

ΔΕΛΤΙΟ ΒΙΒΛΙΚΩΝ ΜΕΛΕΤΩΝ

Τόμος 14ος, Ιανουάριος - Ιούνιος 1995, Έτος 24

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Σ. Αγουρίδης, Η Θρησκεία των Εβραίων Πατριαρχών	5 - 17
G.N. Stanton, Το Ευαγγέλιο του Ματθαίου: Επισκόπηση κάποιων πρόσφατων υπομνημάτων	18 - 31
Otfried Hofius, Η Κοινωνία του ουρανίου και του επιγείου κόσμου στη Θ. Λειτουργία της Εκκλησίας	32 - 54
Rev. Dr. A.M. Okorie, The Pauline work in I and II Thessalonians	55 - 64
Γ. Ρηγόπουλος, «Επί σκοπώ τω βελτίονι...» ·(Ερμηνευτική προσέγγισης μιας εκδηλώσεως της Θείας Οικονομίας)	65 - 75
Georgios Velisiotis, Computers! indefatigable contributors to the Old Testament studies nowadays	76 - 79
I. Καραβιδόπουλος, Χρονικά (Λωζάννη 22 - 25 Μαρτίου 1995)	80 - 83
Σ. Αγουρίδης, Νεκρολογία για τον συνάδελφο Dr. Georg Strecker	84 - 85
Βιβλιοκρισίες: Δημ. Κυρτάτα, Η Αποκάλυψη του Ιωάννη και οι Επτά Εκκλησίες της Ασίας, εκδ. Αλεξάνδρεια, Αθήνα 1994 (Σ. Αγουρίδης). — W. Lütgehetmann, Die Hochzeit von Kana: Joh. 2,1-11· επίσης: Josef Wagner, Auferstehung und Leben. Ιωάνν. 11, 1-12, 19 als Spiegel Johanneischer Redaktions und Theologiegeschichte (Prof. Père Xavier Léon-Dufour) —John Allegro, Οι Ανθρώποι του Κουμράν και ο Χριστιανικός Μύθος, εκδ. Δίβρης, Αθήνα 1986 (Σ. Αγουρίδης)	86 - 99

ΕΚΔΟΣΕΙΣ «ΑΡΤΟΣ ΖΩΗΣ»
ΑΘΗΝΑ

ΔΕΛΤΙΟ ΒΙΒΛΙΚΩΝ ΜΕΛΕΤΩΝ

Εξαμηνιαία έκδοση έρευνας Παλαιάς και Καινής Διαθήκης

Εκδότης: Ίδρυμα «Άρτος Ζωής»
Μπουμπουλίνας 28, 2ος όροφος, Αθήνα, 106 82

Διοικητικό Συμβούλιο: Σ. Αγουρίδης, Γ. Γρατσέας,
Χ. Κωνσταντινίδης, Αθ. Νίκας,

Γ. Ρηγόπουλος, Ιω. Σεργόπουλος

Υπεύθυνος Εκδόσεως:

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

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

Ρηγόπουλος

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

Οι συγγραφείς έχουν ακέραιη την ευθύνη των απόψεών τους

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

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

Ετήσια συνδρομή: εσωτερικού Δρχ. 1200

εξωτερικού \$ 15

Τιμή τεύχους: Δρχ. 600

Copyright © «ΑΡΤΟΣ ΖΩΗΣ»

ΔΕΛΤΙΟ ΒΙΒΛΙΚΩΝ ΜΕΛΕΤΩΝ

Τόμος 14ος, Ιανουάριος – Ιούνιος 1995, Έτος 24

ΔΕΛΤΙΟ ΒΙΒΛΙΚΩΝ ΜΕΛΕΤΩΝ	
Τόμος 14ος, Ιανουαρίος – Ιούνιος 1995, Έτος 24	
Επίκουρη Καθηγήσας Αρχαιολογίας και Βιβλικών Σπουδών Rev. Dr. A. M. G. R. H. VAN DER HORST, University of Tübingen επίκουρης καθηγήτης της Πανεπιστημίου της Τύμπης	63-79
Τ. Ρέντζιουκόφ, καθηγητής των Βιβλικών Βραχιονών προστάτης μεταβιβλιογραφίας της Εταιρίας Βιβλικών Μελετών Θεοφίλε Κλεαντόνη, Επίκουρης καθηγήτης της Επιχειρησιακής Αντιτελεστής της ΕΠΑΛ Καρδινάλιας στην Αθήνα	79-101
J. K. KARREMANSEN, Κρονικό Πλέγμα 24-25 Μαΐου 1995	101-103
Ε. Αγγελούδης, Η περιποίηση της τελετουργικής διαδικασίας στην αρχαία Ελληνική πολιτεία	103-123
Βιβλιοεργασία: Δημ. Λαζαρίδη, Η Αποδοχή της Κύπρου από οριστικό δικαίωμα της Αγίας Ειρήνης Αθηνών 1994 (Σ. Αγγελάτη) – Η Επαναπατρία της Μεσογειακής Κοινωνίας 2,1-15 επόμενη έκδοση Κάρολος Κυριακόπουλος Ελλήνων, Αθήνα 1995, 1419, 19 λεπτούρων πολυχρωματικής παραγραφής και υπερορθογράφησης της Ρέτσας Ζαχαρίας και της Σταύρου Αλεξανδρίου. Οι κυριότερες της έκδοσης είναι η Αρχαία Ελληνική, Μεταβιβλιογραφία Αρχαίας Ελληνικής Αρχαιολογίας, Μεταβιβλιογραφία	123-143

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Σ. Αγουρίδης, Η Θρησκεία των Εβραίων Πατριαρχών	5 - 17
G.N. Stanton, Το Ευαγγέλιο του Ματθαίου: Επισκόπηση κάποιων πρόσφατων υπομνημάτων	18 - 31
Otfried Hofius, Η Κοινωνία του ουρανίου και του επιγείου κόσμου στη Θ. Λειτουργία της Εκκλησίας	32 - 54
Rev. Dr. A.M. Okorie, The Pauline work in I and II Thes- salonians	55 - 64
Γ. Ρηγόπουλος, «Επί σκοπώ τω βελτίονι...» (Ερμηνευτική προσέγγισης μιας εκδηλώσεως της Θείας Οικονομίας)	65 - 75
Georgios Velisiotis, Computers! indefatigable contributors to the Old Testament studies nowadays	76 - 79
Ι. Καραβιδόπουλος, Χρονικά (Λωζάννη 22-25 Μαρτίου 1995)	80 - 83
Σ. Αγουρίδης, Νεκρολογία για τον συνάδελφο Dr. Georg Strecker	84 - 85
Βιβλιοκρισίες: Δημ. Κυρτάτα, Η Αποκάλυψη του Ιωάννη και οι Επτά Εκκλησίες της Ασίας, εκδ. Αλεξάνδρεια, Αθήνα 1994 (Σ. Αγουρίδης). – W. Lütgehetmann, Die Hochzeit von Kana: Joh. 2,1–11: epische: Josef Wagner, Auferstehung und Leben. Ιωάνν. 11. 1–12, 19 als Spiegel Johanneischer Redaktions und Theologie- geschichte (Prof. Père Xavier Léon-Dufour) – John Allegro, Οι Άνθρωποι του Κουμράν και ο Χριστιανικός Μύθος, εκδ. Διβρης, Αθήνα 1986 (Σ. Αγουρίδης)	86 - 99

Η Θρησκεία των Εβραίων Πατριαρχών

Σ. Αγουρίδης

Για σημιτικά και εβραϊκά φύλα (*habiru* ή *hapiru*) σε σχέση με την Παλαιοτίνη έχουμε πληροφορίες αρκετά ενωρίς. Την ίδια περίπου εποχή που ο Μωυσής οδήγησε κάποιες εβραϊκές φυλές έξω από την Αίγυπτο προς τη Γη της Επαγγελίας, αιγυπτιακή επιγραφή αναφέρει κάποια ή κάποιες φυλές με το όνομα «Ισραήλ» ως ήδη εγκατεστημένες στην Παλαιοτίνη. Ένας όμως ικανός αριθμός σημιτικών φυλών βρισκόταν επί αιώνες στην έρημο, αν και ενίστε, προσωρινά ή πο μόνιμα, πλησίαζε για εγκατάσταση σε γεωργικούς ή αστικούς οικισμούς της περιοχής. Λαμπρός οδηγός στο θέμα της θρησκείας των φυλών αυτών υπήρξε το έργο του W. Robertson Smith, *The Religion of the Semites*, rev. ed., London, 1914. Εκτοτε πολλά έργα επί του θέματος έχουν δει το φως της δημοσιότητας. Από την πλούσια φιλολογία που υπάρχει σταχυολογούμε στη μελέτη αυτή κάποια στοιχεία βασικά της θρησκείας των νομαδικών σημιτικών φυλών πριν από το Μωυσή. Οι πληροφορίες της Π. Διαθήκης αντλούνται κυρίως από το βιβλίο της Γένεσης, όπου η σχέση της φυλής ή του ατόμου με το Θεό περιγράφεται μέσα από θρύλους, οι οποίοι αρχικά κυκλοφορούσαν ανεξάρτητα ο ένας από τον άλλο. Οι θρύλοι αυτοί άρχισαν να συγκεντρώνονται σιγά-σιγά και να καταγράφονται, στο B. Βασίλειο του Ισραήλ κυρίως οι περί τον Ιακώβ, και στο N. Βασίλειο οι θρύλοι περί τον Αβραάμ και ορισμένοι περί τον Ισαάκ. Τη σχέση μεταξύ των τελευταίων τούτων μας δίνει η Γένεση (κεφ. 22, 24), ενώ η σχέση Αβραάμ και Ιακώβ βρίσκεται σε ακόμα μεταγενέστερα στρώματα της παράδοσης.

Συγκρίνοντας τις διηγήσεις περί των Εβραίων Πατριαρχών της Π. Διαθήκης προς τα αρχαιολογικά ευρήματα των αιώνων της Μέσης εποχής του χαλκού (2000–1700 π.Χ.) διαπιστώνονται από τους αρχαιολόγους αρκετά κοινά, όχι μόνο στα ονόματα, αλλά και σε πολλές άλλες πολιτιστικές πληροφορίες. Στο σύνολό τους παραταύτα οι διηγήσεις αυτές της Π. Διαθήκης περί των Πατριαρχών μάς παρουσιάζουν μάλλον ορισμένες βασικές θρησκευτικές θέσεις της Εβραϊκής Θρησκείας μιας μεταγενέστερης εποχής, εκείνης δηλ. που άρχισε συστηματικά να συγκεντρώνει και αργότερα να καταγράφει τις παραδόσεις αυτές. Κι η

εποχή αυτή αρχίζει με την εγκαθίδρυση της βασιλείας στον Ισραήλ (περί το 1000 π.Χ.). Έτσι, θέματα μιας μεταγενέστερης εποχής, όπως π.χ. η νομιμοποίηση της εγκατάστασης του Ισραήλ στην Παλαιστίνη, ορισμένοι τόποι λατρείας, θεαμοί όπως η περιτομή, συνδέονται ως μη ώφειλε προς την ιστορία των Πατριαρχών. Εξάλλου, πρέπει να παρατηρηθεί ότι στην ιστορία αυτή δεν γίνεται λόγος π.χ. για ιερατείο ή για εορτές ή για εικονισμό του Θείου. Υπό τις συνθήκες αυτές, ενώ η μεγάλη πλειονότητα των ερευνητών δέχεται την κυριαρχη μεταγενέστερη προέλευση των παραδόσεων περί των Πατριαρχών, υπάρχει αριθμός επιστημόνων που εργάζεται προς την αντίθετη κατεύθυνση: Επιχειρεί τουλάχιστον να δείξει, με επιχειρήματα από την αρχαιολογία, ότι οι Πατριάρχες είναι δυνατόν να έζησαν, όπως μαρτυρεί η Γένεση, κατά τις πρώτες εκατονταετίες της 2ης χιλιετηρίδας π.Χ. Το ίδιο κάνουν Προτεστάντες και Καθολικοί, μερικές φορές, προς υποστήριξη φουνταμενταλιστικών χριστιανικών ομάδων στην Ευρώπη και προπαντός στην Αμερική, ομάδων οι οποίες έχουν αστείες μάλλον απόψεις περί της Βίβλου ως πηγής ιστορικών πληροφοριών. Άσχετα από τη θεολογική πρόθεση των συγγραφέων τους, μερικά από τα παραπάνω κείμενα, ιδίως αυτά που ουγκεντρώνουν αρχαιολογικό υλικό, είναι αξιόλογα. Τέτοιο είναι το βίβλιο του Ρωμαιοκαθολικού Werner Keller, *The Bible as History (Archaeology confirms the Book of Books)*, αγγλ. μετ. υπό W. Neil, Hodder and Stoughton, 1967¹³. Άσχετα προς τον τρόπο που ο συγγραφέας σχετίζει το αρχαιολογικό υλικό που παραθέτει προς τις πληροφορίες της Π. Διαθήκης, το βίβλιο του Keller είναι εύχρηστο και εξυπηρετικό. Ο αναγνώστης μας πρέπει να αντιληφθεί καλά ένα πράγμα: Οι νεότεροι αιώνες στη Δύση κινούνται ταχύτατα από την άποψη των αλλαγών που γίνονται στον κόσμο, αυτό όμως δεν ισχύει για την εποχή του χαλκού και του οιδήρου, σπότε η τεχνική και κοινωνική πρόοδος ήταν βραδεία. Και το γεγονός αυτής της βραδύτητας δεν μπορεί, προκειμένου περί των Πατριαρχών, να λειτουργήσει ούτε υπέρ της μιας άποψης ούτε κατά της άλλης εν σχέσει προς τη χρονολόγηση των παραδόσεων αυτών. Πάντως, στην Αμερική παρουσιάστηκε ομάδα επιστημόνων που εκ πεποιθήσεως επιχείρησε να αναδείξει τον ιστορικό χαρακτήρα της Βιβλικής διήγησης περί των Πατριαρχών. Μια τέτοια τάση εκπροσωπεί ο πολύ γνωστός Αμερικανός παλαιοδιαθηκολόγος William Albright στα έργα του: *From the Stone Age to Christianity*, New York 1957²; *The Archaeology of Palestine*, Harmondsworth, 1949; *The Biblical Period from Abraham to Ezra—A Historical Survey*, Harper Torchbooks, New York, 1963. Πρέπει σχετικώς με το θέμα αυτό να προσθέσουμε το εξής: Ενώ στην Ευρώπη, αλλά και στην Αμερική γενικότερα, κυριαρχεί επί του θέματος αυτού η Γερμανική Σχολή των A. Alt και N. North, οι οποίοι δέχονται πολύ μεγάλη τη συμβολή της μεταγενέστερης ιστορίας του

Ισαρήλ για το σχηματισμό της παράδοσης περί των Πατριαρχών, ομάδα Αμερικανών επιστημόνων και κάποιοι άλλοι Ευρωπαίοι προσπαθούν από τα αρχαιολογικά ευρήματα να στηρίξουν την ιστορικότητα των σχετικών διηγήσεων, αν όχι στις λεπτομέρειες, τουλάχιστον στην ουσία. Βέβαια, τα ευρήματα δεν μπορούν να βεβαιώσουν πως ο τάδε έζησε πράγματι τότε και έκανε τούτο ή εκείνο, αλλά μόνο τούτο: 'Όπως δείχνουν τα ευρήματα, μπορούσε να έχει ζήσει τότε και να έχει κάνει τούτο ή εκείνο. Εκφράσαμε ήδη την άποψή μας για τη βραδύτητα της κίνησης του πολιτισμού τα χρόνια εκείνα. Αρκετά πράγματα από το 2000 π.Χ. σώζονται και το 1000 π.Χ. Αυτό που πρέπει ο αναγνώστης να λάβει σοβαρότερα υπόψη του είναι το πλαίσιο των φιλολογικών και ιστορικών στοιχείων που συνθέτουν το πρόβλημα. Όλοι μας, γιατί να μη θέλουμε να είναι τα πράγματα έτσι όπως τα διηγείται η Γένεση περί των Πατριαρχών; Όλοι το θέλουμε. Εξάλλου όμως όλοι ξέρουμε πως οι πηγές μας είναι πολύ μεταγενέστερες, κι αυτό είναι αρνητικό, και ότι συνδέουν με τους Πατριάρχες αναμφισβήτητα μεταγενέστερες καταστάσεις και θεσμούς. Ο ίδιος ο Albright δέχεται ότι τις διηγήσεις αυτές τις έχουμε στη μορφή που επήραν από τον «Ιεραποτικό Κώδικα», κατά την περίοδο της Εξορίας (κατά τη δική του άποψη περί της εποχής των Πατριαρχών). Παρά την απόσταση που χωρίζει τα γεγονότα από την τελική καταγραφή τους, ο Albright πιστεύει πως όλα αυτά στηρίχτηκαν σε γραπτές και προφορικές κατ' ουσίαν ακριβείς παραδόσεις. Η ακόλουθη παράθεση δείχνει καθαρά αυτό τον τρόπο της σκέψης: "... Elvai ως εκ τούτου βέβαιο σε ποια έκταση μπορούμε να υιοθετήσουμε την παραδοσιακή τάξη γεγονότων ή το ακριβές κίνητρο που αποδίδεται σ' αυτά. Ούτε μπορούμε να δεχτούμε κάθε γραφική λεπτομέρεια όπως παρουσιάζεται μέσα στην παρούσα αφήγηση. Στο σύνολό της όμως η εικόνα μέσα στη Γένεση είναι ιστορική και δεν υπάρχει λόγος αμφιβολίας περί της γενικής ακριβείας των βιογραφικών λεπτομερειών και των διαγραμμάτων της προσωπικότητας που κάνουν τους Πατριάρχες να ξαναζωντανέψουν με μια ζωντάνια που δεν είναι γνωστή ούτε για έναν εξωβιβλικό χαρακτήρα μέσα σε ολόκληρη την πλατειά φιλολογία της αρχαίας Εγγύς Ανατολής» (The Biblical Period..., σελ. 5).

Στη συνάφεια αυτή πρέπει να σημειωθούν ολίγα τινά περί της πίστης των Πατριαρχών σε ένα Θεό. Αυτό άλλωστε αποτελεί το κέντρο της διαμάχης. Αντιλαμβάνεται ο αναγνώστης ότι επί του θέματος αυτού πρέπει πολλά να έχουν γραφεί. Μια μερίδα ερευνητών κατέχεται από σκεπτικισμό ως προς την όποια δυνατότητα να μάθουμε κάτι ακριβώς περί της θρησκείας των Πατριαρχών (βλ. W. Graf Baudissin, Kyrios als Gottesname, III, 1929, σελ. 152, 158). Ο A. Alt, επί τη βάσει επιγραφών από την Παλμύρα και τους Ναβαταίους περί λατρείας ενός τύπου θεότητας, όχι δεμένης με ειδικό τόπο, αλλά σχετικής με ένα άτομο που εί-

vai ο ιδρυτής της λατρείας, ενώ το όνομα του ιδρυτή αποτελούσε τμήμα του θείου τίτλου, προτείνει τρεις διαφορετικούς θεούς ως λατρευόμενους κατά τους Πατριαρχικούς χρόνους (ο Θεός η «Ασπίδα του Αβραάμ», ο «Φόβος του Ισαάκ», και ο «Ισχυρός του Ιακώβ»). Αυτοί οι τρεις προστάτες συγχωνεύτηκαν σε έναν, ο Θεός του Αβραάμ, του Ισαάκ και του Ιακώβ, και ταυτίστηκαν με το Γιαχβέ (ό.π. επίσης, W.F. Albright, *From the Stone Age...*, 1957, σελ. 188 εξ.). Αυτή την άποψη θα βρει ο αναγνώστης παρακάτω αναπτυσσόμενη από τον Max Loehr, γι' αυτό δεν επιμένουμε περισσότερο εδώ. Υπάρχει άλλη ομάδα ερευνητών, θρησκειολογούντων κυρίως, οι οποίοι στηρίζομενοι σε γενικές ανθρωπολογικές βάσεις, υποστηρίζουν πως ήδη υπήρχε μονοθεϊστική τάση στην αρχική θρησκεία της ανθρωπότητας. Στον τόπο μας υποστηρικτής της άποψης αυτής υπήρξε ο καθηγητής Λεωνίδας Φιλιππίδης, Ο E.O. Janes (*The Old Testament in the Light of Anthropology*, σελ. 83 εξ. και *Comparative Religion*, σελ. 209 εξ.) περιγράφει αυτή την οικουμενική αρχική μονοθεϊστική τάση ως «συναισθηματική αξιολόγηση του *mysterium tremendum*». Συναφώς με την άποψη αυτή καθηγητές της σχολής της Uppsala (ο Engnell π.χ.) κάνουν λόγο περι υπέρτερων θεών στις αρχές της θρησκείας και περι πολυθεϊστικών πανθέων που αναδύονται από κάποιον αρχικό «μονοθεϊσμό», όταν χαρακτηριστικά και λειτουργήματα του Ενός αποστάτηκαν και αυτονομήθηκαν από τη μόνη ή υπέρτερη θεότητα. Τέτοια υπέρτερη θεότητα ήταν ο Ει του Χανανιτικού πανθέου, κατά τον Engnell. Ως είδος της χανανιτικής μονοθείας, παρά τη σύγχρονη ύπαρξη ολόκληρου πανθέου, θεωρεί ο Engnell και την ισραηλιτική μονοθεία. Όπως όμως πολύ σωστά παραπτερεί ο G.V. Anderson, *Hebrew Religion*, σελ. 283–295 στο ουλλογικό έργο εκδ. υπό του H.H. Rowley, *The Old Testament and Modern Study*, Oxford Paperbacks): πολύ μπερδεύεται κανείς με την παραπάνω έννοια περί «μονοθεΐας». Οι Χαναναίοι με ή χωρίς υπέρτατο θεό ήταν πολυθεϊστές, και ο Ισραηλιτικός Γιαχβέ διαφέρει ριζικά από τους άλλους θεούς. Επειτα, αυτή η θεωρία εξελίξεις της θρησκείας από τον ένα στους πολλούς, και όχι το αντίστροφο, δεν είναι η γενικότερον κρατούσα.

Ο W. F. Albright δε δέχεται τα περι εξελίξεις της θρησκείας όπως παραπάνω, φρονεί όμως πως η θρησκεία στα χρόνια των Εβραίων Πατριαρχών ήταν πολύ προηγμένη, όπως πιστεύει πως δείχνουν τα αρχαιολογικά ευρήματα. Απορρίπτει τα περι μονοθείας του Ει στους Σημίτες, και ως θεό των Εβραίων προτείνει ένα θεό του βουνού, ταυτίζομενον με τον Hadad. Επίστεψαν σε σχέση αίματος μεταξύ θεού και φυλής καθώς και στο δικαίωμα του ανθρώπου (ο αρχηγός π.χ.) να διαλέξει το δικό του θεό και να συνάψει μαζί του σχέση διαθήκης. Το Μωασή όμως ο Albright ονομάζει όχι «ενοθεϊστή», όπως οι πλείστοι των εξηγητών, αλλά «μονοθεϊστή». Οι πλείστοι των ερευνητών ακόμα και περι της

Θρησκείας του Μωάστη μιλούν όχι περί «μονοθείας» αλλά περί «μονολατρείας»: «Αν και άλλοι θεοί υπάρχουν, η ύπαρξή των είναι εντελώς αμελητέα».

Μέσα από όλα τα παραπάνω πρέπει να γίνει κάποια επιλογή, η οποία όμως δεν είναι ποτέ εύκολη. Βασικά χαρακτηριστικά των νομαδικών φυλών είναι ότι ζουν μεταξύ της ερήμου και του γεωργικού πολιτισμού της εποχής, γι' αυτό μιλώντας για τους νομάδες Σημίτες δεν αντιμετωπίζουμε φαινόμενα πρωτόγονου θρησκευτικού χαρακτήρα. Η πίστη σε πνεύματα (El) ήταν γενική στους Σημίτες. Οι χώροι βοσκής είχαν τέτοια πνεύματα, καλά και κακά. Ο Αζαζέλ με τη μορφή τράγου π.χ. (βλ. Λευίτ. 16, 8) ήταν από τα πνεύματα αυτά. Επίσης μεγάλοι λίθοι, που έκαναν σκιά στην έρημο, πηγάδια ή πηγές, δένδρα με σκιά, όλα αυτά ήσαν δώρα πνευμάτων (El), τα οποία εκτός των άλλων, κάτω από μια π.χ. Τερέβινθο όπως εκείνη της Συχέμ (Γένεση 12,6. Κριτ. 9,37), έδιναν χρησιμούς. Κατά το Κριτ. 20, 23 κύριος ενός φοινικόδενδρου ήταν ο δαίμονας Baal Tamar. Στην Kadesh μια πηγή ήταν τόπος λατρείας. Στη Γένεση 14,7 ονομάζεται «πηγή κρίσεως», γιατί εκεί κρίνονταν ζητήματα βάσει θείου χρησμού. Στη Γένεση 16,14 ο δαίμονας του πηγαδιού εμφανίζεται στην Έγαρ με ανθρώπινη μορφή, και στον Ιησού του Ναυή 19,8 το όνομα Baalath Beer αναφέρεται σε θηλυκό δαίμονα, ιδιοκτήτη της πηγής. Όπως τα πνεύματα των νεκρών, έτοι και οι δαίμονες είναι είτε φιλικοί είτε εχθρικοί προς τον άνθρωπο. Για τη σχέση των θεών και ανθρώπων προς τα φυσικά πράγματα, ιερούς τόπους, πνεύματα, κλπ. βλ. W.R. Smith, Lectures on the Religion of the Semites, London 1914, νέα έκδοση, σελ. 84-212. Το El παρηγορεί την Έγαρ στη σκληρή πορεία της, ενώ το El στην Panuel παλεύει με τον Iakώβ (Γέν. 32, 25 εξ.). Τα πνεύματα ή οι δαίμονες παρουσιάζονται με διάφορες μορφές ζώων (π.χ. φιδιού) ή ανθρώπων. Όπως αυτό λέγεται συνήθως στη θρησκειολογική γλώσσα, η θρησκεία της ερήμου είναι θρησκεία σε πνεύματα ή πολυδαμανισμός.

Η δυσκολία με τη θρησκεία των Πατριαρχών, ή καλύτερα των προπατώρων στην έρημο, πριν από την είσοδο στη Χαναάν είναι το γεγονός πως νομαδικές φυλές πολύ συχνά, πλησίαζαν τις περιοχές των γεωργικών πολιτισμών της Εγγύς Ανατολής, μπορούσαν να ζήσουν κάμποσο καιρό στις παρυφές πριν εκδιωχθούν ή ελεύθερα αποχωρήσουν. Έτσι, μερικά πράγματα, όταν μιλάμε περί των Πατριαρχών, δεν μπορούν να είναι εντελώς ξεκαθαρισμένα. Είμαστε σε θέση πάντως να πούμε τι πάνω-κάτω μπορούσε να έχει γίνει βάσει των γνώσεων της ζωής της Εγγύς Ανατολής, που έχουμε σήμερα, και βάσει της κριτικής ιστορικο-φιλολογικής ανάγνωσης των πρώτων γραπτών πηγών της Π. Διαθήκης, στοχεύοντας πάντα σε κάποια σχετικώς πιθανή άποψη.

Όλοι οι λαοί της αρχαιότητας έχουν Γενάρχη. Ο Ιαραήλ έχει τρεις, και αυτό σημαίνει για κάποιους ένωση διαφόρων σημιτικών φυλών με

ιδιαίτερο Γενάρχη. Η ένωση των φυλών αυτών, αν έγινε, απαιτούσε και την ένωση των Γεναρχών σε μια οικογένεια. Η υπόθεση αυτή υποστηρίχθηκε από τον Alt (Der Gott der Väter, 1929), ότι δηλ. αυτές οι διάφορες προοωπικότητες θα μπορούσαν αρχικά να έχουν διαφορετικές προστάτιδες θεότητες. Ο Ρωμαιοκαθολικός H. Cazelles, *The History of Israel in the Pre-exilic Period*, ο.π. σελ. 280, προτείνει κάτι άλλο έναντι της υπόθεσης του Alt: «Είναι εντούτοις δυνατό να διατηρηθεί η οικογενειακή σχέση Αβραάμ – Ισαάκ – Ιακώβ, αν δεχτεί κανείς πως επωφελούμενες της κίνησης των Hyksos, της διείσδυσης των Χουρίων και της Αραμαϊκής πίεσης, κάποιες ισραηλινές ομάδες συνδέθηκαν με ομάδες του Ιακώβ που κατάγονταν από τον Αβραάμ». Βλ. και *Tradition and Interpretation, Essays by Members of the Society for O.T.S.*, edit. by G.W. Anderson, Clarendon Press, Oxford, 1979, σελ. 274–275. Η παρέμβαση αυτή έγινε πάλι για να αντιληφθεί ο αναγνώστης τον τρόπο με τον οποίο γίνονται οι διάφορες υποθέσεις επί του θέματος που μας απασχολεί. Πάντως, οι αφηγήσεις περί των Πατριαρχών δεν ανταποκρίνονται μόνο στην ανάγκη κάθε νέου λαού κατά την αρχαιότητα να αναγάγει την ύπαρξη και το νόημά του σε κάποιο ή κάποιους Γενάρχες. Στην περίπτωση του Ισραήλ στους Πατριάρχες ανατέθηκε ο κύριος ρόλος της νομιμοποίησης της κατάκτησης της γης Χαναάν. Στο ερώτημα: Τι διαπιστευτήρια είχαν οι Εβραίοι για την κατοχή της Παλαιστίνης, γη που ανήκε σε άλλους; Έβγαζαν αμέσως το χαρτί πως οι προπάτορες είχαν σταλεί εκεί από το Θεό σ' αυτή τη γη αιώνες πριν και ήσαν μάλιστα θαμμένοι εκεί.

Και οι Σημίτες νομάδες ήσαν οργανωμένοι σε οικογένειες, πατριές και φυλές, με κληρονομιά από τον πατέρα ή τη μητέρα. Η σχέση αυτή δημιουργούσε αδελφοσύνη μεταξύ των μελών της φυλής, εξ ου και το τι πρέπει ή δεν πρέπει να κάνει κάποιος. Οι ομάδες αυτές είχαν συνάμα και θρησκευτικό χαρακτήρα και έτσι διακρίνονταν από το σύνολο. Η λατρεία των νεκρών και των προγόνων ήταν στο κέντρο των φυλών της περιόδου αυτής, καθώς πιστεύόταν πως η στάση των προαπελθόντων ήταν φιλική ή εχθρική προς τους απομείναντες. Αυτά μπορούμε να εικάσουμε και ως προς τη θρησκεία της Π. Διαθήκης, αν και ξέρουμε πως η θρησκεία του Γιαχβέ ήταν φοιβερός εχθρός της λατρείας των νεκρών. Κάποιες όμως απαγορεύσεις της Torah αφήνουν να υποθέσουμε πως σε κάποιο αρχαιότερο στρώμα υπήρχε λατρεία των πνευμάτων των νεκρών. Οι νομάδες της στέππας δεν μπορούσαν να μείνουν ανεπτρέαστες από τη λατρεία των νεκρών, που ήταν πολύ κοινή μέσα στους γεωργικούς πολιτισμούς. Η λέξη Elohim (πληθυντικός μεγαλειότητας) με την έννοια του δαιμόνα βρίσκεται στην ιστορία των Πατριαρχών, με ανάλογες μορφές στα αραμαϊκά και στα αραβικά. Σκόπιμα, η Π. Διαθήκη αποφεύγει τους θηλυκούς δαιμονες. Ο EI της Panuel (Γεν. 32,26) εμφανίζεται σαν

φάντασμα, αλλ' όμως στέκεται σε υψηλό επίπεδο και διακρίνεται κατά το επίπεδο ως ειδικά σημαντικός. Ο Αζαζέλ είναι ένα εξατομικευμένο θείο ον, αφού ονομάζεται El olam, El elion, El shaddai. Δεν ξεφεύγει παραταύτα από τα τοπικά του όρια και λατρεύεται εντός αυτών, όπως οι νεκροί στην περιοχή του τάφου τους.

Η Π. Διαθήκη όχι μόνο γνωρίζει τη θρησκεία των Πατέρων, των ηγετών της Εβραϊκής εθνότητας· την ταυτίζει μάλιστα όχι μόνο προς τη Μωσαϊκή θρήσκεια αλλά και προς την όλη θρησκευτική εξέλιξη της θρησκείας στην Π. Διαθήκη. Αυτό, λίγο—πολύ, γίνεται σε όλους τους λαούς της αρχαιότητας. Όλες οι μεταγενέστερες θρησκευτικές εξελίξεις μεταφέρονται νομοτελιακά σχεδόν στο αγλαό παρελθόν, που είναι πάντοτε ο χρυσός αιώνας κάθε θρησκευτικής παράδοσης. Η θρησκεία τα παλαιά εκείνα χρόνια, για να είναι αληθινή, έπρεπε να είναι η ίδια, μια και η αυτή, από τις αρχές της. Πολλοί ερευνητές, όπως είδαμε, επισημαίνουν ως ανυπέρβλητες τις δυσκολίες στην προσέγγιση της θρησκείας των Πατριαρχών. Είναι δύσκολο να αποσπάσει κανείς αναμφισβήτητα και ιστορικώς αυθεντικά στοιχεία από την παράδοση της διαμέσου αιώνων εξέλιξης, μέσα μάλιστα από τη συνάφεια που τα συνέλεξε και τα κατέταξε μια μεταγενέστερη εποχή. Άλλοι όμως αποτολμούν το εγχείρημα πιστεύοντας πως κατά τινα τρόπο αυτό είναι δυνατό. Στο εγχείρημα αυτό επιλέξαμε ως οδηγό το Max Loehr (*A History of Religion in the Old Testament*, New York, 1936, σελ. 29 εξ.). Ο Loehr βρίσκει πως στο Γεν. 46, 1—5 ο Ιακώβ—Ιαραήλ, πριν κατέβει στην Αίγυπτο, στην Beersheba θυσίασε στο θεό του πατρός του, στο θεό του Ισαάκ, ο οποίος ήταν ο Θεός της πηγής στη Beersheba, δηλ. ο El ή δαιμόνας ορισμένου τόπου, που σχετίζόταν ιδιαίτερα με τον Ισαάκ, ήταν δηλ. ο θεός—προστάτης του. Στο Γεν. 31,53 έχουμε ένα άλλο επίπεδο περί αυτού του θεού—προστάτη του Ισαάκ. Ο Ιακώβ συμφωνεί με τον Λάβαν ορκιζόμενος: «Κατά του φόβου του πατρός αυτού Ισαάκ», δηλ. στον El του Ισαάκ. Το El του Αβραάμ ονομαζόταν πιθανώς: «Είμαι η ασπίς σου», Γεν. 15, 1, αφού το ίδιο El είναι θεός φύλακας της Τερεβύνθου στη δρυ Μαμβρή της Χεβρών. Εξάλλου, στο El της Βαιθήλ ο Ιακώβ κάνει τάμα: «...Εάν ο θεός είναι μαζί μου και με φυλάττει καθόλα αυτό το ταξίδι που κάνω, μου δώσει τροφή για να φάγω και ενδύματα για να ενδυθώ, ώστε να επιστρέψω χωρίς ζημιές εις τον οίκο του πατρός μου, τότε ο Κύριος θα είναι θεός μου και ο λίθος αυτός που έστησα ως ιερή στήλη θα γίνει οίκος του Θεού και θα προσφέρω εις σε το δέκατον από όλα όσα θα μου δώσεις» (Γεν. 28, 20—22). Τα El είναι επομένως προστάτες—θεότητες, αφού μάλιστα η έννοια του προσωπικού φύλακα θεού ήταν κοινή σε όλη την αρχαϊκή Ανατολή. Μοιάζει πολύ με τη δική μας αφοσίωση στον προστάτη άγιο μας ή της ιδιαίτερης πατρίδος μας. Η έκφραση «Ο θεός του Αβραάμ, ο θεός του Ισαάκ και ο θεός του

Ιακώθ» (Εξ. 3,6) μπορεί να μη σημαίνει στη συνάφεια τρεις θεούς, σημαίνει όμως οπωδήποτε τρεις διαφορετικούς τρόπους και ίσως τρία διαφορετικά ονόματα με τα οποία ο Θεός αποκαλύφτηκε στους Πατέρες: Pahak Yitzhak (ο Φόβος του Ισαάκ), Abir Ya' akob (ο Ισχυρός του Ιακώβ) και ίσως Magen Abram (η Ασπίδα του Αβραάμ) (Γεν. 31, 42. 49, 24, 15, 1).

Ο Θεός (ΕΙ) προστατεύει κάποιον γιατί έτοι θέλει (εκλογή) και ο άνθρωπος εκπλήρωνει κάποιες υποχρεώσεις έναντι του ΕΙ. Υπάρχει κάποιο είδος «διαθήκης» στο βάθος αυτής της σχέσης. Στο Γεν. 17,1 η θεία υπόσχεση αποτελεί όρο της ανθρώπινης πιστότητας. Ο Θεός έρχεται έτοι σε σχέση με τον άνθρωπο και με όλο τον οίκο του, και τους απογόνους του (βλ. και Γεν. 12, 10–20, 15, 2–5, 18, 10). Η φράση «Ο θεός τους πατρός μου» είναι περισσότερο από περιγραφικό επίθετο. Και ο σκλάβος προσεύχεται στο Θεό του κυρίου του (Γεν. 24, 12). Ενίοτε το πνεύμα – προστάτης επιβλέπει για την τήρηση της συμφωνίας (διαθήκης). Το αξιοπρόσεκτο είναι ότι η θεία επιφάνεια των ΕΙ δε συνοδεύεται από φυσικά φαινόμενα, κατ' αντίθεση προς το Γιαχβέ που αποκαλύπτεται στο Σινά μέσα από βροντές και αστραπές, κάτι που δείχνει το σύνδεσμό του προς την περιοχή του Σινά.

Όσοι από τους ερευνητές πιστεύουν πως ερμηνεύοντας τις παραπάνω πληροφορίες της Γένεσης σε σχέση με τα ΕΙ των Σημιτών νομάδων, μπορούν να δώσουν κάποια εικόνα της θρησκείας των Πατριαρχών, μιλούν και αυτοί για έναν ειδικό τύπο Πατριαρχικής θρησκείας με έντονο το στοιχείο της αρχαιότητας και οικειότητας.

Είτε όμως ξεχωρίσουμε στη Γένεση κάποια αρχικότερα στοιχεία που συνδέονται με κάποιο ειδικό τύπο Πατριαρχικής θρησκείας είτε όχι, οι ιστορίες των Πατριαρχών προβάλλουν κάποια θρησκευτικά στοιχεία έντονα, στοιχεία ευσέβειας, που εκφράζουν αναμφισβήτητα τα χρόνια που οι παλαιοί θρύλοι των φυλών επήραν συστηματικότερη μορφή και συνδέθηκαν με τις συνθήκες της κατάκτησης της Παλαιστίνης από τις Ισαραηλιτικές φυλές και με τις πνευματικές ανάγκες αυτής της περιόδου. Έχουμε κατά νου την περίοδο πριν από τους συγγραφείς προφήτες, πριν από τον Γιαχβιστή και τον Ελωχιμιστή (Θος αι. π.Χ.), κάπου πριν από την εποχή του προφήτη Ηλία, στις διηγήσεις περί του οποίου βρίσκει κανείς αναπτυγμένη, αλλά συγγενή θρησκεία προς τα ΕΙ των Πατριαρχών.

Για το μη θεολόγιο αναγνώστη πρέπει εδώ να σημειωθεί πως οι παραδόσεις που περιέχονται στην Torah ή Πεντάτευχο, στα πέντε δηλαδή πρώτα βιβλία της Π. Διαθήκης (Γένεση, Εξόδος, Λευιτικό, Αριθμοί, Δευτερονόμιο) διακρίνονται βασικά σε τέσσερα κύρια στρώματα της παράδοσης: Το πρώτο ονομάζεται Γιαχβιστής (J), γράφτηκε στο N. Βασίλειο, στα Ιεροσόλυμα, χρησιμοποιώντας ως βασικό θείο όνομα το

Γιαχβέ περί το 900 π.Χ. Περιέχει ασφαλώς παλαιότερες παραδόσεις, μερικές αρκετά παλαιές. Το δεύτερο στρώμα ονομάζεται Ελωχιμιστής (Ε), αφού ως θείο όνομα χρησιμοποιεί κυρίως το Ελωχείμ, γράφτηκε στο Β. Βασιλείο αρκετά χρόνια αργότερα. Το τρίτο είναι το Δευτερονόμιο (Δ), γράφτηκε στο τέλος του 7ου αι. π.Χ., αν και στηρίζεται και σε παλαιότερο υλικό, και φέρει έκδηλο το χαρακτήρα της μεταρρυθμιστικής προσπάθειας στο χώρο της λατρείας που επιχείρησε το 621 π.Χ. ο βασιλιάς Ιωσίας. Το τέταρτο στρώμα είναι ο Ιερατικός Κώδικας (Ρ). Είναι το τελευταίο χωνευτήρι από το οποίο πέρασε όλη η παράδοση μέχρι την Αιχμαλωσία, υπό το όμμα πιθανώς του ιερέα Εσδρα, παίρνοντας έτσι την τελική μορφή που έχουμε σήμερα. Θα ήταν παράλειψη να μη σημειωθεί εδώ ότι κατά τη διάρκεια της Εξορίας ολοκληρώθηκε η αναθεώρηση όλων των αφηγηματικών βιβλίων της Π. Διαθήκης από κάποιο ιερέα – προφήτη, ο οποίος καλείται συνήθως Δευτερονομιστής. Περί όλων των ανωτέρω σταθμών της φιλολογίας της Π. Διαθήκης βλ. λεπτομέρειες στα κεφ. περί του Δευτερονομίου και περί των Δευτερονομιστών.

Σχετικά με την ιστορική πιοτότητα του Γιαχβιστή και του Ελωχιμιστή, των αρχαιότερων μαρτύρων μας, κατά την σύνθεση της Πεντατεύχου όπως και των ιστορικών έργων Κριτές, Σαμουήλ και Βασιλείες ο H. Cazelles διατυπώνει τα εξής: «Είναι αδύνατο να αρνηθούμε κάποια ιστορική βάση στις παραδόσεις που συγκέντρωσαν ο Γιαχβιστής και ο Ελωχιμιστής... Η αναγνωρισμένη αυθεντία των κειμένων αυτών και της ιστορίας του λαού δεν θα μπορούσαν να εξηγηθούν. Αυτά όμως τα δεδομένα εμφανίζονται σε κείμενα εξαρτώμενα από πολιτιστικούς και θρησκευτικούς παράγοντες, που δεν είναι πάντοτε εύκολο να προσδιοριστούν. Όλες οι περιγραφόμενες σκηνές φαίνονται να βασίζονται σε κάποιο γεγονός, η φύση όμως και η αλληλουχία των γεγονότων αυτών πρέπει πάντοτε να συζητούνται κατά τα δεδομένα και σύμφωνα με τα κοινωνιολογικά προβλήματα της αρχαίας Ανατολής. Αν συμφωνούμε πως ο Γιαχβιστής σκόπευε στο να δείξει τη σύσταση του Ισραήλ ενωμένη περί την Ιουδαϊκή δυναστεία του Δαβίδ και τα προβλήματά της, πολλά σημεία έτσι αποσαφηνίζονται σε σχέση με τα εθνικά και αρχαιολογικά δεδομένα. Επρεπε όμως να ενοποιήσει στοιχεία, που αρχικά ήσαν διακεκριμένα», (ο.π. σελ. 275).

Μετά την παραπάνω κατατοπιστική σημείωση ο αναγνώστης θα αντιληφθεί καλύτερα την έκφραση των επιφυλάξεων στην επιστημονική έρευνα ως προς τις δυνατότητές μας να γνωρίσουμε με κάποια βεβαιότητα τα περί της θρησκείας των Πατριαρχών. Το πιο σίγουρο που μπορούμε να πούμε για τις αφηγήσεις αυτές είναι η πρόθεση αυτών που τις κατέγραψαν. Τι περίμεναν οι συγγραφείς του Γιαχβιστή και του Ελωχιμιστή να καταλάβουν οι αναγνώστες τους από αυτές τις αφηγήσεις; Τι οι ίδιοι έκριναν ως μονιμότερη αξία μέσα σ' αυτές τις αφηγήσεις;

σεις; Ως προς τα ερωτήματα αυτά νομίζω πως θα μπορούσε ίσως να πει κανείς τα εξής:

1. Υπάρχει καταρχήν θέμα νομιμοποίησης των εισιθολέων Εβραίων στην Παλαιστίνη. Η εμφάνιση της κατακτηθείσας γης ως γης των πατέρων του Ισραήλ νομιμοποιούσε, παρουσίαζε ως αυτονόητο το δικαίωμα προς κατάκτηση. Η γη αυτή δεν ήταν μόνο υπόσχεση του Θεού προς τους προγόνους και πατέρες του έθνους («Δεύρο εις την γην ην αν σοι δείξω» Γεν. 12,1), όχι μόνο κατοίκησαν τη γη αυτή οι πατέρες αλλά και τάφηκαν εκεί. Αυτό δίνει σοβαρά δικαιώματα στους απογόνους επί της γης αυτής.

2. Η ζωή των προπατόρων δεν ήταν τίποτε άλλο παρά επιβεβαιωση και αντανάκλαση της δικής τους εμπειρίας. Θα μπορούσαμε να πούμε πως σε πολλά βασικά θέματα η εμπειρία των Ισραηλίτικών φυλών με την έξοδο από την Αίγυπτο δεν ήταν τίποτε άλλο παρά επανάληψη της εμπειρίας των προπατόρων. Όπως αυτούς κάλεσε ο Θεός, με δική του πρωτοβουλία, να εξέλθουν από την Αίγυπτο και τους οδήγησε, μέσα από ατελείωτες περιπέτειες, στη γη της επαγγελίας, έτσι έγινε και με τον Αβραάμ. Με πρωτοβουλία του Θεού, παράτησε τους δικούς του στην Χαράν και ύστερα από μεγάλες περιπλανήσεις έφτασε στη γη της επαγγελίας του Θεού. Αναγκάστηκε μάλιστα εξαιτίας λιμού, ακόμα και ο Αβραάμ, όπως εκείνοι αργότερα, να κατεβεί στην Αίγυπτο.

