

ΔΕΛΤΙΟ ΒΙΒΛΙΚΩΝ ΜΕΛΕΤΩΝ

Τόμος 16ος, Ιανουάριος – Ιούνιος 1997, Έτος 26

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Δρ Αργυρώ Τσορτού, Η Σωτηριολογία στο κοπτικό κείμενο του Nag Hammadi "Τρίμορφη Πρωτέννοια".	3-10
Prof. J.H.Charlesworth, Τα Χειρόγραφα της Νεκράς Θαλάσσης και η ρήση του Ιησού "αλλά και αι τρίχες της κεφαλής υμών πάσαι ηρίθμηνται" (Λουκάς 12,7 / Ματθαίος 10,30)	11-26
Prof. Graham Stanton, The Interpretation of Matthew, Second Edition, T.&T. Clark, Edinburg, 1995 (Παρουσίαση υπό Σ. Αγουρίδη)	27-38
Prof. Georg Korting, Der Dynamische Aufbau des I Johannesbriefes.	39-62
Prof. Georg Korting, Besteht das Johannesevangelium aus einer Folge von drei Dramen? Applikation der Analyse von 1 Joh. auf das Johannesevangelium.	63-68
Βιβλιοκρισίες:	
"Johannesstudien" των Otfried Hofius και Hans-Christian Kammler, εκδ. Paul Siebeck - Mohr, Tübingen, 1996, (Χρ. Καρακόλης, Δρ Θεολογίας) – George Strecker, The Sermon on the Mount, An Exegetical Commentary, transl. by O.C. Dean, T.&T. Clark, Edinburg (Σ. Αγουρίδης) – Jack Dean Kingsbury, Matthew: Structure Christology, Kingdom, (London, SPCK, Fortress Press, 1975) (Σ. Αγουρίδης), – Claude Rappé, Σολομών, ο Βασιλιάς των Γυναικών, "Νέα Σύνορα", εκδ. Α. Λιβάνη, Αθήνα 1996, σελ.378 (Σ. Αγουρίδης), – Ζεράλ Μεσαντιέ, Ο Άνθρωπος που έγινε Θεός, μετάφρ. από τα Γαλλικά, "Νέα Σύνορα", εκδ. Α. Λιβάνη, Αθήνα 1995, σελ. 730 (Σ. Αγουρίδης) – Π.Α. Σινόπολου, Η οικογένεια ως μονάδα εργασίας του λαού της Παλαιάς Διαθήκης, Ε.Κ.Κ.Ε., Αθήνα 1997 (Σ. Αγουρίδης)	69-90

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, Χ. Κωνσταντινίδης,
Γ. Ρηγόπουλος, Ιω. Σεργόπουλος, Ιω. Καραβιδόπουλος,
Γ. Πατρώνος, Δ. Πασσάκος

Υπεύθυνος Εκδόσεως:

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

Εκδοτική Επιτροπή: Σ. Αγουρίδης, Π. Βασιλειάδης, Ι. Γαλάνης,
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»

Κεντρική διάθεση: «ΕΛΛΗΝΙΚΑ ΓΡΑΜΜΑΤΑ»

Γ. Γενναδίου 5, 106 78 Αθήνα
τηλ. 3817826, 3806661

ΔΕΛΤΙΟ ΒΙΒΛΙΚΩΝ ΜΕΛΕΤΩΝ

Τόμος 16ος, Ιανουάριος – Ιούνιος 1997 Έτος 26

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Δρ Αργυρώ Τσορτού, Η Σωτηριολογία στο κοπτικό κείμενο του Nag Hammadi "Τρίμορφη Πρωτέννοια".	3-10
Prof. J.H.Charlesworth, Τα Χειρόγραφα της Νεκράς Θαλάσσης και η ρήση του Ιησού "αλλά και αι τρίχες της κεφαλής υμών πάσαι ηρίθμηνται" (Λουκάς 12,7 / Ματθαίος 10,30).	11-26
Prof. Graham Stanton, The Interpretation of Matthew, Second Edition, T.&T. Clark, Edinburg, 1995 (Παρουσίαση υπό Σ. Αγουρίδη)	27-38
Prof. Georg Korting, Der Dynamische Aufbau des I Johannesbriefes.	39-62
Prof. Georg Korting, Besteht das Johannesevangelium aus einer Folge von drei Dramen? Applikation der Analyse von 1 Joh. auf das Johannesevangelium.	63-68
Βιβλιοκρισίες:	
"Johannesstudien" των Otfried Hofius και Hans-Christian Kammler, εκδ. Paul Siebeck - Mohr, Tübingen, 1996, (Χρ. Καρακόλης, Δρ Θεολογίας) – George Strecker, The Sermon on the Mount, An Exegetical Commentary, transl. by O.C. Dean, T.&T. Clark, Edinburg (Σ. Αγουρίδης) – Jack Dean Kingsbury, Matthew: Structure Christology, Kingdom, (London, SPCK, Fortress Press, 1975) (Σ. Αγουρίδης), – Claude Rappe, Σολομών, ο Βασιλιάς των Γυναικών, "Νέα Σύνορα", εκδ. Α. Λιβάνη, Αθήνα 1996, σελ.378 (Σ. Αγουρίδης), – Ζεράλ Μεσαντιέ, Ο Άνθρωπος που έγινε Θεός, μετάφρ. από τα Γαλλικά, "Νέα Σύνορα", εκδ. Α. Λιβάνη, Αθήνα 1995, σελ. 730 (Σ. Αγουρίδης) – Π.Α. Σινόπουλου, Η οικογένεια ως μονάδα εργασίας του λαού της Παλαιάς Διαθήκης, Ε.Κ.Κ.Ε., Αθήνα 1997 (Σ. Αγουρίδης)	69-90

Η Σωτηριολογία στο κοπτικό χειρόγραφο του Nag Hammadi Τρίμορφη Πρωτέννοια

Αργυρώ Τσορτού
Διδάκτωρ της Ecole Pratique
des Hautes Etudes de Paris

Το κείμενο που ακολουθεί αποτελεί σύνοψη των κυριότερων σημείων μιας εργασίας που δημοσιεύτηκε στη Γαλλία, στην Ecole Pratique des Hautes Etudes, για την απόκτηση του Diplôme des Etudes Approfondies (D.E.A.), στη Section des Sciences Religieuses με θέμα: «Η Σωτηριολογία στο γνωστικό κοπτικό χειρόγραφο του Nag Hammadi Τρίμορφη Πρωτέννοια». Η εργασία αυτή άρχισε με την πρόθεση να μελετηθεί το ιστορικό και θεολογικό υπόβαθρο της Ιωάννειας Γραμματείας του Προλόγου του τετάρτου Ευαγγελίου, σε σχέση με τη θύραθεν γραμματεία, και συγκεκριμένα με τη σωτηριολογία του γνωστικού κοπτικού χειρογράφου της Τρίμορφης Πρωτέννοιας.

Η Y. Jansses¹ σε άρθρο της υποστήριξε τη συγγένεια των δύο κειμένων. Ο J. Robinson² έδωσε μια λίστα των παραλλήλων χωρίων του Ευαγγελίου του Ιωάννου και της Τρίμορφης Πρωτέννοιας, εξετάζοντας τα δύο κείμενα υπό το φως των σηθιανικών μελετών και διαβλέποντας σηθιανικές γνωστικές επιρροές στο χριστιανικό κείμενο. Ο E. M. Yamouchi³ παρου-

1. The Trimorphic Protrennoia and the Fourth Gospel, The New Testament and Gnosis, R. McL. Wilson, Edinburg, 1983, 229-243.

2. Sethians and Iohanique thought, The Trimorphic Protrennoia and the Prologue of the Gospel of John, The Rediscovery of Gnosticism, ed. B. Layton, Leyde, 1981, 643-670.

3. Jewish Gnosticisme, The Prologue of John, Mandaen Parallels, and the Trimorphic Protrennoia, Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions, Leiden, Brill, 1981, 467-496.

σίασε μια μελέτη για την περί Λόγου διδασκαλία του Ιωάννου, τα μανδαῖα παράλληλα, και την Τρίμορφη Πρωτέννοια, επισημαίνοντας τα ιουδαϊκά δάνεια που απαντούν στα τρία κείμενα. Ο G. A. Evans⁴ υποστήριξε τη σημασία των παραλλήλων της Τρίμορφης Πρωτέννοιας για το σχηματισμό του Προλόγου του Ιωάννου παρουσιάζοντάς τα σαν δύο κείμενα που διατηρούν στοιχεία της ιουδαϊκής σοφιολογικής γραμματείας. Ο J. D. Dubois⁵ εξέτασε το κοπτικό κείμενο της Τρίμορφης Πρωτέννοιας σε σχέση με την Ιωάννεια Γραμματεία και το γνωστικό κείμενο των Πράξεων του Ιωάννου υπογραμμίζοντας τη συμβολή των γνωστικών κειμένων στη διαμόρφωση του κανόνα.

Το αποτέλεσμα όμως ήταν τα δύο κείμενα να εξετάζονται μαζί σαν να ήταν δίδυμα, και οι δύο σωτηριολογίες, γνωστική και ιωάννεια, να παρουσιάζονται σαν αδελφές.

Η διαπίστωση αυτή οδήγησε την γράφουσα στην εκπόνηση ξεχωριστής μελέτης σχετικά με τη γνωστική σωτηριολογία του Λόγου της Τρίμορφης Πρωτέννοιας, η οποία παρουσιάζει ιδιαίτερα χαρακτηριστικά που την διαφοροποιούν από την ιωάννεια σωτηριολογία.

Η προσπάθεια εκπόνησης αυτής της μελέτης υπήρξε αρκετά προβληματική εξαιτίας της απουσίας προηγούμενων εργασιών, ειδικά πάνω στο θέμα της σωτηριολογίας και γενικότερα όσο αφορά το κείμενο της Τρίμορφης Πρωτέννοιας. Το υπόμνημα της Y. Janssens⁶ για το γνωστικό κείμενο της Τρίμορφης Πρωτέννοιας ήταν αρκετά περιληπτικό και δεν περιελάμβανε στοιχεία για τη γνωστική σωτηριολογία. Επιπλέον η διδακτορική διατριβή της G. Schenke δεν περιέχει μια επαρκή παρουσίαση για τη γνωστική σωτηριολογία, οπότε η εκπόνηση αυτής της μελέτης κρίθηκε αναγκαία από τη γράφουσα.

Η μελέτη περιλαμβάνει τρία κεφάλαια. Το πρώτο επιγράφεται «Τρίμορφία⁷ και σωτηρία». Σ' αυτό ορίζεται ο όρος Πρωτέννοια, σαν η πρώτη

4. On the prologue of John and the Trimorphic Protennoia, New Testament Studies, vol. 27, Cambridge, 1981.

5. La formation de canon, les règles de l'interprétation, édité par M. Tardieu, cerf. Paris, 1978.

6. Y. Janssens, La Protennoia Trimorphe, Québec, Canada, 1978.

7. Για την Τρίμορφια βλ. M. Tardieu, Les trois mythes gnostiques, Paris, 1978, 49-50· P. H. Poirier-M. Tardieu «Catégories du temps dans les écrits gnostiques non valentiniens», Laval théologique et philosophique XXXVII, 1 (Fevrier 1981), 3-13.

Έννοια, η πρώτη Σκέψη, που παρουσιάζεται με τρεις μορφές: σαν Μήτέρα, Πατήρ και Υιός. Πρόκειται για εκδήλωση του θείου όντος, τρεις φορές εκδηλούμενη μέσα στην ιστορία της σωτηρίας του γνωστικού. Ολόκληρο το κείμενο αποτελεί μια πραγματεία περί σωτηρίας, που περιλαμβάνει τρεις ακόμη υποπραγματείες. Κάθε μιά από αυτές έχει τη μορφή ενός αποκαλυπτικού λόγου και είναι γραμμένη στο πρώτο πρόσωπο του ενικού. Αρχίζει με την έκφραση «εγώ ειμί ...»⁸ πολλές φορές επαναλαμβανόμενη στο σύνολο του κειμένου.

Το ίδιο μοτίβο της τριμορφίας εμφανίζεται στο Απόκρυφο του Ιωάννου⁹, ένα από τα πιο σημαντικά γνωστικά κείμενα. Το βιβλίο παρουσιάζεται σαν μια αποκάλυψη που δέχτηκε ο Ιωάννης στα Ιεροσόλυμα. Ο Λυτρωτής εμφανίζεται στον Ιωάννη σαν νεαρός ἄνδρας (*alou*)¹⁰, γέροντας (*noc* hello)¹¹ και σαν δούλος (*hal*)¹². Διάφορα κείμενα του Nag Hammadi αντανακλούν το θέμα της πολυμορφίας του θείου όντος. Στη Δεύτερη Πραγματεία του Μεγάλου Σηθ, ο Χριστός δηλώνει ότι κατόρθωσε να ξεγέλασει τους ἀρχοντες αλλάζοντας μορφές. Στη Σοφία Ιησού Χριστού, μαθαίνουμε ότι ο Σωτήρας δεν εμφανίζεται με την πρώτη του μορφή, αλλά με τη μορφή του μεγάλου αγγέλου του Φωτός. Ο συγγραφέας του Ευαγγελίου του Φιλίππου αναπτύσσει με ικανοποιητικό τρόπο την πολυμορφία του Ιησού Χριστού, που εμφανίζεται στους ανθρώπους άλλοτε σαν ἄγγελος και άλλοτε σαν ἀνθρώπος.

Ο H. J. Kramer¹³ παρατηρεί ότι η τριμορφία διαπιστώνεται επίσης στην οντολογία του πλατωνισμού της αρχαιότητας, στο μέσο πλατωνισμό

8. G. W. MacRae, «Ego Proclamation in Gnostic Sources» in E. Bammel ed., *The Trial of Jesus*, Cambridge Studies in honour of C.F.D. Moule, London SCM Press, 1970, 122-134.

9. M. Krause et P. Labib, *Die drei versionen des Apocryphon des Johannes im Koptischen Museum zu Alt-Cairo*, Wiesbaden, 1962; S. Giversen, *Apocryphon Johanis*, Acta theologica Danica 5, Copenhagen, 1963; M. Tardieu, *Les écrits gnostiques*, Codex de Berlin, Paris, 1984; W. Till, *Die Gnostischen Schriften des Koptischen Papyrus Berolinensis 8502*, Tugal, 60, 5 Berlin, 1955.

10. W. E. Crum, *A coptic Dictionnary*, Oxford Clarendon Press, 1962, *alou*, 5a.

11. Ἐνθ. ανωτ., ...*noc*.

12. Ἐνθ. ανωτ., ...*hal*.

13. H. J. Krammer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik: Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*, Amsterdam, 1964.

(Αλβίνος, Κέλσος, Νουμένιος) και στη μεταφυσική του Πορφύριου¹⁴, του μαθητή του Πλωτίνου.

Η τριμορφία της Πρωτέννοιας εκδηλώνεται όχι μόνο στο επίπεδο του θείου όντος αλλά επίσης εμφανίζεται σαν τριπλή κάθοδος του Λόγου στη γη.

Διαπιστώνουμε έτσι ότι η τριμορφία συνιστά κοινό τόπο στη γραμματεία της ύστερης αρχαιότητας. Η τριμορφία με τη μορφή της τριπλής καθόδου του Λόγου στη Τρίμορφη Πρωτέννοια, συνιστά ένα από τα δύο μονοπάτια της παιδαγωγικής οδού, που οδηγεί τον άνθρωπο στην εμπειρία της σωτηρίας. Το άλλο είναι η άνοδος της ψυχής στο θεϊκό κόσμο¹⁵. Η ψυχή περνώντας αυτή την τριπλή περιπέτεια αποκτά συνείδηση του εαυτού της, του κόσμου, του θείου. Στην περίπτωση της Πρωτέννοιας η τριπλή κάθοδος του Λόγου, που είναι μεσολαβητής του Θεού, βοηθά το γνωστικό ν' αποκτήσει αυτοσυνειδησία και να φτάσει στη γνώση.

Στο δεύτερο κεφάλαιο της μελέτης «Η ουράνια λειτουργία» εξετάζεται ένα βάπτιστικό τελετουργικό που αποτελείται από πέντε διαδοχικές φάσεις, που δεν υπακούουν σε μια λογική σειρά. Πρόκειται για τα στάδια της σωτηρίας του γνωστικού, που παρουσιάζονται στη συνέχεια με μια λογική σειρά έτσι όπως αυτά αποκαταστάθηκαν από τη σύγχρονη έρευνα¹⁶: ένδυση, βάπτισμα, ενθρόνιση, δοξολογία, αποδοχή των μυστηρίων. Η ένδυση εδώ ισοδυναμεί με το ένδυμα του φωτός που ενδύεται ο γνωστικός. Βλέπουμε δηλαδή ότι η λέξη φως παραπέμπει στην πνευματικότητα, που συνιστά την ουσία της γνωστικής σωτηρίας, και όχι σ' ένα πραγματικό υλικό ένδυμα. Όμοια το βάπτισμα, που αναφέρεται τρεις φορές στο κείμενο της Τρίμορφης Πρωτέννοιας και διενεργείται από το Λόγο-Πρωτέννοια, είναι πνευματικό και αντιτίθεται τόσο στο χριστιανικό βάπτισμα όσο και σ' αυτό των συριακών βαπτιστικών κινήσεων¹⁷. Η ουράνια ενθρόνιση αποτελεί το τρίτο στάδιο της σωτηρίας του γνωστικού, για το

14. P. Hadot, «La métaphysique de Porphyre», *Porphyre, Entretiens sur l'antiquité classique* XII, Vandoeuvres-Geneve, 1960, 127-157.

15. J. D. Turner, «The Gnostic Threefold Path to Enlightenment», *Novum Testamentum* XXII, 4 (1980), 325.

16. J. M. Sevrin, *Le dossier Baptismal Sethien*, Québec, 1986, 62-63.

17. F. Morard, «L'Apocalypse d' Adam de Nag Hammadi et sa polémique antibaptismale», *Religious Studies Review* 51 (1977), 158-159.

οποίο όμως δεν παρέχονται λεπτομέρειες από το κείμενο. Το ίδιο τελετουργικό παρατηρείται σε δυό ψευδεπίγραφα της Π.Δ., τη Διαθήκη του Λεβί¹⁸ και το απόκρυφο του Ενώχ¹⁹. Ο G. Widengren περιγράφει την ουράνια ενθρόνιση των Πατριαρχών μελετώντας παράλληλα το βασιλικό τελετουργικό της ενθρόνισης, που η καταγωγή του βρίσκεται στη Μεσοποταμία²⁰. Η M. Scopello²¹ συγκρίνοντας τρία κείμενα των Nag Hammadi, τον Αυθεντικό Λόγο, την Ερμηνεία περί της ψυχής, και την Τρίμορφη Πρωτέννοια διαπίστωσε ότι η ενθρόνιση αποτελεί κοινό στάδιο του τελετουργικού για όλα τα κείμενα κι ότι εκείνη είναι πνευματική. Το τέταρτο στάδιο του τελετουργικού αποτελεί η δοξολογία, που πραγματοποιείται από τους αιώνες του Πληρώματος και προσφέρεται στο Λόγο-Πρωτέννοια. Η δοξολογία αυτή ονομάζεται επίσης και καρπός και εμφανίζεται στο γνωστικό κείμενο της Τριμερούς Πραγματείας²². Το τελετουργικό ολοκληρώνεται με το πέμπτο στάδιο της «αποδοχής των μυστηρίων», που διενεργείται από το Λόγο-Πρωτέννοια και τους τέσσερις φωστήρες τον Αρμοζέλ, τον Οριέλ, τον Νταβίθε και τον Ελελέθ. Οι τέσσερις φωστήρες αποτελούν μέσα στο κείμενο της Πρωτέννοιας τους διαμεσολαβητές της σωτηρίας. Πολλοί μελετητές υποστήριξαν ότι οι τέσσερις φωστήρες χωρίζουν την ιστορία της σωτηρίας σε 4 φάσεις. Στο Απόκρυφο του Ιωάννου οι τέσσερις φωστήρες είναι συνδεδεμένοι με τις υποστατικές ιδιότητες του Θεού. Ο Αρμοζέλ με την τριάδα: μορφή, αλήθεια, χάρη. Ο Οριέλ με την τριάδα: επίνοια, μνήμη, αίσθηση. Στην αρμοδιότητα του Νταβίθε η ιδέα, η αγάπη, η σύνεση. Σ' εκείνη του Ελελέθη τριάδα: τελειότητα, ειρήνη, σοφία²³. Τα πέντε αυτά στάδια ολοκληρώνουν την ουράνια λειτουργία. Εκείνη είναι αρμονικά δεμένη με την ιστορία της γνωστικής σωτηρίας, που προβάλλεται σαν εσωτερικοποίηση του τελετουργικού που ξε-

18. R. H. Charles, *The greek versions of the Testaments of the twelve Patriarchs*, Oxford, 1960, 27-65.

19. A. Vaillant, *Le Livre des secrets d'Hénoch*, Paris, 1952.

20. G. Widengren, *Sacralis Konigatum im alten Testament und im judentum*, Stuttgart 1955, 49-53.

21. M. Scopello, «Un Rituel Idéal d'intronisation dans trois textes gnostiques de Nag Hammadi».

22. E. Thomassen, *Le traité Tripartite (NH 1,5) dans BCNH*, texte établi, introduit et commenté par E. Thomassen trad. par L. Painchaud et E. Thomassen, Québec, 1989.

23. Bâ. M. Tardieu, *Codex de Berlin*, Paris, 1984, 273-276.

τυλίγεται πια στην ψυχή του γνωστικού. Η σωτηρία έτσι προορίζεται για τους «πνευματικούς» της σέκτας, που με τη βοήθεια των μεσαζόντων αγγέλων δίνουν απάντηση στο ερώτημα της γνώσης –ποιοι είμαστε, πού πάμε– σύμφωνα με το γνωστό απόσπασμα του Θεοδότου.

Το τρίτο κεφάλαιο έχει τον τίτλο «οι πέντε σφραγίδες²⁴ της γνώσης και το χριστολογικό χωρίο 50, 12α-15α». Το σύνολο των πέντε σωτηριολογικών πράξεων (ένδυση, βάπτισμα, δοξολογία, ενθρόνιση, αποδοχή των μυστηρίων), που παρουσιάζονται με τη μορφή της ουράνιας λειτουργίας, ακολουθείται από το χωρίο των πέντε σφραγίδων που μνημονεύονται μέσα στο κείμενο για πρώτη φορά (Τρίμ. Πρωτ. 48, 30-32). Δεν συνιστούν ξεχωριστό στάδιο σωτηρίας: οι πέντε σφραγίδες ταυτίζονται με τη γνώση. Είναι ο ίδιος ο Λόγος. Αποκαλύπτονται στους εκλεκτούς. Εκείνος που κατέχει τις πέντε σφραγίδες «απεκδύεται την ἀγνοια και ενδύεται το ουράνιο φῶς» 49, 30-32. Οι πέντε σφραγίδες δεν ανταποκρίνονται σε μια πραγματικότητα εμπειρική. Αναφέρονται επίσης και σ' άλλα κείμενα του Nag Hammadi, και έχουν το χαρακτηριστικό αριθμό πέντε. Είναι γνωστό το περίφημο χωρίο του Επιφανίου²⁵ για τη γιορτή του Αιώνα, που γινόταν στην Αλεξανδρεία στις πέντε και έξι Ιανουαρίου, που αναφέρεται στις πέντε σφραγίδες. Η γιορτή γινόταν στο Χωρίον. Η νύχτα περνούσε με τραγούδια και φλάουτα. Την αυγή έβγαζαν από μιά υπόγεια εκκλησία ένα ξύλινο άγαλμα που παρίστανε ένα γυμνό, που το μόνο του στολίδι ήταν οι πέντε σφραγίδες, στο πρόσωπο, στα χέρια και στα γόνατα²⁶. Το μυστήριο των πέντε σφραγίδων φαίνεται ν' ανακεφαλαιώνει την ουσία της γνωστικής σωτηρίας, σαν ρήξη με την ἀγνοια και αποδοχή του θείου φωτός.

Κανείς θα περίμενε εδώ το τέλος του κειμένου. Ένα χριστολογικό χω-

24. Bλ. F. S. Dolger, *Sphragis. Eine altchristliche Taufbezeichnung in ihrem Beziehungen zur profanen und religiösen Kultur des Altertums*, Paderborn, 1911· W. Heitmüller, «*Sphragis*» dans *Neutestamentliche Studien* für G. Heinrici, Leipzig, 1914, 40-59· G. Kretschmar, *Studien zur fruhchristlichen Trinitat-theologie*, Tübingen, 1956· J. Ysebaert, *Greek Baptismal Terminology. Its Origins and Early Development*, Nimègue, 1962.

25. Bλ. Επιφ. Πανάρ. 51, 22, 8 «ξόσιον τι ξύλινον... έχον σφραγίδα τινά σταυρούν ἐπὶ τοῦ μετάπου διάχρυσον καὶ ἐπὶ ταῖς ἔκατέραις χερσὶν ἄλλα δύο τουαύτας σφραγίδας καὶ ἐπ' αὐτοῖς τοῖς δυσὶ γονάτοις ἄλλας δύο δόμοις δέ [τάξ] πέντε σφραγίδας ἀπό χρυσούν τετυπομένας».

26. Bλ. J. Festugière, *Etudes de Religion Grecque et Hellenistique*, Paris, 1972.

ρίο του οποίου η εμφάνιση μοιάζει εμβόλιμη μέσα στη γνωστική σωτηριολογική «πνευματοκρατία», αφιερώνεται στον Ιησού. «Ενδύθηκα τον Ιησού και ανέβηκα στο καταραμένο ξύλο, και εγκαταστάθηκα στην κατοικία του Πατρός μου. Και δεν μ' αναγνώρισαν αυτοί που φυλάττουν την κατοικία του· γιατί είμαι ασύλληπτος»²⁷ (Πρωτέν. Τρίμ. 50, 12α-17α).

Το χριστολογικό αυτό χωρίο μοιάζει εμβόλιμο μέσα στο γνωστικό κείμενο, μπορεί όμως να ερμηνευθεί μέσα στο γνωστικό πλαίσιο της ερμηνείας του Σταυρού, όπως αυτή έγινε κατανοητή από τους γνωστικούς. Εδώ ο Ιησούς παρουσιάζεται σαν η τελευταία εμφάνιση της Πρωτέννοιας. Το ανέβασμά του στο καταραμένο ξύλο φαίνεται σαν νύξη στο σταυρωμένο Χριστό των χριστιανών. Η Y. Janssens στο υπόμνημά της στην Τρίμορφη Πρωτέννοια υποστηρίζει ότι το καταραμένο ξύλο της διήγησης είναι ο Σταυρός του μαρτυρίου του Χριστού, χωρίς να δίνει περαιτέρω ερμηνεύες²⁸.

Το γνωστικό χωρίο θυμίζει το περιφήμο χωρίο του Δευτερονομίου 21, 23 «ὅτι κεκατηραμένος ὑπὸ Θεοῦ πᾶς κρεμάμενος ἐπὶ ξύλου». Η άρνηση του Σταυρού στους γνωστικούς είναι γνωστή σαν η βαθιά άρνηση της ουσίας του χριστιανισμού και του πάθους του Χριστού²⁹.

Στους Βαλεντιανούς ο Σταυρός ταυτίζεται με τον Ήρο, που παρουσιάζεται σαν το σύνορο που χωρίζει το Πλήρωμα από τον υλικό κόσμο. Στο βαλεντιανισμό υπάρχουν δύο σχολές που υιοθέτησαν διαφορετικές απόψεις σχετικά με το σώμα του Ιησού. Η ιταλική δίδαξε ότι το σώμα του Ιησού ήταν ψυχικό, ενώ η ανατολική σχολή υποστήριξε ότι αυτό ήταν πνευματικό³⁰.

Μια άλλη ερμηνεία του μυστηρίου του Σταυρού, που αποδίδεται στους γνωστικούς, λέει ότι δεν ήταν ο Χριστός που υπέφερε πάνω στο Σταυρό, αλλά ο Σίμων ο Κυρηναίος. Την ίδια εκδοχή αυτής της διδασκαλίας, που αποδίδεται στους γνωστικούς, βρίσκουμε στον Ειρηναίο στο Κατά των Αιρέσεων I, 30.

27. Το χωρίο αυτό αποτελεί μετάφραση από τη γαλλική γλώσσα του υπομνήματος της Y. Janssens, ένθ. ανωτ. ..., 49.

28. Bλ. ένθ. ανωτ. ..., 87.

29. Bλ. J. Dorresse, «Le refus de la Croix», *Revue de Table Ronde* 120 (1957), 89-97.

30. J. D. Kaestli, «Valentianisme Italien et Valentianisme Oriental: Leurs Divergences à propos de la Nature de Corps de Jésus», *The Rediscovery of Gnosticism*, éd. B. Layton, vol. I.

Ομοίως στους οπαδούς του Βασιλείδη, είναι ο Σίμων ο Κυρηναίος που υποφέρει πάνω στο Σταυρό, κι όχι ο Χριστός. Για τους γνωστικούς ο Σταυρός αποτελεί σύμβολο της ύλης.

Στο Ευαγγέλιο του Φιλίππου Ι, 91 αναφέρεται ότι το δέντρο από το οποίο κατασκευάστηκε ο Σταυρός ήταν ένα από αυτά που ο Ιωσήφ καλλιεργούσε στον κήπο του σαν επαγγελματίας ξυλουργός· κι ήταν αυτός ο ίδιος που τον κατασκεύασε.

Σύμφωνα λοιπόν μ' αυτή την προβληματική της ερμηνείας του Σταυρού στους γνωστικούς, το χριστολογικό χωρίο της Τρίμορφης Πρωτέννοιας 50, 12β-20 αναφέρεται σε μια ερμηνεία του Σταυρού σαν άρνηση της Ενσάρκωσης. Αυτή η προβληματική ενισχύεται από τη συνάφεια του κειμένου στην οποία η εγκατάσταση του Ιησού στην κατοικία του Πατρός του μπορεί να θεωρηθεί σαν πράξη καθαρά πνευματική. Επιπλέον το μοτίβο του σπέρματος, του θείου φωτός και της σιωπής ενισχύουν αυτή την προβληματική της πνευματοκρατίας. Το κείμενο δεν αναφέρεται καθαρά στη Σταύρωση και την Ενσάρκωση του Ιησού. Η άρνηση όμως του μυστηρίου του Σταυρού αποτελεί άρνηση της Ενσάρκωσης του Ιησού. Ο Ιησούς των γνωστικών στο κείμενο της Τρίμορφης Πρωτέννοιας δεν είναι ενσαρκωμένος, άρα η σωτηρία των γνωστικών είναι πνευματική.

Σύμφωνα μ' αυτή την προβληματική της πνευματοποίησης της σωτηρίας στο γνωστικό κείμενο, η συγγένεια της Τρίμορφης Πρωτέννοιας με τον Πρόδιογο του Ευαγγελίου του Ιωάννου, μοιάζει αδύνατη.

ΤΣΟΡΤΟΥ ΑΡΓΥΡΩ

Τα Χειρόγραφα της Νεκράς Θαλάσσης και
η ρήση του Ιησού «αλλά και αι τρίχες της
κεφαλής υμών πάσαι ηρίθμηνται»
(κατά Λουκάν 1β' 7, κατά Ματθαίον 1' 30)*

Prof. J. H. Charlesworth

Εισαγωγή. Τα Χειρόγραφα της Νεκράς Θαλάσσης έχουν μεγάλη σημασία για τους Χριστιανούς, όπως είναι άλλωστε προφανές στους αναγνώστες αυτού του περιοδικού. Η μεγάλη σημασία των Ιουδαϊκών αυτών γραφών έχει τονιστεί από όλα τα μέσα μαζικής ενημέρωσης, τα τηλεοπτικά κανάλια, τα περιοδικά, ακόμη και από τον κίτρινο τύπο. Και βέβαια αυτό δεν είναι διόλου περίεργο. Από τη μια μεριά, ορισμένοι συγγραφείς ισχυρίζονται ότι σύμφωνα με τα Χειρόγραφα της Νεκράς Θαλάσσης ο Ιησούς ήταν Εσσαΐος, παντρεύτηκε και χώρισε και ουδέποτε πέθανε στο σταυρό. Από την άλλη μεριά, ένας από τους πιο πολυμαθείς και οξυδερκείς λόγιους του αιώνα μας, ο W.F. Albright, ορθά διατύπωσε την άποψη ότι τα Χειρόγραφα της Νεκράς Θαλάσσης αποτελούν το σημαντικότερο χειρόγραφο που ανακαλύφθηκε στον αιώνα μας. Αυτό που βρέθηκε είναι τα απομεινάρια μιας Ιουδαϊκής βιβλιοθήκης, τα οποία χρονολογούνται πρίν από το κάψιμο του Ναού κατά το έτος 70 μ.Χ., πράγμα που σημαίνει ότι τα χειρόγραφα που περιλαμβάνονται στο θησαυρό αυτό βρέθηκαν στην κατοχή και μελετήθηκαν από τους σύγχρονους των δύο μεγάλων στοχαστών, του Χιλλέλ και του Ιησού.

Ο σκοπός αυτού του άρθρου είναι να εντοπίσουμε τους τρόπους - αν

* Το άρθρο εστάλη στο περιοδικό μας από τον σ. για να δημοσιευθεί σε ελληνική μετάφραση.

υπάρχουν κάποιοι - με τους οποίους μπορούμε να διακρίνουμε αν ο Ιησούς γνώριζε και πιθανώς επηρεάστηκε από κάποιες ιδέες που περιλαμβάνονται στα Χειρόγραφα της Νεκράς Θαλάσσης και μόνον σ' αυτά. Οι σκέψεις αυτές συνοψίζουν και συμπληρώνουν τα όσα έχω γράψει στο "Ο Ιησούς και τα Χειρόγραφα της Νεκράς Θαλάσσης"¹, και καταλήγουν με μια νέα προσέγγιση σε ένα δύσκολο πρόβλημα.

Τα Χειρόγραφα της Νεκράς Θαλάσσης ανήκαν στους Εσσαίους. Εδώ και δεκαετίες έχω καταλήξει - μαζί με τους G.Vermes, F.M.Cross και τους περισσότερους από τους ειδικούς⁻² ότι τα Χειρόγραφα της Νεκράς Θαλάσσης είναι ό,τι απέμεινε από μια Εσσαϊκή βιβλιοθήκη, και οτι ο Φίλων και ο Ιώσηπος παρέχουν αξιόπιστα στοιχεία σχετικά με τους Εσσαίους, ιδιαίτερα σε ό,τι αφορά στην κατανομή τους στην επικράτεια της αρχαίας Παλαιστίνης, ειδικά δε στις πόλεις. Η ανακάλυψη της πύλης των Εσσαίων στον νοτιοδυτικό τομέα της Ιερουσαλήμ³, λίγο έξω από τα σημερινά νοτιοδυτικά τείχη της Παλαιάς Πόλης, προσθέτει σημαντικές αρχαιολογικές ενδείξεις ότι οι Εσσαίοι ζούσαν στην Ιερουσαλήμ, και όχι μόνο σε χωριά (παρά τα όσα αναφέρει ο Φίλων) κατά την εποχή του Ιησού. Ακόμη, φαίνεται ότι είχαν συγκεντρωθεί ακριβώς στο ίδιο σημείο που ο Ιησούς είχε γιορτάσει τον Μυστικό Δείπνο, και όπου η οικογένειά του είναι πιθανόν να έζησε μετά την σταύρωση. Επομένως, οι Εσσαίοι ζούσαν σε ολόκληρη την επικράτεια.

