

# ΔΕΛΤΙΟ ΒΙΒΛΙΚΩΝ ΜΕΛΕΤΩΝ

---

Τόμος 17ος, Ιανουάριος - Ιούνιος 1998, Έτος 27

---

## ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

- Καθηγ. Σάββα Άγουρίδη,  
'Η Άποστολή τών Δώδεκα Άποστόλων μέσα σέ μία  
διωκόμενη Έκκλησία (Ματθαίου 10,1-42) .....5-36
- Καθηγ. Δημ. Καϊμάκη,  
Μεταφραστικά προβλήματα του κειμένου των Ο' .....37-47
- Καθηγ. Ιωάννη Καραβιδόπουλου,  
Νέες κατευθύνσεις στη Βιβλική Ερμηνευτική .....48-62
- Δρ. Δημ. Αρκάδα,  
Ο λειτουργικός χαρακτήρας της εσχατολογίας  
στο κατά Ιωάννη ευαγγέλιο.....63-74
- Rev. Thomas Dunne,  
Towards an explanation of Romans 15,19  
(Synthesis and Conclusion) .....75-80
- Καθηγ. Γεώργιου Ρηγόπουλου,  
'Ο 'Ιησοῦς καί οί "Έλληνες (Έρμηνευτική προσέγγισης  
του 'Ιωάννη 12,20-26).....81-101
- Βιβλιοκρισίες:  
Jörg Frey, *Die johanneische Eschatologie. Band I. Ihre Probleme  
im Spiegel der Forschung seit Reimarus*, W.U.N.T. 96, J. C. B.  
Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1997. (Χρ. Καρακόλης, Δρ. Θ.). -  
Ε. Π. Σάντερς, *Το Ιστορικό Πρόσωπο του Ιησού*, Μετάφρ. Γεωργ.  
Βλάχου, εκδ. «Φιλίστωρ» του Μπάμπη Γραμμένου, Αθήνα, 1998.  
Επιστημονική Θεώρηση: Βασ. Αδραχτά (Σ. Αγουρίδης). - R.  
Bauckham (ed.), *The Gospels for All Christians. Rethinking the  
Gospel Audiences*, 1998, σσ. 220 (Ι. Καραβιδόπουλος). ..102-122

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: Ιω. Σεργόπουλος - Πρόεδρος,  
Χ. Κωνσταντινίδης - Αντιπρόεδρος, Α. Δικαίος - Γραμματέας,  
Δ. Πασσάκος - Ταμίας, Γ. Πατρώνος - Σύμβουλος,  
Π. Γιατζάκης - Σύμβουλος

Υπεύθυνος Εκδόσεως:

Καθηγ. Σ. Αγουρίδης, Ευφράνορος 12, Αθήνα, 116 35  
Εκδοτική Επιτροπή: Σ. Αγουρίδης, Π. Βασιλειάδης, Ι. Γαλάνης,  
Ι. Καραβιδόπουλος, Γ. Ρηγόπουλος, Γ. Πατρώνος, Δ. Πασσάκος

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 στο Ίδρυμα «ΑΡΤΟΣ ΖΩΗΣ» στην διεύθυνση: Μπουμπουλίνας 28, 106 82 Αθήνα

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, 3706661





## ΔΕΛΤΙΟ ΒΙΒΛΙΚΩΝ ΜΕΛΕΤΩΝ

Τόμος 17ος, Ιανουάριος - Ιούνιος 1998, Έτος 27

## ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

- Καθγ. Σάββα Άγουρίδη,  
Ἡ Ἀποστολή τῶν Δώδεκα Ἀποστόλων μέσα σέ μία  
διωκόμενη Ἐκκλησία (Ματθαίου 10,1-42) .....5-36
- Καθγ. Δημ. Καϊμάκη,  
Μεταφραστικά προβλήματα του κειμένου των Ο' .....37-47
- Καθγ. Ιωάννη Καραβιδόπουλου,  
Νέες κατευθύνσεις στη Βιβλική Ερμηνευτική .....48-62
- Δρ. Δημ. Αρκάδα,  
Ο λειτουργικός χαρακτήρας της εσχατολογίας  
στο κατά Ιωάννην ευαγγέλιο.....63-74
- Rev. Thomas Dunne,  
Towards an explanation of Romans 15,19  
(Synthesis and Conclusion) .....75-80
- Καθγ. Γεώργιου Ρηγόπουλου,  
Ὁ Ἰησοῦς καί οἱ Ἕλληνες (Ἑρμηνευτική προσέγγις  
τοῦ Ἰωάννη 12,20-26).....81-101
- Βιβλιοκρισίες:  
Jörg Frey, *Die johanneische Eschatologie. Band I. Ihre Probleme im Spiegel der Forschung seit Reimarus*, W.U.N.T. 96, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1997 (Χρ. Καρακόλης, Δρ. Θ.). -  
Ε. Π. Σάντερς, *Το Ιστορικό Πρόσωπο του Ιησού*, Μετάφρ. Γεωργ. Βλάχου, εκδ. «Φιλίστωρ» του Μπάμπη Γραμμένου, Αθήνα, 1998. Επιστημονική Θεώρηση: Βασ. Αδραχτά (Σ. Αγουρίδης). - R. Bauckham (ed.), *The Gospels for All Christians. Rethinking the Gospel Audiences*, 1998, σσ. 220 (Ι. Καραβιδόπουλος)....102-122

## Ἡ Ἀποστολή τῶν Δώδεκα Ἀποστόλων μέσα σέ μιά διωκόμενη Ἐκκλησία (Μτ 10,1-42)

Σ. Ἀγουρίδης

### 1. Γιατί στήν παροῦσα συνάφεια τοποθετεῖται ἡ ἐκλογή καί Ἀποστολή τῶν Δώδεκα

Στά Εὐαγγέλια τοῦ Μκ καί τοῦ Λκ τήν κλήση τῶν Δώδεκα Μαθητῶν, τά ὀνόματα, τήν ἀποστολή καθώς καί τίς τρομερές δυσκολίες πού θά συναντήσῃ τό μέγα ἔργο των, τά βρίσκουμε σέ διαφορετικές συνάφειες. Βλ. περί τῶν μέν στό Μκ 3,16-19 καί Λκ 6,13-16. Τά περί ἀντίδρασης στό εὐαγγέλιο καί περί τοῦ διωγμοῦ τῶν Μαθητῶν τοποθετοῦν κατ' ἐξοχήν οἱ δύο αὐτοί στή συνάφεια περί τοῦ ἐσχατολογικοῦ διωγμοῦ τῆς Ἐκκλησίας (Μκ 13,9-13· Λκ 21, 12-19) στό τέλος τοῦ Εὐαγγελίου των, εἰς τά περί τοῦ τέλους τῆς Ἱερουσαλήμ καί τοῦ κόσμου, κατά τή Δεύτερη Παρουσία. Ὁ Μτ, ὄχι ἀπλῶς γιατί εἶναι συστηματικώτερος καί παιδαγωγικώτερος τῶν ἄλλων, ἀλλά καί γιά λόγους θεολογικο-ιστορικούς πού ἀφοροῦν τή δική του Ἐκκλησία, συγκεντρώνει στό κεφ. 10 τοῦ Εὐαγγελίου του ὄχι μόνο τήν κλήση τῶν Δώδεκα, τά ὀνόματά των, τήν ἀποστολή των στόν Ἰσραήλ, ἀλλά καί τοὺς διωγμούς πού πρόκειται νά συναντήσουν, ὅλα αὐτά στό κεφ. 10. Ἐνῶ δέ ὁ Μτ συγκεντρώνει σ' ἓνα ἐκτεταμένο κεφάλαιο ὅλο τό ὕλικό περί τῆς ἀποστολῆς τῶν Δώδεκα, οἱ ἄλλοι δύο Συνοπτικοί μιλοῦν πολύ περιληπτικά περί ἀποστολῆς Μαθητῶν ἀνά δύο, ὑπό τύπο ἄς ποῦμε ἀσκήσεως στό ἱεραποστολικό ἔργο, ἐνῶ ὁ Λκ στό κεφ. 10 τοῦ Εὐαγγελίου του παραθέτει ἐπίσης ἀποστολή καί ἐτέρων «ἐβδομήκοντα (δύο)» ἐργατῶν τοῦ εὐαγγελίου, ἀνά δύο ὅμως καί πάλιν, πρὸς τοὺς ὁποίους ἀπευθύνονται (ἀπό τήν πηγὴ τῶν Λογίων) προτροπές ὅπως αὐτές πού

---

Κεφάλαιο ἀπό τό πρὸς ἔκδοση Ὑπόμνημα στό κατά Ματθαῖον, ἀπό τόν καθηγ. Σ. Ἀγουρίδη.

βρίσκουμε στο Μτ 10,5 έξ. Τό φαινόμενο αυτό έχει σχέση μέ διαφορετική χρήση κοινών πηγών από τούς Συνοπτικούς Εύαγγελιστές άφενός, και κάπως ιδιαίτερων, επίσης, από τόν Λκ άφετέρου.

Είναι φανερό ότι ό Μτ εφαρμόζει ως προς τό θέμα πού συζητάμε ένα δικό του τρόπο έκθεσης και ως προς τό ότι πρόκειται περί άποστολής τών Δώδεκα άσχετα προς τό άνά πόσοι έπορεύθησαν, και άσχετα ως προς τόν χρόνο τής άποστολής και ως προς τό χώρο της. Τά δέ περί διωγμού έδώ παρατιθέμενα προϋποθέτουν ότι τά δεινά τής έσχατολογικής περιόδου βρίσκονταν ήδη έν ενεργεία και άφορούν στή συγκεκριμένη περίπτωση διωγμούς τής Έκκλησίας του Μτ από 'Ιουδαίους (ή και 'Εθνικούς) ή Έκκλησία του άγιου Ματθαίου είναι από άπόψεως ουσίας μία διωκόμενη Έκκλησία, γι' αυτό τά περί διωγμού δέν συνδέονται μόνο προς τά "Εσχατα, όπως συμβαίνει και μέ τούς άλλους, αλλά αποτελούν συγκεκριμένη κατάσταση και άμεση πραγματικότητα για τήν Έκκλησία αυτού του Εύαγγελιστή.

Τό έρώτημα γιατί ό Μτ επιλέγει τή συνάφεια του κεφ. 10 για τά παραπάνω θέματα, βρίσκει τήν άπάντησή του σέ θεολογικούς περισσότερο παρά ιστορικούς λόγους. Δηλ. μετά τήν επί του "Όρους Όμιλία του 'Ιησού στά κεφ. 5-7 και μετά τόν Πόλεμο κατά τών πονηρών πνευμάτων στά κεφ. 8-9, όπου και τά περί κρίσης στήν έννοια τής μαθητείας, στο τέλος τής ένότητας τών κεφ. 8-9, βεβαιούνται δύο πράγματα: Οί έξαντλητικές περιοδείες του 'Ιησού σέ όλες τίς πόλεις και τίς κώμες τής περιοχής προς εύαγγελισμό τής Βασιλείας και προς θεραπεία τών ανθρώπων από βαρειές ή έλαφρότερες ασθένειες του κράτους του Πονηρού (9,35). Σπλαχνίστηκε τόν όχλο βλέποντάς τον τόσο βασανισμένο και άπελπισμένο σάν χαμένα πρόβατα πού δέν έχουν βοσκό. Και τότε, άκριβώς υπό τίς συνθήκες αυτές, στράφηκε στους μαθητές του για νά τούς έπισημάνει τό γεγονός αυτό, μέ τήν εικόνα του θερισμού πού άπαιτεί πολλή δουλειά, ένω οι εργάτες-θεριστάδες πού υπάρχουν είναι πολύ λίγοι. 'Η άλλαγή στή συνέχεια τής μεταφοράς από τά χαμένα πρόβατα προς τόν έτοιμο για μάζεμα του καρπού θερισμό, παρά τήν ύπαρξη πολύ λίγων εργατών, παρουσιάζει άκόμα πίο κρίσιμη τήν κατάσταση. 'Ο θερισμός κρύβει μέσα του και τήν άπειλή και τήν έλπίδα. Μας μεταφέρει ή εικόνα αυτή άμέσως στήν έρχόμενη Κρίση του Θεού και στήν άποκατάσταση του λαού 'Ισραήλ -θέμα πολύ κοινό στά προφητικά βιβλία τών 'Αμώς, 'Ωσηέ, 'Ησαΐα, στά

Ἀπόκρυφα ἰουδαϊκά κείμενα, καθώς καί στό Qumran. Βλ. ἰδιαίτερα τήν παραβολή τῶν ζιζανίων τοῦ ἀγροῦ (κεφ. 13), ὅπου ἄμεσος γίνεται ὁ λόγος περί θερισμοῦ ὡς τῆς ἔσχατης Κρίσης, πού θά διενεργήσουν τοῦ Θεοῦ οἱ ἄγγελοι. Ἐπομένως, τά περί «ἐργατῶν» τοῦ στίχ. 38 ἀφοροῦν ὄχι στήν Τελική Κρίση καί στό τελικό ξεκαθάρισμα τῶν δικαίων ἀπό τούς ἀδίκους, ἀλλά στό θετικό ἔργο τῆς ἀφύπνισης τοῦ λαοῦ Ἰσραήλ περί τῆς ὁσονούπω ἐρχόμενης Βασιλείας τοῦ Θεοῦ, μέ τήν ἔννοια πῶς ἡ ἀπεμπόληση τῆς προειδοποίησής των θά ἔχει ὡς ἀποτέλεσμα τήν κατάκρισή των κατά τόν θερισμό. Ὁ Ἰησοῦς καλεῖ τούς Δώδεκα πρῶτα νά προσευχηθοῦν στόν «κύριο τοῦ θερισμοῦ» νά ἀναδείξει ἐργάτες σάν αὐτούς πού χρειάζονται, καί κατόπιν ἐκ μέρους τοῦ Θεοῦ καλεῖ ὁ ἴδιος («προσκαλεσάμενος») στό 10,1 ἐξ. τούς Δώδεκα ἀποστόλους σ' αὐτό τό λειτούργημα, πού εἶναι σ' ἕνα μεγάλο βαθμό ὅμοιο μέ τό δικό του, δηλ. Πόλεμος κατά τῶν ἀσθενειῶν καί ἀδυναμιῶν τοῦ ἀνθρώπου ἐξαιτίας τῆς ὑποδούλωσης στό κράτος τοῦ Σατανᾶ, καί τό κήρυγμα ὅτι ἐφθασε ἐπί θύρας ἡ Βασιλεία τοῦ Θεοῦ. Αὐτά, βέβαια, σημαίνουν ὅτι ἡ ἀποστολή τῶν Δώδεκα Μαθητῶν τοῦ Ἰησοῦ συνδέεται τόσο μέ τό Σταυρό καί τήν Ἀνάσταση τοῦ Ἰησοῦ, ἀλλά καί μέ τήν ἐμφάνιση τοῦ ἱστορικοῦ Ἰησοῦ - γιατί ὅλα αὐτά βρίσκονται σέ ἄμεση σχέση μέ τήν ἐρχόμενη Βασιλεία τοῦ Θεοῦ πού ἦταν τό κέντρο στό κήρυγμα τοῦ Ἰησοῦ.

Τό κεφ. 10 βεβαιώνει πῶς ὑπάρχουν ἄνθρωποι πού παρά τήν ἔντονη ἀντίδραση ἔμειναν ἀφοσιωμένοι στόν Ἰησοῦ καί πῶς αὐτοί ἐστάλησαν ἀρχικά ὄχι βέβαια στήν οἰκουμένη, ὅπως συνέβη μετά τήν ἀνάσταση, ἀλλά στόν Ἰσραήλ, ἀποκλειστικά. Ἔχει ἰδιαίτερη σημασία γιά τό Μτ αὐτή ἡ ἀποκλειστικότητα, γιά τό λόγο ὅτι μετά τήν ἀπόρριψη τοῦ Ἰησοῦ ἀπό τόν Ἰσραήλ, ὑπῆρχαν, φαίνεται, κάποιοι στά πλαίσια τῆς Ἐκκλησίας του πού ἰσχυρίζονταν ὅτι ὁ Ἰησοῦς δέν εἶχε κύρια ἀποστολή τόν Ἰσραήλ, ἀλλά τά Ἔθνη. Ἐπρόκειτο γιά μιᾶ θρησκεία πού ἀφοροῦσε ἄλλους, ὄχι τόν Ἰσραήλ. Ὁ Μτ, ἂν καί κήρυκας τῆς ἀποστολῆς τοῦ εὐαγγελίου πρὸς πάντα τά ἔθνη μετά τήν ἀνάσταση, θέλει νά τονίσει ὅτι μέ τήν ἀποστολή τῶν Δώδεκα ὑπό τοῦ Ἰησοῦ ἀποκλειστικά στόν Ἰσραήλ, ὁ Ἰησοῦς ἔκανε ἀπό μέρους του τό πᾶν, μέ τό παραπάνω, γιά τόν προσηλυτισμό τοῦ ἔθνους του. Μέ ἐντελῶς δική τους εὐθύνη ἀπέκρουσαν τόν Ἰησοῦ οἱ συμπατριῶτες του, ἐνῶ τόν δέχθηκαν οἱ Ἐθνικοί. Δέν παραμέλησε ὁ Ἰησοῦς τόν Ἰσραήλ, ἀλλά αὐτός τόν

απέρριψε. "Όχι μόνο ο ίδιος ο ιστορικός Ίησους ασχολήθηκε αποκλειστικά με τόν Ίσραήλ, αλλά και τούς Δώδεκα, μέχρι τήν ανάστασή του, ἐνέπλεξε στό ἔργο τοῦ προσηλυτισμοῦ τοῦ Ίσραήλ. Γι' αὐτό, ἐπίσης, δέν πρέπει κάποιοι χριστιανοί, ἰδίως ἐξ Ἑθνῶν, νά προτείνουν ἐγκατάλειψη τοῦ Ίσραήλ, ἀφοῦ σέ τίποτε δέν ὠφελεῖ ὁ κόπος τῆς ἱεραποστολῆς πρὸς τήν κατεύθυνση αὐτή· ἡ Ἐκκλησία - λένε- πρέπει νά στραφεῖ ἀποκλειστικῶς πρὸς τὰ Ἑθνη.