3. Αυτοί που μάζεψαν τις αφηγήσεις αυτές ήθελαν να εκφράσουν διαμέσου αυτών «θεολογικά» τη δική τους εμπειρία για τον «παράδοξο» τρόπο που ενήργησε ο Γιαχβέ στη δική τους περίπτωση, όπως ενήργησε ο Θεός και στην περίπτωση του Αβραάμ και των άλλων πατέρων του έθνους. Και οι μεν και οι δε «εμπιστεύτηκαν» το Θεό, και έγινε στο τέλος ένα θαύμα. Κοίταζαν με πίστη στο λόγο του Γιαχβέ πάντοτε μπροστά, ποτέ πίσω, όπως η γυναίκα του Λωτ. Έτσι, η υπόσχεση του Θεού επιτεύχθηκε. Κύριος, λοιπόν, σκοπός των πατριαρχικών αφηγήσεων του Γιαχβιστή, του Ελωχιμιστή και του Ιερατικού Κώδικα είναι η παρουσίασή τους ως προτύπου προς μίμηση. Αναλυτικότερα, τα θεολογικά μαθήματα που ήθελαν να διδάξουν ήταν πως η πρωτοβουλία των κινήσεων στην ιστορία ανήκει όχι στον άνθρωπο, αλλά στον παράγοντα «Θεός» που είναι στις ενέργειές του ο ακατάληπτος και το όλως Άλλο. Στη «διαθήκη» ανθρώπου-Θεού βρίσκεται το κέντρο όπου εκφράζεται η ενέργεια του Θεού. Υπόδειγμα μέσα στην ιστορία δεν είναι ο άνθρωπος. Είναι γνωστές οι ηθικά επιλήψμες πράξεις των προπατόρων. Ας αναφερθούν μερικές εδώ για παράδειγμα: Ο Αβραάμ συμπεριφέρεται σκαιότατα προς την Άγαρ, και λέει κάτω στην Αίγυπτο ψέματα περί της Σάρας. Είναι πολύ γνωστό τι έκανε ο Ιακώβ για να ξεγελάσει τον γέροντα πατέρα του για να του αποσπάσει τα πρωτοτόκια, όπως και το τι έκαναν οι γιοι του Ιακώβ στον μικρότερο αδελφό τους Ιωσήφ. Και πολλά άλλα όμοια. Ασφαλώς, δεν προβάλλονται οι άνθρωποι αυτοί ως πρότυπα ηθικά. Θα

έλεγε κανείς πως οι συγγραφείς της Γένεσης μιλούν με ιδιαίτερη άνεση για τα ελαττώματά τους, για να αναδείξουν έτοι ακόμα περισσότερο πως την κατεύθυνση και το σκοπό του Ισραήλ διήμυθυνε ο ίδιος ο Θεός, και πως η μεγαλοσύνη των Πατριαρχών συνίστατο στην «εμπιστοσύνη» τους προς το Θεό. Υπήρξαν πιστοί «δούλοι του Γιαχβέ» (Γεν. 26, 24), και ή γνώση τους περί του Θεού ήταν κυρίως μια ερμηνεία του κόσμου ως μιας δυναμικής κατεύθυνσης και ενός σκοπού που προσδιόριζε το νόημά του. Έτσι η ύστατη πραγματικότητα αποκαλύπτεται διαμέσου ιστορικών γεγονότων, όπου αναγνωρίζουμε με όλη τη σοβαρότητα πως δε ζούμε σε ένα στατικό κόσμο, του οποίου ξέρουμε το σχήμα, αλλά σε έναν κόσμο που μας υποχρέωνει να κάνουμε διαρκώς νέες προσαρμογές στη σκέψη και στη δράση μας. Το ότι οι άνθρωποι αυτοί ήταν «ταξιδιώτες», «πάροικοι και παρεπιδημοί», από το Γιαχβιστή κάτιον Ελωχιμιστή δεν αναφέρεται απλώς στην ιστορία των Πατριαρχών. Αυτή η πληροφορία έχει θεολογικό νόημα και τονίζει πόση σημασία έχει για τον άνθρωπο ως άτομο και ως έθνος το από πού έρχεται και πού πάει, όχι τόσο το πού βρίσκεται τώρα. Η ιστορία είναι ο χώρος του ανθρώπου, όχι η δουλεία σε κάποια γη ή κατάσταση.

4. Δεν υπάρχει αμφιβολία πως ο Θεός απαρχής ενεργεί υπέρ του ανθρώπου και υπέρ του Ισραήλ. Αυτό είναι κάτι που παρουσιάζεται παντού, σε όλα τα έθνη και του λαούς. Οι Θεοί ενεργούν υπέρ του λαού που τους πιστεύει. Ό,τι ξεχωρίζει τη θρησκεία της Π. Διαθήκης είναι οι όροι αυτής της ενέργειας του Θεού υπέρ του ανθρώπου, γιατί εδώ οι όροι σχετίζονται με τη δικαιοσύνη και την ηθική τάξη. Ας θυμηθούμε τι σήμαινε για το Γιαχβιστή η τρομακτική μοίρα των Σοδόμων και Γομόρων, αφού από την εκπληκτικής ωραιότητας συζήτηση Αβραάμ και Γιαχβέ βγαίνει ότι, αν υπήρχαν δέκα δίκαιοι στις πόλεις αυτές, δε θα καταστρέφονταν: «Πλησίασε τότε ο Αβραάμ και είπε: Ήράγματι θα εξαλείψεις το δίκαιο μαζί με τον ασεβή;... Απόφυγε μια τέτοια πράξη, να καταστρέψεις δηλ. το δίκαιο μαζί με τον ασεβή, ώστε ο δίκαιος να μη διακριθεί από τον ασεβή. Απόφυγε μια τέτοια αδικία! Αυτός που κρίνει όλη τη γη δεν θα κρίνει και εδώ δίκαια;» (Γεν. 18, 22-25). Στην Ιλιάδα και την Οδύσσεια οι άνθρωποι, είτε Αχαιοί είτε Τρώες, είναι εγκαταλειμμένοι στα καπρίτσια των Θεών. Εδώ υπάρχει ο παράγοντας της ανθρώπινης συνέργειας αφενός και της μείωσης των θείων απαιτήσεων από τον άνθρωπο σε ένα minimūm (δέκα δίκαιοι, όχι περισσότεροι!). Την ιστορία αυτή ο Γιαχβιστής προορίζει κυρίως για την εποχή του. Γράφει στην εισαγωγή της πως ο Θεός αποφάσισε να εξηγήσει στον Αβραάμ γιατί δεν μπορεί παρά να καταστρέψει τα Σόδομα: «... Θα του τα γνωρίσω αυτά, ώστε να καθοδηγήσει τους γιους και τους απογόνους του να μείνουν στην οδό του Κυρίου και στο δίκαιο, και έτσι ο Κύριος θα εκπληρώσει για τον Αβραάμ ό,τι υποσχέθηκε σ' αυτόν» (στίχ. 19).

Με την ευκαιρία αυτής της κουβέντας μεταξύ Γιαχβέ και Αβραάμ περί της τύχης των Σοδόμων βλέπει κανείς κάτι που πολύ έντονα εκφράζεται στη θρησκεία των Πατριαρχών – και, φυσικά, στη θρησκευτική σκέψη της εποχής του συγγραφέα – κι αυτό είναι η μεγάλη οικειότητα Θεού και ανθρώπου, που τη νιώθουμε όχι μόνο σ' αυτή τη συζήτηση, όχι μόνο στη σκηνή της φιλοξενίας του Θεού από τον Αβραάμ, αλλά και στην όλη σχέση των Πατριαρχών προς το Θεό, παρότι Αυτός παραμένει πάντοτε κάτι το όλως Άλλο, κάτι τελικά οπωσδήποτε ανερμήνευτο. Είδαμε ήδη τι είναι ο Θεός και πόσο μετράει ο άνθρωπος σε κάθε σοβαρή ενέργεια μέσα στην ιστορία. Παρότι ο ακατάληπτος Θεός είναι παντού η πρωτοβουλία και το κέντρο, οι άνθρωποι που τον υπηρετούν νιώθουν μεγάλη οικειότητα προς Αυτόν. Η θρησκεία είναι μια έντονα προσωπική συνάντηση, της οποίας την πρωτοβουλία έχει ο Θεός και όχι ο άνθρωπος σε αναζήτηση του Θεού. Ο Θεός ψάχνει και βρίσκει αυτόν που θέλει. Πρόκειται για συνάντηση «πρόσωπο προς πρόσωπο», κατά την οποία ανατίθεται κάτι και αναμένεται ανταπόκριση. Το εκπληκτικό είναι πως στη συνάντηση υπάρχει λογομαχία και συζήτηση (Γεν. 15, 1–16, 17, 18, 24, 10–24, 28, 18–22, 32, 22–32). Όποιος έχει κάποια γνώση της Βίβλου βρίσκει πως τα στοιχεία αυτά συναντάμε πολύ ζωντανά στα χρόνια του Ηλία και Ελισσαίου, όπου έχουμε κάποιες από τις ωραιότερες αφηγήσεις της Π. Διαθήκης για την εμπιστοσύνη, την αμφιβολία και την πίστη στο Γιαχβέ μαζί με έντονες εκρήξεις για δικαιοσύνη, τάξη, πιστότητα στη διαθήκη. Αυτή ήταν, όπως φαίνεται, η θεολογική και πνευματική ατμόσφαιρα που ανάθρεψε αυτούς τους δύο Προφήτες και που έγραψε το χρονικό του και ο Γιαχβιστής. Για να καταλάβει κανείς πόσο είναι ακατάληπτος ο Γιαχβέ και πόσο είναι σκληρός στην ακαταληφία του, Ο Γιαχβιστής μας αφηγείται την ιστορία της θυσίας του Ισαάκ: Με τρόπο θαυμαστό γεννήθηκε το παιδί από γέρους γονείς, μόνο και μόνο για να κάνει πραγματικότητα τη δημιουργία ενός έθνους μεγάλου. Αυτά όλα τα εξήγησε ο Γιαχβέ στον Αβραάμ. Κι όμως, αυτό το παιδί, το πρωτότοκο και μοναδικό, έπρεπε ο πατέρας του να το θυσιάσει, κατά το έθιμο της θυσίας των πρωτοτόκων! Και ο Αβραάμ υπάκουει. Εδώ καμία συζήτηση δεν παρεμβάλλεται μεταξύ τους. Την τελευταία στιγμή ο Θεός σώζει το παιδί από βέβαιο θάνατο, για να δειξει πως η πρωτοβουλία για δημιουργία του νέου λαού του Θεού ανήκει αποκλειστικά στο Θεό, είναι ένα θαύμα του Θεού και όχι έργο του ανθρώπου.

Γενικά, σαν σχόλιο στο πρώτο αυτό κεφάλαιο του βιβλίου, πρέπει να είναι κάτι που στην ιστορία της θρησκείας του Ισραήλ έρχεται πάλιν και πολλάκις, και σχετίζεται προς την ιερή έννοια του χρόνου ή του χώρου, εντός των οποίων αποκαλύπτεται το θείο. Κι αυτές οι έννοιες αποτελούν ένα μόνιμο πρόβλημα στις σχέσεις των Εβραίων Προφητών προς τους βασιλιάδες, τους ιερείς και τους σοφούς του έθνους των,

όπως θα δούμε στη συνέχεια. Και οι δύο έννοιες εγκλείουν μεγάλους κινδύνους – και ο χρόνος και ο χώρος. Η έννοια της «γης», της «πατρίδας», της «εθνικής γης», μπορεί να οδηγήσει στο στενό κλείσιμο του ορίζοντα και στο φτωχό επαρχιατισμό. Ο κόσμος εκτός γίνεται συχνά κόσμος εκτός «πραγματικότητας», όπου το χάος, τα είδωλα και τα κακά πνεύματα βασιλεύουν, όπου ο κόσμος των «βαρβάρων», των «άλλων», εκείνων που δεν είναι «εμείς», με μια λέξη, ο εθνικισμός. Άλλα και η κατανόηση του κόσμου υπό τους όρους του «χρόνου», όπως συμβαίνει με τους Πατριάρχες, μπορεί να οδηγήσει στην ιστορική σύνδεση με μια «φυλή» διά των αιώνων, «καθαρή φυλή», και έτσι κατά κάποιο τρόπο στο φάντασμα ενός ρατσισμού σαν αυτόν που προπαγάνδισε ο Ναζισμός. Γι' αυτό πρέπει να φυλάγεται κανείς τόσο από το ένα όσο και από το άλλο. Θα το δούμε αυτό στη συνέχεια της ιστορίας μας. Υπάρχει μια διαφορά μόνο μεταξύ των δύο, χώρου και χρόνου. Ο χρόνος, όπως τον ζούμε, έχει ανοιχτό τέλος και το μέλλον δεν έχει σύνορα. Ο χώρος πάντοτε εξυπακούει κάτι που είναι κτήμα και ιδιοκτησία μας. Το πλαίσιο της σκέψης μέσα στο χρόνο δίνει κατ' αρχή μεγαλύτερη ελευθερία, τη δυνατότητα για αλλαγή και βελτίωση. Στο ταξίδι των Πατριαρχών μέσα στο χρόνο, χωρίς σιγουριά, ιδιοκτησία ή εγκατάσταση, με οδηγό την ελπίδα για τη γη της επαγγελίας, φαίνεται πως έχει ξεχωριστό ενδιαφέρον σαν θεολογικός τύπος ζωής, ό,τι και αν έγινε με τα πρόσωπα αυτά στην ιστορία των αρχών της μέσης εποχής του χαλκού. Όλη η θρησκεία της Π. Διαθήκης με τη δυναμική των συνεχών αλλαγών της είναι μία πάλη προς τη μη ιεροποίηση του χρόνου, προς το «τέλος». Άλλα και ο ιερός χώρος εκτυλίσσεται ίσως πιο δύσκολα, αλλά σίγουρα μέσα στη θρησκεία της Π. Διαθήκης, προς την οικουμένη, προς την οποία αποβλέπουν ιδίως κάποιοι όπως ο Ιερεμίας, ο Δευτεροησαίας και ο Ιωνάς.

Αν τελικά δόθηκε στο κεφάλαιο αυτό έμφαση στη θεολογία περί της ζωής των Πατριαρχών του Ισραήλ, αυτό έγινε γιατί το ιστορικό υπόβαθρο είναι πολύ επισφαλές, παρά τις προσπάθειες που καταβάλλει η έρευνα, και γιατί το πιο σίγουρο που έχουμε γι' αυτές τις παραδόσεις είναι ο τρόπος με τον οποίο τις εννόησαν οι χρόνοι που αυτές καταγράφηκαν και «πολιτογραφήθηκαν» από τους πρώτους συγγραφείς της Π. Διαθήκης.

Οι παραπάνω αποψείς της Ε. Λαζαρίδη στον οποίο αποτελούνται από την παραπάνω μορφή πονημάτων, διαφέρουν σημαντικά από την παραπάνω αποψη της Ε. Βαρδή, που αναφέρεται στην παραπάνω παραπομπή. Τα παραπάνω αποψείς της Ε. Λαζαρίδη παραπέμπουν στην παραπάνω παραπομπή, όπως αναφέρεται στην παραπάνω παραπομπή.

Το Ευαγγέλιο του Ματθαίου: Επισκόπηση κάποιων προσφάτων υπομνημάτων*

G.N. Stanton,
καθηγητή στο King's College, London

Μέχρι πριν λίγο καιρό ο Ματθαίος δεν είχε ελκύσει την προσοχή των ερευνητών όσο οι τρεις άλλοι Ευαγγελιστές. Μέχρι πριν είκοσι χρόνια μόνο τρία ή τέσσερα βιβλία στα αγγλικά θα μπορούσαν να αποδελτιωθούν ως «βασική βιβλιογραφία», και το καλύτερο εκτεταμένο υπόμνημα ήταν μόνο στα γαλλικά (P. Bonnard, 1963 2η έκδ. 1970): Πολλές από τις πιο διορατικές μελέτες για το Ευαγγέλιο αυτό ήταν συγκεντρωμένες σε άρθρα περιορικών ή *Festschriften* διαθέσιμα μόνο σε μεγάλες θεολογικές βιβλιοθήκες.

Αυτή η έλλειψη υψηλής ποιότητας και εύκολα προσιτής βιβλιογραφίας έχει τώρα επανορθωθεί σε τέτοιο βαθμό που ακόμα και οι ειδικοί συναντούν δυσκολία στο να κάνουν κάτι περισσότερο από το απλώς να βουτήξουν στην αφθονία των υπομνημάτων και των πρόσφατων βιβλίων. Τώρα είναι δύσκολο να διαλέξει κανείς για μια ενδεικτική λίστα τα πέντε πιο σημαντικά βιβλία για τον Ματθαίο. Τρία εξέχοντα πολύτομα υπομνήματα σύντομα ολοκληρώνονται και ένας μεγάλος αριθμός «μεσαίου μεγέθους» υπομνημάτων έχουν πρόσφατα γραφεί κάτω από διαφορετικά πρίσματα.

Αυτήν την έρευνα θα επικεντρώσω σε υπομνήματα που έχουν εκδοθεί στα αγγλικά στα δέκα περίπου τελευταία χρόνια. Θα ξεκινήσω προσεγγίζοντας τα εκτενέστερα κριτικά υπομνήματα, πριν στραφώ σ' εκείνα του μεσαίου ή μικρότερου μεγέθους.

Εκτός από τα υπομνήματα σ' ολόκληρο το Ευαγγέλιο, που αναφέρονται παρακάτω, υπάρχουν επίσης μερικά εξαιρετικά υπομνήματα σε τμήματα του κατά Ματθαίον Ευαγγελίου. Ο Raymond Brown πρόσφατα εξέδωσε μια βελτιωμένη έκδοση του φημισμένου του υπομνήματος στις διηγήσεις της παιδικής ηλικίας (New York 1977 2η έκδ. 1993). Η ανάλυση που κάνει στα κεφάλαια 1 και 2 του κατά Ματθαίον είναι διαυγής

* Αναδημοσίευση σε μετάφραση από το 'The Bible Translator', January 1995.

και δίνει ερεθίσματα. Το ίδιο μπορεί να ειπωθεί για τους δύο έντεχνους τόμους του στις διηγήσεις του Πάθους που μόλις εμφανίστηκαν (New York 1994). Στον προηγούμενο τόμο τα κεφάλαια 1 και 2 τού κατά Ματθαίον και 1 και 2 τού κατά Λουκάν εξετάζονται ξεχωριστά. Με κάποιο δισταγμό ο Brown αποφάσισε να σχολίάσει τις διηγήσεις περί Πάθους περιστατικό προς περιστατικό, παρά να εξετάσει τα Ευαγγέλια ένα προς ένα. Η ροή της διήγησης, πάντως, και τα ιδιάζοντα στοιχεία κάθε Ευαγγελίου, καθόλου δεν παραθεωρούνται.

Τώρα είναι διαθέσιμα μερικά εξαιρέτα υπομνήματα στην επί του Όρους Ομιλία. Ο R.A. Guelich (1982) είναι πληρέστατος, ειδικά στο κεφάλαιο 5 του κατά Ματθαίον. Ο Γερμανός λουθηρανός μελετητής Georg Strecker (1982 αγγλ. μτφρ. 1985) και ο Βέλγος ρωμαιοκαθολικός μελετητής Jan Lambrecht (1985) έχουν τυπώσει εξαιρετικά, μεσαίου μεγέθους και προστιά υπομνήματα στην επί του Όρους Ομιλία.

Είναι αξιοσημείωτο ότι ο σοβαρός μελετητής τού κατά Ματθαίον Ευαγγελίου μπορεί σήμερα να είναι καλά πληροφορημένος στο να συμβουλεύει πρόσφατα βιβλία και άρθρα στο Ματθαίο, όπως επίσης και υπομνήματα. Η τρέχουσα έρευνα στο Ματθαίο παρουσιάζεται στην εισαγωγή μου σε μια ομάδα «κλασικών» δοκιμών για το Ματθαίο (Stanton, 2η έκδ. 1994). Το δικό μου πρόσφατο βιβλίο (Stanton 1992) εξετάζει την προέλευση, το κοινωνικό υπόβαθρο και τον σκοπό του Ματθαίου και περιλαμβάνει βιβλιογραφία βιβλίων και άρθρων για το Ματθαίο.

Πλήρεις βιβλιογραφικές αναφορές των έργων που εξετάζονται σ' αυτή την έρευνα δίνονται στο τέλος αυτού του άρθρου.

KΥΡΙΑ KRITIKA YΠΟΜΝΗΜΑΤΑ

1. Ένα εξέχον κατόρθωμα αποτελεί το νέο International Critical Commentary από τους W.D. Davies και D.C. Allison (τόμος I, 1988 II, 1991). Ο δεύτερος τόμος φτάνει στο τέλος του 18ου κεφαλαίου το τελευταίος τόμος αναμένεται με ανυπομονησία. Αυτό είναι ένα τόσο καλό υπόμνημα που φαίνεται ότι θα είναι ένα σταθερό σημείο αναφοράς για τουλάχιστον τόσο καιρό όσο και το αρχικό ICC στο Ματθαίο από τον W.C. Allen (3η έκδ. 1912), που ακόμα κυκλοφορεί. Ο Ουαλλός μελετητής W.D. Davies είναι ο κορυφαίος μελετητής του κατά Ματθαίον. Συνεργάζεται με έναν πολύ ικανό νεότερο Αμερικανό μελετητή, τον D.C. Allison.

Αυτό το παραδοσιακό υπόμνημα δίνει μεγάλη προσοχή σε μεμονωμένες λέξεις ή φράσεις και έχει μεγάλο αριθμό παραλλήλων αναφορών σε βιβλικά, ιουδαϊκά και πρωτοχριστιανικά κείμενα. Η εξέταση κάθε τμήματος του κειμένου διαιρείται συνήθως σε πέντε τομείς. Τα σύντομα σχό-

λια για τη δομή και τις πηγές ακολουθούνται από λεπτομερή εξηγητικό υπομνηματισμό πρόταση προς πρόταση για την εξέταση τεχνικής φύσεως θεμάτων χρησιμοποιείται συχνά κάποιος συντομότερος τρόπος. Οι «καταληκτικές παρατηρήσεις» εξετάζουν, πολλές φορές με αρκετά διορατικό τρόπο, κάποια από τα ευρύτερα θεολογικά θέματα που εγείρονται από το κείμενο. Συμπεριλαμβάνεται πλήρης βιβλιογραφία για κάθε τμήμα του κειμένου, αλλά όχι μετάφραση. Ο τόμος I περιέχει τέσσερα παραρτήματα που δίνουν μια πιο εκτενή παρουσίαση των σημαντικότερων θεμάτων όπως οι Μακαρισμοί και η Κυριακή Προσευχή. Ο τόμος II έχει δέκα παραρτήματα, τα μισά από τα οποία είναι αφιερωμένα στην εξέταση της δομής μεγάλων τμημάτων του κειμένου.

Οι βιβλικοί ερμηνευτές που συμβουλεύονται αυτό το υπόμνημα και οι οποίοι έχουν καλή γνώση της ελληνικής γλώσσας της Καινής Διαθήκης θα βρουν χρήσιμες πληροφορίες και αξιοπρόσεκτες παρατηρήσεις σε κάθε σελίδα. Πάντως κάποιοι μπορεί να νιώσουν κατακλυσμένοι από τις λεπτομέρειες που δίνονται: πολλές φορές δευτερεύοντα σημεία αντιμετωπίζονται με μεγαλύτερη επιμέλεια απ' όση δικαιολογείται.

Κάποιος αμέσως εκτιμά ότι σκέψεις σχετικές με την έκταση οδήγησαν στην παράλειψη μιας μετάφρασης. Όμως η μετάφραση είναι ο τελικός στόχος της εξήγησης. Η συμπεριληφθη μιας μετάφρασης ίσως θα είχε ενθαρρύνει τους συγγραφείς να εξετάσουν κάποια δύσκολα προβλήματα που πάντα φέρνουν σε αμηχανία τους μεταφραστές. Τρία παραδείγματα αρκούν: (1) Πώς θα πρέπει να μεταφραστεί στους Μακαρισμούς το «μακάριον»; Είναι το «blessed» ικανοποιητικό για τους περισσότερους αύγχρονους αγγλόφωνους; (2) Σε πέντε στίχους του κεφαλαίου 8 (στ. 2, 6, 8, 21, 25) ο Ιησούς προσφωνείται «Κύριε». Οι Davies και Allison επίμονα μεταφράζουν την κλητική (χωρίς συζήτηση) ως «Lord». Οι καθιερωμένες πρόσφατες μεταφράσεις διχάζονται. Η GNB χρησιμοποιεί το «Sir» στις τέσσερεις πρώτες περιπτώσεις και «Lord» στο στ. 25. Η REB χρησιμοποιεί το «Sir» τρεις φορές, ακολουθούμενο από το «Lord» στους στ. 21 και 25. Και στις πέντε περιπτώσεις η NRSV χρησιμοποιεί το «Lord». Στο σημείο αυτό διακυβεύονται εξηγητικά και θεολογικά ερωτήματα που θα έπρεπε να αντιμετωπιστούν σε ένα σημαντικό υπόμνημα. (3) Η μετάφραση του «αδελφός» δεν είναι ένα σύκολο θέμα σε χώρες όπου κυριαρχεί η πολιτική ορθότητα (political correctness). Η REB μεταφράζει και τις τέσσερεις περιπτώσεις στο κεφάλαιο 18 ως «brother». Η NRSV χρησιμοποιεί το «member of the church» στους στίχους 21 και 25, το «brother or sister» στο στ. 35 (και το ίδιο στους στίχους 5,22· 23· 24 και 47). Για μια ακόμα φορά όμως στις περιπτώσεις αυτές υπάρχει κάτι περισσότερο από το προφανές.

2. Ο Ulrich Luz (I, 1985· II, 1990) επίσης ασχολείται με ένα τρίτομο υπόμνημα. Μόνο ο πρώτος τόμος έχει ήδη μεταφραστεί στα αγγλικά

(1989). Η εργασία του Luz τυπώνεται σε μια εξαιρετική σειρά που εκδίδεται και γράφεται από προτεστάντες και ρωμαιοκαθολικούς μελετητές ως μια οικουμενική προσπάθεια. Αυτό ισχύει για κάποιες συγκεκριμένες εμφάσεις του Luz, αλλά τα οικουμενικά του ενδιαφέροντα δεν είναι εμφανή και δεν αποτυπώνονται πάνω στο κείμενο. Είναι ένα θαυμάσιο υπόμνημα από έναν εξαιρέτη Ελβετό μελετητή ο οποίος διδάσκει στη Βέρνη. Κατά τη γνώμη μου τελικά θα αναγνωρισθεί ως ένα από τα καλύτερα υπομνήματα σε βιβλίο της Βίβλου που έγινε από ένα μελετητή του εικοστού αιώνα.

Κάθε τμήμα αρχίζει με βιβλιογραφία και μια μετάφραση. Η ανάλυση, που περιλαμβάνει εξέταση της δομής και των πηγών του Ματθαίου ακολουθείται από λεπτομερή στίχο προς στίχο σχολιασμό. Η εξέταση των παραλλαγών του κειμένου και των απόψεων άλλων υπομνηματιστών μετατίθεται στις υποσημειώσεις. Το σχέδιο του υπομνήματος είναι άριστο. Ο Luz γράφει με σαφήνεια οι αναγνώστες με περιορισμένη γνώση γερμανικών σίγουρα θα πρέπει να επιμείνουν.

Το πιο διακριτικό στοιχείο του υπομνήματος αυτού είναι η *Wirkungsgeschichte* με την οποία τελειώνει ο σχολιασμός κάθε τμήματος. Αν και η ιστορία της ερμηνείας του κειμένου από πρόσφατους υπομνηματιστές δεν παραθεωρείται, τα ενδιαφέροντα του Luz είναι ευρύτερα. Σκιαγραφεί, συχνά με πληρότητα και πάντα με διορατικότητα, την επιρροή που είχε το κείμενο του Ματθαίου στην θεολογική και θηθική παράδοση της εκκλησίας διαμέσου των αιώνων. Η *Wirkungsgeschichte* συχνά τελειώνει με σκέψεις για τη σημασία του κειμένου για τη ζωή της εκκλησίας σήμερα. Αυτά τα σχόλια ποτέ δεν είναι άχρωμα, αλλά θα ενδυναμώνουν το ζωντανό κήρυγμα με πλουσιότερο θεολογικό περιεχόμενο απ' ό,τι είναι συχνά συνηθισμένο. Ο συγγραφέας κάποτε μου είπε ότι η *Wirkungsgeschichte* χρειάστηκε τριπλάσιο χρόνο για να ετοιμαστεί απ' ό,τι το παραδοσιακό ερμηνευτικό υλικό. Αυτός ο τεράστιος μόχθος δεν έγινε επί ματαίω: η εργασία του Luz θα συνεχίζει να εμπλουτίζει τη ζωή της εκκλησίας για πολύ καιρό ακόμα.

Θα ήταν ανωφέλης μια λεπτομερής σύγκριση των δύο εξαιρετικών υπομνημάτων τα οποία δεν έχουν ολοκληρωθεί ακόμα. Σίγουρα θα αλληλοσυμπληρώνουν το ένα το άλλο: ο σοβαρός μελετητής πάντα θα συμβουλεύεται επωφελώς και τα δύο. Οι Davies και Allison συχνά υπολείπονται στα ιστορικά ερωτήματα και στα παράλληλα από τα πρώιμα ιουδαιϊκά κείμενα. Ο Luz πολλές φορές είναι πιο ακριβής και διεισδυτικός στην ερμηνεία του και πιο δυνατός στη θεολογική διορατικότητα, αλλά η αγγλική μετάφραση δεν είναι πάντα επιτυχής.

3. Ο αμερικανός καθηγητής Donald A. Hagner (1993 και 1994) πρόσφατα τύπωσε ένα καλό δίτομο υπόμνημα στην καθιερωμένη πλέον σειρά «Word». Ελπίζει ότι το υπόμνημά του θα είναι χρήσιμο για αναγνώ-

στες που ίσως βρουν τα υπομνήματα των Davies και Allison και του Luz πολύ εξειδικευμένα και λεπτομερειακά, όμως και το δικό του δεν είναι ένα απλοίκο υπόμνημα. Αν και η επισταμένη ερμηνεία του Hagner βασίζεται στενά στο ελληνικό κείμενο, η πρώτη εμφάνιση μιας ελληνικής λέξης ή φράσης πάντοτε συνοδεύεται από μετάφραση. Ετοι αυτό το υπόμνημα είναι το πιο ουσιαστικό αφού είναι προσιτό σε αναγνώστες χωρίς ελληνικά. Η γενική προσέγγιση του Hagner είναι μέτρια συντηρητική, αλλά είναι πάντα δίκαιος απέναντι στις άλλες απόψεις.

Κάθε τμήμα του υπομνήματος αρχίζει με μια εξαίρετη σύγχρονη βιβλιογραφία που ακολουθείται από τη μετάφραση (συνήθως αρκετά ελεύθερη) του ίδιου του συγγραφέα για την περιοπή. Επονται μικρές τεχνικής φύσεως σημειώσεις για τη μετάφραση και τις παραλλαγές της περιοπής. Αυτές οι σημειώσεις είναι περισσότερο χρήσιμες απ' ό,τι σε κάποια από τα άλλα υπομνήματα της σειράς «Word», και θα είναι πολύ ενδιαφέρουσες για τους μεταφραστές.

Το πρώτο τμήμα του υπομνήματος σε κάθε περιοπή τίτλοφορείται (όπως και σε άλλους τόμους της σειράς) «Form/Structure/Setting» (Μορφή/Δομή/Υπόβαθρο). Αυτό το τμήμα περιέχει σχόλια για την προέλευση των παραδόσεων, το υπόβαθρό τους μέσα στο κατά Ματθαιον και τα παράλληλα κείμενα. Ακολουθεί επισταμένη και προσεκτική στίχο προς στίχο εξήγηση. Ένα μικρό τελικό τμήμα με τίτλο «Explanation» (Εξήγηση) συχνά περιέχει χρήσιμα σχόλια σε ευρύτερα θεολογικά συμπεράσματα του κειμένου και μερικές φορές ένα σύντομο σχόλιο για τη σπουδαιότητα της περιοπής για τους χριστιανούς σήμερα.

Όσοι ενδιαφέρονται για τη μετάφραση θα ικανοποιηθούν αρκετά. Ο Hagner συχνά εξηγεί τους λόγους για την υιοθέτηση εκ μέρους του κάποιας συγκεκριμένης μετάφρασης. Για παράδειγμα η μετάφρασή του στον πρώτο Μακαρισμό ως «Happy are the oppressed, because to them belongs the kingdom of heaven» («Ευτυχισμένοι είναι οι καταπιεσμένοι, γιατί σ' αυτούς ανήκει η βασιλεία των ουρανών») υποστηρίζεται πλήρως.

Τα σχόλια σε σύγχρονες μεταφράσεις είναι λίγα και αρκετά διασκορπισμένα. Όμως ο Hagner σχολιάζει υποβοηθητικά ότι μια συγκεκριμένη μετάφραση της πολυσυζητημένης μαθαινικής «εξαίρεσης» στη διδασκαλία του Ιησού για το διαζύγιο (5,32 και 19,9) τώρα βρήκε την έκφρασή της στην New Jerusalem Bible: «no divorce except for the case of an illigitimate marriage» («κανένα διαζύγιο παρά μόνο στην περίπτωση ενός παράνομου γάμου»). Ο Hagner απορρίπτει (πιθανότατα σωστά) αυτή την ερμηνεία και καταλήγει ότι, υπό το πρίσμα του Ματθαίου, σ' αυτή τη νέα εποχή οι μαθητές του Ιησού δεν έχουν ακόμα απαλλαχθεί από τη σκληροκαρδία τους: γι' αυτό το διαζύγιο και ο δεύτερος γάμος θα συνεχίζουν να ισχύουν μεταξύ τους, όπως ακριβώς συνέβαινε και ανάμεσα στο λαό του Θεού στην Παλαιά Διαθήκη.

Το Ματθ. 5, 22 ο δημιουργεί ένα σωρό προβλήματα για το μεταφράστη. Ο Hagner μεταφράζει: «But I say to you that everyone who is filled with wrath against his brother or sister, shall be guilty in the judgement. And whoever says to his brother or sister, 'Raka', shall be liable to the sanhedrin. And whoever says, 'Fool', shall be liable to Gehenna» («Εγώ όμως σας λέω, ότι όποιος είναι γεμάτος οργή απέναντι στο αδελφό του ή την αδελφή του, θα είναι ένοχος στην κρίση. Και όποιος λέει στον αδελφό του ή στην αδελφή του 'Ρακά', θα είναι υπόλογος στο συνέδριο. Και όποιος λέει 'ηλίθιε', θα είναι καταδικασμένος στη γέενα»). Παράβαλε την REB: «But what I tell you is this: Anyone nurses anger against his brother must be brought to justice. Whoever calls his brother 'good for nothing' deserves the sentence of the court; whoever calls him 'fool' deserves hell-fire» («Ομως αυτό που εγώ σας λέω είναι: Όποιος διατηρεί οργή εναντίον του αδελφού του πρέπει να προσαχθεί ενώπιον της δικαιοσύνης. Όποιος καλεί τον αδελφό του 'άχρηστε', του αξίζει η καταδίκη του δικαιοστηρίου· όποιος τον καλεί 'ηλίθιε', του αξίζει η φωτιά της κολάσεως»). Κατά τη γνώμη μου ο Hagner βοηθά τους σύγχρονους αναγνώστες μεταφράζοντας το «αδελφός» ως «αδελφός και αδελφή», όμως σίγουρα οι λέξεις «Ρακά» και «γέενα» δεν πρέπει να μείνουν αμετάφραστες. Το «Sanhedrin» (συνέδριο) είναι ελάσσονος σημασίας.

Αυτό το παράδειγμα –υποδεικνύει– οι σύγχρονοι μεταφραστές της Βίβλου σε μειονοτικές γλώσσες καλά θα κάνουν να κοιτάξουν προσεκτικά σε κάποιες σύγχρονες αγγλικές μεταφράσεις. Μια στενή αντιπαραβολή θα αποκαλύψει πολλά από τα κεντρικά θέματα τα οποία ένας καλός μεταφραστής θα πρέπει να διευκρινήσει. Ο Hagner σπάνια θα απογοητεύσει. Το υπόμνημά του είναι σε πολύ καλή τιμή: η πολύ λογική τιμή κάθε τόμου θα αποτελέσει μια ευχάριστη έκπληξη για όσους έχουν σφιχτό προϋπολογισμό.

ΥΠΟΜΝΗΜΑΤΑ ΜΕΣΑΙΟΥ ΜΕΓΕΘΟΥΣ

Τα επίτομα υπομνήματα στα οποία αναφέρεται αυτό το τμήμα κατατάσσονται σε δύο ομάδες: αυτά που είναι γραμμένα κάτω από φιλολογική προοπτική, και αυτά που επικεντρώνουν την προσοχή στην αναθεώρηση και στις ιστορικοκριτικές παρατηρήσεις του τύπου που είναι πιο γνώριμα στους περισσότερους αναγνώστες αυτής της έρευνας.

1. Φιλολογικές «αναγνώσεις» τού κατά Ματθαίον Ευαγγελίου

Τα τελευταία χρόνια η ακαδημαϊκή προσέγγιση τού κατά Ματθαίον Ευαγγελίου έχει πάρει τελείως νέες μορφές: πολλοί έχουν βρει καρποφόρες ιδέες στην εργασία των συγχρόνων φιλολογικών κριτικών. Οι φι-

λολογικές σπουδές στον Ματθαίο ακολούθησαν μάλλον αργοπορημένα το ταχύτατα αυξανόμενο ενδιαφέρον για φιλολογικοκριτικές προσεγγίσεις στα άλλα τρία Ευαγγέλια και γενικά στα βιβλικά κείμενα. Κατά την περασμένη δεκαετία περίπου πάνω από τα μισά ακαδημαϊκά βιβλία και άρθρα που τυπώθηκαν στα αγγλικά για το Ματθαίο έχουν γραφεί κάτω από φιλολογικές προοπτικές. Σε λίγο θα αναφερθώ σε τρία πρόσφατα υπομνήματα που γράφθηκαν με ομολογημένα φιλολογικά ενδιαφέροντα κατά νουν.

Οι αιτίες για τη νέα αυτή εξέλιξη στην ακαδημαϊκή σκέψη για το Ματθαίο είναι περίπλοκες. Κάποιοι στράφηκαν στις φιλολογικές προσεγγίσεις πεπεισμένοι ότι οι αβεβαιότητες για την κριτική των πηγών υπονόμευσαν την κριτική της αναθεώρησης (*redaction*). Άλλοι μελετητές απογοητεύτηκαν με τις παραδοσιακές ιστορικές μεθόδους που φαίνοταν να υπόκεινται στο νόμο των μειούμενων ανταποδόσεων: η περισσότερη ακαδημαϊκή εργασία οδηγεί μόνο σε μια αυξανόμενη συνειδητοποίηση των κενών της γνώσης μας. Άλλοι βρίσκουν τις φιλολογικές προσεγγίσεις λιγότερο απειλητικές από την ιστορική κριτική για τις συντηρητικές θεολογικές τους πεποιθήσεις. Επιπλέον άλλοι στράφηκαν από την ιστορική στη φιλολογική κριτική με πιο θετικές ελπίδες: αισθάνονται ότι η φιλολογική κριτική θα αποδώσει περισσότερους και καλύτερους θεολογικούς καρπούς. Τέτοιες ελπίδες (που κατά την άποψή μου είναι πολύ αισιόδοξες) υποστηρίζονται από την πεποιθήση ότι η φιλολογική κριτική θα γεφυρώσει το χάσμα ανάμεσα στην αρχαιότητα και το τέλος του εικοστού αιώνα, ενώ η ιστορική κριτική απλά στρέφει την προσοχή στο εύρος του χάσματος. Άλλοι βρήκαν – όπως εγώ – ότι η σύγχρονη φιλολογική θεωρία είναι μια ελκυστική ντάμα για το χορό: αν και οι θεωρητικές σπουδές βρίσκονται σε σύγχυση μέσα στην πλούσια και ποικιλή αφθονία τους, με επιλεκτική χρήση πολλά βιβλικά κείμενα μπορούν να διαβαστούν με μεγαλύτερη ευαισθησία και με μια νέα εκτίμηση της «τελικής μορφής» του κειμένου.

Το βιβλίο του Jack Dean Kingsbury, *Matthew as Story* (1986· 2η έκδ. 1988) αποτελεί έναν εύκολο τρόπο δείγματος μιας φιλολογικής προσέγγισης στον Ματθαίο. Αν και, μιλώντας αυστηρά, αυτό το βιβλίο δεν είναι ένα υπόμνημα, τρία κεφάλαια πραγματικά ερμηνεύουν όλη τη διήγηση του Ματθαίου, τμήμα προς τμήμα. Ο Kingsbury σημειώνει ότι ενώ οι κριτικοί της αναθεώρησης έχουν εξετάσει πολύ εξονυχιστικά το κατά Ματθαίον Ευαγγέλιο ώστε να ανασυστήσουν τη θεολογία του ευαγγελιστή ή την κοινωνική κατάσταση της κοινότητας στην οποία ανήκε, η δική του 'διηγηματική–κριτική προσέγγιση' στοχεύει στην ίδια τη διήγηση που ειπώθηκε από το Ευαγγέλιο. «Όταν κάποιος διαβάζει το Ματθαίο, προς στιγμήν αφήνει τη δική του πραγματικότητα και μπαίνει σε έναν άλλο κόσμο που έχει δικαιωματικά τη δική του αυτονομία» (*Story*, 2).

Αυτά τα σχόλια είναι έντονα κατάλοιπα της σχολής της σύγχρονης φιλολογικής κριτικής, που είναι γνωστή ως Νέα Ερμηνευτική, της οποίας οι υποστηρικτές επιμένουν σε μια «στενή ανάγνωση» των κειμένων υπό το πρίσμα μόνο του ίδιου του κειμένου. Η προσέγγιση του Kingsbury όμως δεν είναι ριζικά ανιστορική ή «έμφυτη» στο κείμενο, όπως είναι πολλών υποστηρικτών της Νέας Ερμηνευτικής. Αν και κοινωνικοίστορικές παρατηρήσεις κατά πολύ απουσιάζουν από τη δική του παρουσίαση του κόσμου της διήγησης του Ματθαίου, στο βιβλίο του συμπεριλαμβάνει ένα τελικό κεφάλαιο για την κοινότητα των χριστιανών για τους οποίους η ιστορία του Ματθαίου είχε αρχικά γραφεί, και παραδέχεται ότι αυτό που μπορεί να εξαχθεί από το κείμενο σχετικά με τους επιδιωκόμενους αναγνώστες μπορεί να συμπληρωθεί από «περιστασιακές ματιές στο Μάρκο ή το Λουκά ή σε άλλα ιστορικά δεδομένα...» (147).

Το βιβλίο του Kingsbury δείχνει την αξία της προσεκτικής παρακολούθησης των γραμμών της διήγησης (ή των σχεδίων και υποσχεδίων) του Ευαγγελίου και των τρόπων με τους οποίους χαρακτηρίζονται άτομα και ομάδες. Σε κάποιο σημείο επικεντρώνει την προσοχή στο διαχωρισμό του νουβελογράφου E.M. Forster ανάμεσα σε «επίπεδους» και «σφαιρικούς» χαρακτήρες. Άλλοι κριτικοί της 'διήγησης' έχουν ακόμα πιο έντονα εστιάσει το στόχο στη δουλειά των σύγχρονων θεωρητικών της φιλολογίας. Ένας από τους μαθητές του Kingsbury, o Mark Alan Powell, έχει τώρα γράψει έναν χρήσιμο οδηγό: *What is Narrative Criticism?* (Philadelphia 1990).

Δεν υπάρχει αμφιβολία για την αξία αυτής της γενικής προσέγγισης. Κάποιοι μεταφραστές θα βρουν πολύ χρήσιμα τα τρία πρόσφατα υπομνήματα που χρησιμοποιούν αυτή την προσέγγιση, γιατί αναμφισβήτητα θα βοηθήσουν τον αναγνώστη να εκτιμήσει τη ροή όλης της διήγησης του Ματθαίου. Μερικές φορές κάποια από τα εκτενέστερα παραδοσιακά υπομνήματα έχουν την τάση να βλέπουν τα δέντρα και να αγνοούν το δάσος. Από την άλλη μεριά απομονώμενες λέξεις ή φράσεις, όπως επίσης και συγκεκριμένα ιστορικά προβλήματα, συχνά τυχαίνουν ελάχιστης προσοχής.

Η Margaret Davies (1993) συμπεριλαμβάνει μια εκτενή ή μάλλον τεχνικής φύσης εισαγωγή στη δική της φιλολογική προσέγγιση, αλλά το ίδιο το υπόμνημα είναι απαλλαγμένο από φιλολογικές ασυναρτησίες. Το κείμενο εξετάζεται τμήμα προς τμήμα, με ελάχιστες αναφορές στις παράλληλες διηγήσεις των άλλων Ευαγγελίων, στα ιουδαϊκά ή χριστιανικά κείμενα του πρώτου αιώνα, ή στην εργασία των άλλων ερευνητών. Η Davies συνήθως αναδεικνύει και σχολιάζει επαρκώς τα κεντρικά στοιχεία κάθε τμήματος του κειμένου. Σε πολλά σημεία όμως η εξέτασή της είναι συχνή. Για παράδειγμα, στο 5,17–20, ένα από τα πιο κομβικά σημεία

ολόκληρου του Ευαγγελίου, υπάρχουν μόνο δύο μεγάλες παράγραφοι, οι οποίες μόλις με δυσκολία υποψιάζουν για τα προβλήματα που εγείρει μια προσεκτική ανάγνωση της περικοπής. Εδώ κι εκεί η Davies έχει χρήσιμες σκέψεις για τη σχέση του κειμένου με τους σύγχρονους αναγνώστες.

Ο David Garland (1993) γράφει σε μια νέα σειρά, «Reading the New Testament», που στόχο έχει να παρουσιάσει «διεισδυτική έρευνα» σε ένα μεγάλο εύρος αναγνωστών. Στο προλογικό σημείωμα της σειράς ο γενικός εκδότης Charles Talbert εξηγεί ότι «οι τόμοι σ' αυτή τη σειρά δεν ακολουθούν τη λέξη προς λέξη, φράση προς φράση, στίχο προς στίχο μέθοδο των παραδοσιακών υπομνημάτων. Μάλλον ενδιαφέρονται να κατανοήσουν μεγάλες νοηματικές ενότητες και τη σχέση τους με την καθόλου σκέψη ενός συγγραφέα. Η εστίαση βρίσκεται στην τελική μορφή του κειμένου». Οι τόμοι αυτοί ενδιαφέρονται και για το πώς επικοινωνεί ένας συγγραφέας και ποιο είναι το θρησκευτικό στοιχείο του κειμένου. Έχει δοθεί προσοχή στο να συσχετίστούν και το πώς και το γιατί του κειμένου στο χριστιανικό, ιουδαικό (βιβλικό ή μεταβιβλικό), και ελληνορωμαϊκό του περιβάλλον.