Δεν βρίσκω να υπάρχει λόγος να αμφισβητήσουμε τον ισχυρισμό του Πλίνιου του Πρεσβύτερου, ο οποίος ανέφερε οτι μερικοί Εσσαίοι ζούσαν ακριβώς εκεί όπου βρέθηκαν τα Χειρόγραφα της Νεκράς Θαλάσσης, στο Κιρμπέτ Κουμράν. Θα ήταν γελοίο να ισχυριστούμε είτε ότι τα ερείπια αυτά ανήκουν στο χειμερινό θέρετρο ενός πλουσίου και ότι το scriptorium είναι στην πραγματικότητα triclinium, είτε οτι σχετίζονται με κάποιο τρόπο με την κατασκευή γυαλιού ή με την βιομηχανία αρωμάτων και βαλσάμων της περιοχής⁴. Ο Πλίνιος τονίζει πολύ σωστά ότι οι δυσάρεστες οσμές συνδέονταν με το ίδιο το μέρος και το περιβάλλον του, ιδιαίτερα όταν η Νεκρά Θάλασσα βρισκόταν τόσο κοντά στην κατοικημένη περιοχή, όπως συνέβαινε κατά την αρχαιότητα (πολλά χρόνια πριν τα νερά της αναγκαστούν να υποχωρήσουν εξ αιτίας της πρόσφατης εκτροπής του ποταμού Ιορδάνη ή για λόγους άρδευσης και εξ αιτίας της αποστράγγισης της θάλασσας για την εξόρυξη μεταλλευμάτων)⁵.

Οπως και πολλοί άλλοι από τους σύγχρονους ειδικούς, εντυπωσιάζο-

μαι από τις νέες ιδέες που υπάρχουν στα χειρόγραφα και στα κομμάτια που δημοσιεύτηκαν πρόσφατα, οι οποίες ενισχύουν την σύνδεση μεταξύ των Χειρογράφων της Νεκράς Θαλάσσης και των Εσσαίων, όπως αυτοί περιγράφτηκαν από τον Ιώσηπο. Για παράδειγμα τα αποσπάσματα 4Q του Δαμασκηνού Χειρογράφου (CD) περιέχουν ένα νόμο σύμφωνα με τον οποίο φαίνεται ότι απαγορεύεται η συνουσία κατά την διάρκεια της εγκυμοσύνης. Αυτό συμπίπτει με τα όσα αναφέρει ο Ιώσηπος για τους Εσσαίους (War 2.16). Επίσης, τα αποσπάσματα προσθέτουν προφυλάξεις για την διασφάλιση της ηθικής ακεραιότητας μιας μελλοντικής νύφης, γεγονός που επίσης θυμίζει τα σχόλια του Ιώσηπου σχετικά με τους έγγαμους Εσσαίους, όπως έχει αποδείξει πρόσφατα ο J. Baumgarten⁶.

Η Έρευνα για τον Ιησού.- Οι επιστήμονες έχουν ξεκινήσει την Έρευνα για τον Ιησού από το 1970. Η φάση αυτή της μέλετης σχετικά με το ιστορικό πρόσωπο του Ιησού είναι αξιοσημείωτα αντίθετη με τις προηγούμενες φάσεις, τις ονομαζόμενες και *Παλαιά* και *Νέα Αναζήτηση* για το Ιστορικό Πρόσωπο του Ιησού. Η σημαντικότερη διαφορά είναι ότι οι ερευνητές δεν ασχολούνται κατ' αρχήν με την προσπάθεια καταμέτρησης της σημασίας του Ιησού ως ιστορικής προσωπικότητας για την Χριστιανική Θεολογία. Πολλοί πλέον ανταποκρίνονται στις εκπληκτικές αρχαιολογικές ανακαλύψεις για την εποχή και τον τόπο του, ιδιαίτερα στην Καπερναούμ και την Ιερουσαλήμ, και για την περίοδο από την βασιλεία του Ηρώδη (περίπου 38 π.Χ.) μέχρι την καταστροφή του 70 μ.Χ. Επίσης, σε αντίθεση με την απαισιοδοξία του Bultmann σχετικά με την δυνατότητα ανασύνθεσης της ζωής και της εποχής του Ιησού της Ναζαρέτ, οι ειδικοί σήμερα, ενώ δεν επιχειρούν να γράψουν μια βιογραφία του Ιησού, είναι πάντως πιο αισιόδοξοι σχετικά με την ολοκλήρωση ενός αξιόπιστου πορτραίτου του Ναζωραίου.

Σήμερα, Εβραίοι και Χριστιανοί παραδέχονται ότι είμαστε σε θέση να γνωρίζουμε πολύ περισσότερα για τον Ιησού παρά για κάθε άλλο Ιουδαίο της Παλαιστίνης προ του 70 μ.Χ., με εξαίρεση τον Παύλο και τον Ιώσηπο. Έχουμε στη διάθεσή μας πιο αξιόπιστες πληροφορίες σχετικά με αυτόν, από αυτές που έχουμε για τον Χιλλέλ, ο οποίος έχει σχεδόν χαθεί πίσω από την μυθολογία των Ραββινικών, όπως αποδεικνύεται στο βιβλίο που θα κυκλοφορήσει σύντομα, με τίτλο "Ιησούς και Χιλλέλ"⁷. Ο κυριότερος λόγος για τον οποίο έχουμε σχετικά αξιόπιστα στοιχεία για τον Ιησού είναι, επειδή οι αρχικές πηγές γράφτηκαν κατά τη διάρκεια

του αιώνα στον οποίο έζησε, και μάλιστα λίγες μόνο δεκαετίες μετά την σταύρωσή του. Στις πηγές αυτές συμπεριλαμβάνονται ο Μάρκος, ο Μαθθαίος, ο Λουκάς, ο Ιωάννης, ο Ιώσηπος, και οι παραδόσεις που διασώζονται στο Ευαγγέλιο του Θωμά.

Δεν επιδιώκουμε πλέον να ανακαλύψουμε τις λέξεις του Ιησού που δεν έχουν υποστεί αλλοιώσεις κατά την επιμέλεια (*ipsissima verba Jesu*). Η προσπάθεια αυτή παραβίασε το προφανές γεγονός ότι εμείς ως ιστοριογράφοι μπορούμε μόνο - και αυτό στην καλύτερη περίπτωση - να υποδείξουμε τις διάφορες βαθμίδες πιθανότητας σε ό,τι αφορά στην διδασκαλία κάποιου σαν τον Ιησού, τον Χιλλέλ, ακόμη και το Σωκράτη. Δηλαδή τη διδασκαλία ενός μεγάλου πνεύματος, το οποίο όμως δεν κατέγραψε τις ιδέες του. Στην δεκαετία του 1990 βρισκόμαστε πλέον σε στερεότερο έδαφος στην προσπάθειά μας να ανιχνεύσουμε "τον σκοπό" ή "την πρόθεση" του Ιησού.

Ο Ιησούς ήταν ένας περιπλανώμενος διδάσκαλος, αντίθετα με τους Ραββίνους: έτσι είναι πολύ πιθανόν να σύχναζε στις περιοχές όπου ζούσαν κυρίως οι Εσσαίοι. Για τον λόγο αυτό, οι ιστορικές-κριτικές απόψεις φέρουν τον Ιησού να συνομιλεί με πολλούς Εσσαίους κατά την διάρκεια, και ενδεχομένως νωρίτερα, από την σχεδόν τριετή διάρκεια της διδασκαλίας του. Πρέπει να θυμόμαστε ότι και ο Φίλων και ο Ιώσηπος αναφέρουν ότι οι Εσσαίοι αριθμούσαν περί τις 4.000 στην αρχαία Παλαιστίνη, και ότι ζούσαν στα περισσότερα χωριά.

Με απωθούντος ορισμένοι ειδικοί που ισχυρίζονται ότι για λόγους αισφαλείας δεν θα αποδεχτούν μια τέτοια ανασύνθεση, μέχρι αυτή να αποδειχτεί πέραν πάσης αμφιβολίας. Ασφαλώς όλες οι ιστορικές ανασυνθέσεις απαιτούν κάποια φαντασία. Δηλαδή, αφού έχουμε στη διάθεσή μας μόνο ένα μέρος του γρίφου, θα πρέπει να καταφύγουμε σε κάθε αξιόπιστη πηγή, προκειμένου να φτάσουμε σε ένα λογικό συμπέρασμα. Φυσικά, δεν τολμούμε να παραβλέψουμε την ανάγκη για ισορροπία των πιθανοτήτων, η οποία πρέπει να υφίσταται σε κάθε ιστορικο-κριτική έρευνα.

Προύποθέσεις- Η εργασία μου βασίζεται στις ακόλουθες προύποθέσεις:

1) Σήμερα γίνεται παραδεκτό ότι γνωρίζουμε πολύ περισσότερα για τον Ιησού από τη Ναζαρέτ απ' ό,τι για σχεδόν κάθε άλλο Παλαιστίνιο Εβραίο προ του 70 μ.Χ. Επομένως, ενώ τα λόγια του υπέστησαν επιμέλεια

από τους ευαγγελιστές, και η ζωή του συχνότατα ωραιοποιήθηκε έτσι ώστε να αποδειχτεί ότι εκπληρώνει τις προφητείες, μια αξιόπιστη εκτίμηση του τί ήταν και τί δίδασκε είναι τόσο εφικτή όσο και πιθανή.

2) Μπορούμε να πούμε ότι, σχετικά με το μήνυμα των λόγων του Ιησού έχει εμφανιστεί πλήρης συναίνεση. Ανήγγειλε την εγγύτητα της Βασιλείας του Θεού. Διακήρυξσε ότι η παρούσα έλευση του Βασιλείου του Θεού ήταν το ευαγγέλιο του θεού (κατά Μάρκου α' 14-15). Ενώ λόγιοι όπως ο M. Borg έχουν αρνηθεί το εσχατολογικό στοιχείο της διδασκαλίας του Ιησού⁸, είναι μάλλον ασφαλές να αναφέρουμε ότι οι περισσότεροι ειδικοί στην Έρευνα για τον Ιησού ύχουν καταλήξει στο συμπέρασμα ότι επρόκειτο για ένα προφήτη με επιδράσεις από την αποκαλυπτική και εσχατολογική φιλοσοφία, δηλαδή το μήνυμα του Ιησού είχε ως επίκεντρο το Τέλος του χρόνου.

3) Εδώ και δεκαετίες έχω καταλήξει ότι ο Φίλων και ο Ιώσηπος παρέχουν αξιόπιστα στοιχεία σχετικά με τους Εσσαίους, ιδιαίτερα για την διαμονή τους σε ολόκληρη την επικράτεια της αρχαίας Παλαιστίνης, και ειδικότερα στα περίχωρα των πόλεων. Η πύλη των Εσσαίων στον νοτιοδυτικό τομέα της Ιερουσαλήμ, λίγο έξω από τα σημερινά τείχη της Παλαιάς Πόλης, δείχνουν ότι οι Εσσαίοι ζούσαν και στην Ιερουσαλήμ κατά την εποχή του Ιησού.

Σημαντικές Ομοιότητες μεταξύ του Ιησού και των Εσσαίων.- Φαίνεται προφανές ότι υφίσταται κατά ένα μεγάλο μέρος συναίνεση σχετικά με δυο από τις πλευρές του μηνύματος του Ιησού. Πρώτον, εξήγγειλε την εγγύτητα της Βασιλείας του Θεού. Δεύτερον, διακήρυξσε ότι η έλευση της Βασιλείας του Θεού αποτελούσε το ευαγγέλιο του Θεού (κατά Μάρκου α' 14-15). Όσον αφορά στις πλευρές αυτές, το κήρυγμά του έχει σημαντικές ομοιότητες με τη διδασκαλία των Εσσαίων, οι οποίοι έκρυψαν τα Χειρόγραφα της Νεκράς Θαλάσσης κατά την διάρκεια του πρώτου μ.Χ. αιώνα. Είναι παραπλανητική η άποψη ότι οι Εσσαίοι τοποθετούσαν το Τέλος του χρόνου ως κάτι το μακρινό στο μέλλον, ενώ ο Ιησούς ισχυρίζετο ότι η έλευσή του έχει ήδη ξεκινήσει. Οι Εσσαίοι υποστήριζαν κι αυτοί ότι βίωναν μια πραγματική εσχατολογία, ενώ από την άλλη μεριά τα λόγια του Ιησού μερικές φορές αφορούν σε ένα μακρινό έσχατον. Επομένως ο Ιησούς μοιράζεται την ίδια αντίληψη του χρόνου με τους Εσσαίους.

Υπάρχει πληθώρα ενδείξεων ότι ο Ιησούς είχε εμμονή με τον Θεό, για

να χρησιμοποιήσουμε ένα όρο που θα χρησιμοποιούσαν οι ψυχολόγοι. Τίποτε άλλο εκτός από τον Θεό και την εκτέλεση του θελήματός του δεν έμοιαζε να έχει σημασία γι' αυτόν. Απ' αυτήν την πλευρά μοιάζει πολύ με τους Εσσαίους, οι οποίοι εγκατέλειπαν τα πάντα για να μελετήσουν την Τορά και να ετοιμάσουν την οδό του Κυρίου. Είναι επομένως λογικό το γεγονός ότι επαινούσε την αφοσίωσή τους ("αγαμία") στην Βασιλεία του Θεού (κατά Ματθαίον 1θ' 12).

Τόσο η αντίληψη του Θεού ως Βασιλέως, όσο και η εσχατολογική και αποκαλυπτική πλευρά στο μήνυμα του Ιησού ευθυγραμμίζονται με τα κυριαρχα χαρακτηριστικά των Χειρογράφων της Νεκράς Θαλάσσης, ειδικά στην Αγγελική Λειτουργία (όπου κυριαρχεί η βασιλεία του θεού) και στον Κανονισμό της Σύναξης (όπου περιγράφεται η Κοινότητα που οργανώθηκε για την ετοιμασία του Τέλους του χρόνου και την έλευση του Μεσσία του Ααρών και του Ισραήλ).

Ο Ιησούς μοιράστηκε πολλές ιδέες και αντίληψεις με τους Εσσαίους, ορισμένες από τις οποίες μπορεί να προέρχονται από αυτούς, με πιθανή εκ μέρους του τροποποίηση. Για να συνοψίσουμε τα βασικά στοιχεία ομοιοίτητας του Ιησού με τους Εσσαίους: η απόλυτη αφοσίωσή τους στον Θεό και η θυσία των πάντων προκειμένου να εκτελέσουν το θέλημα του θεού, η ισχυρή επιμονή τους για την παρουσία του Τέλους του χρόνου, η πνευματικότητά τους (η ζωή τους με την αδιάκοπη προσευχή και η ενασχόλησή τους με τις Εβραϊκές γραφές), και η αντίληψή τους για το Αγιό Πνεύμα, ως μιας υποστατικής δύναμης, που βρίσκεται μεν κοντά στον Θεό αλλά είναι ξεχωριστή από αυτόν.

Σημαντικές Ανομοιότητες μεταξύ του Ιησού και των Εσσαίων.- Είμαι πεπεισμένος ότι ένας από τους λόγους που σταυρώθηκε ο Ιησούς είναι η πεποιθήσή του ότι η ουσία του εξαγνισμού δεν βρίσκεται στην τελετουργία που κάνει κάποιος, ιδιαίτερα την ημέρα του Σαββάτου, ή στην αποχή του από τα μιάσματα και τους τελετουργικά ακάθαρτους ανθρώπους, όπως είναι οι λεπροί και όσοι βρίσκονται σε στενή συνάφεια με τους κοινωνικά απόβλητους. Ο Ιησούς πίστευε ότι η μίανση δεν προέρχεται από τον τρόπο που καθαρίζει κανείς τον εαυτό του πριν το γεύμα ή από τις ουσίες που βάζει στο σώμα του. Αντίθετα, η μίανση εκπηγάζει από τον ίδιο τον εαυτό κάποιου. Σύμφωνα με τον Μάρκο, ο Ιησούς δίδασκε ότι δεν είναι το εξωτερικό των ανθρώπων που τους ρυπαίνει. Μόνο τα πράγματα που πηγάζουν από αυτούς είναι ρυπαρά (ζ' 15). Ως προς την

έννοια του εξαγνισμού ο Ιησούς είναι εντελώς αντίθετος από τους Εσσαίους. Η αντίληψη του Ιησού είναι αντιδιαμετρικά αντίθετη προς την εμμονή των Εσσαίων με τον εξαγνισμό, όπως επιτάσσουν οι νόμοι και οι κανόνες που διασώζονται στον Κανονισμό της Σύναξης¹⁰. Οι επιταγές αυτές εξηγούν τον λόγο για τον οποίο υπάρχουν τόσο πολλές στέρνες για τελετουργικό εξαγνισμό στο Κουμράν.

Είναι απολύτως φανερό ότι ο Ιησούς δίνει μια μοναδική σημασία στην αγάπη. Σύμφωνα με το Ευαγγέλιο του Ματθαίου δίδασκε στους οπαδούς του να αγαπούν ακόμη και τους εχθρούς τους (κατά Ματθαίον ε' 44). Σύμφωνα με το Ευαγγέλιο του Ιωάννη πρόσταζε τους οπαδούς του να αγαπούν ο ένας τον άλλον, δηλαδή όλους τους ανθρώπους, όπως τους είχε κι αυτός αγαπήσει (κατά Ιωάννην 1γ' 34). Ο ίδιος, αμέσως πριν κάνει αυτές τις συστάσεις, έδωσε το παράδειγμα, πέφτοντας στα γόνατα και πλένοντας τα πόδια όλων των μαθητών, συμπεριλαμβανομένου και του Ιούδα, που επρόκειτο σε λίγες ώρες να τον προδώσει¹¹. Μ' αυτήν την έννοια, βρισκόταν μακριά από τους συγγραφείς των Χειρογράφων της Νεκράς Θαλάσσης. Αυτοί ενεθάρρυναν το μίσος για όλους όσους δεν ήταν μέλη της αἵρεσής τους. Είχαν διαμορφώσει ακόμη και ειδικές τελετές αναθεματισμού των άλλων (βλ. Ο Κανονισμός της Σύναξης, στήλες 1-4).

Υπάρχουν άφθονες ενδείξεις με βάση τις οποίες μπορούμε να φανταστούμε ότι ο Ιησούς απεστρέφετο τους περί αποκλειστικότητας ισχυρισμούς των Εσσαίων, ιδιαίτερα δε το τελετουργικό και σχηματοποιημένο μίσος για όλους εκείνους που δεν ήταν μέλη της αἵρεσής τους, όπως γνωρίζουμε από τις πρώτες στήλες του Κανονισμού της Σύναξης. Μόνον αυτοί ήταν οι Υιοί του Φωτός, ενώ όλοι οι άλλοι, ακόμη και οι ομόδοξοί τους Εβραίοι, ιδιαίτερα δε οι ιερείς του Ναού, ήταν οι Υιοί του Σκότους.

Επομένως, ο Ιησούς ήταν διαφορετικός από τους ανθρώπους που περιγράφονται στα Χειρόγραφα της Νεκράς Θαλάσσης. Διαχώρισε ξεκάθαρα τη θέση του από αυτούς. Ακόμη, φαίνεται να διαχωρίζει τον εαυτό του από εκείνους που ήταν προσκολλημένοι στους Ρωμαίους, δηλαδή τους Σαδδουκαίους και κάποιους πλούσιους Φαρισαίους, καθώς και από εκείνους που επιδίωκαν τον πόλεμο εναντίον της Ρώμης, ειδικότερα δε τους Ζηλωτές¹².

Ο Ιησούς δεν ήταν απλώς Εβραίος. Ωπως και οι Εσσαίοι, ήταν κι αυτός ένας εξαιρετικά ευσεβής Εβραίος. Μερικοί Εβραίοι ειδικοί σήμερα υποστηρίζουν ότι ήταν χασίντ, δηλαδή δογματικός και ευσεβής Εβραίος¹³. Εγώ νομίζω ότι ήταν αρκετά επικριτικός προς τους περί αγνότητος

(χαλακόθ) Εβραϊκούς νόμους, συμπεριλαμβανομένων και των Εσσαϊκών, για να τον χαρακτηρίσουμε χασίντ. Αντίθετα με τους Εσσαίους, ήταν αφοσιωμένος και υποστήριζε τον Ιουδαϊσμό όπως είχε επικρατήσει επί των ημερών του. Όμοια με τους Εσσαίους, μελέτησε τις Εβραϊκές Γραφές με ευλάβεια (αποδίδοντάς τις εξ ολοκλήρου στο λόγο του Θεού), αλλά αντίθετα με αυτούς μελέτησε τις γραφές σε συναγωγές και τις διδάξει στον Ναό. Αντίθετα με αυτούς, έπαιρνε μέρος στη λατρεία στο Ναό, αλλά εξερράγη με οργή όταν θεώρησε ότι δεν του απεδίδετο η τιμή και ο σεβασμός που αρμόζει στον οίκο του Θεού. Χρησιμοποιώντας τη ρήση του Ησαΐα 56:7, λέγεται ότι αποκάλεσε τον Ναό "οίκο προσευχής διά πάντα τα έθνη" (κατά Μάρκον ια' 17). Ο οικουμενισμός αυτός τοποθετεί τον Ιησού πολύ μακριά από τους Εσσαίους.

Πάντως δεν μπορώ και να συμφωνήσω με τον Y. Yadin, ο οποίος υποστηρίζει ότι ο Ιησούς ήταν αντι-Εσσαίος¹⁴. Παρ' όλα αυτά υπάρχουν βαθιές διαφορές μεταξύ του Ιησού και των Εσσαίων. Η διαφορά ανάμεσα στην διδασκαλία του Ιησού για την αγάπη και της διδασκαλίας των Εσσαίων του Κουμράν για το μίσος, είναι η μέγιστη αντίθεση μεταξύ του Ιησού και των Εσσαίων. Ο Ιησούς, όπως άλλωστε οι περισσότεροι σύγχρονοι του Εβραίοι, μάλλον θα απεστρέφετο την αποκλειστικότητα των Εσσαίων. Μαζί με τους περισσότερους Εβραίους, ιδιαίτερα δε τον Χιλλέλ, ο Ιησούς δίδαξε ότι η Τορά ασφαλώς δεν προορίζεται αποκλειστικά για μια μικρή ομάδα του λαού του Ισραήλ.

Ο Ιουδαϊσμός του Ιησού υπό το Φώς των Χειρογράφων της Νεκράς Θαλάσσης.- Επί δεκαετίες προσπαθώ να αποδείξω ότι ο Ιησούς ήταν Εβραίος. Οι συζητήσεις όπου υποστηρίζεται το επιχείρημα, με Εβραίους, Ρωμαιοκαθολικούς και Προτεστάντες βρίσκονται στο έργο "Η Ιουδαϊκή Ταυτότητα του Ιησού: Εξερεύνηση της Θέσης του Ιησού στα Πλαίσια του Πρώιμου Ιουδαϊσμού". Η αντίδραση πολλών Εβραίων και Χριστιανών όταν ακούν για πρώτη φορά ότι ο Ιησούς ήταν Εβραίος, είναι συνήθως αντίδραση του τύπου "Ε, καλά, αλλά ήταν ένας διαφορετικός τύπος Εβραίον". Η πεποίθηση αυτή ισοδυναμεί με αποφυγή της αλήθειας και διαιώνιση της εντύπωσης ότι ο Ιησούς δεν ήταν σαν όλους τους άλλους Εβραίους, και επομένως δεν ήταν Εβραίος.

Συγκρίνοντας τον Ιησού με τα στοιχεία των Χειρογράφων της Νεκράς Θαλάσσης, εντυπωσιάζομαι από το πόσο αληθινά Εβραίος ήταν στην σκέψη και τα έργα. Οι ισχυρισμοί για την μοναδικότητά του είναι καμιά

φορά υπερβολικοί, και υπονοούν ότι δεν είχε τίποτε το κοινό με τους υπόλοιπους ανθρώπους. Αυτό αντιβαίνει με τον ίδιο τον πυρήνα της Χριστιανικής πίστης, η οποία τονίζει ότι ήταν τόσο θείκός όσο ακριβώς και ανθρώπινος. Μια πλευρά της μοναδικότητάς του προκύπτει κατά ένα μεγάλο μέρος από την σύγκριση με τους Εσσαίους του Κουμράν. Δίδασκαν και νομοθετούσαν το μίσος για όλους τους Εβραίους που δεν ανήκαν στην ομάδα τους. Ο Ιησούς νομοθέτησε την αγάπη για όλους και όρισε τί σημαίνει αγάπη (βλ. κατά Ιωάννην 1γ' 34). Θα ήταν πάντως υπερβολή να ισχυριστούμε ότι, ενώ οι Εσσαίοι είχαν μια αντίληψη του Θεού ως αυστηρού κριτή, ο Ιησούς μιλούσε γι' αυτόν όπως για ένα Πατέρα που αγαπά τα παιδιά του. Για τους Εσσαίους ο Θεός ήταν επίσης ένα πλάσμα αγάπης, ενώ από την άλλη μεριά ο Ιησούς μιλούσε συχνά για την επερχόμενη οργή και την κρίση.

Σύγχρονοι Ισχυρισμοί. - Στο σημείο αυτό θα ήθελα να επισημάνω κάποια πράγματα τα οποία έχουν εξελιχθεί από την εποχή της έκδοσης του βιβλίου με τίτλο "Ο Ιησούς και τα Χειρόγραφα της Νεκράς Θαλάσσης".

1) Δεν έχω καμιά αμφιβολία ότι ο Ιησούς είχε επηρεαστεί από τους Εσσαίους. Μερικές από τις ρήσεις του, με την επιφύλαξη των θεολογικών μετατροπών που υπέστησαν κατά την επιμέλεια από τους εναγγελιστές, δείχνουν ότι μερικές φορές τον είλκυναν οι ιδέες των Εσσαίων καθώς και ο τρόπος ζωής τους, και κάποιες άλλες φορές οι αντιλήψεις τους τον απωθούσαν.

2) Το Χειρόγραφο της Νεκράς Θαλάσσης που χρησιμοποιείται συνήθως για την αναζήτηση επιρροών στον Ιησού είναι ο Κανονισμός της Σύναξης. Πράγματι είναι το πιο σημαντικό από τα Χειρόγραφα από πλευράς διατήρησης των νόμων, των διατάξεων και των θεολογικών θέσεων των Κουμρανιτών. Λειτουργεί σαν παράθυρο στις ζωές των συντηρητικών Εσσαίων που έζησαν στο Κουμράν, και μ' αυτήν την έννοια δεν προσφέρεται να μας βοηθήσει στην κατανόηση της πιθανής σχέσης του Ιησού με τους Εσσαίους που ζούσαν σε άλλα σημεία της Παλαιστίνης. Το πιο σημαντικό τεκμήριο για την κατανόηση της ζωής των Εσσαίων εκτός του Κουμράν ή, όπως αναφέρονται στο χειρόγραφο, "αυτούς που ζούν σε καταυλισμούς", είναι το Δαμασκηνό Χειρόγραφο. Από αυτό είμαστε σε θέση να γνωρίζουμε μερικά από τα έθιμα των Εσσαίων και τις ιδέες που είναι πιθανόν να συνάντησε ο Ιησούς κατά την διάρκεια της ζωής του.

3) Μερικές ιδέες στα πρόσφατα δημοσιευμένα αποσπάσματα του Δαμασκηνού Χειρογράφου είναι εκπληκτικά καινοτόμες. Δεν έχουν όμοιο ούτε σε άλλα Ιουδαϊκά έγγραφα ούτε σε άλλα τμήματα του ίδιου του Δαμασκηνού Χειρογράφου. Τουλάχιστον ένα από αυτά εγείρει θεωρίες υπό ένα νέο φως, σχετικά με την σχέση του Ιησού με τους Εσσαίους που ζούσαν σε όλη την επικράτεια της αρχαίας Παλαιστίνης. Από αυτά άντλησα νέες ενδείξεις για την πιθανή σχέση του Ιησού με τους Εσσαίους.

Θέση.- Σύμφωνα τόσο με τον Ματθαίο όσο και με τον Λουκά, ο Ιησούς είπε "αλλά και αι τρίχες της κεφαλής υμών πάσαι ηρίθμηνται" (κατά Λουκάν 1β' 7 και κατά Ματθαίον 1' 30). Ακολουθεί η παράδοση, που πιθανόν προέρχεται από τους συγγραφείς των κατά Ματθαίον και κατά Λουκάν (πιθανότατα από την Q):

κατά Ματθαίον 1' 29-30

29 ουχὶ δύο στρουθία ασσαρίου πωλείται; καὶ ἐν εὗ αὐτών ου πεσεῖται επὶ την γῆν ἀνευ του πατρός υμῶν.

30 υμῶν δε καὶ αι τρίχες της κεφαλής πάσαι ηρίθμημέναι εἰσί.

κατά Λουκάν 1β' 6-7

6 ουχὶ πέντε στρουθία πωλείται ασσαρίων δύο; καὶ ἐν εὗ αὐτών ουκ ἔστιν επιλελησμένον ενώπιον του Θεού.

7 αλλά καὶ αι τρίχες της κεφαλής υμών πάσαι ηρίθμηνται. μη ούν φοβείσθε, πολλών στρουθίων διαφέρετε.

Το ρήμα στην πρόταση είναι σε παθητική φωνή: "ηρίθμηνται" στον Λουκά και "ηρίθμημέναι εἰσί" στον Ματθαίο. Όπως και στα παραπάνω εδάφια, στην Ελληνική εκδοχή της Καινής Διαθήκης, όταν σε μια πρόταση δεν υπάρχει συγκεκριμένο δρών άτομο και από τα συμφραζόμενα υπονοείται οι πρόκειται για πράξη του Θεού, τότε το ρήμα μπαίνει σε παθητική φωνή αλλά έχει κάποιο ειδικό νόημα. Πρόκειται ξεκάθαρα για μια θεϊκή παθητική. Δηλαδή, ο Θεός είναι αυτός ο οποίος ενεργεί. Όπως σχολιάζει ο J.A. Fitzmyer, "ο Θεός μέσα στην γνώση του έχει μετρήσει και αυτές τις τρίχες της κεφαλής κάποιου, ...".¹⁵

Το περιεχόμενο των δύο περικοπών, του Ματθαίου και του Λουκά, μας δίνει την εικόνα της ζωής των Παλαιστινίων του Κινήματος του Ιησού μετά το Πάσχα. Η αναφορά στους διωγμούς, όπως συνηθιζόταν μό-

νο μετά το 30 μ.Χ., είναι προφανής. Η ρήση, πάντως, μοιάζει πολύ με τις συνηθισμένες ρήσεις του Ιησού, όπως έχει συμπεράνει ακόμη και ο σκεπτικιστής H. Conzelmann¹⁶. Έχει επίκεντρο τον Θεό, όχι την Χριστολογία. Μοιάζει να μεταφέρει τις ανησυχίες του Ιησού και όχι των οπαδών του και, ακόμη πιο σημαντικό, πρόκειται για μια ρήση η οποία παρέμενε ασαφής, μέχρις ότου το γενικώτερο πλαίσιο του Παλαιστινιακού Ιουδαϊσμού κατά τον πρώτο αιώνα και πριν το 70 μ.Χ. ξεκαθαρίσει. Επομένως, πρέπει να συμπεράνουμε ότι η ρήση δεν προέρχεται από την Q, τον Ματθαίο ή τον Λουκά, ούτε από τις πρώιμες δεκαετίες του Παλαιστινιακού Κινήματος του Ιησού. Φαίνεται να είναι αυθεντική, με την επιφύλαξη των πιθανών μεταβολών.

Μόνο 14 στίχοι στην Καινή Διαθήκη αναφέρουν τις λέξεις "θρίξ" ή "τρίχες". Από αυτές μερικές περιγράφουν το ένδυμα του Ιωάννη του Βαπτιστή, το οποίο ήταν κατασκευασμένο από τρίχες καμήλου (κατά Ματθαίον γ' 4, κατά Μάρκον α' 6). Μερικά αναφέρονται στην κόμη γυναικών χωρίς περαιτέρω περιγραφή (κατά Λουκάν ζ' 38, κατά Ιωάννην ια' 2, ιβ' 3, Α' Πέτρου γ' 3). Στην Αποκάλυψη αναφέρονται τα λευκά μαλλιά του "ομοίουν υιώ ανθρώπου" (α' 14) και οτι οι ακρίδες είχαν μαλλιά όμοια με τα μαλλιά των γυναικών (θ' 8). Στο κατά Λουκάν Ευαγγέλιο κβ' 18 και τις Πράξεις των Αποστόλων κζ' 34, κείμενα που έχουν γραφεί από τον ίδιο συγγραφέα, η λέξη "θρίξ" αποτελεί ευφημισμό, τον οποίον ο συγγραφέας, πιθανόν ο Λουκάς, χρησιμοποιεί για να εμψυχώσει τους οπαδούς του Ιησού με το επιχείρημα ότι δεν θα χαθούν. Μας μένει επομένως η αναφορά των ανθρωπίνων τριχών ("αι τρίχες") μόνον στο κατά Ματθαίον ι' 30 και στο κατά Λουκάν ιβ' 7, και η αναφορά στην "τρίχα" στο κατά Ματθαίον ε' 36.

Η ρήση του Ιησού σχετικά με το ότι ο Θεός μετρά τις τρίχες της κεφαλής των ανθρώπων μοιάζει σχεδόν παράλογη για πολλούς Χριστιανούς σήμερα. Η προφανής έλλειψη σημασίας της ρήσης του Ιησού είναι έκδηλη στον τρόπο με τον οποίο την αντιμετώπισαν οι σχολιαστές. Πολλοί από τους σχολιαστές ειδικά του κατά Ματθαίον¹⁷, αλλά και σχολιαστές του κατά Λουκάν¹⁸, συζητούν επί μακρόν τον αμέσως προηγούμενο στίχο σχετικά με τα σπουργίτια ("στρουθία") τόσο στον Ματθαίο, όσο και στον Λουκά, χωρίς να σχολιάζουν καθόλου την ρήση "αλλά και αι τρίχες της κεφαλής υμών πάσαι πρίθμηνται". Ένας σχολιαστής μάλιστα προχωρεί ακόμη παραπέρα και αρνείται την προφανή έννοια της περικοπής και υποστηρίζει ότι "ο Θεός δεν ξοδεύει το χρόνο του μετρώντας τρί-

χες”¹⁹. Ο λόγος για τον οποίον οι σχολιαστές μάς δίνουν λίγη ή και καθόλου βοήθεια στην κατανόηση της ρήσης του Ιησού, φαίνεται ότι βρίσκεται στο γεγονός ότι το νόημά της παραμένει άγνωστο, καθώς δεν έχει ακόμη ανακαλυφθεί το ιστορικό της πλαίσιο.

Ποιό είναι λοιπόν το νόημα και το ιστορικό πλαίσιο της ρήσης του Ιησού σχετικά με την αρίθμηση των τριχών από τον Θεό; Το νοηματικά συναφές εδάφιο για τα σπουργίτια, που ούτε ένα δεν πωλείται ούτε πέφτει χωρίς να το γνωρίζει και να ενδιαφέρεται ο Θεός, βρίσκεται σε μεταγενέστερα Ραββινικά κείμενα: «Ο Ραββίνος Σίμων μπεν Ποχάι είπε: "ούτε ένα πουλί δεν χάνεται χωρίς να το γνωρίζει και να ενδιαφέρεται ο Θεός γι' αυτό, πόσο περισσότερο ένας ἄνθρωπος"» (Genesis Rabbah 79.6, Pesiqta de Rab Kahana 10 [88b]). Αλλά κανείς σχολιαστής ή ερμηνευτής, απ' όσο γνωρίζω, δεν έχει εντοπίσει ένα πιθανό πλαίσιο για την ρήση του Ιησού σχετικά με την μέτρηση των τριχών από τον Θεό.