Τό νόημα αὐτό τοῦ κεφ. 10 ἐνισχύει ἀπό κάθε ἄποψη ὅ,τι προηγείται καί ἔπεται αὐτοῦ. Στά κεφ. 5-7, διά τῆς ἐπί τοῦ Ὅρους Ὁμιλίας, οἱ Δώδεκα Μαθητές ἔχουν μιᾶ πλήρη ἐνημέρωση ὡς πρὸς τήν διδασκαλία τοῦ Ίησοῦ περί Νόμου καί Εὐαγγελίου (ὅπου ὁ Νόμος δέν ἀπορρίπτεται), περί ἀληθινῆς καί ψεύτικης εὐσέβειας, κτλ. Στά κεφ. 8-9 γνώρισαν προληπτικά καί ἰn nuce τή φύση τοῦ ἔργου τοῦ Ίησοῦ, τό ὅποιο πρέπει νά περιμένουν νά ὀλοκληρώσει κατά τήν Παρουσία: θά καταστρέψει τότε ὀλοκληρωτικῶς ὅλα τὰ ἔργα τοῦ Σατανᾶ μέσα στόν κόσμο, τίς ἀνθρώπινες ἀρρώστιες καί τίς ψυχώσεις, τίς ἀμαρτίες παντός τύπου καθώς καί τήν προσπάθεια τῶν πονηρῶν πνευμάτων νά ἐπαναφέρουν τή Δημιουργία τοῦ Θεοῦ στό ἀρχικό ὑδάτινο χάος.

Ἀφοῦ οἱ Μαθητές τοῦ Ίησοῦ ἐνημερώθηκαν ἔτσι ἐπαρκῶς ὡς πρὸς τή διδασκαλία καί τό ἔργο του, ὁ Μτ θέλει νά δείξει πῶς οἱ συνεχιστές αὐτοῦ τοῦ ἔργου, οἱ Δώδεκα αὐτοί Ἀπόστολοι, συνάντησαν ἐπίσης τρομερή ἀντίσταση ἀπό μέρος τοῦ κόσμου, προπαντός τῶν ἰδίων συμφυλετῶν, ὅπως ἀκριβῶς καί ὁ Ίησους κατά τήν περιγραφή τῶν κεφ. 11-12, ἀπ' ἀρχῆς ἕως τέλους.

Μέ τίς ἀντιξοότητες καί τούς διωγμούς πού θά συναντήσουν οἱ Δώδεκα Μαθητές κατά τό ἱεραποστολικό τους ἔργο ἀσχολεῖται ὁ Μτ στό κεφ. 10,16-42· κι ἐδῶ, ὅπως στά κεφ. 11 καί 12, περιγράφεται ἡ καθολική ἀπόρριψη τοῦ Ίησοῦ ἀπό τόν Ίσραήλ. Στήν ἀπόρριψη τοῦ Ίησοῦ ἀπό μέρος τοῦ ἰουδαϊκοῦ λαοῦ ἀπαντοῦν οἱ Εὐαγγελιστές, ἀποδίδοντας στό λαό αὐτό ἕνα εἶδος πώρωσης· γι' αὐτό καί παρουσιάζουν τόν Ίησοῦ μέ τίς Παραβολές του νά μή προσπαθεῖ νά τούς διευκολύνει νά καταλάβουν, ἀλλά νά τούς ἀποκρύπτει τό νόημα τῶν Παραβολῶν. Αὐτοῦ τοῦ εἶδους ἡ νοηματοδότηση τῶν Παραβολῶν ἀπό τούς Εὐαγγελιστές δέν ἔχει κανένα ἱστορικό στήριγμα. Εἶναι φανερό πῶς οἱ ἐξ Ἑθνῶν χριστιανοί ἀδυνατούσαν νά ἀντιληφθοῦν τή λαίλαπα τῶν προβλημάτων πού ἀντιμετώπιζαν τόν α' αἰ. μ.Χ. οἱ Ἰουδαῖοι· ἐν πάσῃ περιπτώσει θεολογικοί ἐντελῶς εἶναι οἱ λόγοι πού προτείνουν ὁμόφωνα οἱ Εὐαγγελι-

στές τά περί ἀπόκρυψης τοῦ νοήματος τῶν Παραβολῶν, μέ ἔντονη τήν ἔμφαση ὅτι ἡ ἀπόρριψη τοῦ Ἰησοῦ ἀπό τόν Ἰσραήλ δέν ἐπιτρέπει ἀπόδοση ἄλλου νοήματος στίς Παραβολές· ἦταν γιά νά τούς μπερδέψει ἀκόμα περισσότερο! Τό θέμα αὐτό θά ἐξετασθεῖ ἐκτεταμένα στά περί τῶν Παραβολῶν τοῦ κεφ. 13.

Ἐδῶ πρέπει νά ἀσχοληθοῦμε μέ κάποιο ἄλλο πρόβλημα:

Γιατί ὁ Μτ τοποθετεῖ ἐδῶ, σ' αὐτό τό σημείο, τήν ἀποστολή τῶν «Δώδεκα», πού πραγματικά πρέπει νά ἔχει μᾶλλον κάποια συμβολική ἔννοια; Στό Μκ ἡ περικοπή 2,1-3,5, στήν ὁποία ἀντιστοιχοῦν περὶπου τά κεφ. 8-9 τοῦ Μτ, δείχνει τήν κρίση πού ὑπάρχει στίς σχέσεις μεταξύ τοῦ Ἰησοῦ καί τοῦ λαοῦ Ἰσραήλ. Ὅπως ὁμως παρατηροῦν πολλοί σύγχρονοι ἐρμηνευτές, αὐτές οἱ ἱστορίες σύγκρουσης εἶχαν ἤδη συναρμολογηθεῖ καί προηγοῦνταν ἄμεσα τῆς ἱστορίας τῆς σύλληψης, τῆς δίκης καί τῆς ἐκτέλεσης τοῦ Ἰησοῦ, ἐπρόκειτο δηλ. γιά ἐπεξεργασμένη συλλογή μεμονωμένων γεγονότων, τά ὁποία ἐνδέχεται νά εἶχαν ἀρχικά ἕνα ἄλλο πλαίσιο ἀναφορᾶς (βλ. Ε. Π. Σάντερς, *Το Ἱστορικό πρόσωπο τοῦ Ἰησοῦ*, μετάφρ. Γ. Βλάχος, ἐκδ. Φιλίστωρ, Μπ. Γραμμένος, Αθήνα, 1998, σελ. 224-225). Ἡ συγκρότηση τῶν Δώδεκα καί ἡ ἀποστολή των στόν Ἰσραήλ συνδέεται, καί στό Μτ, μέ τήν ἔννοια τῆς σύγκρουσης τοῦ Ἰησοῦ πρός τόν Ἰσραήλ, ὅταν μάλιστα λάβουμε ὑπόψη τά ἀναπτυσσόμενα περί μαρτυρίου πού ἀναμένει τούς Δώδεκα καί τό ἔργο τους. Γενικά, ἐπί τοῦ ἱστορικοῦ αὐτοῦ προβλήματος (περί σύγκρουσης, ὅπως ἐπίσης καί περί τῆς ἐτοιμότητας τῶν Μαθητῶν νά ἀναλάβουν τόσο ἐνωρίς τόσο μεγάλες εὐθύνες), εἶναι δύσκολο νά πει ὁ ἐρμηνευτής πόσο ἀνακλοῦν κάποια ἱστορική πραγματικότητα στή ζωή τοῦ Ἰησοῦ καί τῶν Μαθητῶν, καί πόσο ἐκφράζουν μᾶλλον τήν ἔνταση μεταξύ Ἐκκλησίας τοῦ Μτ καί Ἰσραήλ κατά τούς χρόνους τῆς ἔκδοσης τοῦ Εὐαγγελίου.

Πρέπει δηλ. ὁ Ἰησοῦς νά συνέδεε τόν ἐρχομό τῆς Βασιλείας τοῦ Θεοῦ μέ τήν ἀποκατάσταση τῶν δώδεκα γνωστῶν παλαιῶν φυλῶν τοῦ Ἰσραήλ. Δέν ξέρουμε οὔτε πῶς ἐννοοῦσε τήν ἀποκατάσταση αὐτή, οὔτε πῶς αὐτή σχετιζόταν μέ τούς Δώδεκα Μαθητές. Προφανῶς, ὁ ἀριθμός 12 εἶναι συμβολικός. Μέ ἄλλα λόγια διερωτῶνται κάποιοι ἐρμηνευτές ἂν οἱ Μαθητές τοῦ Ἰησοῦ ἦσαν ἀκριβῶς Δώδεκα ἢ ὁ ἀριθμός Δώδεκα συμβόλιζε τήν ἀποστολή τους. Ὁ Παῦλος μιλάει γιά ἐμφάνιση τοῦ ἀναστάντος στούς «Δώδεκα», παρότι δέν μπορούσαν, βέβαια, νά εἶναι Δώδεκα, ἀφοῦ ὅπωςδήποτε ἔλειπε ὁ Ἰούδας καί τίς οἶδε ποιός ἄλλος (βλ. Α' Κορ. 15,5). Περί τῶν Δώ-

δεκα σέ σχέση μέ τά όνόματά τους όπως τά έχουμε στήν εύαγγελική παράδοση βλ. Joachim Gnilke, *Das Matthäus-Evangelium*, I, Teil, Herders *Theologisches Kommentar zum N.T.*, Freiburg, 1993, σ. 355-357.

Έδω, στό κεφ. 10, έμās ενδιαφέρει γιατί ό Μτ συγκεντρώνει βασικό ύλικό περί τών Δώδεκα Άποστόλων: περί τής έκλογής και περί τής άποστολής των (στίχ. 1-16)· επίσης, γιατί έν συνέχεια παραθέτει τό ύλικό περί τών διωγμών τής Έκκλησίας στή συνάφεια αυτή (στίχ. 17-37), γιά νά καταλήξει πώς όλα τά μέλη τής Έκκλησίας πρέπει νά συμβάλλουν στήν ιεραποστολή. Έκφράζει προφανώς έδω τίς έμπειρίες τής Ματθαϊκής Έκκλησίας, πού ένω υπό τήν ήγεσία τών Δώδεκα εύαγγελίσθηκε άρχικώς άποκλειστικά τόν Ίσραήλ, εκείθεν, αλλά όχι μόνο εκείθεν, μετά ίδίως τό 70 μ.Χ., δεχόταν επιθέσεις, κατηγορίες και πάσης φύσεως διωγμούς.

Τό κεφ. αυτό άποτελεί σύνθεση του Ματθαίου από διάφορες πηγές. Έξαιτίας του ιδιότυπου αυτής τής σύνθεσης από τό Μτ σ' αυτή τή θέση ό Χρυσόστομος πιστεύει ότι ή ιεραποστολή μέ τούς αναφερόμενους στό κεφ. 11 όρους γίνεται πρός Ίουδαίους και Έθνικούς, παρά τό γεγονός ότι ό στίχ. 5 κάνει λόγο σαφώς μόνο περί Ίουδαίων. Ό Χρυσόστομος έρμηνεύει τόν στίχ. 18 όχι σέ Παλαιστινό αλλά σέ Έθνικό υπόδαθρο, ένw είναι δυνατή ή έρμηνεία όλων τών στοιχείων του κεφ. 10 έντός του ιουδαϊκού περιβάλλοντος (βλ. Σ. Άγουρίδη, *Ίστορία τών Χρόνων τής Κ. Διαθήκης*, Δ' έκδ. Π. Πουρνάρα, Θεσσαλονίκη, 1985, σελ. 265-290). Βέβαια, είναι όμορφα όσα γράφει ό άγιος πατήρ περί του γιατί δίδονται τέτοιες παραλληλίες: έμείς όμως καταλαβαίνουμε ότι αυτό πού επιδιώκεται στό κείμενο αυτό είναι ή όλόψυχη εκ μέρους όλων τών πιστών συμμετοχή στήν ιεραποστολική έξόρμηση τής Έκκλησίας. Είναι ώραία αυτά πού γράφει ό πατήρ, δέν άπαντούν όμως στό πρόβλημα τής σύνθεσης αυτού του κειμένου και τής έννοιάς του στήν καθόλου πορεία του εύαγγελίου του Ματθαίου.

Ό Μκ, μετά τήν ιδιαίτερη μνεία τής κλήσης τών αδελφών Σίμωνα-Άνδρέα, Ίακώβου-Ίωάννη (1,16-20) καθώς και του τελώνη Λευί (2,14-20), στό 3,13 παρουσιάζει τόν Ίησού νά άνεβαίνει καιύ νά καλεϊ «οūs ήθελεν αυτός... και έποίησεν δώδεκα οūs και άποστόλους ώνόμασεν ίνα ώσιν μετ' αυτού και ίνα άποστέλλη αυτούς κηρύσσειν και έχχειν έξουσίαν εκβάλλειν τά δαιμόνια. Και έποίησεν τούς δώδεκα και επέθηκεν όνομα τῷ Σίμωνι Πέτρον και Ίάκωβον...

καί Ἰωάννην... καί ἐπέθηκεν αὐτοῖς ὄνομα Βοανηργές, ὃ ἐστὶν υἱοὶ βροντῆς, καί Ἀνδρέαν... καί Ἰούδαν τὸν Ἰσκαριώτην, ὃς καί παρέδωκεν αὐτόν. Καί ἔρχεται εἰς οἶκον...». Ἀπλή σύγκριση τοῦ Μτ πρὸς τὸ κείμενον-βάση τοῦ Μκ, πού εἶχε ὁ Μτ μπροστά του, ὅταν ἔγραφε, δείχνει πολὺ καθαρά πὼς τὸ κεφ. 10 τοῦ Μτ ἀποτελεῖ προσωπική σύνθεση τοῦ ἴδιου τοῦ Εὐαγγελιστῆ, καί ὅτι κατέχει τὴ θέση πού ἔχει στὴν οἰκονομία τοῦ ἔργου του, μέ τὰ ἰδιαίτερα περιεχόμενα πού παραθέτει, μέσα σέ μία καθαρῶς ματθαϊκὴ συνάφεια, μέ τὰ βασικά χαρακτηριστικά μιᾶς ἐνότητος ἱστορικο-θεολογικῆς προοπτικῆς τοῦ πρώτου Εὐαγγελίου. Πρόκειται ἀναλυτικώτερα περὶ τοῦ ἐξῆς: Μετά τὴν ἐπὶ τοῦ Ὄρους Ὁμιλία (κεφ. 5-7), ὁ Μτ παραθέτει δύο ὁλόκληρα κεφ. (8-9) μέ θαυματουργίες τοῦ Ἰησοῦ, μέσω τῶν ὁποίων ἐκτίθεται ἡ πάλη τοῦ Ἰησοῦ ὡς φορέα τοῦ Νέου Αἰῶνα ἐναντίον τῆς κυριαρχίας τοῦ διαβόλου κατὰ τὸν Παρόντα Αἰῶνα μέ τὴ δύναμη τῶν ἀσθενειῶν (λέπρας, παράλυσης, φυσικῶν ἀνωμαλιῶν, πείνας, ἀδικίας, ψυχικῶν ἀσθενειῶν, τύφλωσης καί τοῦ θανάτου). Τὰ κεφάλαια αὐτά 5-9 ἔχουν κάτι τὸ ἐπικό καί τὸ θριαμβευτικό, χωρὶς αὐτὸ βέβαια νὰ λέγεται πουθενά. Τὸν χαρακτήρα τους αὐτόν ἀντιλαμβάνεται ὁ καθένας, ἂν συγκρίνει πόσο ἀλλάζει ἡ ἔκθεση τοῦ Μτ ὡς πρὸς τὰ περιεχόμενα καί τὸν τόνο στὰ κεφ. 10-13 π.χ. Μετά, θά λέγαμε, ἀπὸ μιᾶ θυελλώδη ἐναρκτήρια ἐξόρμηση τοῦ Ἰησοῦ στὰ ἀρχικά κεφ. τοῦ Εὐαγγελίου μέχρι τέλους τοῦ κεφ. 9, στὰ κεφ. 10-13 αὐτὸ πού ἀναδεικνύεται εἶναι ἡ ἀντίδραση διαφόρων θρησκευτικῶν ὁμάδων καί τοῦ λαοῦ ἐναντίον τοῦ Ἰησοῦ: Ἔτσι, οἱ Ἀπόστολοι ἐκλέγονται καί ἀποστέλλονται «ὡς πρόβατα ἐν μέσῳ λύκων» (στίχ. 16), ὑπὸ συνθήκες φοβερῆς λιτότητας, ἐντὸς ἐνός ἐχθρικοῦ περιβάλλοντος, ὅπως ἄλλωστε ἀποδεικνύεται ἀπὸ τὰ ποικίλα εἶδη τῶν φοβερῶν διωγμῶν πού ἐνδέχεται νὰ ὑποστοῦν (στίχ. 17-39). Ὁ Μτ, ἐδῶ, στό κεφ. 10, ἀναφέρεται εἰς τὴ συγκρότηση τοῦ ὁμίλου τῶν Δώδεκα Ἀποστόλων, δίνοντας γενικά τὴν ἐντύπωση πὼς συμβαίνουν μαζί δύο πράγματα: (α) Πὼς οἱ Δώδεκα ἀποστέλλονται ἐδῶ, στό κεφ. 10, σέ μιᾶ ἱεραποστολικὴ διακονία πρὸς τὸν Ἰσραὴλ, ἀποκλειστικῶς, ἀφοῦ ὁ Μτ μόνο μετά τὴν ἀνάσταση τοῦ Ἰησοῦ ἀποδέχεται τὴ χριστιανικὴ ἱεραποστολή πρὸς «πάντα τὰ Ἔθνη». (β) Στὸ ἴδιο ὁμως κείμενο δίνει ὁ Μτ ἓνα πολὺ εὐρύτερο χαρακτήρα ἀναπτύσσοντας ἐν πλάτει τὸ θέμα περὶ τῆς ἀντίδρασης εἰς τὴ χριστιανικὴ ἱεραποστολή, ἀπὸ μέρος ἰδίως τῶν Ἰουδαίων, ἐκφράζοντας ἔτσι ὅ,τι σχετικῶς εἶχε περισσότερο ἀνάγκη νὰ κατα-

λάβει ἡ Ἐκκλησία του, πού ὑφίστατο κατά τὰ χρόνια τῆς συγγραφῆς τοῦ Εὐαγγελίου «θλίψεις» καί διωγμούς ἀπό τούς ὁμοφύλους Ἰουδαίους. Γι' αὐτό τίποτε πουθενά στή συνέχεια δέν ἀναφέρεται στό τί ἀπέγινε μέ τή συγκεκριμένη ἱεραποστολή-ἄσκηση τῶν Δώδεκα, οὔτε μνημονεύεται τίποτε στό Μτ περί ἐπιστροφῆς τῶν Δώδεκα μετά τήν ἐκτέλεση τῆς ἐπιμέρους αὐτῆς ἀποστολῆς. Περί τοῦ ἀντιθέτου, ἄς πάρουμε ὡς παράδειγμα ἐπὶ τοῦ προκειμένου τό παράλληλο κείμενο τοῦ Λουκᾶ (9,1-10).