Ο Garland περιορίστηκε με αξιοθαύμαστο τρόπο στη συντομία του. Ο συγγραφέας χρησιμοποίησε τη βαθιά του γνώση για τα ιουδαικά κείμενα κατά τον πιο αποτελεσματικό τρόπο, αλλά δεν τυφλώνει τους αναγνώστες του με το πλήθος των παραλλήλων αναφορών. Ο όρος «literary» στον ύποτιτλο του υπομνήματος είναι κατά κάποιο τρόπο αποπροσανατολιστικός, γιατί στις περισσότερες περιπτώσεις τα φιλολογικά ενδιαφέροντα δεν είναι πιο πρωταρχικά σ' αυτό το υπόμνημα απ' ό,τι είναι στα περισσότερο «παραδοσιακά» υπομνήματα. Υπάρχει μια σημαντική εξαίρεση. Σε συμφωνία με την επιδιωκόμενη εστίαση στην «τελική μορφή του κειμένου», ο Garland δεν ασχολείται με τις πηγές του Ματθαίου. Όμως γιατί θα πρέπει να αγνοείται ο Μάρκος σ' ένα υπόμνημα που αναφέρεται υποβοηθητικά σ' ένα μεγάλο εύρος άλλων όχι συγχρόνων κειμένων; Ο Ματθαίος ερμηνεύει και αναμορφώνει το Μάρκο με φιλολογική και θεολογική ταυτόχρονα επιδειξιότητα, και αυτά τα κατορθώματά του δε θα πρέπει να παραμερίζονται.

Ο Daniel Patte (1987) έγραψε ένα πολύ διαφορετικό είδος «φιλολογικού» υπομνήματος. Ερμηνεύει το Ματθαίο κάτω από στρουκτουραλιστικό πρίσμα και εξηγεί σε μια αξιοθαύμαστα διαυγή εισαγωγή τι σημαίνει αυτό. Η πίστη του Ματθαίου, ή το «σύστημα των πεποιθήσεων» λαμβάνεται ως εναρκτήριο σημείο. Ο Patte εργάζεται με δύο βασικές υποθέσεις: (a) Εφόσον η πίστη του Ευαγγελιστή είναι άμεσης σπουδαιότητας γι' αυτόν, μπορούμε να περιμένουμε ότι κοπιάζει όχι μόνο να παρουσιάσει αυτό που θέλει να πει, αλλά και αυτά που δε θέλει να πει. «Οι αντιθέσεις που εμφανίζονται στο κείμενο είναι ο πρωταρχικός τρό-

ποις έκφρασης τέτοιων πεποιθήσεων (που συμπεριλαμβάνουν την πίστη που ο συγγραφέας επιθυμεί να μεταβιβάσει), επειδή ο συγγραφέας δε μπορεί να ρισκάρει το ότι υπάρχει περίπτωση να μη γίνουν κατανοητές» (6). Ο Patte εντοπίζει ένα μεγάλο αριθμό «διηγηματικών αντιθέσεων» στο Ματθαίο και ισχυρίζεται ότι μας επιτρέπουν να εντοπίσουμε τα κύρια σημεία μιας περικοπής. (β) Τα θέματα μιας περικοπής εκφράζουν τις πεποιθήσεις του Ευαγγελιστή υπό το πρίσμα της «παλαιάς γνώσης» των αναγνωστών. Εφόσον ο Ματθαίος ελπίζει να γνωστοποιήσει στους αναγνώστες του κάτι που δε γνωρίζουν, κάτι καινούργιο, ιδιαίτερη έμφαση δίνεται στις εντάσεις στο κείμενο ανάμεσα στο «παλιό» και το «νέο».

Από αυτή την περιγραφή θα γίνει αμέσως εμφανές ότι αυτή είναι μια τελείως νέα προσέγγιση. Ο Patte στιβεί κάθε δυνατή σταγόνα από τις «αντιθέσεις» και τις «εντάσεις» που διακρίνει στο κείμενο. Όπου είναι λίγες ή απουσιάζουν τελείως, είναι έτοιμος να χρησιμοποιήσει άλλες φιλολογικές προσεγγίσεις. Πολύ συχνά αυτό σημαίνει απλώς την προσεκτική ανάγνωση του κειμένου υπό το πρίσμα των σώσων μας είπε ο Ευαγγελιστής νωρίτερα –μια καθ' όλα αξιοθαύμαστη μέθοδος. Οι αναγνώστες που έχουν μεγαλώσει με τα παραδοσιακά υπομνήματα θα αισθανθούν οικεία με τις υποσημειώσεις, που περιέχουν μερικές αναφορές στην καθιερωμένη δευτερεύουσα βιβλιογραφία, και που εξετάζουν κάποια ιστορικά και γλωσσολογικά σημεία. Οι υποσημειώσεις κατά πολύ δε σχετίζονται με το κύριο τμήμα του κειμένου: φαίνεται να έχουν προστεθεί (πιθανόν κατά διαταγή του εκδότη) για να καλυφθούν οι ανάγκες των φοιτητών. Με λίγα λόγια, μια στρουκτουραλιστική και μια παραδοσιακή προσέγγιση αντιπαρατίθενται κατά μάλλον περίεργο τρόπο σ' αυτό το υπόμνημα. Κάποιοι αναγνώστες πιθανόν να συμμερίζονται την απογοήτευσή μου: μετά την ενασχόληση με το υπόμνημα του Patte, κατάλαβα καλύτερα το στρουκτουραλισμό, αλλά όχι και το Ευαγγέλιο του Ματθαίου.

2. Παραδοσιακά μεσαίου μεγέθους υπομνήματα

Τα υπομνήματα σ' αυτή την κατηγορία είναι ανακατεμένα. Η συνεισφορά των Albright και Mann το 1971 στην Anchor Bible δεν είναι της ίδιας κατηγορίας όπως του Joseph Fitzmyer στο Λουκά και του Raymond Brown στον Ιωάννη στην ίδια σειρά. Σε πολλές περικοπές υπάρχουν υποσημειώσεις σε διάφορα γλωσσολογικά και ιστορικά σημεία, αλλά λίγος ή καθόλου ερμηνευτικός σχολιασμός. Ο F.W. Beare (1981) εξέδωσε ένα εκτενές υπόμνημα κατά το τέλος της διακεκριμένης του σταδιοδρομίας, αλλά στερείται διαύγειας και διορατικότητας και δεν αντιπροσωπεύει την καλύτερη εργασία του.

Ο Γερμανός ρωμαιοκαθολικός W. Trilling (1969) εξέδωσε ένα δίτομο υπόμνημα «για πνευματική ανάγνωση» που πολλοί βρήκαν πολύ υποβοηθητική. Ο Trilling πρόσφερε έναν αριθμό σπουδαίων, περισσότερο τεχνικών συνεισφορών στην ακαδημαϊκή έρευνα για το Ματθαίο. Ο Αυστραλός συντρητικός ευαγγελικός Leon Morris (1992) πρόσφατα εξέδωσε ένα υπόμνημα που έχει κάποιες συγγένειες με τη δουλειά του Trilling: και τα δύο δίνουν προτεραιότητα σε ποιμαντικά και κηρυγματικά ενδιαφέροντα. Για πολλά χρόνια τώρα το υπόμνημα του 1972 του David Hill ήταν το καθιερωμένο μεσαίου μεγέθους βιβλίο που χρησιμοποιούσαν οι φοιτητές. Αυτό ήταν το πρώτο ευρέως χρησιμοποιημένο υπόμνημα στα αγγλικά που παρουσίαζε σε μια προσιτή μορφή μια αναθεωρητική-κριτική προσέγγιση. Αν και σε κάποιες απόψεις είναι τώρα παρωχημένο, πολλοί αναγνώστες θα βρουν σ' αυτό τις πληροφορίες και τη βοήθεια που αναζητούν.

Ο Αμερικανός ευαγγελικός καθηγητής R.H. Gundry (1982) εξέδωσε ένα περισπούδαστο υπόμνημα που επικεντρώθηκε στη «φιλολογική και θεολογική τέχνη» του Ματθαίου. Με το «φιλολογική» ο Gundry δεν εννοεί τη σύγχρονη φιλολογική θεωρία, αλλά τη χρήση της κριτικής της αναθεώρησης ώστε να αποκαλυφθεί η ριζική αναμόρφωση του Μάρκου από το Ματθαίο. Η επισταμένη αναθεωρητική-κριτική προσέγγιση του Gundry έκοψε τα φτερά πολλών Αμερικανών συντρητικών, αλλά από τη στιγμή που κάποιος δεχτεί ότι ο Ματθαίος χρησιμοποίησε το Μάρκο είναι αδύνατο να απορρίψει τη γενική προσέγγιση του Gundry. Είναι μια εντυπωσιακή μελέτη, παρά τις κάποιες ιδιαιτερότητές της. Ο Gundry συχνά είναι οξύς και διεισδυτικός, εκεί όπου άλλοι υπομνηματιστές είναι επιφανειακοί και ήπιοι. Δυστυχώς δεν αναφέρεται στην εργασία άλλων ερευνητών και έτσι οι αμύτοι δε συνειδητοποιούν πάντα τα στοιχεία στα οποία ο Gundry χαράζει το δικό του δρόμο.

Η συνεισφορά του Don Carson (1984) στον όγδοο τόμο τού Expositor's Bible Commentary θα ανησυχήσει μάλλον λιγότερο τους συντρητικούς απ' ό,τι του Gundry. Είναι ένα υπόμνημα εξακοσίων σελίδων από έναν Αμερικανό ερευνητή που υιοθετεί μια παραδοσιακή μέθοδο και βρίσκει χώρο για προσεκτικές σημειώσεις σε παραλλαγές του κειμένου και σε γλωσσολογικά θέματα. Όλη η σειρά βασίζεται στη NIV, αλλά ο Carson δεν την ακολουθεί δουλικά. Είναι ένα από τα λίγα πρόσφατα υπομνήματα που δίνει προσοχή σε σύγχρονες μεταφράσεις και σε κάποια από τα προβλήματα που αντιμετωπίζουν οι μεταφραστές.

Ο Αμερικανός ρωμαιοκαθολικός καθηγητής Daniel Harrington (1991) υιοθετεί μια μετριοπαθή αναθεωρητική-κριτική προσέγγιση σ' ένα υπόμνημα που οι φοιτητές θα βρουν πολύ χρήσιμο. Ο Harrington δίνει ιδιαίτερη έμφαση στο εύρος στο οποίο ο Ματθαίος αντλεί άμεσα ή έμμεσα από την Παλαιά Διαθήκη ή από ύστερες ιουδαικές παραδόσεις.

ΜΙΚΡΟΤΕΡΑ ΥΠΟΜΝΗΜΑΤΑ

Ο αναγνώστης που θέλει να συμβουλευθεί ένα μικρότερο υπόμνημα στο Ματθαίο εξυπηρετείται καλά. Η συνεισφορά του K. Stendahl (1962) στο Peake's Commentary on the Bible είναι ένα μικρότερο κλασικό έργο. Ο H.B. Green (1975) είναι σταθερός και σαφής. Ο R.T. France (1985) ανασύρει πιο αποτελεσματικά από την εκτεταμένη του γνώση στη μαθαινική βιβλιογραφία, όπως και ο Douglas Hare (1993) σε ένα υπόμνημα που στηρίζεται στην NRSV.

Το πιο προσφιλές μου μικρότερο υπόμνημα είναι αυτό του E. Schweizer (1975). Η GNB παρατίθεται στην αρχή κάθε τμήματος, αλλά δεν εξετάζεται μέσα στο υπόμνημα, που έχει μεταφραστεί από το πρωτότυπο γερμανικό. Ο Schweizer πάντα φτάνει στην καρδιά κάθε στίχου και περικοπής. Τα σχόλιά του είναι σαφή και επιτυχή, και εδώ κι εκεί δείχνει πώς το κείμενο προκαλεί και ενθαρρύνει τους αναγνώστες σήμερα.

ΚΑΤΑΛΗΚΤΙΚΕΣ ΠΑΡΑΤΗΡΗΣΕΙΣ

Τα πολύτομα υπομνήματα στο Ματθαίο των Davies και Allison, του Luz και του Hagner είναι τόσο καλά όσο όποια από τα εκτενή υπομνήματα διατίθενται για το Μάρκο, το Λουκά και τον Ιωάννη. Σε επίπεδο υπομνημάτων, ο Ματθαίος δεν είναι πλέον η «Σταχτοπούτα» ανάμεσα στα Ευαγγέλια. Τα πρόσφατα υπομνήματα που έχουν γραφεί κάτω από μια φιλολογική προοπτική εγγέρουν νέα έντονα ερωτήματα σχετικά με τη φύση ενός υπομνήματος, που θα βρίσκονται στην ατζέντα των ειδικών στο Ματθαίο για κάποιο καιρό στο μέλλον. Κανένα από τα «φιλολογικά» υπομνήματα δεν αποφεύγει τελείως το ιστορικό, κοινωνικό και θρησκευτικό υπόβαθρο του Ευαγγελίου. Πάντως η επικέντρωσή τους σε ευρύτερες ενότητες και στην τελική μορφή του κειμένου σημαίνει ότι οι αναγνώστες που ζητούν βοήθεια σε συγκεκριμένες λέξεις ή φράσεις συχνά θα απογοητευθούν. Μένει να δούμε αν είναι δυνατόν να συνδυάσουν φιλολογικά και παραδοσιακά ενδιαφέροντα. Παρά την πληθώρα των μεσαίου μεγέθους υπομνημάτων που διατίθενται τώρα, είμαι πεπεισμένος ότι υπάρχει ακόμα χώρος για ένα συνετό επίτομο υπόμνημα που συνδυάζει παραδοσιακές και φιλολογικές προσεγγίσεις πιο αποτελεσματικά απ' ό,τι γινόταν μέχρι τώρα.

Οι μεταφραστές έχουν κάθε λόγο να παραπονούνται ότι κάποια από τα ενδιαφέροντά τους σπάνια εγγέρονται από τους υπομνηματιστές. Γιατί είναι τόσο δύσκολο να βρει κανείς προσεκτικές εκτιμήσεις των αποφάσεων που λήφθηκαν στις πιο ευρέως χρησιμοποιημένες σύγχρονες μεταφράσεις;

Βιβλιογραφία

- Albright, W.F. και Mann, C.S., *Matthew*, Anchor Bible 26, New York 1971.
- Allen, W.C., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to S. Matthew*, ICC, Edinburgh, 3η έκδ. 1912.
- Beare, F.W., *The Gospel According to Matthew*, San Francisco and Oxford 1981.
- Bonnard, P., *L' Evangile selon saint Matthieu*, Neuchâtel 1963 2η έκδ. 1970.
- Carson, D.A., «Matthew», *The Expositor's Bible Commentary* 8, εκδ. F. Gaebelein, Grand Rapids 1984, 3–599.
- Davies, Margaret, *Matthew, Readings: A New Biblical Commentary*, Sheffield 1993.
- Davies, W.D. και Allison, D.C., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, ICC, Edinburgh I, 1988· II, 1991 III, κυκλοφορεῖ προσεχώς.
- Fenton, J.C., *The Gospel of St. Matthew*, Harmondsworth 1963.
- Filson, F.V., *A Commentary on the Gospel according to St. Matthew*, London 1960.
- France, R.T., *The Gospel according to Matthew*, Leicester 1985.
- Garland, David E., *Reading Matthew: a Literary and Theological-Commentary on the First Gospel*, London 1993.
- Green, H.B., *The Gospel according to Matthew*, New Clarendon Bible, Oxford 1975.
- Guelich, R.A., *The Sermon on the Mount: a Foundation for Understanding*, Waco 1982.
- Gundry, R.H., *Matthew: a Commentary on his Literary and Theological Art*, Grand Rapids 1981.
- Hagner, D.A., *Matthew*, Word Biblical Commentary, Τόμοι 33A και 33B, Waco 1993 και 1994.
- Hare, Douglas R.A., *Matthew: Interpretation: A Bible Commentary for Teaching and Preaching*, Louisville 1993.
- Harrington, Daniel, *The Gospel of Matthew, Sacra Pagina I*, Collegeville 1991.
- Hill, D., *The Gospel of Matthew*, New Century Bible, London 1972.
- Kingsbury, Jack Dean, *Matthew as Story*, Philadelphia, 2h έκδ. 1988.
- Lambrecht, Jan, *The Sermon on the Mount*, Wilmington 1985.
- Luz, U., *Das Evangelium nach Matthäus*, Ekk., Zürich I, 1985q II, 1990· III, κυκλοφορεῖ προσεχώς· αγγλική μτφρ. Edinburgh I, 1989.
- McNeile, A.H., *The Gospel According to St. Matthew*, London 1915.
- Morris, Leon, *The Gospel according to Matthew*, Grand Rapids 1992.
- Patte, Daniel, *The Gospel According to Matthew. A Structural Commentary on Matthew's Faith*, Philadelphia 1987.

- Schweizer, E., *Das Evangelium nach Matthäus*, NTD, Göttingen 1973·
 αγγλική μτφρ. *The Good News According to Matthew*, Atlanta 1975
 και London 1976.

Stanton, G.N., *A Gospel for a New People: Studies in Matthew*,
 Edinburgh 1992.

Stanton, G.N., εκδ., *The Interpretation of Matthew*, Edinburgh 2η έκδ.
 1994.

Stendahl, K., «Matthew», *Peake's Commentary on the Bible*, εκδ. M.
 Black και H.H. Rowley, London 1962.

Strecker, G., *The Sermon on the Mount: an Exegetical Commentary*,
 1985· αγγλική μτφρ. Edinburgh 1988.

Trilling, W., *The Gospel according to St. Matthew for Spiritual Reading*,
 δύο τόμοι, London 1969.

(Τη μετάφραση από τα αγγλικά οφείλουμε στο Δρ. της Θεολογίας κ. Δημήτριο Πασσάκο).

Η Κοινωνία του ουρανού και του επιγείου κόσμου στη Θ. Λειτουργία της Εκκλησίας

Βιβλικοθεολογική θεώρηση⁽¹⁾

Otfried Hofius
Καθηγητή Πανεπιστημίου του Tübingen

I

Η ιδέα, που συναντάται ήδη στην αρχαία Εκκλησία, ότι στη λατρεία της Εκκλησίας αίρεται η απόσταση μεταξύ ουρανού και γης και ότι για το λόγο αυτό άγγελοι και άνθρωποι υμνούν και λατρεύουν σ' αυτήν από κοινού τον τριαδικό Θεό, ανήκει στις θεμελιώδεις πεποιθήσεις της ανατολικής ορθόδοξης πίστης. Στην ορθόδοξη Εκκλησία η πίστη αυτή εκδηλώνεται στις τοιχογραφικές και εικονογραφικές παραστάσεις αγγέλων στο χώρο του ναού¹, κυρίως όμως εκφράζεται με εμφαντικό τρόπο στην ίδια τη λατρεία σε προσευχές και ύμνους². Αυτό θα καταδειχτεί σε μερικά ουσιώδη σημεία της Λειτουργίας του Χρυσοστόμου και του Βασιλείου³.

Πριν από τη Μικρή Είσοδο ο ιερεύς προσεύχεται:

* Διάλεξη που έγινε στις 7 Δεκεμβρίου του 1994 στο Τμήμα Θεολογίας της Θεολογικής Σχολής του Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης. Για τη μετάφραση του γερμανικού κειμένου μου ευχαριστώ το μαθητή και φίλο μου Χρήστο Καρακόλη.

1. H.-J. Schulz, *Kultsymbolik der byzantinischen Kirche* (στο E. Hammerschmidt/P. Hauptmann μ.ά., *Symbolik des orthodoxen und orientalischen Christentums [Symbolik der Religionen 10]*, Stuttgart 1962, 3–51), 15 επ.; L. Ouspensky, *Symbolik des orthodoxen Kirchengebäudes und der Ikone* (στο: δ.π. 53–90), 66,69; L. Ouspensky/V. Lossky, *The Meaning of Icons*, Crestwood, New York 1982², 59 επ.

2. Βλ. σχετικά το διδακτικό υπόμνημα στη Θεία Λειτουργία του αγιορείτη ιερομονάχου Γρηγορίου, *Η Θεία Λειτουργία*, Σχόλιο, Αθήνα 1982, 35, 197 επ. 245 επ. 295 επ. Πβλ. επίσης L. Heiser, *Die Engel im Glauben der Orthodoxie* (*Sophia 13*), Trier 1976, 143 επ., ιδίως 147 επ.

3. Εκδόσεις της Λειτουργίας του Χρυσοστόμου και του Βασιλείου: F.E. Brightman, *Liturgies Eastern and Western I: Eastern Liturgies*, Oxford 1896=1967, 353 επ.; P.N. Τρεμπέλας, *Αι τρεις λειτουργίαι κατά τους εν Αθήναις κώδικας*, Αθήναι 1982; Ιερωτικόν, Αθήναι 1962 = 1981, 73 επ.

«Δέσποτα Κύριε ὁ Θεός ἡμῶν, ὁ καταστήσας ἐν οὐρανοῖς τάγματα καὶ στρατιὰς ἀγγέλων καὶ ἀρχαγγέλων εἰς λειτουργία τῆς σῆς δόξης, ποίησον οὖν τῇ εἰσόδῳ ἡμῶν εἰσοδον ἀγίων ἀγγέλων γενέσθαι, συλλειτουργούντων ἡμῖν καὶ συνδοξολογούντων τὴν σὴν ἀγαθότητα».

Σύμφωνα με αυτήν την ευχή ενώνονται στη Μικρή Είσοδο οι ἀγγελοι, που ἔχουν κατασταθεί υπεύθυνοι για την τέλεση της ουράνιας λειτουργίας, με την επίγεια κοινότητα, για να τελέσουν μαζί της τη λειτουργία και να διακηρύξουν τις σωτηριώδεις ενέργειες του Θεού. Κατά την φαλ-μαδία του τρισάγιου ύμνου, ο οποίος είναι συνδεδεμένος με το τριαδικό «Δόξα», ἀγγελοι και ἀνθρώποι ολοκληρώνουν από κοινού την πανηγυρι-κή επίκληση του τριαδικού Θεού:

«Ἄγιος ὁ Θεός, ἄγιος ἴσχυρός, ἄγιος ἀθάνατος, ἐλέησον ἡμᾶς».

Ο Νικόλαος Καβάσιλας (14 αι.) στην ερμηνεία του της Θείας Λειτουργίας, στο σημείο που αναφέρεται στον τρισάγιο ύμνο, κάνει λό-γο για την κοινή λατρεία αγγέλων και ανθρώπων (20,3):

«Ἐπειτα καὶ αὐτὸν ὡς Τριάδα τὸν Θεὸν ἀνυμνοῦμεν, οἷον αὐτὸν ἡμᾶς εἶναι ἐδίδαξεν ἡ ἐπιφάνεια τοῦ Σωτῆρος. Ὁ δὲ ὑμνος οὗτος εἴληπται μὲν ἀπὸ τῶν ἀγγέλων, εἴληπται δὲ καὶ ἀπὸ τῆς βίβλου τῶν ἱερῶν τοῦ προφήτου Φαλμῶν. Συνήκται δὲ ὑπὸ τῆς τοῦ Χριστοῦ Ἑκκλησίας, καὶ ἀνετέθη τῇ Τριάδι. Τὸ μὲν γάρ «Ἄγιος» τρὶς βοώμε-νον, τῶν ἀγγέλων, τὸ δὲ «Θεός καὶ ἴσχυρὸς καὶ ἀθάνατος», τοῦ μα-καρίου Δαβίδ, ἐν οἷς φησι· «Ἐδίψησεν ἡ ψυχὴ μου πρὸς τὸν Θεὸν τὸν ἴσχυρὸν τὸν ζῶντα». Τὸ δέξασθαι δὲ καὶ συνθεῖναι ταῦτα ἐκεί-νοις, καὶ προσθεῖναι τὴν ἰκεσίαν, λέγω δὴ τὸ «Ἐλέησον ἡμᾶς», τῆς Ἑκκλησίας τῶν Τριάδα τὸν ἔνα Θεὸν καὶ εἰδότων καὶ κηρυττόντων, ἵνα δειχθῇ, τοῦτο μὲν ἡ πρὸς τὴν καινὴν διαθήκην τῆς παλαιᾶς ουμ-φωνία, τοῦτο δὲ τὸ καὶ ἀγγέλους καὶ ἀνθρώπους μίαν Ἑκκλησίαν γε-νέσθαι, καὶ χορὸν ἔνα, διὰ τὴν τοῦ Χριστοῦ ἐπιφάνειαν, τοῦ ὑπερου-ρανίου καὶ ἐπιγείου. Διὰ τοῦτο μετὰ τὸ ἀναδειχθῆναι καὶ εἰσενεχθῆναι τὸ Εὐαγγέλιον, τὸν ὑμνον ἥδομεν τοῦτον, μονονού-θωντες ὡς ὁ ἐπιδημήσας οὗτος μετὰ τῶν ἀγγέλων ἡμᾶς ἔστησεν, εἰς ἐκείνον ἔταξε τὸν χορόν»⁴.

Αυτό που παρουσιάζει διεξοδικά το υπόμνημα του Νικολάου Καβάσιλα εκφράζεται ουσιαστικά και στην ίδια τη Λειτουργία, στην ευχή που δια-βάζει ο ιερεύς πριν από τον τρισάγιο ύμνο:

4. MPG 150 (1865) 412 D-413 A· Nicolaos Cabasilas, Explication de la Divine Liturgie (SC 4), Paris 1967², 146.148.

„Ο Θεός ὁ ἅγιος, ὁ ἐν ἀγίοις ἀναπαυόμενος⁵, ὁ τρισαγίω φωνῇ ὑπὸ τῶν σεραφίμ ἀνυμνούμενος καὶ ὑπὸ τῶν χερουβίμ δοξολογούμενος καὶ ὑπὸ πάσης ἐπουρανίου δυνάμεως προσκυνούμενος..., ὁ καταξιώσας ἡμᾶς τοὺς ταπεινούς καὶ ἀναξίους δούλους σου καὶ ἐν τῇ ὥρᾳ ταύτῃ στήναι κατενώπιον τῆς δόξης τοῦ ἀγίου σου θυσιαστηρίου καὶ τὴν ὄφειλομένην σοι προσκύνησιν καὶ δοξολογίαν προσάγειν· αὐτὸς, δέσποτα, πρόσδεξαι καὶ ἐκ στόματος ἡμῶν τῶν ἀμαρτωλῶν τὸν τρισάγιον ὅμνον...»⁶.

Από την ευχή αυτή φαίνεται ότι οι χοροί της επίγειας κοινότητας ψάλλουν ως τύποι των αγγελικών χορών και σε κοινωνία μαζί τους· επομένως η επίγεια λειτουργία πρέπει να κατανοθεί ως τύπος της ουράνιας. Σε σχέση με την ευχή της Μικρής Εισόδου υπάρχει στο σημείο αυτό ἐνας κάπως διαφορετικός τονισμός. Ενώ εκεί αναφέρεται ότι οι αγγελοι λαμβάνουν μέρος στη λειτουργία της Εκκλησίας, εδώ προϋποτίθεται ότι η Εκκλησία διά της λατρείας της συμμετέχει στην ουράνια λειτουργία. Και οι δύο αυτές απόφεις ωστόσο είναι ἀρρηκτα συνδεδεμένες μεταξύ τους. Αυτό εκφράζεται κατά τη Μεγάλη Εισόδο στην ψαλμωδία του χερουβικού ὅμνου, όπου αναφέρεται ότι οι ίδιοι οι πιστοί είναι «οἱ τὰ χερουβίμ μυστικῶς εἰκονίζοντες». Στη Μεγάλη Εισόδο, η οποία λαμβάνει χώρα στην αρχή της «Λειτουργίας των πιστών» – δηλαδή της ευχαριστιακής σύναξης – μεταφέρονται τα τίμια Δώρα για την τέλεση της Ευχαριστίας από την Πρόθεση στην Αγία Τράπεζα. Αυτά τα Δώρα δεν είναι ακόμα καθαγιασμένα· ωστόσο αποτελούν ήδη από το σημείο αυτό σύμβολο, εικόνα, παρουσία του Ιησού Χριστού. Είναι τύποι του Κυρίου, ο οποίος εισοδεύει ως Παντοκράτωρ και μεταφέρεται από τις αόρατες ταξιαρχίες των αγγέλων στην Αγία Τράπεζα, το θρόνο του, για να πραγματοποιήσει στο παρόν την ιλαστήρια θυσία του ως Κύριος του ουρανού και της γης και ως μεσίτης μεταξύ Θεού και ανθρώπων. Ο χερουβικός ὅμνος ἔχει ως εξής:

«Οἱ τὰ χερουβίμ μυστικῶς εἰκονίζοντες καὶ τῇ ζωοποιῷ Τριάδι τὸν τρισάγιον ὅμνον προσάρδοντες, πάσαν νῦν βιωτικὴν ἀποθώμεθα μέριμναν ὡς τὸν βασιλέα τῶν δλων ὑποδεξόμενοι ταῖς ἀγγελικαῖς ἀστράτως δορυφορούμενον τάξειν. Ἀλληλούια, ἀλληλούια, ἀλληλούια».

5. Ο χαρακτηρισμός «ὁ ἐν ἀγίοις ἀναπαυόμενος» ανάγεται στο Ησ. 57,15 Ο'. Η δοτική «ἐν ἀγίοις» πρέπει να κατανοθεί είτε ως ουδετέρου γένους και επομένως αναφέρεται στον επουράνιο ναό ή ως αρσενικού γένους, οπότε χαρακτηρίζει τους αγγέλους.

6. Σύμφωνα με το χειρόγραφο λειτουργιών από τη βιβλιοθήκη Barberina (Ρώμη), που προέρχεται από τον 8–9 αιώνα, η ευχή αυτή ανήκε αρχικά στη λειτουργία του Βασιλείου στη λειτουργία του Χριστοστόμου απαντά στο χειρόγραφο μια άλλη ευχή, η οποία παρατίθεται στον Τρεμπέλα (βλ. σημ. 3), 45.

Όπως φαίνεται από αυτόν τον ύμνο, η επίγεια λειτουργία δεν κατανοείται μόνο ως εικόνα και τύπος της επουράνιας, αλλά είναι άρρηκτα και, επομένως, οντολογικά συνδεδεμένη μαζί της. Η ίδια εικόνα παρουσιάζεται και στην αρχή της Αγίας Αναφοράς, όταν η επίγεια κοινότητα κατά την ψαλμωδία του επινίκιου ύμνου ενώνει τη φωνή της με την αδιάκοπη δοξολογία του ουράνιου κόσμου, που αντηχεί ενώπιον του θρόνου του Θεού⁷. Την κοινή δοξολόγηση του Θεού από τους αγγέλους και τους ανθρώπους υπογραμμίζει η μεγάλη ευχαριστήρια ευχή, η οποία περικλείει τον επινίκιο ύμνο. Παραθέτω τις αποφασιστικής σημασίας φράσεις από την ευχή, όπως μας την παραδίδει η Λειτουργία του Βασιλείου:

«Σὲ γάρ αίνοισιν ἄγγελοι, ἀρχάγγελοι, θρόνοι, κυριόττες, ἀρχαὶ, ἔχουσαι, δυνάμεις καὶ τὰ πολυόμματα χερουβίμ· σοὶ παρίστανται κύκλῳ τὰ σεραφίμ, ἐξ πτέρυγες τῷ ἐνί, καὶ ἐξ πτέρυγες τῷ ἐνί..., καὶ... κέκραγεν ἔτερον πρὸς τὸ ἔτερον ἀκαταπαύστοις στόμασιν, ἀσιγγήτοις δοξολογίαις τὸν ἐπινίκιον ὅμνον ἔδοντα, βοῶντα, κεκραγότα καὶ λέγοντα· ἄγιος, ἄγιος, ἄγιος, Κύριος σαβαὼθ, πλήρης ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ τῆς δόξης σου· ὠσαννά ἐν τοῖς ὑψίστοις. Εὔλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι Κυρίου· ὠσαννά ἐν τοῖς ὑψίστοις. Μετά τούτων τῶν μακαρίων δυνάμεων, δέσποτα φιλάνθρωπε, καὶ ἡμεῖς οἱ ἀμαρτωλοὶ βοῶμεν καὶ λέγομεν· ἄγιος εἰ, ὡς ἀληθῶς, καὶ πανάγιος, καὶ οὐκ ἔστι μέτρον τῇ μεγαλοπρεπείᾳ τῆς ἀγιωσύνης σου...».

Ηδη στην ψαλμωδία του τρισάγιου και του χερουβικού ύμνου, ακόμη περισσότερο όμως στην ψαλμωδία του επινίκιου ύμνου γίνεται φανερή η ενότητα της επουράνιας και της επίγειας λειτουργίας. Στη Θεία Λειτουργία εμφανίζεται ο ίδιος ο τριαδικός Θεός⁸, όπως ακούμε ιδιαίτερα κατά την ψαλμωδία του χερουβικού ύμνου⁹. Ακριβώς για το λόγο αυτό πραγματοποιείται στη λειτουργία της Εκκλησίας εκείνη η κοινωνία, στην οποία αναφέρεται ένας ύμνος της εορτής των Θεοφανείων με τα ακόλουθα λόγια: «Ἄγγελοι καὶ ἀνθρώποι συμμίγνυνται· ὅπου γάρ Βασιλέως παρουσία, καὶ ἡ τάξις παραγίνεται»¹⁰.

ταυτότητα σε ρυθμό προτύπου σ.δ. ανακαλεσμένο από την ιστοσελίδα της Εκκλησίας της Αγίας Μαρίας Βαρθολομαίου Βασιλείου στην Αθήνα.

7. Πβλ. Κυρίλλου Ιεροσολύμων, Μισταγωγικαὶ Καπηχῆσεις 5,6· Διαταγαὶ Αποστόλων VIII 12, 27.

8. Βλ. σχετικά και τον χερουβικό ύμνο της ελληνικής Λειτουργίας του Ιακώβου: Brightman (βλ. σημ. 3), 41 επ.: I. M. Φουντούλη, Θεία Λειτουργία Ιακώβου του αδελφοθέου (Κείμενα λειτουργικά 5), Θεοσαλονίκη 1977², 38. Αυτός ο ύμνος φάλλεται το Μέγα Σάββατο στη Θεία Λειτουργία του Βασιλείου αντί για το κείμενο που παρατέθηκε παραπάνω βλ. Η Αγία και Μεγάλη Εβδομάδα (εκδ. από τον Κ. Παπαγάληνη), Αθήναι 1979, 80.

9. Βλ. κυρίως τη φράση: «ώς τὸν βασιλέα τῶν δλων ὑποδεξόμενοι».

10. Παραθέτω αυτές τις φράσεις από το στιχηρό ιεδίμελο του Ανατολίου στη Λιτή της εορτής των Θεοφανείων, Μηναίον του Ιανουαρίου, Αθήναι 1985, 349.

Η ιδέα της λειτουργικής κοινωνίας αγγέλων και ανθρώπων, όπως την παρουσιάσαμε με βάση τις βυζαντινές λειτουργίες, απαντά με την ίδια συχνότητα και στις λειτουργίες των υπόλοιπων ανατολικών τυπικών¹¹. Από την πληθώρα του υλικού θα αναφερθούν εδώ μόνο δύο ιδιαίτερα χαρακτηριστικές ευχές. Στην έναρξη της ανατολικής –συριακής Λειτουργίας των αποστόλων Αδδάι και Μάρι ο ιερεύς εύχεται¹²:

«Ἐνώπιον του ἐνδοξου θρόνου τῆς μεγαλοπρέπειάς σου, Κύριε, καὶ τῆς υψηλῆς καὶ εξέχουσας καθέδρας τῆς δόξας σου, –ενώπιον του φρικτού κριτηρίου τῆς δύναμης τῆς αγάπης σου καὶ τῆς εξιλαστήριας αγίας τράπεζάς σου, τὴν οποίᾳ ἰδρυσε τὸ θέλημά σου, –ενώπιον του τόπου, ὃπου κατοικεῖ ἡ δόξα σου, προσκυνούμε: εμεῖς, ο λαός σου καὶ τα πρόβατα του ποιμένου σου, μαζὶ με χιλιάδες χερουθίμ, που φάλλουν σε σένα αλληλούια, και μυριάδες σεραφίμ και αρχαγγέλους, που σε ονομάζουν ἄγιο. Με αυτούς σε λατρεύουμε, σε αινούμε και σε δοξάζουμε πάντα, Κύριε του παντός».

Στη λειτουργία της αρμενικής αποστολικής Εκκλησίας ο ιερεύς, προχωρώντας προς την Αγία Τράπεζα, εκφωνεί εναλλάξ με το διάκονο τον εισοδικό ψαλμό (Ψ. 43 (42), 1–5), που αποτελεί δάνειο από το ρωμαϊκό τυπικό. Ακολουθεί η «Ευχή στο Ιερό» που απαγγέλλεται ενώπιον της Αγίας Τράπεζας και αναφέρεται στον Ιησού Χριστό¹³:

«Σ' αυτὸν τὸν τόπο τῆς αγιότητας καὶ σ' αὐτὸν τὸ μέρος τῆς ομνωδίας, σ' αυτή τὴν κατοικία τῶν αγγέλων καὶ σ' αὐτὸν τὸν τόπο καταλλαγῆς για τους ανθρώπους, ενώπιον αυτῆς τῆς Αγίας Τράπεζας προσκυνούμε με δέος καὶ λατρεία. Αινούμε και δοξάζουμε τὴν αγία, θαυμαστή και νικητήρια κυριαρχία σου, και μαζὶ με τὶς ουράνιες στρατιές αναπέμπουμε σε σένα αἶνο και δόξα – σε σένα και τὸν Πατέρα και τὸ Αγιό Πνεύμα, τώρα και πάντα και στους αιώνες τῶν αιώνων. Αμήν».

Και οι δύο αυτές ευχές, οι οποίες είναι τοποθετημένες στην αρχή της Λειτουργίας, δείχνουν πολύ ωραία ότι μπορεί κανείς να συμπεράνει

11. Μία συλλογή των σημαντικότερων κειμένων προσφέρει ο Brightman (βλ. σημ. 3) καθώς και ο P.D. Day, *Eastern Christian Liturgies. The Armenian, Coptic, Ethiopian and Syriac Rites*, 1972.

12. Συριακό κείμενο: *Liturgia sanctorum apostolorum Adaei et Maris, Urmia 1890*, 2 *Takhsa' de qudhasha*, Trichur 1959, 6 επ. Πβλ. επίσης την δοξολογία που προηγείται, στην οποία δύο φορές αναφέρεται: «Ἄγγελοι καὶ ἀνθρώποι ανακράζουν σε σένα: Ἅγιος, ἄγιος εἶσοι» (*Takhsa'* 3).

13. *Divine Liturgy of the Armenian Apostolic Church* (translated by Tiran Nersoyan), London 19845, 30 (αρμενικά) ή 31 (αγγλικά) πβλ. Brightman (βλ. σημ. 3), 417.

και από τις ευχές της Λειτουργίας του Χριστοστόμου, που παρατέθηκαν πιο πάνω: ότι δηλαδή όχι απλώς και μόνο για την ευχαριστιακή σύναξη με τη στενότερη έννοια του όρου, αλλά και για ολόκληρη τη λατρεία της συναγόμενης κοινότητας, ισχύει αυτό που περιέγραψε ο Ωριγένης: «ώστ’ είναι ἐπὶ τῶν ἀγίων συναθροιζομένων διπλῆν ἔκκλησίαν, τὴν μὲν ἀνθρώπων, τὴν δὲ ἀγγέλων»¹⁴.

Τούτο ούτε της λατρευτικής κοινωνίας ανθρώπων και αγγέλων, που είναι θεμελιώδης για τις λειτουργίες της Ανατολής και εμφανίζεται σ' αυτές με ιδιαίτερη έμφαση, ποιεῖ στη λειτουργική παράδοση της Δύσης ένα σχετικά μικρό ρόλο, είναι αξιοπρόσεκτο φαινόμενο. Ωστόσο απαντά και στη Λειτουργία της Δύσης σε ένα ιδιαίτερα σημαντικό σημείο: στην ευχή της αναφοράς (*praefatio*), που αποτελεί εισαγωγή στη διοξολογική φαλμωδία του *Sanctus* και του *Benedictus*. Το κείμενο θα παρατεθεί από τη ρωμαϊκή Λειτουργία –και μάλιστα σύμφωνα με το *Missale Romanum* του πάπα Pius V – από το αντίστοιχο απόσπασμα της ευχής της αναφοράς (*praefatio*) του Πάσχα:

«Et ideo cum Angelis et Archangelis, cum Thronis et Dominationibus
cumque omni militia caelestis exercitus hymnum gloriae tuae canimus, sine
fine decentes: Sanctus, Sanctus Dominus, Deus Sabaoth...»¹⁵.

Από τη ρωμαϊκή Λειτουργία είναι εξαρτημένες και οι Λειτουργίες των ευαγγελικών Εκκλησιών όσον αφορά την ευχή της αναφοράς (*praefatio*). Αυτό ισχύει κυρίως για τις λουθηριανικές Εκκλησίες¹⁶ ισχύει όμως εκτός του γερμανόφωνου χώρου και για εκείνες τις μεταρρυθμισμένες Εκκλησίες, των οποίων οι Λειτουργίες χρησιμοποιούν μια ευχή της αναφοράς βασισμένη στην παράδοση της αρχαίας Εκκλησίας¹⁷. Έτσι η ίδια της λειτουργικής κοινωνίας με τους αγγέλους κατέχει σταθερή θέση και σε πολλές Λειτουργίες των ευαγγελικών Εκκλησιών. Πρέπει επίσης εδώ να μηνημονευθεί ότι η ίδια αυτή απαντά και σε μερικούς ύμνους του υμνολογίου αυτών των Εκκλησιών.

Θα ήταν ενδιαφέρον από πλευράς της ιστορίας των Λειτουργιών (*Liturgiegeschichte*) να εξεταστεί λεπτομερειακά το πώς διαμορφώθηκε η

14. Ωριγένους, *De oratione* 31,5.

15. «Καὶ γιὰ τὸ λόγο αὐτὸ φάλλουμε τὸν ύμνο τῆς δόξας σου μαζὶ με τους αγγέλους καὶ τους ἀρχαγγέλους, με τους βρόνους καὶ τὶς κυριόττες καὶ δὲλς τὶς ουράνιες στρατεῖς, λέγοντας χωρὶς τέλος: ἄγιος, ἄγιος, ἄγιος κύριος, Θεός Σαβαὼθ» παρατίθεται από το: A. Schott, *Das Meßbuch der Heiligen Kirche*, Freiburg – Basel – Wien 1966, 657 επ.

16. Βλ. π.χ. για τη Εκκλησία της Σκωτίας: *The Book of Common Order*, Edinburgh 1994, 131 επ. 150 επ. 161 επ. 168 επ. 179 επ.: για τους Πρεσβύτεριανούς στην Ηνωμένη Πολιτεία: *The Book of Common Worship*, Philadelphia 1951, 160 επ. 170 επ. για την Ενωμένη Μεταρρυθμισμένη Εκκλησία (United Reformed Church) στη Μεγάλη Βρεταννία: *Service Book*, London 1989, 11 επ.

ιδέα της λειτουργικής κοινωνίας αγγέλων και ανθρώπων στις διάφορες λειτουργίες της Ανατολής και της Δύσης και πώς οι Πατέρες της Εκκλησίας κατανόησαν και ανέπτυξαν θεολογικά την ιδέα αυτή στα έργα τους¹⁷. Κάτι τέτοιο δεν μπορεί και δε χρειάζεται να επιχειρηθεί εδώ. Η μελέτη που ακολουθεί έχει ένα σημαντικά πιο περιορισμένο στόχο: σκοπεύει να δείξει ότι η ιδέα της λειτουργικής κοινωνίας αγγέλων και ανθρώπων είναι ένα χαρακτηριστικό θέμα, το οποίο ανάγεται από την άποψη της ιστορίας της παράδοσης (*Traditionsgeschichte*) στην Παλαιά Διαθήκη και το οποίο μπορεί να εντοπιστεί αργότερα όχι μόνο στη γραμματεία του αρχαίου Ιουδαισμού, αλλά και σε μερικές μαρτυρίες της Καινής Διαθήκης.

II

Την αιτία για την ύπαρξη ήδη στην Παλαιά Διαθήκη της παράστασης μίας λατρευτικής κοινωνίας με τους αγγέλους θα πρέπει να την αναζητήσει κανείς σε μια ιδιαίτερη θεολογική κατανόηση του Ναού της Ιερουσαλήμ. Σύμφωνα με αυτή την κατανόηση ο Ναός που βρίσκεται στο λόφο Σιών δεν είναι απλώς τύπος της ουράνιας κατοικίας του Θεού¹⁸, αλλά προπάντων ο πανάγιος τόπος, στον οποίο συναντώνται η επίγεια και η ουράνια σφαίρα, και μάλιστα στον οποίο αυτές οι δύο σφαίρες εισέρχονται άμεσα η μία μέσα στην άλλη¹⁹. Ο Γιαχβέ, ο Θεός του Ισραήλ, έχει το θρόνο του ως βασιλεύς στο ουράνιο Ιερό²⁰, περιτριγυρισμένος από τις αγγελικές δυνάμεις, οι οποίες τον υμνούν και τον υπηρετούν²¹. συγχρόνως όμως είναι παρών και στο επίγειο Ιερό²² έτσι, ώστε μαζί του να είναι παρόντες εκεί και οι άγιοι του άγγελοι. Έτσι εξηγείται ότι ο Ησαΐας κατά το άρα της προφητικής του κλήσης, που βλέπει στο Ναό της Σιών, ακούει τον λατρευτικό αίνο των ουράνιων όντων (Ησ. 6,1 επ.). Αυτός ο αίνος παρουσιάζεται ως το πρότυπο της λευτικής φαλμαδίας του Ναού, η οποία με τη σειρά της αποτελεί τον απόχο της υπερκόσμιας λατρευτικής φαλμαδίας.

17. Βασικές αρχές μιας τέτοιας μελέτης βρίσκονται στον E. Peterson, *Das Buch von den Engeln. Stellung und Bedeutung der heiligen Engel im Kultus*, Leipzig 1935. – Όσο αφορά στην πατερική παράδοση, πλούσιο υλικό περιέχουν κυρίως τα έργα του Ιωάννου του Χρυσοστόμου. Π.βλ. σχετικά τις παραθέσεις και τις παραπομπές στο υπόμνημα της Λειτουργίας τις σημ. 2:35, 111, 199, 202, 245 επ. 297, 299.

18. Πρβλ. σχετικά Εξ. 25,9.40· 26,30· 27,8· Αρ. 8,4· Σοφ. 9,8.

19. Βλ. σχετικά Ησ. 6,1 επ. (π.βλ. επίσης Γεν. 28, 10-17).

20. Πρβλ. Ψ. 11 (10), 4· Μιχ. 1,2 επ.· Αβ. 2,20· περαιτέρω τα χωρία που αναφέρονται στη σημ. 21.

21. Πρβλ. Ψ. 29(28),9· 150,1· Ησ. 6,1 επ.· Δαν. 3,53 επ. Ο'.

22. Πρβλ. Ψ. 26(25),8· 36 (35),8 επ.· 43(42),3· 46(45),5· 68(67), 17 επ. 30,36· 76(75),3· 84(83),2 επ.· 132(131),13 επ.· Εξ. 25,8.22· Γ' Βασ. 8,12 επ.· Ησ. 8,18.