Τώρα, μπορούμε πλέον να αναφέρουμε ότι το πλαίσιο έχει εντοπιστεί. Στο Δαμασκηνό Χειρόγραφο διαβάζουμε ότι όταν έχει κάποιος μια ασθένεια εξ αιτίας της οποίας το τριχωτό της κεφαλής γεμίζει εφελκίδες, τα μαλλιά του πρέπει να κοπούν. Τότε θα πρέπει να γνωμοδοτήσει ο ιερέας ως προς την υγεία του ατόμου αυτού. Πώς εκτελεί την υπηρεσία αυτή ο ιερέας; Μετρά τις τρίχες της κεφαλής του άρρωστου και αποφαίνεται για το επίπεδο υγείας του. Παρατίθεται αμέσως το πιο σχετικό μέρος του κειμένου:

Και όσο γι' αυτό που λέγεται, "Και ο ιερέας θα δώσει εντολή και θα ξυρίσουν το κεφάλι, αλλά το κρανίο δεν θα ξυριστεί,"²⁰ προκειμένου ο ιερέας να μετρήσει τις νεκρές και ζωντανές τρίχες και να δεί αν έχει προστεθεί στις νεκρές καμία από τις ζωντανές στο διάστημα των επτά ημερών, (όπου σ' αυτήν την περίπτωση) είναι ακάθαρτος. Αν όμως δεν έχει προστεθεί καμία ζωντανή στις νεκρές, και η αρτηρία είναι γεμάτη με αίμα και το πνεύμα της ζωής πηγαίνει πάνω και κάτω στην αρτηρία, η ασθένεια έχει θεραπευτεί (4QD a-f 16-21) [τα πλάγια γράμματα είναι δικής μου πρωτοβουλίας]²¹.

Εκτός από το ζήτημα ότι ο συγγραφέας και η κοινωνία του γνώριζαν σχετικά με την κυκλοφορία του αίματος εκατοντάδες χρόνια πριν από τον William Harvey (1578-1657), στον οποίο αποδίδεται από τους Δυτι-

κούς η ανακάλυψη της κυκλοφορίας του αίματος, είναι πολύ σημαντικό για τους σκοπούς της παρούσης εργασίας να παρατηρήσουμε ότι ο ieré-as "μετρά τις νεκρές και τις ζωντανές τρίχες" στο κεφάλι, προκειμένου να διαπιστώσει την κατάσταση της υγείας του ατόμου που εξετάζεται. Η διαδικασία δεν είναι απαραίτητα παράξενη, και μπορεί να αποτελεί ένα πρωτόγονο τρόπο ανίχνευσης για το αν η υγεία επιστρέφει στην συγκεκριμένη περιοχή που εξετάζεται.

Ενώ το συγκεκριμένο εδάφιο στο Χειρόγραφο της Νεκράς Θαλάσσης βασίζεται στο Λευτικό γ' 29-37, είναι επιτακτική ανάγκη να σημειώσουμε ότι καμιά μνεία δεν γίνεται για την μέτρηση των τριχών από τον ieré-a στο Λευτικό. Η παράδοση αυτή φαίνεται πως υπάρχει μόνον στους Εσσαίους. Δεν εμφανίζεται στα Απόκρυφα, τα Ψευδεπίγραφα, τους μαγικούς παπύρους των Ιουδαίων ή τις Ιουδαϊκές επιγραφές. Σε μεταγενέστερα Ραββινικά κείμενα, τα μαλλιά της κεφαλής ενός ανθρώπου αναφέρονται ως παράδειγμα της φροντίδας του Θεού για το δημιούργημά του (βλ. Μπάμπα Μπάθρα 16α), αλλά δεν υπάρχει αναφορά της μέτρησης των τριχών από τον Θεό. Επομένως, έχουμε αποκτήσει εκπληκτικά νέα στοιχεία της ζωής των Εσσαίων προ του 70 μ.Χ. Το έθιμο δεν θα μπορούσε να είναι κάποια μυστική διδασκαλία των Εσσαίων. Το άρρωστο άτομο θα κυκλοφορούσε δημόσια με ξυρισμένο κρανίο και θα το έβλεπαν όλοι, πράγμα που αποτελούσε ατίμωση στις αρχαίες κοινωνίες (σύμφωνα με την Διαθήκη του Ιώβ Σίτη, η γυναίκα του Ιώβ κόβει τα μαλλιά της για να τραφούν, και απιμάζεται) (κδ' 10). Έτσι, είναι φανερό ότι η Εσσαϊκή αυτή πρακτική θα ήταν γνωστή στον Ιησού και τους συγχρόνους του. Είναι εύκολο να φανταστούμε τον Ιησού, και άλλους Ιουδαίους του καιρού του, να ρωτούν ένα Εσσαίο σχετικά με το έθιμο του ξυρίσματος της κεφαλής και της καταμέτρησης των ζωντανών τριχών του κρανίου.

Ποιά ήταν η πρόθεση του Ιησού όταν έλεγε ότι ο Θεός μετρά ακόμη και τις τρίχες του κεφαλιού μας; Προφανώς εννοούσε ότι ο Θεός, κι όχι κάποιος ieré-as, είναι αυτός στον οποίο πρέπει να στραφούμε. Ο Θεός και όχι κάποιος ieré-as είναι αυτός που θα μας ανακηρύξει καθαρούς ή ακάθαρτους. Ο Ιησούς με τον τρόπο αυτό απελευθέρωσε τους συγχρόνους του από τον έλεγχο των θεσμικών ieré-as και υπέδειξε τον Θεό ως τον μόνο που φροντίζει για μας και μας θεραπεύει. Η κάποτε ακατανόητη ρήση που αποδίδεται στον Ιησού, σήμερα ταιριάζει απόλυτα με πολλές από τις ρήσεις του, που έχουν ήδη αναγνωριστεί ως αυθεντικές.

Η ρήση σχετικά με τις "τρίχες" στο ε' 36 του κατά Ματθαίον είναι πιθανόν να ενισχύει την σύνδεση που έχει ανακαλυφθεί ανάμεσα στον Ιησού και τους Εσσαίους. Σύμφωνα με τον στίχο αυτό ο Ιησούς διδάσκει στην επί του όρους ομιλία: "μήτε εν τη κεφαλή σου ομόσης, ότι ου δύνασαι μίαν τρίχα λευκήν ή μέλαιναν ποιήσαι" (κατά Ματθαίον ε' 36). Είναι πιθανόν να βρίσκεται εδώ κάποια βάση Εσσαϊκής σκέψης στον Ιησού, αφού οι Εσσαίοι κατεδίκαζαν όλους όσους ορκίζονταν για την αλήθεια των λόγων τους στο όνομα του Θεού, σύμφωνα με τον Ιώσηπο (War 2.135).

Συμπέρασμα.- Είναι φανερό ότι η ρήση του Ιησού σχετικά με την μέτρηση των τριχών της κεφαλής των ανθρώπων από τον Θεό, έχει πολύ λίγο νόημα για τους σχολιαστές σήμερα. Συνήθως αντιμετωπίζουν το Ελληνικό κείμενο σαν να μην υπάρχει το κομμάτι αυτό των λόγων του Ιησού. Πάντως, είναι φανερό ότι ολόκληρη η ρήση έχει διαφυλαχθεί τόσο στο κατά Ματθαίον όσο και στο κατά Λουκάν ευαγγέλιο. Πιθανόν έχει αντληθεί από την Q, και αν η παράδοση μπορεί να αναχθεί μέχρι τον Ιησού, θα πρέπει να είχε κάποιο νόημα γι' αυτόν και πιθανώς για κάποιους από εκείνους που τον παρακολούθουσαν.

Γνωρίζουμε ότι οι Εσσαίοι ξύριζαν το κρανίο ενός αρρώστου και ἔπειτα από λίγο καιρό, όταν τα μαλλιά ἀρχιζαν να φυτρώνουν ξανά, ανέθεταν σε έναν ιερέα να μετρήσει τις τρίχες στο κεφάλι του αρρώστου. Τότε ο ιερέας αποφαινόταν για το βαθμό καθαρότητας του ανθρώπου αυτού. Στο μεταξύ, το ἀτόμο αυτό ήταν υποχρεωμένο να εμφανιστεί δημόσια ή ιδιωτικά, με ξυρισμένο κρανίο για κάποιο σχετικά μεγάλο διάστημα. Η Εσσαϊκή παράδοση θα πρέπει να ήταν ευρύτατα γνωστή. Ο Ιησούς χρησιμοποίησε την παράδοση αυτή για να υποδείξει τον Θεό ως πιηγή καθαρότητας και υγείας. Είναι πολύ πιθανόν να έχουμε βρει το πλαίσιο που δίνει νόημα στην κατά τα άλλα ακατανόητη ρήση του Ιησού. Είναι επομένως πιθανόν να έχουμε βρει πρόσθετα και εκπληκτικά στοιχεία σχετικά με το ότι ο Ιησούς γνώριζε και πιθανότατα είχε συνομιλίες με τους Εσσαίους.

Σημειώσεις

1. Charlesworth, *Jesus and the Dead Sea Scrolls* (The Anchor Bible

Reference Library; New York: Doubleday, 1992, 1995).

2. G. Vermes, *Post-Biblical Jewish Studies* (SJLA 8; Leiden: Brill, 1975); F. Cross, *The Ancient Library of Qumran* (Garden City, New York: Doubleday, 1961 [revised edition]; third edition: Fortress, 1995). Οι αρχικές εισηγήσεις περί των Εσσαίων και οι μεταφράσεις, συνελέγησαν για ευκολία του αναγνώστη από τους G. Vermes and M.D. Goodman στο *The Essenes: According to the Classical Sources* (Sheffield: JSOT Press, 1989).

3. Βλ. τη συζήτηση από τον R. Riesner στου Charlesworth, ed., *Jesus and the Dead Sea Scrolls*.

4. R. Donceel and P. Donceel-Voûte, «The Archaeology of Khirbet Qumran», in *Methods of Investigation of the Dead Sea Scrolls and the Khirbet Qumran Site: Present Realities and Future Prospects*, ed. M.O. Wise, et al. (Annals of the New York Academy of Sciences 722; New York: The New York Academy of Sciences, 1994) 1-38 [επίσης βλ. την κριτική μου στις σελίδες 36-37 (οι κρίσεις αναφέρονταν στην παρουσίαση, όχι στην αναθεωρημένη και τυπωμένη μελέτη)].

5. Έχω χαρεί επισκέψεις στο ξενοδοχείο "Νεκρά Θάλασσα". Η επισκεψη όμως είναι ένα πράγμα, αλλά η διαβίωση σ' αυτό το περιβάλλον είναι κάτι άλλο.

6. Στο *Damascus Document, War Scroll, and Related Documents*, ed. Charlesworth, et al. (PTSDSSP 2; Tübingen: Mohr (Siebeck); Louisville: Westminster John Knox Press, 1995); βλ. Baumgarten's «Introduction» to the Cave IV, V, VI Fragments of CD.

7. Βλ. Charlesworth and L. Johns, eds., *Jesus and Hillel* (Minneapolis: Fortress Press, 1996).

8. Βλ. M. Borg and Charlesworth στο *Images of Jesus Today*, ed. Charlesworth and W. Weaver (Faith and Scholarship Colloquies 2; Valley Forge, Pa.: Trinity Press International, 1994) και το κεφ. που έγραψε στον H. Shanks, ed., *The Search for Jesus: Modern Scholarship Looks at the Gospels* (Washington, D.C.: Biblical Archaeology Society, 1994) pp. 83-103, esp. pp. 87-93.

9. Βλ. ίδιος D.C. Allison, «A Plea for Thoroughgoing Eschatology», *Journal of Biblical Literature* 113 (1994) 651-68; and Allison, «The Eschatological Jesus: Did He Believe the End was Near?» *Bible Review* 12 (1996) 34-41, 54-55.

10. Για το κριτικό κείμενο και τη μετάφραση βλ. Charlesworth, et al., eds., *Rule of the Community and Related Documents* (PTSDSS Project;

Tübingen: Mohr (Siebeck); Louisville: Westminster John Knox Press, 1994). Βλ. τις έγχρωμες φωτογραφίες στων Charlesworth, H.W.L. Rietz, M.T. Davis, and B.T. Strawn, eds., *The Dead Sea Scrolls: Rule of the Community – Photographic Multi-Language Edition* (Philadelphia: American Interfaith Institute/World Alliance; New York: Continuum, 1996).

11. Βλ. διαπραγμάτευση του θέματος στο έργο μου *The Beloved Disciple: Whose Witness Validates the Gospel of John?* (Valley Forge, Pa.: Trinity Press International, 1995).

12. Αν οι Ζηλωτές ως κόμμα δεν υπήρχαν μέχρι το 66, τότε οι ζηλωτές επαναστάτες του καιρού του.

13. Αυτή η άποψη, με κατάλληλες αποχρώσεις, εμφανίζεται συχνά στα βιβλία του D. Flusser. Βλ. ιδίως το κεφ. που περιλήφθηκε στου Charlesworth, ed., *H iουδαϊκότητα του Ιησού. Ερευνώντας τη θέση του Ιησού εντός των αρχικού Iουδαϊσμού* (Κοινό έδαφος μεταξύ Ιουδαίων και Χριστιανών, 2, N. Υόρκη: Αμερικανικό Διαθρησκειακό Ινστιτούτο/ Crossroad, 1991).

14. Y. Yadin, *The Temple Scroll* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1985) p. 241.

15. J.A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke X-XXIV* (AB 28A; Garden City, N.Y.: Doubleday, 1985) p. 958.

16. H. Conzelmann, *The Theology of St. Luke*, trans. G. Buswell (New York: Harper & Row, 1960) p. 129.

17. Σημειώστε π.χ. του D. Hill, *The Gospel of Matthew* (London: Marshall, Morgan & Scott; Grand Rapids: Eerdmans, 1972, 1984) p. 193.

18. C. A. Evans, *Luke* (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1990) p. 200.

19. F.W. Danker, *Jesus and the New Age* (Philadelphia: Fortress, 1988) p. 245.

20. Το παράθεμα είναι από το Λευτ.13:33.

21. J.M. Baumgarten and M.T. Davis στο *Damascus Document, War Scroll, and Related Documents*, ed. Charlesworth, et al. (PTSDSS Project; Tübingen: Mohr (Siebeck); Louisville: Westminster John Knox Press, 1995) vol. 2, pp. 66-67.

Prof. Graham Stanton,
The Interpretation of Matthew, Second Edition,
T. & T. Clark, Edinburg 1995

Παρουσίαση υπό Σ. Αγουρίδη

Πρόκειται για νέα έκδοση αντιπροσωπευτικών μελετών της εποχής μας ως προς την ερμηνεία του κατά Ματθαίου ευαγγελίου.

Επικεφαλής της εργασίας, ως Εισαγωγή, παρατίθεται η συμβολή του ίδιου του Stanton με τίτλο «Matthew Gospel in Recent Scholarship» (1994), όπου σχολιάζονται οι ακολουθούσες μελέτες και διευρύνεται η συζήτηση των ζητημάτων. Αρχικά ο St. κάνει λόγο για την άλλοτε παραμέληση του κατά Mt ευαγγελίου και για τις αιτίες της. Την αλλαγή σηματοδοτεί η δημοσίευση πλειάδας έργων, εκ των οποίων μνημονεύονται ξεχωριστά αυτά του P. Bonnard, καθώς και τα πολύτιμα του Ελβετού θεολόγου Ulrich Luz της σειράς International Critical Commentary. Τα δύο μεγάλα αυτά υπομνήματα αλληλοσυμπληρώνονται, αφού αυτό του Luz περιλαμβάνει στο υπόμνημά του και την ιστορία της ερμηνείας του Mt. Μερικά από τα καίρια ερωτήματα που αντιμετωπίζονται είναι: Ποια είναι τα χαρακτηριστικά γνωρίσματα αυτού του ευαγγελίου; Με ποιες αρχές διευθετεί και επανερμηνεύει τις πηγές του; Μήπως κάνει υποχωρήσεις έναντι του ιουδαϊκού Νόμου, που δεν υιοθέτησαν ούτε ο Ιησούς ούτε ο Παύλος;

Στην αρχή της μελέτης του ο Stanton παρουσιάζει τα επιχειρήματα των W.R. Farmer και J. M. Rist κατά της προτεραιότητας του Μάρκου, για να καταλήξει στο γενικότερο συναντικό συμπέρασμα ότι επαναδιευθέτηση του Μάρκου και η συνθετώρη θεώρηση της πηγής των Λογίων (Q) είναι ό,τι φρονιμότερο έχουμε σήμερα. Έναντι της άποψης του Dobschütz περι χρησιμοποίησης του Λουκά υπό του Ματθαίου παρατηρεί πως η πρόταση θεωρείται σήμερα ως απίθανη. Ως προς την άλλη πρό-

ταση πως ο Μτ είναι ένας ραββίνος που μεταστράφηκε στο χριστιανισμό, διατυπώνονται έντονες αντιρρήσεις, σύμφωνα με τις οποίες ο ευαγγελιστής ήτο μάλλον εξ Εθνών. Δεν είναι, βέβαια, πλήρως σαφής η θέση του Μτ απέναντι στο σύγχρονό του Ιουδαϊσμό.

Η δομή της μελέτης του Stanton κατά τα 2/3 του λάχιστον συνεχίζεται σ' αυτό το στυλ, με παρατηρήσεις ή επιφυλάξεις σε απόψεις που προϋποθέτουν τη γνώση των μελετών που περιέχει ο Τόμος. Επιβάλλεται, λοιπόν, να παρουσιασθούν, έστω και στοιχειωδώς, οι υποστηριζόμενες ποικίλες θέσεις. Βέβαια, αυτού του είδους η παρουσίαση δεν μπορεί να επιστρέψει σε λεπτομέρειες της κριτικής του Stanton στα πολυποίκιλα εγειρόμενα ζητήματα: η όλη παρουσίαση θα κλείσει με γενικές παρατηρήσεις στο λαμπρό αυτό έργο του Stanton.

Στο κείμενο του S. von Dobschütz «Matthew as Rabbi and Catechist» γίνεται λόγος για «στερεότυπα» και για «τύπους» (formulas): Πρόκειται περί του ραββινικού ύφους του Μαθαίου. Γράφει σαν χριστιανός που αποφοίτησε από ραββινική Σχολή: με την ίδια μέθοδο διδάσκει τα περί της βασιλείας του Θεού. Βλ. ιδιαίτερα τους δύο στίχους που παρεμβάλλει στο 5, 17 και 20 ή όταν εγκαθιστά αρχιραββίνο της εκκλησίας τον Πέτρο στο 16, 17-19, ενώ ακολουθεί στο θέμα του διαζυγίου την παράδοση όχι του Ιησού αλλά του Shammai. Ο Μ. είναι ιουδαιοχριστιανός οικουμενιστής (28, 18 εξ.), χρησιμοποιεί όμως μια ιουδαιοχριστιανική πηγή, από την οποία παίρνει λόγια μετά το 10, 5 εξ., που εκπροσωπούν κι αυτά μια θέση στενότερη από εκείνη του Ιησού. Αυτή η ραββινική ιδιότητα του Μ. είναι, επίσης, υπεύθυνη για τις τυποποιημένες παραθέσεις που βρίσκουμε τόσο συχνά στο Ευαγγέλιο.

Το κατηχητικό ενδιαφέρον του συγγραφέα παρουσιάζεται, εξάλλου, με τη διδασκαλία περί της εκκλησιαστικής τάξης, και τη σύνθεση κατηχητικού υλικού περί χριστιανικής συμπεριφοράς.

Ο Otto Michel, εν συνεχεία, με τίτλο «Το Συμπέρασμα του κατά Μαθαίον (Συμβολή στην Ιστορία του περί Αναστάσεως κηρύγματος)». Εν πρώτοις, σημειώνεται πως η Γαλιλαϊκή περιοπή Μτ 28, 16-20 ανταποκρίνεται στην Ιεροσολυμιτική του Ιωάννη 20, 19-23 – αν και προέρχονται από διαφορετικές πηγές. Το reflex των Μαθητών στις εμφανίσεις του Αναστάντος είναι εκείνο της «επιφάνειας» του ελληνιστικού τύπου: στο Μτ 28, 17: «Ιδόντες αυτόν προσεκύνησαν αυτώ, οι δε εδίστασαν». Η σύγκρι-

ση Μτ και Ιωάννη οδηγεί στο ότι υπήρχε θέμα «βλέπειν και πιστεύειν». Το παράξενο είναι ότι και οι Ραββίνοι αντιμετώπιζαν παρόμοιο πρόβλημα μεταξύ βλέπειν και πιστεύειν, όπως οι δύο παραπάνω ευαγγελιστές ως προς τη βεβαιότητα της Ανάστασης.

Βασικές εκφράσεις του κειμένου Mt 28, 18-20 «εδόθη μοι πάσα εξουσία... μαθητεύσατε... βαπτίζοντες... διδάσκοντες» ερμηνεύονται στη συνέχεια σε συνάρτηση προς το Mk 16, 15-18 και Mt 11, 25-30 και Δαν. 7, 13-14. Η ομοιογένεια «Κύριος Ιησούς Χριστός» σε σχέση με το «όνομα», το «βάπτισμα» και την τήρηση των «εντολών» αναφέρονται άμεσα στην ανάσταση, ανύψωση, ενθρόνιση, ανάληψη του Ιησού. Η διαφορά, τελικά, μεταξύ Μτ και Ιωάννου είναι πως «ενώ ο Μτ δίνει προτεραιότητα στη μετάδοση της διδασκαλίας, ο Ιωάννης τονίζει το λειτούργημα και την αυθεντική της Εκκλησίας» (Ιω. 20, 19-23).

Ακολουθεί η μελέτη του Nils A. Dahl με τίτλο «Η αφήγηση του Πάθους από το Ματθαίο», που είναι πάρα πολύ όμοια με αυτή του Mk είτε λόγω απευθείας εξάρτησης είτε λόγω κοινής πηγής (Ur-Markus). Μόνο που η αφήγηση του Μτ δείχνει μεγαλύτερη από τον Mk εγγύτητα προς το Παλαιστινό περιβάλλον του ευαγγελικού μηνύματος. Αυτό το εκκλησιαστικό περιβάλλον (γεωγραφικό, ιστορικό, λειτουργικό, κτηρυκτικό) του Μτ πρέπει να λαμβάνεται υπόψη πέραν από την εξάρτηση εκ του Mk και την εκδοτική επεξεργασία του ίδιου του ευαγγελιστή. Οι παρεμβολές του Μτ στον Mk γίνονται δευτερεύοντας. Έτσι π.χ. συμβαίνει με τα περί του θανάτου του Ιούδα (27, 3-10) – που βρίσκονται χρονολογικά και άλλως σε παράταρη θέση. Ειδικές παραδόσεις που βρίσκουμε στο Μτ δείχνουν πως προϋποθέτουν το Mk, αφού ο Μτ εκτός του Mk γνώριζε εξ ιδίων και προφορικές παραδόσεις. Ο ανασχηματισμός του Mk από το Μτ είναι αφενός εκδοτικός και αφετέρου καρπός παραδόσεων της κοινότητας του Μτ. Βοηθός για την ανασυγκρότηση της πορείας των γεγονότων στα Πάθη κατά Μτ παραμένει το φως της παράδοσης του Mk. «Ο Μτ δεν ενδιαφέρεται για το ιστορικώς πιθανό. Επομένως, πρέπει να υπολογίσουμε σε παραδόσεις ανεξάρτητες από το Mk» (σελ. 59). Η αξία του Μτ έγκειται κυρίως στο ότι δείχνει πώς μια ειδική εκκλησιαστική κοινότητα καταλάβαινε και ερμήνευε τα Πάθη του Ιησού: Του Μεσσία Ιησού το πάθος ήταν ο δρόμος προς την ενθρόνισή του ως του Χριστού/ Η περιγραφή γίνεται με άμεση αναφορά στους Π.Δ. Ψαλμούς περί των παθημάτων του δικαίου/ Οι Ιουδαίοι σταυρώνουν τον Ιησού ως τον Μεσσία της Εκκλησίας· ο Μτ εί-

ναι ξένος προς όποιες πολιτικές απόψεις για το μεσσιανικό ζήτημα που βρίσκουμε στο Λκ και στον Ιωάννη. Σχετικά με την ανάληψη ευθύνης από τους παρισταμένους στη δίκη του Ιησού Ιουδαίους, ο Dahl τα περί του αίματος της εκδίκησης θεωρεί σύμφωνα με παλαιά φρασεολογία που έχει τις ρίζες της στο θεσμό του να πάρνει κανείς το αίμα πίσω: Ο Θεός είναι ο εκδικητής του αθώου αίματος. Παρόμοιες εκφράσεις απαντώνται στη ραββινική φιλολογία είτε για την απαλλαγή δικαστηρίων από την ευθύνη λαθεμένων αποφάσεων είτε για να ενοχοποιήσουν ψευδομάρτυρες.

Ο Μτ δεν έγραψε το ευαγγέλιο για Ιουδαιοχριστιανούς αλλά για την οικουμενική εκκλησία. Μπορεί να λεχθεί ότι στο Μτ το Πάθος του Ιησού βρίσκεται στο κεντρικό σημείο του Τριγάνου: Π. Διαθήκη - Εκκλησία - Συναγωγή. Η εντολή του κεφ. 10 να πάνε οι Μαθητές μόνο προς τα απολωλότα πρόβατα του οίκου Ισραήλ ισχύει μόνο για την προαναστατική περίοδο.

Ο Krister Stendahl ακολουθεί με τη μέλετη που φέρει τον τίτλο «*Quis et Unde? Μια Ανάλυση των κεφ. 1-2 του Ματθαίου*». Κατ' αρχάς αποδεικνύει με πολύ σοβαρά επιχειρήματα ο σ. πόσο διαφορετικές είναι οι αφηγήσεις κεφ. 1-2 του Μτ προς εκείνη του κεφ. 1-2 του Λκ. Το κεφ. 2 του Μτ αρθρώνται με βάση γεωγραφικά ονόματα. Το πρόβλημα ήταν, φαίνεται, πώς ο Μεσσίας Ιησούς μπορούσε να κατάγεται από ένα μικρό χωριό της Γαλιλαίας (βλ. το πρόβλημα αυτό στον Ιω. κεφ. 7). Και οι τέσσερις προφητείες που χρησιμοποιούνται συναφώς υπηρετούν το γεωγραφικό σκοπό του ευαγγελιστή: το «*Ναζωραίος κληθήσεται...*» και τη σχέση Βηθλεέμ-Ναζαρέτ. Το κεφ. 1 του Μτ, κατά τον Stendahl προσπαθεί παντί τρόπω να αναδείξει τη Δαβιδική καταγωγή του Ιησού δια του Ιωσήφ. Ακόμα και η μνεία των τεσσάρων αμφίβολης φήμης γυναικών μέσα στη γενεαλογία, θέλει να τονίσει πως, αν οι γυναίκες αυτές υπήρξαν πρόγονοι του Δαβίδ, δεν δικαιολογούνται οι συκοφαντίες από Ιουδαίους που ακούνται σχετικά με τη μητέρα του Ιησού. Ο Θεός εργάζεται με το δικό του τρόπο. Στο Μτ ο Ιησούς εμφυτεύεται στους απόγονους του Δαβίδ, δια του Ιωσήφ, ενώ στο Λκ το κεντρικό πρόσωπο είναι η Μαρία. Στο Μτ το όνομα Εμμανουήλ αποδίδει την ουσία του ονόματος Ιησούς (ελευθερώνει από τα δεινά που προκαλούν οι αμαρτίες των ανθρώπων), ενώ στο Λουκά όλα (και η γενεαλογία ολόκληρη) κατατείνουν στον Ιησού ως «*Υἱό Θεού*» σε διαστολή προς τον Βαπτιστή που απλώς ετοιμάζει το δρόμο.

Ακολουθεί η μελέτη του Georg Strecker με τίτλο «Η περί ιστορίας αντίληψη στο Ματθαίο». Αρχικά ο Strecker θυμίζει τα πορίσματα των εργασιών του Wrede, του Dibelius και του Bultmann σχετικά με το θέμα. Ο πρώτος έδειξε πως οι ευαγγελιστές δεν είναι αυτόπτες και αυτήκοοι μάρτυρες, αλλά συνθέτες και παραπέρα εκπονητές της εντός της χριστιανικής εκκλησίας τρέχουσας παράδοσης περί του Χριστού. Έτσι ο Mk ευρήκε και παραδίδει την άποψη πως ο Ιησούς αποκάλυψε μετά τη διάρκεια της επίγειας ζωής του μόνον εν κρυπτώ πως ήταν ο Μεσσίας – μια άποψη που προ του Mk είχε συνδέσει δύο προφανώς διαφέρουσες απόψεις: ότι ο Ιησούς μόνο μετά την ανάσταση εμφανίστηκε ως Μεσσίας – οτι ο επίγειος Ιησούς εμφάνισε τον εαυτό του ως Μεσσία. Ο Dibelius και ο Bultmann, με την κριτική των «μορφών» ή φιλολογικών ειδών που εφάρμοσαν στο υλικό της προσυνοπτικής παραδόσεως, προσπάθησαν να καθορίσουν την «κατάσταση ζωής» (Sitz im Leben) που εκπροσωπούσε κάθε είδος μέσα στην προσυνοπτική παράδοση. Αυτή η μέθοδος ανέδειξε τους ευαγγελιστές που έχουμε ως τους «τελικούς συντάκτες» της παράδοσης. Ο Strecker εμφανίζει τον ευαγγελιστή Mt ως «τελικό συντάκτη». Η θέση του Mt δεν είναι απλώς ένα ναι ή ένα όχι σε κάτι που έχει παραλάβει: είναι «και τα δύο – συν κάτι άλλο». Ως παράδειγμα φέρει ο σ. το πώς ο Mt χειρίζεται το θέμα της καθυστέρησης της Παρουσίας.

Στη συνέχεια αναπτύσσεται: το θέμα «εξιστορισμού» (historicizing) της παράδοσης και αμέσως μετά του εξηθικισμού (ethicization) της παράδοσης. Παραδείγματα του πρώτου αναφέρονται: η ιστορία του Πάθους, το ιστορικό πλαίσιο της Πηγής των Λογίων (Βαπτιστής – αποκαλυπτικός λόγος), το Ευαγγέλιο του Μάρκου, γεωγραφικές και χρονολογικές προσαρμογές από το Ματθαίο, όπως και η εναρμόνιση των παραδόσεων, π.χ. (1) πως ο Ιησούς εστάλη μόνο προς τα απολωλότα πρόβατα οίκου Ισραήλ με την άλλη στο τέλος του ευαγγελίου παράδοση περί οικουμενικής αποστολής των Μαθητών, και (2) πως στο πρώτο μέρος του ευαγγελίου ο λαός επιδοκιμάζει τον Ιησού, ενώ τον πολεμούν οι Φαρισαίοι και οι Σαδδουκαίοι, στην ιστορία του Πάθους το ιουδαϊκό έθνος ως σύνολο στρέφεται εναντίον του Ιησού. Μετά την καταδίκη του Ιησού, ο Ισραήλ χάνει την προτεραιότητά του ως προς τον χριστιανικό ευαγγελισμό, ο οποίος απευθύνεται, χωρίς εξαίρεση, προς πάντες.

Τον εξηθικισμό του ευαγγελίου εμφανίζει ο Strecker στο Mt παραδειγματικά καθώς αυτός μεταβάλλει το παραδομένο υλικό με έννοια πρακτικο-ηθική. Έτσι η απόλυτη απαγόρευση του διαζυγίου μεταβάλλεται δια

της σύνδεσής του με την «πορνεία», και η απόλυτη απαγόρευση του όρου δια της σύνδεσής του με το «έστω δε ο λόγος υμών ναι ναι και ου ου το δε περισσόν τούτων εκ του πονηρού εστιν». Παρόμοια ο Μτ παρουσιάζει την αγάπη προς το Θεό και τον πλησίον ως την τελική κατάληξη της Π. Διαθήκης (22, 27-40) και ως τη σύνοψη της επί του Όρους Ομιλίας. Είναι άλλωστε γνωστή η διδασκαλία που αναπτύσσεται στο κεφ. 5 του Μτ πως η χριστιανική απαίτηση δεν είναι η παραμέληση των εντολών της Π. Διαθήκης αλλά το αντίθετο ακριβώς, η εκπλήρωσή τους. Το δάρο του Θεού προς τους ανθρώπους δεν μπορεί να χωριστεί από την απαίτηση του Θεού, η οριστική από την προστακτική. Μέσα στην εσχατολογική απαίτηση είναι που η βασιλεία του Θεού κάνει αισθητή την παρουσία της. Το κήρυγμα και η ζωή του Ιησού γίνονται έτσι ηθική απαίτηση, γίνονται «οδός δικαιοσύνης».

Τελικά, ο Strecker προσπαθεί να δείξει την επί της ιστορικής αφήγησης του Μτ επίδραση της χριστολογίας και της εκκλησιολογίας του ευαγγελιστή. Και στο τέλος της μελέτης με την αναφορά στην ευχαριστία από τον Μτ προσάγεται από τη μελέτη ένα ακόμα παράδειγμα θεσμοποίησης της παράδοσης.

Η επόμενη μελέτη είναι του Günter Bornkamm με τίτλο «Η Αυθεντία του δεσμείν και λύειν στην εκκλησία του κατά Ματθαίον ευαγγελίου – Το πρόβλημα των πηγών του Ευαγγελίου του Ματθαίου».

Ως κανονισμός της κοινότητας θεωρείται το κεφ. 18 του Μτ. Το χαρακτηρισμό αυτό δικαιώνουν το περιεχόμενο και το ύφος των διατάξεων πειθαρχίας προς την κοινότητα (18, 15-17) καθώς και το λόγιον περί δεσμείν και λύειν (18, 18). Το υπόλοιπο του κειμένου ανήκει στην ίδια κατηγορία του κανονισμού της κοινότητας, όπως φαίνεται από την ανάλυση του κειμένου. Ο λόγος, λοιπόν, στο κεφ. 18 από την άποψη της ιστορίας της παράδοσης αποτελεί συμπλήρωμα υλικού από πολύ διαφορετικές παραδόσεις, και αποτελεί τοπικό παράδειγμα της μεθόδου εργασίας του Μτ. Αν και η πειθαρχία είναι αναπόφευκτη απαίτηση, ποτέ δεν πρέπει να ασκείται με την πρόθεση συγκέντρωσης στην εκκλησία ενός «αγίου υπολείμματος».

Στη συνέχεια ο Bornkamm αναπτύσσει πως, κατά τη γνώμη του, ο Μτ συνέθεσε σε μια ενότητα το υλικό του κεφ. 18. Εμείς θα σταθούμε εδώ εις τα περί «δεσμείν» και «λύειν». Το 18, 15-18 οφθαλμοφανώς συγγενεύει προς το Μτ 16, 17-19 περί του Πέτρου ως διδακτικής αυθεντίας της εκκλη-

σίας προς χάρη της σταθερότητας και της συνεχείας της εκκλησίας κατά τη διάρκεια των εσχατολογικών θλίψεων. Βέβαια, αυθεντία και πειθαρχία συμπλέκονται και στην ιουδαϊκή σχολαστική παράδοση, αυτό όμως δεν αποκλείει η έμφαση να είναι κάθε φορά αλλού. «Εν πάσῃ περιπτώσει, στο Mt 18, 15-17 και 18 ("Αμήν λέγω υμίν, όσα εαν δήσητε επί της γης ἔσται δεδεμένα... κ.λπ.") εξαίρεται η αυθεντία για πειθαρχία. Έτσι η αυθεντία του Πέτρου σχετίζεται με τη διδασκαλία του Ιησού' αναλαμβάνει την υποχρέωση να κρατηθεί αυτή η διδασκαλία ισχύουσα και υποχρεωτική εφόλης της εκκλησίας επί της γης, οι δε κρίσεις περί της πιστότητας θα παρουσιασθούν εν ουρανοίς, δηλ. κατά την έσχατη Κρίση» (σελ. 110).