Ὁ Λουκᾶς στήν ἐκλογή καί τήν ὀνομασία τῶν Δώδεκα Ἀποστόλων ἀκολουθεῖ καί ἀναπτύσσει σέ ὀρισμένα σημεῖα τήν παράδοση τοῦ Μκ: ἀνέρχεται δηλ. εἰς τό ὄρος (6,12 ἐξ.) καί ὅλη τή νύχτα προσεύχεται, κι ὅταν ξημέρωσε, τότε διάλεξε τούς Δώδεκα Μαθητές καί τούς ὀνόμασε «ἀποστόλους» (shaliah)· ὁ Λκ ἐδῶ παραθέτει τὰ ὀνόματα ὄλων. Κι ὅταν κατέβηκε μαζί τους ἐπὶ τόπου πεδινοῦ «ὄχλος πολὺς μαθητῶν αὐτοῦ» καί πολὺ πλῆθος ἀπό τήν Ἰουδαία, τήν Ἱερουσαλήμ, τήν Τύρο καί τή Σιδώνα, μαζεύτηκαν νά τόν ἀκούσουν καί νά θεραπευθοῦν ἀπό τίς ἀρρώστιες των. Καί αὐτός τότε δίδαξε τήν ὁμιλία ἐπὶ τόπου πεδινοῦ (6,20-49), πού ἀντιστοιχεῖ στήν ἐπὶ τοῦ Ὅρους Ὁμιλία τοῦ Μτ. Μέ ἄλλα λόγια, στό Λκ ἡ ἐκλογή τῶν Δώδεκα Μαθητῶν στό κεφ. 6 ἔχει σχέση μέ τήν ἐπίσημη ἐμφάνισή του ὡς δασκάλου καί ὡς θεραπευτῆ ἐνώπιον ποικίλης προέλευσης λαοῦ.

Ὅταν ὁ Λκ παραθέτει στό κεφ. 9 τὰ περί τῆς ἀποστολῆς τῶν Δώδεκα, εἶναι λιτός καί γενικός ὡς πρὸς τίς διδόμενες ἐντολές. Παραταῦτα, στό στίχο 10 σημειώνεται: «Καί ὑποστρέψαντες οἱ ἀποστολοὶ διηγήσαντο αὐτῷ ὅσα ἐποίησαν». Κάτι τέτοιο δέν βρίσκουμε πουθενά στό 10 κεφ. τοῦ Μτ μέ τούς 42 στίχους του. Τό ἴδιο ὅπως στό κεφ. 9 τοῦ Λκ συμβαίνει καί στό κεφ. 10 μέ τήν ἀποστολή «ἐτέρων ἑβδομήκοντα [δύο]», τούς ὁποίους ἀποστέλλει ἀνά δύο, μέ ὑποθήκες (στίχ. 2-16) παράλληλες πρὸς κάποιες πού ἔχουμε στό κεφ. 10 τοῦ Μτ. Ἀλλά καί περί τῆς ἐπιστροφῆς αὐτῶν σημειώνεται: «Υπέστρεψαν δέ οἱ ἑβδομήκοντα [δύο] μετὰ χαρᾶς λέγοντες· κύριε, καί τὰ δαιμόνια ὑποτάσσεται ἡμῖν ἐν τῷ ὀνόματί σου, εἶπεν δέ αὐτοῖς· ἐθεώρουν τόν σατανᾶν ὡς ἄστραπὴν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ πεσόντα» (στίχ. 17-18). Πρέπει ἐπὶ τοῦ προκειμένου νά λάβουμε ὑπόψη πὼς ὁ Λκ στό δεύτερο τόμο τοῦ ἔργου του στίς Πράξεις παρουσιάζει ἕναν Ἰουδαιοχριστιανισμό ἀρκετὰ ἀναπτυγμένο, ὁ ὁποῖος δέν βρέθηκε στὰ Ἱεροσόλυμα καί στήν Ἰουδαία ριγμένος ἐκεῖ ἀπό κά-

ποιο μετεωρίτη, αλλά πρέπει νά είχε κάποια εξέλιξη ἐκεῖ ἤδη ἀπό τὰ χρόνια τῆς δραστηριότητος τοῦ ἴδιου τοῦ Ἰησοῦ. Γι' αὐτό ὁ Λκ πολύ φυσικά ἀναφέρεται καί στίς ἐπιτυχίες πού εἶχε τό ἱεραποστολικό ἔργο τοῦ Ἰησοῦ μεταξύ τῶν Ἰουδαίων, ἄσχετα πρὸς τὴν ἀπόρριψή του ἀπὸ τὴ θρησκευτικὴ ἡγεσία τοῦ ἰουδαϊκοῦ λαοῦ.

Στό Μτ. ἔντονα προβάλλεται κάποια Γαλιλαϊκὴ χριστιανικὴ παράδοση, ἰδίως μετὰ τὴν ἀνάσταση τοῦ Ἰησοῦ, καί τὰ περί διωγμῶν τῶν Ἀποστόλων καί τῆς Ἐκκλησίας στό κεφ. 10 σχετίζονται πολὺ ἔντονα πρὸς τὸν Ἰουδαϊσμό. Αὐτὴ τὴν ἀντίδραση κατὰ τοῦ χριστιανικοῦ εὐαγγελίου περιγράφει ὁ Μτ λεπτομερέστερα στὰ κεφ. 11 καί 12: Ὁ ἴδιος ὁ Βαπτιστής, φαίνεται, ἀμφιβάλλει γιὰ τὴ μεσσιανικὴ ἀποστολὴ τοῦ Ἰησοῦ, παρὰ τό μεγαλεῖο τοῦ ἀνδρός αὐτοῦ ὅπως τό παρουσιάζει ὁ ἴδιος ὁ Ἰησοῦς (11,2-19): οἱ ταλανισμοὶ ἐξάλλου γιὰ τίς πόλεις Χοραζίν, Βηθσαϊδὰ καί Καπερναοὺμ, ὅπου κήρυξε καί ἔγιναν «αἱ πλείσται δυνάμεις αὐτοῦ», γιατί οἱ ἄνθρωποι δέν μετένοησαν, δηλώνουν ἀκριβῶς τὴν ἀποτυχία τῆς δραστηριότητος τοῦ Ἰησοῦ στὰ σπουδαία αὐτὰ κέντρα τῆς δραστηριότητάς του (21-24): φαίνεται μόνο πὼς σέ κάποιους «νηπίους» ὁ Θεὸς ἀποκαλύπτει τὴν ἀλήθεια, ὄχι στοὺς «σοφοὺς» καί «συνετοὺς», γι' αὐτὸ καί ἡ ἔκκληση-πρόσκληση τοῦ Ἰησοῦ πρὸς τοὺς «κοπιῶντες καί πεφορτισμένοι» (25-30): δέν καταλαβαίνουν, ἰδίως οἱ Φαρισαῖοι, γιατί ὁ Ἰησοῦς τελεῖ ἔργα ἀγάπης ἀκόμα καί κατὰ τὴν ἀργία τοῦ ἐβραϊκοῦ Σαββάτου (12,1-20): ἐπίσης, τὸν κατηγοροῦν οἱ Φαρισαῖοι πὼς μέ τὴ βοήθεια τοῦ ἄρχοντα τῶν δαιμόνων Βεελζεβούλ κάνει τίς θεραπείες καί ἐκδιώκει τὰ δαιμόνια, ὑπαινίσσονται δηλ. πὼς εἶναι κι ὁ ἴδιος ψυχοπαθὴς (21-37): οἱ Φαρισαῖοι, ἐπίσης, τοῦ ζητοῦν καί εἰδικὸ «σημεῖον» ἀποδεικτικὸ τῆς ἀποστολῆς πού ἰσχυρίζεται πὼς ἔχει, ἐνῶ ὁ Ἰησοῦς προσάγει τοὺς λόγους γιατί ἀρνεῖται κάτι τέτοιο (38-45): τελικά, ἡ ἴδια ἡ οἰκογένεια τοῦ Ἰησοῦ ἀμφιβάλλει γι' αὐτόν. Ὅλα εἶναι ἀρνητικά μέσα σ' αὐτὰ τὰ κεφ. Μτ 11-12.

Καθόλου παράξενο, ὕστερα ἀπὸ τὴν ἀφήγηση τῶν κεφ. 11-12, ὅτι ὁ Μτ υἱοθετεῖ καί παραπέρα ἀναπτύσσει στό κεφ. 13 τὴν ἄποψη τοῦ Μάρκου 4,11-12 πὼς ὁ Ἰησοῦς δίδασκε τοὺς ὄχλους ἐν παραβολαῖς ὄχι γιὰ νά τοὺς διευκολύνει νά μποῦνε ἀνετώτερα στό νόημα τῆς διδασκαλίας του, ἀλλὰ ἀκριβῶς γιὰ τό ἀντίθετο (!), γιὰ νά τοὺς ἐμποδίσει νά καταλάβουν περί τίνος πρόκειται, ἐνῶ στοὺς Μαθητὲς μόνο, κατ' ἰδίαν, ἐξηγεῖ τό νόημα τῶν Παραβολῶν! Ὁ Λουκᾶς (8,9-10) ἐπ' αὐτοῦ κάνει μόνο σύντομη καί γενικῆς φύσεως

μνεία του Μκ, χωρίς να έμμείνει σ' αυτήν ή να την αναπτύξει. Ο Μτ ολόκληρο τό πρώτο μέρος του κεφ. 13 (στίχ. 1-17) αφιερώνει σ' αυτό τό ζήτημα. Είναι πολύ απογοητευμένος από την ανταπόκριση των 'Ιουδαίων στό Εύαγγέλιο. Δέν μπορούσε ή 'Εκκλησία του αγίου Ματθαίου νά εξηγήσει τήν αντίδραση των 'Ιουδαίων στό εύαγγέλιο, καθώς και τήν απόκρουση του 'Ιησού μέ τό σταυρικό θάνατο. Οί 'Ιουδαίοι δέγ τόν κατάλαβαν καθόλου. Κι ό ίδιος τό ήξερε αυτό πολύ καλά, δέν ήταν δυνατό νά μήν τό ξέρει. 'Ακριβώς για νά εκφράσει ή αρχική 'Εκκλησία αυτή τήν αδυναμία των 'Ιουδαίων νά καταλάβουν τί ακριβώς έλεγε ό 'Ιησούς καθώς και τήν έκπληξη της για τήν αντίδραση έναντίον του, βρήκε, σύν τοίς άλλοις, και αυτό τό μέσον: σίγουρα ό 'Ιησούς ήξερε πολύ καλά σέ ποιούς μιλούσε και ποιο αποτέλεσμα θά έχουν οι λόγοι του σέ τέτοια προκατειλημμένα αυτιά· γι' αυτό οι Παραβολές δέν ήταν προσπάθεια εκ μέρους του νά τούς κάνει κάτι πιο άνετα και πιο έντυπωσιακά εύκολο, αλλά νά τό κάνει δυσκολώτερο· έτσι, μόνο στους Μαθητές έγινε κατανοητή ή διδασκαλία του 'Ιησού, κι αυτό μέ ιδιαίτερη κατ' ιδίαν φροντίδα και προσπάθεια. Πίσω, βέβαια, από όλα αυτά δέν είναι δύσκολο νά δούμε τή σύγκρουση της 'Εκκλησίας του Μτ πρός τήν ιουδαϊκή Συναγωγή και τόν Ραββινισμό των χρόνων του, πίσω δηλ. από τό ποιος κατάλαβε και ποιος δέν κατάλαβε τόν 'Ιησού, καθώς και περί της ευθύνης της απόρριψής του από τούς συμπατριώτες του. "Αν όμως τόν χώριζε από τό λαό τόση άβυσσος, τότε ποιος ό λόγος μιας μεγαλειώδους, αλλά τόσο δύσκολης προσπάθειας; 'Η απάντηση είναι ότι δέν υπήρχε, κατά τή γνώμη μας, μόνο ή μεγάλη άβυσσος· έξάλλου, ή μεγάλη έκταση των άρνητων του 'Ιησού δέν ήταν δυνατό νά ματαιώσει τήν προσπάθεια σωτηρίας όσο τό δυνατό περισσότερων.

Συμπερασματικά, ως πρός τόν χαρακτήρα του κεφ. 10, νομίζω πώς έδειξαμε (σέ σχέση μάλιστα πρός τά κεφάλαια 11-13) ότι ή έκλογή και ή αποστολή των Μαθητών γίνεται μέσα σέ ένα πολύ δ' - σκολο κλίμα και πρός χάρη ενός πολύ δύσκολου κόσμου, όπου θά αντιμετωπίσουν όχι μόνο άσκητικές στερήσεις, αλλά και διωγμούς, κατατρεγμούς και τόν ίδιο τό θάνατο. Αυτή είναι ή βασική προοπτική πού διέπει τά περί των Δώδεκα Μαθητών στό κεφ. 10. Κι επειδή ή αποστολή αυτή είναι τόσο δύσκολη, απαιτείται ή συμπάρασταση όλων των μελών της 'Εκκλησίας στό ιεραποστολικό έργο.

## 2. Τά ὀνόματα, τό ἔργο καί ὁ τρόπος τῆς ἱεραποστολικῆς ζωῆς (στιχ. 1-15)

Οἱ στίχοι 10,1-4 ἀναφέρουν τά ὀνόματα τῶν Δώδεκα, ὅπως καί ὑπό ποιες συνθήκες ὁ Ἰησοῦς τοὺς ἔδωκε «ἐξουσία» ἐπὶ τῶν ἀκαθάρτων πνευμάτων, ὥστε, ἐκβάλλοντάς τα, νά θεραπεύουν κάθε βαρειά καί ἐλαφρότερη νόσο. Εἶχε ὠριμάσει ὁ χρόνος· οἱ Μαθητές πίστευαν, ὅπως καί ὁ Ἰησοῦς, στόν εἰκονισμό ὄλων τῶν ἀνθρώπων πληγῶν μέ πονηρά πνεύματα, καί εἶχαν ἀποκτήσει σχετική πείρα ἀπό τή μαθητεία τους κοντά στόν Ἰησοῦ ὡς πρὸς τόν ἐξορκισμό αὐτῶν τῶν πονηρῶν πνευμάτων. Ἔτσι ἔκρινε ὁ Ἰησοῦς, καί γι' αὐτό τώρα τοὺς ἐξουσιοδοτεῖ ὥστε νά μπουν καί αὐτοὶ στόν ἀγῶνα, ἀρχικά βέβαια ὡς μαθητευόμενοι.

Τά ὀνόματα τῶν Ἀποστόλων μεταφέρει ἀπό τόν Μάρκο, ὁ ὁποῖος σημειώνει καί τά παρωνύμια ἢ παρατσούκλια πού ὁ Ἰησοῦς ἔδωκε εὐθύς ἐξ ἀρχῆς τόσο στόν Σίμωνα-Πέτρο ὅσο καί στοὺς ἀδελφοὺς Ζεβεδαίου - τοὺς κόλλησε τό ὄνομα Βοανεργές = υἱοὶ θροντῆς. Στά 4 Εὐαγγέλια καί τίς Πράξεις ἀπαντᾶμε ἀπό κοινοῦ τά παρακάτω ὀνόματα τῶν Ἀποστόλων: Σίμων ἢ Πέτρος, Ἄνδρέας, Ἰάκωβος καί Ἰωάννης, οἱ υἱοὶ Ζεβεδαίου, Φίλιππος, Θωμᾶς, Ἰούδας ὁ Ἰσκαριώτης. Στούς τρεῖς Συνοπτικούς καί τίς Πράξεις τήν ἐξῆς παραλλαγή (: ) ὀνομάτων: Βαρθολομαῖος, Ματθαῖος, Ἰάκωβος υἱός τοῦ Ἀλφαίου, Σίμων ὁ Κανανίτης ἢ Ζηλωτής. Στό Ματθαῖο καί τό Μάρκο: ὁ Θαδδαῖος. Στό Λκ, τίς Πράξεις καί τόν Ἰωάννη: Ἰούδας ὁ υἱός Ἰακώβου (στό κατά Ἰωάννη: «Ἰούδας οὐχί ὁ Ἰσκαριώτης»). Στό κατά Ἰωάννη: ὁ Ναθαναήλ. Στό Μκ καί τό Λκ ὡς φοροεισπράκτορας δέν ἀναφέρεται ὁ Ματθαῖος, ἀλλά ὁ Λευί. Στό σύνολό τους τά ὀνόματα εἶναι 14· βέβαια, κάποια πρόσωπα εἶναι δυνατὸ νά ἔχουν διπλά ὀνόματα, αὐτὸ ὅμως δέν ἐπιρεάζει τήν ἀποψή μας πῶς ὁ τίτλος τῶν Ἀποστόλων ὡς «οἱ Δώδεκα» ἦταν συμβολικός. Περί τοῦ Ἰησοῦ, ὁ Παῦλος (Α' Κορ. 15,3 ἐξ.) ἀναφέρει καί ἕναν εὐρύτερο κύκλο Ἀποστόλων, ὃχι ἐξακριβωμένης σχέσης πρὸς τοὺς 72 Ἀποστόλους τοῦ Λουκᾶ (10,1 ἐξ.), ὅπως ἐπίσης μνημονεύει ὁ Παῦλος καί ἕναν εὐρὺ κύκλο 500 συμπαθούντων πού εἶχαν δεῖ τόν ἀναστάντα.