Για έναν κοινό αίρο του Θεού από τον Ισραήλ και τους αγγέλους μας κάνουν λόγο επίσης εκείνοι οι ψαλμοί, με τους οποίους η συναχθείσα κοινότητα καλεί τις ουράνιες δυνάμεις στον αίρο του Γιαχβέ²³. Έται στο Ψ. 148,1 επ. αγούγεται η κραυγή:

«Αίνετε τὸν Κύριον ἐκ τῶν οὐρανῶν,
αἰνεῖτε αὐτὸν ἐν τοῖς ὑψίστοις.
Αἰνεῖτε αὐτόν, πάντες οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ·
αἰνεῖτε αὐτόν πᾶσαι αἱ δυνάμεις αὐτοῦ.»

Ομοίως λέγεται στο Ψ. 29(28),1 επ.:

«Ἐνέγκατε τῷ Κυρίῳ, υἱοὶ Θεοῦ²⁴,
ἐνέγκατε τῷ Κυρίῳ δόξαν καὶ τιμὴν.
Ἐνέγκατε τῷ Κυρίῳ δόξαν ὀνόματι αὐτοῦ,
προσκυνήσατε τῷ Κυρίῳ ἐν αὐλῇ ἀγίᾳ αὐτοῦ.»

Επίσης πρέπει να αναφέρουμε και το Ψ. 103(102),20 επ.:

«Ἐύλογείτε τὸν Κύριον, πάντες οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ,
δυνατοὶ ἴσχυί ποιοῦντες τὸν λόγον αὐτοῦ
τοῦ ἀκοῦσαι τῆς φωνῆς τῶν λόγων αὐτοῦ.
Εὔλογείτε τὸν Κύριον, πᾶσαι αἱ δυνάμεις αὐτοῦ,
λειτουργοὶ αὐτοῦ ποιοῦντες τὸ θέλημα αὐτοῦ.»

Το ότι μια τέτοια προτροπή ηχεί στην επίγεια λατρεία προϋποθέτει εμφανώς ότι ο λαός του Θεού θεωρεί πως βρίσκεται ενώπιον του θείου θρόνου σε άμεση κοινωνία με τα ουράνια ὄντα, συνδεδεμένος με αυτά σε έναν αίρο, ο οποίος αντηχεί σε ουρανό και γη. Η ίδια πεποίθηση εκφράζεται και στο ελληνικό κείμενο του 138ου (137ου) ψαλμού. Ο ψαλμωδός, ο οποίος σώθηκε από μια δύσκολη κατάσταση με τη θαυμαστή βοήθεια του Θεού, ψάλλει στο Ναό τον αίρο του αρχιζοντας με τα εξής λόγια (στ. 1. επ.):

«Ἐξομολογήσομαι σοι, Κύριε, ἐν δλῃ καρδίᾳ μου...,
καὶ ἐναντίον ἀγγέλων ψαλῶ σοι.
Προσκυνήσω πρὸς ναὸν ἀγιὸν σου
καὶ ἐξομολογήσομαι τῷ ὀνόματί σου
ἐπὶ τῷ ἐλέει σου καὶ τῇ ἀληθείᾳ σου.»

23. Βλ. επίσης, εκτός από τα κείμενα που παρατίθενται εν συνεχείᾳ Ψ. 150,1, καθώς επίσης, εκτός του φαλτρίου, Δαν. 3,58.61 Ο'.

24. Οι bnj 'ljm (Ο': υἱοὶ Θεοῦ) είναι στον ψαλμό τα ουράνια αγγελικά ὄντα: πρβλ. Ψ. 89(88),7· Ιωβ 1,6· 2,1· 38,7· Σοφ. 5,5.

Το όπι ο φαλμωδός σκοπεύει να δοξολογήσει το Θεό του «έναντιον ἄγγέλων» αποτελεί έκφραση της επιθυμίας του να εισέλθουν στην ευχαριστήρια φαλμωδία για τη σωτηρία του όχι μόνο η συναχθείσα στο Ιερό κοινότητα, αλλά και οι ἄγγελοι που είναι παρόντες εκεί. Αντίστοιχα η προστατευτική και σωτήρια ενέργεια του Θεού προκαλεί στο Τωβ. 8,15 Β Α μια δοξολογία, διά της οποίας καλούνται ἀνθρώποι και ἄγγελοι σε έναν ευχαριστήριο αίνο:

«Ἐύλογητός εἶ σύ, ὁ Θεός,
ἐν πάσῃ εὐλογίᾳ καθαρῷ καὶ ἀγίᾳ,
καὶ εὐλογείτωσάν σε οἱ ἄγιοι σου²⁵ καὶ πᾶσαι αἱ κτίσεις σου,
καὶ πάντες οἱ ἄγγελοι σου καὶ οἱ ἐκλεκτοί σου εὐλογείτωσάν σε
εἰς πάντας τοὺς αἰώνας».

Μια κοινή δοξολογία του Θεού από ανθρώπους και αγγέλους, όπως αυτή εκφράζεται στην παραπάνω ευλογία, έχουμε επίσης και στον κοινό αίνο από επίγεια και ουράνια όντα του Ψ. 89 (88). Ο φαλμωδός αρχίζει τον αίνο του με τα λόγια (στ. 2):

«Τὰ ἔλέη σου, Κύριε, εἰς τὸν αἰώνα ἅσομαι,
εἰς γενεὰν καὶ γενεὰν ἀπαγγελῷ τὴν ἀλήθειάν σου ἐν τῷ στόματί μου».

Λίγους στίχους πιο κάτω αναφέρεται και στον αίνο του ουρανίου κόμου (στ. 6):

«Ἐξομολογήσονται οἱ οὐρανοὶ τὰ θαυμάσιά σου, Κύριε,
καὶ τὴν ἀλήθειάν σου ἐν ἐκκλησίᾳ ἀγίων»²⁶.

Στον Ψ. 148, τέλος, ηχεί μια παγκόσμια δοξολογία του Θεού, η οποία περικλείει ουρανό και γη (στ. 1-6 στ. 7-14) και, μαζί με αυτές τις δύο σφαίρες της δημιουργίας, αγγέλους και ανθρώπους (στ. 1 επ. στ. 11 επ.).

Ενώ στους φαλμούς παρουσιάζεται μία κοινωνία με τους αγγέλους, η οποία εκφράζεται στον αίνο του Θεού και η οποία, ως εκ τούτου, είναι υπόθεση όλου του λαού του Θεού ή και του κάθε Ιαραλίτη χωριστά, στο όραμα του Ζαχ. 3,1-7 συναντούμε μία οπτική με σαφώς διαφορετικό προσανατολισμό, δηλαδή την ιδέα μιας ιδιαίτερης ιερατικής κοινωνίας με τους αγγέλους. Στο όραμα, το οποίο έχει εξαιρετική σημασία για την κατανόηση της μεταχμαλωσιακής λατρείας, ο προφήτης Ζαχαρίας οραματίζεται την ενθρόνιση του αρχιερέα Ιησού, η οποία λαμβάνει χώρα στον

25. Οι «ἄγιοι» είναι εδώ οι ευσεβείς του Ιαραήλ· π.βλ. Ψ. 34(33),10· Δαν. 7,18.21 επ 25.27· 8,24· Σοφ. 3,9· 18,1.5.9· Α Μακ. 1,46.

26. Για το χαρακτηρισμό των αγγέλων ως «των αγίων» βλ. πιο κάτω σημ. 34.

ουρανό. Ο αρχιερεύς, που παρίσταται ως ένοχος στο ουράνιο δικαστήριο και κατηγορείται από το σατανά, έχει απολέσει το ιερατικό του αξίωμα (στ. 1). Είναι καθαρή πράξη χάρης του Γιαχβέ, το ότι, παρά το γεγονός αυτό, σαν ένας «δαιυλός έξεσπασμένος έκ πυρός», σώζεται περνώντας μέσα από την τιμωρία (στ. 2). Αυτό το θαύμα της συγχώρησης συμβαίνει κατά την ουράνια ενθρόνιση. Οι Ιησούς λαμβάνει τον καθαρισμό από τις αμαρτίες του, με το να ελευθερωθεί από τα βρώμικα ρούχα του και να ενδυθεί με νέα, καθαρά ενδύματα (στ. 3-5). Ενώπιον των λειτουργικών αγγέλων δίνεται σ' αυτόν η υπόσχεση του Θεού: «Θα σου δώσω πρόσβαση σε μένα ανάμεσα σ' αυτούς, οι οποίοι υπηρετούν εδώ» (στ. 7). Ο υψηλότερος στόχος και η πλήρωση των ιερατικών καθηκόντων είναι σύμφωνα με αυτά η πρόσβαση στη θεία Μεγαλειότητα, η είσοδος στην ουράνια σύναξη των αγγελικών όντων, που υπηρετούν το Θεό, η πρόσβαση στον ουράνιο θρόνο. Αυτή η πρόσβαση στο θρόνο του Θεού ολοκληρώνεται στην επίγεια λατρεία: καταρχήν και ο αρχιερεύς έχει χωρίς αμφιβολία το ιδιαίτερο δικαίωμα να μπορεί να πλησιάζει το Θεό μαζί με τα ουράνια όντα. Ωστόσο δεν μπορούμε να παραβλέψουμε ότι ο αρχιερεύς είναι ο αντιπρόσωπος του λαού του Θεού, ο οποίος ο ίδιος, ως «θασίλειον ιεράτευμα» και ως «έθνος ἄγιον» (Εξ. 19,6), οφείλει να εισέλθει στην πλήρη κοινωνία με τον άγιο Θεό. Προϋπόθεση όμως γι' αυτό αποτελεί ο καθαρισμός του λαού – που σημαδεύτηκε από την αμαρτία και δεν είναι πια ἅγιος – από την αμαρτία του και ο καθαγιασμός του για το Θεό. Ακριβώς αυτό συμβαίνει διά του λειτουργήματος του αρχιερέα, ο οποίος, προκιαρμένος από τον ίδιο το Γιαχβέ με λατρευτική καθαρότητα, τελεί στο Ιερό τα εξηλαστήρια τυπικά και ενεργεί στην κοινότητα τον ίλασμό, ο οποίος ανοίγει, πρώτος αυτός, την πρόσβαση στο Θεό και την είσοδο στη σωτηριώδη κοινωνία μαζί του. Κυρίως στο τυπικό του ίλασμού εκφράζεται ότι ο άνθρωπος βρίσκεται σε κατάσταση ανοσιότητας και σε απόσταση από το Θεό και ότι ο Θεός μέσα στο έλεος του τού ανοίγει το δρόμο προς τον εαυτό του μέσα από την καταδικαστική απόφαση σε θάνατο, που σημαίνει ότι ο άνθρωπος μπορεί να παρουσιαστεί ενώπιον του Θεού μόνο ως ευρισκόμενος στην κατάσταση του θανάτου²⁷.

III

Τα κείμενα του Κουμράν μάς δείχνουν ότι οι δύο αυτές αντιλήψεις, που εκπροσωπούνται στην Παλαιά Διαθήκη, μπορούν να συνδεθούν με-

27. Σχετικά με τον λατρευτικό ίλασμό στην Παλαιά Διαθήκη βλ. Ο. Heflin, Ίλασμός και καταλλαγή. Ο σταυρικός θάνατος του Χριστού κατά τον Απόστολο Παύλο, στο: ΔΒΜ 40, 1985, 24-42: 31-36.

ταξύ τους. Στα κείμενα αυτά βρίσκονται σημαντικές και θεμελιώδεις για την αυτοσυνειδησία της κοινότητας του Κουμράν μαρτυρίες σχετικά με την παράσταση μιας λατρευτικής κοινωνίας αγγέλων και ανθρώπων²⁸. Η κοινότητα του Κουμράν, η οποία, ασκώντας οξεία κριτική, διαφοροποιείται από την ιεροσολυμιτική λατρεία του Ναού, έχει την αυτοσυνειδησία ότι η ίδια είναι ο αληθινός Ναός του Θεού²⁹. Για το λόγο αύτό είναι πεπιειμένη ότι οι άγιοι αγγέλων είναι παρόντες εν τω μέσω αυτής³⁰ και έχει τη συνειδηση ότι είναι στενότατα συνδεδεμένη με τα ουράνια όντα³¹. Όποιος εισέρχεται στην κοινότητα, εισέρχεται –ως άνθρωπος καθαρισμένος από τις αμαρτίες και αγιασμένος από το Θεό – «στον τόπο (ενν. ενώπιον του Θεού) μαζί με τη στρατιά των αγίων» και «στην κοινωνία με την κοινότητα των ουράνιων όντων»³². Λαμβάνει μετοχή στον «κλήρο των αγίων»³³, δηλαδή στη μακάρια τάξη των αγγέλων³⁴, και ενώνεται μαζί τους σε «κοινό αίνον»³⁵. Αυτό που περιγράψαμε περιληπτικά στις προηγούμενες προτάσεις γίνεται σαφές με τη βοήθεια της παράθεσης ενός ιδιαίτερα χαρακτηριστικού κειμένου από τους «αίνους» (Hodajoth). Στο 1QH 3,19 επ. ο φαλμαδός ομολογεί:

«¹⁹Θέλω να σε υμνήσω, Κύριε,
διότι λύτρωσες τη ζωή μου από το λάκκο
και από το χάσμα του ἀδη²⁰ με οδήγησες εδώ πάνω
σε ένα αιώνιο ύψος...²¹...
Και καθάρισες το διεφθαρμένο πνεύμα
από τη μεγάλη αμαρτία,
ώστε να σταθεί στον τόπο (sc. ενώπιον του Θεού)
μαζί με ²²το στράτευμα των αγίων

28. Από τη σχετική βιβλιογραφία αναφέρω: H.-W. Kuhn, *Enderwartung und gegenwärtiges Heil. Untersuchungen zu den Gemeindeliedern von Qumran* (StUNT 4), Göttingen 1966, 66–73; P. Schäfer, *Rivalität zwischen Engeln und Menschen. Untersuchungen zur rabbinischen Engelvorstellung* (SJ 8), Berlin–New York 1975, 36–40; H. Lichtenberger, *Studien zum Menschenbild in Texten der Qumrangemeinde* (StUNT 15), Göttingen 1980, 224–227; C. Newsom, *Songs of the Sabbath Sacrifice: A Critical Edition* (Harvard Semitic Studies 27), Atlanta 1985, 62–72.

29. 1QA 5,6·8,5 επ.·9,5 επ.·11,8· κατά πάσα πιθανότητα και 4QFlor 1,6 επ.

30. 1QSa 2,8 επ.·4QD^b–CD 15,15–17.

31. 1QS 11,7 επ.·1QH 3,19–23·6,13·11,11 επ.·11,25 επ.·fragm (αποσπ.) 2,10,14·5,3·10,6 επ.·1Q36 1 I 3·4QPseudLit 2,1,4.

32. 1QH 3,21 επ.·ηβλ. 1QH 11,13.

33. 1QS 11,7 επ.·ηβλ. 1QH 6,13·11,11 επ.·4–181 1 I 4.

34. Για το χαρακτηριστικό των αγγέλων ως «αγίων» ηβλ. Δευτ. 33,3·Ψ. 89(88), 6,8·Ιωβ 5,1·15,15·Ζαχ. 14,5·Δαν. 4,10,14·8,13·ΕΕ. 15,11 Ο· Ηο. 57,15 Ο· Αρ. 4,2 Ο· Σιρ. 42,17·45,2 Ο· Σοφ. 5,5·Ιωβ. 31,14·Αιθ. Εν. 1,9 κ.ά.·1QS 11,8·1QSb 3,26q 1QH 3,22·10,35·1QM 10,1·12,1 4·1Q36 1 I 3·4Q181 1 I 4·4Q400 1 I 2 επ. 15,19 II 6·4Q405 23 II 11. Στην Καινή Διαθήκη: Κολ. 1, 12·Εφ. 1,18·2,19.

35. 1QH 3,23·11,14.

και γα εισέλθει στην κοινωνία
με την κοινότητα των ουρανίων.

Nαι, κλήρωσες στον ἄνδρα³⁶ ἐναν αἰώνιο κλήρο
με τα πνεύματα³⁷ τῆς γνώσεως,
ώστε να υμεί το ὄνομά σου
(μαζί με αυτά) σε κοινό αίνο
και να διηγείται τα θαυμάσια σου
ενώπιον όλων των πλασμάτων σου».

Ο λόγος για τον «τόπο» (*m'td*) ενώπιον του Θεού³⁸, τον οποίο καταλαμβάνουν τα μέλη της κοινότητας, θυμίζει όχι συμπτωματικά τη λατρευτική χρήση του ρήματος '*md*' («Ισταμαι»)³⁹. διότι ἀνθρωποι και ἄγγελοι θεωρούνται εδώ πλήρως ως ιερείς και σε ιερατική λειτουργία – όπως διδάσκει και η συνάφεια της εσσαϊκής συμβολικής του Ναού. Η ιερατική κοινωνία με τους αγγέλους, η οποία γίνεται αντικείμενο υπόσχεσης στον αρχιερέα στο Ζαχ. 3, είναι στα κείμενα του Κουμράν μία σωτηριώδης δωρεά που παρέχεται σε όλα τα μέλη της κοινότητας. Ο αποφασιστικός στόχος αυτής της κοινωνίας όμως τοποθετείται, όπως και στους παλαιοιδιαθηκούς ψαλμούς, στο να αινούν και να δοξολογούν το Θεό από κοινού ἀνθρωποι και ἄγγελοι. Δεν είναι τυχαίο ότι για το λόγο αυτό συναντούμε και στους ύμνους της κοινότητας του Κουμράν τη γνωστή από τους ψαλμούς προτροπή στους αγγέλους να συμψάλλουν στον αίνο του Θεού. Μαζί με τον ύμνο για την ημέρα του Σαββάτου 4Q504 1–2 VII 4επ.⁴⁰ πρέπει κυρίως να αναφερθούν οι «ύμνοι για το ολοκαύτωμα του Σαββάτου», που εκδόθηκαν από την C. Newsom⁴¹, και στους οποίους η ίδια μιας λειτουργικής κοινωνίας αγγέλων και ανθρώπων παιζεί έναν εξαιρετικά σημαντικό ρόλο. Οι δεκατρείς ύμνοι καλούν τα ουράνια όντα στον αίνο του Θεού⁴² και παρουσιάζουν τη λειτουργία του Σαββάτου, την οποία τελούν οι ἄγγελοι, που λειτουργούν ως ιερείς στο ουράνιο Ιερό. Ο ρόλος αυτών τούτων των ύμνων θα μπορούσε να οριστεί ως η είσοδος της κοινότητας του Κουμράν με την ψαλμωδία της στη λειτουργική κοινωνία με τους αγγέλους.

36. Αυτό σημαίνει: σε μένα, τον προσευχόμενο.

37. Ετοι μητά στη συνάφεια των συγγενών φράσεων στο 1QH 11,10–14: «...ώστε να στέκεται στον τόπο ενώπιον σου με το αιώνιο στράτευμα και τα πνεύματα [τῆς γνώσης]...» (13).

38. Ετοι π.χ. Δευτ. 10,8· 18,7· Ιεζ. 20,28· Ιεζ. 44,15· Ψ. 134,1 135,2· Νεσμ. 12,44· Α'
Χρον. 6,18· 23,30· Β' Χρον. 29,11.

39. Αγγλική μετάφραση στον G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls in English*, London 1987², 219.

40. Ετοι πιο πάνω σημ. 28. Αγγλική μετάφραση προσφέρει ο Vermes, ο.π. 221–230.

41. Βλ. ιδιαιτέρα τον αρκετά καλά διατηρημένο ύμνο 4Q403 1 I 30 επ.: Newsom βλ.
σημ. 28), 209 επ. (μετάφραση): Vermes (βλ. σημ. 39), 225 επ.

Τη συνέχεια της ιδέας περί της κοινής δοξολογίας του Θεού από αγγέλους και ανθρώπους μπορεί κανείς να παρακολουθήσει, πέρα από τα κείμενα του Κουμράν, και στη γραμματεία του αρχαίου και του μεσαιωνικού Ιουδαισμού, και να την εντοπίσει κυρίως στα κείμενα του πρώιμου Ιουδαικού μυστικισμού⁴². Όμως άξια αναφοράς είναι και η λειτουργία της Συναγωγής⁴³. Στην πρωινή και την απογευματινή λειτουργία καθώς επίσης και στην προσευχή Musaph, απαντά ως παρεμβολή στην τρίτη ευλογία των 18 ευχών η Qeduscha schäl 'Amida, η πανηγυρική επίσημη «Ομολογία της αγιότητας του Θεού» και του πανάγιου ονόματός του⁴⁴. Την καρδιά της Qeduscha αποτελεί η ουράνια δοξολογία του Ησ. 6,3β, η οποία πιθανότατα προέρχεται από τη λειτουργία του Ναού. Οι διάφορες εισαγωγές στην φαλμωδία αυτής της δοξολογίας, αναφέρονται ρητά στην κοινωνία της ουράνιας και της επίγειας κοινότητας⁴⁵. Ιδιαίτερα τονισμένο είναι το στοιχείο αυτό σε εκείνη την εισαγωγή, η οποία φέρει το όνομα Kätär (στέμμα) σύμφωνα με την πρώτη λέξη του εβραϊκού της κειμένου. Η αυθεντική μορφή βρίσκεται πιθανώς στο Sedär Rab 'Amram Gaon, όπου η Qeduscha schäl 'Amida της πρωινής, της απογευματινής και της προχευχής Musaph εισάγεται με τα ακόλουθα λόγια:

«Ἐνα στέμμα οφείλουν να σου προσφέρουν
οι δυνάμεις στα ὑψη
μαζὶ με όλους τους κάτω συναχθέντες.
Όλοι μαζὶ οφείλουν να σου αποδώσουν την τριπλή διακήρυξη της
αγιότητάς σου»⁴⁶.

Το ισπανικό και πορτογαλικό τυπικό, στο οποίο η εισαγωγή Kätär είναι περιορισμένη στην προσευχή Musaph, περιλαμβάνει το ίδιο κείμενο σε μια ελάχιστα εκτενέστερη μορφή:

«Ἐνα στέμμα οφείλουν να σου προσφέρουν, Κύριε, Θεέ μας,
οι ἀγγελοι, οι δυνάμεις στα ὑψη,

42. Βλ. σχετικά κυρίως K.E. Grözinger, Musik und Gesang in der Theologie der frühen jüdischen Literatur (TSAJ 3), Tübingen 1982, 83 επ. 318 επ.

43. Βλ. επίσης εκτός από τα κείμενα που αναφέρονται στη συνέχεια και την ευχή που ανάγεται στη λειτουργία της ελληνιστικής Συναγωγής, Διαταγοί Αποστόλων VII 35, ιδιαίτερα 35,4.

44. Σχετικά με την Qeduscha και τις διάφορες μορφές της βλ. I. Elbogen, Der Jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung, Frankfurt am Main 1931 = Hildesheim 1962, 61 επ. 380 επ. (520 επ. 586 επ.); J. Heinemann, Prayer in the Talmud. Forms and Patterns (SJ 9), Berlin-New York 1977, 23 επ. 36.230 επ.

45. Για τις εισαγωγές βλ. Elbogen, ο.π. 64.

46. Sedär Rab 'Amram Gaon (εκδ. D. Goldschmidt), Ieroussalém 1971, 32 (=έκδοση Βαρσοβίας 1865, I 10b). – Η «προσφορά» του «στέμματος» σημαίνει την πλήρη αναγνώριση της αιώνιας βασιλείας του Θεού.

μαζί με το λαό σου Ιαραήλ, με τους κάτω συναχθέντες.

Όλοι μαζί οφείλουν να σου αποδώσουν την τριπλή διακήρυξη της αγιότητάς σου»⁴⁷.

Στο Machzor Vitry, τέλος, βρίσκεται μια λειτουργικά πλούσια ανεπτυγμένη μορφή της εισαγωγής της Qeduscha:

«Με ένα στέμμα θα στέψουμε τον Κύριο
και με ευλογία θα ευλογήσουμε τον ευλογημένο
και θα διακηρύξουμε με δυνατή φωνή τη βασιλεία του Βασιλιά
και το όνομα του Μόνου ως τον Μόνο θα ομολογήσουμε.
Μαζί με τους συναχθέντες στα ύψη
θα αποδώσουμε στον Άγιο την τριπλή διακήρυξη της αγιότητάς του»⁴⁸.

Μετά από τις εισαγωγές που παρατέθηκαν η κοινότητα του Ιαραήλ στη γη και οι στρατιές των αγγέλων στον ουρανό ψάλλουν την ίδια στιγμή και από κοινού, δηλαδή «με μια φωνή», το τριπλό «άγιος» του Ησ. 6,3. Ετοι εκφράζεται το ότι η επίγεια και η ουράνια λειτουργία είναι άρρηκτα ενωμένες, και μάλιστα ότι αντιστοιχούν η μια προς την άλλη τόσο χρονικά, όσο και από πλευράς περιεχομένου, και επομένως τελικά ταυτίζονται.

IV

Ας στρέψουμε τώρα την προσοχή μας στην *Καινή Διαθήκη*, όπου η ιδέα μιας λατρευτικής κοινωνίας ανθρώπων και αγγέλων μαρτυρείται πέντε φορές στον Παύλο, στις δευτεροπαύλεις επιστολές προς Κολοσσαίς και προς Εφεσίους, στην προς Εβραίους επιστολή, καθώς επίσης και στην αποκάλυψη του Ιωάννη.

Από τις παύλεις επιστολές πρέπει να αναφερθεί το χωρίο Α' Κορ. 11,10, στο οποίο ο Παύλος θεμελιώνει με την έκφραση «διὰ τοὺς ἄγγελους» την απαίτηση η γυναίκα να προσεύχεται και να ομιλεί προφητικά μόνο με «κεκαλυμένη κεφαλή», σύμφωνα με την ιδιαιτερότητά της, που πηγάζει από τη δημιουργία. Αυτή η πολυουζητημένη στην ερμηνεία παρατήρηση μπορεί να ερμηνευθεί απλούστατα ως ένα νοηματικό παράλληλο προς την έκφραση από το 4QD^b (= CD 15,17): «διότι οι ἀγίοι ἄγγελοι είναι εν τα μέσω αυτών». Ο Παύλος επομένων προϋποθέτει

47. Book of Prayer according to the Custom of the Spanish and Portuguese Jews (ed. and transl. by D. de Sola Pool), New York 1977², 221.

48. Machzor Vitry (ed. S.H. Hurwitz), Nürnberg 1922/23 = Jerusalem 1963, 175 § 192.

την παρουσία των αγγέλων στη λατρεία και θεμελιώνει σ' αυτήν τη νουθεσία για πρέπουσα και ταιριαστή προς την αγιότητα της λατρείας συμπεριφορά⁴⁹. Υπέρ της ερμηνείας αυτής συνηγορεί μεταξύ άλλων και το γεγονός ότι ο απόστολος –καθώς επίσης και τα κείμενα του Κουμράν – κατανοεί την ίδια την κοινότητα ως τον άγιο «Ναό του Θεού» (Α' Κορ. 3,16 επ.: Β' Κορ. 6,16). Αν και είναι δυνατό η έννοια της φράσης «διὰ τοὺς ἄγγελους» να ερμηνευθεί κατ' αυτόν τον τρόπο, δεν μπορεί ωστόσο κανείς, λόγω της πολύ σύντομης διατύπωσης, να συμπεράνει ποιες συγκεκριμένες ιδέες συνέδεσε ο Παύλος με την παράσταση της παρουσίας των αγγέλων στη λατρεία της κοινότητας.

Μια καλύτερη πρόσβαση στις σχετικές θεολογικές αλληλουχίες μας επιτρέπουν αντίθετα οι δύο εκείνες επιστολές, που παρουσιάζουν μια κάποια συγγένεια σε ορολογία και παραστάσεις με συγκεκριμένα κείμενα του Κουμράν: η προς Κολοσσαίς και η προς Εφεσίους επιστολή.

Το πρώτο –διδακτικό – κύριο μέρος της προς Κολοσσαίς επιστολής (Κολ. 1,12–2,23)⁵⁰ αρχίζει με κλήση στη διοικούμενη του Θεού (1,12–14):

«Μετὰ χαρᾶς εύχαριστοῦντες τῷ Πατρὶ,
τῷ ίκανώσαντι ύμᾶς εἰς τὴν μερίδα τοῦ κλήρου τῶν ἀγίων ἐν τῷ
φωτὶ.

Ος ἐρρύσατο ἡμᾶς ἐκ τῆς ἔξουσίας τοῦ σκότους
καὶ μετέστησεν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ οὐρανοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ,
ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν, τὴν ἀφεσιν τῶν ἀμαρτιῶν».

Από τα παράλληλα χωρία σε κείμενα του Κουμράν δεν μπορεί να αμφισβητηθεί ότι ως «ἄγιοι» στο στ. 12 πρέπει να κατανοηθούν οι αγγέλοι⁵¹. Επομένως, στην έννοια της σωτηρίας, που χαρίζεται από το Χριστό, ανήκει ουσιαστικά και η πρόσληψη των πιστών στην κοινωνία με τους αγγέλους του Θεού. Με τους αγγέλους μετέχουν οι πιστοί ήδη από το παρόν στην ουράνια κληρονομία· με αυτούς βρίσκονται ήδη στο «φῶς», δηλαδή στη σφαίρα της σωτηρίας και της εγγύτητας του Θεού, στην οποία υπήχθησαν με τη σωτήρια ενέργεια του Θεού, που τους απέσπασε από τη δύναμη του σκότους. Στη συνάφεια αυτή δε γίνεται ρη-

49. Ετοι έχουν ήδη ερμηνεύει μεταξύ άλλων οι: B. Weiss, Die paulinischen Briefe und der Hebräerbrief, Leipzig 1902², 196· A. Schlatter, Paulus der Bote Jesu. Eine Deutung seiner Briefe an die Korinther, Stuttgart 1934 = 1969⁴, 312 επ.

50. Ακολουθώ την πρόταση διάρθρωσης του E. Lohse, Die Briefe an die Kolosser und an Philemon (KEK IX/2), Göttingen 1968¹⁴, 7.

51. Π.βλ. σχετικά Kuhn (βλ. σημ. 28), 75· Lohse, ὁ.π. 70 επ. – τα σημαντικότερα παράλληλα από το Κουμράν βρίσκονται στο IQS 11,7 επ.: «Σ' αυτούς, τους οποίους εξέλεξε ο Θεός, ἔδωσε... μερίδιο στον κλήρο των δικαίων και ἐκλεισε με τα ουράνια ὄντα την κοινωνία τους σε μια κοινή συναγωγή...».

τά λόγος για τη λειτουργία της κοινότητας, που έχει λυτρωθεί διά του Χριστού. Ωστόσο μπορεί κανείς με αρκετά μεγάλη βεβαιότητα να υποθέσει ότι συντάκτης της προς Κολοσσαίς επιστολής θεώρησε ιδιάτερα τη λατρεία ως τον τόπο, στον οποίο βρίσκει την έκφρασή της η κοινωνία με τους αγγέλους. Από την προτροπή σε δοξολόγηση στους στ. 1,12–14 περνά το κείμενο κατευθείαν στην παράθεση ενός χριστολογικού ύμνου (1,15–20): μάλιστα η προτροπή αυτή τίθεται ως ένα είδος εισαγωγής στον χριστολογικό ύμνο, που ψάλλεται από την κοινότητα. Ο ίδιος ο ύμνος κάνει λόγο στη δεύτερη στροφή του (1,18–20) για την ολοκληρωθείσα στο σταυρικό θάνατο του Ιησού Χριστού καταλλαγή και την περιγράφει ως ένα συμβάν, το οποίο αγκαλιάζει ουρανό και γη:

«Καὶ αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλὴ τοῦ σῶματος, τῆς ἐκκλησίας,
ὅς ἐστιν ἀρχὴ, πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν,
ἴνα γένηται ἐν πᾶσιν αὐτὸς πρωτεύων.
Οὐτὶ ἐν αὐτῷ εὑδόκησεν πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι
καὶ δι’ αὐτοῦ ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα εἰς αὐτόν –
εἰρηνοποιήσας διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ –
εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς
εἴτε τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς».

Ο χριστολογικός ύμνος του Κολ. 1,15–20 ανήκει πιθανώς σε εκείνους τους «ψαλμούς καὶ υμνους καὶ ψάλτας πνευματικάς», που φάλλονται σύμφωνα με το στ. 3,16 κατά τη λατρεία της κοινότητας. Κυρίως στη λειτουργία πραγματοποιείται το «εὔχαριστο γίγνεσθε» του στ. 3,15β: δηλαδή σ' αυτήν υμνείται με ευχαριστία (εύχαριστεν) ο Θεός, ο οποίος «ικάνωσεν τοὺς πιστούς εἰς τὴν μερίδα τοῦ κλήρου τῶν ἄγίων ἐν τῷ φωτί» (1,12). Η λατρευτική κοινωνία ανθρώπων και αγγέλων εκπροσωπεί ολόκληρο το σύμπαν, που κατηλλάγη διά του σταυρικού θανάτου του Χριστού.

Μία παρόμοια εικόνα με αυτήν της προς Κολοσσαίς επιστολής παρουσιάζεται στην – φιλολογικά εξαρτημένη από αυτή – προς Εφεσίους επιστολή. Στη μεγάλη εισαγωγική ευλογία της επιστολής αυτής (1,3–14) υμνείται ο Θεός για τη χάρη που παρέσχε στην κοινότητα «ἐν τῷ ἡγαπημένῳ αὐτοῦ οὐρῷ» (στ. 6): διότι «ἐν αὐτῷ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν διά τοῦ αἵματος αὐτοῦ, τὴν ἀφεσίν τῶν παραπτωμάτων» (στ. 7). Το θαύμα της απολύτρωσης, που αναφέρεται εδώ, ανάγεται εν συνεχείᾳ στην προαιώνια σωτηριώδη απόφαση του Θεού: Ο Θεός θέλησε «ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ⁵², τὰ ἐπὶ τοῖς οὐρανοῖς

52. Το ρήμα «ἀνακεφαλαιοῦσθαι» προέρχεται από το συστατικό «κεφαλαιοῦν» και όχι από το «κεφαλή» και έχει τη σημασία «περιλαμβάνω» (πλρ. Ρωμ. 13,9): «ενώνω σε ἐν σύνολο». Ο στ. Εφ. 1,10 αντιστοιχεί νοηματικά με τη διδασκαλία περί καταλλαγής του Κολ. 1,20.

καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς» (στ. 10β). Ο συντάκτης εδώ, αναφερόμενος στην ἔνωση του ουράνιου και του επίγειου κόσμου, ἔχει κατά νου κυρίως τους αγγέλους και τους ανθρώπους. Αυτό μας λένε οι στίχοι Εφ. 2,11–22, οι οποίοι ουσιαστικά αποτελούν ἔνα διεξοδικό υπομνηματισμό του Εφ. 1,10. Σύμφωνα, λοιπόν, με τους στίχους αυτούς, ο Χριστός παραμέρισε διά του σταυρικού του θανάτου το «μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ», το οποίο δε χώριζε απλώς τους Ιουδαίους από τους εθνικούς, αλλά ουσιαστικά και τα δύο αυτά μέρη της ανθρωπότητας μαζί από το Θεό και τον ουράνιο κόσμο του (2,14 επ.). Η εκκλησία, που ιδρύθηκε διά του εξιλαστηρίου θανάτου του Χριστού και αποτελεί τον αληθινό πνευματικό ναό του Θεού⁵³, είναι ο τόπος της σωτηριώδους ενότητας Ιουδαιοχριστιανών και εθνικοχριστιανών⁵⁴, κυρίως όμως της ενότητας ουράνιας και επίγειας κοινότητας. Αυτοί που πιστεύουν στο Χριστό είναι «συμπολῖται τῶν ἀγίων καὶ οἰκεῖοι τοῦ Θεοῦ» (2,19). Όπως στο 1,18 η ἐκφραστή «οἱ ἄγιοι», περιγράφει και στο σημείο αυτό τους αγγέλους του Θεού⁵⁵. Σε όπι αφορά την ἔννοια «οἰκεῖοι τοῦ Θεοῦ», ίσως πρέπει να ερμηνευθεί σε λατρευτικό–ιερατικό υπόβαθρο, όπως αυτό εμφανίζεται π.χ. στον Φαλμό 84(83),5:

„μακάριοι οι κατοικοῦντες ἐν τῷ οἴκῳ σου,
εἰς τοὺς αἰώνας τῶν αἰώνων αἰνέσσουσίν σε”⁵⁶.

Το όπι οι χριστιανοί είναι «συμπολῖται τῶν ἀγίων καὶ οἰκεῖοι τοῦ Θεοῦ» σημαίνει συνεπώς όπι έχουν από τώρα μετοχή στον ουράνιο κόσμο και όπι ήδη βρίσκονται, ανήκοντας στην αιώνια «οἰκία του Θεού», σε πλήρη κοινωνία με τους αγίους αγγέλους. Τη σωτηρία, που τους δίνεται με τον τρόπο αυτό, ψάλλουν οι πιστοί στον αίνο της χάρης και της δόξας του Θεού, όπως αυτός λαμβάνει χώρα υποδειγματικά στην εὐλογία των στ. 1,3–14. Το όπι μπορούμε και εδώ να εννοήσουμε κυρίως τη λειτουργία της κοινότητας, μας το δείχνει το αντίστοιχο πρός το Κολ. 3,16 επ. νόημα των στ. 5,19 επ. Τα μέλη της κοινότητας ψάλλουν «ψαλμούς καὶ ὅμνους καὶ ὠδὰς πνευματικάς» ως «συμπολῖται τῶν ἀγίων καὶ οἰκεῖοι τοῦ Θεοῦ» (2,19), που εν Χριστώ Ιησού έχουν «συγκαθίσει» ήδη με τον αναστάντα και υψωθέντα Κύριό τους στον ουρανό ή, με άλλα λό-

53. Εφ. 2,20–22 (σχετικά με την ἐκφραστή «κατοικητήριον τοῦ Θεοῦ» στο στ. 22 πβλ. στους Ο': Εξ. 15,17· Γ' Βασ. 8,13· Ψ. 75,3).

54. Βλ. σχετικά κυρίως 2,11–13· 3,6.

55. Πβλ. σχετικά: J. Gnilka, *Der Epheserbrief (HTK X/2)*, Freiburg–Basel–Wien 1971, 91,154q F. Mußner, *Der Brief an die Epheser (OTK 10)*, Gütersloh 1982, 53,89 επ.: R. Schnackenburg, *Der Brief an die Epheser (EKK 10)*, Zürich–Einsiedeln–Köln και Neukirchen–Vluyn 1982, 74,121 επ.: επίσης H. Schlier, *An die Epheser*, Düsseldorf 1957, 84,140 επ.

56. Πβλ. επίσης Ψ. 23(22), 6· 27(26), 4· 36(35), 8 επ.: 65(64), 5· 92(91), 14.

για, έχουν μετατεθεί μαζί του στον ουράνιο κόσμο (2,6). Ο λατρευτικός τους αίνος μπορεί για το λόγο αυτό να κατανοηθεί –όπως και στα 1QH 3,23· 11,14– μόνο ως «κοινή δοξολογία» με τους αγγέλους.

Και η προς Εβραίους επιστολή κάνει λόγο για μια λατρευτική κοινωνία, στην οποία η επίγεια κοινότητα είναι συνδεδεμένη με τους αγγέλους. Στις σωτηριολογικές παραστάσεις αυτού του «λόγου τῆς παρακλήσεως» (13,22) φαίνεται καθαρά η ιερατική και εξαρτημένη από την Παλαιά Διαθήκη σκέψη του άγνωστου συγγραφέα. Σύμφωνα με παλαιοδιαθηκικές μαρτυρίες ο Ναός της Ιερουσαλήμ είναι ο τόπος, στον οποίο ο Θεός είναι παρών⁵⁷ και όπου ο λαός του οφείλει να τον προσεγγίζει, να θεωρεί τη δόξα του και να τον λατρεύει⁵⁸. Το να μένει κανείς συνεχώς στο Ναό μαζί με το Θεό και να τον υπηρετεί εκεί με ιερατική ιδιότητα, θεωρείται από τους προσευχομένους του Ιαραήλ ως η μεγαλύτερη ευδαιμονία και ως το πλήρωμα της σωτηρίας⁵⁹. Ο συντάκτης τῆς προς Εβραίους επιστολής υιοθετεί καταρχήν την άποψη αυτή, αλλά και την τροποποιεί κατά ουσιώδη τρόπο. Ως κατοικία του Θεού δε θεωρεί το επίγειο Ιερό, –αφού αυτό είναι μόνο «ὑπόδειγμα καὶ σκιά» του αληθινού ουράνιου «τύπου»⁶⁰. Η κατοικία του Θεού μπορεί να βρίσκεται μόνο στο ουράνιο Ιερό, το οποίο έχει ανοικοδομήσει ο ίδιος ο Θεός (8,1 επ. 9,11,24). Εδώ είναι ο «τόπος αναπαύσεως» του Θεού, η «κατάπαυσις αὐτοῦ» (3,7 επ.)⁶¹. Αυτή η κατάπαυσις προορίζεται, σύμφωνα με τη θέληση και τη σωτηριώδη απόφαση του Θεού, και ως «τόπος αναπαύσεως» του λαού του (3,7–4,13). Το να μένει κανείς στο ουράνιο Ιερό, στην άμεση παρουσία του Θεού, να τον θεωρεί εκεί και να τον διακονεί ιερατικά με λατρεία και δοξολογία, είναι η «σωτηρία» και η «δόξα», την οποία έχει ετοιμάσει ο Θεός για τον άνθρωπο⁶². Ωστόσο, σύμφωνα με τις λατρευτικές προϋποθέσεις εισόδου στο Ναό της Παλαιάς Διαθήκης, μπορεί να έχει πρόσβαση στο Ιερό του Θεού μόνο όποιος είναι «καθαρός» και «ἅγιος»⁶³. Για να μετάσχει ο λαός του Θεού στη σωτηρία της αιώνιας και ουράνιας κοινωνίας με το Θεό, πρέπει να έχει παραμεριστεί η αμαρτία, η οποία τον χωρίζει από το Θεό και τον ουράνιο κόσμο του. Σύμφωνα με την πεποίθηση τῆς

57. Βλ. παρ. σημ. 22.

58. Ψ. 95(94),1 επ.· 99(98),5· 100(99),1 επ.

59. Ψ. 23(22),6· 27(26),4 επ.· 36(35),8 επ.· 61(60),5· 63(62),2 επ.· 65(64),2 επ.· 84(83),2 επ.· 92(91), 14.

60. Εβρ. 8,5· ηβλ. 9,23 επ. Για λεπτομερειακή ανάλυση του θέματος αυτού βλ. O. Hofius, Der Vorhang vor dem Thron Gottes. Eine exegesitisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zu Hebraer 6,19f und 10,19f (WUNT 14), Tübingen 1972, 50 επ.

61. Βλ. σχετικά O. Hofius, Katapausis. Die Vorstellung vom endzeitlichen Ruheort im Hebraerbrief (WUNT 11), Tübingen 1970, ιδιαίτερα 51 επ.

62. σωτηρία: 1,14· 2,3,10· 5,9· 6,9· 9,28· δόξα: 2,10.

63. Πβλ. Ψ. 15(14),1 επ.· 24(23),3 επ.

προς Εβραίους επιστολής, η οποία είναι προσανατολισμένη προς τους παλαιοδιαθηκικούς λατρευτικούς θεσμούς, μπορεί αυτό να συμβεί μόνο διά του ιλασμού, ο οποίος αγιάζει, δηλαδή ανακαίνιζει τον αμαρτωλό και τον μεταθέτει ως νέο πλάσμα στην κοινωνία με το Θεό. Καθώς «χωρίς αιματεκχυσίας ού γίνεται ἀφεσίς» (9,22β), είναι απαραίτητη, σύμφωνα με το Λευ. 16, η παρουσία ενός αρχιερέως και ενός θύματος, το οποίο αυτός θα πρέπει να θυσίασε. Σ' αυτή τη βάση κατανοείται, λοιπόν, στην προς Εβραίους επιστολή το γεγονός του Χριστού⁶⁴. Ο Χριστός είναι ο αληθινός, ενθρονισμένος από το Θεό αρχιερέυς, ο οποίος προσφέρει τον ίδιο τον εαυτό του ως θυσία. Δι' αυτής της εξιλαστήριας αυτοθυσίας του στο σταυρό καθάρισε το λαό του Θεού μια για πάντα από τις αμαρτίες του και έτσι του έδωσε πρόσβαση στον ουράνιο κόσμο του Θεού⁶⁵. Οι καθαρισμένοι διά του αίματος του Χριστού έλαβαν το αρχιερατικό δικαίωμα να μπορούν να εισέλθουν κατά την ημέρα του πληρώματος της σωτηρίας στα ουράνια Άγια των Αγίων (10,19 επ.). Η διακήρυξη του μάρτυρα Ιουστίνου ότι οι χριστιανοί λόγω του εξιλαστήριου θανάτου του εσταυρωμένου αρχιερέα τους Χριστού είναι «τὸ ἀληθινὸν ἄρχιερατικὸν γένος τοῦ Θεοῦ»⁶⁶ ηχεί ως ακριβής περιλήψη αυτού το οποίο παρουσιάζεται στις σωτηριολογικές αντιλήψεις της προς Εβραίους επιστολής.

Η «εἰσόδος τῶν ἁγίων», για την οποία γίνεται λόγος στο 10,19, ή το «εἰσέρχεσθαι εἰς τὴν κατάπαυσιν» (ενν. του Θεού) στους στ. 3,7 επ. θα πραγματοποιηθούν κατά τη γνώμη του συγγραφέα της προς Εβραίους επιστολής στην παρουσία του Ιησού Χριστού (πβλ. 9,28-10,35 επ.). Αν και η «εἰσόδος» στα ουράνια Άγια των Αγίων ή στην κατάπαυση του Θεού θα ανοίξει για το λαό του Θεού στο μέλλον, ωστόσο αυτό το εσχατολογικό «εἰσέρχεσθαι» είναι υπαρκτό ήδη στο παρόν: στο λατρευτικό «προσέρχεσθαι», το οποίο εκφράζει την προσέγγιση του Θεού από τη συναγόμενη κοινότητα⁶⁷. Στη λειτουργία «διακονούν» οι πιστοί ιερατικά «τὸν ζῶντα Θεόν» (9,14), με το να του προσφέρουν δοξολογική θυσία, δηλαδή «καρπὸν χειλέων, ὁμολογούντων τῷ ὀνόματι αὐτοῦ» (13,15). Αυτή η λειτουργική θυσία αινέσεως είναι η πρόγευση της εσχατολογικής δοξολογίας του Θεού, δηλαδή του «σαθβατισμοῦ» του στ. 4,9⁶⁸. Τα χωρία που αναφέρονται στο λατρευτικό «προσέρχεσθαι» και στην προσφερόμενη στη λειτουργία του Θεού «θυσίαν αινέσεως» θα πρέπει να εξεταστούν μαζί με το απόσπασμα 12,22-24:

64. Βλ. σχετικά ιδιαίτερα 2,5-18· 4,14-5,10· 7,1-10,18.