Είναι φανερό από τα παραπάνω κείμενα των κεφ. 16 και 18 ότι υφίσταται αλληλεγγύη ως προς την άσκηση αυθεντίας ως προς τη διδασκαλία και την πειθαρχία μεταξύ όλων των Αποστόλων. Σε τί συνίσταται η διάκριση του Πέτρου από τους άλλους μαθητές από την άποψη της ιστορίας της παράδοσης; Παρά τους σημιτισμούς του Mt 16, 17-19 που δείχνουν προς μια σχετική αρχαιότητα, σοβαρά επιχειρήματα υποστηρίζουν ότι αυτή η παραλλαγή δεν προέρχεται από την εκκλησία των Ιεροσολύμων αλλά από άλλο περιβάλλον μόνο μετά το θάνατο του Πέτρου. Ζων ο Πέτρος ποτέ δεν άσκησε τέτοια καθήκοντα. Εξάλλου, το λόγιο αυτό προϋποθέτει την Ανάσταση και την καθυστέρηση της Παρουσίας και τη συνέχιση της εκκλησίας ως εμπειρικής ολότητας με αυθεντική αποστολική διδακτική παράδοση. Ένα τέτοιο αξίωμα απαιτεί την ανάπτυξη ειδικής χριστιανικής *halahah*, όπου θα μπορούσαμε να δούμε τη θεμελίωση της εκκλησίας ως διδασκαλίας επί του Πέτρου, ως πέτρας και βράχου εγγύησης.

Η πειθαρχική αποστολική αυθεντία στο Mt 18 δεν αντιτίθεται προς το Mt 16 ως η αντίπαλη παράδοση, ούτε με την έννοια πως η κοινότητα αντικατέστησε τον Πέτρο. Πρόκειται μάλλον για ένα συσχετισμό ουσιαστικό και σύγχρονο: Η κοινότητα που λειτουργεί στο Mt 18, 15-18 γνωρίζει πως είναι θεμελιωμένη στη διδασκαλία του Ιησού όπως αυτή είναι εγγυημένη δια του Πέτρου. Ο Mt δεν επιθυμεί την αποκοπή των Ελληνιστικών εκκλησιών από τον Ιουδαϊκό χριστιανισμό. Πρόκειται περί μιας διαδικασίας διείσδυσης που συντελείται μέσα από όλο το ευαγγέλιο του Ματθαίου. Κέντρο της εκκλησίας είναι στο Mt η Γαλιλαία των Εθνών, όχι τα Ιεροσόλυμα – τόπος γνωστός μόνο από τα Παθήματα του Ιησού. Μακριά όμως από τα Ιεροσόλυμα, λαβαίνουν χώρα η ομολογία του Πέτρου, η θεμελίωση της εκκλησίας επ' αυτού ως βράχου, η αποστολή των μαθητών

στον κόσμο. Η εκκλησία του Μτ ακολουθεί τα αχνάρια του Ιουδαϊσμού της Διασποράς.

«Οι Μαθητές στο ευαγγέλιο κατά Ματθαίον» είναι ο τίτλος της επόμενης μελέτης από τον Ελβετό καθηγητή Ulrich Luz.

Οι Μαθητές του Ιησού κατά το παρόν είναι διαφανείς. Μαθητής είναι εσχατολογικός όρος, πίσω από τον οποίο ίσταται όλη η κοινότητα του Μτ.

Στις διηγήσεις όμως θαυμάτων με το πρόσωπο του ιστορικού Ιησού ενώνεται ο αναστάς Κύριος, και ο μαθητής καθίσταται σύγχρονος προς τη μορφή του παρελθόντος. Έτσι το παρελθόν γίνεται διαφανές για το παρόν. Κι οι δύο απόψεις, το παρελθόν και η διαφάνειά του, συνδέονται προς τη χριστολογία του Μτ κατά ένα διαφορετικό τρόπο. Διδασκαλία και θαύματα στον Ιησού του Μτ είναι της αυτής σημασίας. Δεν είναι μόνο το κήρυγμα περί του σταυρού και της ανάστασης, που οδηγεί στη σωτηρία: αυτή δεν είναι τίποτε άλλο παρά η διαρκής παρουσία του Ιησού στην κοινότητα. Για το Μτ ο εξιστορισμός είναι καθεαυτός η προύποθεση για γνήσια διαφάνεια. Γνήσια μαθητεία είναι γι' αυτόν δυνατή πάντοτε μόνο με την προσφυγή στον ιστορικό Ιησού. Με τις ιστορίες των θαυμάτων κάνει φανερό ο Μτ τί εννοεί με την εν μέσω των μαθητών παρουσία του μέχρι της συντελείας των αιώνων. Στο κεφ. 28 του Μτ αυτός που ενεργεί εντός της κοινότητας την εμπειρία του Πνεύματος είναι ο αυτός προς τον επίγειο Ιησού, και η μαθητεία ως κατανόηση και υπακοή των εντολών του Ιησού ανταποκρίνεται στην απαίτηση του Ιησού ως του μεγάλου Διδασκάλου του Νόμου του Θεού. Η σχέση κατανόησης και υπακοής δεν ορίζεται με σαφήνεια, ούτε ως προς τους μαθητές ούτε ως προς την πίστη, ή ως προς την αντίληψη του Μτ περί μαθητείας. Αυτή η έλλειψη σαφούς συσχέτισης οριστικής και προστακτικής ως προς την αντίληψη περί μαθητή ανταποκρίνεται σε στοιχείο που λείπει από τη χριστολογία του ευαγγελιστή: όπου δεν γίνεται σαφές πώς η απαίτηση και το δώρο ανήκουν στην ίδια ενότητα, πάνε μαζί.

Τελικά από ανάλυση χωρίων του Μκ και των Πράξεων ο Luz δείχνει ότι «μαθητές του Ιησού» ήταν όρος δηλωτικός των οπαδών του Ιησού στον ελληνιστικό ιουδαϊκό χριστιανισμό εκτός της Ιερουσαλήμ. Ότι οι μαθητές ονομάστηκαν πρώτη φορά χριστιανοί στην Αντιόχεια δηλ.. οπαδοί του Χριστού, καταλαβαίνουμε καλύτερα δεχόμενοι ότι αυτοί οι ελληνίζοντες ιουδαιοχριστιανοί ένοιωσαν την ανάγκη να τονίσουν το δεσμό

τους με τον Ιησού. Στο Μκ οι μαθητές υπηρετούν τη χριστολογική αντίληψη περί μυστικού του Μεσσία. Περί μαθητείας μόνο ο Μτ και ο Ιωάννης συνεχίζουν θεολογικά σχετικές παραδόσεις. Η καρποφορία και η αγάπη του πλησίον προσεγγίζει τον Ιωάννη (κεφ. 15) προς το Μτ. Πα τον κίνδυνο πνευματοφόρων ενθουσιαστών ούτε ο ένας ούτε ο άλλος επιβάλλει κάποια αξιώματα ως φραγμούς, και από την άποψη αυτή βρίσκονται μακριά από τον πρώιμο καθολικισμό.

Η επόμενη μελέτη του Edward Schweitzer πραγματεύεται για την «Εκκλησία του Ματθαίου».

Ο Schweitzer πιστεύει πως η Συρία, ίσως η Αντιόχεια, είναι η εστία της Εκκλησίας του Μτ. Έντονη ιουδαϊκή παράδοση απασχολεί την Εκκλησία, ενώ μη-Ιουδαίοι αποτελούν την πλειοψηφία της. Έτσι, πρέπει να εξηγήσουμε το ρόλο του Πέτρου στην εκκλησία του Μτ. Την Εκκλησία του Μτ απασχολούν ψευδοπροφήτες αλλά και η ίδια η Εκκλησία είχε προφήτες (23, 24· και 10, 41), κι αυτοί λειτουργούν ως χαρισματικοί, αφού η αυθεντία του Ιησού συνεχίζεται στο κήρυγμα και τα μεγάλα έργα των μαθητών του. Βλ. ιδιαίτερα τα κεφ. 5-11.

Ως προς τη φόρμα περί εκπλήρωσης ρήσεων της Παλαιάς Διαθήκης, όπου ο Ιησούς παρουσιάζεται ως αυθεντικός εξαγγελέας και εκτελεστής θαυμάτων, τα πράγματα είναι λιγότερο βέβαια. Γενικώς, παρουσιάζουν τον Ιησού ως χαρισματικό προφήτη και θεραπευτή, χωρίς σπίτι και ασφάλεια, χωρίς προστασία και κάτι μόνιμο, με μόνο το Θεό να προσδιορίζει τη ζωή του προς επιτυχία του σκοπού του Θεού. Έτσι, αποτελεί το μοντέλο για το μαθητή.

Εκτός από προφήτες, η Εκκλησία έχει σοφούς και γραμματείς. Ο γραμματεύς έχει έργο του τον καθορισμό τί εκ του Νόμου ή εκ της ερμηνείας του Νόμου είναι υποχρεωτικό και τί δεν είναι. Οπως ο Πέτρος. Η ερμηνεία του θελήματος του Θεού για την εκκλησία του Μτ είναι κεντρικής σημασίας. Και ο Πέτρος στο γνωστό ρόλο του (Μτ κεφ. 16). Σε σχέση με τα 15, 15· 17, 24-27 και 18, 21 επιβεβαιώνεται ότι ο Πέτρος «λέει και ακούει κατά παραδειγματικό τρόπο για όλους του μαθητές ό,τι ο κάθε μαθητής μπορούσε να λέει και να ακούει». Το παράξενο είναι ότι η πρώτη εμφάνιση του Αναστάντος στον Πέτρο (Α' Κορ. 15, 5) ούτε καν μνημονεύεται από τον Μτ. Το ιδιαίτερο με τον Πέτρο στηρίζεται μάλλον στο γερονός ότι ο Πέτρος ήταν μάρτυς της επίγειας δράσης του Ιησού, ιδιαίτερα των ηθικών διδαγμάτων του. Αυτό ανταποκρίνεται γενικώς στο ρόλο των Δώδε-

κα, και διάλεγεται και δίδεται στους Δώδεκα ἔχει κατ' αρχὴν ισχύ για όλους τους μέλλοντες μαθητές του Ιησού. Αν οι ιστορίες περί μαθητείας σχετίζονται μεταξύ τους, αυτό γίνεται επειδή αυτή η μαθητεία συνεχίζει να υπάρχει μέσα στην κοινότητα: οι Δώδεκα, η κοινότητα, ο Πέτρος.

Ποιοί είναι οι «δίκαιοι» που μνημονεύονται υπό του Mt; Πρόκειται για μέλη της κοινότητας που με τη διαγωγή τους εμφανίζονται παράδειγμα ζωῆς κατά τις εντολές του Θεού. Ο Ιάκωβος, αδελφός του Ιησού, ήταν «δίκαιος». «Σοφοί» πρέπει να ήσαν αυτοί που γνώριζαν τις Γραφές. Με την έννοια του μαθητή πρέπει να εκλάβουμε και τους «μικρούς» που αναφέρονται στο κεφ. 18.

Τα λειτουργήματα μέσα στην Εκκλησία δεν είναι μόνιμα: ούτε οι Δώδεκα ούτε ο Πέτρος. Το ότι το 16, 19 του Mt διαδέχεται το 18, 18 υποβάλλει την ιδέα πως διάδοχος του Πέτρου στο ειδικό λειτουργημά του (κεφ. 16) είναι η κοινότητα. Πάντως, το 23, 8-12 απαγορεύει τη χρήση τιμητικών τίτλων: ραββί, πάτερ, διδάσκαλε. Το μέγεθος επιφυλάσσεται σ' εκείνους που υποτάσσουν τους εαυτούς των στους άλλους και τους υπηρετούν (23, 11 εξ.). Φαίνεται, λοιπόν, πως πρόκειται για κοινότητα χωρίς είτε πρεσβυτέρους είτε επισκόπους είτε διακόνους. Η κοινότητα αποκρούει την ανάπτυξη αξιωματούχων. Ούτε εμφανίζει τα πνευματικά χαρίσματα του καταλόγου Α' Κορ. κεφ. 12. Είναι μια κοινότητα με ιδιότητες αναμεταξύ του ιουδαιοχριστιανισμού και της Παύλειας εκκλησίας. Κάπου στην Αντιόχεια; Διαφέρει όμως από τον ιουδαιοχριστιανισμό, γιατί δε ζητάει κατά γράμμα τήρηση του Μωαστικού νόμου, αν και επιμένει στην κεραία και το ιώτα, ούτε δείχνει ενδιαφέρον για την ηγεσία της Εκκλησίας από συγγενεῖς του Ιησού. Από τον Παύλο διαφέρει, αφού η θέση του Mt είναι καθολοκληρίαν θετική ως προς το Νόμο, όπως και για τις εντολές του Ιησού και την παραδειγματική ζωή του: αγάπη για τον πλησίον και ζωή που χαρακτηρίζει η απάρνηση οικίας, ιδιοκτησίας και οικογένειας, γάμου κτλ. Πρόκειται για κοινότητα στην οποία η Παλαιά Διαθήκη εξακολουθεί να ζει.

Η μελέτη του Schweitzer τελειώνει με τον εξής τίτλο: «Από τον Ιησού στο Μοναστικό κίνημα της Καθολικής Εκκλησίας». Ο λόγος αρχικά είναι για τους περιοδεύοντες χαρισματικούς και τον αυστηρό τρόπο ζωῆς. Τυπικά χαρακτηριστικά της κοινότητας του Mt βρίσκουμε στη Διδαχή, ένα κείμενο από τη Συρία, στο Ευαγγέλιο του Θωμά, στην Αποκάλυψη του Πέτρου και τον Ποιμένα του Ερμά. Αυτός ο τυπικός για τη Συρία χριστιανισμός αργότερα μπήκε στο κανάλι του μοναστικού κινήματος.

Η συλλογή κλείνει με τη μελέτη του Jack Dean Kingsbury που έχει τίτλο «Η αύξουσα σύγκρουση μεταξύ Ιησού και Ιουδαίων Ηγετών στο ευαγγέλιο του Ματθαίου: Φιλολογικο-κριτική μελέτη».

Με την ιστορία του Ιησού, όπως την έχουμε στα ευαγγέλια, συμπλέκεται τόσο μια ιστορία περί των μαθητών όσο και μια ιστορία περί των αντιπάλων του Ιησού. Την ιστορία αυτή των ηγετών του Ισραήλ όπως την βρίσκουμε στα Ευαγγέλια αναλαμβάνει να περιγράψει ο Kingsbury: Φαρισαίους, Σαδδουκαίους, αρχιερείς, πρεσβυτέρους και γραμματείς. Αν οι χαρακτήρες ταξινομούνται είτε ως «επίπεδοι» είτε ως «στρογγυλοί», και «επίπεδος» είναι αυτός που οικοδομείται γύρω από μια ιδέα ή ποιότητα, εύκολα αναγνωρίζεται και εύκολα απομνημονεύεται: έτσι επίπεδα ο Μτ παρουσιάζει τους Ιουδαίους ηγέτες: έχουν κυρίως ένα χαρακτηριστικό, από το οποίο πηγάζουν όλα τα άλλα. Αυτό το ένα χαρακτηριστικό, η ρίζα των άλλων, είναι η «κακότητα» ή «πονηρία». Συνέπεια τούτου είναι η ομοιόμορφη περιγραφή και κατά μονότονο τρόπο αρνητική. Οι κύριες κατηγορίες είναι: υποκρισία (το αντίθετο του τέλειος = ειλικρινής, ολόψυχος), ανομία, και πλάνη ως προς την ερμηνεία των Γραφών (τυφλοί που οδηγούν άλλους τυφλούς).

Έναντι του Ιησού 1) η καρδιά τους δείχνει πονηρία, που σχετίζει αυτά που ο Ιησούς λέει και πράττει με τον Σατανά: 2) δείχνουν ένα φορμαλισμό στην τήρηση του Νόμου: 3) τον συκοφαντούν: 4) συνωμοτούν εναντίον του: 5) δεν του κάνουν το χειρότερο γιατί φοβούνται το λαό: 6) του στήνουν ενέδρες: 7) με «δόλο» τον οδηγούν προς το θάνατο: 8) είναι «βλάσφημοι» απέναντι του και φτιάχνουν πονηρά σχήματα για το μέλλον: 9) είναι ψεύτες.

Παρόμοια είναι η στάση τους και προς τους μαθητές του Ιησού, ενώ παρόμοια είναι η συμπεριφορά τους και προς τα πλήθη. Ο Kingsbury δέχεται ένα διάγραμμα της ζωής του Ιησού σε τρία στάδια: το πρώτο φθάνει στο 4, 16 και το δεύτερο στο 16, 21. Η πρώτη εμφάνιση των Ιουδαίων ηγετών στο Μτ σχετίζεται με το έργο του Βαπτιστή. Στο 2, 4-6 παρουσιάζονται ως να είναι στην υπηρεσία του Ηρώδη, ενώ στην περικοπή περί των Πειρασμών τίθεται το θεμέλιο για τις ακολουθούσες από τους Ιουδαίους ηγέτες κατηγορίες κατά του Ιησού ως κινούμενου στα έργα και στα λόγια του από το Σατανά. Ο αγώνας του Ιησού προς τους ηγέτες στο 4, 17 - 11, 1 έχει προκαταρκτικό χαρακτήρα, από το 11, 2 - 16, 20 η σύγκρουση παίρνει ιδιαίτερη έμφαση στην αφήγηση. Στο τρίτο μέρος του ευαγγελίου έχουμε

μια διαρκώς αύξουσα αντιπαράθεση. Πριν από το Πάθος, στις τελικές αντιπαραθέσεις προς τους Ιουδαίους ηγέτες, στο χώρο του Ναού (21, 12 - 22, 46), καταδικάζονται από τον Ιησούν σε σιωπή και καταλήγουν στην απόφαση για την καταδίκη του Ιησούν. Ο θάνατός του υπήρξε ο θρίαμβος των, και η ανάστασή του η ήττα των.

Όλες αυτές οι μελέτες προλογίζονται υπό του Graham Stanton από μια μακρά εισαγωγική-κριτική προσφορά με πολύ ενδιαφέρουσες παρατηρήσεις υπό τον τίτλο: «Εισαγωγή: Το ευαγγέλιο του Ματθαίου στην πιο πρόσφατη βιβλιογραφία». Οι παρατηρήσεις του είναι πολύ αξιόλογες, λόγω όμως του αριθμού των θα καταλάμβαναν πολλές σελίδες. Γι' αυτό το λόγο θα περιοριστούμε εδώ στο συμπέρασμά του: «Φιλολογικές και κοινωνικοεπιστημονικές προσεγγίσεις προσέδωκαν αναμφίβολα νέα ζωτικότητα στη μελέτη τού κατά Μτ. Κατά την προσεχή δεκαετία θα σταθμιστεί κριτικώς το έγκυρο ή οι αδυναμίες των, όπως ακριβώς συνέβη πρόσφατα με τις προύποθέσεις επί των οποίων στηριζόταν η θεώρηση της "Τελικής Συντάξεως". Οι προηγηθείσες παράγραφοι αναφέρθηκαν σε κάποια από τα άλυτα σοβαρά ζητήματα της μελέτης του Μτ και έδειξαν ότι η κριτική έρευνα σ' αυτό το ευαγγέλιο έχει πιο έντονο ενδιαφέρον παρά ποτέ. Τα ζητήματα αυτά αναφέρονται α) στη σχέση του Μτ προς το σύγχρονο Ιουδαϊσμό, β) στη χρήση της Π.Δ. από το Μτ και γ) στις κοινωνικοεπιστημονικές προσεγγίσεις.

Σ. Αγουρίδης

Der Dynamische Aufbau des 1. Johannesbriefes*

Prof. Georg Korting

Die Prosa des ersten Johannesbriefes ist im Grunde dramatische Lyrik. Daß es sich um Lyrik handelt, erkennt man daran, daß alle Stücke eines Teils aufeinander abgestimmt und die Wiederholungen nicht vermeidbar sind, sondern nuancierte Abwandlungen und Wiederaufnahmen verschiedener Aspekte eines Gedankens oder Bildes. Kein diffuses Licht leuchtet hier, sondern es herrscht das Gesetz einer strengen Form, die es zu erhellen gilt. Dieser lyrischen Form kommt man allerdings erst auf die Spur, wenn man der dramatischen Gestaltung, dem Element der Steigerung der Abschnitte nachgeht. Dramatik ist aber nicht einfach als ein ornemental da, sondern entsteht vor allem durch den Inhalt: Der Brief will seine Leser zu einem «gesteigerten» christlichen Leben, einem Leben in Hochform ermuntern, das sein Maß an der Gestalt Jesu Christi nimmt. Der immer wieder beschworene Glaube an die baldige Wiederkunft des Herrn der Gläubigen soll zu einem Leben in seiner Liebe anfeuern. So entstand in der christlichen Frühzeit ein eigenes Lehrgedicht der Christenheit, das in seinem geschlossenen Aufbau an die Weisheitstradition Israels erinnert.¹

* Folgende Analyse fußt auf Vorarbeiten der Jahre 1986-87 (Abschrift des griechischen Textes und Einteilung in 15 Stücke). Zu einer Erklärung der Makrostruktur gelangte ich erst im Jahre 96 in Auseinandersetzung mit der Strukturanalyse von E. Malatesta: *Interiority and Covenant. A Study of *einai en* and *menein en* in the First Letter of Saint John* (*Analecta Biblica* 69), Rom 1978, der den Schwerpunkt auf eine thematische Analyse gelegt hat, was meiner Ansicht nach nicht ausreicht. Mein eigener Vorschlag läßt sich leiten von den methodischen Verfahren und Ergebnissen meiner Strukturanalyse zum Johannesevangelium, s. Anm. 2. Man möge mir deshalb die Selbstzitate nachsehen. Den Stand der Forschung (auch zur Strukturanalyse) bieten u.a. die in Anm. 2 und 5 angegebenen Arbeiten von Klauck.

Im folgenden kann es nur darum gehen, die Grundlinien *des Aufbaus* zu erhellen. Der Schwerpunkt liegt also auf formalen Untersuchungen. Die Darstellung beschränkt sich zudem auf die Erhellung der *Grundlinien* der Struktur, da der am Ende wiedergegebene Brieftext mit einer - wie ich meine - statlichen Anzahl von Gliederungsmerkmalen versehen ist, die es den Benutzern erlauben, die vorgenommenen Gliederungen *der einzelnen Stücke* kritisch nachzuvollziehen. Auf Parallelbildungen der einander entsprechenden Stücke der verschiedenen Teile (z.B. A1 und B1) kann nicht ausführlich eingegangen werden.

Ich gehe von der von einigen Autoren² vertretenen Einteilung des Briefes in drei Teile aus (Kap. 1- 2,17; 2,18 - Kap. 3; Kap. 4 und 5). Bevor wir jedoch nach Argumenten für sie suchen und die Gliederung in Stücke und Schritte betrachten, soll **die dynamische Entwicklung der Stücke** gleichsam als die geistige Form der Struktur herausgearbeitet werden. Dafür eignet sich die Betrachtung des Verhältnisses von 1., 2. und 3. Person.

Das erste Stück kennt keine «anderen» Personen. In ihm geht es darum, die Angeredeten (2. Plural) in die bestehende Gemeinschaft der Gläubigen (1. Plural) einzubeziehen. In der dritten Person steht das, was die Gemeinschaft begründet (das Wort des Lebens, das Leben, Vater und Sohn), alles Begriffe, die meist mit einer Präposition verbunden sind und im Genitiv stehen. Auch in A2 liegt der Schwerpunkt auf der Rede in der 1. Person, die sich an die 2. Person wendet (1,5/3 «euch»), um sie einzubeziehen in die Gemeinschaft. Das «wir» ist dabei inklusiv, es schließt die 2. Person ein. Am Schluß von A2 finden wir eine Form der dritten Person angekündigt, die in der verneinten Form steht (1,10 «sein Wort ist nicht in euch»). Diese verneinte 3. Person wird ab A3 deutlicher herausgehoben (A3: Sünder, Lügner; A4 Finsternis, wer seinen Bruder haßt; A5 der Böse, die Welt). Parallel dazu fällt die 1. Person Plural weg bis zum Ende des ersten Teils: Es spricht nur noch die 1. Pers. Sing. (2,1; 2,7.8; 2,12-14). Dabei wird die 2. Plural aber weiterhin benutzt. Die dritte Person hat also nach und nach die 1. Pers. Plural gleichsam ausgeschlossen.³

Mit dem neuen Teil setzt eine neue Entwicklung ein: Konfrontiert werden nun direkt diese 3. Pers. (Sing. und Plur.) mit der 1. Plural sowie mit den «ursprünglichen» dritten Personen, insbesondere Christus. Aus dieser Konfrontation ergibt sich nun, daß die 1. Pers. Plural (das Wir) die dritte Person (den bzw. die Antichristen) ausschließt. Das Wir bleibt weiter inklusiv, die 2. Pers. Plural einschließend, jedoch wird es jetzt zudem dezidiert exklusive, diese bestimmte 3. Person ausschließend. Eine neue dritte Person Sing. (nur in 2,27 «die Salbung») tritt auf den Plan, die den Abfall der 2. Plural aufhalten soll. Im weiteren Verlauf von B

entfaltet sich das inklusive Wir weiter, das nach dem Verschwinden zwischen A3 und A5 durch die Konfrontation neue Kräfte gewonnen zu haben scheint. Der Hauptkampf wird aber zwischen der göttlichen 3. Person (Jesu) und der nun erstmals so definierten 3. Person des Teufels geführt (vgl. z.B. 3,8).⁴

In C taucht zum erstenmal (als Explikation der «Salbung») der «Geist» als dritte Person auf. Seine dichterisch-theologische Entfaltung als Liebe, Leben usw. und ihre Inbeziehungsetzung zur ersten Person wird den ganzen dritten Teil in Anspruch nehmen.

Nach diesem Gesamtüberblick, der das Ergebnis der Untersuchung vorwegnimmt, wollen wir zunächst für die Einteilung in drei Teile eine Bestätigung durch bestimmte Themen und Begriffe finden.

Wir erwähnten gerade, daß erst ab 4,1 das Wort pneuma (Geist) gebraucht wird. In den Kapiteln 4 und 5 geschieht das dann so häufig, daß man den dritten Teil als reserviert für den Geist ansehen könnte. Dies bedeutet nicht, daß er vorher nicht indirekt erwähnt worden sein könnte (2,27 die «Salbung»), aber dies scheint eher eine verborgene Andeutung als eine ausführliche Explikation zu sein. Ähnlich scheint es sich ja übrigens mit antichristos (2,18.22 unmittelbar am Beginn von B) und diabolos (Teufel: 3,8.10) zu verhalten: Das sind sehr dezidierte Aussagen des zweiten Teils, die sich klar von der vagen und allgemeinen Bezeichnung poneros (der oder das Böse) im ersten Teil (2,13f) unterscheiden. So könnte man mit gewissem Recht den zweiten Teil als das Offenbarwerden des Teufels im Zusammenhang mit dem Offenbarwerden der Antichristoi bezeichnen und den dritten Teil als das Offenbarwerden des Geistes, dies im Sinne einer literarischen Explikation, nicht einer Zeiteinteilung. Rein formal wird übrigens der Neuansatz in B1 durch das dritte Vorkommen von phaneroo (nach 1,2.2) in 2,19 unterstrichen, der Neuansatz in C1 durch das dritte Vorkommen von antichristos (nach 2,18.22) in 4,3.

Schauen wir uns jetzt die Art und Weise der Verwendung von pneuma am Beginn des dritten Teils genauer an. Das 2., 4. und 5. Vorkommen zeigen *eine Bewegung* auf: die Bewegung der pneumata bzw. des pneuma, ob es aus Gott ist. Was hier interessiert, ist also die Frage, ob der Geist aus Gott stammt oder nicht. Des weiteren wird danach gefragt, ob dieser Geist Jesus Christos *in seiner Bewegung* (4,2 «im Fleisch gekommen») erkannt hat. Dem Geist aus Gott wird dann der Geist des Antichristos («der [Geist] des Antichristos») gegenübergestellt, der nicht aus Gott, sondern aus der Welt ist (4,3-5).

Ziehen wir zum Vergleich den Anfang des zweiten Teils heran. Auch dort wird von einer Bewegung des Antichristos gesprochen (2,18), nämlich daß er (bzw. sie,

die Antichristoi) - wie prophezeit - «kommen». Das entspricht 4,3 («von dem ihr gehört habt, daß er kommt»). Aber dann wird in 2,19 nur angedeutet, woher sie kommen: «aber sie waren nicht aus unserer Mitte». Ihre «geistige» Herkunft wird kurz in 2,21 erwähnt: «und daß jede Lüge nicht aus der Wahrheit ist». Der Schwerpunkt der Aussage scheint auf ihrem Weggang «aus» der Schar der Jünger zu liegen (viermal *ek* in 2,19). Ja, das erste Vorkommen von antichristos hat überhaupt die negative Einstellung zu Jesus im Blick, eine Art *Gegenbewegung* gegen Jesus und ein Wegbleiben aus der Gemeinschaft der Jesusjünger (2,19 «wären sie bei uns geblieben»). Hier wird *die Bewegung der Menschen* als entscheidungsfähige *Menschen* dargestellt. Im zweiten Teil soll also die Trennung unter den Menschen offenbarwerden (2,19 «Es sollte sich aber zeigen, daß sie nicht alle aus unserer Mitte sind»), im dritten Teil überwiegt die theologische Bewertung und Begründung. Dies scheint auf den ersten Blick nicht viel mehr als eine Nuance. Aber es ist möglich, daß diese unterschiedliche Gewichtung durchaus für die verschiedene Artung des zweiten und dritten Teils (hier *Bewegung der Menschen*, dort *Bewegung des Geistes*) ausschlaggebend ist.

Nehmen wir uns nun das erste Stück des ersten Teils vor, liegt die Vermutung nahe, daß hier die *Bewegung Jesu* ins Bild gesetzt ist: zum einen von Gott her (1,1 «was vom Ursprung her war» - im theologischen, nicht nur im zeitlichen Sinn verstanden), zum andern auf Gott zu (1,2 *pros ton patera*). Diese doppelte ewige Bewegung Jesu setzt sich zum einen um in sein Erkanntwerden durch die Erstzeugen, die zu ihm gleichsam so stehen wie Jesus zum Vater (in 1,1 ist «was» direktes Objekt der «kirchlichen» Erkenntnis und entspricht so *pros ton patera*). Zum andern geht sie über in die Weitergabe dieser Erkenntnis an die missionierten Menschen, die im Brief angeredet werden (1,2,3 *apaggellomen* entspricht hier *ap' arches* [was vom Ursprung her war]). Wenngleich hier also ein «Wir» spricht, liegt doch die Tendenz der Aussage auf Jesus Christos, der im doppelten Bezug - zu Gott und zu den Menschen - gesehen wird. Steht aber nicht doch das Wir als Vermittler des Vermittlers im Vordergrund? Darauf ist zu antworten, daß sogar dort, wo das Wir das Subjekt eines Satzes bildet (dreimal in 1,1), dieses doch auf Grund der übergeordneten Satzkonstruktion (1,1 bricht nach den 5 Relativsätze scheinbar unvermittelt ab und führt direkt zum Subjekt «das Leben» in 1,2) ein Einzelbestandteil der Relativsätze bleibt, die selbst darauf angelegt sind, sich in V. 2 als Subjekt zu entpuppen (das «Leben»), so daß man die Bewegung von Vers 1 nach Vers 2 zwar nicht als Subjektwerdung des Objektes, wohl aber als Ersetzung des Relativsatzes als Subjekt durch das Nomen «Leben» bezeichnen kann: «Was vom Ursprung her war... und womit wir persönlichen Umgang hatten - ... in bezug

auf das Wort des "Lebens" - und (so denn) hat sich das "Leben" gezeigt.»⁵ Alle Relativsätze sind durch das Nomen «Leben» ersetzbar. Inhaltlich werden sie durch den Ausdruck «in betreff des Lebenswortes» nachträglich qualifiziert. Grammatisch-syntaktisch könnte der Ausdruck «hat sich gezeigt» (1,2) direkt auf die Relativsätze folgen: Was wir gesehen haben... (Subjekt) - ist erschienen/ hat sich gezeigt (Prädikat).

Im zweiten Vers wird dann dieses Subjekt zwar zum Objekt der Wir-Verkündigung, doch nur, um im Relativsatz wiederum zum Subjekt zu werden («das... auf den Vater ihm war»). Vers 3 beginnt zwar mit dem Relativsatz als Objekt, schreitet aber fort zur «Gemeinschaft» als Objekt, das sich wiederum zum Subjekt wandelt, das gleichermaßen vom Wir, von Gott und vom Gottessohn Jesus Christos bestimmt ist, wobei auch die Anfangs- und Schlußstellung klarmacht, daß - wie in Vers 2 - die Gestalt des Mittlers Jesu allein die Gemeinschaft mit Gott möglich macht. Von der unpersönlichen Bezeichnung («was») über die sachhaft-symbolische («Leben») hin zur namentlich-personalen (Jesus Christos) geht also die Sinnspitze der gedanklichen Bewegung.

Nachdem wir die jeweils ersten Stücke der drei Teile untersucht haben, müssen wir prüfen, ob die übrigen Stücke eines Teils jeweils dieselbe Ausrichtung haben.

In Fortsetzung der christologischen Perspektive in A1 wird in A2 Jesus als derjenige dargestellt, an dem erkannt werden kann, ob die Gemeinschaft der Menschen mit Gott (1,6) und untereinander (1,7) echt und wahr ist (1,6.8). Indem er als Sohn und Wort Gottes (1,7.10) die Sünden der Welt hinwegnimmt (1,7.9), steht er im doppelten *Bezug zu Gott und zu den Menschen*. Zunächst hat es den Anschein, als sei Jesus hier nur in einem statischen Doppelbezug gesehen, dem jeder dynamische Bewegungsaspekt abgeht. Jedoch meint «das Blut Jesu» (1,7) den erlösenden Tod Jesu, ja spielt auf Joh 19,30.34 an, wo Jesu Abstiegs- und Aufstiegsbewegung (ek- und eis-Bewegung, von Gott und zu Gott) an ihr zeitliches Ende kommt.⁶ «Das Blut» meint also die Dynamik der Bewegung Jesu, die über seinen Tod hinausreicht und in der Aneignung durch die Jünger als deren Erlösung zur Geltung kommt.

War im ersten Schritt von A2 nur kurz im ap' autou («von ihm»: 1,5/2) von Jesus die Rede gewesen, dem dann aber doch im zweiten und dritten Schritt die zentrale Stellung eingeräumt wird, so ist es in A3 genau umgekehrt: Schon im ersten Schritt steht Jesus (Christos) im Zentrum: Er ist Paraklet der Menschen bei Gott und die Versöhnung (bei Gott) für die Sünden. Die reine Bewegung pros ton patera von 1,2 wird inhaltlich auf eine bestimmte Funktion für die Menschen hin ausgelegt. Im zweiten und dritten Schritt wird Jesus vorwiegend durch das

Relativpronomen autos in seinem Bezug zu den Menschen dargestellt, aber die andere Perspektive ist nicht vergessen (vgl. 2,4 Wahrheit; 2,5 die Liebe Gottes). Der abschließende Vers 6 («ein Leben... wie jener es führte») sagt noch einmal ausdrücklich, an wem der Mensch Maß nehmen soll.

In A4 wird das Symbol «Licht», das in A2 für Gott reserviert war, auf Jesus appliziert. Der Bezug auf die Menschen ist durch die Formulierungen «wer sagt, er sei im Licht» (in 2,9) und «wer... liebt, bleibt im Licht» (in 2,10) gegeben.