Τά «παρωνύμια» τῶν Μαθητῶν δηλώνουν ἐξοικείωση τοῦ Ἰησοῦ πρὸς αὐτούς καί γνωριμία μέ τοὺς χαρακτήρες τους, στενή δηλ. σχέση τοῦ διδασκάλου μέ τοὺς μαθητές του. Ἐξ αὐτῶν, στό Εὐαγγέλιο τοῦ Μτ ἀναφέρεται ἡ κλήση μόνο τῶν πέντε· τῶν δύο πρώ-

των ζευγῶν τῶν ἀδελφῶν, καί τοῦ Ματθαίου. Ὅχι γιατί δέν γνώριζε ὁ Μτ τίποτε γιά τήν κλήση τῶν ἄλλων, ἀλλά γιατί δέν ἐνδιέφεραν τήν Ἐκκλησία του οἱ περί τῶν ἄλλων τυχόν γνωστές του παραδόσεις. Καί τῶν πέντε ἡ κλήση σχετίζεται μέ τήν ἄμεση καί ἄνευ ὄρων ἀνταπόκριση στήν πρόσκληση τοῦ Ἰησοῦ στό ἱεραποστολικό λειτουργήμα. Κι αὐτό ἦταν, φαίνεται, πού ἐνδιέφερε ἰδιαίτερος τόν Εὐαγγελιστή καί τήν Ἐκκλησία του.

Ὁ Ἰωάννης μιλάει περί τῶν «δώδεκα» (6,67), ἀναφέρεται ὁμως στά ὀνόματα μόνο τῶν ἀρχικῶς κληθέντων πρώτων μαθητῶν, πού, καθῶς φαίνεται, κατ' αὐτόν ἦσαν πρὶν μαθητές τοῦ Ἰωάννη τοῦ Βαπτιστή (1,35-51), καί κάποιων ἄλλων (Ἰούδας, Θωμᾶς) στό δεύτερο μέρος τοῦ Εὐαγγελίου, στόν Ἀποχαιρετιστήριο λόγο (κεφ. 13-17) καί στήν ἱστορία τοῦ Πάθους καί τῆς Ἀνάστασης, ὅπου κυριαρχοῦν οἱ μορφές τοῦ Πέτρου καί τοῦ Ἰωάννη (κεφ. 18-21).

Ποίος εἶναι ὁ λόγος ἀναφορᾶς τῶν Συνοπτικῶν Εὐαγγελίων στά ὀνόματα τῶν Δώδεκα Ἀποστόλων, ἀφοῦ ὅταν αὐτά γράφτηκαν, πλὴν ἴσως ἐνός ἢ δύο, οἱ Ἀπόστολοι ἦσαν πρό πολλοῦ νεκροί; Νά ποῦμε πῶς, ἀφοῦ ὁ Μκ παραθέτει τά ὀνόματα, οἱ δύο ἄλλοι Συνοπτικοί θεωροῦν ὑποχρέωση νά ἀναφερθοῦν ἐπίσης σ' αὐτά, λόγω τοῦ κύρους πού προφανῶς διέθετε στήν οἰκουμένη Ἐκκλησία ὁ Μάρκος ὡς μαθητῆς καί συνοδοιπόρος τοῦ Πέτρου; Πέραν ὁμως τούτου τοῦ λόγου, οἱ Μτ καί Λκ πρέπει νά εἶχαν κατά τούς χρόνους τῶν τήν ἀνάγκη μείας τῶν Δώδεκα, γιατί ἡ Ἐκκλησία παρουσιαζόταν γενικά ὡς ὁ νέος, ὁ ἀνανεωμένος Ἰσραήλ, καί ὁ ἀριθμός 12 -ἀφοῦ τόν Ἰησοῦ ἀκολουθοῦσαν ἄρα πολλοί- ἀποτελοῦσε τό σύμβολο ἐνός νέου δωδεκάφυλου τοῦ Ἰσραήλ, πού δέν στηριζόταν στήν ἔννοια τῆς φυλετικῆς, ἀλλά τῆς πνευματικῆς κληρονομίας. Κι αὐτή ἡ ἔννοια μᾶς ὀδηγεῖ στήν ἐπακόλουθῆ της: Κατά τό τέλος τοῦ α' καί τίς ἀρχές τοῦ β' αἰ. πολλοί «μαθητές» τῶν Ἀποστόλων διέτρεχαν τόν ἑλληνορωμαϊκό κόσμο καί κήρυτταν τόν Ἰησοῦ κατά τήν παράδοση τούτου ἢ ἐκείνου τοῦ Ἀποστόλου πού εἶχαν ἐγγύτερα τή διδασκαλία του ἐγκολπῶθεϊ. Τήν πληροφορία αὐτή, ἄλλωστε, ἔχουμε ἀπό τόν Παπία Ἱεραπόλεως (140 μ.Χ.): Εἰ δέ τις τῶν πρεσβυτέρων ἔλθοι, τούς τῶν πρεσβυτέρων ἀνέκρινον λόγους, τί Ματθαῖος ἢ τί Ἰάκωβος ἢ τί Ἰωάννης... ἄτε Ἀριστίων καί ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης οἱ τοῦ Κυρίου Μαθηταί λέγουσιν. Οὐ γάρ τοῖς τά πολλά λέγουσιν ἤκουον, ἀλλά τοῖς τά ἀληθῆ καί τοῖς...» (Εὐσεβ. Ε.Ι. 3,39).

Εἶναι, λοιπόν, σαφές ὅτι τά ὀνόματα τῶν Δώδεκα Ἀποστόλων

είχαν σημασία όχι πιά μόνο για κάποιες όποιεσδήποτε διεκδικήσεις χριστιανικού δωδεκαφύλου έναντι του γνωστού ιουδαϊκού, αλλά και γιατί υπήρχαν περιοχές δραστηριότητας και κύκλοι χριστιανών κατά τό τέλος του α' και κατά τόν β' αϊ., οι όποιοι συνέχιζαν τή χριστιανική παράδοση ενός εκ τών Άποστόλων του Ίησού, και ήταν χρήσιμο οι χριστιανοί νά γνωρίζουν ποιοί ακριβώς ήσαν αυτοί. Πολύ περισσότερο μάλιστα άφου τήν παράδοση τών Άποστόλων συνέχιζαν μαθητές των μέ τό όνομα «πρεσβύτερος». Αύτά μās πληροφορεί ό Παπίας Ίεραπόλεως στό γνωστό χωρίο εκ του έργου του «Κυριακών Λογιών Ήξηγήσεις», πού διέσωσε ό Ευσέβιος (δ.π.).

Αυτοί οι Δώδεκα, όπως δείχνει ό στίχ. 1, στή συνάφεια του κεφ. 10, άποκοϋν τό χριστολογικό χάρισμα του «έξορκιστή», τής άποτελεσματικής δηλ. πάλης κατά τών άκαθάρτων πνευμάτων, μέ άποτέλεσμα τή θεραπεία σοβαρών και έλαφρότερων άσθενειών. Ή δραστηριότητά τους αυτή πρέπει νά κατανοηθεί όχι στά πλαίσια τής άπλης μόνο φιλανθρωπίας, αλλά κυρίως έντός τής συνάφειας του χριστολογικού πολέμου του Ίησού κατά τής έξουσίας του Πονηρού επί τής άνθρωπότητος. Μέ τήν έννοια αυτή πρέπει νά αντίληφθούμε τό διαφορετικό χαρακτήρα τών Άποστόλων όπως παρουσιάζεται στό κεφ. 28 στίχ. 16-20, όπου οι Μαθητές άποστέλλονται μέ άρχηγό και συνοδοιπόρο τόν ίδιο νά μαθητεύσουν τόν κόσμο, βαπτίζοντας τούς ανθρώπους στό όνομα του Πατρός και του Υιού και του άγιου Πνεύματος, διδάσκοντάς τους νά τηρούν όσα ένετείλατο ό Ίησούς στό εύαγγέλιό του. Μέ θεμέλιο τόν Ίησού οι Άπόστολοι γίνονται ή ζύμη τής Έκκλησίας πού θά ζυμώσει όλο τό φύραμα.

Είχαν κάθε λόγο οι Συνοπτικοί συγγραφείς νά άναφερθούν στά όνόματα τών Δώδεκα Άποστόλων· ό ρόλος τους στή γένεση και τήν πορεία του χριστιανισμού είναι σημαντικός και στόν Ιωάννη, όχι όμως τόσο έντονα όσο στους Συνοπτικούς. Ό,τι ακολουθεί δέν είναι παρά κάτι παραπάνω άπό σύντομος σχολιασμός του πυκνού αυτού κειμένου.

Οι στίχ. 5-6 προσδιορίζουν τό χώρο τής ιεραποστολικής «άσκησης» τών Μαθητών: αυτός δέν περιλαμβάνει ούτε τούς Έθνικούς ούτε τούς Σαμαρείτες, αλλά μόνο τόν Ίσραήλ, περί του όποιου ό Ματθαίος δέν έχει καθόλου καλή εικόνα: Τούς έχει κατά νου ως «τά πρόβατα τά άπολωλότα οίκου Ίσραήλ», ως έναν δηλ. πεπλανημένο άπό έθνικιστικά κηρύγματα και υπερφίαλες θρησκευτικές πεποιθήσεις Ίσραήλ. Αύτός είναι ό λόγος του «πορεύεσθε μάλλον»

πρός αυτούς, αφού φαίνεται πώς έχουν τήν πίο μεγάλη ανάγκη. "Όπως είδαμε, στό κεφ. 8,23-34 ό 'Ιησοῦς ἔρχεται, κατά τούς Μκ καί Ακ, στή χώρα τῶν Γερασηνῶν ἢ Γεργεσηνῶν, στήν ἀντίπερα πλευρά τῆς λίμνης, γιά λόγους ἱεραποστολικούς, δέν ἔρχεται ὁμως μέ τήν ἴδια πρόθεση καί κατά τόν Μτ, ό ὁποῖος μόνο μετά τήν 'Ανάσταση τοῦ 'Ιησοῦ εἰσάγει τήν οἰκουμενική ἱεραποστολική δράση τῆς 'Εκκλησίας στά χρόνια τοῦ ἱστορικοῦ 'Ιησοῦ, κατά τό Μτ, ό χριστιανισμός δέν ξανοίχτηκε ἱεραποστολικά πρός τά "Εθνη.

Ό στίχ. 7 ἐπαναλαμβάνει τό ρόλο τῶν 'Αποστόλων τοῦ στίχ. 10,1: εἶναι ό πόλεμος κατά τῆς δυναστείας τῶν πονηρῶν πνευμάτων διά τῶν ἀσθενειῶν, τοῦ θανάτου, τῆς λέπρας καί τῶν δαιμονίων, κι αὐτά ὅλα πρέπει νά τά θεραπεύουν ἐν ὄψει τῆς ἐγγίζουσας βασιλείας τοῦ Θεοῦ, ὅπως ἰσχυριζόταν ό πυρήνας τοῦ κηρύγματος. Αὐτό πού τονίζεται ἐδῶ εἶναι ἡ σχέση τοῦ χριστολογικοῦ ἔργου μέ τό κήρυγμα περί τῆς βασιλείας τοῦ Θεοῦ. Κι ὅπως τό χάρισμα σ' αὐτούς ἀποτελεῖ δωρεά, τό ἴδιο πρέπει νά ἰσχύει καί κατά τήν ἄσκηση τῶν λειτουργημάτων αὐτῶν: Οὔτε χρήματα πρέπει νά φέρουν ἐπάνω τους οἱ 'Απόστολοι, νά μή στηρίζουν δηλ. ποτέ τό ἔργο τους σέ οικονομικούς παράγοντες, αφού ἡ συντήρησή τους ὡς ἱεραποστόλων, κατά τούς στίχ. 10-15, στηρίζεται στή φιλοξενία αὐτῶν πού ἐπισκέπτονται καί μόνο σ' αὐτή. "Όπου δέν γίνονται δεκτοί, πρέπει νά φεύγουν, κι αὐτή ἡ ἐγκατάλειψη οἰκιῶν ἢ πόλεων πού δέν τούς δέχθηκαν πρόκειται νά τιμωρηθεῖ κατά τήν Κρίση αὐστηρότερα ἀπό ὅ,τι τά Σόδομα καί τά Γόμορα.

Στούς στίχους αὐτούς πρόκειται προφανῶς περί ὁδηγιῶν πρός «Περιοδεύοντες Χαρισματούχους». "Όλα τά περί μοναχικῆς ἀκτημοσύνης στήν ἱστορία τῆς 'Εκκλησίας, ἰδιαίτερα ἡ πρακτική τῶν Ταγμάτων τῶν Ζητιάνων στή Δύση (σ' ἕνα ἀρχικό στάδιο, τουλάχιστον) στηρίχτηκαν στά λόγια αὐτά τοῦ 'Ιησοῦ. Διαφαίνεται ἤδη ἀπό τούς στίχους αὐτούς ὄχι μόνο ἡ πλήρης ἐξάρτηση τῶν «Περιοδεύόντων Χαρισματούχων» ἀπό τό Θεό καί τό κήρυγμα περί τῆς Βασιλείας, ἀλλά καί ἡ ἀνάγκη συμμετοχῆς τῶν δεκτῶν τοῦ κηρύγματος, τῶν κοινῶν πιστῶν, στό ἔργο τῆς ἱεραποστολῆς, μέ τήν παροχή παντοίας ὑποστήριξης στό ἔργο τῶν ἱεραποστόλων. Οἱ στίχ. 14-15 μάλιστα μιλοῦν γιά τή σοβαρή τιμωρία πού περιμένει τούς ἀρνητές αὐτῆς τῆς συμπαράστασης. Ἀντίθετα, οἱ στίχ. 40-42 κάνουν λόγο γιά τό ἀντίθετο: γιά τόν «μισθόν» πού περιμένει τούς συνεργάτες τῶν «Περιοδεύόντων Χαρισματούχων».

### 3. Διωγοί τῆς Ἐκκλησίας ἀπό μέρους τῶν Ἰουδαίων (στίχ. 16-23)

Οἱ στίχ. 16-23 περιγράφουν τοὺς διωγμοὺς πού θά ὑποστοῦν οἱ «Περιοδεύοντες Χαρισματοῦχοι» ἀπό τό ἐχθρικό περιβάλλον: Συνέδρια, Συναγωγές, ἡγεμόνες, βασιλεῖς, μέλη τῶν ἰδίων τῶν οἰκογενειῶν των. Στό στίχ. 16 γενικά τονίζεται πῶς, ὅση χαρά κι ἄν νοιώθουν γιά τό κήρυγμα τοῦ εὐαγγελίου, θά κινοῦνται ὅπως τά πρόβατα ἀνάμεσα σέ λύκους, μέ τόν κίνδυνο ἀνά πᾶσα στιγμή νά κατασπαραχθοῦν. Ἡ στάση τους πρέπει νά εἶναι σταθερή καί μία, καί νά μή κυμαίνεται ἀνάλογα μέ τά κακοῦργα σχέδια τῶν διωκτῶν των· πρέπει νά εἶναι ἀθῶοι καί «ἀπλούστατοι» χωρίς ὀπισθοβουλίες (Κώδικας D), ὅπως τό περιστέρι χαρακτηρίζεται γιά «ἀκεραιότητα», ἐνῶ ὁ ὄφις γιά τή φρονιμάδα· σ' αὐτές τίς περιπτώσεις διωγμοῦ πού περιγράφονται ἐδῶ, συνιστᾶται ἀποφυγή προκλήσεων. Ὁ Παῦλος (Ρωμ. 16,19) ἀποδίδει τήν ἴδια σύσταση ὡς ἐξῆς: «...θέλω δέ ὑμᾶς σοφούς εἶναι εἰς τό ἀγαθόν, ἀκεραίους δέ εἰς τό κακόν». Ὅπως σημειώνει ὁ Allison στό I.C.C. (Davies W. D. and Allison D., *The Gospel according to St. Matthew*, I.C.C., New edition, Pnd., Edinburgh, 1994, σελ. 19), οἱ Ραββῖνοι συνήθιζαν τήν ἴδια σύσταση στούς Ἰουδαίους ἱεραποστόλους μεταξύ τῶν Ἐθνικῶν, νά εἶναι δηλ. φρόνιμοι ὅπως οἱ ὄφεις καί ἀκέριοι ὅπως τά περιστέρια. "Ἔτσι, ὅπως κι ἄλλοῦ στό Μτ, εἰκονισμοί καί προνόμια παραδοσιακά συνδεδεμένα μέ τόν Ἰσραήλ περνοῦν τώρα στήν Ἐκκλησία (πρβλ. 5,13-16· 21,43).