65. 1,3· 9,11 επ. 23 επ.· 10,5 επ. 11 επ. 19 επ.· 13,12.

66. Ιουστίνου, Διάλ. π. Τρύφ. 116,3.

67. 4,16· 7,25· 10,22· 11,6· πβλ. επίσης 10,1.

68. Σχετικό με το σαθβατισμό στο στ. 4,9 βλ. Hofius, Katapausis (βλ. σημ. 61), 102 επ. του ίδιου, EWNT III (1983) 521-523.

«Προσεληνύθατε Σιών ὅρει καὶ πόλει Θεοῦ ζῶντος, Τερουσαλήμ ἐπουρανίῳ· καὶ μυριάσιν ἀγγέλων πανηγύρει⁶⁹ καὶ ἐκκλησίᾳ πρωτόκων ἀπογεγραμμένων ἐν οὐρανοῖς καὶ κριτῇ Θεῷ πάντων καὶ πνεύμασι δικαίων τετελειωμένων καὶ διαθῆκης νέας μεσίτη Ιησοῦ καὶ αἷματι ράντιαμοῦ κρείττον λαλοῦντι παρὰ τὸν "Ἄβελ».

Αυτές οι φράσεις περιγράφουν την εσχατολογική κατάσταση της κοινότητας, η οποία χαρακτηρίζει και προσδιορίζει και τις λατρευτικές της συνάξεις. Η κοινότητα είναι στενότατα συνδεδεμένη με αυτούς που ήδη κατοικούν στην επουράνια Ιερουσαλήμ: με τους κεκοιμημένους δικαίους του Ιαραὴλ⁷⁰ και με τους ήδη κεκοιμημένους χριστιανούς⁷¹, αλλά επίσης και με τους αγγέλους, οι οποίοι προσφέρουν στο Θεό με πανηγυρική φαλμωδία τον αίνο τους. Με αυτούς τους συναχθέντες στον ουράνιο κόσμο περιμένει η επίγεια κοινότητα την ημέρα του πληρώματος της σωτηρίας και τον αιώνιο σαββατισμό της δοξολογίας και της λατρείας ενώπιον του θρόνου του Θεού.

Η θεώρηση των κειμένων της Καινής Διαθήκης μας οδηγεί, τέλος, στην Αποκάλυψη του Ιωάννη, η οποία αναφέρεται πολλές φορές στην ουράνια λειτουργία, που τελούν οι άγγελοι με ύμνους και δοξολογίες ενώπιον του θρόνου του Θεού⁷². Το ότι ο συντάκτης της Αποκάλυψης βλέπει ως δεδομένη μία εσωτερική σχέση μεταξύ της ουράνιας λειτουργίας και της επίγειας λατρείας, δεν μπορεί να αμφισβηθεί⁷³. Στο μεγάλο θέμα της αίθουσας του θρόνου, των κεφαλαίων 4 και 5, παρουσιάζεται ο λατρευτικός αίνος, τον οποίο προσφέρουν τα ουράνια όντα στο Θεό, το δημιουργό και βασιλιά, και στο Χριστό, τον εσταυρωμένο και υψωθέντα αμνό⁷⁴. Αυτός ο αίνος υπερβαίνει τελικά τα όρια του ουρανού και φάλλεται από ολόκληρη την κτίστη. Όλα τα πλάσματα σε όλα τα σημεία του κόσμου λατρεύουν το Θεό και το αρνί (5,13):

69. Οι λέξεις «μυριάσιν ἀγγέλων» και «πανηγύρει» αντίκουν στην ίδια πρόταση. Ετοιμηνέσιον σωστά ήδη οι Έλληνες Πατέρες· βλ. E. Riggenbach, *Der Brief an die Hebräer* (KNT 14), Leipzig-Erlangen 1922²³—Wuppertal 1987, 415.

70. Σ' αυτούς, δηλαδή στους μάρτυρες της πίστεως του Εβρ. 11, αναφέρεται κατά τη γνώμη μου η έκφραση «πνεύματα δικαίων τετελειωμένων» του στ. 23.

71. Μοζί με την ελληνική και τη σιριακή Λειτουργία του Ιακώβου (βλ. Brightman [βλ. σημ. 3], 50,20 επ., 86,1 επ., 93,17 επ., 109,8 επ.) ερμηνεύει την «ἐκκλησίᾳ πρωτοτόκων» του στ. 23 ως τους κεκοιμημένους χριστιανούς, των οποίων οι ψυχές βρίσκονται στην ουράνια Ιερουσαλήμ. Για την ουράνια Ιερουσαλήμ ως τον προσωρινό τόπο αναπαύσεως των κεκοιμημένων δικαίων πβλ. Παρ. Ιερ. 5,34· για την κατοικία τους μαζί με τους αγγέλους στον ουρανό βλ. Σοφ. 5,5 Αιθ. Εν. 39,4 επ., 104,6.

72. Βλ. εκτός από το Απ. 4,1–5,14 κυρίως: 7,9 επ., 11,15 επ., 12,10 επ., 15,2 επ., 19,1 επ.

73. Πβλ. G. Delling, *Der Gottesdienst im Neuen Testament*, Gottingen 1952, 52 επ.

74. Βλ. για λεπτομερειακή ανάλυση σχετικά την ερμηνεία του J. Roloff, *Die Offenbarung des Johannes* (ZBK.NT 18), Zürich 1984, 65–78.

«Τῷ καθημένῳ ἐπὶ τῷ θρόνῳ καὶ τῷ ἀρνίῳ
ἡ εὐλογία καὶ ἡ τιμὴ καὶ ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος εἰς τούς αἰώνας
τῶν αἰώνων».

Στο σημείο αυτό περιγράφεται προφητικά ο επερχόμενος τελικός παγκόσμιος αίνος του Θεού⁷⁵. Ωστόσο ο αίνος αυτός, τον οποίο θα ψάλουν κάποτε όλα τα πλάσματα του Θεού, δεν είναι σε καμία περίπτωση μόνο «μελλοντική μουσική», αλλά ακούγεται ήδη στο παρόν: στην ουράνια αίθουσα του θρόνου από το στόμα των αγγελικών στρατιών, και στην επίγεια λειτουργία από το στόμα αυτών, τους οποίους το αρνί έχει λυτρώσει διά του αἵματός του από τις αμαρτίες τους και τους έχει καταστήσει ιερείς του Θεού (5,9β.10· πβλ. 1,5β.6). Ετσι, στη λατρεία του Θεού και του αρνίου είναι συνδεδεμένοι μεταξύ τους ἄγγελοι και ἀνθρωποί ήδη στο παρόν.

V

Στο τελευταίο στάδιο της παρουσίασης των απόψεών μας θα πρέπει να ληφθεί υπόψη μια σημαντικότατη πραγματικότητα, η οποία στη θεώρηση των καινοδιαθηκικών μαρτυριών δεν μπορεί να παραβλεφθεί: στο βαθμό που οι μαρτυρίες αυτές μας επιτρέπουν μία αναλυτικότερη ερμηνεία⁷⁶, συμφωνούν όλες μεταξύ τους στο ότι η λατρευτική κοινωνία με τους αγγέλους γίνεται δυνατή μόνο διά του Ιησού Χριστού και είναι θεμελιώδην αποκλειστικά στο σωτηριώδες έργο του, δηλαδή στο σταυρικό του θάνατο. Οι συγγραφείς της Καινής Διαθήκης, λοιπόν, δεν έχουν απλώς χρησιμοποιήσει άκριτα ἔνα χαρακτηριστικό θέμα, το οποίο προϋπήρχε στην Παλαιά Διαθήκη (και στον αρχαίο Ιουδαϊσμό), αλλά επισήμαναν τη θεμελιώδη αλήθεια, η οποία μπορούσε να καταστήσει δυνατή την υιοθέτηση αυτής της λατρευτικής παραδόσεως. Η ιδέα μιας λατρευτικής κοινωνίας αγγέλων και ανθρώπων ήταν γι' αυτούς προφανώς κάθε άλλο παρά αυτονόητη. Αντίθετα, γνώριζαν, όπως ήδη ο προφήτης Ζαχαρίας και η κοινότητα του Κουμράν, την απέραντη απόσταση μεταξύ ουρανού και γης, μεταξύ του κόσμου του αγίου Θεού και του κόσμου του αμαρτωλού ανθρώπου⁷⁷ και γνώριζαν πάρα πολύ καλά – και πάλι σύμφωνα με τις προηγούμενες μαρτυρίες – ότι μόνο ο ίδιος ο Θεός μπορεί να γεφυρώσει αυτή την απέραντη απόσταση και να δώσει πρόσβαση προς

75. Πβλ. για το Απ. 5,13 το παράλληλο Φιλ. 2,10 επ. και σχετικά O. Hofius, *Der Christushymnus Philippus 2,6–11 (WUNT 17)*, Tübingen 1991², 18 επ.

76. Αυτό ισχύει για όλες τις μαρτυρίες εκτός από το Α' Κορ. 11,10, όπου η σύντομη παρατήρηση «διά τούς ἄγγελους», όπως υπογραμμίστηκε πιο πάνω, δεν επιτρέπει ακριβέστερη ερμηνεία.

τον εαυτό του. Για τους συγγραφείς της Καινής Διαθήκης το θάύμα αυτό της ένωσης ουρανού και γης συνέβη εν Ιησού Χριστώ και ήταν δυνατό να συμβεί μόνο εν Ιησού Χριστώ. Ο Ιωάννης ο Χρυσόστομος εξέφρασε πολύ εντυπωσιακά την αλήθεια αυτή στην ερμηνεία του Ησ. 6,3⁷⁷. Την αφετηρία των σκέψεών του αποτελεί ακριβώς εκείνη η επίγνωση, την οποία ένας σύγχρονος βιβλικός θεολόγος, ερμηνεύοντας το Ησ. 6,4, διεπύπωσε ως εξής: «Η ουράνια δοξολογία είναι πολύ μεγάλη γι' αυτή τη γη: κάνει το Ναό να τρέμει από τα θεμέλια του, με αποτέλεσμα να σείονται οι θύρες με τις παραστάδες τους... Έτσι η δοξολογία αυτή επιδρά, όπως κατά την παράδοση επιδρά η παρουσία του ίδιου του Γιαχβέ. Με τη χρηματοποίηση του χαρακτηριστικού αυτού θέματος ο ψαλμωδός τονίζει την ατελείωτη απόσταση, που χωρίζει τον άνθρωπο όχι μόνο από το Θεό, αλλά επίσης και από τα ουράνια όντα, στα οποία δεν επιτρέπεται η θεωρία του θείου προσώπου»⁷⁸. Εν όψει αυτής της πράγματικότητας τίθεται αναγκαστικά η ερώτηση: Πώς είναι δυνατό και πώς επιτρέπεται ο άνθρωπος –ως ένα ον με «άκαθαρτα χεῖλη» (Ησ. 6,5)– να συμμετέχει στην ψαλμωδία των ουράνιων όντων; Εδώ λοιπόν ο Ιωάννης ο Χρυσόστομος παραπέμπει στη μαρτυρία της προς Εφεσίους επιστολής (Εφ. 1,10· 2,14 επ.) ερμηνεύοντας ως εξής: Η ψαλμωδία των Σεραφίμ είναι επίσης και δική μας ψαλμωδία –«διά τὸν Χριστὸν τὸν ἀνελόντα τὸ μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ, καὶ εἰρηνοποιήσαντα τὰ ἐν οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, διὰ τὸν ποιήσαντα τὰ ἀμφότερα ἐν». «Πρότερον μὲν γάρ» – συνεχίζει ο Χρυσόστομος – «ἐν τοῖς οὐρανοῖς οὗτος ἥδετο μόνον ὁ ὅμνος· ἐπειδὴ δὲ ἐπιθῆναι τῆς γῆς κατηξώσεν δὲ σεπότης, καὶ τὴν μελωδίαν ταύτην κατήνεγκε πρὸς ἡμᾶς». Σε πλήρη συμφωνία με την έννοια των λόγων του Ιωάννη του Χρυσοστόμου ψάλλεται σε ένα τροπάριο της ορθόδοξης Εκκλησίας:

«Σὲ τὸν ἄρρεντας ἔνώσαντα
τοῖς ἐπουρανίοις Χριστὲ τὰ ἐπίγεια,
καὶ μίαν Εκκλησίαν ἀποτελέσαντα ἄγγέλων καὶ ἀνθρώπων,
ἀκαταπαύστως μεγαλύνομεν»⁷⁹.

Είναι σαφέστατο ότι και τα λόγια αυτά αντλούν από τη μαρτυρία της προς Εφεσίους επιστολής.

Εάν στο σημείο αυτό ρίξουμε μια ματιά στις τελευταίες σκέψεις που διατυπώθηκαν, μπορούμε συμπερασματικά να κρατήσουμε τα εξής: Η

77. Ιωάννου Χρυσοστόμου, In illud «Vidi Dominum» VI 3 (MPG 56 [1862] 138).

78. O. Kaiser, Das Buch des Propheten Jesaja. Kapitel 1–12 (ATD 17), Göttingen 1981⁵, 129.

79. Πρώτος Κανών του Ιωάννου Μοναχού στη γιορτή των Ασωμάτων Δυνάμεων, ειρμός της ένατης αρδής (Μηναίον τοῦ Νοεμβρίου, Ἀθήναι 1981³, 58).

ιδέα μιας λατρευτικής κοινωνίας αγγέλων και ανθρώπων, όπως εκφράζεται κυρίως στις λειτουργίες της Ανατολής, δεν αποσκοπεί βάσει των βιβλικών της απαρχών στον υπερτονισμό της λειτουργικής πράξης της Εκκλησίας και επομένως στην καθοσίωση του «λατρευτικού στοιχείου» καθεαυτού. Αν οι λειτουργικές προσευχές και οι ύμνοι κάνουν λόγο για την παρουσία των αγγέλων στη λειτουργία της Εκκλησίας ή για τη μετοχή της επίγειας κοινότητας στην επουράνια λειτουργία και, συνεπώς, αν μπορεί η Εκκλησία να μιλά για μια κοινή δοξολογία του Θεού από τα επίγεια και τα ουράνια όντα, αυτό υπηρετεί αποκλειστικά και μόνο τη μαρτυρία για τη χάρη του Θεού, επομένως τη μαρτυρία σχετικά με εκείνο το θαύμα, για το οποίο γίνεται λόγος στην ευλογία του Εφ. 1,3-14. Γι' αυτόν ακριβώς το λόγο ο Μαρτίνος Λούθηρος εξέφρασε πετυχημένα αυτό που σκοπεύει να μαρτυρήσει θεολογικά και ομολογεί η όλη ιδέα της λατρευτικής κοινωνίας αγγέλων και ανθρώπων ως εξής:

«*Er ist auf Erden kommen arm,
daß er unser sich erbarm
und in dem Himmel mache reich
und seinen lieben Engeln gleich.
Kyrieleis*»⁸⁰.

Η ασταμάτητη κραυγή «Κύριε ελέησον» στις ανατολικές Λειτουργίες, οι οποίες εκφράζουν ποικιλότροπα με το λόγο και το τυπικό τους τον πλούτο της ουράνιας «εύλογίας» (Εφ. 1,3), αντιστοιχεί ουσιωδώς προς αυτή την ομολογία.

(Τη μετάφραση από τα γερμανικά οφείλουμε στο Δρ. της Θεολογίας κ. Χρήστο Καρακόλη).

80. Evangelisches Kirchengesangbuch, ύμνος 15, στροφή 3. Μετάφραση στα Ελληνικά: «Ηρθε (ο Χριστός) φτωχός στη γη, για να μας ελεήσει και να μας κάνει πλούσιους στον ουρανό και όμοιους με τους αγίους αγγέλους του. Κύριε ελέησον».

The Pauline work ethic in I and II Thessalonians

Rev. Dr. A.M. Okorie

INTRODUCTION

I shall attempt to look briefly at the sources of Paul's ethical teaching, the characterization of Pauline ethic, the indicative-imperative relation, and the specific Pauline work ethic. «Work» may be defined as a «task, job or something produced by mental effort or physical labor.»¹ «Ethics» may be referred to as «a discipline dealing with good and evil and with moral duty, moral principles or practice.»²

E.P. Sanders noted that the «soundest approach»³ in the study of Paul is to delimit oneself to the so-called most authentic Pauline letters: Romans, I and II Corinthians, Philippians, I Thessalonians and Philemon. This viewpoint is echoed by Victor Furnish who equally described the method as the «soundest procedure.»⁴

Yet, other scholars accept in various degrees the Pauline authorship of the foregoing seven letters as well as the other letters: Colossians, Ephesians, II Thessalonians, and the Pastorals.⁵ It is not the intention in this paper to enter into the arguments on Pauline authorship, rather Pauline authenticity is here assumed.

The Thessalonian correspondences have been used as foils, and they are compared to the Galatian and Ephesian correspondences. While there is a plethora of information available for Pauline ethics on sex, women, marriage, church and state, little has been done in the particular area of Pauline work ethic.

1. *The Merriam-Webster Dictionary* (New York: Pocket Books, 1974), p. 507.

2. *Ibid.*, p. 247.

3. E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism* (Philadelphia: Fortress Press, 1977), p. 432.

4. Victor P. Furnish, *Theology and Ethics in Paul* (Nashville: Abingdon Press, 1968), p. 11.

5. For further details, see the relevant sections on the letters in Werner Georg Kummel, *Introduction to the New Testament*, trans. Howard C. Kee (Nashville: Abingdon Press, 1975), pp. 260ff.

PAULINE ETHICS

The academia has deliberated on different scholarly perspectives about Paul's background sources. Influences on Paul's theology and ethics might have come partly from the Old Testament, Judaism, Hellenism, the teaching of Jesus, and the working of Paul's own mind based on his «imitation of Christ».«⁶

Certainly, one cannot factorize Paul into various matrices of Greek, Jewish, apocalyptic, gnostic or any other categories, as these are impositions on the data.⁷ The parallels often observed must be seen not from a genetic approach but from a hermeneutic perspective.⁸ J.B. Lightfoot, in his epochal dissertation on Pauline ethics compared to the Stoic ethics as represented in Seneca, showed that the key lay on what did it mean to Paul in the Christ-event context.⁹ Lightfoot likewise pointed out that parallels could be found in Jewish, Stoic, Platonic, or Rabbinic writings, but the distinctive feature was that the person of Christ has become the central influence on Paul.¹⁰

Indeed, Paul is difficult to encapsulate. His understanding is so colossal that any attempt at insisting on a particular characterization leads to reductionism.¹¹ Though no label exhausts Paul, still each characterization of Paul's ethic contains some amount of reliability in shedding light on his ethical stance.¹²

Pauline ethic has been described as «an 'ethic of gratitude' or a 'telos-ethic'; 'sacramental,' or 'pneumatic,' or 'charismatic', or 'eschatological', or 'christological'.»¹³

Joseph Klausner saw Paul's ethics as «interim ethics.»¹⁴ This interim ethics Klausner expanded as «a morality which is not fixed and permanent for all time, but is intended for a temporary and transient period—until the Kingdom of Heaven is revealed or until Jesus reappears.»¹⁵

6. William Martin, *St. Paul's Ethical Teaching* (London: Arthur L. Humphreys, 1917), p. 15.

7. Wayne A. Meeks, ed., *The Writing of St. Paul* (New York: W. W. Norton & Company, 1972), p. 323.

8. Howard C. Kee, *Miracle in the Early Christian World* (New Haven: Yale University Press, 1983), pp. 34–41. Kee further criticized the use of parallels without addressing the elements of change and adaptation across time, place and sociohistorical settings.

9. J. B. Lightfoot, *St. Paul's Epistle to the Philippians* (1898; rpt. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1981), p. 328.

10. *Ibid.*, p. 327.

11. W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism*, 4th ed. (Philadelphia: Fortress Press, 1980), p. XXVII.

12. Furnish, *Theology and Ethics*, p. 212.

13. *Ibid.*

14. Joseph Klausner, *From Jesus to Paul*, trans. William F. Stinespring (New York: The MacMillian Company, 1943), p. 548.

15. *Ibid.*

Furnish posited the view that Pauline ethics is made up of theological, eschatological and christological strands.¹⁶ Theological, since Paul has a «radical theocentrism»; eschatological, because Paul's expressions have both futuristic as well as present dimensions; and christological, for Paul sees the death and resurrection of Christ as the decisive event.¹⁷

Paul Ramsey formulated Paul's ethic as «Love and do as you then please.»¹⁸ Ramsey gave the caveat that he did not mean «Do as you please,»¹⁹ but Paul's ethics based on love issues into self-regulations that would benefit one's neighbour.²⁰

Joseph Fletcher used Paul to buttress his notion of a «Christian situation ethics»²¹. To Fletcher, Paul has enunciated a charter of freedom emanating from love.²²

Emil Brunner postulated that Paul's ethics consist of «pedagogical instructions, which are not binding on the conscience.»²³ Brunner held the opinion that no intermediary comes between the believer and God, consequently Pauline or any apostolic exhortation sweep away all legalism.²⁴

George Thomas wrote that Paul's ethics is «an ethic of redemption, and ethic for the regenerate.»²⁵ Thomas elaborated by saying that for Paul the Christian conduct sprang from one's substance or being which is recreated anew.²⁶ The characterization of Paul's ethics, therefore, is multifaceted and strongly touches on structural presuppositions with respect to the Pauline indicative and imperative.

The Pauline indicative is generally taken to refer to theological proclamation and the imperative to ethical exhortation²⁷. Maurice Goguel saw the indicative as «principle» and the imperative as «reality».²⁸ D.E.H. Whiteley described the indicative as what God has already done,

16. Furnish, *Theology and Ethics*, p. 213.

17. *Ibid.*, pp. 214–216.

18. Paul Ramsey, *Basic Christian Ethics* (New York: Charles Scribner's Sons, 1953), p. 77.

19. *Ibid.*

20. *Ibid.*, p. 78.

21. Joseph Fletcher, *Situation Ethics: A New Morality* (Philadelphia: The Westminster Press, 1966), p. 81.

22 *Ibid.*, pp. 29–30.

23. Emil Brunner, *The Divine Imperative: A Study in Christian Ethics*, trans. Olive Wyon (Philadelphia: The Westminster Press, 1947), p. 601.

24. *Ibid.*, p. 118.

25. George F. Thomas, *Christian Ethics and Moral Philosophy* (New York: Charles Scribner's Sons, 1955), p. 87.

26. *Ibid.*

27. Furnish, *Theology and Ethics*, p. 9.

28. Maurice Goguel, *The Primitive Church*, trans. H.C. Snape (New York: The MacMillan Company, 1964), p. 446.

while the imperative tells the believer what one should still do.²⁹ Hence, the indicative is what Paul says about the Christian life, a gift of God, while the imperative emphasizes what Paul says about the demands of the Gospel.

The relation of the indicative and the imperative is regarded as the crucial problem in analyzing Pauline ethics. Furnish succinctly recapitulated the discovery: «It has become apparent that no interpretation of the Pauline ethic can be judged successful which does not grapple with the problem of indicative and imperative in Paul's thought.»³⁰ William Dennison also noted that the realization of the indicative and imperative as the basic structure of Pauline ethics has been demonstrated in recent New Testament interpretation.³¹

Different scholars have interpreted the crucial relation in different ways. Rudolf Bultmann said that the imperative is derived from the indicative.³² He remarked that «the indicative is the foundation for the imperative.»³³

Whiteley and Thomas supported Bultmann's viewpoint, for Whiteley saw the indicative as providing the basis for the imperative,³⁴ and Thomas stressed that the «conduct of a person springs from the substance of his being.»³⁵

Using a form-critical tool, Martin Dibelius observed that Paul's imperative is not related to the indicative. The imperative is detached from the indicative.³⁶ Pauline paraenetic sections are clearly differentiated from any relationship to Pauline theology.³⁷ Dibelius contended: «the hortatory sections of the Pauline epistles have nothing to do with the theoretic foundation... Rather they belong to tradition.»³⁸

Morton S. Enslin likewise saw the imperative as detached from the indicative.³⁹ Enslin did not emphasize the theological aspect but the sociological dimension of Pauline imperative. Paul's imperative were

29. D.E.H. Whiteley, *The Theology of St. Paul* (Oxford: Basil Blackwell, 1964), p. 208.

30. Furnish, *Theology and Ethics*, p. 279.

31. William Dennison, «Indicative and Imperative: The Basic Structure of Pauline Ethics», *Calvin Theological Journal*, 14 (1979), 56.

32. Rudolf Bultmann, *Theology of the New Testament*, trans. Kendrick Grobel (New York: Charles Scribner's Sons, 1951), Vol. I, p. 332.

33. *Ibid.*, p. 333.

34. Whiteley, *Theology of Paul*, p. 208.

35. Thomas, *Christian Ethics*, p. 87.

36. Martin Dibelius, *From Tradition to Gospel*, trans. Bertram L. Woolf (London: Ivor Nicholson and Watson Limited, 1934), p. 238.

37. *Ibid.*

38. *Ibid.*, p. 239.

39. Morton S. Enslin, *The Ethics of Paul* (New York: Harper & Brothers Publishers, 1930), p. 89.

occasioned by his Jewish background and the Hellenistic environment. Thus Paul's sociological milieux made him to devise ethical imperatives.⁴⁰

C.H. Dodd distinguished between κήρυγμα (preaching) and διδαχή (teaching).⁴¹ The κήρυγμα was the indicative salvific event, while the διδαχή was the imperative instruction.⁴² In his division of the indicative and imperative, Dodd opined: «For the early church, then, to preach the Gospel was by no means the same thing as to deliver moral instruction or exhortation.»⁴³

Fletcher posited a formula of situational or improvisational relationship: «the indicative plus the imperative equals the normative.»⁴⁴ Using the concept of love for elucidation, Fletcher posited that the imperative of loving a neighbour is relative to the indicative situation which governs what is to be the normative obligation.⁴⁵

Furnish's thesis was that Pauline imperative is «radically integral» to the indicative.⁴⁶ Furnish maintained that the Pauline concept of grace contains obedience as well.⁴⁷ There could not be a receiving faith without an acting of faith. John Henley intensified the integral nature of the imperative and indicative «in terms of electrification which charged and transformed people so that they looked upon one another in a new light.»⁴⁸

J. Christian Beker interpreted that the indicative and imperative are involved in an «apocalyptic–cosmic thrust»⁴⁹. Beker enunciated that the Christ–event indicative leads to the Christian imperative, which is an interim ethic.⁵⁰ This interim ethic finds its final apocalyptic indicative in God's coming glory.⁵¹

On the indicative and the imperative relation, therefore, one could say that the Christian life is neither a new life explained on the basis of only the demands of the imperative, nor a transcendent stream pouring in from a gift of the indicative without responsibility. The strength of faith is marked by the dialectic tension of the «already» and the «not–yet» in both the indicative and the imperative.

40. Ibid., p. 244.

41. C.H. Dodd, *The Apostolic Preaching and Its Developments*, 2nd ed. (London: Hodder & Stoughton Limited, 1944), p. 7.

42. Ibid.

43. Ibid., p. 8.

44. Fletcher, *Situation Ethics*, p. 151.

45. Ibid.

46. Furnish, *Theology and Ethics*, p. 13.

47. Ibid., p. 225.

48. John A. Henley, «Eschatology and Community in the Ethics of Paul», *Australian Biblical Review*, 27 (1979), 38.

49. J. Christian Beker, *Paul The Apostle* (Philadelphia: Fortress Press, 1980), p. 278.

50. Ibid., p. 277.

51. Ibid., p. 278.

Further, the indicative is not one reality now wrapped up and final. The indicative is apprehended by faith, but this same faith which apprehends at the same time necessitates the imperative. Thus, the indicative and imperative are integral, and also the scheme is a matrix between this inaugurated age and the fullness of the age to come. Having dealt with the over-arching notion of Pauline ethics in its sources, characterization and indicative-imperative relation, I shall now specifically treat the Pauline work ethic.

PAULINE WORK ETHIC

W. Harold Mare, in a thought-provoking essay, gave some Greek words for work in the Pauline corpus.⁵² Some of these words used in various derivatives are ἔργον (work, deed, Col. 3:17), λειτουργέω (serve religiously, Rom. 15:27), κόπος (laborious exertion, difficulty, I Cor. 16:16), ἄγών (contest, struggle, I Cor. 9:25), and δουλεύω (carry out the duties of a slave, I Cor. 9:19).⁵³ Other words are μόχθος (hardship, toil, II Cor. 2:27), ποιέω (do, make, Gal. 2:10), συναθλέω (assit, struggle together, Phil. 4:3), μισθός (reward, Rom. 4:4), διακονέω (do a service, minister, Phm. 13), and συνεργός (fellow worker, Col. 4:11).

Examining the epistles critically, one finds the following work motif appearing seventeen times in I Thessalonians and fourteen times in II Thessalonians.⁵⁴ The Thessalonian vocabulary for the work concept are derivatives of ἄγών, δουλεύω, ἔργον, κόπος, μόχθος and ποιέω. The table below gives the usage:

I Thessalonians		II Thessalonians	
Verses	Words Used	Verses	Words Used
1:2	ποιούμενοι	1:11	ἔργον
1:3	ἔργου	2:7	ἐνεργεῖται
1:3	κόπου	2:9	ἐνέργειαν
1:9	δουλεύειν	2:11	ἐνέργειαν
2:2	ἄγωνι	2:17	ἔργῳ
2:9	ἔργαζόμενοι	3:4	ποιείτε

52. W. Harold Mare, «The Pauline Work Ethic,» in *New Dimensions in New Testament Study*, ed. Richard N. Longenecker and Merrill C. Tenney (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1974), p. 359.

53. *Ibid.*, pp. 359–360.

54. For helpful statistical analysis, see A. Q. K. Morton, S. Michaelson and I. David Thompson, *The Computer Bible* (Edinburgh: Biblical Research Associates, 1980), Vol. XI, esp. pp. 11–43 for I Thes. and pp. 9–28 for II Thes.

2:9	κόπον	3:4	ποιήσετε
2:9	μόχθον	3:8	έργαζόμενοι
2:13	ἐνεργείται	3:8	Κόπω
3:2	συνεργόν	3:8	μόχθῳ
3:5	κόπος	3:10	έργαζασθαι
4:10	ποιείτε	3:11	έργαζομένους
4:11	έργαζεσθαι	3:11	περιεργαζομένους
5:11	ποιείτε	3:12	έργαζόμενοι
5:12	κοπώντας		
5:13	ἔργον		
5:24	ποιήσει		

Generally, scholars have divided the Pauline epistles into two parts: one dealing with the doctrinal and the other hortatory. First Thessalonians shows that work conceptions appear seven times in the traditionally regarded indicative section (chapters 1–3), and six times in the imperative section (chapters 4–5). Likewise, II Thessalonians shows work idea occurring five times in the theological section and nine times in the paraenetic area.

Further, the same root words appear in each opening and closing parts of the epistles. In I Thessalonians the participle ποιούμενοι (I Thes. 1:2) and the verb ποιήσει (I Thes. 5:24) are used. In II Thessalonians the noun ἔργον (II Thes. 1:11) and the participle ἔργαζόμενοι (II Thes. 3:12) are employed. Thus, the so-called indicative and imperative sections are shot through with theology and ethics. Paul did not write as a systematic theologian per se.⁵⁵

With the caution against rigid schematization, therefore, the Pauline work ethic will be determined from impulses gleaned from the Thessalonian texts. G. Bertram suggested that to work denotes action and not inactivity⁵⁶. The conception of work has been advanced in ancient civilizations including Hellenistic, Jewish, and Christian settings.⁵⁷ According to Mare, various «mental, spiritual, and physical activities are to be considered as valid forms of work.»⁵⁸

The Thessalonian texts show three streams in the Pauline work ethic. These are theological, demonological⁵⁹ and anthropological.⁶⁰

In I Thessalonians God is at work (ἐνεργείται) in the believers through his word (I Thes. 2:13). Paul is so certain that God not only

55. Furnish, *Theology and Ethics*, p. 10.

56. G. Bertram, «ἔργον,» *Theological Dictionary of the New Testament*, ed. G. Kittel and trans. G. W. Bromiley (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1964), II, 635.

57. Ibid., pp. 635–636.

58. Mare, «Work Ethic,» p. 359.

59. Bertram, «ἔργον,» p. 653.

60. Mare, «Work Ethic,» p. 362.

works now but also works in the future (ποιήσει, I Thes. 5:24). George Milligan discerned that in the use of ποιήσει one sees a «certitudo fidei»⁶¹ on Paul's part, a boldness in believing «the *doing* with which God accomplishes His *calling*.»⁶²

In the second epistle the Pauline work ethic pictures God in a two-dimensional participation. One dimension involves God's benevolence on the believer's ἔργον πίστεως (II Thes. 1:11 and ἐν παντὶ ἔργῳ καὶ λόγῳ ἀγαθῷ (II Thes. 2:12). But the other dimension portrays God as sending ενέργειαν πλάνης (an operation of error, a strong delusion, II Thes. 2:11) upon the unbelievers. The use of ἐν involves a more dynamic sense of God's work.⁶³

Furthermore, in II Thessalonians, though God is at work, Satan is also at work (ἐνέργειαν τοῦ σατανᾶ, II Thes. 2:9). Satan's deceitful operation, however, results in the mystery of lawlessness. The outcome emphasizes the hidden character of the evil force.⁶⁴

Besides the theocentric and demonocentric strands, Pauline work ethic concentrates more on the anthropocentric plane. This plane may be categorized as involving spiritual, mental and physical work.

Spiritually, Paul sets himself and his companions as examples of work ethic. They are ποιούμενοι prayers (I Thes. 1:2), in much ἀγώνι (I Thes. 2:2) and concerned for their κόπος (I Thes. 3:5). In addition, Paul commends his audience for their ἔργον τῆς πίστεως, κόπος τῆς ἀγάπης (I Thes. 1:3) and encourages them δουλεύειν θεῷ (I Thes. 1:9). He also commends Timothy, his own συνεργόν τοῦ Θεοῦ (I Thes. 3:2). Pauline work ethic is thus inspired by faith and love.⁶⁵ The work ethic is not limited to any particular act of faith, but comprehends the total Christian life—work.⁶⁶

Mentally, Paul gives some illustrations of creative work. The I Thessalonian audience exhibit brotherly love as well as encourage one another (ποιεῖτε, I Thes. 4:10; 5:11). Paul also gives some imperatives. His audience are to respect τοὺς κοπιῶντας among them (I Thes. 5:12) and to esteem them highly because of their ἔργον (I Thes. 4:13).

Paul expresses confidence that the II Thessalonian audience are not only doing his commands but also ποιήσετε them in future (II Thes. 3:4).

61. George Milligan, *Vocabulary of the Greek Testament* 1908.

62. Ibid.

63. Mare, «Work Ethic.» p. 359.

64. Marvin R. Vincent, *Word Studies in the New Testament* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1946), Vol. IV, p. 65.

65. James Everett Frame, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistles of St. Paul to the Thessalonians* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1912), p. 76.

66. Milligan, *Thessalonians*, p. 6.

It needs to be stressed that the ones laboring are esteemed for their work ethic, «rather than because they hold some office with a high-sounding title.»⁶⁷

Physically, Paul demonstrates concrete economic or social ethics of work. He uses himself and his comrades as unequivocal epitomes of the dignity of work. The emphasis is so strong that only in this plane does the work ethic occur three times in one verse. In I Thessalonians Paul talks of their κόπον, μόχθον and ἐργαζόμενοι (I Thes. 2:9). In II Thessalonians he reiterates his ἐν κόπῳ, μόχθῳ and ἐργαζόμενοι motif (II Thes. 3:8).

Further, Paul exhorts the Christians to work with their hands (ἐργάζεσθαι ταῖς χερσίν, Ι Τησα, 4:11), without which they should not eat (II Thes. 3:10, 12). The work ethic must be productive ἐργαζόμενους, for περιεργαζόμενους (busybodies, II Thes. 3:11) are prohibited.

Again, Paul's work ethic is purposeful: it is not burdensome to others (I Thes. 2:9). It accrues respect (I Thes. 4:12), it shares with the needy (II Thes. 3:13) and it is based ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ Χριστῷ (II Thes. 3:12). Despite the Thessalonian expectation for an eschatological in-breaking, therefore, Paul negates any idleness, and advances his work ethic.⁶⁸

The Pauline work ethic also appears in the Galatian and Ephesian epistles. The work motif vocabulary (in various derivatives) occurs twenty-nine times in Galatians⁶⁹ and thirty-two times in Ephesians.⁷⁰ On the one hand, the words ἀγών and μόχθος in Thessalonians do not occur in Galatians and Ephesians. On the other hand, διάκονος appears in the latter group but not in Thessalonians.

Within the Galatian and Ephesian epistles, there is also a theological perspective that God is at work. God worked by raising Christ out of the dead (ενήργηκεν, Eph. 1:10), human beings are also his handwork (ποίημα, Eph. 2:10) and Paul knows God has worked in his life (Ἐνήργησεν, Gal. 2:8).

Humankind is at work, too. The work of mankind, nevertheless, has a distinctive qualifier in both Galatians and Ephesians. Though Paul is a δοῦλος Χριστοῦ (Gal. 1:10), yet the salvific indicative is οὐκ ἔξ ἔργων νόμου (Gal. 2:16). The indicative is οὐκ ἔξ ἔργων so that ethical work would not become any ground of boasting (Eph. 2:9). Where God does not effect the work, human work results to τὰ ἔργα τῆς σαρκός (Gal.

67. Wilbur Fields, *Thinking Through Thessalonians* (Joplin: College Press, 1963), p. 141.

68. Frame, *Thessalonias*, pp. 161–162.

69. Gal. 1:10; 2:8, 10, 16, 17; 3:2, 5, 10, 12, 28; 4:1, 7, 9, 24, 25; 5:1, 3, 6, 13, 17, 19; 6:4, 9, 10, 17.

70. Eph. 1:11, 16, 19, 20; 2:2, 3, 9, 10, 14, 15; 3:7, 20; 4:12, 16, 19, 28; 5:11, 6:5, 6, 7, 8, 9, 13, 21.

5:19). Bertram pointed out that «the ἔργα νόμου which are at issue for Paul have become a means of self-righteousness for the Jews.»⁷¹

With the indicative of God received as a gift then, Paul gives himself as an example of one who works to remember the poor (Gal. 2:10). Paul's imperative exhorts the thief to steal no more, but rather κοπιάτω ἔργαζόμενος ταῖς ιδίαις χεροίν (let him labour working with his own hands, Eph. 4:28). In the Pauline work ethic, those serving as slaves (δουλεύοντες, Eph. 6:7) are to work as τῷ κυρίῳ and not ἀνθρώποις.

CONCLUSION

The hermeneutic implications of Pauline work ethic cannot be overemphasized in the contemporary milieu. Holmes Rolston remarked that «the whole moral fiber of a man's living is determined by his attitude toward his work. No man can grow in moral character when he is lazy or indifferent about his work.»⁷² There is dignity in work.

The Thessalonians are encouraged to existentially work, in spite of the eschatological expectation of the Lord. Work involves theological, demonological and anthropological participants. Amplified by the Galatian and Ephesian epistles, then, the Pauline work ethic is predicated not on ἔργα νόμου but on ἔργον τῆς πιστεως and κόπος τῆς ἀγάπης, which are energized by being ἐν Χριστῷ.

71. Bertram, «ἔργον,» p. 651.

72. Holmes Rolston, *The Social Message of the Apostle Paul* (Richmond: John Knox Press, 1942), p. 161.

«Ἐπί σκοπῷ τῷ θελτίονι...»

(Ἐρμηνευτική προσέγγισις μιας εκδηλώσεως της Θείας Οικονομίας)

Αναπλ. Καθηγητού Γ. Ρηγοπούλου

ΠΡΟΛΕΓΟΜΕΝΑ

Κλήμης ο Αλεξανδρεύς, αναθεωρών την Θείαν Οικονομίαν κατά την ἔκτασιν της ιστορίας, ἔγραφεν ότι «ὁ τρόπος τῆς οἰκονομίας αὐτοῦ (τοῦ Θεοῦ) ποικίλος εἰς σωτηρίαν» (Παιδαγαγός, Α'. VIII.B.7. 114).

Έναν εκ των ποικίλων αυτών σωτηριώδων τρόπων εκδηλώσεως της Θείας Οικονομίας κατά τον ρουν της ιστορίας του αρχαίου Ισραήλ, με πανανθρώπινες και διαχρονικές προεκτάσεις, δηλαδή την εκ μέρους του Θεού «οἰκονομικήν» εκλογήν ειδωλολατρών βασιλέων και λαών ως οργάνων Του για την πραγμάτωσιν του σωτηριολογικού Του σχεδίου, αποπειρώμεθα να ερμηνεύσουμε, βασιζόμενοι κυρίως στην ερμηνευτικήν παράδοσιν της Ορθοδόξου Καθολικής Εκκλησίας, όπως έχει αποθησαυρισθεί στα έργα των αγίων Πατέρων και Εκκλησιαστικών Συγγραφέων, αλλά και μνημονεύοντες, εν συντομίᾳ, τις κυριώτερες συγχρόνους μας ερμηνευτικές απόψεις.

Προσπαθούμε, τέλος, να καταστήσουμε κατανοητόν τον σκοπόν της παραδόξου, για τα ανθρώπινα κριτήρια, εκδηλώσεως αυτής της Θείας Οικονομίας με αφορμήν το λόγιον του Αγίου Γρηγορίου Νύσσης «Ἐπί σκοπῷ τῷ θελτίονι ταῦτα γίνεσθαι συνομολογεῖσθαι προσήκει...» (Β. 68, 316).

Γ. Χ. Ρ.

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

1. Εννοιολογική διερεύνησις των όρων «Οίκονομία» και «Θεία Οίκονομία»

Το ρήμα «οίκονομω»¹ στην Π.Δ. (Ο') (Ψ. 111 (112) 5:2 Μακ. 3, 14:3 Μακ. 3, 2) σημαίνει εκτελώ έργον με τον κατάλληλον, κατά περίπτωσιν, τρόπον. Το ουσιαστικόν «οίκονομία» απαντάται μόνον δύο φορές (Η.Σ. 22, 19, 21) και σημαίνει την διοίκησιν της πόλεως. Το δε επίθετον «οίκονόμος» δηλώνει αξίωμα αντίστοιχον προς το του πρωθυπουργού ή ανωτάτου ανακτορικού υπαλλήλου².

Στην Κ.Δ. το ανωτέρω ρήμα σημαίνει, διευθύνω και διευθετώ τα του οίκου (Λκ. 16, 2). Το ουσιαστικόν «οίκονομία» απαντάται με τις ακόλουθες σημασίες: α) την διοίκησιν και διευθέτησιν των του οίκου, (Λκ. 16, 2, 3, 4), β) την Θείαν Οίκονομίαν (1 Κορ. 9, 17: Εφ. 1, 10: 3, 2, 9: Κολ. 1, 25:1 Τιμ. 1, 4)³, και γ) την πνευματικήν διοίκησιν της Εκκλησίας (1 Κορ. 4, 1: πρβλ. 1 Κορ. 9, 17). Το επίθετον «οίκονόμος» σημαίνει εξέχον πρόσωπον (Λκ. 12, 42: 16, 3, 8)⁴, διαχειριστήν της περιουσίας (Γαλ. 4, 2), τον διοικητήν της πόλεως (Ρωμ. 16, 23) αλλά και «τὸν κληθέντα ὑπὸ τοῦ Θεοῦ εἰς τὴν πνευματικήν διοίκησιν τῆς Ἑκκλησίας» και «τὴν διαχείρισιν τῶν οὐρανίων καὶ ἀγγώντων ἀληθειῶν» (1 Κορ. 4, 1, 2). Εις το Τιτ. 1, 7 «ὁ χαρακτηρισμός τοῦ οίκονόμου» αναφέρεται εις το εκκλησιαστικόν λειτούργημα, συνιστάμενον εις την «οίκονομίαν» (1 Κορ. 9, 7: 1 Τιμ. 1, 4:) και, ευρύτερον, την «οίκοδομήν» (1 Κορ. 3, 9: Ρωμ. 15, 20), την «δόμησιν τοῦ οίκου» του Θεού, τ.έ., της Εκκλησίας⁵. Τέλος, κατά το 1 Πετρ. 4, 10, «οἱ πιστοί είναι οἱ καλοί οίκονόμοι» (πρβλ. 1 Κορ. 4, 1: Τιτ. 1, 7), πράγμα που υπογραμμίζει τόσο την διαχείρισιν ένεης περιουσίας, όσο και την ευθύνη τους, τον χαρακτήρα της διακονίας, ως υπηρεσίας και την ανάγκη για σωστή εκπλήρωση του καθήκοντος⁶.

ΕΠΙΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Στην αρχαίαν ελληνικήν, το ρήμα «οίκονομω» σημαίνει, εκτός των ἄλλων, και διευθύνω, διοικώ ώς οίκονόμος» (Σοφοκλέους, Ηλέκτρα 190), «κατευθύνω, κυβερνώ» (Εὐφρών 4, Αριστοτέλους, Οίκονομικά, 1343α, 23). Το ουσιαστικόν «οίκονομία» σημαίνει και την διοίκησιν και την επιστασίαν του οίκου, ίδιως δε την φροντίδα, την μέριμναν κατά την διαχείρισιν των εσόδων και δαπανών αυτού (Ξενοφώντος, Οίκονομικός I, 1). Ανάλογον σημασίαν έχει και το επίθετον «οίκονόμος» (Ξενοφ. αυτ. 1, 2: Αριστοτέλους, Ρητορική τέχνη 1406α 27), το δε επίρρημα «οίκονομικώς» δηλώνει σχέσιν ή αναφοράν προς την οίκονομίαν (Πλουστάρχου, Ήθικά 1126) (ΔΗΜ. τ. 6, 5052-3).

2. Τρεπτέλα, Π., Υπόμνημα εις τον προφήτην Ησαΐαν, Αθήνα 1958 σ. 395 Traduction Oecumenique de la Bible, Ancien Testament (=T.O.B./A.T.) Paris 1976 σ. 824. Η.Σ. 36, 3, 11. 22: 37, 2: 3 Βασ. 4, 6: 16, 9: 18, 3: 3 Βασ. 18, 18, 37: 19, 2: 1 Παρ. 29, 6: 1 Έσθρα 4, 47. 49: 8, 67).

3. «Συνάμα, ὁ δρος "οἰκονομία" δηλώνει και τό ἀξίωμα πού δόθηκε κατά χάρη ἀπό τό Θεό στὸν ἀπόστολο (Παῦλο), γιά νά διακονήσει στὴν πραγματοποίηση τοῦ θείου σχέδιου γιά τή σωτηρία τῆς ἀνθρωπότητας» Καραβίδοπούλου, Ιωάν., Αποστόλου Παύλου. Επιστολές προς Εφεσίους, Φιλιππήσιους, Κολοσσαίς, Φιλήμονα, Θεσσαλονίκη 1981 σ. 457.