In A5, dem letzten Stück des ersten Durchgangs, wird die Mittler- und Mittelstellung Jesu schon durch die Formulierung im ersten Satz ausgedrückt. Die Sündenvergebung geschieht durch den Namen Jesu. Die Erkenntnis der Sohnschaft (ton ap' arches = ton apo tou theou) andererseits steht im Zentrum der beiden Dreierbildungen des ersten und zweiten Schrittes. Auch der erste Schluß in V. 14 zeigt den Sohn zum einen als Wort *Gottes*, zum andern als bleibent «in euch». Der dritte Schritt und der Schluß (2,15-17) scheinen keinen Bezug zu Jesus zu haben. Doch der Eindruck täuscht. Diese Sätze können - wenn man will - als direktes Gegenbild zu Joh 1,12-13 gelesen werden, wo gerade beschrieben ist, daß die Annahme des Sohnes und der Glaube an seinen Namen zur Geburt der Menschen aus Gott (2,16 ek tou patros) führen (vgl. z.B. die Verwendung der Begriffe «Wort Gottes», «Welt», «Begierde», «Willen», aber auch «Kinder» und «in»).

Für B1 können wir nachfragen, daß in 2,20 zum erstenmal wieder ein ausdrückliches «ihr» steht. Die Nominativform stand bisher nur in 1,3. Ihre weitere Verwendung in 2,24 und 2,27 ist ein weiteres Argument für die These, daß *nun die Bewegung der Angeredeten selbst und der Abtrünnigen* ins Blickfeld rückt. Erwähnt wurde auch schon, daß in der Wortbildung anti-christos bzw. -toi die Bewegung gegen Jesus zur Sprache kommt, die dann auch als Bewegung gegen Gott gedeutet wird (2,22/5 und 2,23). Hinzuzufügen ist, daß die Bewegung von Jesus weg auch die Bewegung weg von der Gemeinschaft miteinschließt (2,19). Dieser Fortbewegung steht gegenüber das Herkommen «von dem Heiligen» (2,20) und «aus der Wahrheit» (2,21).

Die beiden «ihr» von 2,24 und 2,27 (B2) sind grammatisch völlig überflüssig, nicht aber strukturell und inhaltlich, denn es geht ja um *die Bewegung der Gläubigen*, die sozusagen in die ewige Bewegung des Sohnes vom Vater (2,24 ap' arches) zum ewigen Leben hineingezogen werden sollen (2,25). Das, was «in ihnen» bleibt (meno-Komplex in 2,24.27.28), ist die Dynamik der Liebe Gottes, die zu Gott zurückführt. Das «Bleiben in ihm» meint die Rückbewegung auf Gott zu, entspricht also eigentlich dem anfänglichen «zum Vater hin» (1,2, vgl. auch 2,24 ap' arches mit 2,28 ap' autou en te parousia). Somit stehen die «Jünger» ebenfalls in

einer ewigen Doppelbewegung⁷, die klar abgehoben ist von der Nicht-Herkunft der Antichristen *aus* Gott im vorhergehenden Stück.

In **B3** werden *die Menschen* zum einen in ihrem Bezug zu Christus (3,2.7 Sein wie er, wie jener), zum andern in ihrem Sein aus Gott (3,9-10) gesehen, das dem Sein aus dem Teufel (3,8.10) gegenübergestellt ist. Außerdem ist der Bezug zu Jesus ein doppelter: zum einen auf die vergangene (erste) Offenbarung, das Erscheinen Jesu in der Menschenwelt (3,5.8), zum andern auf seine zukünftige Offenbarung (3,2 «wenn es [er] sich zeigt»), die ebenfalls die Erscheinung *der Menschen* von Grund auf prägt (3,2 «Aber noch hat sich nicht gezeigt, was wir sein werden»; 3,3 «diese Hoffnung»; 3,10 «Darin zeigt sich der Unterschied...»).

B4 stellt die Bewegung der Menschen untereinander als Bruderliebe dar (3,11 einander, 3,12.15.17 seinen Bruder, 3,12 des Bruders, 3,14 die Brüder). Auch sie ist grundlegend charakterisiert zum einen als eine Bewegung aus Gott (3,11 ap' arches) und nicht aus dem Bösen (3,12), zum andern als Bewegung auf das ewige Leben zu (3,14).

Im letzten Stück (**B5**) rückt *die innere seelische Bewegung der Menschen* auf Gott zu (3,19 emprouthen autou; 3,21 pros ton theon; 3,22 enopion autou) in den Vordergrund, wodurch sich der letzte Teil ankündigt. Gleichsam unmittelbar ist dieser Bezug zu Gott, wobei die entgegengesetzte Bewegung (3,19 «aus der Wahrheit»; 3,22 «von ihm») nicht vergessen ist. Wie in einer Selbstkorrektur oder Präzisierung wird in 3,23 nachgetragen, daß diese Unmittelbarkeit doch wiederum nur «im Namen Jesu Christi» vermittelt ist. Mit ek tou pneumatatos (3, 24) wird das Stichwort für den letzten Teil gegeben.

Dieser beleuchtet die Bewegung des Geistes nach verschiedenen Seiten. Nachdem in **C1** - wie gesagt - der Geist der Wahrheit dem Geist bzw. den Geistern der Lüge gegenübergestellt wurde (vgl. die Zusammenfassung am Schluß in 4,6), wird in **C2** der Geist eindeutig als Liebe dargestellt, was man deutlich daran erkennen kann, daß die durchgehende Formulierung von **C1** (ek tou theou einai) nun mit agape verbunden wird (4,7). Die Liebe als Bewegung «aus Gott» und «auf die Welt zu» (4,9; vgl. 4,10.14 apestilein) ist unmöglich ohne die Liebe auf den Nächsten hin (4,11f). Durch diesen Drehpunkt erst wendet sich die Liebe wieder zurück zu Gott (3,13 «in ihm bleiben wir»; 3,15 «bleibend in ihm»). Gottes Liebe zu den Menschen wird als Voraussetzung für die Liebe der Menschen zu Gott angesehen (4,10). Daß die «spirituelle» Perspektive auch in diesem Stück leitend ist, erkennt man nicht zuletzt an 4,13, wo Gott selbst unter die Perspektive des Geistes gestellt wird (ek tou pneumatatos autou).

Nach der Charakterisierung menschlichen «Geistes» und «Ungeistes» in **C1** und

des göttlichen Geistes der Liebe in C2 wird in C3 die Vollendung der menschlichen Liebe dargestellt (4,17 *meth' hemon*). Wie in B3 wird die Liebe zum einen im Hinblick auf den Tag des Gerichts (4,17), zum andern im Rückblick auf das erste Kommen Jesu (4,19 «weil er uns als erster liebte») gesehen. ek- und eis- Bewegung bilden auch hier eine Einheit, insofern zum «Gegenstand» der Liebe wird, was «aus» Gott kommt (5,1-2). So sind Ursprung und Ziel der Liebe eins.

Im Mittelpunkt von C4 steht nun das geistige Bewegtsein *Jesu*, des mit dem Geist Gesalbten (5,6 Christus). Er «kommt» durch Wasser und Blut, d.h. er kommt zu den Menschen 1. als derjenige, der die Gabe des Geistes hat, wovon Johannes bei der Taufe zeugt in einem geistvermittelten Zeugnis des Vaters (Joh 1,33⁸). Das Wasser meint also das Zeugnis des Vaters, insofern er seinem Sohn den Geist mitteilt. 2. kommt Jesus zu den Jüngern durch (vgl. 5,6 dia und en) die Hingabe seines Geistes am Kreuz (Joh 19,30 *paredoken to pneuma*). «Bluts» meint also u.a. die Weitergabe des zuvor ihm selbst Gegebenen. Insofern Jesus wahrhaft im Geist wirkt (5,6 *martyroun... aletheia*), soll ihm Glauben geschenkt werden (5,5). Die drei Zeugen (5,7-8) sind also der Geist, der Vater (symbolisiert durch das «Wasser») und der Sohn selbst (symbolisiert durch das «Blut»). Jesus wird gezeigt in der Bewegung des Geistes vom Vater her, der über ihn bei seiner Taufe Zeugnis ablegte, zu den Menschen hin, die er durch seinen Tod mit seiner Taufe tauft. Die Antwort auf dieses Zeugnis des Vaters über seinen Sohn im Geist, den der Sohn selbst gibt, soll der Glaube sein (5,9-10).

Im letzten Stück des Briefes wird der Geist als Leben (5,13.16.20) dargestellt (vgl. 4,13 «daß er uns (ein Sein) aus seinem Geist gegeben hat» mit 5,11 «daß ewiges Leben Gott uns gab»), das sich als Leben der Glaubenden ergibt sowohl aus der Bewegung auf den Sohn zu (5,13 *eis to onoma*) als auch aus Gott selbst (5,15 *ap' autou*), der dem Bittenden die Gabe des Geistes und des Lebens gibt (5,14f.16). So ist der Geist/ das Leben die Gabe, um die gebeten und die gegeben wird. Wer allerdings Jesus nicht als den Sohn bekennt, sündigt wider den heiligen Geist (5,16-17) und geht so leer aus, d.h. seine Bewegung geht in den Tod hinein. Der Geist ist aber auch gläubige Erkenntnis (5,13 *eidete*; 5,16 *ide*; ausführlicher 5,18-20 dreimal *oidamen*, 5,20 *dianoian*, *ginoskomen*), die übereinstimmt mit der Wahrheit des Sohnes, der zugleich auch das ewige Leben ist (5,20). Der Geist als Leben (5,13-15.16) und Wahrheit (5,18-20) kommt also gleichermaßen den Gläubigen wie Jesus Christus zu. Das Leben/ der Geist, zunächst als Gabe bzw. gemeinsames Objekt des Sohnes und der Glaubenden (5,13-15.16, vgl. besonders die Relativpronomina) gesehen, wird somit zum Schluß auf sehr kühne Weise mit dem Sohn identifiziert, dem selbst wiederum der Name «Gott» gegeben wird.

Die Gliederung in Stücke ergibt sich in A besonders durch die Anredeformen teknia (2,1: Kinder), agapetoi (2,7: [von Gott] Geliebte) und teknia (2,12) sowie durch kai estin haute he aggelia (1,5), eine Konstruktion, die an den Beginn des Evangeliums (1,19) nach dem Introitus (1,1-18) erinnert. Die Tatsache, daß in 2,12-14 teknia, paidia usw. gehäuft auftreten, deute ich als ein Signal für den Schluß des Teils und als einen Hinweis darauf, daß die Signale für den Anfang eines Stückes nun für die Einteilung in Schritte verwendet werden (vgl. 2,18 paidia, 2,28 teknia, 3,2 agapetoi, 3,7 teknia, 3,13 adelphoi, 3,18 teknia, 3,21 agapetoi, 4,1 agapetoi, [4,4 teknia im Zentrum des Sticks], 4,7 agapetoi, 4,11 agapetoi, 5,21 teknia).

Für grapho (schreiben) scheint dasselbe zu gelten: Ein erstes Vorkommen (1,4) schließt das erste Stück ab, in 2,1 steht es zusammen mit teknia am Beginn eines Stückes, früher als die Anreden aber wird es für die Gliederung in Schritte bereits in 2,7,8 benutzt (vgl. 2,12-14). Von den späteren Verwendungen (2,21: 2,26 und 5,13) scheinen nur 5,13 (Beginn eines Stückes oder Schrittes) und 2,26 (Schluß eines Schrittes) an die ursprüngliche Rolle zu erinnern. Dieser relativ lässige Umgang mit den Anredeformen deutet auf eine nicht schematische Art der Formgebung hin, erschwert aber die Strukturerhellung erheblich.

Für B und C kommen als Hinweise auf den Schluß eines Stückes allgemein formulierte Gegensatzkonstruktionen hinzu, so in 2,23; 3,10; 3,18; 4,6 und in 5,12. Als Eröffnung eines Stückes (vielleicht sogar auch des dritten Teils) steht ein solcher Gegensatz in 4,2-3. Das bedeutet wieder, daß der Verfasser relativ frei mit seinen Mitteln schaltet. So findet sich auch die Formel estin haute he aggelia (vgl. Joh 1,19 und 1 Joh 1,5) zwar nur noch am Beginn von B4 (3,11), in Verbindung mit entole, agape oder martyria findet sich diese Definitionsformel aber auch am Beginn von Schritten (so in 3,23; 5,3 und 5,11), am Beginn einer Satzfolge auch in 5,14. Nur wahlweise wird ap' arches/ ap' autou (in Verbindung mit akouo) für den Anfang von Stücken verwandt: häufiger im ersten Teil (1,1/1-2; 1,5; 2,7), später seltener (2,18 akouo mit eschate hora; 2,24 zweimal; 3,11). Weitere Argumente für die Gliederung in Stücke findet man in der kolometrischen Textwiedergabe.

Kinder, hüte euch von den Ideologen und Ketzermachern.

Zusammenfassung. Als Hauptkriterium der Einteilung sehe ich das wechselnde Verhältnis der Personen zueinander bzw. ein Netzwerk sozialer Beziehungen, das sowohl durch Hingabe als auch durch Aggression charakterisiert ist.⁹ Im ersten Teil (1,1-2,17) steht die Bewegung Jesu im Zentrum der Aufmerksamkeit, im zweiten (2,18-3,24) die der Menschen, im dritten (Kap. 4-5) die des Geistes.

1. Vgl. etwa den Beginn von Ps 78.
2. H.-J. Klauck: Die Johannesbriefe (Erträge der Forschung 276), Darmstadt 1991, 59-68: 62 nennt die NT-Textausgaben von Westcott-Hort und Nestle-Aland sowie Hauck, Schneider, Schunack, Wengst, Haas, van Staden (mit Modifikation) und Schnackenburg und schließt sich ihnen an. Für die weitere Einteilung in Stücke bevorzugt er die Dreizahl als Strukturprinzip (S. 66-68), was wir hier leider nicht für die Zahl der Stücke bestätigen können. «Leider», denn in «Die esoterische Struktur des Johannesevangeliums (Biblische Untersuchungen 25), Regensburg 1994» (im folgenden abgekürzt als SDJ), Bd. 1, 12-16. 21. 58-64; Bd. 2, 8-9 versuche ich nachzuweisen, daß das Phänomen der Dreiteilung auf allen Ebenen der literarischen Gestaltung anzutreffen ist.
3. Zur Methode des «Hervorkommenlassen einer dritten Person» vgl. SDJ, Bd. 1, 76f. 149 Anm. 64. 182. 217. 314. 319. 334f. 434. 443 u.ö.
4. Zum Ausschluß einer *anwesenden* dritten Person als Strukturmerkmal in Franz Kafkas «Der Prozeß» vgl. H. Thun: Personalpronomina für Sachen. Ein Beitrag zur romanischen Syntax und Textlinguistik, Tübingen 1986, 85-91.
5. Zum Begriff der «Subjektwerdung des Objektes» vgl. SDJ, Bd. 1, 240-44.
248. Zum Relativsatz als Subjekt vgl. ebenda 77 Anm. 20.
6. Ausführlicher dazu SDJ, Bd. 1, 347-49. 415. 424.
7. Vgl. SDJ 348f. 364-66. 401-07. 411-15. 427-30.
8. Vgl. SDJ 132. 139-41. 183-86. 217f.
9. Vgl. die grundsätzliche Bemerkung in SDJ, Bd. 1, 41f sowie 249: «Die Untersuchung der Subjekt-Objekt-Konstellationen ist im Grunde eine Abwandlung der Betrachtung der Bewegung der Gestalten».
10. Zugrunde liegt Nestle-Aland, Novum Testamentum Graece, Stuttgart 1979²⁶, 8. Druck 1985. Die Klammern wurden nicht mit übernommen.

LEGENDE FÜR DIE FOLGENDE TEXTWIEDERGABE

Unterstreichung:	bedeutet <i>durch ein ganzes Stück</i> gehende thematragende Wörter und Ausdrücke
1-9 (hochgestellte Ziffern)	dasselbe
10-39	Wort kommt <i>in zwei Schritten</i> vor: im ersten und zweiten im ersten und dritten im zweiten und dritten
40-49	Wörter usw., die <i>nur in einem Schritt</i> vorkommen

[...]...[.]	Inklusion eines Stückes
(...)...(..)	Inklusion eines Schrittes
[...]...[..]	Inklusion einer Satzfolge/ eines Satzgefüges
#, ▲	Gleiche oder ähnliche Anfänge von Schritten (einzelne Wörter)
↑..↓....↑..↓	Gleicher oder ähnlicher Anfang von Schritten (längerer Ausdruck)
gesperrt	Anfang von Satzfolgen, Satzgefügen (einzelne Wörter)
<..>....<..>, ▽..▽....▽..▽	Anfänge von Satzfolgen/ Satzgefügen (längerer Ausdruck)
fett	gehäuftes Auftreten einer Vokabel oder eines Ausdrucks an Zeilenanfängen
S	Schluß von Stücken
S1, S2, S3	Schluß von Schritten
◦	Schluß von Schritten (einzelne Wörter)
C.C....C.C, C.. ... C..	Schlüsse von Schritten (einzelne Wörter oder längerer Ausdruck)
⊗	Schluß von Satzfolgen/ Satzgefügen (einzelne Wörter)
kursiv	Schluß von Satzfolgen/ Satzgefügen (längerer Ausdruck)
□ .. □ □ .. □ , [..] [..], [..] [..]	Parallelbildung von längeren Ausdrücken
↔	Übergang zwischen zwei Stücken
⇒....⇒, →....→	Stichwortverknüpfung, Ankündigung

GEGLIEDERTE TEXTWIEDERGABE¹⁰

A 1

- 1.) 1. 1,1 ο γν¹⁰ {απ αρχ(ης)⁴⁰}
ο επικοινωνευ²⁰
2. <ο επορθομέν> τοις αρθραλμοις ημων
ο εθεασμεθα
3. Έκαι αντί χειρες ημων¹ εψηλαφησον
περι του λογου της ζω(ης)⇒
- 2.) 1. 1,2 Έκαι ην ζωη=(εφανερωθη)
και επορθομεν
2. και μαρτυρουμεν
και απαγγελλομεν²⁰ ημων³¹ την ζωην την αιωνιον

3. ην¹⁹ προς τὸν πατέρα²²
και (εφενερεθῆ) ἡμῖν¹
- 3.) 1. 1,3 <ο εὐρωπαίου> και αισπροσύνεν²⁰
αισαγγελλομέν²¹ και ὑμῖν²¹
2. ενα και ἡμεῖς²¹ κοινωνίαν²¹ εγήητε μεθ²² ἡμῶν¹
3. Υκαὶ ην²³ κοινωνία²³ δε η πατέρεος¹
μετα²² τον πατόρ²²
και μετα²² τον υιον αυτον Ἰησου Χριστου
S 1,4 και ταῦτα γράψομεν ἡμεῖς¹
ενα η χαρα ἡμῶν¹ η {πεπληρωμενη}

Vgl. 40 mit 32.

A 2

- 1.) 1. 1,5 και εστιν αυτῇ η αγγέλια
ην αισπροσύνεν αι αυτον
και αισαγγελλομεν υμιν
2. οτι ο θεος φω¹⁰ εστιν
και σκοποι εν αυτῳ ουκ¹ εστιν ουδεμια¹
3. 1,6 <εαν ειτωμεν οτι> κοινωνίαν¹¹ εχομεν¹² μετ¹³ αυτον
και εν τοι σκοπει περιπτετωμεν¹⁴
C ψευδομεθι
και ου ποιουμεν την αληθειαν C
- 2.) 1. 1,7 εαν#δε εν τω φωτι¹⁰ περιπτετωμεν¹⁴
ως αυτος εστιν εν τω φωτι¹⁰
κοινωνίαν¹¹ εχομεν¹² μετ¹³ αλληλων
2. και το αιμα Ἰησου τον υιον αυτον
καθαροζεις ημας απο παισης⁷ αμαρτιας
3. 1,8 <εαν ειτωμεν οτι> αμαρτιαν ουκ εχομεν
C εαυτους πλανιομεν
και η αληθεια ουκ εστιν εν ημιν C
- 3.) 1. 1,9 εαν#(ομολογομεν) τας αμαρτιας ημιν
πιστος εστιν και δικαιοσ⁴⁰
2. ινα αφη ημαν τας αμαρτιας
και καθαριση ημας απο παισης⁷ αδικιας⁴⁰
3. 1,10 <εαν ειτωμεν οτι> ουχ ημαρτηκομεν
C ψευστην ποιουμεν αυτον
και ο (λογος) αυτου ουκ εστιν εν ημιν C

A 3

- 1.) 1. 2,1 τεκνα μου
τεκνα γραπτοι ήμαν
να μη αμαρτητε⁴⁰
2. και εαν τις αμαρτητή⁴⁰
παρακλήτον εχομεν προς τον πατέρα
Ιησούν Χριστὸν δοκιμον
3. 2,2 και αυτοις υλαθιος εστιν περι των αμαρτιων⁴⁰ ήμων
Σ ου Σ περι των ημετερων δε μονον
αλλα και περι ολου του κοσμου
- 2.) 1. 2,3 και Σεν τουτα γιννασκομεν⁴¹
οτι εγγενεσαμεν αυτον
εαν τας εντολας³⁰ αυτου τηρομεν³¹
2. 2,4 <ο λεγων> οτι εγγενο αυτον
και τας εντολας³⁰ αυτου μη τηρον³¹
3. ψευστης εστιν
και εν=> τουτω=> η αληθεια=> Σ ουκ Σ εστιν
- 3.) 1. 2,5 ος δ αν τηρη³¹ αυτου τον λογο³⁰
αληθιως=>εν=>τουτω=>η αγαπη του θεου τετελειωται
Σεν τουτα γιννασκομεν⁴¹ οτι εν⁴² αυτω⁴³ εσινεν
2. 2,6 <ο λεγων> εν⁴² αυτω⁴³ μενειν
οφειλει καθως εκείνος περιεπειπονε⁴¹
και αυτος ουτος περιπατειν⁴¹

A 4

- 1.) 1. 2,7 αγαπητοι,
ουκ ↑ εντολην¹⁰ καινην γραπτο ήμαν ↓
2. αλλ εντολην¹⁰ παλαιαν
ην ειχετε απ αρχης
3. η εντολη¹⁰ η παλαια=> εστιν ο λογο³⁰
ον ηρουνσατε
- 2.) 1. 2,8 παλαι=> ↑ εντολην¹⁰ καινην γραπτο ήμαν ↓
ο εστιν αληθες⁴⁰ εν αυτω και εν ήμων
Σαν η σκοτια³⁰ Σ παραγεται⁹
και το φως³¹ το αληθινον⁴⁰ ηδη φαινει
- 3.) 1. 2,9 <ο λεγων> εν⁴¹ τω⁴² φωτι³¹ ειναι
και των αδελμον⁴³ αυτου⁴⁴ μισουν

- εν⁴¹ τη⁴² σκοτια³⁰ εστιν εως αρτι
 2. 2,10 <ο αγαπην> Ήτον αδελφον⁴³ αυτου⁴⁴ Η
 εν⁴¹ τω⁴² φωτι³¹ μενει
 και σκανδαλον³⁰ εν αυτῳ ουκ εστιν
 3. 2,11 <ο δε μισουν> Ήτον αδελφον⁴³ αυτου⁴⁴ Η
 εν⁴¹ τη⁴² σκοτια³⁰ εστιν
 και εν⁴¹ τη⁴² σκοτια³⁰ περιμετει
 και ουκ οιδεν που ιπαγει⁹
 Σοι η σκοτια³⁰ ετυφλισειν τους ασθαλμους αυτου

A 5

- 1.) 1. 2,12 <γραφικο υμιν τεκνια>
 οτι αφεωνται υμιν αι αμαρτιαι δια το ονομα αυτου
 2. 2,13 <γραφικο υμιν πατερες>
 οτι εγγωκατε τον απ αρχης
 3. <γραφικο υμιν νεανισκοι>
 Σοι νενικιρκατε τον παντρον⇨
 2.) 1. 2,14 <εγραφικα υμιν παιδια>
 οτι εγγωκατε τον πατερα
 2. <εγραφικα υμιν πατερες>
 οτι εγγωκατε τον απ αρχης
 3. <εγραφικα υμιν νεανισκο>
 οτι μεχριν εστε
 και ο λογος του θεου εν υμιν μενειτ
 Και νενικιρκατε τον παντρον⇨
 3.) 1. 2,15 μη αγαλιατε τον κοδιμον=μηδε ται εν τω κοδιμο
 εαν τις αγαλια τον κοδιμον
 ουκ εστιν η αγαλη του πατρος εν αυτῳ
 2. 2,16 οτι παν το εν τω κοδιμο
 η επιθυμια⁴⁰ της σαρκος
 και η επιθυμια⁴⁰ των ασθαλμων
 και η αλαζονεια του βιου
 ουκ εστιν εκ του πατρος
 αλλ οι κοδιμοι εστιν
 2,17 και ο κοδιμος παραγεται και η επιθυμια⁴⁰ αιτου
 ο δε πιων το θελημα⁴¹ Στου θεου μενειτ εις τον αιωνα

B 1

- 2,18 παιδιά
 1.) 1. α εσχατή ωρα εστίν
 β καὶ καθὼς ἥκουσατε
 γ οὐτὶς αντιχριστός ερχεται
 γ καὶ νῦν αντιχριστού πολὺς γεγοναῖσιν
 β οἴθεν γνωσκομέν
 α οὐτὶς εσχατή ωρα εστίν
 2. 2,19 [εξ ἡμῶν] εξῆλθαν
 ἀλλὰς οὐκεἴησαν· [εξ⇒ ἡμῶν⇒]
 3. ει γαρ [εξ⇒ ἡμῶν⇒] ἤσαν·
 μεμενηρευσαν αν μεθ ἡμῶν
 ἀλλάς οὐν φανερωθεούν
 οὐτὸς Σοικ επον Σπαντες [εξ⇒ ἡμῶν]
 2.) 1. 2,20 καὶ υμεὶς χριστός εχετε από του αγίου
 καὶ οἰδατε⁴⁰ πάντες
 2. 2,21 οὐκ εγράψα υμεν
 οτι ουκ οἰδατε⁴⁰ την ἀληθειαν
 3. αλλάς οτο⁴¹ οἰδατε⁴⁰ αυτην
 καὶ⁴² οτο⁴³ Σπαν ψεύδος⇒ Σεκ της αληθειας
Σοικ επον
 3.) 1. 2,22 τις εστίν ο ψευστής⁴⁴
 ει μη ο αρνουμενος⁴⁵
 οτι Ιησους ουκ εστίν ο χριστός
 2. ουτος εστίν ο αντιχριστός
 ο⇒ αρνουμενος⇒⁴¹ τον πατερα⁴² καὶ τον υιον⁴³
 3. 2,23 Σπας ο⇒ αρνουμενος⇒⁴¹ τον υιον⁴³
 ουδε τον πατερα⁴² εχει
 ο ομολογων τον υιον⁴³
 καὶ τον πατερα⁴² εχει

B 2

- 1.) 1. 2,24 υμεις# ο⁴⁰ ἥκουσατε⁴¹ απ⁴² αἰχλής⁴³
 ↑εν⇒ υμιν⇒ μεντε ↓
 2. ε α ν εν= υμιν= μεντε
 ο⁴⁰ απ⁴² αἰχλής⁴³ ἥκουσατε⁴¹
 καὶ υμεις εν τοι υιο καὶ εν τω πατερι μενειτε
 3. 2,25 καὶ αυτη εστιν η επαγγελμα
 την αυτος επιγγειλατο τημαν
 την ζωην την αιωνιον

- S1 2,26 ταυτα εγραψα ιμας περι των πλαινοντων ιμας
- 2.) 1. 2,27 και ιματ[#] το χρισμα⁴⁴ ο ελαβετε απ[▲] αυτου[▲]
 και μενει εν ιμα[↓]
2. και ου χρειαν εχετε
 ενα τις διδασκοη⁴⁵ ιμας⁴⁶
3. αλλ ος το αυτον χρισμα⁴⁴ διδασκει⁴⁵ ιμας⁴⁶ περι
 παιντων
 και αλιηθες εστιν και ουκ εστιν ψευδος
- S2 και καθως εδιδοξεν⁴⁵ ιμας⁴⁶
μενετε⇒ εν⇒ αυτω⇒
- 3.) 1. 2,28 και νυν τεκνια⁴⁷
μενετε⇒ εν⇒ αυτω⇒
 ενα εαν φανερωθη σχιωμεν παροησιαν
 και μη αισχυνθωμεν απ[▲] αυτου[▲] εν τη παρουσια αυτου
2. 2,29 ε α ν ειδητε⁴⁸ οι δικαιως εστιν
 γινεσκετε⁴⁹ οι και πας ο πιοιν την δικαιοσυνην
 εξ αυτου γεγεννηται
3. 3,1 ιδετε⁴⁸ ποτιπτην αγαπην δε δουκεν ημιν ο πατηρ
 ενα τεκνο⁴⁷ θεου κληροβιμεν και εσμεν
- S3 δια τουτο ο κοσμος ου γινεσκετε⁴⁹ ιμας
 οι ουκ εγνω⁴⁸ αυτον

B 3

- 1.) 3,2 αγιαπτητοι[#]
 1. νυν { τεκνα θεου εσμεν }
 και ουπια εφανερωθη τι εσομεθα
 2. <οιδαμεν οτι> εαν φανερωθη
 ομοιοι αυτω εσομεθα
 οτι Σαφομεθα αυτον^C καθης εστιν
- 2.) 1.a 3,3 και Νπας ον εχων την ελπαδι ταυτην επ αυτω
 αγνιζει εσυν
 καθης εκεινος αγνος εστιν
- β 3,4 Νπας ον ποιων την αμαρτιαν⁵⁰
 και την ανομιαν⁵⁰ ποιει
 και η αμαρτια⁵⁰ εστιν η ανομια⁵⁰
- 2.γ 3,5 και <οιδετε οτι> εκεινος εφανερωθη
 □ ινα τας αμαρτιας⁵⁰ αρη □
 και αμαρτια⁵⁰ εν αυτω ουκ εστιν
- 3.δ 3,6 Νπας ον [εν αυτω μενων] [ουχ αμαρτανει⁵⁰]

Υπεις ο^ν αμαρτιανων³⁰ Σ ουχ εσφακεν αυτον
ουδε εγνωσκεν αυτον³¹

- 3.) 1.α 3,7 τεκνια# μηδεις πλανατω υμας
(ο ποιων την δικαιοσυνην) δικαιος εστιν
καθως εκείνος δικαιος εστιν
- β 3,8 ο ποιων την αμαρτιαν³⁰ εκ του διαβολου⁴⁰ εστιν
οπι απ αρχης ο διαβολος⁴⁰ αμαρτιανει³⁰
- 2.γ εις τουτο εργενερυθη ο υιος το θεου
□ ινα λιστη τα εργα του διαβολον⁴⁰ □
- 3.δ 3,9 Υπεις ο^ν [γεγεννημενος εκ⁴¹ του⁴² θεου⁴³]
[αμαρτιαν³⁰ ου ποιει]
οτι σπερμα αυτον [εν αυτω μενει]
και [ου δυναται αμαρτιανειν³⁰]
οτι εκ⁴¹ [του⁴² θεου⁴³ γεγεννηται]
- S 3,10 εν τουτῳ φανερα εστιν {τα τεκνα του θεου}
και τα τεκνα του διαβολου⁴⁰
πας (ο μη ποιων δικαιοσυνην) ουκ εστιν εκ⁴¹ του⁴² θεου⁴³
και ο μη αγαπων=> του=> αδελφον=> αιτου=>

B 4

- 1.) 1.α 3,11 οτι αυτη εστιν η αγγελια
ην προνοιατε# απ αρχης
{ινα# αγαπωμεν¹ & } αλληλους²=
2.β 3,12 ου καθως Καιν εκ του πονηρου ην
και □ εσφαξεν τον αδελφον αυτου □
και δωρει τινος εσφαξεν αυτον
οπι τα εργα αυτου πονηρα ην
τα δε του αδελφου αυτου δικαια
3.γ 3,13 και Σ μη θαναταζετε αδελφοι³
ει μιστι νυμας ο κοιδιος
- 2.) 1.α 3,14 ηματις οιδαμεν#
οτι μεταβεβηκαμεν εκ του θανατου εις# την (ζεινη)
οτι αγαπωμεν¹ τους αδελφους
ο μη αγαπων³ μενει εν τω θανατω
πας ο μισων τον αδελφον αυτου
□ ανθρωποικοτονος εστιν □
και Σοιδατε³
οπι πας ανθρωποικοτονος
Σουκ³ εχει (ζεινη) αιωνιον εν αυτω μενονταν

- 3.) 1.a 3,16 εν τοιτο εγνωκαμεν[#] την αγωπη^γ
 οτι εκείνος υπερ^β ημων την ψυχην^δ αυτου εθήκεν
 και ημεις οφελομεν υπερ^β των αδελφων
 τας ψυχας^δ θείνων
- 2.β 3,17 ος δ αν εχη τον βιον^δ τον κοσμου
 και θεωρη των αδελφων αυτουν χρειαν εχοντα
 και κλειση τα σπλαγχνα^δ αυτουν απ αυτου
 λιας η αγωπη^γ του θεου μενει εν αυτω
- S/ 3.γ 3,18 Στεκνια {μη^β αγωπωμεν^γ} λογω
 μηδε γλωσση
 αλλ. {εν} εργω και αληθεια=>

α = positive Aussage

β = negative Aussage

γ = Anrede

B 5

- 1.) 1. 3,19 {και εν τοιτο γνωσσωμεθα}
 οτι εκ της αληθειας^β εσμεν
2. 3,20 και εμπροσθεν^δ αυτουν πλειστον την καρδιαν^δ ημων
 οτι ε αν καταγγυωση ημων η καρδια^δ
 οτι^ε μειζον εστιν ο θεος της καρδιας^δ ημων
 και^ε γινεσκει πάντα
- 2.) 1. 3,21 αγωπησι εαν η καρδια^δ ημων μη καταγγυωση
 παρρησιαν εχομεν προς^δ τον θεον
2. 3,22 και ο ε αν αιτωμεν λαμβανομεν απ αυτουν
 οτι^ε <τας εντολας^δ αυτουν πηρουμεν>
 και^ε τα αρεστα ενωσιον^δ αυτουν ποιουμεν
- 3.) 1. 3,23 και αυτη εστιν η εντολη αυτου
 ινα πιστευσωμεν τι ονοματι του ιιου αυτου Ιησου Χριστου
 και αγωπωμεν αλληλους
 καιμος εδωκεν^δ εντολην^δ ημιν
3. 3,24 και <ο τηρων τας εντολας^δ αυτου> εν αυτω μενει
 και αυτος εν αυτω
 {και εν τοιτο γνωσσωμεν} οτι μενει εν ημιν
 εκ του πνευματος=> ου ημιν εδωκεν^δ

C1

- 1.) 4,1 αγαπητοι
 1. μη πάντι πνευματι²⁰ = πιστενετε
 αλλα δοκιμαζετε τα πνευματα²⁰
 ει εκ¹ του² θεου³ εστιν⁴
 2. οτι πολλοι ψευδοπροφηται εξεληλυθαισιν¹⁰ εις τον κοσμον
 3. 4,2 εν τοις Υγινωσκετε το πνευμα²⁰ του θεου¹⁰
 παν πνευμα²⁰ ο ομολογει Ιησουν Χριστον εν οιᾳκαι εληλυθοτα²⁰
 εκ¹ του² θεου³ εστιν⁴
 4,3 και παν πνευμα²⁰ ο μη ομολογει τον Ιησουν
 εκ¹ του² θεου³ ουκ εστιν⁴
- 2.) 1. και τοιτο εστιν το του αντιχριστου
 ο αντιχριστε³⁰ οτι ερχεται¹⁰
 και νων εν τω κοσμῳ εστιν ηδη
 2. 4,4 υμεις εκ¹ του² θεου³ εστε⁴ τεκνα
 και νενικηκατε αυτους
 οτι μετζων εστιν ο εν υμαν η ο εν τω κοσμω