Ἀκολουθεῖ παραίνεση πού ἀφορᾷ συγκεκριμένους κινδύνους τῆς ἱεραποστολικῆς δραστηριότητας. Ἄν καί «φρόνιμοι» οἱ μαθητές, δέν μποροῦν νά ἀποφύγουν τό διωγμό. Τό ὑλικό 10,17-22 ἔχει παραληφθεῖ ἀπό τό Μκ 13,9-13, ὅπου βέβαια σχετίζεται μέ τήν κρίση πού θά προκληθεῖ ἀκριβῶς πρὶν ἀπό τόν ἐρχομό τοῦ Τέλους τοῦ κόσμου καί τήν ἐπάνοδο τοῦ Ἰησοῦ (Λκ 21,12-19), κι ὅπως δείχνει τό κεφ. 24 τοῦ Μτ, ὁ Εὐαγγελιστής μας ἔτσι καταλάβαινε καί ἀποδεχόταν τόν ἐσχατολογικό του προσανατολισμό, ὅπως σαφέστατα δείχνουν οἱ ἐκφράσεις «ὁ ὑπομείνας εἰς τέλος σωθήσεται» (στίχ. 22), καθώς καί τά περί ἐλεύσεως τοῦ Υἱοῦ τοῦ Ἀνθρώπου στόν ἀμέσως ἐπόμενο στίχο. Εἶναι μάλλον ὀρθή ἡ ἄποψη τῶν ἐρμηνευτῶν πού δέχονται ὅτι τόσο ἡ προαναστάσιμη ὅσο καί ἡ μεταναστάσιμη περίοδος ἦταν γιά τό Μτ περίοδος ἐσχατολογικῆς «θλί-

πης», διωγῶν καί ταλαιπωριῶν γιά τούς κήρυκες τοῦ εὐαγγελίου. Αὐτή τήν ἐρμηνεία ἔδινε, στήν περίοδο πού ζοῦσε ὁ Ἰδιος, καί ἡ Ἐκκλησία του, συνδέοντας ἔτσι τήν πρώτη ἔλευση μέ τή δεύτερη Παρουσία. Οἱ διωγμοί τῆς Ἐκκλησίας τοῦ ἁγίου Μτ συνέβαλαν σημαντικά στήν ἀποδοχή μιᾶς τέτοιας ἐρμηνείας, καθώς καί στή συνειδητή μετάθεση τοῦ ὑλικοῦ πού ἐρμηνεύουμε ἐδῶ, ἀπό τό τέλος τοῦ εὐαγγελίου τοῦ Μκ, στό μέσον τοῦ δικοῦ του! Ὅπως παρατηρεῖ ὁ Allison: «Πράγματι, μπορεῖ κανεῖς νά ἰσχυρισθεῖ πῶς τό Μτ 10 δέν ἀφορᾷ τήν ἱεραποστολή τόσο ὅσο τήν ἱεραποστολή ὡς διωγμό». Τό κεφ. εἶναι γεμάτο μέ ἀναφορές σέ παθήματα καί διώξεις (βλ. στίχ. 14-23· 25· 26· 28· 31· 35 ἔξ.).

Ἀντί τοῦ Μκ 13,9 «βλέπετε δέ ὑμεῖς ἑαυτούς» -ἐσεῖς νά προσέχετε τούς ἑαυτούς σας-, ὁ Μτ εἶναι πιά σαφές συνιστώντας νά προσέχουν ἀπό τούς ἀνθρώπους μέ κακή διάθεση, εἴτε εἶναι Ἰουδαῖοι εἴτε Ἐθνικοί. Αὐτοί θά τούς παραδώσουν σέ τοπικά (ἰουδαϊκά) δικαστήρια καί, χρησιμοποιώντας τό κύρος τῆς Συναγωγῆς, θά τούς καταδικάσουν σέ μαστίγωση. Περί τῶν τοπικῶν δικαστηρίων στήν Παλαιστίνη τοῦ α' αἰ. βλ. Σ. Ἀγουρίδη, *Ἱστορία τῶν Χρόνων τῆς Καινῆς Διαθήκης*, Δ' ἔκδ., Π. Πουρνάρας, Θεσσαλονίκη, 1985, σελ. 295 ἔξ. Ὑπό τό «ἐπί ἡγεμόνας καί βασιλεῖς ἀχθῆσεσθε» ὑπονοεῖ φυσικά ὄχι μόνο τόν ἰουδαϊκό χῶρο τῆς Ἐκκλησίας τοῦ Ματθαίου, ἀλλά καί τόν εὐρύτερο ἐθνικό χῶρο, ἐντός τοῦ ὁποῦ ὑπό τά ὄμματα τῆς ρωμαϊκῆς ἀστυνομίας ἐξαπλωνόταν ὁ χριστιανισμός.

Τό πρόβλημα μέ πολλούς ἀπλοϊκοῦς χριστιανούς ἦταν τί θά μπορούσαν νά ποῦν σέ τέτοιες περιστάσεις, ὅταν ἀρχίσει ἡ ἀπ' εὐθείας ἐξέταση γιά τέτοια ζητήματα θρησκευτικά ἀπό εἰδικούς ραββίνους θεολόγους πού καλοῦσαν τά δικαστήρια γιά ἐνίσχυση. Ὁ Ἰησοῦς, διά τοῦ Εὐαγγελιστῆ, τούς ἐνθαρρύνει διαβεβαιώνοντας πῶς τίς ἀπαντήσεις θά δώσει τό πνεῦμα τοῦ πατρός τό λαλοῦν ἐν ὑμῖν (στίχ. 20). Ἐδῶ θά βοηθοῦσε νά θυμηθοῦμε τή σχετική διδασκαλία τῶν συγχρόνων πρὸς τό Ματθαῖο Ἑσσαιῶν τῆς Νεκρῆς Θάλασσας, οἱ ὅποιοι ἐπίστευαν πῶς μέσα στόν ἄνθρωπο κατοικοῦν δύο Πνεύματα, τό πνεῦμα τῆς ἀληθείας καί τό πνεῦμα τῆς πλάνης. Ἐδῶ ὁ Μτ κάνει λόγο γιά τό «πνεῦμα τοῦ πατρός ὑμῶν» (οὔτε στό Μκ οὔτε στό Λκ ἔχουμε τή γενική «τοῦ πατρός»). Σίγουρα, ὅπως κι οἱ Ἑσσαιῖοι, μιᾶνε κι οἱ χριστιανοί τῶν χρόνων ἐκείνων γιά κάποιον καθοδηγητικό ἐντός ἡμῶν «πνεῦμα» ἀληθείας· ὁ Μτ θεωρεῖ ὅμως ἀπαραίτητη τήν προσθήκη «τοῦ πατρός ὑμῶν» γιατί, καί

ἀλλοῦ καί στή δική του κοινότητα (7,15-23), πολλά παρατράγουδα συνέβαιναν ἀπό ἀνεξάρτητους προφήτες τῆς Ἐκκλησίας, πνευματοκράτες. Ὅχι, λέει ὁ Μτ, ὡς πρὸς μιὰ ἀνεξάρτητη, αὐτόνομη ἔκφραση τοῦ Πνεύματος· τὸ πνεῦμα αὐτὸ πρέπει νὰ ἐκφράζει τὸν «πατέρα» - πού γνωρίζουμε ἀρκετὰ καλά ἀπὸ τὴν Π. Διαθήκη-, καί τότε μόνο τὰ λεγόμενά του εἶναι ἀθθεντικά. Ἡ ἔκφραση «τό λαλοῦν ἐν ὑμῖν» δηλώνει τὴν προφητικὴν κατάφραση τοῦ ἁγίου Μτ στὴν καθημερινή ζωὴ τοῦ πιστοῦ: ὁ χριστιανισμὸς δὲν εἶναι κάποια θρησκεία τοῦ ἀθθεντικοῦ βιβλίου ἢ τῶν καθοδηγητικῶν διδασκάλων (ραββίνων)· εἶναι κάτι πνευματικὸ, πού λαλεῖ μέσα στὸν ἄνθρωπο μὲν αὐτὸς μετατεθεὶ πνευματικῶς μέσα στὸν τρόπο ζωῆς τοῦ Νέου Αἰῶνα. Τῆ φροντίδα τοῦ Πατρὸς γιὰ τίς δυσκολίες τῆς ζωῆς αὐτῆς βρίσκουμε σὲ περικοπές ὅπως τὸ 6,31-34.

Ἀπὸ τὸ στίχ. 21 ἐξ. εἶναι ἀκόμη πιὸ φανερό ὅτι ὁ Μτ μεταφέρει σ' αὐτὴν ἐδῶ τὴ συνάφεια ὑλικὸ τοῦ Μκ ἀπὸ τὸ κεφ. 13, ὅπου ὁ λόγος περὶ τῆς κρίσης πού θὰ ἐπέλθει κατὰ τὸ τέλος τοῦ κόσμου (στίχ. 9-13), καί ἀφοῦ «εἰς πάντα τὰ ἔθνη πρῶτον δεῖ κηρυχθῆναι τὸ εὐαγγέλιον» (Μκ 13,10). Ἡ τελευταία αὐτῆ προϋπόθεση ἐρχομοῦ τοῦ Τέλους ἐπῆρσασε ἴσως, κατὰ τὸν Fenton (J. C. Fenton, *The Gospel of Matthew*, *The Pelican Gospel Commentaries*, Penguin Books, 1968, σελ. 160), τὴ μετάθεση αὐτοῦ τοῦ ὑλικοῦ ἀπὸ τὰ περὶ τέλους (κεφ. 13 τοῦ Μκ) εἰς ἀποστολῆς τῶν Δώδεκα (κεφ. 10 τοῦ Μτ).

Ἀλλὰ εἰς τὸ Μτ, λόγῳ ἔντονου διωγμοῦ τῆς Ἐκκλησίας του κατὰ τὸ παρόν, τὰ λόγια αὐτὰ τοῦ Μκ περὶ τοῦ τέλους τοῦ κόσμου θεωροῦνται πῶς ἔχουν ἰσχὺ ἀπὸ τοῦδε, καί γι' αὐτὸ παρατίθενται ἐν ἐκτάσει ἐδῶ εἰς τὸ κεφ. 10, ἐνῶ εἰς τὸ ἀντίστοιχο περὶ τοῦ τέλους τῆς Ἱερουσαλήμ καί τοῦ κόσμου κεφ. τοῦ Μτ (κεφ. 24,1-51) τὸ ὑλικὸ πού ἦδη μετατέθηκε εἰς τὸ κεφ. 10 συνοψίζεται εἰς δύο μόνο στίχους (24,9-11) κάτω ἀπὸ διαφορετικὴ φρασεολογία, ἀποφεύγοντας ἔτσι τὴν ἐπανάληψιν: «Τότε παραδώσουσιν ὑμᾶς εἰς θλίψιν καί ἀποκτενοῦσιν ὑμᾶς, καί ἔσεσθε μισούμενοι ὑπὸ πάντων τῶν ἐθνῶν διὰ τὸ ὄνομά μου. Καί τότε σκανδαλισθήσονται πολλοί καί ἀλλήλους παραδώσουσιν καί μισήσουσιν ἀλλήλους». Τὸ ἐρμηνευτικὸ κλειδί, ἐπομένως, τῶν στίχ. 10-17 ἐξ. εἶναι ὅτι τίς δοκιμασίαις τοῦ «τέλους» ἢ κοινότητα τοῦ ἁγίου Ματθαίου προγεύεται ἀπὸ τοῦδε, χωρὶς αὐτὸ νὰ σημαίνει εἰς τὸ Μτ πῶς τὸ «τέλος» ἦλθε ἢ ὅτι εἶναι ἐπὶ θύραις, ἀφοῦ ὁ Εὐαγγελιστὴς δέχεται πῶς αὐτὸ μᾶλλον καθυστερεῖ.

Τίς διενέξεις μέσα στὴν οἰκογένεια (21-22) ἢ μέσα στὴν κοινω-

νία (23) ως σημεία τοῦ τέλους βρίσκουμε καί στά Ἰωβηλαία 23,19· Α' Ἐνώχ 56,7· 99,5· 100,1-2· Β' Ἐσδρ. 5,9· Β' Ἀποκ. Βαρούχ 70,3. Στά Ἰωβηλαία π.χ. διαβάζουμε: «Καί θά παλαιοῦν οἱ μέν ἐναντίον τῶν δέ, οἱ νέοι μετά τῶν πρεσβυτέρων, οἱ πρεσβύτεροι μετά τῶν νέων, οἱ πτωχοί μετά τῶν πλουσίων, οἱ ταπεινοί μετά τῶν μεγάλων, ὁ ἐπαίτης μετά τοῦ ἰσχυροῦ, ἔνεκα τοῦ νόμου καί τῆς διαθήκης... Καί μεγάλη τιμωρία θά ἔλθῃ ἀπό τόν Κύριον ἐπί τῆς γενεᾶς ταύτης, καί θά παραδώσῃ αὐτούς εἰς τήν ρομφαίαν καί εἰς τήν κρίσιν καί εἰς τήν αἰχμαλωσίαν καί εἰς διαρπαγήν καί εἰς ἀπώλειαν...» «...Τότε ἄνθρωπος δέν θά ἀναγνωρίζῃ τόν ἀδελφόν του, οὔτε ὁ υἱός τόν πατέρα καί τήν μητέρα του, μέχρις ὅτου ὁ ἀριθμός τῶν πτωμάτων διά τοῦ θανάτου, θά φθάσῃ τό πλήρωμα τοῦ ἀριθμοῦ, ἡ δέ τιμωρία δέν εἶναι ματαία (Α' Ἐνώχ 56,8). Καί στό Β' Βαρούχ 70,3: «...Θά μισήσουν ὁ ἕνας τόν ἄλλον καί θά διεγείρουν εἰς ἀγῶνες ὁ ἕνας τόν ἄλλο... Καί οἱ ἀσήμαντοι θά κυριαρχήσουν ἐπί τῶν ἐπιφανῶν, ὅταν ἄξιοι θά ἀνέλθουν ψηλά... οἱ πτωχοί θά ὑπερβοῦν εἰς ἀριθμόν... οἱ σοφοί θά σιωποῦν, οἱ φρενοβλαβεῖς θά μιλοῦν... ὅλοι οἱ ἄνθρωποι θά περιπέσουν εἰς σύγχυση... Καί ὁποῖος σώζεται ἀπό τόν πόλεμο, θά πεθάνει ἀπό τό σεισμό...». Ἄμα ὁ ἀναγνώστης ἀντιληφθεῖ τό εἶδος τῆς γλώσσας πού χρησιμοποιεῖται σέ τέτοια θέματα, δέν θά δυσκολευθεῖ νά καταλάβει τοὺς στίχ. 21 ἔξ.: ὅλα τά κακά μέσα στήν οἰκογένεια καί μέσα στήν κοινωνία παρουσιάζονται a fortiori ὅταν πρόκειται περί τοῦ «τέλους». Ἡ χρήση τῆς ὑπερβολῆς καί ἡ μεγέθυνση τῆς κακότητος τοῦ κακοῦ εἶναι στό κέντρο αὐτῆς τῆς γλώσσας. Παραταῦτα, ὅλα αὐτά τά εἰς ὑπερβολήν ἄγοντα δεινά ἔχουν ἀντίκρουσμα πραγματικό στήν καθημερινή ζωή τῆς Ἐκκλησίας τοῦ Εὐαγγελιστῆ, εἴτε «ἔνεκεν ἐμοῦ» εἴτε «διά τό ὄνομά μου», καί «ὁ ὑπομείνας εἰς τέλος οὗτος σωθήσεται». Ἡ τάλαιπωρία τῶν χριστιανῶν ἀπό τίς ἀρχές γίνεται «ἔνεκεν ἐμοῦ», ἐνῶ ἡ ἀναστάτωση μέσα στήν οἰκογένεια γίνεται «διά τό ὄνομά μου». Εἶναι, ἐπίσης, ἐδῶ φανερό πῶς ὅλοι οἱ λόγοι τῶν στίχων αὐτῶν δέν ἀπευθύνονται μόνο στοὺς Δώδεκα («παραδώσει ἀδελφός ἀδελφόν... καί πατήρ τέκνον... ἐπαναστήσονται τέκνα ἐπί γονεῖς...»), ἀλλά σέ ὅλους τοὺς ἀποστόλους καί εὐαγγελιστές τῆς κοινότητος τοῦ Ματθαίου, πού θά σταλοῦν ὄχι μόνο στόν Ἰσραήλ (στίχ. 23) ἀλλά καί πρὸς τά Ἔθνη (στίχ. 18). Τώρα πρέπει νά δοῦμε κάποιες λεπτομέρειες αὐτοῦ τοῦ κειμένου πού ἡ ἔστω σύντομη ἐξηγήσή τους βοηθάει πολύ τήν κατανόηση τοῦ ὅλου.

Τά περί *προβάτων* τοῦ στίχ. 16 βρίσκουμε καί στόν Ἐνώχ 90,13-15, ὅπου ὁ Γιαχβέ ὀνομάζεται «*Θεός τῶν προβάτων*». Σέ ὄλο τό κεφ. 90 ὁ Γιαχβέ εἶναι θεός τῶν *προβάτων*. Ὅλη ἡ ἀρχαιότητα *παρορμιακά* γνώριζε αὐτή τήν ἀντίθεση *προβάτων* καί *λύκων* (βλ. π.χ. Θεοκρ. *Κυκλωπ.* XI 24 «φεύγεις δ' ὡσπερ δις (πρόβατο) πολίον λύκον ἀθρήσασα»· Ἡροδότ. IV 149 «τοιγαροῦν ἔφη αὐτόν καταλείψειν ὄν ἐν λύκοισι»· Ἡσ. 65,25 «...τότε λύκοι καί ἄρνες βοσκηθήσονται ἅμα». Ἐπειδή σ' ὄλη αὐτή τήν περικοπή, ἀπαρχῆς μέχρι τέλους, συνιστᾶται ἀπό τόν Εὐαγγελιστή ὄχι ἡ ἀναζήτηση τοῦ μαρτυρίου οὔτε ἡ ὅποια ἀνταποδοτική ἐπιθετικότητα, ἡ παρατήρηση τοῦ Χρυσόστομου εἶναι ἡ ἀρμόζουσα: «Τῶν προβάτων ἐπιδεικνυθε ἡμερότητα, καί ταῦτα πρός λύκους ἰέναι μέλλοντες... Οὕτω γάρ μάλιστα τήν ἐμὴν ἐνδειξομαι ἰσχύν... Πῶς; Τῆς ἐμῆς δυνάμεως τό πᾶν ἐργαζομένης, καί τῆς ἡμετέρας πραότητος χαλώσης, ὡς τά πολλά τό ἄγγιον καί φονικόν τῶν ἀπίστων».