4. Traduction Oecuménique de la Bible, Nouveau Testament, (=T.O.B./N.T.) Paris 1972 σ. 240).

5. Γαλίτη Γεωρ. Η προς Τίτον επιστολή του Αποστόλου Παύλου³, Θεσσαλονίκη 1982 σ. 178.

6. Στογιάννου Βασ. Πρώτη Επιστολή Πέτρου, Θεσσαλονίκη 1980, σ. 400-1. «Ἡ λέξις "οἰκονομία" δέν χρησιμοποιεῖται ἐν τῇ Κ.Δ. ὑπὸ τὴν μεταγενεστέραν ἔννοιαν τῆς ἐκκλησιαστικῆς συγκαταβάσεως καὶ ἐπιεικείας, ὡς πρός τὴν ἐπὶ τὸ χαλαρώτερον τήρησιν, ἐν ὥρισμέναις περιπτώσεσι τῶν τεθειμένων ἐκκλησιαστικῶν διατάξεων». Αμιλκά Αλιμιζάτου, Η Οικονομία κατά το Κανονικόν Δίκαιον της Ορθοδόξου Εκκλησίας. Αθήναι 1949 σ. 25.

2. Η μαρτυρία της Αγίας Γραφής περί της Θείας Οικονομίας

Η Π.Δ. «έμμεσως» αναφέρεται στην Θεία Οικονομία. Ο Θεός «πάντα μέτρω καὶ ἀριθμῷ καὶ σταθμῷ δίεταξεν» (Σ. Σολ. 11, 20), «πάσῃ καταχρώμενος σοφίας μηχανή, σώζειν ἐπιβεβληται τούς νηπίους, νουθετών, ἐπιτιμών, ἐπιπλήττων, ἐλέγχων, ἀπειλούμενος, ίώμενος, ἐπαγγελλόμενος, χαριζόμενος» (Κλ. Αλ. Β. 7, Α. IX. σ. 114). Όλες οι θείες αυτές ενέργειες υποδηλώνουν το περιεχόμενον της Οικονομίας Του, το οποίον δεν απέχει της Θείας Παιδαγωγίας σε σημείον ώστε να γίνεται λόγος για αλληλοπεριχώρησι των δύο τούτων θείων ενεργειών.

Κατά την ἑκτασίαν της ιστορίας του Ισαρήλ, οι μεγάλες πρωτοβουλίες του Θεού με σωτηριολογικόν πάντοτε σκοπόν (η εκλογή, η νομοθεσία του Σινά, η σύναψις της Διαθήκης, οι παντοειδείς εκδηλώσεις της αγάπης Του, στις οποίες περιλαμβάνονται και οι τιμωρίες), εντάσσονται στα πλαίσια της Θείας Οικονομίας. Πρέπει δε να τονισθεί ότι οσάκις ο Θεός απεκάλυπτε το θέλημά Του στον λαόν, υπενθύμιζε τα όσα χάριν αυτού ἐπράξει κατά το παρελθόν, καθώς και τις προηγούμενες εντολές Του, την ορθότητα των οποίων μπορούσε να διαπιστώσει ο λαός.

Στην Κ.Δ. ο Ἰησούς ομολογείται ως η κορύφωσις της Θείας Οικονομίας. Ο ἀγγελος προανήγγειλε στην Πάρθενον Μαρίαν ότι «τό γεννώμενον ἄγιον κληθήσεται καὶ υἱός Θεοῦ» (Λκ. 1, 35), εις δε τὸν «Ὕμνον» της Θεοτόκου επισημαίνονται τα στάδια της Θείας Οικονομίας πριν φανερωθεί «τό ἀπ' ἀιώνος ἀπόκρυφον καὶ ἀγγέλοις ἀγνωστον μυστήριον» στην πραγματοποίησην του οποίου και η ίδια προσέφερε τον εαυτόν Της (Λκ. 1, 49-55). Παρόμοιον περιεχόμενον έχει και ο «ὕμνος» του Ζαχαρίου στον οποίον γίνεται λόγος περί «ἐπισκέψεως» του Θεού, «λυτρώσεως τοῦ λαοῦ», «σπλάγχνων ἐλέους Θεοῦ ήμων ἐν οἷς ἐπισκέψεται ήμᾶς ἀνατολή ἐξ ὑψους, ἐπιφάναι τοις ἐν σκότει καὶ σκιᾳ θανάτου καθημένοις, τοῦ κατευθύναι τούς πόδας ήμων εἰς

δόδον είρήνης» (Λκ. 1, 68-79). Ο ἀγγελος ανήγγειλε στους βοσκούς ότι «ἔτέχθη ὑμῖν σήμερον σωτήρ», το δε γεγονός αυτό είναι απόδειξης «εὐδοκίας» του Θεού (Λκ. 2, 11, 14).

Ο Ιησούς αυτοαποκαλύπτεται ότι είναι η αποκορύφωσις της Θείας Οικονομίας. Ήδη κατά την βάπτισίν Του, είπεν στον Πρόδρομον ότι «πρέπον ήμιν ἐστίν πληρώσαι πᾶσαν δικαιοσύνην» (Μτ. 3, 15). Η «πλήρωσις» της δικαιοσύνης σχετίζεται απολύτως με την περί Μεσσίου διδασκαλίαν της Π.Δ. Κατ' επανάληψιν απεκάλυψεν ότι «ἀπεστάλη ἀπό τὸν Πατέρα» (ΙΩ. 5, 36, 38; 6, 26 κ.ά.) όχι διά να κρίνει αλλά για να σώσει τον κόσμον (ΙΩ. 3, 17), ότι η σωτηρία του κόσμου συντελείται με την μετάνοιαν και με την προς Αυτόν πίστιν του ανθρώπου, την αποδοχή της διδασκαλίας Του και των θαυμάτων Του και την ακολουθίαν Του μέχρι του σταυρού (ΙΩ. 6, 53-57). Η παραδεξότης δε της Θείας Οικονομίας φθάνει στο αποκορύφωμά της με το «σκάνδαλον» της σταυρώσεως Του, γεγονός το οποίον ήρχετο σε πλήρη αντίθεσιν προς τις περί Μεσσίου αντιλήψεις των Ιουδαίων των χρόνων εκείνων (ΙΩ. 12, 34). Μετά την Ανάστασιν και Ανάληψιν του Χριστού η Θεία Οικονομία εκδηλώνεται μεταξύ του «νῦν» και του «οὕπω», δηλ. κατά τον χρόνον της Εκκλησίας.

Ο Ιησούς απεκάλυψεν ότι στους μαθητάς Του «δέδοται γνῶναι τά μυστήρια τῆς βασιλείας τοῦ Θεοῦ» (Λκ. 8, 10· Μτ. 13, 12: Μκ. 4, 11), στους οποίους «ασφαλώς περιλαμβάνονται οι «νήπιοι» (Μτ. 11, 25), οι «ἄγιοι» (Κολ. 1, 26) όσοι δηλαδή επίστευσαν ότι ο Ιησούς είναι ο Υιός του Θεού, «οἱ πτωχοί τῷ πνεύματι» εἰς τους οποίους ανήκει η βασιλεία των ουρανών (Μτ. 5, 3).

Ο Απ. Παύλος, «ὁ θεολόγος τῆς Θείας Οικονομίας»¹ κάνει λόγον για το μυστήριον: του θελήματος του Θεού (Εφ. 1, 10), «τοῦ Χριστοῦ» (Εφ. 3, 4), «τοῦ εὐαγγελίου» (Εφ. 6, 19), «τῆς πίστεως» (1 Τιμ. 3, 9), «τῆς εὔσεβείας» (1 Τιμ. 3, 16), το «ἀποκεκρυμμένον ἀπό τῶν αἰώνων ἐν τῷ Θεῷ» (Εφ. 3, 9), και «χρόνοις αἰώνιοις σεσιγημένον» (πρβλ. Ρωμ. 16, 25), το οποίον απεκαλύφθη στους πιστούς (Κολ. 1, 26). Αυτού του μυστηρίου τον πλούτον και την δόξαν και την οικονομίαν (πρβλ. Κολ. 1, 25: Εφ. 1, 10) ανέθεσεν ο Θεός στον Παύλον (1 Κορ. 9, 17: Εφ. 3, 2: Κολ. 1, 25) και στους λοιπούς αποστόλους «τοὺς οἰκονόμους τῆς χάριτος» (1 Κορ. 4, 1, 7: πρβλ. 1 Πετρ. 4, 10) να φανερώσουν στους πιστούς. Στους ως ἀνώ χαρακτηρισμούς του μυστηρίου πρέπει να προστεθεί και εκείνος της Αποκαλύψεως: «τὸ μυστήριον τοῦ Θεοῦ» (10, 7).

«Τό μυστήριον τοῦ Θεοῦ», ή «τοῦ Χριστοῦ» ή «τοῦ θελήματος τοῦ Θεοῦ» δεν διαφοροποιείται, ως προς το περιεχόμενον, από το ευαγγέλιον. «Γνωρίζω τό μυστήριον» σημαίνει «γνωρίζω τό Εὐαγγέλιον» (Εφ. 6, 19). Ο Χριστός, ή η διά του Χριστού σωτηρία εκπρύχθη ως «εὐαγγέλιον» και ως «μυστήριον» (1 Κορ. 2, 7) με δεδομένην την ἀμε-

τρον σοφίαν του θείου σχέδιου, το οποίον μας απεκαλύφθη. Το «μυστήριον» καλύπτει το σχέδιον του Θεού για την οικονομίαν της σωτηρίας στην κοσμική της διάστασι. Τούτο σημαίνει ότι η εμβάθυνσις στην σωτηριολογία ταυτίζεται με την εμβάθυνσις στην χριστολογία².

Χρησιμοποιών τον όρον «οίκονομία» (Εφ. 1, 10) ο Απ. Παύλος θέλει να δηλώσει «τό σχέδιον τοῦ Θεοῦ, τό ἀναφερόμενον εἰς τὴν λύτρωσιν καὶ σωτηρίαν τοῦ ἀνθρώπου δι' Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἐν Ὡ ὁ Θεός ηὐδόκησεν ἄνακεφαλαιώσασθαι» τά πάντα ἐπί τοῖς οὐρανοῖς καὶ τά ἐπί τῆς γῆς. Ολόκληρος ἡ θεία ἐπέμβασις ἐν τῇ ἀνθρωπίνῃ ιστορίᾳ πρός πραγμάτωσιν τοῦ σωτηριώδους σχέδιον καλεῖται «οίκονομία τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν» (πρβλ. Ρωμ. 1, 7; Γαλ. 4, 5)³. Άρα η Θεία Οικονομία «ἀποβλέπει στήν διά τοῦ ἔργου τοῦ Χριστοῦ ἀποκατάσταση τῆς ἀρχικῆς ἐνότητας καὶ συνοχῆς τῆς διασπασμένης ἀνθρωπότητας, ἀλλά καὶ στήν ἀποκατάσταση τῆς ἐπικοινωνίας τοῦ ἐπίγειου κόσμου μὲ τὸν οὐρανόν»⁴. Η πραγμάτωσις του λυτρωτικού αυτού σχέδιου ἔγινε βαθμιαίας καθ' ὅλην την ἑκτασιν της προχριστιανικής ιστορίας, η δε «ὑπαρξία τῆς Π.Δ. δικαιώνεται ἐκ τοῦ διτί έθεωρήθη ὡς ἡ ἐν χρόνῳ προετοιμασία τοῦ γεγονότος τῆς ἐλεύσεως τοῦ Χριστοῦ» διότι «στήν Π.Δ. ὀλόκληρος ἡ ιστορία τῆς σωτηρίας τείνει πρός τήν ἐνσάρκωσιν...»⁵. Η παρουσία του Ιησοῦ Χριστού στον κόσμο είναι η αποκορύφωσις της Θείας Οικονομίας και συνέβη κατά «τό πλήρωμα τῶν καιρῶν» (Εφ. 1, 10), «ὅτε ἥλθε τό πλήρωμα τοῦ χρόνου» (Γαλ. 4, 4), κατά την «Ωραν» του Ιησού (ΙΩ. 12, 23:13, 1:17, 1).

Ειδαμε ότι ο Απ. Παύλος εκλήθη από τον Θεόν «Φωτίσαι (τοὺς ἀνθρώπους) τίς ἡ οίκονομία τοῦ μυστηρίου τοῦ ἀποκεκρυμμένου ἀπό τῶν αἰώνων ἐν τῷ Θεῷ τῷ τά πάντα κτίσαντι δι' Ἰησοῦ Χριστοῦ» (Εφ. 3, 9: πρβλ. Κολ. 1, 25), δηλ. πώς πραγματοποιείται ιστορικά το μυστήριον το αποκεκρυμμένον προαιωνίως στον δημιουργόν Θεόν, δια του Ιησού Χριστού. Ο Παύλος, «συνδέων τὸν ὄρον «μυστήριον» μὲ τὴν οίκονομίαν θέλει νά διδάξει ότι είναι ἀπαραίτητος μία ειδική ἀποκάλυψις, προκειμένου ὁ ἀνθρωπος νά κατανοήσει τό σχέδιον τοῦ Θεοῦ. Ή γνώσις τοῦ σχέδιου τοῦ Θεοῦ προκαλεῖ τήν ἐκφρασιν θαυμασμοῦ τοῦ Ἀποστόλου: «Ω βάθος πλούτου καὶ σοφίας καὶ γνώσεως Θεοῦ». Όταν δε το Ἀγιον Πνεύμα του δίνει την δυνατότητα θεωρίας της Θείας Οικονομίας, εντυπωσιάζεται διαπιστώνων: «ώς ἀνεξερεύνητα τά κρίματα αύτοῦ καὶ ἀνεξιχνίαστοι αἱ ὁδοὶ αύτοῦ» (Ρωμ. 11, 33)⁶. Πραγματικά, επειδή ο «ἄλλος Παράκλητος» «διδάσκει πάντα καὶ ύπομιμνήσκει πάντα» στην Εκκλησία ὅσα ο Κύριος είχε διδάξει (πρβλ. ΙΩ. 14, 26), ο πιστός με τον φωτισμόν αυτόν του Αγίου Πνεύματος βλέπει ότι ο Θεός, μέσα από την διαδοχήν των χρονικών στιγμών χρησιμοποιών κάθε κατάλληλον, κατά περίπτωσιν μέσον, οδηγεί τα πάντα στην αποκορύφωση της Οικονομίας Του, την εν Χριστώ σωτηρίαν.

Αυτήν την θείαν συγκατάβασιν, η οποία υπερβαίνει κάθε νοητικήν δυνατότητα του ανθρώπου, η Εκκλησία την ζητεί και την κηρύττει ως το «μυστήριον τῆς Θείας Οἰκονομίας», δύον τον οποίον χρησιμοποιούν οι Πατέρες⁷ και οι υμνογράφοι⁸ της Ορθοδόξου Καθολικής Εκκλησίας.

Κατ' εξοχήν όμως η Εκκλησία ζητεί το μυστήριον της Θείας Οἰκονομίας κατά «τό τῆς (τοῦ Κυρίου) οἰκονομίας μυστήριον»⁹, «τό οἰκονομηθέν ήμιν τοῦτο πρός σωτηρίαν μυστήριον»¹⁰, δηλ., κατά την τέλεσιν του μυστηρίου της Θείας Ευχαριστίας¹¹, όπου κατά μεν την ευχαριστικήν «Ἀναφοράν» θεάται όλην την πορείαν της Θείας Οἰκονομίας, από της δημιουργίας του κόσμου μέχρι ότου ο Χριστός «έλθων καὶ πᾶσαν τὴν ὑπέρ ήμων οἰκονομίαν πληρώσας» παρέδωσε το μυστήριον της Θείας Ευχαριστίας, το οποίον η Εκκλησία τελεί εις «ἀνάμνησιν»¹² «πάντων τῶν ὑπέρ ήμων γεγενημένων» αλλά και του «μυστηρίου τοῦ Θεοῦ», δηλ. του λυτρωτικού Του σχεδίου, όπως εκτυλίσσεται μέσα στην ιστορία του ανθρώπου και του κόσμου (Αποκ. 10, 7)¹³ «ἄχρις οὐ δύθη ὁ Κύριος» (1 Κορ. 11, 26), δηλ. μέχρι της «ένδοξου παρουσίας Του». Αυτό το μυστήριον της Θείας Οἰκονομίας το οποίον εκδηλώνεται ως θεία αγάπη από της δημιουργίας του κόσμου μέχρι του τέλους της ιστορίας, ζητεί η Εκκλησία ως ένα συνεχές παρόν μέσα στην προοπτική της βασιλείας του Θεού¹⁴.

ΕΠΙΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Viard, André-Alphonse, — Grelot, Pierre, λήμμα «Θεία Οἰκονομία» στο, «Λεξικό Βιβλικής Θεολογίας» Αθήνα 1980 στ. 474.

2. Cergau L., *Le Christ dans la Théologie de Saint Paul*², Paris 1954 σ. 304. «Μυστήριον είναι ἡ μυστική σκέψη τοῦ Θεοῦ σχετικῶς μὲν τὰ γεγονότα τῆς σωτηρίας, σκέψης τῆς οποίων καὶ τὸ κήρυγμα καὶ ἡ διδασκαλία τοῦ Ἀπ. Παύλου κάνουν γνωστήν στοὺς ἀνθρώπους». Leenhardt Fr., *L'Epître de Saint Paul aux Romains*, Neuchâtel 1957 σ. 164 υπ. 3. Πρβλ. και σο. 218-219.

3. Τσάκωνα Βασ., Υπόμνημα εις την προς Κολοσσαῖς επιστολήν του Αποστόλου Παύλου, Εν Αθήναις 1975 σ. 97.

4. Καραβιδόπουλον Ιωάν., Αποστόλου Παύλου Επιστολές προς Εφεσίους, Φιλιππούσιους, Κολοσσαῖς, Φιλημόνα. Θεσσαλονίκη 1981 σ. 87.

5. Cullmann Oscar, *Christ et le Temps* (γαλλική μετ.) Neuchâtel 1957 σο. 95-96.

6. Cullmann Oscar, μν. ἐργ. σ. 55.

7. Κ.Α. Αλ. Β. 8, 224; Θ. Κ. Μ. 83, 1245: Ι. Δ. Μ. 94, 1029.

8. Πρβλ. σ' στιχ. ίδιοι. «Ορθροῦ Μ. Δευτέρας: «Κύριε, πρός τό μυστήριον τό ἀπόρητον τῆς σῆς οἰκονομίας...» Δ' Ωδήν Καταβασιῶν της εορτῆς της Υψώσεως του Τιμίου Σταυροῦ: «Εἰσακήκοα, Κύριε, τῆς οἰκονομίας σου τό μυστήριον...». 23 Δεκεμβρίου: Εν τοῖς Αποδείπνοις, Ωδή Ε' του Τριωδίου, τροπ. 6': «Ρυθμέντες φρένας καὶ προκαθαρθέντες, μυστηρίον μεθέξει, φρικτή οἰκονομίας, οώμα καὶ φυχήν... Βηθλεέμ πρός τήν πόλιν ἀνέλθωμεν...». 24 Δεκεμβρίου, Εἰς τὸν Ορθρὸν, Κανών Προεόρτιος Ωδή Ε' τροπ. γ': «...καταπλήττεις (λόγε) τῇ φρικτῇ οἰκονομίᾳ σου...». 26 Δεκεμβρίου α' στιχ. ίδιομ. Εσπερινοῦ: «παράδοξον μυστήριον οἰκονομεῖται σήμερον...».

9. Μεγάλου Βασιλείου, Θεία Λειτουργία: Ευχή λεγομένη εν τῷ Σκευοφυλακίῳ: «Ἔνυσται καὶ τετέλεσται, δοσον εἰς τὴν ἡμετέραν δύναμιν, Χριστέ ὁ Θεός ἡμῶν, τὸ τῆς σῆς οἰκονομίας μυστήριον...».

10. Θεία Λειτουργία του Αγίου Ιακώβου του Αδελφοθέου, Εσχή γ' της καθολικής εκτενούς ικεσίας: «... παρακαλούμεν τὴν σήν ἀγαθότητα, ἵνα μὴ γένηται εἰς κατάκριμα τῷ λαῷ σου τὸ οἰκονομῆθεν ἡμῖν τοῦτο πρός σωτηρίαν μυστήριον...».

11. «Η Εύχαριστία φανερώνει τὴν ιστορική μορφή τῆς Θείας Οικονομίας· δλα αύτά πού μᾶς παραδόθηκαν (Α' Κορ. 10, 23: εύχαριστία - "παράδοσις") μέσω τῆς ζωῆς, τοῦ θανάτου, καὶ τῆς ἀναστάσεως τοῦ Κυρίου, δημιούργησης μέσω τοῦ τύπου τοῦ ὄρτου καὶ τοῦ οἴνου καὶ μᾶς "δομῆς" πρακτικά ἀμετάθλητης ἀπό τὴν νύκτα τοῦ Μυστικοῦ Δείπνου» J. Zizioulas, *Introduction*, στο *Being as Communion*, παρά Nik. Lououdobikou, «Η Εύχαριστιακή Ὀντολογία» Αθήνα 1992 σ. 53, δημοσιεύθηκε στην Εὐρωπαϊκή Σημειογραφία του Βασιλείου του Αγίου Μαρίνου τοῦ Ομολόγητοῦ.

12. Περὶ τῆς Ευχαριστιακής Αναμνήσεως ίδε, Zizioulas J., *L' Eucharistie: Quelques aspects bibliques*, στο συλλογικόν ἔργο, «L' Eucharistie» εκδ. «MAME» (France) 1970 σ. 21 εξ.: Ρηγοπούλου Γ., Ιησοῦς Χριστός «Ο Ἄρτος ὁ Ζῶν» Εν Αθήναις 1979 σ. 75 εξ.: Σμέριαν, Άλεξ. Ευχαριστία (ελλ. μετ.) Αθήνα 1987 σ. 220 εξ. Ζηζιούλα Ιωάννου (Μητροπολίτου Περγάμου). Ευχαριστία και Βασιλεία του Θεού. περ. «Σύναξη» (1994) τευχ. 51 σ. 91 εξ.

13. Prigent P., *L' Apocalypse de Saint Jean*, Paris 1981 σ. 154.

14. Ζηζιούλα Ιωάννου, μν. ἐργ. σ. 94.

3. Αγιοπατερική θεώρησις της Θείας Οικονομίας

Οι Πατέρες και Εκκλησιαστικοί Συγγραφεῖς, από τον Ειρηναίο και εξής, ορίζουν την «Θείαν Οικονομίαν», ως «έκούσιον μεγέθους συγκατάβασιν πρός σωτηρίαν τινῶν ἐπιτελουμένην» (ΑΣ. Μ. 89, 77) και «πράγμα μή ὄφειλον γενέσθαι· γίνεται δέ κατά συγκατάβασιν καὶ ὠφέλειαν τινῶν» (Ι.Δ. Frgm. M. 95, 229). Κατά τούς ορισμούς αυτούς, η Θεία Οικονομία είναι «συγκατάβασις» (επιείκεια) μέ σκοπόν σωτηριολογικόν, («έκούσιος καὶ πράγμα μή ὄφειλον γενέσθαι», γεγονός το οποίον σημαίνει αλληλοπεριχώρησιν της θείας φιλανθρωπίας και της Θείας Οικονομίας. Την ίδιαν σημασίαν έχει και το επίρρημα «οἰκονομικῶς»: «Λέγομεν οἰκονομικῶς καὶ δύτε γίνεται πράγμα, οὐ πάντως ὄφειλον γενέσθαι, γίνεται δέ διά συγκατάβασιν καὶ σκοπόν σωτηρίας τινῶν» (ΑΣ. Μ. 89, 23). Αιτιολογών την Θείαν Οικονομίαν ο ΧΡ. γράφει ότι «οὐδέ ἔστιν ἄλλη τις αἰτία οἰκονομίας ἢ μόνη αὕτη εἶδε γάρ (ὁ Θεός) χαμαί ἐρριμένους, ἀπολλυμένους, ὑπό θανάτου τυραννουμένους, καὶ ἥλέσθε» (Μ. 63, 47).

Οι Πατέρες αποδίδουν τον χαρακτηρισμόν «οἰκονόμος» και στα Τρία Πρόσωπα της Αγίας Τριάδος:

α) *Η οικονομία του Πατρός*: Ο Πατήρ είναι «ὁ εἰς μόνος οἰκονόμος δηριστος» (Ω. Β. 16, 320), «ὁ τῆς δημιουργίας ἀπάσης οἰκονόμος» (ΕΥΣ. Β. 27, 139), «ὁ σοφός τῆς ζωῆς ἡμῶν οἰκονόμος» (Μ.Β. Επιστ. 263), «ὁ τῶν ὅλων ἀγαθός οἰκονόμος» (Γ.Ν. Β. 68, 446, ΔΙΔ. Β. 44, 89), «ὁ σοφός τῶν ψυχῶν οἰκονόμος» (Θ. Μ. 66, 856). Ως οικονόμος, λοιπόν, κατεβαίνει από τους ύψους της δόξης και της μεγαλειότητός Του, προκειμένου να οικονομήσει προς το καλλίτερον τα των ανθρώπων και μάλιστα των φαύλων (Ω. Β. 9, 240 πρβλ. Μακ. Αιγ. Μ. 34, 596).

Αντικείμενον της οικονομίας του Θεού είναι ολόκληρος η δημιουργία (Ω. Β. 11, 79) και ειδικώτερον ο άνθρωπος (Κ. Α. Μ. 69, 13. 1273-6) και μάλιστα η ανθρωπίνη αδυναμία (Ευάγριος Μ. 32, 256). Ο Θεός εξαπομικεύει την οικονομίαν Του προς τον άνθρωπον (ΑΘ. Β. 33, 253; Κ. Α. Μ. 75, 1332), η δε αποδοχή της προϋποθέτει ευνοϊκήν διάθεσιν της καρδίας (Γ. Ν. Β. 68, 443) αλλά και την ελευθερίαν της βουλήσεως του ανθρώπου (Ω. Β. 11, 141).

β) *Η οικονομία του Υιού*: Ο Υιός είναι «ό ήμετερος καλός οίκονόμος» (Acta Philippi 18) «ό οίκονόμος πάντων» (ΔΙΔ. Μ. 39, 836). Την ενσάρκωσιν του Θεού Λόγου ονομάζομεν «οίκονομίαν» (Θ.Κ. Μ. 83, 28) και μάλιστα «μεγίστην και ἀκραιφνῆ οίκονομίαν» (Επιφάνιος Μ. 42, 736). Ο Υιός κατά την ουσίαν γέννημα του Πατρός, κατ' οικονομίαν και ευδοκία του Πατρός έγινεν άνθρωπος προς χάριν μας (ΑΘ. Β. 30, 188; Κ.Α. Μ. 76, 341). Η σάρκωσις του Λόγου «οὐ φύσεως ἔργον ἀλλά τρόπος οίκονομικῆς συγκαταβάσεως» (Ι.Δ. Μ. 94, 1464: Τιμόθεος Αλεξ. Μ. 86, 273)³. Ο σαρκωθεὶς Λόγος «τῆς ἐμψύχου σαρκός τά ιδώματα ἔσχεν... οίκονομίας λόγῳ» (Ι.Δ. Μ. 94, 103 ΑΣ. Μ. 89, 83). Η γέννησις της Θεοτόκου εντάσσεται στην Θείαν Οικονομίαν (Επιφ. Μ. 42, 737) ο δε Λόγος του Θεού «ἐσαρκοποιήθη ἐκ τῆς Παρθένου Μαρίας⁴ καὶ ἀπό γένους Δαυΐδ» προκειμένου διά της οικονομίας αυτῆς να καταργηθεί ο διάβολος και ο θάνατος (Ιουστίνος Β. 4, 4, 248). Γ' αυτό, «δικαίως καὶ ἀληθῶς Θεοτόκον τὴν ἀγίαν Μαρίαν ὄνομάζομεν· τοῦτο γάρ τὸ δνομα ἀπαν τὸ μιστήριον τῆς οικονομίας συνίστησι» (Ι.Δ. Μ. 94, 1029). Καθ' όλον τον χρόνον της επι γης παρουσίας Του «τῆς οικονομικῆς οὐδαμῶς μεθόδου ἀπέσχετο ἐν τε λόγοις καὶ πράγμασι» (Γερμανός Κων/λεως Μ. 98, 112), και μάλιστα η τόση φιλανθρωπία Του έκαμε πολλούς να απιστούν στο μιστήριον της οικονομίας Του (Θ. Κ. 83, 1245). Εσταυρώθη κατ' οικονομίαν (Μεθόδιος Β. 18, 187). Ούτε ακουσίως, ούτε κατόπιν ασθενείας απέθανεν, αλλ' εκουσίως «ῆλθεν ἐπὶ τὴν τοῦ θανάτου οίκονομίαν»⁵ διότι είχε προείπει: «ούδεις αἴρει αὐτήν (τὴν ψυχήν μου) ἀπ' ἐμοῦ, ἀλλ' ἐγώ τίθημι αὐτήν ἀπ' ἐμαυτοῦ. Ἐξουσίαν ἔχω θεῖναι καὶ ἔξουσίαν ἔχω πάλιν λαβεῖν αὐτήν» (ΙΩ. 10, 18). Η θεότης του Υιού και Λόγου είναι η προσφέρουσα και λαμβάνουσα την ψυχήν της ανθρωπίνης φύσεως. «Αυτός ἐνηνθρώπησεν ἵνα ἡμεῖς θεοποιηθῶμεν» (Ειρ. Μ. 7, 873: ΑΘ. Μ. 25, 192). «Διά τῆς τοῦ ξύλου οίκονομίας» (Ειρηναίος, Β. 5, 166) ανανέωσεν τους ανθρώπους (Μ.Β. Β. 52, 70), «ἡ δέ τῆς ἀναστάσεως τοῦ Κυρίου χάρις οὐδέν ήμιν ἐπαγγέλλεται ἡ τὴν εἰς τὸ ἀρχαῖον τῶν πεπτωκότων ἀποκατάστασιν» (Γ.Ν. Β. 68, 371). Ως δε παρατηρεῖ ο Μέγας Βασίλειος, «ἡ τοῦ Θεοῦ καὶ Σωτῆρος ήμῶν περὶ τὸν ἄνθρωπον οίκονομία ἀνάκλησίς ἐστιν ἀπό τῆς ἐκπτώσεως καὶ ἐπάνοδος εἰς οίκείωσιν Θεοῦ ἀπό τῆς διά τὴν παρακοήν γενομένης ἀλλοτριώσεως» (Μ.Β. Μ. 32, 128).

Ο προαιώνιος Υἱός και Λόγος του Θεού «ἄνθρωπος γενέσμενος και οίκονομήσας τά ἀνθρώπινα, τροπώσας και καταργήσας τόν καθ' ἡμᾶς θάνατον, κάθηται νῦν ἐν δεξιᾷ τοῦ Πατρός» (ΑΘ. Β. 33, 126)⁶ «συνενώσας τήν πάσαν οίκονομίαν εἰς μίαν ἔννωσιν πνευματικήν, εἰς μίαν ἔννωσιν θεότητος εἰς μίαν τελειότητα... τήν πάσαν οίκονομίαν τῆς σωτηρίας ἡμῶν εύπρεπως ποιήσας... πάντας οίκονομήσας ἀνθρώπους εἰς σωτηρίαν» (Επιφ. Μ. 42, 309).

Η Οικονομία του Αγίου Πνεύματος: Το Αγιον Πνεύμα «τό τάς οίκονομίας Πατρός τε και Υἱοῦ σκηνοθατοῦν καθ' ἐκάστην γενεάν ἐν τοῖς ἀνθρώποις, καθώς βούλεται ὁ Πατήρ» (Ειρ. Β. 5, 156) κατήλθεν στον κόσμο «διά τήν προορισμένην οίκονομίαν» (Ειρ. Β. 5, 148). Η χάρις Του «οίκονομεῖ» την πίστιν του ανθρώπου στον Μονογενή Υἱόν του Θεού (πρβλ. 1 Κορ. 12, 3: Γ.Ν. Β. 68, 22), και την διανομήν των χαρισμάτων (πρβλ. 1 Κορ. 12, 4-11: Μ.Β. Β. 52, 261), «οίκονομικῶς» δε παιδεύει ἔως ὅτου ο ἀνθρωπος φθάσει εἰς «ἀνδρα τέλειον» (Εφ. 4, 13: Μακ. Αιγ. Μ. 34, 740), διότι «Εἰς οίκονόμος, ἐν γάρ τῷ πνεύματι τοῦ Θεοῦ τό διέπον τά πάντα» (Ειρηναίος, Ελεγχος... Β. 5, 156).

Κατά τα ανθετέρω, η Θεία Οικονομία σχετίζεται απολύτως με την προς τον κόσμον και τον ἀνθρωπον αγάπην του Θεού, ὅπως αυτή εκδηλώνεται από της δημιουργίας του κόσμου και πλάσεως του ανθρώπου, μέχρι της εν Ιησού Χριστώ ανακεφαλιώσεως των πάντων⁷ (Εφ. 1, 10). Την εξελικτικήν αυτήν εκδήλωσιν της Θείας Οικονομίας είχεν ήδη επισημάνει ο Ειρηναίος (§ 7)⁸, όταν ἔγραφε περὶ της «Σωτηριώδους Οικονομίας» (§ 3, 4), της «Οικονομίας τῆς ἐνσαρκώσεως» (§§ 58-99), «τῆς Οικονομίας τῆς ἀπολυτρώσεως» (§ 47), πρὸς τὸν οποῖον συνεφώνησαν αργότερα οι Μ. Βασιλείος (Β. 52, 261), Γρηγόριος ο Θεολόγος (Β. 60, 114) και Ιωάννης ο Χριστότομος (Μ. 60, 519). Κατά ταύτα, η Θεία Οικονομία εμμέσως αποκαλύπτεται στην Π.Δ., ολοκληρώνεται στην Κ.Δ. και βιούται στην Εκκλησία «μέχρι του πληρώματος των καιρών» (Εφ. 1, 10) διότι «ἡ Ἐκκλησία είναι τό ἀντικειμενικόν ἀποτέλεσμα τοῦ ἐπὶ γῆς ἔργου (τοῦ Χριστοῦ)· ἡ εἰκὼν τῆς ἐπὶ γῆς σωτηρίου παρουσίας Του εἰς τόν κόσμον πάσας τάς ἡμέρας ἔως τῆς συντελείας τῶν αἰώνων. Μέ τήν Ἐκκλησίαν ἡ Θεία Οικονομία ἀποπερατώνεται καὶ ὀλοκληρώνεται»⁹. Ως μυστήριον ακατάληπτον δεν είναι δυνατόν να ερμηνευθεί διά του νου και της φιλοσοφίας (Κλ. Αλ. Β. 8, 224). Κατά δε τον Βασιλείον Σελευκείας «Οικονομία θανάτου δυνατοτέρα, δαιμόνων ισχυροτέρα, εἰδωλολατρείας καθαίρεσις, μήτηρ ἐλευθερίας, άθανασίας ἀκρόπολις, δουλείας ἀπαλλαγή, χαρισμάτων διανομή, βασιλείας στολή, ἐν ούρανῳ διαγωγή, διαδοχήν οὐκέτι πίζουσα· παρὴν γάρ ἐπὶ γῆς Χριστός διμέρους ἀγάπης τῆς καταδίκης δωρούμενος» (Μ. 85, 368)¹⁰.

6 Επιφανεία της ορθοδοξίας για την οικονομία προστασίου της γνώσης και μάθησης της ΑΓΓ. Διαρρέει την οικονομία της γνώσης προστασίαν της γνώσης της ΑΓΓ.

ΕΠΙΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. «Τούτο μακροθυμία λέγεται τό εἰς ἀκρότητα εἶναι καὶ ὑφους ἀρετῆς καὶ ταπεινοφροσύνης συγκαταθέσεως» (ΧΡ. 60, 305).

2. Πρβλ. καὶ τὴν 6' ευχήν του μυστηρίου του Γάμου: «Εὐλογητός Κύριε ὁ Θεός ἡμῶν ὁ... τῶν βιωτικῶν ἀγαθός οἰκονόμος», καὶ την Απόλυτον της Θ. Λειτουργίας του Αγίου Μάρκου: «Ο Θεός τά ἀγαθά καὶ τά συμφέροντα ἐπιχορήγησον ἡμῖν καὶ τὴν ζωῆν ἡμῶν οἰκονόμησον».

3. «Ἔλθε πρός τούς ἀνθρώπους ὃς δημιούρος οὐκονομεῖται νά ἔλθει, ἄλλ' ὅπως οἱ ἀνθρώποι οὐκοροῦσσαν νά Τόν ιδούν» (Εἰρην. Β. 5, 157) πρβλ. καὶ το απολυτέκιον της εορτῆς της Μεταμορφώσεως: «Μετεμορφώθης... Χριστός ὁ Θεός, δεῖξας τοῖς μαθηταῖς Σου τὴν δόξαν Σου καθὼς ἦδυναν». Πρβλ. Επιφανίου κατά Αιρέσεων Μ. 4-2, 736: «... ἡ μεγίστη καὶ ἀκραψής οἰκονομία τοῦ Κυρίου, ἡ Ἰνσαρκος αὐτοῦ παρουσία...» ΧΡ. Μ. 61, 360: «ἡ ἀρίστη τοῦ Θεοῦ οἰκονομία».

4. Πρβλ., καὶ λγντιού του Θεοφόρου, προς Εφεσίου XVIII Β. 2, 267: «Ο Θεός ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός ἐκυφορθήτη ὑπὸ τῆς Μαρίας κατ' οἰκονομίαν Θεοῦ» ... «Ἐάν μὲ καταξῶσῃ Ἰησοῦς Χριστός ἐν τῇ προσευχῇ ὑμῶν, καὶ θέλημα ἡ ... προσδηλώσω ὑμῖν ἡς ἥρξαμην οἰκονομίας εἰς τὸν καινὸν ἀνθρώπων Ἰησοῦν Χριστόν».

5. Πρβλ. α' στιχ. Ιδιμέλον Ορθρου του Μ. Σαββάτου: «... Δόξα τῇ σῇ οἰκονομίᾳ, δι' ἡς τελέσας πάντα σαθετισμόν αἰώνιον, ἐδωρήσας ἡμῖν τὴν παναγίαν ἐκ νεκρῶν Σου ἀνάστασιν». Δοξαστικόν Εσπερινού του Μ. Σαββάτου: «... αὕτη ἐστίν (τὸ Σάββατον - ἡ ἡμέρα ἡ ἔθδομή) ἡ τῆς καταπαύσεως ἡμέρα ἐν ἡ κατέπαυσεν ἀπό πάντων τῶν ἔργων αὐτοῦ ὁ Μονογενῆς Υἱός του Θεοῦ, διὰ τῆς κατά τὸν θάνατον οἰκονομίας τῇ σαρκὶ σαθετίσας...».

6. Πρβλ. καὶ το κοντάκιον της εορτῆς της Αναλήψεως: «Τὴν ὑπέρ ἡμῶν πληρώσας οἰκονομίαν καὶ τὰ ἐπὶ γῆς ἐνώσας τοῖς οὐρανίοις, ἀνέλθημες ἐν δόξῃ Χριστός ὁ Θεός...». Δ' στιχ. Ιδιόμ. Εσπερινού της εορτῆς της Αναλήψεως: «Κύριε, τῆς οἰκονομίας πληρώσας τό μυστήριον... τό στερέωμα τοῦ οὐρανοῦ παρήλθες...». Δοξαστικόν Ιδιμέλων Λιτῆς της ιδίας εορτῆς: «Κύριε, τό μυστήριον τό ἀπό αἰώνων κεκρυμμένον καὶ ἀπό γενεών, πληρώσας ὡς ἀγαθός...». Α' Ευχὴ 2ας γονυκλισιού του Εσπερινού της Πεντηκοστῆς: «... ὃ πάσσον τὴν οἰκονομίαν διά τὴν τῶν βροτῶν σωτηρίαν ὑπερκάλλως πληρώσας, Χριστός ὁ Θεός ἡμῶν...». Απολυτικόν Σαββάτου προ της Πεντηκοστῆς: «Ο βάθει οօφίας φιλανθρώπως οἰκονομῶν καὶ τό συμφέρον πάσιν ἀπονέμων...». Ιωάννου του Χρυσοστόμου, Θεία Λειτουργία, Ευχὴ η λεγομένη εν τα σκευασφιλακίῳ: «Τό πλήρωμα τοῦ Νόμου καὶ τῶν προφητῶν ὑπάρχων, Χριστός ὁ Θεός ἡμῶν, ὁ πληρώσας πάσσον πατρικήν οἰκονομίαν...».

7. Πρβλ. καὶ Γ. Φλωρόφσκι. Η κτίσις καὶ το κτιστόν, στο ἔργον του. Ανατομία προβλημάτων πίστεως, (ελλ. μετ.), Θεοσαλονίκη 1977 σ. 31: «ὁ Θεός γινώσκεται καὶ κατανοείται μάνον ἐν τῷ μέτρῳ τῆς πρότοις τῶν κόσμου στροφῆς Του, δηλ. μάνον ἐν τῷ μέτρῳ τῆς Οἰκονομίας».

8. Επίδειξης Αποστολικού Κηρύγματος, (Εισαγωγή, μετάφρασις, σχόλια υπό Ιωάννου Καραβίδηπούλου) Εν Θεοσαλονίκη 1965 (Ανάπτυσσον εκ του περ. «Γρηγόριος Παλαμᾶς».

9. Φλωρόφσκι Γ., «Ο Κίονος τοῦ Πατρός» στο ίδιον ἔργον του, σ. 100, του αυτοῦ, «Η Ἑννοία τῆς δημιουργίας στὸν "Ἄγιον Ἀθανάσιον"» (Θέματα Ορθοδόξου Θεολογίας, Αθήνα 1973 σ. 26-27. Πρβλ. καὶ Π. Τρεμπέλα, Δογματική της Ορθοδόξου Καθολικής Εκκλησίας τ. Β' Αθήναι 1959 σα. 21-22.

10. Πρβλ. καὶ Κλ. Αλ., Παιδαγωγής Γ. XII, Β. 7, 231-2: «Ο τῆς μακαρίου θρέμματα παιδαγωγίας· τό καλόν τῆς Ἐκκλησίας πληρώσωμεν πρόσωπον καὶ πρός τὴν ἀγαθήν προσδράμωμεν νήπιον μητέρα, κάν ἀκροατάι τοι λόγου γενώμεθα, τὴν μακαρίαν δοξάζωμεν οἰκονομίαν, δι' ἡς παιδαγωγεῖται ὃ ἀνθρωπός, ἀγιάζεται δέ ὡς Θεοῦ παιδίον καὶ πολιτεύεται ἐν οὐρανοῖς ἐπὶ γῆς παιδαγωγούμενος, πατέρα δέ ἐκεῖ λαμβάνει, διὸ ἐπὶ γῆς μανθάνει. Πάντα ὃ λόγος καὶ ποιεὶ καὶ διδάσκει καὶ παιδαγωγεῖ».

«Θεία Οἰκονομία» καὶ «Ιστορία τῆς σωτηρίας»: Πρέπει επὶ του προκειμένου να γίνεται αναφορά στον όρον «Ιστορία τῆς σωτηρίας», ο οποίος ἔχει επικρατήσει στην Δυτική καὶ κυρίως στην Προτεσταντική Θεολογία, ως συγγενής του όρου «Θεία Οἰκονομία» του οποίου γίνεται ευρυτάτη χρήσις στην Ορθόδοξη Θεολογία. Τον όρον

«Ιστορία της Σωτηρίας» εισήγαγε ως συγγενή του όρου «Θεία Οἰκονομία» ο καθηγητής μας Oscar Cullmann κυρίως με τα έργα του, «Χριστός καὶ χρόνος» (ελλ. μετ. 1980), και «Heils als Geschichtse» Tübingen 1965, (γαλ. μετ. Le Salut dans l’Histoire, 1966). Στο πρώτο εξ αυτών, μεταξύ των άλλων ο καθηγητής γράφει: «Η Έκφραση «Ιστορία της σωτηρίας», πουύ έπικράτησε στη θεολογία κυρίως κάτω από την έπιδραση του von Hofmann, έγινε κάτι πολύ περισσότερο από ένα slogan για νά δηλωθεί η θεολογική θέση της «Σχολής της Ερλάγγης». Θά χρησιμοποιήσουμε δωμας αύτή την έκφραση σ’ αυτό έδω τό βιβλιό, άφου πλησιάζει πάρα πολύ νά έκφρασει τό θέμα με τό όποιον άσχολούμεθα. Ισως ό δρος «Ιστορία της άποκάλυψης» (Offenbarungsgeschichte) νά είναι περισσότερον κατανοητός» (ελλ. μετ. σ. 236-7).

Εξ άλλου στό έργον του «Le Salut dans l’Histoire» (γαλ. μετ. 1966) (σσ. 70, 71, 72) παραπρέβει: «Ομολογώ δι τό δρος «Ιστορία της Σωτηρίας» (Heilsgeschichte) δέν είναι έπιτυχης. Ματαίωσα σ’ όλοκληρη τήν Κ.Δ. μπορει κανείς νά τόν άναζητήσει. Αντ’ αυτού συναντά τόν συγγενή έλληνικόν δρον «Οἰκονομία». Άφου λοιπόν ή Κ.Δ. μᾶς προσφέρει τόν δρον αύτόν, ό ποιος δύντας συγγενεύει με αύτό πού όνομάζουμε «Ιστορία της Σωτηρίας», δέν είναι προτιμωτέρον νά μιλούμε για «Ιστορία της Οἰκονομίας» αντί τής «Ιστορίας της Σωτηρίας». Κατά τήν Κ.Δ. ό θεος πραγματοποιει τό σχέδιον Του δια γεγονότων χρονικών καθορισμένων. Αρα αύτή η σημαντική ίδεα δέν θά μπορούσε νά έκφρασθει σαφέστερον με δλλον δρον. Εύρισκεται θεβαίως στόν δρον «Οἰκονομία» τόν όποιον χρησιμοποιει ή Κ.Δ. άλλα μάλλον έπιφανειακών. Η άποψις κατά τήν όποιον τά γεγονότα είναι φορεις τού έργου τού Θεού, είναι θασική για τήν Ιστορίαν της Σωτηρίας. Οταν λέγει κάποιος ότι ό Θεός δι’ ένός συνάλου γεγονότων έκπληρωνει τό σχέδιον Του, σημαίνει ότι δέχεται τήν ύπαρξη τού συνάλου τών γεγονότων αύτών. Νά λοιπόν διατι, μέ άφετηρια τήν σκέψιν αύτήν, προτιμούμε νά όνομάζουμε «Ιστορία της Σωτηρίας» τό σύνολον αύτόν, παρ’ ότι ή Βιβλος δέν χρησιμοποιει τόν δρον αύτόν... Ναι, ό δρος «Ιστορία της Σωτηρίας» είναι στυχής διότι δέν πρόκειται για Ιστορία. Σωτηρία-Ιστορία: ή συνάντησις τών άνομοιων, θα έλεγαν κάποιοι. Ή παρατήρησις αύτή μᾶς έπι τρέπει νά καταλαδύμεν καλλίτερα τήν έκφραση. Δέν πρέπει ή πρώτη λέξις (Σωτηρία) νά τεθει έντος είσοδημακών; Απ’ αύτό καταλαθαίνομε δλην τήν δύναμιν τής άντιθέσεως τήν όποιαν θέλησαν νά έκφρασουν οι έμπινευσται τού δρου αύτού. Ούσιαστικώς οι δροι αύτοι φανερώνουν τό έκτακτον μιάς σωτηρίας συντελουμένης στόν χώρο τής Ιστορίας. Θά είχαν άδικον άν τούς άπεριπταν....».