 3.) 1. 4,5 αιτοι εκ του κοσμου εισιν
 δια τοιτο εκ του κοσμου λαλουσιν
 και ο κοσμος αιτων ακουει³⁰
 2. 4,6 υμεις εκ¹ του² θεου³ εσμεν⁴
 Ο γινωσκουν τον θεον¹⁰ ακουει³⁰ ημεων
 ος ουκ εστιν⁴ εκ¹ του² θεου³
 ουκ ακουει³⁰ ημεων
 S εκ τοιτου γινωσκομεν το πνευμα²⁰ της αληθειας
 και το πνευμα²⁰ της πλανητης

1.) 1. = 2. Person Plural, 1.) 2. = 3. Plural, 1.) 3. = 2. Plural + 3. Singular

2.) 1. = 3. Singular + 2. Plural, 2.) 2. = 2. Plural, 2.) 3. = 3. Singular

3.) 1. = 3. Singular, 3.) 2. = 1. Plural, 3.) 3. = 3. Singular

C2

- 1.) 4,7 αγαπητοι#
 1. αγαπημεν αλληλους
 οτι η αγαπη εκ του θεου¹ εστιν
 2. και πας ο αγαπων εκ του θεου¹ γεγεννηται
 και γινωσκει τον θεον¹
 4,8 ο μη αγαπων ουκ εγνω τον θεον¹
 οι ο θεος¹ αγαπη εστιν

3. 4,9 <εν τοις τελείωμασθι> η αγάπη¹ του θεού¹ εν² ήμα³
[οτι τον ιδιον αυτον τον μανογενη απεσπαλκεν ο θεος¹
εις τον κοσμον
ινα ζησουμεν δι αυτου]
4,10 εν τοις εστιν η αγάπη¹
ουχ οτι ήμεις πρωτηρικαμεν τον θεον¹
αλλ οτι αυτος¹ πρωτηρικης ήματος
S1 και Σφεσπειλεν τον ιδιον αυτον ήλιομον
περι των αμαρτιων ήματον¹]

2.) 1. 4,11 αγαπητοις[#] ει αυτος ο θεος¹ πρωτηρικης ήματος
και ήμεις οφειλομεν αλληλους αγαπαν
2. 4,12 θεον¹ οιδεις πιστος τεθεσται
ειν αγαπημεν αλληλους
ο θεος¹ εν² ήμα³ μενει¹⁰
και η αγάπη αυτον εν² ήμα³ τετελειωμενη εστιν
3. 4,13 <εν τοις γνωστομεν>
οτι εν αυτω¹ μενομεν¹⁰ και αυτος¹ εν² ήμα³
οτι εκ του λνευματος αυτου δεδυκεν ήματος
S2 4,14 και ήμεις τεθεαμεθα και μαρτυρουμεν
Σοτι ο πατηρ¹ απεκτιμακεν τον ιδιον αστηρα τον κόσμον

3.) 1. 4,15 ος εαν ομολογησῃ
οτι ο Ιησος εστιν ο ιδιος του θεου¹
ο θεος¹ εν αυτω μενει¹⁰ και αυτος εν τω θεω¹
2. 4,16 και ήμεις εγγνωκαμεν και πεπιστευκαμεν την αγαπην
την εχει ο θεος¹ εν² ήμα³
ο θεος¹ αγάπη εστιν
και ο μενων¹⁰ εν τη αγάπη εν τω θεω¹ μενει¹⁰
και ο θεος¹ εν αυτω μενει¹⁰

C3

- 1.) 1. 4,17 [εν τοιστοι] {τετελειωται¹⁰} η αγάπη μεθ ήματον
ινα παρδοησαν εχομεν (εν τη ήμερα της κρισεως)
οτι καθιες εκενος εστιν
και ήμεις εσμεν [εν τω] κοσμο [τουτο]
2. 4,18 φοβος⁴¹ ουκ εστιν εν τη αγάπη¹
αλλ η τελεια⁴⁰ αγαπη εξω βιαζει τον φοβον⁴¹
οτι ο φοβος⁴¹ καλοσιν εχει
ο δε φοβουμενος⁴¹ ου τετελειωται¹⁰ εν τη αγάπη¹
3. 4,19 ήμεις αγαπουμεν

οι αυτος (πρωτος) πρατηκεν ημας

- 2.) 1. 4,20 εαν τις ειπῃ
οι αγαλμα τον θεον³⁰ και τον αδελφον⁴² αυτου⁴³ μιση
ψευστης εστιν
2. ο γαρ μη αγαλμα τον αδελφον⁴² αυτου⁴³ ον ειωρακεν
τον θεον³⁰ ον ουχ ειωρακεν ου δυναται αγαλμα
3. 4,21 και ταυτη την εντολην εχομεν ειτ αυτου
ινα ο αγαλμα τον θεον³⁰ αγαλμα και τον αδελφον⁴² αυτου⁴³
- 3.) 1. 5,1 <πιας ο> πιστευων οτι Ιησους εστιν ο χριστος
εκ του θεου³⁰ γεγεννηται⁴⁴
2. και <πιας ο> αγαλμα τον γεννησαντα⁴⁴
αγαλμα και τον γεγεννημενον⁴⁴ εξ αυτου³⁰
3. 5,2 εν τουτῳ γινεσθομεν
οτι αγαλμαμεν τα τεκνα⁴⁴ του θεου³⁰
οταν τον θεον³⁰ αγαλμαμεν και τας εντολας αυτου πονομεν
- S 5,3 αυτη γαρ εστιν η αγαλμα του θεου³⁰
ινα τας εντολας αυτου προκομεν
και αι εντολαι αυτου βιβεια ουκ εισεν
- ↔ 5,4 οτι <πια το> γεγεννημενον⁴⁴ εκ του θεου³⁰ {γικα} →
τον→ κοσμον→
και αυτη εστιν { η νικη→ η νικησοσ→ } τον→ κοσμον
→ η πιστις→ ημασ

C 4

- E/↔ 5,5 τις δε εισιν¹ ο νικων→ τον→ κοσμον→
ει μη ο πιστευων↔²⁰
οτι Ιησους εστιν¹ ο υιος² του θεου
- 1.) 1. 5,6 <ουτος εισιν¹> ο ελθων δι υδατος²⁰ και αιματος⁴¹
Ιησους Χριστος
ουκ εν τω υδατι⁴⁰ μιονον
αλλ εν τω υδατι⁴⁰ και εν τω αιματι⁴¹
2. και το πνευμα⁴² εστιν² το μαρτυρων
οτι το πνευμα⁴² εισιν¹ η αληθεια
3. 5,7 οτι τρεις εισιν¹ οι μαρτυρωντες
το πνευμα⁴² και το υδωρ⁴⁰ και το αιμα⁴¹
και οι τρεις εις το εν εισιν¹
- 2.) 1. 5,9 ει την μαρτυριαν των ανθρωπων λαμβανομεν
η μαρτυρια του θεου μειζων εισιν¹

3. οι <αυτή εστιν¹> Σημαντικά του θεού
οι μεμαρτυρηθέκεν περὶ τους ινου² αυτούς Κανόνες
- 3.) 1. 5,10 ο πιστεύων³⁰ εἰς τὸν ινὸν² του θεού
εχει τὴν μαρτυρίαν εν εαυτῷ
2. ο μη πιστεύων³⁰ περὶ θεοῦ
ψευστὴν πεποιηκεν αὐτὸν
3. οι οι πιστεύειν³⁰ Σεις τὴν μαρτυρίαν
τὴν μεμαρτυρηθέν ο θεος περὶ τους ινου² αυτούς Κανόνες
- S/⇒ 1. 5,11 καὶ <αυτή εστιν¹> η μαρτυρία
οι ζωὴν⇒ αιώνιον εδικασκεν ημῖν ο θεος
2. καὶ <αυτή> η ζωὴ⇒ εν τῷ ινῷ² αυτούς <εστιν¹>
3. 5,12 ο εχον τὸν ινὸν² εχει τὴν ζωὴν⇒
ο μη εχον τὸν ινὸν² του θεου την ζωὴν⇒ ουκ εχει

C5

- 1.) 1. 5,13 ταῦτα εγράφα {τιμῶν}
ινα <ιδόμεν οτι> ζῶσι= εχετε αιώνιον
τοὺς πιστεύονταν {εις⁴⁰ το ονόμα του ινου του θεου}
2. 5,14 καὶ αυτή εστιν η παραρρίσια την εχομεν προς⁴⁰ αυτον
οι εαν τι⁴¹ αιτιώμεθα¹⁰ κατα το θελήμα αυτον
ακονει ημαν
3. 5,15 καὶ εαν <οιδάμεν οτι> ακονει ημαν ο⁴¹ εαν αιτιώμεθα¹⁰
<οιδάμεν οτι> εχομεν τα αιτηματα¹⁰
α⁴¹ ηπηκαμεν³⁰ απ αυτον
- 2.) 1. 5,16 εαν τις <ιδῃ> τον αιδελφον αυτον αμαρτανοντα³⁰
αμαρτιαν³⁰ μη προς θανατον⁴²
αιτημει¹⁰ και δικει επινω ζῶσι
τοὺς αιματανονταν³⁰ μη προς θανατον⁴²
2. εστιν αιματια³⁰ προς θανατον⁴²
οι περι εκεινης λέγω ινα ερωτηση³⁰
3. 5,17 ποσα αδικια³⁰ αιματια³⁰ εστιν
και εστιν αιματια³⁰ ον προς θανατον⁴²
- 3.) 1. 5,18 <οιδάμεν οτι> πας ο γεγεννημενος εκ⁴³ του⁴⁴ θεου⁴⁵
ουχ αιματιαι³⁰
αλλ ο γεννηθεις εκ⁴³ του⁴⁴ θεου⁴⁵ τηρει εαυτον
και ο πονηρος³⁰ ουχ αιτεται αυτον

2. 5,19 <οιδαμεν οτι> εκ⁴³ του⁶⁴ θεου⁴⁵ εσμεν
και ο κοσμος αλος εν τω πονηρω³⁰ κειται
3. 5,20 <οιδαμεν δε οτι> ο νιος του θεου ηρκει
και δεδωκεν ημιν διανοιαν
ενα γινωσκωμεν τον αληθινον
S1 και εσμεν εν τω αληθινω {εν τω αιτου Ιησου Χριστου}
S2 ουτος εστιν ο αληθινος θεος και ζωη αιωνιος
5,21 τεκνια {φιλαξετε} εκατα απο των ειδωλων

[Inklusion 5,13 ημιν / 5,21 φιλαξετε: Anrede an die 2. Person Plural]

Besteht das Johannesevangelium aus einer Folge von drei Dramen?

Applikation der Analyse von 1 Joh auf das Johannesevangelium¹

Prof. Georg Korting

In der vorausgehenden Analyse des Aufbaus des ersten Johannesbriefs bin ich zu dem Ergebnis gekommen, daß der Brief aus dreimal fünf Teilen besteht.

In einigen Kritiken meiner Untersuchung des Aufbaus des Johannesevangeliums wurde nun darauf hingewiesen, daß manche meiner Stücke (z.B. der Introitus Joh 1,1-18) eigentlich aus 5 Teilen bestehen, da neben den drei Hauptteilen eine Einleitung und ein Schluß stehe. Überhaupt hätte das Evangelium - im Ausgang von meiner Sicht - 4 Teile, da man den Introitus ja mitrechnen müsse. Des weiteren forderte man für den Komplex der Abschiedsreden eine gesonderte Behandlung.

Angesichts dieser Einwände und Hinweise sowie vor allem der Analyse des ersten Johannesbriefes möchte ich im folgenden einen leicht verbesserten Entwurf der Makrostruktur des Evangeliums vorlegen, in dem ich die These vertrete, daß das Evangelium aus 3x5 Szenengängen besteht, d.h. im Grunde eine Folge von drei Dramen zu je 5 Szenengängen bzw. Akten ist, was offenbar den antiken Trilogien entspricht.² Die Kategorie «Akt» entfällt nun also - besser gesagt: wir identifizieren sie mit der Kategorie «Szenengang». So modifizierte ich meine Hauptthese, indem ich der Zahl 5 den ihr gebührenden Platz in der Strukturerhellung gebe. Die Modifizierung läßt sich dabei mit Argumenten vornehmen, die in meinem Argumentationsgang schon gegeben waren, nun aber neu akzentuiert werden.

Als erstes möchte ich die Stellung des Introitus neu bestimmen. In meiner «Disposition des Evangeliums (Panorama der Makrostruktur)» (Bd. II, 8-9) hatte ich den Introitus nicht in das «Hauptcorpus» mit einbezogen, wenngleich ich ihn in

der Vorbemerkung 7 (II, 10) schon zum ersten Drama rechne (auf Grund der Anzahl der Seitenzahlen). Die letztere Ansicht nehme ich nun auf, indem ich ihn als den ersten Szenengang bezeichne. Es ist klar, daß dieser Szenengang nur theologisch fundiert ist. Das heißt aber nicht, daß diese Fundierung sich nicht auch literarisch ausdrücken würde.³ Es ist die Bewegung Jesu vom Vater und zum Vater (in der Ewigkeit und in der Zeit) sowie zu den Menschen (1,4; 1,9f; 1,14), die strukturgebend ist. Es handelt sich also nicht um einen «Prolog im Himmel», denn die Bewegung geht von der himmlischen Welt hin zur irdischen. Die Menschenwelt (der «Kosmos») ist neben dem göttlichen Bereich die zweite Bezugsgröße für den Logos. (Das konkrete geographische Itinerar fehlt noch.) Der Introitus spielt so gewissermaßen auf zwei Ebenen, im Himmel und auf der Erde. Diese beiden «Szenen» sind durch den «Gang» der Bewegung des Logos miteinander verbunden. Insofern der Schwerpunkt der Aussage auf dem Kommen des Erlösers (des Logos) liegt und seine Passion und Auferstehung (die Rückkehr Jesu zum Vater) nicht direkt thematisiert werden (nur die Folgen für den Menschen werden immerhin schon erwähnt, bes. in 1,12f und 1,16f), darf man den Introitus durchaus näher zum ersten Drama stellen als zum gesamten Evangelium.

Der von mir bisher so genannte 1. und der 2. Szenengang sind dann nun als 2. und 3. Szenengang anzusehen.

Die Kap. 5 und 6 möchte ich in zwei Szenengänge aufteilen. Kap. 5 bleibt der erste Teil des (nun) 4. Szenengangs. Als seinen zweiten Teil möchte ich jetzt aber nur die Verse 6,1-15 betrachten und als seinen dritten Teil die Verse 6,16-24. Warum? Wir brauchen nur unsere damaligen Feststellungen (I, 101-105) wiederholen, müssen sie aber anders gewichten. Jesus geht dreimal von Jerusalem nach Galiläa. Dreimal wird jeweils am Schluß des Szenengangs Kana bzw. Kapharnaum als Endziel genannt. Die Frage erhebt sich: Hat Jesus nicht schon in 6,21-24.25 sein geographisches Ziel (Kapharnaum) erreicht? Und sind wir somit nicht berechtigt, die Parallele zu den vorhergehenden Szenengängen streng auszulegen, indem wir sagen, daß die Lebensbotrede (6,25-59) und das anschließende Gespräch mit den Jüngern (6,60-71) nicht einen eigenen Teil, sondern sogar einen eigenen Szenengang bilden, der wiederum nur theologisch - wenn auch nicht ohne literarische Signale - begründbar ist. Die Verbindung mit dem konkreten Itinerar ist hier aufgegeben. (6,59 ist als eine den Text gewiß gliedernde Ortsangabe anzusehen, meint aber kein Fortschreiten Jesu auf einem irdischen Weg.) Damit ziehen wir aus unserem eigenen Ansatz Konsequenzen, die radikal zu Ende gedacht sind, denn wir hatten bereits (I, 61) die These vertreten, daß mit Szenen, Szenengängen und auch Dramen (früher = «Akten») zu rechnen ist, die

sich nur aus der Bewegung Jesu (im Geist) vom und zum Vater ergeben (zur besonderen Situation der Lebensbrotrede vgl. auch schon, I, 50).

Das erste Drama bestünde demnach aus 5 Szenengängen oder Akten, deren erster und letzter Szenengang ausschließlich auf der geistigen Bewegung Jesu (vom und zum Vater, hin zu den Menschen) literarisch strukturiert sind. Insgesamt wäre dann also im ersten Drama das Kommen Jesu (vom Vater bzw. von Jerusalem/dem Tempel als Symbol des Vaters) betont. (Vgl. schon I, 347) Die drei mittleren Szenengänge, in denen die physische Bewegung Jesu weg von Jerusalem und hin nach Galiläa literarisch greifbar wird, sind gleichsam gerahmt durch die literarische Darstellung der «meta-physischen» Bewegung Jesu, der vom Vater kommt - wie man vom Manna glaubte, daß es von Gott den Menschen vom Himmel gesandt wurde.

Auch im zweiten Drama (früher = «Akt») können und müssen wir uns korrigieren. Wir hatten 7,1-13 als Teil bezeichnet, obwohl wir doch nun zugeben müssen, daß Jesus hier einen Raum überwindet, für den wir im ersten Drama einen ganzen Szenengang veranschlagen hatten: Jesus geht von Galiläa nach Judäa. Das hatte er im ersten Akt in den drei mittleren Szenengängen dreimal in umgekehrter Richtung getan. Also auch hier können wir die Konsequenzen aus unserem eigenen Ansatz radikaler ziehen. Wir hatten bereits das Moment der Verzögerung und die Distanzierung vom Zentrum als Wesensmerkmale des zweiten Dramas herausgearbeitet (I, 295-304). Davon will ich nicht abgehen. Es ist nun jedoch hinzuzufügen, daß in 7,1-13 bereits sowohl die erste Verzögerung stattfindet als auch die erste Distanzierung, worauf die Formulierungen in 7,8.10 hinweisen: «Ich gehe nicht zu diesem Fest» und «Dann ging auch er, aber nicht öffentlich, sondern im Verborgenen». Das ausdrückliche Sichverbergen Jesu (mit den Ausdrücken en krypto bzw. ekrybe und apelthen) ist aber nicht nur zusätzlich in 7,1-13 literarisch greifbar, sondern auch in 11,54, einer Stelle, die wir bisher auf der Linie einer einzigen Bewegung Jesu nach Jerusalem zu sehen uns bemüht hatten (I, 296. 341ff). Es ist aber besser, in den Kap. 11-12 von *zwei* (abgebrochenen) Bewegungen nach Jerusalem zu sprechen. Die erste (10,40-11,54) findet für Jesus selbst ein Ende in Ephraim nahe der Wüste, die Folgen seiner Auferweckung des Lazarus sind aber bis ins Zentrum hinein zu spüren: Man faßt in Jerusalem den offiziellen Beschuß, Jesus zu töten (11,45-53). In diesem Sinne wäre das «Zwischenstück» 11,45-53 noch zur Lazarusperikope zu rechnen, die somit einen Szengang bildet, der allerdings nicht «geschlossen» ist, sondern «aufgebrochen» wegen der Öffnung der «Hintergrund»-szene Jerusalem (vgl. I, 343).

Der fünfte und letzte Szenengang in diesem zweiten Drama hebt in 11,55ff an mit der erneuten Verzögerung von Jesu Auftreten in Jerusalem - er geht erst nur nach Bethanien -, um sich dann zu öffnen auf die theologische Sicht, die literarisch greifbar wird in den Bemerkungen über das «Kommen der Stunde», das «Kommen der Stimme aus dem Himmel» sowie das Kommen der Stimme Jesu gleichsam aus dem Hintergrund (des vorgestellten Seins beim Vater, vgl. hierzu ausführlicher I, 301ff mit 343). Während sich also in 8,59; 10,39 und 11,54 Jesus verbirgt und diese physische Bewegung somit die genaue Grenze des jeweiligen Szenengangs markiert, ist es in 12,36 wegen der *ausdrücklichen theologischen* Perspektive, in die die äußere Bewegung auf Grund des Kontextes gesetzt ist, anders: 12,36 ist zwar ein Ende der äußeren Bewegung Jesu. Als Symbol des Todes Jesu aber öffnet sich der Blick auf die «nachösterliche» Seinsweise Jesu beim Vater. In diesem Punkt unterscheidet sich also der letzte Szenengang von den vorhergehenden. Man könnte 7,1-13, den ersten Szenengang, zum Vergleich heranziehen. Auch dort ist gleichsam der gesamte Bewegungsvollzug Jesu unter das Vorzeichen des Sichverbergens gestellt, allerdings wegen der noch nicht angekommenen Stunde, hier aber gerade wegen ihres unmittelbaren Bevorstehens. Im dritten Drama unserer Trilogie (Kap. 13-21) brauchen wir ebenfalls nur die logische Konsequenz aus bereits Gesagtem zu ziehen (vgl. I, 350ff). Was wir früher bereits «im übertragenen Sinne» als die drei «Teile» des 1. Szenengangs (Kap. 13-17) bezeichnet hatten, können wir nun ohne Schwierigkeiten als eigene «Szenengänge» betrachten, denn die Eigenart dieser Kapitel ist geradewegs die theologische Thematisierung, Reflexion und Meditation der Bewegung Jesu (seines Weggehens und Wiederkommens) und des Eintritts der Jünger in diese Bewegung. Wie in den Kap. 18-19 die «Übergänge» in den literarischen Haupttext gleichsam hineinragen (I, 413), so kann man nun sagen, daß in den Gesprächen und Reden der Kap. 13-17 die Ausfaltung des Themas der Bewegung als Liebe, Herrlichkeit usw. (vgl. I, 401ff), also die geistige Bewegung selbst die Szenen und ihre Abfolge fundiert. Natürlich sind dabei die Schaltstellen und Knotenpunkte 13,1-3; 13,30-33; 14,29-31 («Es kommt der Herrscher der Welt» und «Erhebt euch, wir wollen von hier fortgehen») von besonderer struktureller Bedeutung. Auch ist die von Szenengang zu Szenengang nachlassende Nähe zu konkreten erzählten Geschehnissen (Fußwaschung; konkrete Fragen einzelner namentlich genannter Jünger in 13,33-14,31; fast nur noch Redestoff in 15-17) zu erwähnen. Wesentlich ist aber, daß wir - wie in 1,1-18 und 6,25-71 - Szenenfolgen haben, die ausschließlich von der theologischen Perspektive leben.

Korrigieren möchte ich in diesem Zusammenhang auch meine Auffassung von

der «Stunde» (vgl. I, 348). Zwar habe ich nie behauptet, daß die Zeitangaben im Johannesevangelium eine Hauptrolle spielen (vgl. I, 30), doch hielt ich die Stunde in 13,1ff für gekommen (im Unterschied zu den Vorkommen in Kap. 12). Die Konjunktivformulierungen in 13,1/3 (hina), das Futur und das Wörtchen «sofort» in 13,32, die Formulierung «wenn es geschieht» in 13,19 und 14,29, mikron in 16,16-19, das Schwanken zwischen (futurischer) Gegenwart und (präsentischem) Perfekt in 16,32/1 und die Bitte um die (also noch nicht geschehene) Verherrlichung in 17,1/4 und 17,5/1 - all diese Beobachtungen legen die Vermutung nahe, daß die Stunde zwar unmittelbar bevorsteht und als nicht mehr abwendbar gilt (der Verräter ist bereits auf dem Weg: 13,30; 14,30), doch ereignet sie sich erst mit der Passion Jesu, die in den Kap. 18-19 dargestellt wird.

Es ergibt sich also in der Gesamtübersicht eine Folge von 3x5 Szenengängen (jetzt = Akten), die an die Stelle des bisherigen Schemas 3x3 tritt:

	1. Drama	2. Drama	3. Drama
1. Akt	1,1-18	7,1-13	13,1-32
2. Akt	1,19-2,12	7,14-8,59	13,33-14,31
3. Akt	2,13-4,54	9,1-10,39	15,1-17,26
4. Akt	5,1-6,24	10,40-11,54	18,1-19,42
5. Akt	6,25-71	11,55-12,50	20,1-21,25

1. Der folgende Text beruht auf einem hermeneutischen Zirkelschluß: Wie ich nur an Hand der bereits vorliegenden Analyse zum Aufbau des Johev diese Darstellung des 1 Joh schreiben konnte, so ergab sich die folgende Korrektur meiner Aussagen zur Makrostruktur des Evangeliums im Anschluß an die Fertigstellung von 1 Joh.

2. Damit nehme ich Bezug auf die schon in SDJ* geäußerte Ansicht, daß seit Aischylos die Tragödien gern zu einer Trilogie zusammengefaßt wurden. Und so verdichten sich die Hinweise, daß die «griechischen» poetologischen Bezüge des Evangeliums doch ausschlaggebend sind für die Struktur. Einen kurzen Überblick zum Thema «Joh als Drama?» gibt B. Kowalski: Die Hirtenrede (Joh 10,1-18) im

* = «Die esoterische Struktur des Joh...».

3. Manch ein Rezensent übersah, daß ich für den Aspekt der geistigen Bewegung immer konkrete Stellen und Formulierungen angebe. Diese Fakten kann man nicht wegdiskutieren. Die «sachlich-theologischen» Fakten sind literarisch durchaus greifbar. Man muß nur hinsehen. Andererseits gibt es natürlich - philosophisch gesehen - keine «Fakten». Es gibt nur Interpretationen. Dies trifft dann aber genauso auf die Bemerkungen des Evangelisten über die «äußere» Bewegung Jesu zu. In ihrer Abfolge eine Struktur zu erkennen, setzt auch schon «Interpretation» voraus. Die Frage ist, ob man den Evangelisten für einen «spekulativen» Dichter halten will oder nicht.

Βιβλιοκρισίες

Johannesstudien των Otfried Hofius και Hans-Christian Kammler, εκδ. Paul. Siebeck-Mohr, Tübingen 1996

Ο υπό παρουσίασιν τόμος περιλαμβάνει έξι αυτόνομες ερμηνευτικές μελέτες στο κατά Ιωάννην ευαγγέλιο. Οι τέσσερις από αυτές προέρχονται από τον καθηγητή της Καινῆς Διαθήκης στην ευαγγελική θεολογική σχολή του Πανεπιστημίου της Τυβίγγης, Otfried Hofius, γνωστό στο ελληνικό θεολογικό κοινό όχι μόνο για την επιστημονική του παρουσία με διαλέξεις του στη χώρα μας και δημοσιεύσεις του στο ΔΒΜ, αλλά και για τα πλούσια φιλελληνικά και φιλορθόδοξα αισθήματά του οι δύο τελευταίες εργασίες του τόμου προέρχονται από τον επιστημονικό συνεργάτη του και υποψήφιο διδάκτορα Hans-Christian Kammler.

Οι δύο Γερμανοί ερμηνευτές ασχολούνται στις μελέτες τους διεξοδικά με τη φιλολογική ανάλυση του εκάστοτε υπό εξέτασιν ιωαννείου κειμένου ως βάση για την αποκάλυψη του θεολογικού του περιεχομένου. Δε δίνουν ιδιαίτερο βάρος στην ιστορία της παραδόσεως ούτε στη θρησκειοϊστορία, αφού θεωρούν ότι καταλληλότερη μέθοδος προσεγγίσεως του κατά Ιωάννην ευαγγελίου είναι η ερμηνεία του με βάση το ίδιο το κείμενο, το οποίο έχει κατά την άποψή τους ενιαία μορφή και προέρχεται σχεδόν πλήρως από το χέρι ενός εξέχοντος θεολόγου του αρχέγονου Χριστιανισμού. Οι δύο θεμελιώδεις θεολογικές αντιλήψεις του ευαγγελιστή Ιωάννη είναι κατά τους δύο συγγραφείς η αληθής θεότητα του Ιησού Χριστού

και η σωτηρία του ανθρώπου αποκλειστικά από την «προορίζουσα» ενέργεια του Θεού. Με τη δημοσίευση των έξι ιωαννείων μελετών τους δεν επιδιώκουν οι δύο Γερμανοί καινοδιαθηκολόγοι απλώς την εξειδικευμένη συζήτηση φιλολογικών και θεολογικών προβλημάτων του τετάρτου ευαγγελίου αυστηρά στα πλαίσια του τομέα της ερμηνευτικής θεολογίας, αλλά θεωρούν ότι τα επιστημονικά τους συμπεράσματα μπορούν να είναι χρήσιμα τόσο για τη συστηματική θεολογία, όσο και για την εκκλησιαστική κηρυγματική πράξη.

Η πρώτη μελέτη του τόμου, από τον καθηγητή O. Hofius, αναφέρεται στη δομή και το θεολογικό περιεχόμενο του ύμνου του Λόγου στο Ιω. 1, 1-18. Καταρχήν καταλήγει ο Γερμανός μελετητής στο συμπέρασμα ότι ο τέταρτος ευαγγελιστής έχει σχολιάσει τον ύμνο, χωρίς όμως να επέμβει συντακτικά στο ίδιο το κείμενό του. Ο ύμνος περιλαμβάνει τέσσερις στροφές (Ι: 1-3, ΙΙ: 4,5,9, ΙΙΙ: 10-12γ, ΙV: 14,16), η κάθε μια από τις οποίες έχει δύο μέρη. Μάλιστα διαπιστώνει ο Hofius παραλληλία μεταξύ της πρώτης και της δεύτερης, καθώς επίσης και μεταξύ της τρίτης και της τέταρτης στροφής, καταλήγοντας τελικά στο συμπέρασμα ότι ο ύμνος έχει συντεθεί ως «δίπτυχο». Τη διεξοδική ανάλυση της δομής του ύμνου στηρίζει ο Τυβιγιανός καθηγητής σε λεπτομερή φιλολογική ανάλυση του κειμένου του και συγχρόνως στην προσπάθεια κατανοήσεως της μορφής και του λόγου του με βάση την παλαιοδιαθηκική ποιητική παράδοση. Παράλληλα βέβαια υπογραμμίζει ότι ο ύμνος είναι ευθύς εξ αρχής χριστιανικής προελεύσεως. Από τη μελέτη του νοήματος του ύμνου καταλήγει στο συμπέρασμα ότι οι πρώτες δύο στροφές αναφέρονται στον άστρο, ενώ οι δύο τελευταίες στον ένστροφο Λόγο. Η συμφωνία αυτή μεταξύ δομής και περιεχομένου του ύμνου αποτελεί σημαντική απόδειξη της υψηλής αισθητικής αξίας του.

Στη δεύτερη μελέτη του ο καθηγητής Hofius ασχολείται με το στίχο Ιω. 1,18, τον οποίο θεωρεί ως ερμηνευτική σημείωση του τέταρτου ευαγγελιστή στον ύμνο του Λόγου. Βασική του θέση είναι ότι η παράσταση του Λόγου ως Υιού του Θεού, ο οποίος αναπαύεται στον κόλπο του Πατρός, προέρχεται από πλευράς ιστορίας της παραδόσεως από το Παρ. 8,30, όπου η Σοφία παρουσιάζεται (αντί για το Λόγο) να βρίσκεται στον κόλπο του Θεού. Εν συνεχείᾳ επισημαίνει ο Hofius ότι στη ραββινική γραμματεία η προϋπάρχουσα Σοφία του Θεού ταυτίζεται με την Τορά. Ο εναγγελιστής Ιωάννης φαίνεται λοιπόν να γνωρίζει τη ραββινική αυτή θέση, την οποία και διορθώνει προβάλλοντας ως προϋπάρχοντα, μονογενή Υιό του

Θεού και Θεό, τον ίδιο το Λόγο-Ιησούν, ο οποίος αναπαύεται στον κόλπο του Πατρός πριν από τη δημιουργία και είναι ο μόνος που μπορεί να αποκαλύψει τον Πατέρα στον κόσμο, τον οποίο και οδηγεί στη σωτηρία.

Στην τρίτη μελέτη του ο O. Hofius ασχολείται διεξοδικά με την ερμηνεία του διαλόγου του Ιησού με το Νικόδημο (Ιω. 3, 1-21), από την οποία συνάγει τα ακόλουθα βασικά συμπεράσματα: (α) Ο άνθρωπος δεν έχει καμία δυνατότητα να βρει μόνος του το δρόμο προς την εσχατολογική σωτηρία. (β) Η αναγκαιότητα της αναγεννήσεως του ανθρώπου συνδέεται με την αναγκαιότητα του σταυρικού θανάτου του Ιησού. (γ) η αναγέννηση συνίσταται στον ερχομό του ανθρώπου στην πίστη προς τον Ιησούν. Άλλα δευτερευόντσες σημασίας συμπεράσματα του συγγραφέα είναι τα εξής: (α) Ο Νικόδημος, αν και άνθρωπος με εξαιρετικές θρησκευτικές αρετές, είναι απολωλώς ενώπιον του Θεού και χρειάζεται απαραιτήτως την αναγέννηση. (β) Ο Νικόδημος δε χρησιμοποιείται από τον Ιωάννη στο διάλογο με τον Ιησού ως εκπρόσωπος κάποιας συγκεκριμένης ιουδαϊκής ομάδας της εποχής του ευαγγελιστή, αλλά ως διαχρονικός εκπρόσωπος του απολωλότος ανθρώπου. (γ) Η αναγέννηση, για την οποία γίνεται λόγος στο διάλογο, είναι οντολογικό μέγεθος, καθότι δι' αυτής ο άνθρωπος δε βελτιώνεται απλώς, αλλά καθίσταται μια εντελώς νέα ύπαρξη. (δ) Η αναγέννηση θεμελιώνεται στο σταυρό του Χριστού και στη δράση του Αγίου Πνεύματος και παρουσιάζεται στο διάλογο ως έργο προερχόμενο και από τα τρία πρόσωπα της Αγίας Τριάδος. (ε) Ο μόνος που ενεργεί τη σωτηρία και αναγέννηση του ανθρώπου είναι ο Θεός, ενώ ο άνθρωπος δέχεται τη δωρεά του Θεού εντελώς παθητικά. Τόσο ο διάλογος του Ιησού με το Νικόδημο, όσο και ολόκληρο το κατά Ιωάννην ευαγγέλιο, εκπροσωπούν ένα δυαλισμό του απόλυτου προορισμού, σύμφωνα με τον οποίο οι άνθρωποι είναι αυστηρά διαχωρισμένοι από το Θεό σε αυτούς που προορίζονται για τη σωτηρία και σε αυτούς που προορίζονται για την απόλεια.

Στην τέταρτη και τελευταία μελέτη του ο καθηγητής Hofius ασχολείται με την ερμηνεία του Ιω. 6, 37, διά της οποίας οδηγείται στο συμπέρασμα ότι η έκφραση «τὸν ἐρχόμενον πρός με οὐ μὴ ἐκβάλω ἔξω» δεν αναφέρεται μόνο στην εκλογή του πιστεύοντος, αλλά και στη διατήρησή του στην κατάσταση της σωτηρίας («perseverantia sanctorum»).