Παρορμιακό χαρακτήρα πρέπει νά ἔχει καί ἡ ἀντίθεση «φρόνιμοι ὡς οἱ ὄφεις καί ἀκέραιοι ὡς αἱ περιστεραί». Ὁ ὄφις στήν Π.Δ. (Γεν. 3,1) θεωρεῖται ὡς «φρονιμώτατος πάντων τῶν θηρίων τῶν ἐπί τῆς γῆς», μέ τήν ἔννοια πῶς ξέρεי νά προφυλάγεται καί νά μὴν ἐκτίθεται στούς ἐχθρούς του, οὔτε νά τοὺς ἀφήνει νά τόν πλήττουν στά καίρια. Τό *ἀκέραιος*, τῆς περιστερᾶς, ἐξηγεῖται μέ τήν ἔννοια τοῦ μὴ «κεκραμένον κακοῖς ἀλλ' ἀπλοῦ καί ἀποϊκίλου», χωρίς νά λείπει ἐντελῶς καί ἡ ἄποψη περί τοῦ εὐήθους τοῦ ζῶου αὐτοῦ. Ἐχω ὅμως τή γνώμη πῶς ἐδῶ θᾶταν λάθος τό «ἀκέραιος» νά τό ἐξηγήσουμε μέ τήν ἔννοια τοῦ ἄκακου καί ἀπλοῦ. Ἐχω τή γνώμη ὅτι ὁ Μτ μέ τήν «ἀκεραιότητα τῆς περιστερᾶς» θέλει νά πει τό ἴδιο πού λέει μέ τή φρονιμάδα τοῦ ὄφι. Ὁ Wettstein παραθέτει σχετικῶς χωρίο τοῦ Αἰλιανοῦ Α. III 45: «...Πρός δέ τοὺς ἰέρακας οἷα παλαμώνται (αἱ περιστεραί) ἀκοῦσαι ἄξιον, ὅταν μὲν αὐτάς διώκει ὁ μετάρσιός τε καί εἰς ὕψος πεφυκῶς πέτεσθαι, αἶδε ὑπολισθαίνουσι τήν πτῆσιν, καί κατωτέρω ἑαυτάς καθέλκουσι, καί τό πτερόν δέ πειρώνται πιέζειν. Ὅταν δέ ὁ κατωτέρω λαχόν ἐκ τῆς φύσεως τήν πτῆσιν, αἶδε αἴρονται τε καί μεταπροποροῦσι, καί ὑπέρ αὐτῶν πετόμεναι θαρροῦσι ἀνωτέρω ἀΐξαι μὴ δυνάμενον». Πρὸς τά περί ἀπαιτούμενης προσαρμοστικότητας τοῦ περιστεριοῦ πρός τόν ἐπιτιθέμενον ἰέρακα γράφει καί ὁ Ζιγαβηνός: «Ἐπίπερ αἱ περιστεραί, ἀφαιρούμεναι τά τέκνα, οὐ μνησικακοῦσιν τοῖς ἀφελουσίην, ἀλλά καί προσίενται τούτοις αὐθις, κᾶν πολλάκις ἀφέλωσιν, ἐπιτάττει ζηλοῦν καί τήν τού-

των άκακίαν, έν τῷ μή μνησικακεῖν τοῖς άδικοῦσιν, αλλά καί προσ-  
ίσσθαι τούτοις καί φιλεῖν». Ἐπό τῆς συστάσεως αὐτές, ἄν ἔχουν τό  
νόημα πού τούς ἀποδίδουμε, μπορούμε νά συμπεράνουμε ὅτι ἡ  
Ἐκκλησία τοῦ ἁγίου Μτ περιλάμβανε κάποιον τουλάχιστον ἀριθμό  
προσώπων πού δέν δέχονταν παθητικά τίς ἐπιθέσεις τῶν ἀντιπά-  
λων. Θά θέλαμε νά ξέρομε περισσότερο γι' αὐτό, αλλά αὐτό δέν  
εἶναι δυστυχῶς δυνατό. Διαισθανόμαστε ὅτι ὑπῆρχε πρόβλημα· δέν  
ξέρομε τίποτε περισσότερο ὡς πρός τήν ἔκτασή του.

Σχετικά μέ τήν κατανόηση τῶν στίχ. 21 καί 22 νομίζω ὅτι, ὅταν  
μιά κοινωνία διαλυθεῖ ὡς πρός τόν ἴστό της, ὅπως συνέβαινε μέ τήν  
ἰουδαϊκή μετά τό 70 μ.Χ., ἡ διάσταση μέσα στήν οἰκογένεια, καί οἱ  
ἔντονες κοινωνικές συγκρούσεις εἶναι αὐτονόητες. Τίς ζήσαμε αὐτές  
τίς καταστάσεις πολύ ἔντονα στό πρόσφατο παρελθόν καί στήν  
Ἑλλάδα τοῦ Ἐμφύλιου καί τῆς μετεμφυλιακῆς γενanche. Περιγρά-  
φει ὅλα αὐτά ὁ Δημ. Χατζής στό «Διπλά Τετράδια» καί στή "Μι-  
κρή μας Πόλη"· δέν εἶναι ἀνάγκη νά πῶ ἐγώ ἐδῶ τίποτε. Στό ἐρώ-  
τημα ἄν ὁ Μτ μιλάει γιά πραγματικούς θανάτους στό στίχ. 21 ἐξ.,  
ἢ ἄν χρησιμοποιεῖ ἐδῶ τήν καθιερωμένη καταστροφική ἐσχατολογι-  
κή ὀρολογία, πρέπει νά ἐνημερώσουμε τόν ἀναγνώστη· αὐτό πού  
φαίνεται μᾶλλον βέβαιο εἶναι ὅτι ἡ χριστιανική κοινότητα τοῦ Μτ  
δέν ἦταν καθόλου εὐχαριστημένη ἐξ ἐπόψεως ἀσφάλειας ἀπό τήν  
περιβάλλουσα αὐτήν ἰουδαϊκή κοινωνία, κατά τά χρόνια συγ-  
γραφῆς τοῦ Εὐαγγελίου. "Ὅτι τό μῖσος, εἴτε ἀπό μέρους τῶν ἀνα-  
γεννητικῶν ραββινικῶν κύκλων, εἴτε τῶν ἀμετανόητων ἐπανα-  
στατῶν κατά τῆς Ρώμης, ἐναντίον τῶν χριστιανῶν ἐξ Ἰουδαίων  
ἐστιαζόταν στό «διά τό ὄνομά μου» ἢ «ἐνεκεν ἐμοῦ», εἶναι ὀλοφά-  
νερο: ὁ ἐκχριστιανισμένος Ἰουδαϊσμός τῆς Ἐκκλησίας τοῦ Μτ ἦταν  
ἡ μόνη διεθνιστική διεξόδος σέ σύγκριση πρός τούς λοιπούς πολί-  
τες μέσα στόν ἰδιαιτέρο κόσμο τῆς Παλαιστίνης τοῦ α' αἰ. μ.Χ.

Στήν ἐθνική κρίση ἄλλη ἀπάντηση ἔδιναν οἱ Ραββῖνοι δάσκαλοι,  
ἄλλη ὅσοι προετοιμαζαν μιά νέα ἐξέγερση κατά τῆς Ρώμης, καί  
ἄλλη -διεθνιστική- ἦταν ἡ χριστιανική ἀπάντηση. Γι' αὐτό, καθώς  
φαίνεται, εἶχαν πέσει ἐναντίον τῶν ἐξ Ἰουδαίων χριστιανῶν ὅλοι οἱ  
ἄλλοι Ἰουδαῖοι, τῶν ὅποιων παρατάξεων. Γι' αὐτό κι ἡ ἐπιμονή τοῦ  
Μτ πῶς οἱ Μαθητές, παρά τήν πιστή ἐμμονή τους στή χριστιανι-  
κή μαθητεία, δέν ἔπρεπε νά διακινδυνεύουν τή ζωή τους, παρά  
ὅταν εἶχαν σοβαρό λόγο. Αὐτό ὅμως σημαίνει ὅτι ὑπῆρχε πραγμα-  
τικός κίνδυνος γιά τή ζωή τῶν χριστιανῶν.

Πρόκειται νά κάνουμε έκτεταμένη παρέκβαση ἐδῶ, γιατί διαφορετικά ὁ ἀναγνώστης θά δυσκολευθεῖ ἀφάνταστα νά ἀντιληφθεῖ περί τίνος πρόκειται.

Τά ἐρωτήματα πού τίθενται ἐδῶ δέν σχετίζονται μόνο μέ τήν πατρότητα τῶν Λογίων πού ἔχει συλλέξει ὁ Μτ στους στίχ. 21-40, ἄν δηλ. ἔτσι ὅπως τούς ἔχουμε ἐδῶ κατάγονται ἀπό τόν ἴδιο τόν ἱστορικό Ἰησοῦ, ἀλλά καί μέ τήν ἱστορική συγκυρία στήν ὁποία ἀναφέρονται τά λόγια αὐτά, καί ἐκτός τῆς ὁποίας δέν εἶναι τίποτε ἄλλο παρά γενικότητες πού ἰσχύουν γιά ὅλες τίς πολύ δύσκολες καταστάσεις πού θά περάσουν στή ζωή τους οἱ πιστοί. Εἶναι δηλ. ἐνδεχόμενο ὁ Εὐαγγελιστής, καταγράφοντας τά Λόγια αὐτά, νά στηρίζεται σέ κάποια ἱστορική φιλολογική παράδοση, γραπτή ἢ προφορική, τήν ὁποία ἐνδεχομένως τροποποιεῖ κάπως γιά νά μιλήσει ἄμεσα στή συγκεκριμένη κατάσταση τῆς ἐποχῆς του, μιᾶς ἐποχῆς διωγμοῦ τῆς Ἐκκλησίας ἀπό τίς κρατούσες στήν Παλαιστίνη δυνάμεις -Ρωμαῖους, Ραββινικές Σχολές, ἐπαναστατικές ὁμάδες. Εἶναι ὅμως ἐνδεχόμενο τά Λόγια αὐτά, ἐν μέρει ἢ ἐν ὅλῳ, νά προέρχονται ἀπό προφητικές συνάξεις τῆς χριστιανικῆς κοινότητας, ὅπου ὁ Ἰησοῦς ἐπιστεύετο ὅτι ὁμιλεῖ διά τοῦ Πνεύματος μέσω τῶν Προφητῶν. Μία φορά ἄν ἔχει διαβάσει κάποιος τήν Καινή Διαθήκη, πρέπει νά καταλαβαίνει τί ἐννοοῦμε ὑπό τό δεύτερο αὐτό ἐνδεχόμενο. Δέν μπορούμε νά ἀσχοληθοῦμε ἐπισταμένως μέ τό ζήτημα αὐτό ἐδῶ, στή μελέτη αὐτή περί τοῦ 10ου κεφ. τοῦ κατά Μτ, γι' αὐτό θά ἀναφέρουμε δύο μαρτυρίες ἀπό πλῆθος ἄλλες πού υπάρχουν, μιά ἀπό τόν Ἄπ. Παῦλο, καί ἄλλη μιά ἀπό τό Εὐαγγέλιο τοῦ Ἰωάννη: (α) Στό κεφ. 11,22 ἐξ. τῆς Β' πρὸς Κορινθίους Ἐπιστολῆς του ὁ Παῦλος, γράφοντας πρὸς ἀντιπάλους του μέσα στήν κοινότητα τῆς Κορίνθου, ἀναφέρεται στά παθήματά του ὡς Ἄποστόλου τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ, καθώς καί στίς ὑπερβατικές ἐμπειρίες πού τοῦ χάρισε ὁ Χριστός, μεταξύ τῶν ὁποίων «ὑπερβολή τῶν ἀποκαλύψεων» (=τῆς ἀφθονίας καί τοῦ μεγαλείου τῶν ἀποκαλύψεων). Μάλιστα, ὁ Ἄπόστολος εἶχε τόσες πολλές ἰδιαίτερες ἀποκαλύψεις, πού γιά νά μὴν ὑπερηφανευθεῖ ἐξ αἰτίας των, ὁ Θεός, ὅπως ὁ ἴδιος μᾶς ἐξομολογεῖται, τοῦ ἔστειλε μιά ἀρρώστια, ἕναν ὑπηρέτη τοῦ σατανᾶ, νά τόν ταλαιπωρεῖ, ὥστε νά μὴν ὑπερηφανευθεῖ γιά τό πλῆθος τῶν ἀποκαλύψεων. Ὁ Παῦλος δηλ., ἐκτός ἀπό τή χριστιανική παράδοση καί τή δική του θεολογική σκέψη, εἶχε, ὅπως λέει ἐδῶ, καί μιά ἄλλη πηγή ἀντλησης ἐμπνεύσεων, τίς ὁποῖες ὀνομάζει «ἀποκαλύψεις».

Καί παρ' ὅτι *τρεις φορές* (πολλάκις δηλ.) παρακάλεσε τόν Κύριο νά διώξει τήν ἀρρώστια ἀπό πάνω του, ἡ ἀπάντηση τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ ἦταν: «Ἀρκεῖ σοι ἡ χάρις μου· ἡ γάρ δύναμις μου ἐν ἀσθενείᾳ τελειοῦται» (=Σοῦ ἀρκεῖ ἡ δωρεά μου, γιατί ἡ δύναμή μου φανερώνεται στήν πληρότητά της μέσα σ' αὐτή τήν ἀδυναμία σου). Στό ἐρώτημα πῶς ὁ Παῦλος ἄκουσε αὐτή τήν ἀπάντηση τοῦ Ἰησοῦ στό ἐρώτημά του, ἡ ἀπόκριση εἶναι ὅτι τήν ἄκουσε τελῶν ἐν Πνεύματι, μέ μιᾶ ἐσωτερική του αἴσθηση, κάπως ἔτσι νά τό ποῦμε γιά νά τό καταλάβουμε· ἄκουσε αὐτή τήν ἀπάντηση, ὅπως ἄκουσε καί τά «ἄρρητα ρήματα», ὅταν ἤρπᾳγη στόν παράδεισο, σέ κατάσταση δηλ. ἔκστασης, ὅποταν ἔβλεπε καί τήν ὑπερβολή τῶν ἀποκαλύψεων. Γιατί νά στερήσουμε τόν Εὐαγγελιστή Ματθαῖο ἀπό ἕνα παρόμοιο προνόμιο, ἀφοῦ μάλιστα ξέρουμε πόσο μεγάλη σημασία ἔδινε στούς «προφήτες» καί στό χάρισμα τῆς προφητείας μέσα στήν Ἐκκλησία του (βλ. π.χ. Μτ 7,15-19); Μποροῦμε, μάλιστα, νά ποῦμε πῶς, ἐπειδή νοιαζόταν τόσο πολύ γιά τούς σκάρτους προφήτες, δικαιοῦμεθα νά συμπεράνουμε πῶς ἦταν καί ὁ ἴδιος προφήτης.

(6) Πολύ σύντομα, ἐξάλλου, θά ἀναφερθοῦμε στήν πασιγνώστη διδασκαλία τοῦ Εὐαγγελιστῆ Ἰωάννη περί Παρακλήτου Πνεύματος (κεφ. 14-16), στό ὁποῖο ὁ Εὐαγγελιστής χρεώνει τήν ὑπόμνηση τῆς διδασκαλίας τοῦ Ἰησοῦ, μετά τό θάνατο καί τήν ἀνάστασή του, καθώς καί τή σωστή ἐρμηνεία τῶν λόγων του: «...Ὁ δέ παράκλητος, τό πνεῦμα τό ἅγιον, ὃ πέμψει ὁ πατήρ ἐν τῷ ὀνόματί μου, ἐκεῖνος διδάξει πάντα καί ὑπομνήσει ὑμᾶς πάντα ἃ εἶπον ὑμῖν [ἐγώ]» (Ἰωάν. 14,26)· «ἐκεῖνος μαρτυρήσει περί ἐμοῦ» («αὐτός θά δώσει ἐξηγήσεις γιά μένα»)· «ὅπως κι ἐσεῖς θά μιλήσετε γιά μένα, γιατί ἐξαρχῆς εἴσθε μαζί μου» (15,26-27)· «Δέν μποροῦν τώρα οἱ Μαθητές νά σηκώσουν μεγαλύτερο βάρος, ὅταν ὁμως ἔλθει τό Πνεῦμα θά πει αὐτά πού θά ἀκούσει ἀπό τόν Πατέρα καί θά ἀναγγεῖλει ὅσα μέλλουν νά συμβοῦν... θά πάρει ἀπό αὐτά πού ἐγώ ἔχω νά πῶ καί θά σᾶς ἀναγγεῖλει» (16,12-15). Εἶναι ἡλίου φαεινότερο τί σημαίνουν ὅλα αὐτά: δηλώνουν τήν πίστη τῆς ἀρχικῆς Ἐκκλησίας περί συνεχίσεως τῆς ἐπικοινωνίας μετά τοῦ Ἰησοῦ διά τοῦ Πνεύματος.

Προσωπικά ἐμεῖς: Τί γνώμη ἔχουμε ἐπί τοῦ προκειμένου προβλήματος περί τῶν στίχ. Μτ 10,21-42; Πιστεύουμε ὅτι στήν περίπτωσή αὐτή ὁ Μτ συνδυάζει καί τά δύο ἐνδεχόμενα, καί αὐτό τῆς *παράδοσης* καί τό ἄλλο τῆς *προφητείας*.

Τό ἄλλο πρόβλημα, τῆς ἱστορικῆς συγκυρίας ἢ συνάφειας πού ἀπαιτοῦν τά Λόγια αὐτά τοῦ Ἰησοῦ, εἶναι ἐξίσου σοβαρό μέ τό προηγούμενο, ἐνῶ αὐτό πού ἐμεῖς προτείνουμε ὡς τήν ἱστορική συγκυρία εἶναι ἀπλῶς αὐτό πού ἐμεῖς θεωροῦμε *πιθανώτερο*. Πιστεύουμε δηλ. πῶς ἡ ἐρμηνεία τῆς καταστροφῆς τῆς Ἱερουσαλήμ ἀπό χριστιανούς θεολόγους ὅπως ὁ Ματθαῖος -ὄτι ἐπρόκειτο δηλ. περί τιμωρίας τοῦ Θεοῦ ἐπί τοῦ Ἰσραήλ γιά τήν ἀπόρριψη τοῦ Ἰησοῦ ἀπό τό λαό του καί προπαντός γιά τήν καταδίκη του σέ θάνατο-κατέστησε τήν περαιτέρω παραμονή τῶν χριστιανῶν ἐντός τῆς ἰουδαϊκῆς Συναγωγῆς ἀδύνατη πλέον. Δημιουργήθηκε ἕνα χάσμα μεταξύ τῶν ἐξ Ἰουδαίων χριστιανῶν, οἱ ὅποιοι, ὅπως ὅλοι οἱ λοιποὶ Ἰουδαῖοι, ἀσκοῦσαν τά θρησκευτικά τους καθήκοντα ἐντός τῆς Συναγωγῆς καί ἐντός τοῦ Ναοῦ τῶν Ἱεροσολύμων ὅπως ὅλοι οἱ Ἰουδαῖοι, παρότι αὐτοί ὡς χριστιανοί ἐπίστευαν ὅτι ὁ Μεσσίας ἦδη ἦλθε στό πρόσωπο τοῦ Ἰησοῦ. Μετά τήν καταστροφή τοῦ 70 μ.Χ. καί τήν ἐρμηνεία τῆς ἀπό τό Μτ (27,25: «Καί ἀποκριθεῖς πᾶς ὁ λαός εἶπεν· τό αἷμα αὐτοῦ ἐφ' ἡμᾶς καί ἐπί τά τέκνα ἡμῶν»), καί ἀπό ὅσα λίαν ἀντιιουδαϊκά παραθέτει ὁ Ἰωάννης στό Εὐαγγέλιό του, ἡ παραμονή τῶν χριστιανῶν στή Συναγωγή ἔγινε ἀδύνατη πλέον· ἔφτιαξαν δικές τους θρησκευτικές κοινότητες ἢ ἐκκλησίες. Μιλᾶμε, πάντοτε, γιά τήν Παλαιστίνη.