(Η συνέχεια στο επόμενο τεύχος)

Computers!

Indefatigable contributors to the Old Testament studies nowadays!

It is beyond doubt that computers have today replaced mercilessly and rapidly the classical and traditional writing-machines, which were a favourite to all scientists and researchers in the past. The breadth and the variety of computer's applications in all possible domains is unquestionably impressive and evokes a sentiment of awe! Needless to say, Old Testament scholars like Westermann and Kraus in Germany or Vellas in Greece will be astonished upon seeing in the International Review of Biblical Studies (*Internationale Zeitschriftenschau fuer Bibelwissenschaft und Grenzgebiete*) the established section Computer-Wortstatistik including all current bibliographical information!¹

There exist nowadays, especially in the USA, several programs concerning the grammar and the philological analysis of the Old Testament text. We can briefly mention here the programs by the «Logos Software» from Germany, by the «Hermeneutika» Computer-Aided Bible Research from Seattle, USA, by the «Afla» from Evanston USA and by the EGA Electronic Concordance Applications from Germany.²

1. IZBG, Band XXXIX (1992–1993) S. 27–30, Patmos Verlag, Düsseldorf. For further information, see Robert Bergen, *The Computer as Biblical Exegete: Present Realities and Future Prospects* in *Journal of Religious & Theological Information* 1/1 (1993) pp. 69–96; David L. Mealand, *On Finding Fresh Evidence in Old Texts: Reflections on Results in Computer-Assisted Biblical Research*, *BJRL* 74/3 (1992) pp. 67–87. On August 14th 18th, 1994 the 4th Conference on Bible and Computer took place at the Faculty of Theology of the Free University in Amsterdam. Its main theme was the following: «Desk and Discipline» The impact of computers on Biblical Studies», Source: *ZAW* 106 (1994), p. 174.

2. Some of these programs are the following: From the «Hermeneutika» the entire block of Bible Works, Research Bundle, Bible Works, English Budget Starter Bundle, Bible Works, and Greek Hebrew Add-On Combo. These are Hebrew, Greek, and English Bible research modules. Bible Works for Windows Search & Display Engine with On-Line Hypertext Help; American Standard Version (ASV) English Bible 1901 (very literal to GreekHebrew syntax; Revised Standard Version (RSV) English Bible with Apocrypha (1946, 1952 Chr. Ed. Division NCC). 30,000 Greek verb parsings based on Wigram's Analytical Greek Lexicon; 70,000 He-

It is worthwhile to mention here that there have been several similar initiatives in Greece too. For example, the Faculty of Theology of the University of Athens invited on November 16th–17th, 1993 Prof. Dr. Christof Hardmeier from the University of Bielefeld, who is currently teaching Old Testament studies at the University of Greifswald. Prof. Hardmeier gave an interesting lecture entitled «Grammatical and philological analysis of the Old Testament text with the help of a computer»!³ In addition, it should be noted here that such an interest among Old Testament scholars in Greece is not altogether a recent one! The well-known Professor of Old Testament in Athens, Elias Oikonomou, has suggested already since 1972 an innovative and original for that time Data processing system. Its first aim was the registration and classification of all Patristic interpretations on the Old Testament from the Christian Origins up to the 9th century. It was hoped that this electronic bibliographic catalogue could later be expanded to include the rest of Patristic interpretations as well as early modern and modern Orthodox interpretations.⁴

Considering this situation of the Old Testament studies in modern Greece, we decided to make a first contribution to this domain by creating an electronic bibliographic catalogue. This catalogue will facilitate enormously Old Testament scholars of today in searching the antecedent Greek bibliography on Old Testament issues generally. This catalogue will be updated eventually through the inclusion of the relevant books and articles that continue to be published by Greek Old Testament scholars.

brew verb parsings based on Wigram's Englishman's Concordance; All 14,200 Biblical Greek & Hebrew Words (lexical forms) Keyed to Strong's Numbers and lists the page numbers in Harris TWOT Theological Word Book of OT; Treasury of Scripture Knowledge Commentary Notes—the full book with all of its exegetical notes, remarks, outlines, and essays; covers whole Bible; includes the 580,474 cross references. (Source: Introducing the new, amazing and powerful Bible Works for Windows, Hermeneutika, Computer Bible Research Software, 1994. See also the products of «ATLA» (American Theological Library Association): the 1994 issue of Biblical Studies CD-ROM contains more than 90,000 journal and essay citations extracted from the ATLA Religion Database (1949 to current). In addition, «ATLA» tries to make its programs available through the Internet! Source: American Theological Library Association, Program Notes, Religion Indexes—Preservation Programs, Volume 6, Number 2, 3, 4, January/April/July 1994, pp. 1–8, Evanston, IL, USA.

3. Prof. Hardmeier has created his own Bibel-Konkordanz program. See his article C. Hardmeier/E. Talstra, Sprachgestalt und Sinngehalt. Wege zu neuen Instrumenten der computergestützten Textwahrnehmung, in ZAW 101 (1989) pp. 409–428.

4. Ηλίας Οικονόμου, «Προτάσεις ποι ταξινόμησιν και αξιολόγησιν των πατερικών ερμηνειών της Παλαιᾶς Διαθήκης», Εισηγήσεις Α' Ορθοδόξου Ερμηνευτικού Συνεδρίου (17/21 Μαΐου 1972), 2η επανέdition in Ηλίας Οικονόμου, Κεφάλαια προβληματικής βιβλικής ερμηνευτικής, τεύχος Α', Athens 1983, p. 60. There is also an English summary entitled Prof. Dr. Elias Oikonomou: Summary, Proposals for the evaluating classification of Patristic interpretations on the Old Testament, pp. 63–64.

Apart from this, we hope to be able to create in the future another electronic bibliographic catalogue in the field of Old Testament studies. The first part will include a bibliography of the official Patristic (Greek) hermeneutical and exegetical tradition up to the 9th century (i.e., Commentaries or Homilies on various Old Testament books).⁵ The second part will include various non-ecclesiastical comments and works on Old Testament issues from the Greek world in general. It will include specifically all references to Old Testament issues, written originally in Greek or by Greeks in other languages. Since this second program is still in progress, its present description as well as the chronological boundaries of its content are not final. In this way, this new catalogue will surely fill a gap by including all kinds of works on and references to Old Testament issues from the Greek world. It is our conviction that this complete electronic bibliography on the Old Testament will be of great interest and usefulness on international plan. The communication possibilities existing these days (through the Internet or any other Network systems) enable us to contact numerous Old Testament institutes and research centers throughout the world in order to collect the vast material as well as to verify the references.

The text that follows gives a description of the first electronic bibliographic catalogue, as it is given in our program Old Test Greek Prof (Old Testament's Greek Professors) version 1.0 beta. This is a pioneer bibliographical guide in the field of the Greek Old Testament studies:

The Old Test Greek Prof (Old Testament's Greek Professors) presents its first version «1.0 beta».

The Old Test Greek Prof (Old Testament's Greek Professors) version «1.0 beta» is an electronic bibliographic catalogue. It contains the Curricula vitae and the scientific works of Greek Professors of Old Testament who taught or are currently teaching at the Universities of Athens (since 1837) and Thessaloniki (since 1942) as well as at the Divinity School of Chalki (1844–1971) under the aegis of the Patriarchate of Constantinople (Turkey). This catalogue contains also all Greek holders of a doctorate (Th. D., Ph. D. or equivalent) in the

5. This catalogue will include specifically all systematic exegetical works on the books of the Old Testament, but not any sporadic, unsystematic and scattered, «non-epigraphical» interpretations, which are found throughout the vast Patristic literature. The latter are still being collected by Prof. Dr. Elias Oikonomou. For a summary of his work, see his article «Die aneigrafische Exegese», (Communication on the 9th Conference of the International Organization for the Study of Old Testament, 21–26 August 1987 in Göttingen, Germany), published in Επιστημονική Επετηρίδα της Θεολογικής Σχολής Αθηνών, KB (1975) pp. 361–391. See also, Ηλίας Οικονόμου, Οι ερμηνευτικοί λογότυποι. Τα στοιχειώδη συστατικά της πατερικής Ερμηνευτικής, Έρευνα, ανάτυπον εκ της «Θεολογίας», Αθήναι 1982.

specialty of Old Testament, either in Greece or abroad. Their nonscholarly articles or works on various Old Testament issues are not included in this catalogue. In addition, this catalogue does not contain the scholarly works on various Old Testament issues by Greek Professors who do not specialize in Old Testament studies.

This program consists of three categories: A, B and C. Category A, numbered from 1 to 30, lists all Professors of Old Testament from the Universities of Athens and Thessaloniki; category B, numbered from 30 to 40, lists all Professors of Old Testament from the Divinity School of Chalki; and category C, numbered from 50 and higher, lists all Greek holders of a doctorate in Old Testament Studies, either in Greece or abroad.

Most of the works listed in this catalogue have been written originally in modern Greek. They are presented here in Greek characters without transliteration; thus, knowledge of modern Greek is a prerequisite for the user!

This current version required many hours of careful cataloguing and hardworking searching. It is our intention to continuously update and correct this catalogue by issuing revised versions in the future!

Suggestions on your part concerning potential errors in this program or improvements that can be made will be sincerely appreciated!

The Old Test Greek Prof will be available through the Network «Internet». The Old Test Greek Prof is released under the ShareWare concept.

This first version of Old Test Greek Prof version 1.0 beta is devoted to the memory of my Old Testament's teacher at the Divinity School of the University of Athens, Professor Athanasios Hastoupis, who passed away in 1992.

The aforementioned data concerning the computer's applications on the study of the Old Testament, far from being exhaustive, give an overview of the current computerized work in this field on international plane. We hope that our first electronic bibliographic catalogue will contribute decisively to the introduction of computer methods and applications in the field of the Old Testament in modern Greece. To anticipate further developments, we are sure that computers will be a sine qua non condition for studying the Old Testament in the future in Greece too, while the CD-ROM will become our new «Alexandrian libraries».

Georgios Velisiotis
Internet: gvelisit@hol.gr.

ΧΡΟΝΙΚΑ

(Λωζάννη, 22–25 Μαρτίου 1995).

Η «Εταιρία για τη μελέτη της απόκρυφης χριστιανικής γραμματείας», που ιδρύθηκε στη δεκαετία του 1980 και εδρεύει στην Ελβετία, διοργάνωσε Διεθνές Συνέδριο με θέμα τα Απόκρυφα χριστιανικά κείμενα, σε συνεργασία με τα Πανεπιστήμια Λωζάννης και Γενεύης. Στο Συνέδριο μετείχαν 95 επιστήμονες, θεολόγοι – ερμηνευτές, κλασικοί φιλόλογοι, ιστορικοί της τέχνης, από χώρες της Ευρώπης και Αμερικής (και ένας από το Ισραήλ), οι περισσότεροι εκ των οποίων παρουσίασαν ανακοινώσεις σχετιζόμενες με τα Απόκρυφα (ή τα Απόκρυφα) των ιδιαιτέρων ενδιαφερόντων και ασχολιών τους. Επειδή ο αριθμός των ομιλητών ήταν μεγάλος (60), το πρόγραμμα εκτυλισσόταν με παράλληλες ομιλίες σε τρεις διαφορετικές αίθουσες (κυρίως στο Πανεπιστήμιο της Λωζάννης, και μια μέρα στο Πανεπιστήμιο της Γενεύης). Έτσι, μπορούσε κανείς να επιλέξει την εισήγηση ή ανακοίνωση που τον ενδιέφερε περισσότερο.

Δεν είναι δυνατόν να παρουσιαστούν εδώ οι εισηγήσεις έστω και κατ' επιλογήν. Κεντρικές μόνο γραμμές θα δοθούν που απήχουν παράλληλα και την ποικιλή θεματολογία του Συνεδρίου. Αρκετοί ομιλητές αναφέρθηκαν στη σχέση των κανονικών Ευαγγελίων με τα Απόκρυφα, όπως π.χ. ο Fr. Bonon, που ανήκει στον πρώτο πυρήνα της παραπάνω ένωσης και τώρα είναι καθηγητής στο Harvard. Ο Bonon παρουσίασε τη διαλεκτική αυτή σχέση αναφέροντας από τη μια μεριά τις πληροφορίες του Ευαγγελιστή Λουκά που απαντούν στα Απόκρυφα και από την άλλη τα μυθικά πλαίσια μέσα στα οποία ενσωματώθηκαν σε ορισμένες περιπτώσεις οι πληροφορίες της παράδοσης για τα κανονικά κείμενα. (Σαν τέτοια περίπτωση π.χ. παρουσίασε ένα βυζαντινό πρόλογο στο κατά Ιωάννην). Γενικά παραλήλισε τις σχέσεις των δύο ειδών κειμένων με τις σχέσεις Γραφής και Παράδοσης. Ο W. Rebell (Πανεπιστήμιο Λωζάννης) χαρακτήρισε τα Απόκρυφα ως «άνταγνωστικά κείμενα» προς αυτά της Κ.Δ.: κατ' αντίθεση προς τα απολογητικά κείμενα του 2ου αιώνα μ.Χ. που επεξήγούν τη χριστιανική πίστη, τα Απόκρυφα θεμελιώνουν την πίστη, είναι κείμενα «βάστης» όπως αυτά της Κ.Δ., με τη διαφορά ότι θεμελιώνουν μιαν «άλλη πίστη» από αυτή της Κ.Δ., ή ίσως παρουσιάζουν «διαφορετικά τονισμένη» την ίδια πίστη. Το Απόκρυφον Ιωάννου

π.χ. της Γνωστικής Βιβλιοθήκης του Nag Hammadi έπαιξε σε κάποια κοινότητα το ρόλο που έπαιξε σε κάποια άλλη το κατά Ιωάννην Ευαγγέλιο, το Καθ' Εβραίους σε μια ιουδαιοχριστιανική κοινότητα ήταν το κατ' εξοχήν Ευαγγέλιο όπως αλλού ήταν το κατά Ματθαίον. Με όλα αυτά τα παραδείγματα υποστήριξε ο ομιλητής τη θέση του ότι τα Απόκρυφα είναι «ανταγωνιστικά κείμενα» προς την Κ.Δ.

Εξετάζοντας το ερώτημα ο E. Norelli (Πανεπιστήμιο Γενεύης) γιατί οι διάφορες χριστιανικές Αποκάλυψεις (π.χ. Ιωάννη, Πέτρου, Ανάληψη Ησαΐα, Ερμάς, κ.ά.) αποκλείστηκαν από τον κανόνα της Κ.Δ., ενώ η γνωστή Αποκάλυψη Ιωάννη συμπεριελήφθη, έδωσε την ακόλουθη απάντηση: Μια Αποκάλυψη πρέπει να στηρίζει τη Χριστολογία και τη σωτηριολογία σε σχέση με μια συγκεκριμένη ιστορική κατάσταση, πράγμα που συνέβη με την Αποκάλυψη Ιωάννη που περιέχει αυτά τα στοιχεία, όχι όμως με τις άλλες απόκρυφες Αποκαλύψεις.

Ο κριτικός του κειμένου της Κ.Δ. καθηγητής J. Elliott (Πανεπιστήμιο Leeds) – που πρόσφατα επανεξέδωσε σε νέα μορφή τη συλλογή του R. James, *The Arծրյալ New Testament* (βλ. βιβλιοκρισία μας στο Δ.Β.Μ., 1994, τευχ. 1, σ. 124–126) εξέτασε την ενδεχόμενη επιδραση των Απόκρυφων στα χειρόγραφα της Κ.Δ., θέτοντας το ερώτημα εάν υπάρχουν τέτοιες παραλλαγές στα χειρόγραφα που να μαρτυρούν ότι οι αντιγραφείς επηρεάστηκαν από φρασεολογία των Απόκρυφων. Αφού αναφέρθηκε στα χωρία Μαρκ. 3,31 και Λουκ. 3,22 σε παραλληλισμό με την βάπτιση του Ιησού κατά το ευαγγέλιο των Εβιωνιτών, στο Ιω. 5,39 σε σχέση προς τον πάπυρο Egerton 2, στα Ματθ. 7,3–5 και Λουκ. 6,41–43 σε σχέση με το κατά Θωμάν Γνωστικό ευαγγέλιο και στο εκτενέστερο τέλος του Μαρκ. 16, 15–18 σε σχέση με τις Πράξεις Πιλάτου 14,1 έδωσε τελικά αρνητική απάντηση στο ερώτημα που έθεσε.

Οι περισσότεροι ομιλητές επέλεξαν θέμα ειδικό αναφερόμενο σε συγκεκριμένο απόκρυφο κείμενο, όπως π.χ. Μύθος και Ιστορία στο κατά Θωμάν Γνωστικό ευαγγέλιο, η κοπτική version των Πράξεων Πιλάτου, η δίκη του Ιησού στις Πράξεις Πιλάτου, το Μυστικό ευαγγέλιο του Μάρκου και ο Κλήμης Αλεξανδρέας, η Επιστολή των Αποστόλων, το Πρωτευαγγέλιον Ιακώβου στη Βυζαντινή υμνογραφία, κ.ά.π. Το τελευταίο αυτό θέμα εισηγήθηκε ο Σλαβολόγος και Βυζαντινολόγος καθηγητής Chr. Hannig (Πανεπιστήμιο Würzburg), ο οποίος παρουσίασε την επιδραση του Πρωτευαγγελίου Ιακώβου στην υμνογραφία των Θεομητορικών εορτών Γενέσιο (8 Σεπτ.), Εισόδια (21 Νοεμ.), Κοίμηση της Θεοτόκου (15 Αυγ.), καθώς και της εορτής Γενέθλιο του Ιωάννη Πρόδρομου (24 Ιουν.) και ανέπτυξε τα θέματα της περιστεράς, τροφής δι' αγγέλου, κόκκινων ενδυμάτων, λαμπαδηφόρων παρθένων, ιερού αναθήματος κλπ. που απαντούν κυρίως στους ύμνους των Θεομητορικών εορτών.

Ο υποφαινόμενος παρουσίασε τα «άπαξ λεγόμενα» του κατά Πέτρον ευαγγελίου (σταυρίσκειν, σκελοκοπεῖν) καθώς και τις σπάνιες λέξεις του που δεν απαντούν καθόλου στην Κ.Δ., και στήριξε στις δύο αυτές φιλολογικές παρατηρήσεις αφενός μεν το λαϊκό χαρακτήρα του κειμένου αυτού και του συγγραφέα του, εφόσον ο συγγραφέας δεν «λεξιθηρεῖ» σε κλασικούς συγγραφείς ούτε επηρεάζει μεταγενεστέρους του, και αφετέρου τη χρονολόγηση του κειμένου στο Β' αιώνα. Βέβαια, τα δύο αυτά συμπεράσματα στηρίχθηκαν και σε άλλες θεολογικές παρατηρήσεις επί του κειμένου.

Μια κατηγορία θεμάτων επικεντρώθηκε στην ανάδειξη κάποιας θεολογικής έννοιας ή διήκουσας γραμμής ή κάποιου προσώπου σε ομάδα Αποκρύφων, όπως π.χ. η σωτηρία κατά τα Απόκρυφα, ο ρόλος του θαύματος στις Απόκρυφες Πράξεις, ο διάβολος στις απόκρυφες παραδόσεις κ.ά., ή η παρουσίαση δέσμης προβλημάτων των Αποκρύφων μιας των αρχαίων γλωσσών, όπως η κοπτική ή η αρμενική, καθώς και η μελέτη των Αποκρύφων στην παλαιοσλαβική παράδοση και στη σημερινή Ρωσία. Η Κα Calzolari – Bouvier (Πανεπιστήμιο Γενεύης) αναφέρθηκε στην παράδοση των χριστιανικών απαρχών της Αρμενικής Εκκλησίας που ανάγονται στον απόστολο Θαδδαίο σύμφωνα με τα Απόκρυφα Πράξεις Θαδδαίου και Επιστολή Αβγάρου. Ήταν πολύ πριν από τον επίσημο εκχριστιανισμό της Αρμενίας τον 4ον αιώνα από τον Γρηγόριο τον Φωτιστή κατά τα παραπάνω Απόκρυφα ο Θαδδαίος μετά το κήρυγμά του στην Έδεσσα της Συρίας μετέβη στην Αρμενία όπου κήρυξε και μαρτύρησε. Επεξεργασία αυτής της παράδοσης βρίσκουμε στον αρμενιοϊστορικό Μωάση Χωρηνό. Η ομιλήτρια εξέτασε την επιβίωση αυτής της απόκρυφης παράδοσης στα μετεγένεστέρα κείμενα.

Η επίδραση των Αποκρύφων στην Τέχνη έτυχε διαπραγμάτευσης όχι μόνο από ερμηνευτές – μέλη του Συνεδρίου αλλά και από ιστορικούς της τέχνης. Ιδιαίτερα παρουσιάστηκε η επίδρασή τους στη Δυτική τέχνη και στις τοιχογραφίες στο Doura – Europos. Εμφανής ήταν η απουσία της θεματογραφίας των Αποκρύφων στη Βυζαντινή τέχνη που, ως γνωστόν, αντλεί πολλά θέματα από τα Απόκρυφα.

Ο Αμερικανός καθηγητής D. Gartlidge (Maryville College, TN) παρουσίασε την μέχρι τώρα εργασία του για τη δημιουργία μιας ηλεκτρονικής βάσης δεδομένων στην οποία αποθηκεύονται οι σχέσεις Αποκρύφων και τέχνης, με τη χρήση ενός προγράμματος που δίνει την ευκαιρία να βλέπει κανείς στην οθόνη του Ηλεκτρονικού Υπολογιστή τόσο την παράσταση από την τέχνη όσο και τις σχετικές πληροφορίες των Αποκρύφων.

Σε μια συζήτηση στρογγυλής τράπεζας με συμμετοχή όχι μόνο των μελών αλλά και άλλων επισκεπτών που έγινε την τρίτη βραδιά μετά το πέρας των ανακοινώσεων εξετάστηκε κατά πόσον αφελεί η δημοσίευση

των Αποκρύφων σε σειρές προορισμένες για ευρύ αναγνωστικό κοινό. Οι απαντήσεις που δόθηκαν ήταν θετικές και ενισχυτικές, ιδιαίτερα για τους εκδότες! Κύριοι ομιλητές οι υπεύθυνοι των εκδόσεων *Brepols* του Βελγίου και της *Bibliothèque de la Pleiade – Gallimard* της Γαλλίας. Ο πρώτος εκδοτικός οίκος εκδίδει το *Corpus Christianorum – Series Apocryphorum* που περιλαμβάνει κριτική έκδοση των πρωτοτύπων κειμένων των Αποκρύφων με εισαγωγή και σχόλια (μέχρι τώρα 4 τόμοι – υπό έκδοση άλλοι 6) καθώς και εκδόσεις τσέπης που περιέχουν γαλλική μετάφραση των Αποκρύφων, εισαγωγή και σχόλια (μέχρι τώρα 7 τεύχη). Ο δεύτερος εκδοτικός οίκος προανήγγειλε την έκδοση δίτομου έργου με όλα τα Απόκρυφα σε γαλλική γλώσσα. (Κάποιους ανάλογους προγραμματισμούς, σε ελληνική βέβαια γλώσσα και με συνεργασία και άλλων συνδέλφων κάνει και ο υπογράφων αυτό το Χρονικό).

Οι ανακοινώσεις θα περιληφθούν σε δύο τόμους του περιοδικού *Apocrypha* που εκδίδει η «Ενωση για τη μελέτη της απόκρυψης χριστιανικής γραμματείας». Εδώ πρέπει να σημειώσουμε ότι η εν λόγω Ένωση προτιμά τον όρο «απόκρυψη χριστιανική γραμματεία» αντί του γνωστού όρου «Απόκρυφα της Καινής Διαθήκης», διότι είναι ευρύτερος τόσο από πλευράς χρονικής έκτασης όσο και από πλευράς φιλολογικών ειδών. Έτσι, καθιέρωσε την ονομασία της προτίμησής της τόσο στο Συνέδριο όσο και στις άλλες επιστημονικές και δημοτικές δραστηριότητές της.

Η άρτια οργάνωση του Συνέδριου και ιδιως τη φωτοτυπημένη έκδοση *Προ – πρακτικών (Pré – actes)*, περιλήφειν δηλ. όλων των ανακοινώσεων που έπαιρνε κανένας κατά την άφιξή του, διευκόλυναν σε μεγάλο βαθμό την ευχερέστερη συμμετοχή των μελών.

Ιωάννης Δ. Καραβίδόπουλος

Νεκρολογία

Στις 11 Ιουλίου 1994 απεβίωσε ο Dr Georg Strecker από την επάρατη ασθένεια. Ο εκλεκτός Καινοδιαθηκολόγος ήταν τακτικός καθηγητής στο Πανεπιστήμιο της Γοττίγης.

Ο θανών γεννήθηκε από οικογένεια Παστώρων της Ευαγγελικής Εκκλησίας το 1929. Σπούδασε μεταξύ 1948 και 1953 ευαγγελική θεολογία στη Γοττίγη και στο Μαρβούργο κοντά στον καθηγητή R. Büttmann. Για την ιστορικοκριτική έρευνα και τα κριτήρια·της πάρα πολλά επήρε απ' αυτόν. Η επιστημονική του εργασία ως εξηγητή ήτον στην υπηρεσία του κηρύγματος και της ζωής της εκκλησίας. Έτσι ενεργά έδρασε για πολλά χρόνια στην τοπική Σύνοδο του Αννοβέρου και έναντι ορισμένων ρευμάτων στάθηκε με την πλευρά της μαρτυρίας του Σταυρού και της Ανάστασης του Ιησού ως κέντρου της χριστιανικής πίστης.

Το 1955 ο G. Strecker έγινε διδάκτορας στη Βόνη με τη μελέτη «Ο Ιουδαιοχριστιανισμός στα Ψευδοκλημέντεια» (Berlin 1958, 1981²). Ήτοι έθεσε ένα γερό θεμέλιο για την παραπέρα δουλειά του. Προχώρησε σε μια δίτομη Concordance στα Ψευδοκλημέντεια (Akademie-Verlag Berlin 1986–89 και στα 1992–94 σε κριτική έκδοση του Corpus. Σ' αυτά πρέπει να προστεθεί το σημαντικό άρθρο Ιουδαιοχριστιανισμός στην Theologische Realencyclopédie. Υφηγητής έγινε ο Strecker στη Βόνη με εργασία του στο ευαγγέλιο του Ματθαίου: «Η οδός της δικαιοσύνης» (1962–1971³).

Το 1968 κλήθηκε στη Γοττίγη να διδάξει K. Διαθήκη ως διάδοχος του J. Jeremias. Τότε εξέδωσε τη θαυμάσια μελέτη «Η ιστορική και θεολογική προβληματική του ερωτήματος περί του ιστορικού Ιησού» (1969).

Μετά από μια νέα έκδοση του βιβλίου του Walter Bauer «Ορθοδοξία και Αίρεση στον αρχικό Χριστιανισμό» (Γοττίγη 1964²), ο Strecker για τη σειρά υπομνημάτων του Meyer's Υπόμνημα στις τρείς επιστολές του Ιωάννη. Ακολούθησε το βιβλίο «Έσχατον και Ιστορία» (1979), και η «Φιλολογική Ιστορία της K. Διαθήκης».

Από το 1975 ασχολήθηκε με την παρουσίαση της Ηθικής της K. Διαθήκης. Το έργο αυτό, όπως και την ολοκλήρωση της Θεολογίας της

Κ. Διαθήκης εμπόδισε η επάρατη ασθένεια και ο πρώτος θάνατός του. Με τη φροντίδα του τυπώθηκαν πλήθος εργασιών με τίτλο «Γοττίγγειες Θεολογικές Έρευνες» (1975–1993, 52 τόμοι), και ένα «Grundkurs Theologie» σε 10 τόμους.

Υπήρξε ακαταπόνητος, ευφυής και γλυκός άνθρωπος. Ο γράφων τον έζησε στο Colloquium Paulinum της Ρώμης κατά την τελευταία εικοσαετία.

ΜΕΤΕΧΟΥΝΣ ΟΤΟ ΠΈΥΒΦΟΣ ΤΗΣ ΟΙΚΟΥΓΕΝΕΙΑΣ ΤΟΥ ΚΑΙ ΤΟΥ ΠΛΑΝΕΤΙΣΤΗΜΙΟΥ ΤΟΥ.

Σ. Αγουρίδης

μεταποντικό ριζοσπάστρο της αρχαίας γηγενετικής παράδοσης, η παραγωγή της οποίας αποτελεί το μεγαλύτερο μέρος της αρχαίας ελληνικής παραγωγής. Η παραγωγή της σηματούσε την απόφοιτη παραγωγή της αρχαίας ελληνικής παραδοσιακής κουζίνας. Ο φραγμός της παραγωγής της αρχαίας ελληνικής κουζίνας στην παραγωγή της σηματούσε την απόφοιτη παραγωγή της αρχαίας ελληνικής παραδοσιακής κουζίνας.

Βιβλιοκρισίες

Δημήτρη Κυρτάτα, Η Αποκάλυψη του Ιωάννη και οι Επτά Εκκλησίες της Ασίας, Εκδ. Αλεξάνδρεια, Αθήνα 1994.

Ο Οικουμενικός πατριάρχης εκήρυξε το έτος 1995 ως έτος πανηγυρισμού των 1900 χρόνων αφότου γράφτηκε η Αποκάλυψη του Ιωάννη στην Πάτμο. Συμπτωματικά, μέσα στο 1994 δημοσιεύθηκαν από καθηγητές των πανεπιστημίων της χώρας δύο βιβλία για την Αποκάλυψη: το ένα είναι το παραπάνω του Δημ. Κυρτάτα, και το άλλο ήταν το δικό μας: Η Αποκάλυψη του Ιωάννη (Εισαγωγικά – Ερμηνεία – Παραρτήματα επί ειδικών θεμάτων), εκδ. Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη. Για τον αναγνώστη αυτών των δύο βιβλίων θα αποτελέσει ίσως ευχάριστη έκπληξη ότι και τα δύο είναι γραμμένα με βάση την ιστορικοφιλολογική μέθοδο έρευνας, παρά το ότι ο Κυρτάτας είναι ιστορικός, ενώ ο γράφων είναι θεολόγος. Αυτό, βέβαια, δεν σημαίνει πως συμφωνούμε σε όλα: αυτό δεν είναι δυνατό. Συμφωνούμε όμως ως προς τα καίρια βασικά μεθοδολογικά στοιχεία που κάνουν δυνατή την κατανόηση της Αποκάλυψης.

Μετά το εισαγωγικό κεφάλαιο με τίτλο 'Τις άξιος ανοίξαι το βιβλίον', όπου τίθενται τα γενικά ιστορικά, γεωγραφικά και θεολογικά ζητήματα του βιβλίου, ο κ. Κυρτάτας χωρίζει (και αυτός) το βιβλίο σε 7 κεφάλαια και φανερώνεται στον αναγνώστη ο κύριος στόχος στον οποίο κατατείνει όλο το βιβλίο: Αυτός ο στόχος ήταν ο περιορισμός της ελευθερίας των συγχρόνων προς τον Ιωάννη προφητών με την πρωτοτυπία και το απόλυτο κύρος της Αποκάλυψης ο Ιωάννης προσπαθεί να θέσει φραγμούς στις προφητείες που έχουν ήδη μετασχηματιστεί σε κάτι άλλο. Στόχος δηλ. του βιβλίου είναι να λύσει διαφορές μεταξύ ομάδων εντός της εκκλησίας, ενώ για μας ο κύριος σκοπός του βιβλίου είναι η αντιμετώπιση της σύγκρουσης εκκλησίας και αυτοκρατορίας. Εις τα περί του στόχου του βιβλίου της Αποκάλυψης ο σ. επανέρχεται στο κεφ. 6 του βιβλίου του εν πλάτει.

Στο κεφ. 1 «Ἐπεσεν, ἐπεσεν η Βαβυλών η μεγάλη» ο σ. δίνει την έναντι της Ρώμης τοποθέτηση του Ιωάννη χρησιμοποιώντας κυρίως παραθέσεις από τον 'Ιουδαικό Πόλεμο' του Ιωσήπου κεφ. 4–6. Η ωμότητα και η κτηνωδία που έζησαν τα Ιεροσόλυμα από τους Ρωμαίους, αυτή και ακόμη χειρότερη περιμένει κατά τον Ιωάννη τη Ρώμη. Ενώ όμως στο κεφ. αυτό πρόκειται περί καταστροφής, τα πάντα έχουν μάλλον φιλολογικό χαρακτήρα: η σχέση της μιας πτώσης με την άλλη.

Με τον τίτλο 'Ο δούλος του Θεού Ιωάννης' ο σ. κάνει λόγο στο κεφ. 2 του βιβλίου του για μερικά από τα περιστατικά συγγραφής της Αποκάλυψης. Το έργο δεν είναι ψευδεπίγραφο συγγραφέας και παραλήπτες γνωρίζονται καλά μεταξύ τους. Ιδιαίτερο στο κεφ. αυτό ενδιαφέρουν τα περί της νήσου Πάτμου, που δεν είναι τόπος εξορίας αλλά μάλλον τόπος αποκαλύψεως υψηλών αληθειών, κατά τον κ. Κυρτάτα, ο οποίος, καθώς φαίνεται, τη σύγκρουση μεταξύ εκκλησίας και Ρώμης ποιθετεί χρονολογικά πολύ μετά τον Ιωάννη της Αποκάλυψης. Τους λόγους για τους οποίους εγώ δεν δέχομαι την άποψη αυτή αναλύω λεπτομερώς στην Εισαγωγή του βιβλίου μου. Εδώ μνημονεύω επί τροχάδην κάποιους από αυτούς τους λόγους: Η Αποκάλυψη για μας είναι αδιανόητο ως βιβλίο, απαρχής μέχρι τέλους χωρίς μια μικρή «θλίψη» στις σχέσεις εκκλησίας και αυτοκρατορίας κατά το παρόν, και χωρίς μια επικείμενη «μεγάλη θλίψη» στο εγγύς μέλλον. Χωρίς αυτά τα δύο, η Αποκάλυψη, κατά τη γνώμη μας, είναι ακατανόητη. Οι κατά της εκκλησίας διωγμοί επί Νέρωνα και Δομιτιανού δεν ήταν απλά μεμονωμένα γεγονότα, και οι αναφορές των Ευαγγελίων σε διωγμούς και εκτελέσεις σχετίζονται με πραγματικά γεγονότα. Το ίδιο, και με το παραπάνω, ισχύει για τις Επιστολές Α' Πέτρου και προς Εβραίους. Επίσης, η Αλληλογραφία Πλινίου-Τραϊανού (112 μ.Χ.) περί διώξεως των χριστιανών στον Πόντο μιλάει από μόνη της. Βέβαια, ικανός αριθμός ιστορικών για ένα τέτοιο γεγονός απαιτεί την ύπαρξη σχετικών μαρτυριών από μέρους των ρωμαίων ιστορικών και άλλων ρωμαϊκών πηγών, και φαίνεται πως την άποψη αυτή συμμερίζεται και ο κ. Κυρτάτας. Σ' αυτό όμως θα μπορούσε να απαντήσει κανείς ως έχεις: Αν στις ημέρες μας, με τα υπάρχοντα MME, η σκληρή καταπίεση μειονοτήτων φτάνει πολύ σπάνια στην ευρύτερη κοινή γνώμη, για ευνόητους λόγους, μπορούμε να ζητούμε μια τέτοια πληροφόρηση είκοσι αιώνες πριν από την αυτοκρατορική Ρώμη; Μόνο από τα θύματα της ρωμαϊκής καταπίεσης είναι δυνατό να μάθουμε κάτι. Ας σημειωθεί μάλιστα πως κι οι πληροφορίες που έχουμε από ρωμαίους ιστορικούς για θανάτωση χριστιανών στη Ρώμη επί Νέρωνα (64 μ.Χ.) οφείλονται στη διάθεση της ρωμαϊκής αριστοκρατίας να δυσφημήσει το Νέρωνα, όχι στην πρόθεση να μας πληροφορήσει για την κακή μεταχειρίση κάποιας μειονότητας που λέγονταν χριστιανοί. Ούτε, νομίζω πως χρειαζόταν να τρέχει το αίμα στα ρυάκια της αυτοκρατορίας για να μιλήσουμε περί διωγμού των χριστιανών. Η εφαρμογή σκληρών αστυνομικών μέτρων, φυλακίσεις, το ιδιώνυμο αδίκημα για τους χριστιανούς (όχι για ποινικούς λόγους αλλά «διά το όνομα»), και κάμποσοι θάνατοι εδώ κι εκεί ήσαν υπέρ αρκετοί για να εξάψουν μια φαντασία σαν αυτή του Ιωάννη.

Ο Ιωάννης, λοιπόν, επήγε στην Πάτμο όχι γιατί εκεί ήταν ένα είδος ιερού τόπου αποκαλύψεων, ή γιατί κάποιες διενέξεις μέσα στις 7 εκ-

κλησίες της Ασίας τον έφεραν εκεί· στην Πάτμο επήγει ως εξόριστος. Αυτό σημαίνει η έκφραση «διά τον λόγον του Θεού και την μαρτυρίαν Ιησού», (1,9) ό,τι ακριβώς η ίδια έκφραση σημαίνει και στο 6, 9, όπου ο λόγος διά τας «υποκάτω του θυσιαστηρίου ψύχας των εσφαλμένων διά τον λόγον του Θεού και την μαρτυρίαν την είχον». Φυσικά, αυτή η σκηνή των υποκάτω του θυσιαστηρίου δεν δηλώνει απλώς ότι πρόκειται εκεί περί χριστιανών βαπτισμένων, όπως υπανίσσεται ο φίλος συνάδελφος. Πρόκειται κατά τη γνώμη μας, για φανερό πρόβλημα του σ.: πιστεύει δηλ. πως εσωτερικά προβλήματα του χριστιανισμού και όχι οι σχέσεις του προς την αυτοκρατορία αποτελούν το κύριο θέμα της Αποκάλυψης. Δεν έχει δίκιο, αλλά το θέμα αξίζει παραπέρα συζήτηση.

Στο τρίτο κεφ. «Ο αναγινώσκων και οι ακούοντες» ο σ. πολύ σωστά διακρίνει την Αποκάλυψη από ιουδαϊκά αποκαλυπτικά έργα όπως ο Ενώχ και ο Δανιήλ, αφού ο Ιωάννης έχει άμεσο δεσμό με τους παραλήπτες («αδελφός υμών και συγκοινωνός εν τη θλίψει») και πουθενά βέβαια, δε γίνεται λόγος για μελλοντικούς αναγνώστες, αφού τέτοιοι δεν επρόκειτο να υπάρξουν. Όπως ξέρουμε από τις επιστολές του Παύλου, έτσι στις παραλήπτριες κοινότητες θα αναγινωσκόταν και θα ακουγόταν η Αποκάλυψη. Σαν παράδειγμα ανάγνωσης και ακρόασης ιερών κειμένων παρουσιάζεται η πράξη αυτή στην Κοινότητα του Qumran με διάφορα παραδείγματα.

Εξάλλου, οι Επιστολές προς τις 7 εκκλησίες της Ασίας εξετάζονται προς εξακρίβωση της κοινωνικής θέσης των χριστιανών, ιδιαίτερα σε σχέση με το «τρώγειν ειδωλόθυτα» και «πορνεύειν». Στη συνάφεια αυτή, ο Ιωάννης παρουσιάζεται ως κάποιος ιδιόρρυθμος ηγέτης που ασφαλώς ζητούσε πάρα πολλά από τους ανθρώπους αυτούς, γνωρίζοντας ότι σίγουρα δεν μπορούν να τα τηρήσουν. Θα δεχόμουνα κι εγώ την άποψη αυτή του κ. Κυρτάτα, αν όλα αυτά, όπως μέσα στην καθόλου συνάφεια του κειμένου, δεν ήταν δεμένα με την πίεση της αυτοκρατορικής λατρείας και τα σχετικά συνδικαλιστικά δείπνα της εποχής. Εμείς πιστεύουμε πως η εκκλησία στα χρόνια του Ιωάννη περνάει θλίψη με την αποκαλυπτική και εσχατολογική έννοια, ενώ περιμένει ακόμη με μεγαλύτερη πίεση (6, 13... «... Ούτοι εἰσὶν οἱ ἐρχόμενοι εκ τῆς θλίψεως τῆς μεγάλης καὶ ἐπλυναν τὰς στολὰς αὐτῶν...»).

Επίσης, ενώ δεν μπορεί να διαφωνήσει κανείς με τον κ. Κυρτάτα ως προς τον περιορισμένο αριθμό των «ακουόντων» ή των πιστών, δεν μπορούμε να παραβλέψουμε ότι ο Ιωάννης στα κεφ. 7 και 14 αναφέρεται, κατά την αποκορύφωση της κρίσης, σε πολύ μεγάλους αριθμούς χριστιανών μαρτύρων.

Το κάνει αυτό για καθαρώς θεολογικούς παραδοσιακούς σχηματικούς λόγους (δικαίωση της Δημιουργίας, της οικονομίας της Σωτηρίας διά του Χριστού, της οικονομίας του Πνεύματος διά της Εκκλησίας, κτλ.) ή

γιατί μπορεί να πιστεύει πως ενώπιον του τελικού διλήμματος, θηρίο και Αντίχριστος ή Χριστός οι άνθρωποι θα προτιμήσουν το μαρτύριο για να βρεθούν στο πλευρό του Χριστού. Τόσοι άνθρωποι θα μπορέσουν να βρουν την αξιοπρέπειά τους και να προτιμήσουν τη μαρτυρική έξοδο από την παρούσα κατάσταση του κόσμου; Αυτό φαίνεται πως το πιστεύει, όσο λίγοι κι αν είναι «οι ακούοντες» τώρα. Κρύβεται ο κόσμος μέσα στους κόλπους του τόσους κρυπτοχριστιανούς; Πράγματι, φαίνεται αρκετά παράξενη η αναζήτηση επί του προκειμένου κάποιας ισοροπίας: Αφού είναι τόσοι αυτοί που θα απολεσθούν, πρέπει να είναι πολλοί και αυτοί που θα σωθούν! Πάντως, με τα σχετικώς μεγάλα νούμερα και τις εικόνες που δίνει ο προφήτης φαίνεται σαν να υπογράφει προσώμφωνο από μέρους του Θεού πως όλη η φασαρία άξιζε τον κόπο. Όλη αυτή η φιλολογία πόσοι είμαστε, πόσοι από αυτούς είναι γνήσιοι, και πόσοι ελπίζουμε να είμαστε στο μέλλον συνδεταί όχι με όποιοδήποτε μικρονταλαβέρι της εκκλησίας προς τον ελληνορωμαϊκό κόσμο και τις συνήθειές του αλλά, για την Αποκάλυψη πάντοτε, με τη σύγκρουση εκκλησίας και αυτοκρατορίας, την τελική σύγκρουση Θεού και κόσμου, και τον ερχομό της νέας πόλης του Θεού, της νέας Ιερουσαλήμ επί της γης.

Το κεφάλαιο 4 «Οι λόγοι της προφητείας» που αναφέρονται στον Ιωάννη ως προφήτη συντάκτη του βιβλίου θα προσυπέγραφα απαρχής μέχρι τέλους. Αυτά που γράφει ο κ. Κυρτάτας για τη γλώσσα του προφήτη, για τη χρήση των πηγών από τον Ιωάννη με την έννοια πως η ώρα της εκπλήρωσής των έφθασε, για το πώς συρράπτει και πώς αυτενεργεί, πώς ελεύθερα αποδίδει τα παρατίθέμενα κείμενα. Το αυτό ισχύει και με τα αποκρυπτογραφήματα του βιβλίου, όπως π.χ. για τον αριθμό 666 που, και για τον κ. Κυρτάτα, υποκρύπτει τον Νέρωνα (Nero Redivivus). Συμφωνούμε πλήρως και ως προς τους λόγους που μια γενιά μετά τον Ιωάννη «τα δεδομένα ήταν τελείως διαφορετικά», και οι πιστοί βρέθηκαν μπερδεμένοι ως προς τον ποιον άραγε να εννοούσε ο προφήτης με το 666.

Στο κεφ. 5. «Το Πνεύμα της προφητείας» τονίζεται από τον σ. πως «ό, τι και αν περιλαμβάνει η προφητεία, σίγουρα δεν αποτελεί καταγραφή μελλοντικών εξελίξεων.» Παρόν και μέλλον διεκδικούν μαζί την υπόσχεση και την απαίτηση του Ιωάννη. Η Αποκάλυψη έχει προφητικό και παραμυθητικό χαρακτήρα. Πολύ σωστά.

«Το βάρος των προρρήσεων στην Αποκάλυψη πέφτει σαφώς στην εξαγγελία συμφορών και καταστροφών» γράφει ο κ. Κυρτάτας. Στον πραγματικό κόσμο του συγγραφέα δεσπόζουν η ιδέα και η εικόνα του θανάτου ενός θανάτου βίαιου από σφαγές, πολέμους, καταστροφές, λιμούς και μαρτύρια» (σελ. 97-98). Η εξήγηση σε σχέση με τον διωγμό της εκκλησίας, η ανάγνωση αυτή της Αποκάλυψης δημιουργεί προβλήματα στον κ. Κυρτάτα όχι μόνο ιστορικά αλλά και θεολογικά, και ηθικά

για το συγγραφέα. Τα προβλήματα, βέβαια, υπάρχουν, αλλά τα προτεινόμενα από τον κ. Κυρτάτα είναι πιο προβληματικά και ασαφή, και γι' αυτό δεν αποτελούν εναλλακτική λύση. Κι αυτό γιατί παραγγωρίζεται η πραγματικότητα της σύγκρουσης εκκλησίας – αυτοκρατορίας.