Εκτενέστατη είναι η πέμπτη μελέτη του τόμου, από τον H.-Ch. Kammler, περί της σχέσεως χριστολογίας και πνευματολογίας στο κατά Ιωάννην ευαγγέλιο. Με την εργασία του αυτή, στην οποία εξετάζονται

λεπτομερώς τόσο τα πέντε λόγια περί Παρακλήτου στους αποχαιρετιστήριους λόγους του Ιησού, όσο και οι υπόλοιπες αναφορές του τετάρτου ευαγγελίου στο Πνεύμα, επιδιώκει ο Γερμανός ερμηνευτής να απαντήσει στο βασικό θεολογικό ερώτημα αν ο ρόλος του Παρακλήτου συνίσταται στο να παραπέμπει στον εσταυρωμένο Χριστό (*theologia crucis*) ή στο να «χειραφετήσει» τη μεταπασχάλια χριστιανική κοινότητα για την μετά τον Ιησού εποχή (*theologia gloriae*). Τα συμπεράσματα στα οποία καταλήγει ο Kammler είναι τα εξής: (α) Αποκλειστικός σκοπός του ερχομού του Παρακλήτου είναι η αποκάλυψη της θεότητας του Ιησού Χριστού και της σωτηρίας που περικλείεται στο πρόσωπο και το έργο του. (β) Το Πνεύμα του κατά Ιωάννην ευαγγελίου δεν έχει καμία σχέση με ενθουσιαστικές και εκστατικές εκδηλώσεις, οι οποίες αυτονομούν και «χειραφετούν» από το γεγονός του Χριστού, αλλά αντίθετα η δράση του συνδέεται με τον κηρυγματικό λόγο και την πίστη στον Ιησού, και επομένως με το σταυρό. (γ) Ο τέταρτος ευαγγελιστής κατανοεί το βιβλίο του ως την αυθεντική μεταπασχάλια αποκάλυψη του Ιησού διά του Αγίου Πνεύματος. (δ) Η μαρτυρία του Παρακλήτου για τον Ιησού Χριστό στη μεταπασχάλια κοινότητα είναι προύποθεση για την κοινωνία των μελών της με το Χριστό, ακόμη και αυτών των μελών που γεννήθηκαν εκ των υστέρων. (ε) Ο Παράκλητος παρουσιάζεται από τον Ιωάννη ως πρόσωπο και μάλιστα ως θείο πρόσωπο, που έχει κοινή ουσία με τον Πατέρα και τον Υἱό. (στ) Το έργο του Παρακλήτου είναι σωτηριολογικά αναγκαίο, διότι δι' αυτού παρέχεται στους εκλεκτούς η γνώση του τι έκανε γι' αυτούς ο Ιησούς. (ζ) Τα λόγια περί Παρακλήτου αντιστοιχούν προς την όλη ιωάννεια πνευματολογία και επομένως δεν υπάρχει λόγος να χαρακτηριστούν ως προσθήκες. (η) Η σχέση χριστολογίας και πνευματολογίας στα λόγια περί Παρακλήτου εντάσσεται αρμονικά στο σύνολο ευαγγέλιο, καθότι σε όλες τις περιπτώσεις ο Ιησούς παρουσιάζεται ως κατά φύσιν και όχι κατά χάριν φορέας και χορηγός του Πνεύματος. (θ) Από την ενιαία και συνεπή σχέση της χριστολογίας με την πνευματολογία σε όλο το τέταρτο ευαγγέλιο προκύπτει ότι το βιβλίο αυτό προέρχεται από το χέρι ενός θεολόγου, ο οποίος προβάλλει ως κέντρο της πίστεως τον Ιησού Χριστό.

Στην τελευταία μελέτη του τόμου ο H.-Ch. Kammler επιχειρεί να απαντήσει στο ερώτημα αν τα «σημεία» στους στ. Ιω. 20, 30.31 αναφέρονται στα θαύματα του επίγειου Ιησού ή στις εμφανίσεις του αναστάντος ενώπιον των μαθητών του, και καταλήγει μετά από λεπτομερή αξιολόγηση των φιλολογικών και θεολογικών δεδομένων στη δεύτερη άποψη. Θεωρεί

δηλαδή ότι ο τέταρτος ευαγγελιστής επέλεξε εν προκειμένω τον όρο «σημεία» για να χαρακτηρίσει τις εμφανίσεις του αναστάντος Ιησού, διότι και αυτές, όπως και τα θαύματά του, έχουν χαρακτήρα αποκαλύψεως της θεϊκής του δόξας. Οι στ. 20, 30.31 αποτελούν ερμηνευτικό κλειδί για τις ιωάννεις διηγήσεις θαυμάτων, διότι και σε αυτές, όπως και στις πασχάλιες διηγήσεις του ευαγγελίου, κηρύσσεται ο αναστάς Χριστός. Επίσης συμπεραίνει ο Kammler ότι οι υπό εξέτασιν στίχοι έχουν ιδιαίτερη εκκλησιολογική σημασία, διότι παραπέμπουν τον αναγνώστη του ευαγγελίου στη μαρτυρία των αυτοπτών του αναστάντος, αλλά έχουν συγχρόνως και ερμηνευτική βαρύτητα, διότι αθούν τον αναγνώστη να διαβάσει και να κατανοήσει ολόκληρο το ευαγγέλιο υπό το φως του γεγονότος της αναστάσεως. Τέλος, οι στ. 20, 30.31 δεν αποτελούν κατά τον Kammler τον επίλογο ολόκληρου του κατά Ιωάννην ευαγγελίου, αλλά μόνο των πασχαλίων διηγήσεών του.

Συνολικά κρινόμενος ο τόμος είναι εξαιρετικά πολύτιμος για τη σύγχρονη ιωάννεια έρευνα. Η «συγχρονική» ερμηνεία του κατά Ιωάννην ευαγγελίου, την οποία εφαρμόζουν οι Hofius και Kammler, ανοίγει νέα επίπεδα κατανοήσεως του δύσκολου αυτού κειμένου σε μια εποχή κατά την οποία η αποτελεσματικότητα της εφαρμογής της παραδοσιακής φιλολογικοκριτικής μεθόδου (*literarkritische Methode*) στο τέταρτο ευαγγέλιο αμφισβήτείται όλο και περισσότερο. Η «ερμηνεία του κειμένου μέσα από το ίδιο το κείμενο», την οποία πρεσβεύουν οι δύο συγγραφείς, είναι αφενός σύγχρονη και αφετέρου επαναφέρει στο προσκήνιο και καταδεικνύει τη χρησιμότητα της πατερικής ερμηνείας του κατά Ιωάννην ευαγγελίου, η οποία, αν και είναι, θα λέγαμε, «ερμηνεία του κειμένου μέσα από την παράδοση», δέχεται ωστόσο και ερμηνεύει το κείμενο ως έχει, χωρίς να το κατακερματίζει σε υποτιθέμενες πηγές και αναθεωρητικά στρώματα.

Η ερμηνεία των Hofius και Kammler έχει την αξίωση να είναι κατά το δυνατόν αντικειμενική και σφαιρική. Εντύπωση κάνει το γεγονός ότι οι συγγραφείς δεν αναφέρονται μόνο σε παράλληλα κείμενα της εποχής της Καινής Διαθήκης και στους Μεταρρυθμιστές, αλλά και σε ερμηνείες Πατέρων και εκκλησιαστικών συγγραφέων της Ανατολικής Εκκλησίας.

Ιδιαίτερα σημαντικό είναι εξάλλου ότι προσπαθούν να θεμελιώσουν τα θεολογικά τους συμπεράσματα σε λεπτομερή φιλολογική ανάλυση των κειμένων που ερμηνεύουν, με αποτέλεσμα η πρωτοτυπία των θέσεών τους να οφείλεται όχι σε αυθαίρετους συλλογισμούς, αλλά στην επιστη-

μονική συνέπεια της δουλειάς τους.

Μάλιστα τα συμπεράσματά τους δεν έχουν μόνο ερμηνευτικό, αλλά και συστηματικό ενδιαφέρον. Στο σημείο αυτό έγκειται μια άλλη σημαντική παράμετρος της προσφοράς τους, καθώς επανεντάσσουν την αυτονομημένη σήμερα επιστήμη της ερμηνείας της Καινής Διαθήκης στον κορμό της σύνολης θεολογίας, δείχνοντας στην πράξη ότι «η σωστή ερμηνεία είναι δογματική» και ότι «η σωστή δογματική είναι ερμηνεία», όπως συνηθίζει να διδάσκει στις πανεπιστημιακές παραδόσεις του ο καθηγητής O. Hofius.

Ως προς τις δογματικές του θέσεις ο ορθόδοξος αναγνώστης δεν μπορεί παρά να δεχτεί ανεπιφύλακτα τον τονισμό της αληθινής θεότητας του Ιησού Χριστού ως βασικής διαστάσεως του ιωαννέου κηρύγματος, όχι μόνο διότι αυτός ανταποκρίνεται αναμφισβήτητα στη χριστολογία του τετάρτου ευαγγελίου, αλλά και διότι έτσι έχει κατανοήσει το βιβλίο αυτό η ορθόδοξη παράδοση. Ωστόσο είναι δύσκολο να συμφωνήσει ο ορθόδοξος θεολόγος στη διαπίστωση των δύο Γερμανών συγγραφέων ότι ο ευαγγελιστής Ιωάννης πρεσβεύει στη σωτηριολογία του τον απόλυτο προορισμό. Κι αυτό όχι μόνο για δογματικούς, αλλά και για ερμηνευτικούς λόγους, καθώς υπάρχει η δυνατότητα, κατά τη γνώμη μου, τα σχετικά κείμενα του κατά Ιωάννην ευαγγελίου να διαβαστούν και υπό το πρίσμα της ακεραιότητας της ευθύνης του ανθρώπου για την όποια επιλογή του ως προς την πορεία της σωτηρίας του.

Εν ολίγοις ο τόμος αποτελεί πολύτιμη συμβολή στη σύγχρονη ιωάννεια έρευνα και έργο εκ των ων ουκ ἀνευ για την οποιαδήποτε επιστημονική ενασχόληση με την ερμηνεία και τη θεολογία του τετάρτου ευαγγελίου.

Χρήστος Κ. Καρακόλης
Δρ. Θεολογίας

*Prof. George Strecker, The Sermon on the Mount,
An Exegetical Commentary, trans.
by O. C. Dean, T & T Clark, Edinburg.*

Το βιβλίο είναι σύντομο (223 σελίδες), ο υπομνηματισμός όμως πολύ σημαντικός. Χωρίζεται σε τρία μέρη: 1. Εισαγωγή, όπου εκτίθενται α) τα φιλολογικο-ιστορικά ζητήματα και β) οι τύποι εξήγησης της επί του

Ο.Ο. 2. Εξήγηση του κειμένου, και 3. Προοπτικές. Επειδή το παρόν γράφεται για τον Έλληνα αναγνώστη, και στην προσεχώς εκδοθεσόμενη δεύτερη έκδοση της δικής μας Επί του Όρους Ομιλίας χρησιμοποιούμε αφειδώς το έργο του μακαριστού συναδέλφου και φίλου, εδώ θα περιοριστούμε κυρίως στις εξηγητικές πρωτότυπες προτάσεις του. Τους «Μακαρισμούς» π.χ. εννοεί στο υπόβαθρο της σοφιολογικής γραμματείας, αφού στο Μ. η σοφιολογική διδασκαλία μπορεί να εκφρασθεί ως εσχατολογική διακήρυξη με μια εσχατολογική απαίτηση. Για το Μ. παίζει αποφασιστικό ρόλο ότι αυτός που υπόσχεται είναι ο Υιός του Ανθρώπου και ο Κριτής του κόσμου, αυτός που ορίζει τώρα το είναι και το πράττειν των οπαδών του. Η ακρόαση και η τήρηση της εσχατολογικής απαίτησης προσφέρει τη μόνη βεβαιότητα για το μέλλον. Αντίθετα προς τη Λουθρανική παράδοση, ο Μ. δεν τοποθετεί το Νόμο πριν από το ευαγγέλιο και διαφορετικά προς τη θεολογία του K. Barth, το ευαγγέλιο δεν τίθεται προ του Νόμου. Αντίθετα, Νόμος και Ευαγγέλιο είναι ενωμένα. Οριστική και προστακτική δεν είναι αντίθετες η μια στην άλλη· μάλλον, η εσχατολογική-ηθική απαίτηση του Ιησού έχει το χαρακτήρα ευαγγελικής παραμυθίας, και το ευαγγέλιο -η απελευθερωτική και παραμυθητική αφοσίωση του Θεού προς την ανθρωπότητα- λειτουργεί ως η διδαχή και απαίτηση του μηνύματος του Ιησού. Ο Νόμος του Κήρυκα επί του Όρους είναι η σωτηριώδης διδασκαλία του Θεού. Ας έλθουμε όμως σε κάποια επιμέρους που έχουν ιδιαίτερο ενδιαφέρον.

– Όταν ο Ιησούς προσθέτει «Εγώ δε λέγω υμίν» δε διατυπώνει μια θέση που ανακαλεί εκείνη της Π. Διαθήκης αλλά επιχειρεί να κάνει σαφές αυτό που αληθινά περιέχει και απαιτεί. Σχετικά όμως με την Πέμπτη Εντολή ή ερμηνεία του Ιησού βρίσκεται πέραν των παραδοσιακών Ιουδαϊκών δυνατοτήτων της εξήγησης: η νέα όμως αυτή ερμηνεία περί του «φόνου» δυναμώνει το κύρος του Νόμου αποκαλύπτοντας την πραγματική ριζική φύση της απαίτησης του Δεκαλόγου. Η αλλαγή έναντι της παραδοσιακής κατανόησης της εντολής δεν αλλάζει μόνο ποσοτικά αλλά και ποιοτικά. Τα ίδια βασικώς ισχύουν και για τις άλλες δύο αντιθέσεις. Ως προς αυτήν περί της μοιχείας παρατηρεί: «Ο, τι ο Ιησούς αποκαλύπτει είναι η εσωτερική, μυστική ανυπακοή της καρδιάς -τόσο επιδέξια εκφρασμένη από το Μ.- με την οποία ένα πρόσωπο προσπαθεί να κρύψει τον εαυτό του από το Θεό και την εντολή του.

Με την απαγόρευση του διαζυγίου από τον Ιησού δεν μπορούμε να μιλήσουμε για ενδυνάμωση του Νόμου: πρόκειται μάλλον περί θεμελιώ-

δους κριτικής και αναθεώρησης του Νόμου. Με το κύρος του εσχατολογικού προφήτη, ο Ιησούς ακροάται το θείο θέλημα, παρά την αντίθετη λεκτική διατύπωση της Torah. Το ίδιο και η εντολή όταν σε κτυπούν στο ένα μάγουλο να στρέφεις και το άλλο στη συνάφεια που το έχει ο Μ. αντιτίθεται στο Νόμο περί ανταποδόσεως της Π. Διαθήκης. Το μήνυμα του Ιησού είναι: Στο μέλλον ό,τι θα ικανοποιεί την απαίτηση δικαιοσύνης δεν παράγεται από κάποια νομική απαίτηση από τον πλησίον αλλά πραγματοποιείται αντιθέτως με το ακριβώς αντίθετο, την εκ βάθρων παραίτηση των δικαιωμάτων του. Ο Ιησούς ζητάει όχι μόνο παθητική παραχώρηση του εαυτού μας αλλ' επίσης ενεργό τοποθέτηση αγάπης ακόμη και στον εχθρό μας. Είναι προφανής ο παράδοξος και εσχατολογικός χαρακτήρας αυτής της εντολής. Η εντολή της αγάπης του εχθρού μπορεί να θεωρηθεί ως το αποκορύφωμα των θείων απαιτήσεων που ο Ιησούς πρόβαλε εναντίον της Torah και της ιουδαϊκής παράδοσης. Η διδαχή αυτή δεν ήταν ξένη μόνο στον Ιουδαϊσμό, αλλά και για την Εκκλησία προξένησε περισσότερες παρανοήσεις και απορία παρά πίστη και υπακοή. Ως γνωστό, ο Γάλλος μοντερνιστής Alfred Loisy παρατήρησε ότι «ο Ιησούς κήρυξε τη βασιλεία του Θεού, αυτό όμως που προήλθε από το κήρυγμα περί βασιλείας ήταν η Εκκλησία!» Εν πάσῃ περιπτώσει, με την παραπάνω εντολή ο Ιησούς, ο εσχατολογικός προφήτης από τη Ναζαρέτ, είναι ένα σκάνδαλο – για τους Ιουδαίους συγχρόνους του όσο και για την Εκκλησία δια των αιώνων.

Σημειώθηκε ήδη ότι ο Ιησούς απαγορεύει το διαζύγιο. Άλλ' ο ευαγγελιστής Μ., προς θεραπεία ποιμαντικών αναγκών της εκκλησίας του, επιτρέπει το διαζύγιο δια λόγους πορνείας. Παρόμοια, αλλάζει την πλήρη από τον Ιησού απαγόρευση του όρκου σε απαίτηση για φιλαλήθεια κατά τον όρκο. Η εντολή του Ιησού ήταν «Μη ομόσαι όλως» η προσθήκη όμως του «Έστω δε ο λόγος υμάν ναι ναι και ου ου» μετέτρεψε την απαγόρευση του Ιησού σύμφωνα με τις ανάγκες της κοινότητας του Μ.

Το ίδιο και η απαίτηση του Ιησού για τελειότητα δεν έχει την έννοια ύπαρξης μιας διπλής ηθικής (των κοινών χριστιανών, και των «τελείων»). Αυτό που ο Ιησούς ζητάει με το «τέλειος», ώσπερ ο Πατήρ ημών, είναι η ολοκλήρωση του προσώπου, το αδιαίρετο του εγώ όχι το «και τα δύο» αλλά το «είτε τούτο είτε εκείνο».

Ένα-δύο σημεία ακόμα: Πιατί π.χ. ο Ματθαίος επιμένει τόσο πολύ στη συγχώρησή μας για τους άλλους, όχι μόνο στην παραβολή του αγνώμονα οφειλέτη αλλά και στην ίδια την Κυριακή Προσευχή; Η σύ-

σταση αυτή περί αφέσεως δεν αναφέρεται μόνο στην Τελική Κρίση αλλά και στις εμπειρίες της κοινότητας κατά το παρόν. Η θεία συγγνώμη συνδέεται με το προηγούμενο της ανθρώπινης συγγνώμης για τον πλησίον. Ως προϋπόθεση αυτό διαφοροποιεί τη θεολογία του Μ. από το κήρυγμα του Παύλου περί δικαιώσεως. Κατά το κήρυγμα αυτό η δική μας συγχώρηση προς τους άλλους θεωρείται ως συνέπεια της λυτρωτικής κίνησης του Θεού προς εμάς, όχι ως προϋπόθεση. Εδώ ο Μ., όπως και η προ-Μ. παράδοση της Κυριακής Προσευχής, υποστηρίζουν την ιουδαϊκή παράδοση, κατά την οποία η ανθρώπινη προθυμία να συγχωρεί απαιτείται να προηγηθεί της θείας ἀφέσης των αμαρτιών.

Για το σοφιολογικό λόγιο «όπου ο θησαυρός υμῶν εκεί και η καρδία υμῶν» παρατηρεί και τα εξής: «... Παραταύτα, δεν μπορούμε να αποκλείσουμε τη δυνατότητα αυτή η προτροπή να ανάγεται στον ιστορικό Ιησού, αφού παραδοσιακά στοιχεία σοφίας βρίσκονται επίσης στο κήρυγμά τουν αποσκοπούν στο να διδάξουν τους ακροατές του Ιησού και να τους πείσουν με βάση τη λογική».

Η χρήση παραλλήλων από την Π. Διαθήκη και τον Ιουδαϊσμό βοηθά-ει πολύ στην κατανόηση της γλώσσας του Ιησού. Αυτό που δε χρησιμοποιεί ο Ιησούς είναι η αλληγορία. Όταν μιλάει, στο τέλος της Ο.Ο., πώς π.χ. δύο χτίστες ἐφτιάζαν τα σπίτια τους, ο ένας στη στέρεη γη και ο άλλος στην άμμο, με γραφικότητα δε λέει τίποτε άλλο παρά για τον τρόπο που ο καθένας τους εκτέλεσε την κλήση να αποφασίσει. Η ραββινική παράδοση περιέχει ενδιαφέροντα παράλληλα. Στον Ελισαίο υιό Abuja (c. 120 μ.Χ.) αποδίδεται το ακόλουθο:

«Με ποιόν να ομοιώσουμε το πρόσωπο που έχει πολλά καλά έργα και έχει μάθει καλά την Torah; Με το πρόσωπο που χτίζει βάζοντας στα θεμέλια λιθάρια και μετά φτιάνοντας την κατοικία: γιατί κι αν τρέξει πολύ νερό και παραμείνει κοντά, δεν θα τα κλονίσει από τη θέση τους. Με ποιόν όμως θα παρομοιάσουμε ένα πρόσωπο που δεν έχει καλά έργα και δε μαθαίνει την Torah; Με το πρόσωπο που πρώτα χτίζει το χώρο διαμονής και μετά σκέπτεται τους λίθους: κι αν ακόμα έλθει μικρή ποσότητα νερού, θα το γκρεμίσει παρευθύνς».

Και από τα ολίγα παραπάνω έγινε σαφές πως ο Strecker καταλαβαίνει το κείμενο της Ο.Ο. αφενός πάνω στη ριζική, εσχατολογικά θεμελιωμένη κλήση του Ιησού για μετάνοια, και αφετέρου πάνω στην εφαρμόσιμη, ηθικά υποχρεωτική διδαχή όπως παρουσιάζεται στην Ο.Ο. στη συνάφεια του κατά Μ. Ευαγγελίου. Η απαιτούμενη πράξη και η ακριβής σύγ-

χρονη μετάφραση του νοήματος της Ο.Ο. θα προκύψουν μόνο, όταν η κλήση του Ιησού για μετάνοια γίνει κατανοητή και συγκεκριμένοποιηθεί πάλι μέσα σε μια μεταβληθείσα κατάσταση με την έννοια της κλήσης εδώ και τώρα, που απευθύνεται σ' εμένα ατομικά και με καταλαμβάνει ολόκληρο. Ο θεολογικός στοχασμός πρέπει διανοητικά να συλλάβει τις διαλεκτικές αντιθέσεις που προκύπτουν από το πάντα η Ο.Ο. αντιμετωπίζει την πραγματικότητα του κόσμου. Η χριστιανική πράξη πρέπει να τολμάει και να υποστηρίζει τέτοιες τάσεις, αφού το μήνυμα του Ιησού είναι και τα δύο: προτροπή για μετάνοια και ενθάρρυνση για την πράξη (σελ. 184).

Τελειώνοντας αυτές τις γραμμές για το υπόμνημα του G. Strecker στην Ομιλία επί του Θρονού, δεν μπορώ να μη σκεφθώ πως εφέτος το Σεπτέμβριο δεν πρόκειται να δούμε ούτε να ακούσουμε τον George στο Colloquicūm Paulinum της Ρώμης.

Σ. Αγουρίδης

Jack Dean Kingsbury, Matthew: Structure, Christology, Kingdom. (London, SPCK, Fortress Press, 1975)

Στο κεφ. 1 εξετάζονται η δομή του Ματθαίου και η έννοια της Ιστορίας της Σωτηρίας. Κατ' αρχάς παραθέτει προηγούμενες απόψεις περί της δομής του Ματθαίου, ιδίως την σχεδόν επικρατήσασα του B. W. Bacon περί πέντε μερών του Ευαγγελίου (κάθε μέρος με διδακτικό και αφηγηματικό Τμήμα), των οποίων προηγείται ο Πρόλογος (κεφ. 1-4) και ο Επίλογος (κεφ. 26-28), στην οποία αντιτάσσει τη δική του ανάλυση του Ευαγγελίου εκ τριών μερών: α) 1,1-4,16 β) 4,17-16,20 γ) 16,21-28,20.

Στο πρώτο μέρος το θέμα είναι η γένεση και η σπουδαιότητα του προσώπου του Χριστού· στο δεύτερο μέρος, η φύση και η αποτελεσματικότητα του κηρύγματός του· στο τρίτο, εκτίθενται οι λόγοι της κατάληξης στα παθήματά του, στο θάνατό του, και στην ανάσταση. Αυτό που δένει ουσιαστικότερα τα μέρη αυτά, κατά τον Kingsbury, είναι η χριστολογία περί «Υιού του Θεού», αφού το Ευαγγέλιο διατρέχουν πολλοί χριστολογικοί όροι και πολλοί χριστολογικοί τύποι, όπως Υιός Δαβίδ, Υιός του Ανθρώπου, Υιός Αβραάμ, Μεσσίας, Παις, Κύριος, Μωύσής και πολλοί

άλλοι. Ο Kingsbury πιστεύει ότι ο όρος « Υιός Θεού » υπάρχει ή εξυπακούεται παντού, ενώ όλοι οι άλλοι χριστολογικοί όροι και τύποι είναι συμπληρωματικοί.

Στις σελ. 1-84 αγωνίζεται ο Κ. να δείξει πως ο Ματθαίος έγραψε μια «Χριστολογία», όχι Εκκλησιολογία, όπως ισχυρίζεται πλειάδα άλλων εξηγητών με επί κεφαλής τον Bornkamm. Στο σημαντικότατο αυτό θέμα όλα κρίνονται όχι μόνο από την ανάλυση της δομής του Ευαγγελίου, όχι μόνο από την εκτίμηση άλλων χριστολογικών όρων και τύπων όπως: Κύριος, Υιός Δαβίδ, Μεσσίας, Υιός Ανθρώπου, κ.τ.λ., αλλά και από την ιστορία της σωτηρίας, που οι διάφοροι ερμηνευτές βρίσκουν να εκτυλίσσεται στις σελίδες του Ευαγγελίου.

Με την απαιτούμενη συντομία, πρέπει να παρατηρηθεί εδώ πως ο όρος « Υιός Θεού » δεν μπορεί να σχετίζεται με το πλαίσιο της θεολογίας της Π. Διαθήκης, όπως τόσοι άλλοι χριστολογικοί όροι της Π. Διαθήκης. Ο όρος αυτός όπως και ο όρος « Κύριος » σχετίζονται όχι μόνο με την εσχατολογική αποστολή και τη θεία αυθεντία του Ιησού, αλλά κυρίως με τη λατρεία του Ιησού από τη χριστιανική κοινότητα, και μάλιστα κατ' αντίθεση προς την αυτοκρατορική λατρεία. Γι' αυτό είναι σωστό αλλού να αναζητείται η πηγή προέλευσης του όρου αυτού. Βέβαια, είμαστε υποχρεωμένοι να εικάσουμε και σιγά-σιγά ιστορικά να ανακαλύψουμε πότε και πώς οι εσχατολογικοί χριστολογικοί όροι μιας αρχικής ιουδαιοχριστιανικής κοινότητας δέθηκαν με όρους υψηλής χριστολογίας που προέρχονταν από τον Ελληνιστικό κόσμο (βλ. W. Bousset, *Kyrios Christos*), και κατέστησαν μέσα στην Εκκλησία του Ματθαίου δυνατή όχι μόνο την αυθεντία του αλλά και την πνευματική ηγεσία του Ιησού και τη λατρεία του από τους πιστούς. Πα την Π. Διαθήκη, το τελευταίο αυτό, ήταν θεολογικώς και ιστορικώς αδύνατο. Στο σημείο αυτό, νομίζω, πως το έργο του Kingsbury εμφανώς υστερεί, γιατί προσπαθεί να βγάλει από την ίδια πηγή αυτά που, εξ όσων γνωρίζουμε, δεν μπορούν να αποδοθούν στην ίδια πηγή – υπάρχει ιουδαϊζουσα αρχική και ελληνίζουσα ύστερη πηγή χριστολογικών τίτλων του Ιησού.

Στις σελ. 84-127, με τον τίτλο «The Christology of Matthew: Other Titles», προσπαθεί ο Κ., είτε πρόκειται για ελάσσονος σημασίας τίτλους (Ιησούς, Υιός Αβραάμ, ο Ερχόμενος, ο ποιμήν, ο προφήτης, ο διδάσκαλος-καθηγητής, ο Δούλος, Εμμανουήλ), είτε για μείζονος (Μεσσίας-βασιλεύς, Υιός Δαβίδ, Κύριος, Υιός Ανθρώπου) να δείξει πως όλοι αυτοί οι χριστολογικοί όροι και τύποι, παίζουν βοηθητικό ρόλο στον κύριο και

βασικό, που είναι, κατά την άποψή του, ο όρος «*Υιός Θεού*». Κι αφού δέχεται ο Kingsbury πως αυτή είναι η χριστολογία του Ευαγγελίου του Ματθαίου, ό,τι απομένει στη συνέχεια είναι ο προσδιορισμός του πώς ο Ματθαίος σχετίζει τον Ιησού ως *Υιό Θεού* προς τη Βασιλεία του Θεού που κηρύγτει. Αυτό γίνεται στο κεφ. IV «*Η άποψη του Ματθαίου περί του Υιού του Θεού και της Βασιλείας των Ουρανών*». Το βιβλίο κλείνει με *Ανακεφαλαίωση* στις σελ. 161-167.

Σχετικώς με την Ιστορία της Σωτηρίας, που διατρέχει το κατά Ματθαίον, ο Κ. πιστεύει πως η ιστορία αυτή διαιρείται σε δύο εποχές: α) τον χρόνο της Π. Διαθήκης, και β) τον χρόνο του Ιησού (γηινου και δοξασμένου). Είναι ευρύτερα γνωστή η άποψη του Conzelmann περί των Τμημάτων της Ιστορίας της Σωτηρίας στο Λουκά (Ισραήλ – Ιησούς – Εκκλησία = αληθινός Ισραήλ). Ο Κ. ενώνει τα τμήματα δύο και τρία, αφού γι' αυτόν το στοιχείο που ελέγχει το Ευαγγέλιο του Ματθαίου είναι η χριστολογία, και μάλιστα η χριστολογία περί του «*Υιου του Θεού*». Η πλειονότητα, πάντως, των εξηγητών (εκτός των άλλων οι: Trilling, Strecker, Walker, Thompson) ως την κατευθύνουσα αρχή στο Ματθαίο δέχονται όχι τη χριστολογία αλλά την εκκλησιολογία, τη σημασία δηλαδή που δίνει ο Μ. στο έργο και τα προβλήματα της Εκκλησίας που αντιμετώπιζε η εκκλησία του ευαγγελιστή στο ρόλο του νέου Ισραήλ και της ιεραποστολής εις τα έθνη.

Από πλευράς μας, για να γίνει όσο μπορεί εδώ πιο σαφές το κεντρικό πρόβλημα της Ιστορίας της Σωτηρίας κατά το Ματθαίο, θα αναφερθούν οι σχετικές επί του ζητήματος απόψεις του H. Frankemölle (Jahwebund und Kirche Christi, Münster, Aschendorf 1974), τις οποίες παραθέτει σε *Excursus* και ο Κ.: Για να αντιμετωπίσει τη σύγκρουση Εκκλησίας και Σύναγωγής ο Ματθαίος αναπτύσσει μια θεολογία δραστηριότητας του Θεού στην ιστορία κατά τον τύπο του Δευτερονομίου και των Παραλειπομένων. Έτσι ο Μ. δείχνει στην Εκκλησία του πως καθόλη την Π.Δ. και στα σχετιζόμενα με τον Ιησού στο ευαγγέλιο υπάρχει συνέχεια της δράσης του Θεού μέσα στην ιστορία. Αυτό που συνέβη με τον Ιησού και την Εκκλησία δεν είναι πως ο Θεός φάνηκε αναξιόπιστος προς τον Ισραήλ αλλά ότι ο Ισραήλ φάνηκε αναξιόπιστος προς τη διαθήκη με τον Γιαχβέ. Ως εκ τούτου, ο Ισραήλ, έπαιψε να είναι ο εκλεκτός του Θεού λαός, και τη θέση του επήρε η Εκκλησία. Με άλλα λόγια, θέλει να πει ο Ευαγγελιστής: Ο Θεός ήλθε στα ίδια με το πρόσωπο του Ιησού για να ανανεώσει τη διαθήκη του, αλλά δεν έκανε συνεταίρο του ούτε τον Ισραήλ ούτε κά-

ποιο υπόλειμμα του Ισραήλ, αλλά την Εκκλησία, η οποία αποτελείται από Ιουδαίους και Εθνικούς και καλείται να ανταποκριθεί στην κλήση του Θεού τηρώντας τις εντολές του όπως τις διατύπωσε ο Ιησούς. Π' αυτό το λόγο ο Frankemölle όχι μόνο δέχεται πως ο M. απο-ιστορικοποιεί (de-historize) και το αφηγηματικό και το κηρυκτικό παραδοσιακό έργο του Ιησού σκοπός του είναι η σύνθεση ενός «fictional» ντοκουμέντου που να απευθύνεται στα μέλη της κοινότητας του αγίου M., στη δική τους εποχή και κατάσταση, για να τους πει τα δέοντα περί της αυθεντίας του δοξασμένου Κυρίου, ο οποίος είναι το αυτό πρόσωπο με τον γήινο Ιησού.

Σ. Αγουρίδης

*Claude Rappe, Σολομών, ο Βασιλιάς των Γυναικών,
«Νέα Σύνορα» εκδόσεις A. Λιβάνη, Αθήνα 1996, σελ. 378.*

Να είμαστε εξαρχής εξηγημένοι: Ο κ. C. Rappe είναι παραγωγός και παρουσιαστής τηλεοπτικών εκπομπών στη βελγική τηλεόραση. Πρόκειται «περί ιστορικού μυθιστορήματος». Δεν πρόκειται επομένως εδώ για κάποια βιβλική, ιστορική μελέτη, όπως άλλωστε φωναχτά διακηρύσσει ο υπότιτλος: Ιστορικό Μυθιστόρημα. Πρέπει πάντως ευθύς εξαρχής να ξεκαθαριστεί πως το βιβλίο του Rappe, παρά το μυθιστορικό του στοιχείο –πολύ έντονο σε ορισμένα τμήματα του βιβλίου– ακολουθεί αρκετά πιστά το βιβλικό κείμενο σε όλα τα ουσιώδη σημεία, αναπτύσσοντάς τα με τη βοήθεια της ιστορίας και της γεωγραφίας της Εγγύς Ανατολής. Π' αυτό, θα παρατεθούν αρχικά κάποια λόγια περί του χαρακτήρα και περί της βασιλείας του Σολομώντα από το Dictionnaire of the Bible rev. ed. υπό G. Grant, Schribners, N. York, 1963, σελ. 930 το πρώτο, από το Interpreter's Dictionary of the Bible, Abingdon Press, N. York, 1962, το δεύτερο. Στη συνέχεια θα ακολουθήσει περίληψη της μυθιστορίας του Rappe:

«Ο Σολομώντας άρχισε τη βασιλεία του με υψηλά ιδανικά, έκφραση των οποίων είναι το όνειρό του (3, 5). Η θυσία στη Πιβεάν 5, 4 δίνει μια άλλη διάσταση: η θρησκεία του συνδέοταν με εξωτερικές επιδείξεις. Έτσι εξηγείται η μεγαλοπρέπεια του Ναού, η φαντασμαγορία και τα ολοκαυτώματα κατά την καθιέρωσή του, που βέβαια εξυπηρετούσαν τη

δική του δόξα όχι λιγότερο από εκείνη του Θεού. Η προσευχή του όμως, αν είναι υπό οποιαδήποτε έννοια αυθεντική, είναι πλήρως αληθινής ευλάβειας, και τον παρουσιάζει να ευχαριστείται από την τήρηση του θρησκευτικού τυπικού (9, 25). Η πτώση του συνδέεται με τις πολλές γυναίκες και ξένες συζύγους (II· πρβλ. Νεεμ. 13, 26). Δεν τους επέτρεπε μόνο να ασκούν τη θρησκεία τους –αναγκαία παραχώρηση– αλλά συμμετείχε σ' αυτήν κι ο ίδιος. Η μνήμη των «υψηλών» (θέσεων ξένης λατρείας), σε ορατή απόσταση από τον Ναό, διατηρήθηκε με το όνομα «ύψωμα της Ντροπής». Αυτή όμως η ειδωλολατρεία ήταν στην πραγματικότητα ένας φυσικός συγκρητισμός, αποτέλεσμα της συνήθους μετά των ξένων επικοινωνίας του. Η τρυφήλαττη του βίου και η υπεροψία του πλούτου έπαιξαν προφανώς το ρόλο τους στον κατήγορό του. Για το πραγματικό τέλος του τίποτε δεν είναι γνωστό· είναι γέρος (Γ' Βασ. 11, 4) στα εξήντα του, η φυγή όμως του Ιεροβούμ αφήνει να υπονοθεί πως μπορούσε ακόμα να κάνει αισθητή την αυθεντία του. Το βιβλίο του «Εκκλησιαστή» δίνει καλή εικόνα του «ηθικού» παράγοντα στη ζωή του· για το αν όμως πραγματικά μετανόησε και «σώθηκε» συζητήθηκε πολύ έντονα το θέμα από τους Πατέρες της Εκκλησίας. Το Δευτ. 17, 16 εξ. επικρίνει τη συμμαχία του με την Αίγυπτο και το Αιγυπτιακό χαρέμι του, την αγάπη του για τα άλογα και τα λεφτά, και η Σοφ. Σειρ. 47, 12-21 αποτελεί πολύ μετρημένη περίληψη της καριέρας ενός ανθρώπου του οποίου «ουκ ην η καρδία αυτού τελεία μετά Κυρίου Θεού αυτού, καθώς η καρδία Δαυΐδ του πατρός αυτού» (Γ' Βασ. 11, 4). Η σοφία του δεν μπόρεσε να τον διδάξει αυτο-πειθαρχία και η μόνη κληρονομιά μιας οικογενειακής ζωής παραβάσεων ήταν ο Ροβοδόμος, ένας γυνιος με άφθονη ανοησία και έλλειψη φρονιμάδας».