Ξεφυλλίζοντας τό βιβλίο τοῦ George Foot Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era. The Age of the Tannaim*, I-II vols, Cambridge, Harvard Univ. Press, 1946, βρήκαμε τήν ἀπάντηση στό κεφάλαιο γιά τήν ἀναδιοργάνωση τοῦ Ἰουδαϊσμοῦ στήν Ἰάμνεια ἀπό τόν Johannan ben Zakkaï, εἰρηνιστή ραββῖνο πού οἱ Ρωμαῖοι τοῦ ἄνοιξαν δίοδο στόν κλοιό τῆς πόλεως τῆς Ἱερουσαλήμ, καί μέ τήν ἀκολουθία του πέρασε κατά τή διάρκεια τῆς πολιορκίας (68-70 μ.Χ.) πέραν τοῦ Ἰορδάνη, στήν Ἰάμνεια, ὅπου ἱδρυσε τήν πρώτη ραββινική Σχολή, ἀπ' τήν ὁποία γεννήθηκε αὐτό πού στή συνέχεια ὀνομάζεται Ἰουδαϊσμός. Στίς ραββινικές αὐτές Σχολές ἐπικράτησαν περισσότερο οἱ ἀπόψεις τοῦ φιλελεύθερου ραββίνου Χιλέλ, κι ὄχι οἱ συντηρητικές τοῦ Σαμάϊ. Τον Johannan ben Zakkaï διαδέχθηκε ὁ Γαμαλιήλ ὁ II μέ τόν τίτλο «nasi»=πατριάρχης ἢ πρόεδρος. Πιστεύεται, γενικῶς, ὅτι ἐπ' αὐτοῦ, κατά πᾶσα πιθανότητα, ἔγινε τό σχίσμα τῶν Ναζαρηνῶν ἀπό τήν ἐβραϊκή Συναγωγή στήν Παλαιστίνη. Ἡ καταστροφή τῆς Ἱερουσαλήμ, ἐρμηνευόμενη ὡς κρίση τοῦ Θεοῦ ἐπί τοῦ ἔθνους πού ἀπέρριψε τόν ἀποσταλέντα Μεσ-

σία και τόν πρόδρομο της μεγαλύτερης κρίσης πού ακολούθησε, έδωκε στην προπαγάνδα των ραββίνων μιά ανανεωμένη δραστηριότητα και καινούργια επιχειρήματα έναντίον τους· και, κρίνοντας από τους ραββίνους ηγέτες δύο γενεών μετά τόν πόλεμο του 70, είχαν εξαιρετική έπιτυχία. Ο ραββίνος Γαμαλιήλ ΙΙ προώθησε τήν εισαγωγή στην καθημερινή προσευχή του Ίουδαίου στοιχεία πού έκαναν αδύνατη τήν παραμονή των Ναζαρηνών στις προσευχές της Συναγωγής. Δέν ξέρουμε ποιά επίδραση άσκησε αυτό σπρώχνοντάς τους έτσι εκτός της Συναγωγής... Κατά τό μάρτυρα Ίουστίνο (Άπολογ. κεφ. 31), ό Βαρ Cocheba τους έκδικιόταν άγρια, όταν άρνιόντουσαν νά άπορρίψουν τόν Ίησού ως τόν Μεσσία. "Ότι αυτή ή έλλειψη νομιμοφροσύνης στην έθνική Ιουδαϊκή υπόθεση ήταν φυσικό νά προκαλέσει τήν όργή των έπαναστατών Ίουδαίων, ήταν κάτι φυσικό, και δέν χρειάζεται, όπως κάνει ό Ίουστίνος, νά τονίσουμε τό έλατήριο μιās μόνιμης θρησκευτικής άντιπάθειάς των πρós τους χριστιανούς (δ.π., Ι σελ. 91).

Δέν μπορούμε, ούτε χρειάζεται εδώ νά πούμε περισσότερο για τήν επίσημη από τή Συναγωγή έκδίωξη των έξ Ίουδαίων χριστιανών. "Όποιος διαβάζει τή σύγχρονη φιλολογία στό κατά Ίωάννην Εύαγγέλιο (βλ. π.χ. R. Brown, Martin, κ.π.ά.), ξεκινάει στην άνάλυση του Εύαγγελίου αυτού μέ τό γεγονός αυτό, δηλ. τήν τραυματική της Ιωάννειας κοινότητας έμπειρία λόγω έκδίωξης από τή Συναγωγή. Στη συνάφεια αυτή θά προσθέσουμε μόνο ένα χαρακτηριστικό ανέκδοτο πού αναφέρει σέ έντελώς άλλη συνάφεια ό G. F. Moore. Δέν είναι σπάνια τά παραδείγματα αυτοελέγχου και της βοήθειας πού μεμνημένοι θά μπορούσαν νά δώσουν κατά τή διαδικασία αυτή. Περί του ραββίνου Eliezer ben Hyrcanus λέγεται πώς κάποτε συνελήφθη μέ τήν κατηγορία πώς είναι χριστιανός. Παιρητήθηκε, και γύρισε σπίτι του συγχυσμένος για τό πώς κατέστη ύποπτος τέτοιας κατηγορίας. Ο ραββίνος Akiba υπέθεσε πώς ό,τι συνέβη όφειλόταν στό ότι ό Eliezer είχε τείνει ευήκοον ούς μέ πολλή άνοχή σέ κάποιο αίρετικό λόγο, πού του θύμισε αυτά πού είχε άκούσει από Μαθητές του Ίησού από Ναζαρέτ περί μιās άπάντησής του σ' ένα χαλαχικό (νομικό) ζήτημα, και γι' αυτό του προκάλεσε ευχαρίστηση· έτσι τόν όδήγησαν νά παραβεί τήν έντολή της Γραφής: «Μακράν ποίησον άπ' αυτής σήν όδόν, μη έγγίσης πρós θύραις οίκων αυτής... πολλούς γάρ τρώσασα καταβέβληκε» (Παροιμ. 5,8 και 7,26).

Σύμφωνη γενικά μέ τά παραπάνω είναι και ή έρμηνεία του Χρυ-

σοστόμου: "Ἐξ αἰτίας αὐτοῦ ποτέ δέν τούς διατάζει νά εἶναι πρόσωπα ἀπλά μέ ἀπλή τῆς καρδιάς κατεύθυνση, οὔτε νά εἶναι σοφοί· τά ἀνέμιζε αὐτά τά δύο ἔτσι ὥστε νά γίνουν ἀρετή. Ἀποκτώντας τή φρονιμάδα τοῦ ὄψεως ὥστε νά μή πληγωνόμαστε στά ζωτικά τμήματα τοῦ σώματός μας· καί τό ἄβλαβο τῆς περιστερᾶς (καί τό ὅτι ἡ περιστερὰ ἀκέραιη καταφέρνει νά ἀποφεύγει τόν κίνδυνο), ἔτσι δέν ἀνταποδίδουμε στούς διώκτες μας οὔτε ἀντεκδικούμε πρός αὐτούς πού βάζουν παγίδες στό δρόμο μας ἀφοῦ ἡ σοφία εἶναι καί πάλι ἀχρηστη, ἐκτός ἐάν προστεθεῖ τοῦτο. Αὐτό πού ζητάω τώρα εἶναι πió αὐστηρό ἀπό αὐτές ἐδῶ τίς ἐντολές; Γιατί, δέν εἶναι ἀρκετό, θά πεί κάποιος, νά ὑποστῶ τέτοιο κακό; Σύμφωνοι, λέει, ἀλλά δέν σοῦ ἐπιτρέπει νά φτάσεις νά ἀγανακτεῖς. Γιατί αὐτό εἶναι 'ἡ περιστερὰ'. Σάν νά ρίχνει κάποιος ἕνα καλάμι στή φωτιά, καί νά τό διατάσσει νά μή καί ἀπό τή φωτιά, ἀλλά νά τή σβήσει".

Θάταν καλά ἂν ἡ σύγκρουση Ἐκκλησίας τοῦ Μτ στήν Παλαιστίνη πρός τίς ραββινικές Σχολές καί τίς ποικίλες ἐπαναστατικές κατά τῆς Ρώμης ὁμάδες τέλειωνε ἐδῶ. Δυστυχῶς, εἶχε καί παραπέρα πτυχές πού ἔκαναν τίς σχέσεις ἀκόμα πió δύσκολες. Διαβάζοντας π.χ. *προσεκτικά* κάποια στοιχεῖα τῆς ἱστορίας τοῦ Πάθους στό Μτ, διακρίνουμε κάποιες πληροφορίες γιά πράγματα καί πρόσωπα πού θέλουν νά ποῦν πολύ ἔντονα πώς ὁ χριστιανισμός ποτέ δέν ἦταν ἕνα Ζηλωτικό κίνημα· κατά τή σύλληψη τοῦ Ἰησοῦ συνέβη ἕνα ἀσήμαντο *accident* μέ τήν ἀποκοπή τοῦ ὠτίου τοῦ δούλου τοῦ Ἀρχιερέα· ἡ προδοσία τοῦ Ἰούδα δέν εἶχε σχέση μέ τή νέα βασιλεία πού θά ἐγκαθίδρυε ὁ Ἰησοῦς· οἱ ρωμαῖοι στρατιωτικοί πού σχετίζονταν μέ τή σταύρωση τοῦ Ἰησοῦ λίγο-πολύ ἔγιναν χριστιανοί μετά τό σεισμό καί τά φυσικά φαινόμενα πού ἀκολούθησαν τό θάνατο τοῦ Ἰησοῦ· κι ὁ Πιλᾶτος, μέ τή σκανδαλώδη ὑπέρ τοῦ Ἰησοῦ στάση του -ἄς ἀφήσουμε κατά μέρος τή γυναίκα του- χαρακτηρίζεται στά πió σύγχρονα ὑπομνήματα πού ἔχουμε ὡς περίπου προσήλυτος στό χριστιανισμό· ἄς ἀφήσουμε χωρίς καμιᾶ συζήτηση τό ρόλο τῆς ρωμαϊκῆς φρουρᾶς, πού, ὅπως προτείνεται, φύλαγε τόν τάφο τοῦ Ἰησοῦ γιά νά μήν κλέψουν τό νεκρό οἱ Μαθητές του. Τί σημαίνουν ὅλα αὐτά; Καθαρότατα, σημαίνουν χριστιανική ἀπολογία τοῦ Μτ καί πρός τίς ρωμαϊκές ἀρχές πώς ὁ χριστιανισμός δέν ἦταν ποτέ, ὅπως κάποιοι ἀντίπαλοι τόν κατηγοροῦσαν, ἕνα συγγενές πρός τούς Ζηλωτές κίνημα, οὔτε εἶχε ὁ Ἰησοῦς ἢ οἱ Μαθητές του ὀποιαδήποτε εὐθύνη πρός τήν προετοιμασία τῆς ἐπανάστασης τοῦ 70 μ.Χ. Ὁ

Μτ αντίπαραθέτει πρὸς τίς κατηγορίες αὐτές τῆ χριστιανική σωτηριολογία, τονίζει ὅμως μέ πολύ ὁμολογουμένως ἔντονο χρῶμα κάποιες πληροφορίες, γιά νά ἐμφανισθεῖ ὄχι μόνο ὁ διεθνιστικός χαρακτήρας τῆς Βασιλείας τοῦ Θεοῦ πού κήρυττε ἡ Ἐκκλησία, ἀλλά καί οἱ καλές πρὸς τῆ Ρώμη σχέσεις, ἢ τῆς Ρώμης πρὸς τόν Ἰησοῦ.

Ἐδῶ τελειώνει ἡ μακρά παρέκβαση, πού πραγματικά βοηθάει νά καταλάβουμε τά λόγια Μτ 10,21-42 *μέσα στήν ἱστορική τους συνάφεια*, καί ὄχι σάν γενικές συστάσεις πρὸς τοὺς Μαθητές μπροστά σέ ὅποιεσδήποτε καταστάσεις. Προσπαθήσαμε ἐδῶ νά δώσουμε τίς συγκεκριμένες ἱστορικές καταστάσεις στό μυαλό τοῦ Μτ.

Ὁ στίχ. 23 τονίζει πῶς ἡ ἱεραποστολή δέν πρέπει νά ἐπηρεασθεῖ ἀπό τοὺς διωγμούς· ὅταν σᾶς διώχνουν ἀπό μιά πόλη, πηγαίνετε στήν ἄλλη. Δέ χρειάζεται νά μακρύνουμε πολύ τό λόγο ἐδῶ σχετικά μέ τίς ἐρμηνεῖες πού κατά καιρούς ἔχουν δοθεῖ στό 10,23. Τό ἐρώτημα εἶναι: Γιατί ἕνας οἰκουμενιστής ὅπως ὁ Μτ (βλ. 28,16-20) αἰσθάνεται τήν ἀνάγκη νά μὴν ἀφήσει ἐκτός τοῦ κειμένου του κάτι πού δέν ταιριάζει οὔτε στόν ἴδιο οὔτε στίς τάσεις τῆς Ἐκκλησίας τῆς ἐποχῆς του; Γράφοντας τό Εὐαγγέλιό του μετά τό 80 μ.Χ., πῶς μποροῦσε νά ἀποδώσει στόν Ἰησοῦ τό λόγο πῶς οἱ Δώδεκα πρὸς τοὺς ὁποίους ἀπευθύνεται δέν θά τελειωναν τήν ἱεραποστολή στίς πόλεις τοῦ Ἰσραήλ, γιατί θά ἐρχόταν ὁ Υἱός τοῦ Ἀνθρώπου πρὶν προλάβουν νά τίς εὐαγγελισθοῦν ὅλες; Τότε πού ἐγράφη τό Εὐαγγέλιο εἶχαν πεθάνει οἱ περισσότεροι ἀπό τοὺς Δώδεκα καί ὁ Υ.Α. δέν εἶχε ἐμφανισθεῖ, οὔτε πολύ γρήγορα ἀναμενόταν ἡ ἐμφάνισή του (βλ. κεφ. 25)! Φυσικά, ὁ Εὐαγγελιστής εἶναι ἀδιανόητο πῶς θά ἤθελε μέ τό στίχο αὐτό νά παρουσιάσει πῶς ὁ Ἰησοῦς ἀστόχησε ὡς πρὸς τῆ σχέση τῆς ἱεραποστολῆς στόν Ἰσραήλ καί τῆς ἐπανόδου του ὡς Υ.Α. Γι' αὐτό ὁ Gundry π.χ. πιστεύει πῶς μέ τόν 236 ὁ Μτ «ὑπονοεῖ μιά συνεχιζόμενη ἱεραποστολή πρὸς τόν Ἰσραήλ παράλληλα πρὸς ἐκείνη πρὸς τόν ἐθνικό κόσμο» (ὀ.π., σελ. 194). Νομίζω, μάλιστα, ὅτι εἰς ἐπίρρωση τῆς ἄποψης αὐτῆς πρέπει νά προσαχθεῖ πῶς ἔντονα μιλάει γιά «πόλεις» - τήν ἱεραποστολή φαντάζεται ἀπό πόλεως σέ ἄλλη πόλη, καί ὁ Ἰσραήλ σάν νά κατοικεῖ σέ πολλές «πόλεις τοῦ Ἰσραήλ», κάτι πού εἶναι ἄσχετο μέ τήν πραγματικότητα, ἀφοῦ, ἐκτός ἀπό τό Ἱεροσόλυμα καί τῆ Σαμάρεια στήν Ἰουδαία, μόνον ἡ Σέπφωρις στή Γαλιλαία θά μπορούσε νά ὀνομασθεῖ «πόλις», ἐφόσον ἡ Σκυθόπολις ἀνήκε στήν ἀνεξάρτητη περιοχή τῆς Δωδεκαπόλεως. Ἡ πρόταση τοῦ Gundry, ἐπομένως, μπορεῖ νά θεωρηθεῖ ἐπιτυχής.