Το κεφ. 6 «Αποκάλυψις Ιησού Χριστού» παρουσιάζει ιδιάζον ενδιαφέρον. Όσα γράφει ο σ. περί του έργου του Ιωάννη «της αποκάλυψης» έναντι της «προφητείας» στις σελ. 112 – 129 δεν είναι μόνο εξαιρετικής σημασίας αλλά πείθουν, και στην ουσία μας βρίσκει σύμφωνους. Η αναθεώρηση προφητικών κειμένων στον Ισαήλ με διαδοχικές παρεμβάσεις είναι σε δύος γνωστή. Ο Ιωάννης δεν αγνοεί αυτή την τεχνική, όπως δεν αγνοεί και την προληπτική προφητεία του Ιεζεκιήλ, όπου δεν υπάρχουν περιθώρια αποφυγής των επικείμενων δεινών (καταστροφή της Ιερουσαλήμ το 586 π.Χ.).

Ο Ιωάννης τοποθετείται στη γραμμή του Ιεζεκιήλ, στη γραμμή των αναπόδραστων εξελίξεων. Η Αποκάλυψη του Ιωάννη δεν ήταν μόνο σύνοψη και συγκεφαλαίωση ολόκληρης της προφητικής παράδοσης αλλά ήταν και ολοκλήρωση των παλαιοτέρων προφητειών. Έτσι καταλαβαίνουμε την αξίωση για 'κανονικότητα' με την οποία κλείνει το βιβλίο. Άλλα και για έναν άλλο λόγο ακόμη:» Ως προφήτης που ανακεφαλαιώνει και συνοψίζει την προγενέστερη παράδοση, ο Ιωάννης ήταν εχθρικός προς τους συγχρόνους του προφήτες. Για μελλοντικούς δεν κάνει λόγο, γιατί δεν φανταζόταν ότι θα υπάρξουν ... Ο Ιωάννης δεν κάνει θετική αναφορά σε συγχρόνους του προφήτες, των οποίων χαρακτηριστικό ήταν η αυτονομία και το προσωπικό τους χάρισμα, εξαιτίας των οποίων σύντομα βρέθηκαν αντιμέτωποι προς το χριστιανικό ιερατείο. Ο προφητικός λόγος, «παρατηρεί σωστά» ο σ., δημιουργεί πιστούς, δεν μπορεί όμως να συντηρήσει μια εκκλησία πιστών· γι αυτό το χάρισμα, άρχισε να παραχωρεί τη θέση του στην εκλογή... ο ανεξάρτητος προφήτης στην εκκλησιαστική ιεραρχία». Και παρατηρεί: «Ο Ιωάννης δεν ήθελε να προσθέσει νέες πληροφορίες στη χριστιανική παράδοση αλλά να ανασυνθέσει και να συνενώσει τις παλαιές. Η Αποκάλυψη δεν ήταν νέα προφητεία αλλά ένα κείμενο που προσπαθούσε να θέσει τέρμα στις προφητείες» (σελ. 127), με άλλα λόγια αποτελούσε την τελευταία προφητεία. Έτσι η Αποκάλυψη, κατά τον κ. Κυρτάτα «σημαδεύει το πέρασμα από την προφητεία στο δόγμα.... Η αξία της έγκειται κυρίως στην ευφυή σύλληψη του συγγραφέα της να επικαλεσθεί ολόκληρη την ιουδαική προφητική παράδοση, να αποδεχθεί το ρόλο των χριστιανών προφητών και να πλάσει ένα νέο είδος κειμένου που τείνει να μεταμορφώσει τον προφητικό λόγο σε δογματικό...» (σελ. 128 – 129).

Το κεφάλαιο 7 επιγράφεται «Οι λόγοι του βιβλίου τούτου». Μετά τα αρχικά περί γνώσης ή άγνοιας της Αποκάλυψης κατά το α' μισό του δεύτερου αιώνα μ.Χ., ο κ. Κυρτάτας ασχολείται με το θέμα της επίδρα-

σης που άσκησε η Αποκάλυψη στη σύγκρουση ιερατείου και προφητισμού, που είχε σύνθετο χαρακτήρα. Σημειώνει π.χ. ότι «η Ορθοδοξία του ύστερου δεύτερου και του τρίτου αιώνα κατανόησε το αντιπροφητικό πνεύμα της Αποκάλυψης και τη χρηματοποίησε υπέρ της ιερατικής εκκλησίας – την οποία ο Ιωάννης, στην εποχή του, δεν είχε ενδιαφερθεί να υπηρετήσει».

Ο λόγος για λίγο στη συνέχεια είναι περί συγκαταρίθμησης της Αποκάλυψης στον Κανόνα της Κ. Διαθήκης σε Ανατολή και σε Δύση, και, αμέσως μετά σύγκριση της Αποκάλυψης του Ιωάννη προς κάποιες από τις παλαιότερες και τυπικότερες χριστιανικές, αποκαλύψεις όπως π.χ. η αποδιδόμενη στον Πέτρο ή η Αποκάλυψη του αγίου Ιωάννου του Θεολόγου. Κατά τον κ. Κυρτάτα οι αποκαλύψεις αυτές επιχειρούσαν να απαντήσουν εκκρεμότητες θεολογικές που άφησε εκκρεμεῖς η Αποκάλυψη του Ιωάννη.

Το έργο του κ. Δημ. Κυρτάτα κλείνει με τις 'Σημειώσεις' στα επτά κεφαλαία (σελ. 147–163) και τη Βιβλιογραφία.

Ο αναγνώστης αυτών των γραμμών πρέπει να κατάλαβε πως το παραπάνω έργο, κινείται πάνω σε καθαρά επιστημονικές βάσεις και ότι θίγει θεμελιώδη ζητήματα για την κατανόηση του βιβλίου της Αποκάλυψης, μέσα μάλιστα σε πολύ λίγες σελίδες. Εκφράζουμε τη χαρά μας για την έκδοση του βιβλίου αυτού. Συμφωνούμε στα πλαίσια που προτείνει ο σ., ενώ διαφωνούμε σαφώς για την παραγγώριση ενός καίριου παράγοντα όπως είναι η σύγκρουση εκκλησίας και αυτοκρατορίας στα χρόνια που έγραφε ο Ιωάννης. Ο αναγνώστης πρέπει να αντιληφθεί ότι είτε οι συμφωνίες μας είτε οι διαφορές μας δεν είναι απλό θέμα ιδιορρυθμίας είτε εμού είτε του κ. Κυρτάτα. Οι συμφωνίες μας οφείλονται στο επιστημονικό *consensus* που ισχύει σήμερα ως προς την Αποκάλυψη. Η διαφορά περί της σύγκρουσης εκκλησίας και αυτοκρατορίας στα χρόνια του Ιωάννη οφείλεται στο ότι εγώ μεν ακολουθώ επιστημονικά την πλειοψηφία, ενώ ο φίλος συνάδελφος, όπως ο ίδιος σημειώνει, έπειτα μας μειοψηφίας. Πρόκειται δηλ. για πρόβλημα που υπάρχει μέσα στην έρευνα του βιβλίου της Αποκάλυψης, όχι για απλή διαφορά απόψεων μεταξύ δύο καθηγητών. Ισως, δε σε ένα προσεχές Συνέδριο της Εταιρίας Ορθόδοξων Βιβλικών θεολόγων να ορισθεί ως θέμα η Αποκάλυψη, και να κληθούν εκεί όχι μόνο θεολόγοι αλλά και επιστήμονες άλλων κλάδων όπως ο κ. Κυρτάτας και να συζητήσουμε τις διάφορες απόψεις που υπάρχουν μεταξύ μας. Πρέπει, επίσης να συζητηθεί και η σχέση του Ιωάννη της Αποκάλυψης προς τη σύγχρονή του προφητεία αλλά και προς το σύγχρονό του ιερατείο. Οι απόψεις του κ. Κυρτάτα επί του προκειμένου παρουσιάζουν ιδιαίτερο ενδιαφέρον. Και εγώ στο υπόμνημά μου στην Αποκάλυψη, ενώ δέχομαι ότι στα χρόνια του Ιωάννη πρέπει να υπήρχαν στις Εκκλησίες της Ασίας όλοι οι

ιερατικοί βαθμοί, δεν μπόρεσα να βρώ μέσα στο κείμενο της Αποκάλυψης καμιά σ' αυτούς αναφορά. Όλα τα θέματα αυτά απαιτούν πάρα πέρα συζήτηση, και το βιβλίο του κ. Κυρτάτα αποτελεί πολύ καλή βάση.

Σ. Αγουρίδης

Walter Lütgehetmann, *Die Hochzeit von Kana (Joh. 2,1–11). Zu Ursprung und Deutung einer Wundererzählung im Rahmen Johanneischer Redaktionsgeschichte*. Coll. Biblische Untersuchungen no 20, Pustet, Ratisbonne 1990, pp. 412.

Σ' αυτή τη διδακτορική του διατριβή ο W.L. προτείνει μια νέα ερμηνεία της περικοπής του Γάμου στην Κανά (Ιω. 2, 1–11), πιστεύοντας πως η περικοπή αυτή έχει ανεπαρκώς φωτιστεί από την κριτική. Πρόκειται για ευσυνείδητη δουλειά, όπως εξαρχής φαίνεται από την άφθονη βιβλιογραφία. Η ερμηνεία του κειμένου (σελ. 286–316) επιστέφει μιαν έρευνα προσεκτική και αυτή ακολουθείται από έκθεση περί των σταδίων που γνώρισε στο πέρασμά της η αφήγηση αυτή.

Το πρώτο μέρος της εργασίας έχει σκοπό τη διερεύνηση και συγχρόνως την πληροφόρηση του αναγνώστη: μετά τη σύντομη θέση του προβλήματος και σκιαγραφία της διαδικασίας της προτιθεμένης εργασίας, ο σ. παρέχει καλή έκθεση των κύριων απόψεων που έχουν διατυπωθεί τόσο ως προς τη γλωσσική ή δομική (στρουκτουραλιστική) ανάλυση όσο και ως προς την κλασική φιλολογική κριτική (σελ. 18–122). Από πλευράς του, ο W.L. διάλεξε ως στέρεο σημείο εκκίνησης τα δύο μοτίβα της αφήγησης, τα οποία ομόφωνα αναγνωρίζονται ως θεμελιώδη: τον πίνακα των γάμων και τη μεταβολή του νερού σε κρασί· μετά συμπληρώνει την κριτική φιλολογική εξέταση με αυτή της σχέσης μεταξύ της περικοπής και της συνάφειας, ιδίως αυτών που προηγούνται. Εν σχέσει προς τη διαμόρφωση της αφήγησης δεν φαίνεται πως έχει βρει ακριβή αξιολόγηση από τους ειδικούς της Formgeschichte, αφού η ταξινόμησή της στην κατηγορία του 'θαύματος–δώρου' δεν θεωρείται επαρκής (σελ. 123–132). Ο W.L. προχωράει μετά στην εξέταση των παραδοσιακών μοτίβων (ελατήριων) που είναι παρόντα στο κείμενο καθώς γίνονταν τμήμα της ιστορίας της παράδοσης (σελ. 134–260): η τρίτη ημέρα, οι γάμοι, ο οίνος, η έκφραση 'Τι εμοί και σοί', το ύδωρ, το θαύμα ως σημείο, η δόξα. Το μη παραδοσιακό μοτίβο της μεταβολής του νερού σε κρασί μελετάται ιδιαιτέρως (σελ. 261–282): δεν υπάρχει προηγούμενο παρά μόνο στους μύθους του Διόνυσου. Αυτή η εξαντλητική έρευνα υπογραμίζεται για τα χρήσιμα της συμπεράσματα.

Στο δεύτερο μέρος, ο W. L. επεξεργάζεται μια σύνθεση των αποτελεσμάτων του, όπου η συνάφεια λαμβάνεται υπόψη. Κατά τη γνώμη του, η αφήγηση περί του γάμου στην Κανά αποτελεί την αρχή του μέρους εκείνου του Δ' Ευαγγελίου που θέλει να θεμελιώσει αυτό που τέθηκε ως βάση στο κεφ. 1^ο πρόκειται δηλ. για χριστολογικό κείμενο, κάτι που δεν ξαφνιάζει. Παρατάτα, η ερμηνεία στην οποία καταλήγει ο σ. είναι ανέκδοτη. Αφού η μεταβολή του νερού σε κρασί είναι ο κόμβος, η δυσκολία της αφήγησης, η επισυμβαίνουσα μεταβολή πρέπει να είναι ο φορέας του χριστολογικού νοήματος: συμβολίζει δηλ. για τον ευαγγελιστή την ενσάρκωση του Λόγου. Ο Ιησούς αφήνει μέσα από αυτό το σημείο να διαφανεί η ένωση της θεότητας (το ύδωρ που είναι παραδοσιακά συνδεδεμένο με το Θεό ως πηγή της ζωής) και της ανθρωπότητας (ο οίνος, που παραπέμπει στο αίμα). Η αντίρρηση που θα μπορούσε να προβληθεί από τον αριθμό των υδριών που ήσαν έξη αντικρούεται, αφού ο W.L. έδειξε πως αυτός ο αριθμός δεν αποτελεί καθόλου ένδειξη ατέλειας, αλλά σχετίζεται με το γάμο και τη γονιμότητα (2×3 , κατά τον Φίλωνα και της Πυθαγόριους: σελ. 321 εξ.). Η υπόθεση στηρίζεται στην εντός της αφήγησης χρήση του ρήματος 'γίγνομαι' (2,1 γάμος εγένετο· 2,9 το ύδωρ οίνος γεγενημένο) που μας αναφέρει στο 1, 14 ο Λόγος σάρξ εγένετο (σελ. 310–316). Εξάλλου, το ζευγάρι ύδωρ/οίνος ανταποκρίνεται στο ζευγάρι ύδωρ/αίμα στο 19, 34 (και στο Α' Ιω. 5,6) το δεύτερο ζευγάρι δεν είναι απλή έκφραση της ανθρώπινης φύσης αλλά με το ύδωρ δηλώνεται η θεότητα (σελ. 205–212), μια άποψη που βρίσκεται ήδη στο Λέοντα τον Μεγάλο και στο Θεοφύλακτο (βλ. E. Schweitzer, *Neotestamentica*, Zürich, 1963, σελ. 383). Σχετικώς γίνεται επίκληση της μυθικής πίστης που η Ιλιάδα (V 327–342) την κατέστησε λαϊκή, κατά την οποία από ένα θέο δεν τρέχει κοινό αίμα αλλά ένα συρό πιο καθαρό και υδάτινο.

Ένα δεύτερο συμπέρασμα έρευνας είναι το πώς έγινε ιστορικά δυνατό ένα τέτοιο κείμενο. Στην αρχή – αρχή βρίσκεται ένας μύθος του Διόνυσου, ο οποίος είχε πολυάριθμους οπαδούς στην Παλαιοτίνη του 1ου αι. μ.Χ. Ο μύθος αυτός χρησιμοποιήθηκε σε μια χριστιανική αφήγηση του iεραποστολικού τύπου που έδειχνε στο πρόσωπο του Ιησού εκείνον που ήταν ισχυρότερος από το Διόνυσο. Σ' αυτό το απολογητικό στάδιο, η αφήγηση του θαύματος δεν περιλάμβανε την απάντηση του Ιησού στην πρόταση της μητέρας του αλλά μόνο τη διαπίστωση της μητέρας περί της έλλειψης του οίνου. Όταν ο ευαγγελιστής συμπεριέλαβε την αφήγηση αυτή στο βιβλιαράκι που απηύθυνε στους πιστούς, η μεταβολή του νερού σε κρασί κατέστη εκεί το σημείο της ενσάρκωσης του Λόγου, αφού ο γάμος ήταν του Ιησού (με την ανθρωπότητα), και τότε καταλάβαινε κανείς τη σπουδαιότητα της έννοιας 'του πρώτου των σημείων'. Ο τελευταίος αναθεωρητής του Δ' Ευαγγελίου, άνθρωπος επιφυλακτικός

έναντι της σπουδαιότητας των θαυμάτων για την πίστη (βλ. 2, 23–35), θα μπορούσε να προσθέσει στο Ιωάννειο κείμενο την άρνηση του Ιησού στην πρόταση της Μαρίας και την επίκληση της «ώρας» (2,4β), της αληθινής δηλ. αποκάλυψης της δόξας κατά το Πάθος του Ιησού. Για τον ευαγγελιστή, αντίθετα, η «δόξα» φανερώθηκε πραγματικά μέσα στο θαύμα.

Πολυάριθμες ενδιαφέρουσες παρατηρήσεις κοσμούν τις αναλύσεις αυτής της εργασίας, όπως π.χ. το αδύνατο της ταξινόμησης της αφήγησης στην κατηγορία του θαύματος – δώρου, τα περί του 'αρχιτρίκλινου' περί του αριθμού 6 των υδριών, κτλ. Αντίθετα, δεν με ικανοποιήσεις η μελέτη περί της 'ώρας' (σελ. 330–335), ωσάν να μη μπορούσε να διακριθεί 'η ώρα μου' από το 'η ώρα αυτού'. Και δε χρειαζόταν να ληφθεί υπόψη το πέρασμα του ύδατος μέσα από υδρίες εις τον καθαρισμόν των Ιουδαίων; Προπάντων όμως, οφείλω να ομολογήσω ότι δεν με έπεισε η θέση στο σύνολό της: ο συμβολισμός της ενσάρκωσης μέσω του ύδατος που γίνεται κρασί στηρίζεται σε πολύ εύθραυστη βάση, παρά την εκτεταμένη μελέτη περί του ύδατος (60 σελίδες!). Εκτός τούτου, από μεθοδολογική άποψη είναι αναμφίβολα καλό να εξετάζεται η 'ουνάφεια' του κειμένου, αλλά με ποιό κριτήριο; Φοβάμαι ότι οι εγειρόμενες άπορίες προέρχονται τουλάχιστον κατά το ήμισυ από την παραγγώριση του σημιτικού χαρακτήρα της αφήγησης. Δηλώνοντας ότι αυτή ή εκείνη η δράση δε δένει με την άμεση συνάφεια, δεν περιπίπτει κανείς στην ύβρη που συχνά εμφυγάρει την κριτική; Τέλος, η διαχρονική εξέταση αποδεικνύεται παραγωγική στο μέτρο που η συγχρονική ανάγνωση έφθασε μέχρι τέλους εκτιμώντας την ίδια την κίνηση του κειμένου.

Josef Wagner, Auferstehung und Leben. Ιωάνν. 11, 1–12, 19 als Spiegel Johanneischer Redaktions- und Theologiegeschichte. Coll. Biblische Untersuchungen no 19, Pustet, Ratisbonne 1988, pp. 501.

Ο Ιωσήφ Wagner μας προσφέρει με τη μελέτη του ένα μοντέλο αρχαιολογικής διερεύνησης του κειμένου Ιωανν. 11, 1–12, 19, έναν καθρέπτη της ιστορίας της αναθεώρησης (redaction) και της θεολογίας του Δ' Ευαγγελίου. Η εισαγωγή (σελ. 12–28) προσδιορίζει ότι η ιστορική προσπτική του έργου απαιτείται από τις τάσεις του κειμένου, τις οποίες η ανομοιότητα των εξηγητικών απόψεων είναι ακόμα μακριά από το να τις έχει επαρκώς διαφωτίσει. Μπαίνοντας στο παιγνίδι, ο J.W. ξαναπροτείνει την υπόθεση ενός βασικού κειμένου (G: Grundschrift), ή κειμένου της βάσης, όπου στηρίχτηκαν οι παραδόσεις περί των θαυμάτων και περί του Πάθους.

Αφού ανέδειξε τις απορίες του κειμένου, ενδείξεις μιας φιλολογικής στρωμάτωσης (σελ. 29–42), και αφού παρουσίασε τις κύριες προσπά-

θειες λύσης, όπως και τα κενά της, ο J.W. συμπεραίνει πως το απαλό μοντέλο 'παράδοση-ανασύνταξη' δεν επαρκεί για να δικαιολογήσει τα δεδομένα (σελ. 43–87). Γι αυτό ο σ. θα λάβει υπόψη του τρία στάδια: τον αναθεωρητή (R), τον ευαγγελιστή (E) και το G. Εκθέτει, λοιπόν, λεπτομερώς τη θεωρία του G. Richter (σελ. 89–94), που χρησιμεύει ως υπόθεση εργασίας στη δουλειά του, και της οποίας επιβεβαιώνει την παραγωγικότητα. Η ανάλυση προχωράει στίχο προς στίχο για να αναδείξει αυτό που εντός του κειμένου ανήκει στον R (σελ. 96–178), μετά στον E (σελ. 179–230), και τέλος στο G (σελ. 231–328). Στο τέρμα αυτής της ανασκαφικής εργασίας, ο J.W. παρουσιάζει σε ένα πίνακα τη μετάφραση του 11, 1–12,19 κατατμημένη σε τρεις κολώνες σύμφωνα με τα τρία στάδια (σελ. 329–334).

Το επόμενο κεφάλαιο (σελ. 335–395) ολοκληρώνει την εργασία με μια έρευνα σύμφωνα με την προσπτική της *Traditionsgeschichte*, η οποία κατά τη γνώμη του σ. συμβάλλει από τη δική της πλευρά στο φωτισμό του πιο αρχαίου σταδίου των παραδόσεων που ανακλώνται μέσα στο κείμενο καθώς και την παραπέρα 'ανάπτυξη, μέσα στα πράγματα των παραδόσεων αυτών. Η έρευνα στρέφεται στη θαυματουργική αφήγηση (σελ. 335–347), έπειτα στην αξιούμενη ύπαρξη μιας Πηγής των Σημείων (*Semheiaguelle*), για να καταλήξει σε μια αρνητική απάντηση, ενώ ο συγγραφέας του G. είχε λίαν πιθανώς διατηρήσει κάποιες αφηγήσεις θαυμάτων (σελ. 347–361). Ως προς τις σχέσεις προς τη Συνοπτική παράδοση (σελ. 361–395), ο J. W. αρνείται κάθε φιλολογική εξάρτηση, ακόμα και στο στάδιο R, και το δεσμό στα επίπεδα προσυνοπτικό και προ-ιωάννειο φαντάστηκε κατά τρόπο διαφοροποιημένο: η κίνηση προχωράει από το πρώτο στο δεύτερο ή αντιστροφα, κατά την περίπτωση. Έτσι ο J.W. εκτιμάει ότι ο δρόμος *traditionsbeschichtlich* πηγαίνει από ένα θαύμα της ανάστασης των νεκρών προς όφελος του Λαζάρου στην παραβολή του πλούσιου και του Λάζαρου που αφηγείται ο Λουκάς κι όχι, όπως λέγεται συχνά, από την παραβολή στην αφήγηση (σελ. 366).

Ο J.W. ερευνά στη συνέχεια τους κύριους θεολογικούς προσανατολισμούς (χριστολογία και εσχατολογία) που εμφανίζονται σε κάθε ένα από τα στάδια τα αποκατασταθέντα κατά την πορεία της ανάλυσης. Αρχίζει από το G., φροντίζοντας, μπροστά στην επιφύλαξη, των κριτικών, να συγκεντρώσει κατ' αρχάς 17 επιχειρήματα υπέρ της ύπαρξης αυτού του εγγράφου-βάσης (σελ. 368–409). Τελικά, επιχειρούνται κάποιες προτάσεις περί της ιστορίας του Ιωάννειου χριστιανισμού (σελ. 457–462). Διαφέροντας προς τον G. Richter, ο σ. εκτιμά πως το πλαίσιο του G. ήταν μια ιεραποστολική κοινότητα σε ανταγωνισμό προς βαπτιστικά κινήματα και προς τον προστιλυτισμό των Φαρισαίων.

Το εγχείρημα 'αυτό, μαζί με άλλα όμοια, γίνεται με την πεποίθηση πως είναι δυνατό να προσδιορισθούν πραγματικά ντοκουμέντα (όποιες

κι αν είναι οι περί ων πρόκειται επιλογές), και το κείμενο της βάσης θεμελιώνεται με βεβαιότητα, έτσι όπως προήλθε αυτό του M.E. Boismard, τον οποίο ο J.W. μέμφεται, πως εργάστηκε με τρόπο λίγο μηχανικό (σελ. 82). Οι αναλύσεις πλήθουν από ενδιαφέρουσες παρατηρήσεις, που θα μπορέσουν να γονιμοποιήσουν μεταγενέστερες έρευνες αυτού του τύπου κεντριζούντας τη φαντασία των κριτικών. Ακόμα κι όταν στηρίζονται καθοριστικά σε μια δύσκολα επαληθευόμενη τέτοια ή τέτοια υπόθεση, οι διαχρονικές διερευνήσεις είναι προφανής εισφορά στη μελέτη του κειμένου. Εν πάσῃ περιπτώσει θα ήταν απατηλό να σκεφθεί κανείς πως τότε φθάνει την έννοια της περικοπής. Ο J.W. καταλήγει ίσως στον προσδιορισμό των προσανατολισμών των διαφόρων σταδίων της ανασύνταξης (redaction), και μ' αυτό τον τρόπο να γνωρίσει καλύτερα την ιστορία της Ιωάννειας κοινότητας, ένα αποτέλεσμα ιδιαίτερης εκτίμησης. Είναι λυπτρό πάντως ότι η σφαιρική έννοια της συγκεκριμένης περικοπής (ο τίτλος της εργασίας δεν είναι Ανάσταση και ζωή;) δεν τυγχάνει διαπραγμάτευσης παρά σε λίγες γραμμές (σελ. 456 εξ.). Τα ενδιαφέροντα του J.W. είναι αλλού: είναι αυτά του ιστορικού που θέτει την εξήγηση στην υπηρεσία του. Από μεθοδολογική άποψη, νοιώθω σε εκκρεμότητα. Αναμφιβόλως οι «απορίες» του κειμένου είναι ενίστε αναμφισβήτητες, ένας καλός όμως αριθμός των 33 περιπτώσεων που προσάγονται στην εργασία δεν προέρχεται από μια θέση ευρωπαϊκή λίγο εξοικειωμένη προς το σημιτικό τρόπο αφήγησης μιας ιστορίας; Τούτου λεχθέντος, με την ελπίδα πως η έννοια του τωρινού κειμένου θα φανεί στο τέλος πιο καθαρά, ας αναγνωρίσουμε πως αυτή η εργασία είναι χρήσιμη για να κρίνει τις ίδιες της τις επιλογές και για να αποκαταστήσει την ιστορία της Ιωάννειας κοινότητας.

Καθηγητής πατέρη Xavier Léon-Dufour, στο *Recherches de Science Religieuse*, τομ. 79, Ιούνιος 1991, σελ. 310–313. Η μετάφραση είναι του Σ. Αγουρίδη.

John Allegro, «Οι Άνθρωποι του Κουμράν και ο Χριστιανικός Μύθος» Εκδ. Δίδηρης, Αθήνα 1986, σελ. 298.

Είναι αλήθεια, δεν ξέρει κανείς αν πρέπει να διαθέτει χρόνο για να διαβάσει τέτοια βιβλία και, πολύ περισσότερο, για να τα κρίνει παρουσιάζοντάς τα. Έλα όμως που κυκλοφορούν πολύ ευρύτερα από όσο μπορούμε να φαντασθούμε; Γι αυτό, μετά από αμφιταλαντεύσεις, σκεφθήκαμε να γράψουμε κάτι, περιοριζόμενοι σε κάποιες παρατηρήσεις.

Ο Allegro έγραψε το βιβλίο αυτό δημοσιογραφικά, για ένα ευρύτερο κοινό. Αυτό είναι οφθαλμοφανές. Ειδικότερα, είναι δύσκολο να μαντέψει

κανείς τι ακριβώς επιδίωκε. Πάντως, στα πρώτα πέντε κεφάλαια του βιβλίου του (Η Βιβλιοθήκη των Εσσαίων, Το Λιοντάρι της Οργής, Η Σεχαχά της Γαλιλαίας, Η θεία Δίκη και το Πυρ της Κόλασης, Ο Ιησούς του Ναυτή και ο Δάσκαλος της Δικαιοσύνης) ο γνώστης του θέματος αναγνώστης κάμποσα πράγματα τα διαβάζει ομαλά, μερικά κάπως συνοφρυμένος, και κάποια άλλα με το αίσθημα πως πατάει στο χώρο του μυθιστορήματος. Πάντως, στα κεφάλαια αυτά μπορούμε να πούμε πως υπάρχουν υποθέσεις για κάποια πράγματα που σαν υποθέσεις έχουν ενδιαφέρον.

Αλλά από το κεφ. 6 («Από το θυητό Δάσκαλο στον αθάνατο Χριστό») και εξής το βιβλίο κατρακυλάει σε έναν ορυμαγδό ποικιλών όσων στοιχείων, που έχουν ένα σκοπό: να δείξουν πως οι Εσσαίοι ήσαν Γνωστικιστές, και ότι, από ένα γνωστικιστή Δάσκαλο της Δικαιοσύνης στο Qumran, δεν ήταν δύσκολο, κάτω και από άλλες ποικιλίες επιδράσεων, να γεννηθεί ο μύθος περί του Ιησού Χριστού, και μάλιστα ως εσταυρωμένου, ο μύθος περί Πέτρου ως «πέτρας», και πλήθος άλλων.

Οι Εσσαίοι, κατά τον Allegro, ήσαν «Θεραπευτές» Γνωστικιστές, είχαν δηλ. τη θεία Γνώση, αγγέλους, Μεσσίες, Σοφία, κτλ. Ακόμα και η «αγαμία» των Εσσαίων (παρότι έφερουμε πως δεν ήταν γενική) δείχνει το Γνωστικισμό τους. Σ' αυτούς ο Allegro βρίσκει ότι περίπου βρίσκουμε στους άλλους Γνωστικούς, για αυτό δε διστάζει στο κεφάλαιο αυτό για το 'Ιδανικό της Αγαμίας' να μιλήσει για το Μάνη και το Μανιχαϊσμό, τη δυαρχία, κτλ.

Στο επόμενο κεφ. με τίτλο Οι Αγάπες (τα κοινά γεύματα ή γλέντια) των Γνωστικιστών περιγράφονται με τις φρικαλέες λεπτομέρειες που δίνουν οι αντιαρετικοί χριστιανοί συγγραφείς των πρώτων αιώνων περί των ποικιλού τύπου σεξουαλικών οργών των. Θα ρωτήσετε, βέβαια, πώς ανακατεύει όλα αυτά με τους Εσσαίους. Αυτό το θέμα το αφήνει μάλλον στον αέρα ανακατεύει όμως τον Ιησού Χριστό προς τις σεξουαλικές παρεκκλίσεις, με βάση το βιβλίο του Morton Smith περί σχέσεων του Ιησού προς τον γυμνό νεανίσκο τον ενδεδυμένο από σεντόνι (Μάρκου 14, 51-52) κατά την ώρα της σύλληψης του Ιησού. Άλλα γι' αυτό το θέμα έχουμε γράψει παλαιότερα στο Δ.Β.Μ. ότι έχει σχέση με αιρετικές πηγές και γι' αυτό δεν μπορεί να έχει κάποια ιστορική σημασία.

Μετά πού νομίζετε ότι πάμε; Χωρίς να το λέει εντελώς καθαρά, μας πηγαίνει σε όλα τα γνωστά μας γνωστικά κινήματα του Σίμωνα Μάγου, του Δοσιθέου κτλ., με την έννοια πως όλα αυτά συνδέονται με το γενικότερο ρεύμα του Εσσαϊκού Γνωστικισμού και, φυσικά, του μυθολογικού χριστιανισμού.

Εντυπωσιάζει ο σ. με τη συγκέντρωση πολλών και ποικιλών πληροφοριών επί των παραπάνω θεμάτων: τα μπερδεύει όμως όλα αυτά κατά απαράδεκτο τρόπο, μόνο και μόνο για να δείξει την παντοκρατορία του

γνωστικιστικού ρεύματος. Ούτε με το ραββινικό Ιουδαισμό ασχολείται, ούτε με τη θρησκεία των Εσσαϊκών Κειμένων, όπως τη δέχονται όλοι οι ερευνητές, εκτός από τον ίδιο. Ο λόγος είναι για να μετατρέψει τον χριστιανικό Ιησού, τη διδασκαλία του, τη σταύρωσή του, σε μυθολογική επανάληψη πραγμάτων που σχετίζονται με τη ζωή του Διδασκάλου της Δικαιοσύνης, ο οποίος, κατά τον Allegro, πρέπει να πέθανε σταυρωμένος, κατά διαταγή του Αλέξανδρου Ιανναίου, ας πούμε περί το 80 π.Χ. Φυσικά, όλες οι περί του Σίμωνα και της Ελένης πληροφορίες ως ανώτατων αιώνων αντλούνται από τους αντιαιρετικούς συγγραφείς και από τα Ψευδοκλημέντεια. Το πρόβλημα όμως των πηγών του και της σχέσης μεταξύ των δεν απασχολεί ποτέ σοβαρά τον Allegro.

Το κεφ. 10 «Τύρος, η παλιά περίφανη πόλη» είναι γραμμένο για να δειχθεί πώς οι περιγραφές της ομορφιάς και του πλούτου της Τύρου κατάγονται εν πολλοίς από τη χαναανιτική φιλολογία, και χρησιμοποιούνται στο επόμενο κεφ. για την περιγραφή της Ελένης, συζύγου του Σίμωνα, με τίτλο «Ελένη, η Πόρνη της Τύρου και το Φως του Κόσμου». Στη συνέχεια, με τίτλο «Η εξ ύψους Ανατολή» στο κεφ. 12 προσπαθεί να δειξει πώς οι δύο Στύλοι της εκκλησίας Πέτρος και Ιωάννης, ήταν αυτοί που είχαν ευλογηθεί μέσα στις καρδιές τους με τη δύναμη του 'Αστρου της Αυγής' – διαβέτουν δηλ. την αληθινή 'Γνώση'.

Από εδώ και κάτω τα πράγματα γίνονται τρισχειρότερα. Ο σ. μιλάει για «αλληλοσχετιζόμενες ιδέες στην Π. Διαθήκη, στην Εσσαϊκή και Γνωστικιστική φιλολογία και στην Κ. Διαθήκη, που διαμορφώνουν μιαν αδιάσπαστη συνέχεια στην εξέλιξη της θρησκευτικής σκέψης» (σελ. 241). Το Εσσαϊκό κίνημα εξαίρεται στο βιβλίο γιατί «προσέφερε το σωστό μήγαντα από παραδόσεις της Χαναανιτικής θρησκείας, του προφητικού Γιαχφισιού, της Βαβυλωνιακής Μαγείας και του Ιρανικού δυαδισμού, για την παραγώγη του γνωστικιστικού Χριστιανισμού», ο οποίος, βέβαια, δεν είχε ανάγκη του ιστορικού Ιησού και πλειστων ιστορικών παραδόσεων της αρχικής χριστιανικής Εκκλησίας.

Θα ρωτήσει κάποιος: Καλά και πώς βρέθηκε η λεγόμενη Μεγάλη Εκκλησία (έτοι την ονομάζει ο Allegro), η αρχαία αγία, καθολική εκκλησία; Από πού ξεπήδησε αυτή με όλα τα ιστορικά διακριτικά που την απαρτίζουν; Δε δυσκολεύεται καθόλου ο Allegro να δώσει την απάντηση: ένα τμήμα της μεσαινικής κοινότητας του γνωστικίζοντος χριστιανισμού κατάλαβε πώς δεν μπορούσε να εξυπηρετήσει τις ανάγκες της κρατικής ρωμαιικής αυτοκρατορίας, ούτε να εξασφαλίσει την ενίσχυση του αυτοκρατορικού χρήματος και του αυτοκρατορικού στρατού, ούτε, χωρίς ριζικές αλλαγές, μπορούσε να επεκτείνει τον ευαγγελισμό του. Τα βιβλία του γνωστικίζοντος χριστιανισμού κάκων, οι διδασκαλίες του αποκηρύχθηκαν και συχνά παραποιήθηκαν. «Το πλούσιο σε φαντασία μυθολογικό του απόθεμα αλλοιώθηκε και χλευάστηκε, ενώ μια ιδιαίτερη

φιγούρα, αφού διαστρεβλώθηκε, επιβλήθηκε κι ακόμη ιστορικοποιήθηκε... Ο πρωταγωνιστής του μύθου, η Μεγάλη Εκκλησία, κατέφερε να κερδίσει την υπόθεση και η ιεραρχία της εξασφάλισε...» (σελ. 243-44).

Θα κλείσουμε τη σύντομη αυτή παρουσίαση της επιστημονικής απάραδεκτης αυτής σαλάτας tutti fruti με δύο – τρεις παρατηρήσεις: 1) Πρέπει να εκπλήσσεται κανείς, όταν παρουσιάζονται άνθρωποι με μεγάλο πλούτο γνώσεων, χωρίς να έχουν την απαιτούμενη κρίση για την αξιολόγηση των γνώσεων αυτών και τη σωστή τους κατάταξη εντός της σχέσης γένος – είδος; Προσωπικά πιστεύουμε πως τα πάντα είναι δυνατά, και δεν πρέπει να εκπλήσσεται κανείς. 2) Ζούμε όμως σήμερα σε μια εποχή καταπάτησης του λογικού, του ορθολογικού, του αυστηρά επιστημονικού, ενώ εξαίρονται οι εύκολοι συνειρμοί, οι ανεξέλεγκτες αυσχετίσεις, οι χωρίς βάσανο άνετες αποφάσεις περί παντός πράγματος, η, με την οποίαν κακή έννοια, δημοσιογραφική επί παντός του επιστημονικού έκφραση γνώμης. Αυτή η διαπίστωση των κινδύνων της εποχής μας από τον ανορθολογισμό και τη δημοσιογραφίσουσα διαπραγμάτευση ακόμα και των πιο περίπλοκων θεμάτων με έπεισε πώς έπρεπε να γραφούν τα παραπάνω περί του βιβλίου του Allegro, λόγιου επιστήμονα, ο οποίος όμως παραστρατεί αφάνταστα κατά τη σύνδεση και αξιολόγηση των γνώσεων του.

Σ. Αγουρίδης

ΕΚΔΟΣΕΙΣ «ΑΡΤΟΣ ΖΩΗΣ»

1. *Oscar Cullmann*, Χριστός και Χρόνος, μετάφρ. Π. Κουμάντος, Αθήνα, 1980, σελ. 260 (εξαντλ.).
2. *Eduard Lohse*, Επίτομη Θεολογία της Καινής Διαθήκης, μετάφρ. Σ. Αγουρίδης, 1980, σελ. 256.
3. *Walter Zimmerli*, Επίτομη Θεολογία της Παλαιάς Διαθήκης, μετάφρ. Β. Στογιάννος, 1981, σελ. 320 (εξαντλ.).
4. *Dean Daniélou*, 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 (εξαντλ.).
6. *Johannes Weiss*, Ο Αρχέγονος Χριστιανισμός, η ιστορία της περιόδου 30 – 150 μ.Χ., μετάφρ. από ομάδα, 1983, σελ. 600 (εξαντλ.).
7. *Etienne Trocmé*, Ο Ιησούς από τη Ναζαρέτ, όπως τον είδαν οσοι τον γνώρισαν, μετάφρ. Π. Λιαλιάτσης – Σ. Αγουρίδης, 1983, σελ. 155.
8. *Gerard Ebeling*, Η Προσευχή, μετάφρ. Θ. Σωτηρίου, σελ. 91.
9. *Joachim Jeremias*, Ο Ιησούς και το Ευαγγέλιο του, μετάφρ. Σ. Αγουρίδης, σελ. 102, 1984.
10. *Stanley Marrow*, Τα Λόγια του Ιησού στα Ευαγγέλια, μετάφρ. Σ. Αγουρίδης, 1986, σελ. 160.
11. *Γεωργίου Φλωρόφακου*, Θέματα Ορθοδόξου Θεολογίας, μετάφρ. από ομάδα, β' έκδ. 1989 (εξαντλ.).
12. *Τα Χειρόγραφα της Νεκρής Θάλασσας* (Τα Εσσαϊκά Κείμενα του Κουμράν σε νεοελληνική απόδοση), Επιμ. Σ. Αγουρίδης – Γ. Γρατσέας, 1988, σελ. 232 (εξαντλ.).
13. *Χριστιανικός Γνωστικισμός* (Τα Κοπτικά Κείμενα του Nag Hammadi στην Αίγυπτο), μετάφρ. από ομάδα 1989, σελ. 350 (εξαντλ.).
14. *Mc Afee*, Τα Πέντε Μεγάλα Ζωντανά Θρησκεύματα, μετάφρ. Σ. Αγουρίδης, σελ. 274, 1990.
15. *Σ. Αγουρίδη*, Άραγε Γινώσκεις α Αναγινώσκεις (Ερμηνευτικές και Θεολογικές Μελέτες), Αθήνα, 1990.
16. *Τα Χειρόγραφα της Νεκρής Θάλασσας* (Τα Εσσαϊκά Κείμενα του Κουμράν σε νεοελληνική απόδοση), υπό του καθηγ. Γ. Γρατσέα, β' έκδ., Αθήνα 1991 (εξαντλ.).
17. *Σ. Αγουρίδη*, Οράματα και Πράγματα (Αμφισβήτησεις, Προβλήματα, Διέξοδοι στο χώρο της Θεολογίας και της Εκκλησίας), Αθήνα 1991, σελ. 402.
18. *Σ. Αγουρίδη*, Πύρινος Χειμάρρος – Έκσταση, Προφητεία, Γλωσσολαλία (Στάδια της εξέλιξής τους μέσα από την ισραηλιτική 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.
 20. Rudolf Bultmann, Ύπαρξη και Πίστη (Δοκίμια Ερμηνευτικής Θεολογίας), Αθήνα 1995, σελ. 415.
 21. Εισηγήσεις Α', Β', Γ' Συνάξεων Ελλήνων Βιβλικών Θεολόγων Πανεπιστημίων Αθηνών και Θεσ/νίκη, Αθήνα 1995, σελ. 424.

Κεντρική Διάθεση – Παραγγελίες:

150 μνα «Άρτος Ζωής»

Μπονιπουλίγας 28, 10682 Αθήνα

TnA-8824547

ΛΥΜΠΕΡΟΠΟΥΛΕΙΟ
ΦΙΛΑΝΘΡΩΠΙΚΟ ΙΔΡΥΜΑ
«ΑΡΤΟΣ ΖΩΗΣ»

ΓΡΑΦΕΙΑ: ΜΠΟΥΜΠΟΥΛΙΝΑΣ 28
10682 ΑΘΗΝΑ
ΤΗΛ. 8824547

Αθήνα 12 Ιουλίου 1995

Προκήρυξη ερευνητικών υποτροφιών

Το Λυμπεροπόύλειο Φιλανθρωπικό και Εκπαιδευτικό Ιδρυμα «Άρτος Ζωῆς» προκηρύσσει τις παρακάτω ερευνητικές υποτροφίες διετούς τουλάχιστον διάρκειας για διδάκτορες ή πτυχιούχους ανωτάτων σχολών:

1. Η γυναίκα στη σύγχρονη διεθνή θεολογική βιβλιογραφία, στην Ορθόδοξη εκκλησιαστική παράδοση και στην Ορθόδοξη τρέχουσα θεολογική σκέψη.
2. Θρησκεία και θρησκευτικότητα στην Ελλάδα από άποψη κοινωνιολογική και στατιστική.
3. Η σχέση της Ελληνικής Ορθόδοξιας προς την Οικουμενική Κίνηση – προς τις άλλες Ορθόδοξες Εκκλησίες.

Κάθε υπότροφο θα εποπτεύεται στο θέμα του τριμελής εξ ειδικών επιτροπής που θα οριστεί από το Διοικητικό Συμβούλιο του Ιδρύματος «Άρτος Ζωῆς» κατόπιν συνεννόησης με τους ίδιους τους υποτρόφους.

Οι ενδιαφερόμενοι πρέπει να υποβάλλουν μέχρι τις 30 Σεπτεμβρίου 1995 τα παρακάτω δικαιολογητικά:

- α) Φωτοτυπία διδακτορικού ή πτυχίου ανώτατης σχολής.
- β) Δύο συστατικές επιστολές από πρόσωπα του ακαδημαϊκού χώρου.
- γ) Μελέτες τους σχετιζόμενες άμεσα ή έμμεσα με το ερευνητικό αντικέιμενο της υποτροφίας.
- δ) Σχέδιο εργασίας κατά την έρευνα του αναλαμβανόμενου θέματος, υπόδειξη μέσων κρινόμενων ως αναγκαίων προς επίτευξη του σκοπού και πλήρη στοιχεία του ενδιαφερόμενου (σύντομο βιογραφικό σημείωμα).
- ε) Υπεύθυνη δήλωση του Ν. 1599/1986 ότι δεν ασκούν άλλη έμμισθη εργασία.

Η αμοιβή των υποτρόφων του Ιδρύματος θα αντιστοιχεί προς την καταβαλλόμενη στα ερευνητικά ίνστιτούτα της χώρας βάσει της κειμένης νομοθεσίας.

Τα δικαιολογητικά θα υποβληθούν στα γραφεία του Ιδρύματος «Άρτος Ζωῆς» (Μπουμπουλίνας 28, 2ος όροφος, 10682 Αθήνα, Τηλ.: 8824547).

Ο Πρόεδρος

Καθηγητής Σ. Αγουρίδης

Ο Γραμματέας

Καθηγητής Γ. Γρατσέας

BULLETIN OF BIBLICAL STUDIES

Published twice a year

Administrative Board: S. Agourides, G. Gratseas,
Ch. Konstantinides, Ath. Nikas, G. Rigopoulos,
I. Sergopoulos
28, Bouboulinas str., 2nd floor, 106 82, Athens

Gen. Editor: Prof. S. Agourides, Efranoros 12, Athens,
116 35, Greece

Editorial Committee: S. Agourides, 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. Agourides.

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

Subscriptions should be sent to Prof. S. Agourides
to the above address.

Year subscription: in Greece: Drach. 1200
abroad: \$ 15

Price per issue Drach. 600

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. 14, January–June 1995, Year 24

CONTENTS

S. Agourides, The Religion of the Hebrew Patriarchs	5–17
G.N. Stanton, The Gospel of Matthew: Survey of some recent commentaries	18–31
Otfried Hofius, The Communion of the heavenly and the earthly world in the Divine Liturgy of the Church	32–54
Rev. Dr. A.M. Okorie, The Pauline work in I and II Thessalonians	55–64
G. Regopoulos, «Εντι ακονώ τῷ βελτίονι ...» (Hermeneutical approach of a manifestation of the Divine Dispensation	65–75
Georgios Velisiotis, Computers! indefatigable contributors to the Old Testament studies nowadays	76–79
J. Karavidopoulos, Chronicle (Lausanne 22–25 March 1995)	80–83
S. Agourides, Obituary for colleague Dr. Georg Strecker ..	84–85
Bookreviews: Dem. Kyrtatas, The Apocalypse of John and the Seven Churches of Asia, Publications Alexandria, Athens, 1994 (S. Agourides)–W. Lütgehetmann, Die Hochzeit von Kana: Joh. 2,1–11· also: Joseph Wagner, Auferstehung und Leben, Joh. 11, 1–12, 19 als Spiegel Johanneischer Redaktions und Theologie –geschichte (Prof. Père Xavier Léon-Dufour)–John Allegro, The People of Qumran and the Christian Myth, Divris, Athens 1986 (S. Agourides)	86–99

EDITIONS «ARTOS ZOES»
ATHENS