Ο J. M. Myers, στο άλλο λεξικό, αφηγείται τη γνωστή τραγωδία των σφαγών και των απελάσεων που είχαν σχέση με τη διαδοχή του Δαβίδ στο θρόνο. Πολύ σοβαρές ήσαν οι ανάγκες ως προς την οργάνωση και τη διοίκηση του κράτους. Ο Σολομώντας ανταποκρίθηκε σ' αυτή την ανάγκη με τη διαίρεση του έθνους σε 12 περιοχές και με τη δημιουργία του κατάλληλου μηχανισμού για τη διοίκηση. Είναι, επίσης, γνωστές από τα βιβλικά κείμενα οι εκτός του Ναού και του Παλατιού ποικίλες άλλες οικοδομικές δραστηριότητες. Όλα δε αυτά δεν έπαιχαν να είναι ανακατέμένα με όνειρα, οράματα και προσευχές. Σε σχέση με την όλη, ας πούμε, εξωτερική του πολιτική, μια σωστή εκτίμηση υπό το φως της αρχαιολογίας και της σύγχρονης ιστορίας αποδεικνύει πως οι ιστορικοί του

Ισραήλ δεν υπερέβαλαν πολύ τα περί του μεγαλείου του βασιλείου του (Γ' Βασ. 10, 14-27· Β' Παραλ. 1, 15· 9, 13-27). Στην εσωτερική του πολιτική προχώρησε παραπέρα το πρόγραμμα του Δαβίδ, προσθέτοντας κάποια νέα χαρακτηριστικά δικού του σχεδιασμού, σε ό,τι ιδίως αφορά οχυρώσεις, άρματα, και ευρείες κατασκευαστικές επιχειρήσεις.

Ειδικά για τη «σοφία» του Σολομώντα πρέπει να δεχθεί κανείς ότι κυρίως συνίστατο στη φρόνηση να κυβερνάει το λαό ... και να ξεχωρίζει σωστά μεταξύ καλού και κακού και να βγάζει ορθές δικαστικές αποφάσεις. Επρόκειτο για σοφία που ξεπερνούσε τη σοφία όλων των λαών της Ανατολής και όλης της σοφίας της Αιγύπτου (4. 30) και σχετίζεται με Παροιμίες και σοφά λόγια: «και επληθύνθη Σολωμών σφόδρα υπέρ την φρόνησιν πάντων αρχαίων ανθρώπων και υπέρ πάντας φρονίμους Αιγύπτου. Και εσοφίσατο υπέρ πάντας τους ανθρώπους και εσοφίσατο υπέρ ... και ελάλησε Σολωμών τρισχιλίας παραβολάς και ήσαν ωδαί αυτού πεντακισχίλιαι ... (ε' 5-14). Βέβαια, τα χωρία Ματθ. 12, 42^a και Λουκ. 11, 31 αναφέρονται σε δοκιμή της σοφίας του εβραίου βασιλιά στη λύση δύσκολων αινιγμάτων – κάτι που δείχνει προς μιαν άλλη κατεύθυνση.

Κατά τη μαρτυρία της Βίβλου, οι γυναίκες ασκούσαν επάνω του ποικίλες επιρροές: Γ' Βασ. 11, 1 εξ.: «Και ο βασιλεύς Σολωμών ἦν φιλογύνης. Και ήσαν αυτώ γυναίκες άρχουσαι επτακόσιαι και παλλακαὶ τριακόσιαι, και ἐλαβε γυναίκας αλλοτρίας και την θυγατέρα Φαραώ, Μωαβίτιδας, Αμμανίτιδας, Σύρας και Ιδουμαίας, Χετταίας και Αμορραίας. Εκ των εθνών ων απείπε Κύριος τοις νιοίς Ισραήλ ...».

Η Βίβλος, σύμφωνα με ανατολικά μοντέλα, το νομικό της τμήμα στο σύνολό του απέδωκε στον Μωύση, τους Ψαλμούς της στο Δαβίδ en gros, και τα σοφιολογικά βιβλία (Παροιμίες, Εκκλησιαστής, και βέβαια, το Ασμα Ασμάτων) στο Σολομώντα.

Το βιβλίο του Rappe είναι καλογραμμένο και συναρπάζει. Αυτές οι εκστρατείες του Σολομώντα προς την περιοχή των μεταλλείων του Σινά και το Ειλάπ, λιμάνι της Ερυθράς Θάλασσας, οι στρατιωτικές, πολιτικές και θρησκευτικές συγκρούσεις της περιοχής έχουν ιδιαίτερη χάρη. Το ίδιο και η τελευταία κατά της Αιγύπτου εκστρατεία.

Ομορφα παρουσιάζονται οι αγάπες και οι έρωτες του βασιλιά τόσο προς τις πολλές γυναίκες που αγαπούσε, όσο και προς ορισμένους γενναίους στρατιωτικούς ηγέτες, όπως π.χ. ο Βαναίας, και από το άλλο περιβάλλον προς ανθρώπους όπως η μάνα του Βηρσαβεέ και ο προφήτης Νά-

θαν. Θα μπορούσε μάλλον ασφαλώς να υποστηρίξει κανείς πως δεν επρόκειτο για ερωτομανή απλώς με πολιτική ιδιοφυΐα: φαίνεται πως είχε συλλάβει κάπως βαθύτερα την ιδέα του πολυεθνικού, πολυπολιτισμικού και πολυυθρησκευτικού κράτους. Εκεί όμως που ο συγγραφέας προσπάθησε με περισσή ικανότητα και επέτυχε αρκετά είναι α) στα της περιγραφής της προετοιμασίας της κατασκευής του Ναού, β) σε κάμποσες ερωτικές σκηνές, και γ) προπαντός και κυρίως με το πρόβλημά του όπως το ζούσε ο ίδιος ο Σολομώντας, με τον εσωτερικό του διάλογο.

Τη δεύτερη φορά που έσκυψα πάνω στο βιβλίο αυτό για να το εκτιμήσω και να γράψω τα παραπάνω, μου δημιούργησε μεγαλύτερη συμπάθεια παρά η πρώτη ανάγνωση, ίσως γιατί αρχικά ήμουνα πιο προκατελημμένος.

Σ. Αγουρίδης

*Ζεράλ Μεσαντιέ, Ο Ανθρωπος που έγινε Θεός,
μετάφρ. από τα Γαλλικά, «Νέα Σύνορα»,
Εκδ. Οργανισμός Λιβάνη, Αθήνα 1995, σελ. 730.*

Μια και το ενδιαφέρον για την ιστορία όλο και λιγοστεύει στην εποχή μας, ενώ αυξάνει το ενδιαφέρον για το παραμύθι και το μύθο – κι αυτό σε όλους τους τομείς – δεν παραξενεύεται κανείς γιατί ο Ζ. Μεσαντιέ σοφίστηκε να γράψει ένα «παραμυθένιο» βίο του Ιησού και ο κ. Λιβάνης να τον εκδόσει.

Ποιες είναι οι πηγές του σ(υγγραφέα): Είναι τα Κανονικά Ευαγγέλια, τα Απόκρυφα Ευαγγέλια που γράφτηκαν μέχρι τον 6ο αι. μ.Χ., ο ιστορικός Ιώσηπος και μια καλή γνώση της εποχής του Ιησού, πλούσια γνώση της γεωγραφίας της Παλαιστίνης, και πλούσιο καλλιτεχνικό της φαντασίας ταλέντο από τον σ. Θα ρωτήσετε ποιό από τα παραπάνω μετράει για τον γράφοντα περισσότερο ως προς την αξία του βιβλίου: θα σας πω αδιστακτα αμέσως: το τελευταίο από τα παραπάνω. Ο ίδιος χαρακτηρίζει το έργο του ως «ιστορικό μυθιστόρημα». Ε, λοιπόν, το βιβλίο μπορεί να εκτιμήσει κανείς άμα το διαβάσει σαν ένα όμορφο μυθιστόρημα.

Στα γενικά ο σ. ακολουθεί την πορεία των Κανονικών Ευαγγελίων. Το πρώτο μέρος επιγράφει «Τα χρόνια της Αφάνειας» (La vie cashée de

Jesus, όπως συνηθίζεται στην παγκόσμια ορολογία), μόνο που εδώ, μέσα στις 300 σελίδες αυτού του μέρους, με βοήθεια κάποια υπαινικτικά σημάδια απ' εδώ κι απ' εκεί, φτιάχνει με την πλούσια και καλλιτεχνική φαντασία ένα πλήθος από γεγονότα σχετικά όχι μόνο με τον τόπο, την εποχή, τις πολιτικές και θρησκευτικές συνθήκες ζωής στα χρόνια του Ιησού, αλλά ένα ολόκληρο φανταστικό πανόραμα σχετικά με την οικογένεια του Ιησού, τη μάνα του, τον πατέρα και τα αδέλφια του και τις αδελφές του, με την εποχή του ολόκληρη γενικότερα και με τον προβληματικό κόσμο της ιδιαίτερης πατρίδας του, των ιδιαίτερων σχέσεών του με τον εξάδελφο του Johannan, και των δύο τις προβληματικές σχέσεις όχι μόνο με το κατεστημένο ιερατείο στα Ιεροσόλυμα αλλά και προς τις άλλες παρατάξεις που δρούσαν στην Παλαιστίνη: Νομοδιδασκάλους, Ραββίνους, επαναστάτες Ζηλωτές, κτλ.

Δεν μπορεί κανείς σε δύο σελίδες να σκιαγραφήσει ένα μυθιστόρημα των 730 σελίδων με τόσο όμορφες περιγραφές τοπίων και προσώπων. Ο Ιωσήφ ήταν ραββίνος-ιερέας, επαναστάτης στις αντιλήψεις, που έφθασε εξαιτίας των ιδεών του να δουλεύει προμηθευτής ξυλείας και μαραγκός στο Ναό, όταν τον έχτιζε ο Ηρώδης. Ήταν πολύ γέρος ο δίκαιος Ιωσήφ, όταν πέθαναν οι γονείς της δωδεκάχρονης Μαρίας, κι ο μεγάλος ιερέας του Ναού τού φόρτωσε την ανατροφή και την αποκατάσταση της κοπέλας. Η Μαρία και η ξαφνική εγκυμοσύνη της δημιουργούν αναστάτωση σε όλους μέσα στην οικογένεια του Ιωσήφ. Με πολλή λεπτότητα και χάρη ο Messadié περιγράφει όλη τη φανταστική ατμόσφαιρα αυτής της περιόδου, όπως και της γέννησης στη Βηθλεέμ και του ταξιδιού στην Αίγυπτο ενός κυνηγημένου πατέρα και γυιου, καθώς και τα πρώτα παιδικά χρόνια του Ιησού εκεί.

Όταν πέθανε ο Ηρώδης, επιστρέφουν στην Παλαιστίνη, αλλ' ο Ιωσήφ δεν δέχεται τη θέση του ραββίνου στη Ναζαρέτ, ούτε βέβαια δουλειά ιερέα στο Ναό· εγκαθίσταται στην Καπερναούμ και δουλεύει μαραγκός, αφού η Ναζαρέτ είχε ήδη έναν. Ο Ιησούς είχε δάσκαλο τον πατέρα του. «Το παιδί ήταν πέντε ετών. Ο Ιωσήφ τον έπαιρνε στο ξυλουργείο και τον έβαζε να κάθεται και να παρακολουθεί τους βοηθούς του. Κάπου κάπου τον φώναζε να πιάσει το σάρωθρο και να καθαρίσει το εργαστήρι, να βρει κανένα εργαλείο ή τον έστελνε για ψώνια. Ο Ιησούς έμαθε έτσι μερικά στοιχειώδη πράγματα της δουλειάς, όπως πώς να χρησιμοποιεί τη ρυκάνη, πώς να τροχίζει ένα ξυλοκοπικό λεπίδι και γιατί χρειαζόταν να ισιώνονται τα δοκάρια. Στα πέντε του χρόνια μυήθηκε στο ροκάνισμα

ενός χοντρού δοκαριού. Τα χέρια του τον πονούσαν δυο μέρες. Στα έξη του ήξερε να λειαίνει το ξύλο ...» (σελ. 113). «...Τον είχε μαλάσσει πολλές φορές ο Ιωσήφ γιατί είχε μάθει ότι πήγαινε συχνά στη συναγωγή και ότι είχε καλές σχέσεις με το ραβίνο Ναούμ. Ωστόσο, ο Ιησούς δεν τον είχε ποτέ ρωτήσει γιατί ήταν τόσο αξιόμεμπτο να συνομιλεί με ένα ραβίνο». Από την Καπερναούμ ξεκίνησε και η επίσκεψη του δωδεκατούς στα Ιεροσόλυμα, το Ναό και τους Νομοδιδασκάλους: «... Το χνούδι στο πάνω χείλος του Ιησού ήταν πια ορατό σε όλους... Ήρθε η άνοιξη. Οι πρώτοι αισφόδελοι άνθισαν και οι πρώτοι αγριοπετεινοί άρχισαν τα κακαρίσματα. Ένα βράδυ, την ώρα του δείπνου, ο Ιωσήφ είπε: "Πλησιάζει το Πάσχα. Θα πάμε στην Ιερουσαλήμ". Κι ενώ η Μαρία άρχισε να καθαρίζει το τραπέζι, πρόσθεσε απευθυνόμενος στον Ιησού: "Πέρασες τα δώδεκα. Τώρα είσαι υπεύθυνος για τις πράξεις σου". Τα λόγια του ακολούθησαν ένα βλέμμα όλο σημασία". Δεν απομακρύνεται ο σ. από τις πληροφορίες του Λουκά για τις συζητήσεις του Ιησού με τους Νομοδιδασκάλους: φτιάχνει, φυσικά, μια χαριτωμένη συζήτηση, όπου κατά την πασχαλινή αυτή συνάντηση στο σπίτι Νομοδιδασκάλου τον ρωτούν και απαντάει σε ατμόσφαιρα παράξενη αλλά και άνετη: «Ένας υπηρέτης έφερε σε ένα δίσκο κρατήρες γεμάτους με χυμό ροδιού, τους μοίρασε σε όλους και μετά έριξε κομμάτια από σανταλόξυλο και κέδρο στα κάρβουνα που έκαιγαν σε μια πήλινη τεφροδόχο. Μερικές νυχτοπεταλούδες σπρωγμένες από τον καπνό χόρευαν ένα μάταιο χορό». Αν πρέπει να γίνει iερέας στην Ιερουσαλήμ, θα πρέπει να δει τους νομοδιδασκάλους, κι αν αυτό γίνει, τότε καλύτερα να δει τους πιο φιλελεύθερους. Αφού μιλάει με τέτοια ελευθεριότητα, θα κάνει εχθρό του ολόκληρο το Ναό» ... «Να τον στείλουμε στον Ματαθία», πρότεινε ο Ιωνάθαν. «Ο πιο κατάλληλος είναι ο Ματαθίας», συμφώνησε ο Ιωσήφ. «Δύο χιλιάδες iερείς στην Ιερουσαλήμ και μονάχα έναν μπορούμε να εμπιστευθούμε!», φώναξε ο αρχιερέας. «Εγώ πρέπει να μάθω εβραϊκά το παιδί αυτό. Πες μου, γυιε μου, θέλεις να σου μάθω εβραϊκά; Για να μπορείς να διαβάσεις τα Ιερά Βιβλία πρέπει να ξέρεις εβραϊκά». Ο Ιησούς χαμογέλασε στο γέρο και ακούμπησε το χέρι στο κεφάλι του. Όταν ο Ιωνάθαν και ο Ιησούς αποσύρθηκαν στο δωμάτιο που θα μοιράζονταν κι αφού ξάπλωσαν πια μέσα στο σκοτάδι, ο πρώτος είπε: «Ελπίζω να μην ενοχλήθηκες από τις τόσες ερωτήσεις που σου έκαναν, ε;». «Έχω την εντύπωση πως τώρα αρχίζω να ζω», αποκρίθηκε ο Ιησούς. Μη μου πείτε πως δεν είναι χαριτωμένα όλα αυτά; Ασφαλώς είναι για τον αναπτυγμένο αναγνώστη που άνετα ξεχωρίζει την ιστορία

από το μυθιστόρημα, και μπορεί να απολαμβάνει το δεύτερο χωρίς να μπερδεύεται ως προς το πρώτο.

Ο αναγνώστης αυτού του περιοδικού πρέπει να κατάλαβε περί τίνος περίπου πρόκειται από όσα σημειώσαμε και παραθέσαμε μέχρι τώρα. Είναι αυτονότο πως δεν μπορούμε στο ίδιο στύλο να συνεχίσουμε την παρουσίαση του βιβλίου. Επιστημονικά, αυτό που μας ενδιαφέρει είναι η γενική τοποθέτηση του σ. έναντι του Ιησού. Κι αυτό πρέπει να έγινε σαφές από τα μέχρι τούδε. Βέβαια, σ' ό,τι αφορά τη ζωή του Ιησού ακολουθούν τα σοβαρότερα. Ο Ιησούς γνωρίζεται με τα πολιτικο-θρησκευτικά κόμματα και τις παρατάξεις της εποχής του: το Ιερατείο, τους Ραβίνους, τους Ζηλωτές, τους μάγους και τους θαυματοποιούς, ιδιαίτερα με διάσημους απ' αυτούς, που δρούσαν στην περιοχή της Σαμάρειας ή της Δεκάπολης. Ο Ιησούς του Μεσαντιέ είναι πολυταξιδεμένος και καλός γνώστης όχι μόνο του Ιουδαϊκού αλλά και του Ελληνικού κόσμου.

«Το ψωμί ψήθηκε και φαγώθηκε. Τα χελιδόνια έφυγαν και ξαναγύρισαν. Οι ευωδίες της φασκομηλιάς και της λεβάντας μιλούσαν τη δική τους γλώσσα, πέθαιναν και ξαναγεννιόνταν. Οι μαγκούστες έτρωγαν πολύ τις μυγκρέχνες και οι σκαντζόχοιροι περιφρονούσαν τις νάγιες... Ο Ιωσήφ είχε αρχίσει πια να καταπέφτει. Μερικές φορές η φωνή του ούτε που ακουγόταν και πια δεν άκουγε σχεδόν καθόλου τις φωνές των άλλων. Ένα χειμωνιάτικο απόγευμα, βρήκε κάποιο νέο άντρα να στέκεται όρθιος μπροστά στον πατέρα του και να τον ακούει προσεκτικά. Ίσως να ήταν καινούργιος μαθητευόμενος. «Γιέ μου», είπε ο Ιωσήφ μόλις είδε τον Ιησού. «Αυτός εδώ είναι ο ξάδελφός σου ο Ποχαναάν, ο γυιος της Ελισάβετ, της ξαδέρφης της μητέρας σου...». Από εδώ και πέρα σε όλο το βιβλίο ο Ιωάννης ο Βαπτιστής ασκεί αποφασιστική επίδραση πάνω στη σκέψη και την πορεία του Ιησού. Και οι δύο συνδέονται με το κίνημα και τον καταυλισμό των Εσσαίων παρά τη Νεκρά Θάλασσα, αν και είχαν επιφυλάξεις σε αρκετές εσσαϊκές πρακτικές και αντιλήψεις, ιδίως ο Ιησούς. Και οι δύο, τελικά, έφυγαν από το Τάγμα.

Ένα από τα πιο όμορφα επιτεύγματα του μυθιστοριογράφου είναι το πώς ο Ιησούς μάζεψε τους μαθητές του από διάφορες παρατάξεις και υπό τις πιο διαφορετικές συνθήκες – διαφορετικούς τύπους τον καθένα. Η σχέση του Ιησού μαζί τους, με τον Ιούδαι ιδιαίτερα, γίνεται με εξαιρετική επιτυχία. Τον εγκαταλείπουν συχνά αλλά ξαναγυρνάνε. Η πεποίθηση και το κήρυγμα του Βαπτιστή πως ο Ιησούς είναι ο αναμενόμενος Μεσσίας και σωτήρας του Ισραήλ, καθώς και κάποιες θεραπείες που επιτε-

λεί, δημιουργούν σιγά-σιγά ογκούμενο υπέρ αυτού κίνημα σε μερίδα του λαού. Κι οι Μαθητές του παρά τις διακυμάνσεις που διέρχονται, τελικά επιστρέφουν σ' αυτόν.

Ο ίδιος ποτέ δεν είπε ότι ήταν ο Μεσσίας, χωρίς όμως να αποκλείει τί ο Θεός μπορεί να κάνει, όταν θέλει. Ούτε είχε συνείδηση θαυματοποιού, αφού κι ο ίδιος εκπλήσσονταν με τα αποτελέσματα που είχε η ευεργετική του επίδραση επί των ασθενών. Αυτό που στάθηκε αναπότρεπτο ήταν η προϊόντα δυσμένεια των αρχών απέναντί του, και ιδίως η εχθρότητα του Σανχεντρίν, του Μεγάλου Συνεδρίου, και της ανώτατης ιερατικής και θεολογικής ιεραρχίας της χώρας.

Σ' αυτόν όμως τον κρίσιμο χρόνο, της ανόδου στα Ιεροσόλυμα και της σύγκρουσης, η ευρηματικότητα, νομίζω, του σ. χάνει τα υψηλά της επίπεδα κι απομακρύνεται από κάποιες μάλλον γενικότερα στην επιστήμη αποδεκτές απόψεις της ιστορικής κριτικής σχετικώς με τις ευαγγελικές αφηγήσεις περί του Πάθους και περί της ανάστασης του Ιησού. Πολύ μπερδεύεται ο αναγνώστης σε πολιτικές ίντριγκες, έτσι που τελικά να μη καταλαβαίνει ποιοι είναι οι εχθροί και ποιοι είναι οι φίλοι του Ιησού. Γύρω από τη θανάτωση του Ιησού έγινε μάχη δυνάμεων εξουσίας «ποιός θα τη φέρει σε ποιόν». Νομίζω, μάλιστα, πως αυτό το μπέρδεμα κάνει να πέσει το προηγούμενο ευχάριστο μυθιστορηματικό ύφος του βιβλίου. Ο Messadié ακολουθεί, ως προς το τέλος του Ιησού, την άποψη όχι ευπόληπτης μειοψηφίας ερευνητών, που μιλούν για λιποθυμία του επί του σταυρού, για εσπενσιόνη ταφή και, φυσικά, για μια δήθεν ανάσταση. Προσωπικά πιστεύω πως το τελευταίο μέρος του βιβλίου που καταλήγει πως «χωρίς αμφιβολία ο Ιησούς μπαρκάρισε για το εξωτερικό. Πού πήγε όμως; Ίσως στην Ασία» (σελ. 730) έρριξε το βιβλίο πολύ χαμηλά. Αυτό, κατά τη γνώμη μας πάντοτε, είναι τόσο αληθινό όσο και τα πολύ όμορφα μυθιστορηματικά του βιβλίου προτερήματα που αναφέρθηκαν πιο μπροστά. Νομίζω πως ο σ. την πάτησε εδώ: Όταν δηλαδή έφθασε στο σταυρό και την ανάσταση ξέχασε πως γράφει μυθιστορία, και άρχισε να παίζει το ρόλο του ιστορικού που επιχειρεί να τακτοποιήσει ιστορικώς ορισμένα πράγματα.

Σ. Αγουρίδης

Π. Α. Σινόπουλον, *Η Οικογένεια ως μονάδα εργασίας του λαού της Παλαιάς Διαθήκης*, (Κοινωνιολογική Έρευνα, Εργασία με Σχέσεις Αλληλεγγύης Οικογενειακού Τύπου), Εθνικό Κέντρο Κοινωνικών Ερευνών, Αθήνα, 1997.

Η ερευνητική εργασία του κ. Σινόπουλου χωρίζεται σε τρία μέρη. Στο πρώτο περιγράφεται η δομή της κοινωνίας του λαού της Π. Διαθήκης (σελ. 27-52). Πολύ πιο ενδιαφέροντα είναι τα περί της εργασίας στο δεύτερο κεφάλαιο: «Η εντολή για εργασία συνοδεύει τον άνθρωπο τόσο κατά το χρόνο της υπέρτατης ευδαιμονίας, όσο και μετά την πτώση του», γράφει. «Ο Θεός ευφραίνεται εν τοις έργοις του, και κατά τον Ψλ. 103, 23, "Εξελεύσεται άνθρωπος επί το έργον αυτού και επί την εργασίαν αυτού ἡώς εσπέρας". Ήταν αποτέλεσμα της παρακοής το ότι μετά την πτώση δεν υπήρχε εργασία αλλά ο μόχθος (σελ. 67)». Το τελευταίο αυτό θέμα είναι ασφαλώς πιο περίπλοκο, όπως δείχνει σωστά η εργασία του κ. Παν. Σιμωτά περί εργασίας στην Π. Διαθήκη, την οποία όμως, όπως και πολλές άλλες ελληνικές μελέτες, δεν χρησιμοποιεί ο κ. Σινόπουλος. Το ιδιαίτερα χρήσιμο συμπέρασμα τούτου του κεφ. είναι η συμβολή της οικογένειας και της οικογενειακής μονάδας εργασίας του αρχαίου Ισραήλ στη μεταβίβαση των αξιών της εργασίας αλλά και των τεχνικών γνώσεων.

Η οικογενειακή μονάδα εργασίας του Λαού της Παλαιάς Διαθήκης αποτελεί το θέμα του τρίτου μέρους, το οποίο σ' εμάς προσέφερε τα περισσότερα. Η σύνθεσή της επηρεάζεται από την ύπαρξη τάξεων στην κοινωνία. Οι αξίες της εργασίας δέχονται άμεσο επηρεασμό από τη θρησκεία της Π.Δ. Η οικογένεια ως μονάδα εργασίας, χωρίς να παραγνωρίζεται η ιδιοτυπία της, είναι δυνατόν να αναλυθεί, ως προς την οργανωτική δομή της, με δρους που χρησιμοποιούνται στη μονάδα εργασίας του βιομηχανικού πολιτισμού. Τέλος, επαρκώς τονίζονται οι σχέσεις «αλληλεγγύης» της οικογενειακής μονάδας εργασίας και σημειώνεται πως βρίσκονται στο πλέον υψηλό επίπεδο.

Η όλη εργασία κατακλείεται με Περίληψη και Συμπεράσματα.

*

Δεν μπορεί ένας βιβλικός παρά να εκφράσει τη χαρά του γιατί από τινος χρόνου άρχισε και στον τόπο μας ερευνητική κοινωνιολογική εργα-

σία στο ΕΚΚΕ επάνω σε θέματα κοινωνικά της Αγίας Γραφής. Πολύ χρήσιμη για μας υπήρξε αυτή η μελέτη του κ. Σινόπουλου περί της οικογένειας στην Π. Διαθήκη ως μονάδας εργασίας, και μάλιστα ως μονάδας αλληλεγγύης. Η εργασία αυτή θα άγγιξε την τελειότητα, αν ο σ. συνυπολόγιζε στη διαπραγμάτευσή του την ιστορία των πηγών που χρησιμοποιεί, και η βιβλιογραφία του είχε επιστημονικά αυστηρότερο και ειδικό για το θέμα χαρακτήρα.

Εχαρήκαμε την εργασία αυτή του κ. Σινόπουλου και ευχόμαστε να ακολουθήσουν κι άλλες.

Σ. Αγουρίδης

ΕΚΔΟΣΕΙΣ «ΑΡΤΟΣ ΖΩΗΣ»

1. Oscar Cullman, Χριστός και Χρόνος, μετάφρ. Π. Κουμάντος, Αθήνα, 1980, σελ. 260 (εξαντλ.).
2. Eduard Lohse, Επίτομη Θεολογία της Καινής Διαθήκης, μεταφρ. Σ. Αγουρίδης, 1980, σελ. 256.
3. Walter Zimmerli, Επίτομη Θεολογία της Παλαιάς Διαθήκης, μετάφρ. Σ.Β. Στογιάννος, 1981, σελ. 320 (εξαντλ.).
4. Dean Danielou, Αγία Γραφή και Λειτουργία. Η βιβλική θεολογία των Μυστηρίων και των Εορτών κατά τους Πατέρες της Εκκλησίας, μεταφρ. από ομάδα, 1981, σελ. 366.
5. Albert Schweitzer, Ιστορία της Έρευνας 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., μεταφρ. από ομάδα, 1993 σελ. 600 (εξαντλ.).
7. Etienne Trocmé, Ο Ιησούς από τη Ναζαρέτ, όπως τον είδαν όσοι τον γνώρισαν, μεταφρ. Π. Λιαλάτσης – Σ. Αγουρίδης, 1983, σελ. 155.
8. Gerard Ebeling, Η Προσευχή, μεταφρ. Θ. Σωτηρίου. σελ. 91.
9. Joachim Jeremias, Ο Ιησούς και το Ευαγγέλιό του, μεταφρ. Σ. Αγουρίδης, σελ. 102, 1984.
10. Stanley Marrow, Τα λόγια του Ιησού στα Ευαγγέλια, μεταφρ. Σ. Αγουρίδης, 1986, σελ. 160.
11. Τα Χειρόγραφα της Νεκρής Θάλασσας (Τα Εσσαϊκά Κείμενα του Κουμράν σε νεοελληνική απόδοση), Επιμ. Σ. Αγουρίδης – Γ. Γρατσέας, 1988, σελ. 232 (εξαντλ.).
12. Χριστιανικός Γνωστικισμός(Τα Κοππικά Κείμενα του Nag Hammadi στη Αίγυπτο), μεταφρ. από ομάδα 1989, σελ. 350 (εξαντλ.).
13. Mc Afee, Τα Πέντε Μεγάλα Ζωντανά Θρησκεύματα, μεταφρ. Σ. Αγουρίδης, σελ. 274, 1990.
14. Σ. Αγουρίδη, Άραγε Γιγνώσκεις α Αναγινώσκεις (Ερμηνευτικές και Θεολογικές Μελέτες), Αθήνα, 1990.
15. Τα Χειρόγραφα της Νεκρής Θάλασσας (Τα Εσσαϊκά Κείμενα του Κουμράν σε νεοελληνική απόδοση), υπό του καθηγ. Γ. Γρατσέα, β' έκδ., Αθήνα 1991.(εξαντλ.).

16. Σ. Αγουρίδη, Οράματα και Πράγματα (Αμφισβητήσεις, Προβλήματα, Διέξοδοι στο χώρο της Θεολογίας και της Εκκλησίας) Αθήνα 1991, σελ. 402.
17. Σ. Αγουρίδη, Πύρινος Χείμαρρος – Έκσταση, Προφητεία, Γλωσσολαλιά (Στάδια της εξέλιξής τους μέσα από την ιστορική 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. Αγυρίδη, Βιβλικές Θεολογικές Μελέτες (Γιατί Σταυρώθηκε ο Χριστός/Μύθος – Ιστορία – Θεολογία ([Γένεση κεφ. 1-2]), Αθήνα 1993.
20. Oscar Cullmann, Αθανασια της ψυχής ή Ανάσταση εκ των νεκρών: (Η μαρτυρία της Καινής Διαθήκης), μεταφρ. Αρχιμ. Α.Π. Κουμάντου, 1994, σελ. 78.
21. Εισηγήσεις Α', Β', Γ' Συνάξεων Ελλήνων Βιβλικών Θεολόγων Πανεπιστημίων Αθηνών και Θεσ/νίκης, Αθήνα 1995.
22. Rudolf Bultmann, Ύπαρξη και Πίστη (Δοκίμια Ερμηνευτικής Θεολογίας) Μεταφρ. Φωτ. Τερζάκη, Πρόλογος Σ. Αγουρίδη, σελ. 415, Αθήνα 1995.
23. Δημ. Δρίτσα, Ο εύρυθμος πατερικός λόγος και το Κοντάκιον, σελ. 94, Αθήνα 1996.
24. Σ. Αγουρίδη, Θεολογία και επικαιρότητα, σελ. 352, Αθήνα 1996.
25. Εισηγήσεις Ζ' Συνάξεων Ορθοδόξων Βιβλικών Θεολόγων (Το κατά Ματθαίον Ευαγγέλιο: Προβλήματα Μεταφραστικά, Φιλολογικά, Ιστορικά, Ερμηνευτικά, Θεολογικά), Αθήνα 1996.
26. Γ. Ρηγόπουλου, Ο Ιησούς και οι μαθηταί του, σελ. 115, Αθήνα 1997.

Πληροφορούμε τους Αναγνώστες μας ότι, τα βιβλία των Εκδόσεων «Άρτος Ζωής» διατίθενται αποκλειστικά από τα βιβλιοπωλεία των εκδόσεων «Ελληνικά Γράμματα» απ' όπου και μπορούν να τα προμηθευτούν.

Βιβλιοπωλεία:

*«Ελληνικά Γράμματα»

Γ. Γενναδίου 6, 106 78 Αθήνα

Τηλ.: 3817826 – 3806661 – Fax: 3836658

*Στοά Ορφέως, Στοά Βιβλίου, Πεσματζόγλου 5,
105 59 Αθήνα, Τηλ.: 3211246

BULLETIN OF BIBLICAL STUDIES

Published twice a year

Administrative Board: S. Agourides, Ch. Konstantinides, J. Karavidopoulos, G. Rigopoulos, I. Sergopoulos, D. Passakos,
G. Patronos

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,
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»

Κεντρική διάθεση: «ΕΛΛΗΝΙΚΑ ΓΡΑΜΜΑΤΑ»
Γ. Γενναδίου 5, 106 78 Αθήνα
τηλ. 3817826, 3806661

BULLETIN OF BIBLICAL STUDIES

Vol. 16, January – June 1997, Year 26

CONTENTS

Dr Tsotou Argyro, The Soteriology in the coptic manuscript of Nag Hammadi "Trimorphic Protynoia"	3-10
Prof. J.H.Charlesworth, The Dead Sea Scrolls and Jesus' saying "the very hairs of your head are all numbered" (Luke 12,7 / Matthew 10,30)	11-26
Prof. Graham Stanton, The Interpretation of Matthew, Second Edition, T.&T. Clark, Edinburg, 1995, (Presentation by S. Agourides)	27-38
Prof. Georg Korting, Der Dynamische Aufbau des I Johannesbriefes	39-62
Prof. Georg Korting, Besteht das Johannesevangelium aus einer Folge von drei Dramen? Applikation der Analyse von 1 Joh. auf das Johannesevangelium	63-68
Bookreviews: "Johannesstudien" von Otfried Hofius und Hans-Christian Kammler, Paul Siebeck - Mohr, Tübingen, 1996 (Dr Chr. Karakolis) – George Strecker, The Sermon on the Mount, An Exegetical Commentary, transl. by O.C. Dean, T.&T. Clark, Edinburg (S. Agourides) – Jack Dean Kingsbury, Matthew: Structure, Christology, Kingdom, (London, SPCK, Fortress Press, 1975) (S. Agourides) – Claude Rappe, Salomon, the King of Women, Nea Synora, A. Livanis, Athens 1996 (S. Agourides) – Geral Messadie, The Man who became God, transl. from the French, Nea Synora, A. Livanis, Athens 1995 (S. Agourides) – P.A. Sinopoulos, The Family as a unity of work in the people of the Old Testament, E.K.K.E., Athens 1997 (S. Agourides)	69-90