#### 4. Ένθαρρυντικοί λόγοι - Έπανάληψη τῆς ζωῆς τοῦ Ἰησοῦ στή ζωὴ τῶν Μαθητῶν

Ὁ στίχ. 24 τονίζει πῶς, ἀφοῦ ὁ μαθητὴς δὲν μπορεῖ νὰ ἀξιῶσει καλύτερη τύχη ἀπὸ τὸ Δάσκαλο, κι ἂν πρέπει νὰ εἶναι ἱκανοποιημένος ἂν τοῦ συμβοῦν ὅσα συνέβησαν καὶ στοῦ Δάσκαλο, δὲν πρέπει νὰ παραπονεῖται γιὰ τοὺς διωγμοὺς πού υἰφίσταται, ὅπως ἐγινε καὶ μέ τὸ Δάσκαλο. Ἐάν ἐκτοξεύονται ἐναντίον τῶν Μαθητῶν ἀνυπόστατες κατηγορίες, δὲν εἶναι περιέργο, ἀφοῦ οἱ Φαρισαῖοι (9,34) ἀποκάλεσαν ὄργανο τοῦ ἄρχοντα τῶν Δαιμονίων, τοῦ Βεελζεβούλ, τὸν ἴδιο τὸν Ἰησοῦ. Προφανῶς, γιὰ τίς θαυματουργικὲς δραστηριότητες τῶν Μαθητῶν ἐπαναλαμβάνονταν, φαίνεται, ὁ ἴδιος τύπος κατηγορίας. Ἡ ἐπέμβαση αὐτῆ τοῦ Βεελζεβούλ σκοπὸ εἶχε νὰ φέρει σύγχυση καὶ ἀμφιβολία στοῦ τί εἶναι ἔργο τοῦ Θεοῦ -κατὰ τοὺς θεολόγους τοῦ Ἰσραὴλ- καὶ τί δὲν εἶναι. Ἡ ζημιὰ ἦταν μεγάλη, γι' αὐτὸ ἔπρεπε νὰ ἐξουδετερωθεῖ. Μὲ τρεῖς εἰκόνες ὁ Ἰησοῦς ζητᾷ ἀπὸ τοὺς Μαθητὲς νὰ μὴν ἀπαιτοῦν γιὰ τὸν ἑαυτὸν καλύτερη τύχη ἀπὸ τὸ Δάσκαλό τους: (α) Νᾶναι εὐχαριστημένος ὁ Μαθητὴς νὰ ἔχει τὴν τύχη τοῦ Δασκάλου. (β) Τὸ ἴδιο κι ὁ δοῦλος, τοῦ ἀφεντικοῦ του. (γ) Κι ἀφοῦ τὸν «οἰκοδεσπότη» (βλ. 13,52) ἀποκάλεσαν ὄργανο τοῦ Βεελζεβούλ, πολὺ περισσότερο αὐτὸ θὰ συμβεῖ με ἀντὸς πού ἀνήκουν στοῦ σπίτι αὐτοῦ τοῦ οἰκοδεσπότη.

Οἱ στίχ. 24-25 ἀντιμετωπίζουν καταστάσεις πίεσης ἐπὶ τῶν Μαθητῶν, ἐπὶ τῶν χριστιανῶν δηλ., σκληρότερες ἀπὸ ἐκεῖνες πού, ὅπως ἤξεραν, εἶχε ἀντιμετωπίσει ὁ Ἰησοῦς. Αὐτὰ ὅλα σημαίνουν ἀπόρριψη καὶ θάνατο. Ὁ Ἰησοῦς, στή συνέχεια, στίχ. 26 ἐξ., τονίζει ἰδιαίτερα πῶς δὲν πρέπει οἱ Μαθητὲς νὰ φοβοῦνται τοὺς ἀντιπάλους των· γιατί, ἂν ἀπὸ φόβο ἐγκαταλείψουν τὸ ἔργο τους, ποῖος θὰ κάνει τὴν ἀποκάλυψη αὐτοῦ πού εἶναι συγκαλυμμένο τώρα, καὶ ποῖος θὰ κάνει γνωστὸ αὐτὸ πού εἶναι τώρα κρυφόν: δηλ. τὸν ἐρχομὸ τῆς Βασιλείας; Ἀντίθετα, ὁ χρόνος τῆς ἱεραποστολῆς ἀπὸ τοὺς Μαθητὲς εἶναι αὐτὸ πού τώρα τοὺς λείει ὁ Ἰησοῦς *κατ' ἰδίαν* («ἐν τῇ σκοτίᾳ»): αὐτὸ νὰ τὸ κηρύξουν φανερά, κι αὐτὸ πού τοὺς λείει στοῦ αὐτὶ θὰ τὸ διακηρύξουν ἀπὸ τοὺς ἐξῶστες. Στὸ Λκ 12,3 βλ. παράλληλα, ὅπως καὶ στοῦ Μκ 4,21-25, ὅπου ὁ Ἰ. Καραβιδόπουλος παραθέτει τὰ ὀρθὰ πρὸς ἐξήγηση τοῦ κειμένου, ὄχι μόνον τοῦ Μκ, ἀλλὰ καὶ τοῦ ἡμετέρου κειμένου τοῦ Μτ, στίχ. 26-27. Ὑπὸ τὸ «κεκαλυμμένο» τοῦ Μτ νοητέο τὸ φῶς τοῦ λύχνου = ὁ Ἰησοῦς ὡς ὁ Μεσσίας. Ἡ κάλυ-

ψη ή τό κρύψιμο τοῦ λόγνου ὑπό τόν μόδιον θά εἶναι ἀναποτελεσματικός τρόπος ὁποιασδήποτε διπλωματικῆς σχέσης μέ τό ραββινικό ἤ τόν ἐπαναστατικό Ἰουδαϊσμό. "Ὅ,τι κατ' ἰδίαν ἤ στό αὐτί σᾶς λέγω (ὑποστηρίζει ὁ Ἰησοῦς) (βλ. Wilhelm Wrede, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*, 3rd ed., Göttingen, Vanderhoeck, 1963), δηλ. τό Μυστικό τοῦ Μεσσία, αὐτό ἐσεῖς θά τό διακηρύξετε ἀπό τούς ἐξῶστες. Ἰσως κάποιοι χριστιανοί ἱεραπόστολοι, πρό παντός ἐξ Ἰουδαϊκῶν κύκλων προερχόμενοι, συνιστοῦσαν νά γίνει τό κήρυγμα περί τοῦ Ἰησοῦ ὡς Μεσσία μετά τή Δευτέρα του Παρουσία ἔως τότε, κατά τήν ἄποψή τους, οἱ Μαθητές ἔπρεπε νά κρατήσουν τήν πίστη τους στή μεσσιανικότητα τοῦ Ἰησοῦ μόνο ἀναμεταξύ τους («κεκαλυμμένον», «κρυπτόν», «ἐν τῇ σκοτίᾳ», «εἰς τό οὐς»). Αὐτά ὁ Ἰησοῦς θεωρεῖ ὡς πολύ λαθεμένη τακτική, καί πιστεύει πῶς εἶναι προϊόντα ὄχι θεολογικῆς ὠριμότητος τῆς κοινότητος, ἀλλά καρπός φόβου, καί κάποιος διπλωματικῆς χειρονομίας ἔναντι τῶν Ἰουδαίων ἀντιπάλων τῆς κοινότητος. Ἐδῶ βλέπει κανεῖς πῶς οἱ ἀντίπαλοι τῆς Ἐκκλησίας, ἐκμεταλλεζόμενοι τούς φόβους τῶν ἐκπροσώπων της, μπορούσαν νά ἐπηρεάσουν τήν πορεία τῆς περί τοῦ Χριστοῦ διδασχῆς ἐντός τῆς ἱστορίας. Ἡ ἐντολή ὅμως τοῦ Ἰησοῦ, πού ἐπί τοῦ προκειμένου βλέπει καθαρά τόν κίνδυνο αὐτό, ἀκριβῶς γι' αὐτό ἐπιτάσσει: *μή οὖν φοβηθῆτε... φοβεῖσθε δέ μᾶλλον... μή οὖν φοβηθῆτε...* (στίχ. 26-30). Ὑπῆρχε, ἐπομένως, ἔντονος φόβος ὁμολογίας τοῦ Ἰησοῦ ὡς τοῦ Μεσσία ἔναντι τῶν Ἰουδαίων Ραββίνων καί τῶν Ἰουδαίων Ἐπαναστατῶν, μέ κίνδυνο τήν ἀσφάλεια τῆς ζωῆς τοῦ ἴδιου τοῦ ὁμολογοῦντος. Καί δέν ἦταν μόνο αὐτό· ἐπιτήδαιοι ἀντίπαλοι, παρά τόν προφανῆ διεθνιστικό χαρακτήρα τῆς Ἐκκλησίας, μπορούσαν, μέ τοῦτο ἤ ἐκεῖνο, νά τήν παρουσιάσουν πρός τούς Ρωμαίους ὡς πῶς ἐπικίνδυνη γιά τή Ρώμη ἀπό ὅσο ἦσαν αὐτοί. Ἐρμηνεύοντας ὁ ἴδιος ὁ Μτ στήν παραβολή τοῦ *Σπορέα*, τί συμβαίνει μέ τό σπόρο πού πέφτει σέ *πετρώδη γῆ*, παρατηρεῖ: πρόκειται γι' αὐτόν πού ἀκούει μετά χαρᾶς τό λόγο, δέν ἔχει ὅμως ρίζα γιά νά στερεωθεί στό ἔδαφος καί «γενομένης θλίψεως ἢ διωγμοῦ *διά τόν λόγον* εὐθύς σκανδαλίζεται» (13,21).

Ἰδιαίτα στό στίχ. 26 ἔξ., οἱ Μαθητές προτρέπονται νά μή φοβούνται τούς ἀντιπάλους· πῶς τό μυστικό τοῦ Μεσσία γρήγορα θά ἀποκαλυφθεῖ, γι' αὐτό οἱ Μαθητές αὐτό πού ἔμαθαν ἀπό τόν Ἰησοῦ (τό μυστικό τῆς προσωπικότητάς του) κατ' ἰδίαν καί μέ πολλές προφυλάξεις, δέν πρέπει νά διστάζουν νά τό διακηρύττουν ἀπό

τούς ἐξῶστες. Μπορεῖ νά ἀντιμετωπίσουν τό θάνατο, ὑποθέτω σέ κάποιες δῆθεν τυχαῖες συγκρούσεις, ὄχι βέβαια κατόπιν δικαστικῆς ἀπόφασης. Νά μή φοβηθοῦν αὐτούς πού σκοτώνουν ἐδῶ καί τώρα, ἀλλά νά σκέπτονται τήν ἐπερχόμενη Τελική Κρίση, καί τήν καταδίκη τῶν ἀντιπάλων τοῦ εὐαγγελίου, ἀλλά καί τῶν δειλῶν χριστιανῶν, στή «γέννα». Ἀκόμα καί τά σπουργίτια, τό πιό φτηνό πουλί στήν ἀγορά γιά φαγητό, πού πουλιῶνται δύο ἀπ' αὐτά γιά ἓνα ἀσσάριον = 1/16 τοῦ δηναρίου, γιά τίποτε δηλ., δέν θηρεύονται «ἄνευ τοῦ πατρός ὑμῶν», χωρίς δηλ. τό θέλημα τοῦ πατέρα σας. Ὁ Θεός κρατάει στό νοῦ του κάθε λεπτομέρεια τῆς ζωῆς τῶν παιδιῶν του -πολύ περισσότερο γιά τήν προσφορά τοῦ ἑαυτοῦ των ὑπέρ τοῦ εὐαγγελίου- ἀκόμα καί τόν ἀριθμό τῶν τριχῶν τῆς κεφαλῆς των. Στό Λκ 12,7 παρουσιάζεται πλῆρες τό λόγιο αὐτό τοῦ Ἰησοῦ: «...Ἀλλά καί αἱ τρίχες τῆς κεφαλῆς ὑμῶν πᾶσαι ἠρίθμηνται. Μή φοβεῖσθε· πολλῶν στρουθίων διαφέρετε».

Ἡ ἐπιχειρηματολογία πώς δέν πρέπει νά φοβοῦνται τούς ἀντιπάλους στούς στίχ. 32-33 χρησιμοποιεῖ, θά λέγαμε, ἓνα ἐπιχείρημα ἀμοιβαιότητος στή συμπεριφορά: "Ὅποιος δέν ὁμολογήσει μπροστά στούς ἀνθρώπους κατά τό παρόν ποιός εἶμαι, οὔτε ἐγώ θά πῶ στόν Πατέρα μου πώς τόν ξέρω κατά τήν Τελική Κρίση· ὅποιος μ' ἀρνηθεῖ ἔναντι τῶν ἀντιπάλων τώρα, θά τόν ἀρνηθῶ κι ἐγώ τότε. Τά λόγια αὐτά δείχνουν πολύ ἔντονα τήν ὑπάρχουσα ἔνταση μεταξύ τῆς Ἐκκλησίας τοῦ Μτ καί τοῦ θεολογικοῦ Παλαιστινοῦ τῆς περιβάλλοντος. Ἡ χριστιανική ὕπαρξη μέσα στήν Ἐκκλησία τοῦ Μτ εἶναι δυνατή μόνο μέσα σέ ἀκραῖες καταστάσεις, κάτω ἀπό τό σύνθημα: «"Ἡ ὄλα ἤ τίποτε»!

##### 5. Ὁ διωγμός φέρνει ρήγματα καί μέσα τήν οἰκογένεια

Οἱ στίχ. 34-39 ἐπανέρχονται στό θέμα τῶν στίχ. 21-22, δηλ. τήν ἐξαιτίας τοῦ Ἰησοῦ διάσπαση μέσα στήν ἰουδαϊκή οἰκογένεια, καθώς καί τίς τραγικές συνέπειες αὐτῆς τῆς διάσπασης. Ὁ Ἰησοῦς παρουσιάζεται ἐδῶ ἀπό τό Μτ νά ἀντιμετωπίζει συγκριτικά, ἐξ ἐπόψεως δηλ. συγκριτικῆς, τήν οἰκογένεια ὡς κύτταρο τοῦ ἰουδαϊκοῦ ἔθνους ἀφενός, καί τή νέα οἰκογένεια τῶν ἀνθρώπων μέ ἐπικεφαλῆς τό Μεσσία μέσα στήν Ἐκκλησία. "Ὅλα εἶναι ἐν τάξει ὅταν αὐτές οἱ δύο καταστάσεις κατορθώνουν νά συμβιώνουν. "Ὅμως, σέ περιόδους κοινωνικῆς διάλυσης καί ἀνασυγκρότησης, σάν αὐτή πού

περιγράψαμε στὸν Ἰουδαϊσμό μεταξύ 70-130 μ.Χ. στὶς προηγούμενες σελίδες, τί μέλλει γενέσθαι; Κατὰ τὸ Μτ, ὁ Ἰησοῦς τάσσεται ὑπὲρ τῆς μεσσιανικῆς οἰκογένειας ἐντὸς τῆς Ἐκκλησίας, ἐνῶ βρίσκει τὴ διάσπαση τῆς ὑπάρχουσας ἐντὸς τῆς ἰουδαϊκῆς οἰκογένειας ὡς ἀπολύτως φυσικὴ. "Ὅλα γιὰ τὸ Θεό! Παρόμοια λόγια ὑστατης κρίσης βλ. Λκ 12,51-53· 12,49· 22,36, καὶ ἐντὸς ἐσχατολογικῆς ἀτμόσφαιρας στό 14,25 καὶ στό 17,31-37. Κοινωνικὴ κατάσταση ἐξαιρετικῆς ἔντασης σέ συνδυασμό μὲ ἐσχατολογικὲς προσδοκίες γιὰ ἕνα νέο εἶδος οἰκογένειας μέσα στό νέο κόσμο, ἀποτέλεσαν τὴ βάση γιὰ τὴ δημιουργία καὶ διαμόρφωση τῶν στίχ. Μτ 10,34-39. Ἀλλοιώτικα, εἶναι ἀδύνατο νὰ ἐξηγήσουμε τοὺς στίχους αὐτοὺς σὰν ἀκραιῖες μὲν, ὄχι ὅμως σπάνιες, κηρυγματικὲς ἢ ρητορικὲς ὑπερβολές τοῦ Ἰησοῦ καὶ τῆς Ἐκκλησίας στό γενικώτερο θέμα. Τί συμβαίνει μέσα σέ μιὰ οἰκογένεια ὅταν κάποιος ἢ κάποια μέλη δέχονται τὸ εὐαγγέλιο τοῦ Ἰησοῦ, ἐνῶ τὰ ἄλλα μέλη τὸ ἀποκρούουν; Σύμφωνα μὲ αὐτὰ πού ἀναφέρθηκαν ἐπὶ τοῦ θέματος τοῦ κοινωνικοῦ καὶ ἐθνικοῦ τραύματος μεταξύ Ἰουδαϊσμοῦ καὶ Χριστιανισμοῦ μετὰ τὴν καταστροφὴ τῆς Ἱερουσαλὴμ τὸ 70 μ.Χ., δὲν πρόκειται στοὺς στίχ. 34-39 γιὰ ἀπλῶς κηρυγματικὴ ἀνάπτυξη τῆς εὐαγγελικῆς ἀρχῆς «Ἡ ὅλα ἢ τίποτε», ἀλλὰ περὶ βαθύτατης ἱστορικῆς διεργασίας μὲ βαθύτατες συνέπειες, τόσο γιὰ τὸν Ἰουδαιοχριστιανισμό, ὅσο καὶ γιὰ τὸν ἴδιο τὸν Ἰουδαϊσμό. Τὸ ἀποκορύφωμα αὐτῆς τῆς κρίσης ἐκφράζει ἰδιαίτερα ὁ στίχ. 39: «Ὅποιος ψάξει καὶ βρεῖ τὴν ἀληθινὴν ζωὴν του, θά τὴ χάσει θυσιάζοντάς την· κι ὅποιος ἔτσι χάσει τὴ ζωὴν του γιὰ μένα, αὐτὸς ἀληθινὰ θά τὴ βρεῖ».

Ὡς βιβλικὸ πρότυπο στὴ διαμόρφωση αὐτῶν τῶν στίχων θά μπορούσε νὰ προσαχθεῖ τὸ κείμενο τοῦ προφήτη Μιχαῖα 7,5 ἐξ.: «Μὴν ἐμπιστεύεσθε τὸ γείτονά σας οὔτε τὸ φίλο σας. Ἀκόμα καὶ στὴ γυναῖκα πού ἀγαπᾶτε προσέξτε τί θά πείτε. Ἐχετε φτάσει στό σημεῖο νὰ περιφρονεῖ ὁ γιὸς τὸν ἴδιο τὸν πατέρα του, ἡ κόρη ἐνάντια στὴ μάνα της νὰ ἐπαναστατεῖ, ἡ νύφη ἐνάντια στὴν πεθερά της· κι ἐχθροὶ τοῦ ἀνθρώπου νὰ ἔναι τοῦ σπιτιοῦ του οἱ ἄνθρωποι. Ἐγὼ ὅμως στὸν Κύριο ἀποβλέπω, ἐλπίζω στό Θεό νὰ μὲ σώσει».

\*

Ἀναπτύσσοντας τὰ ζητήματα καὶ προβλήματα τοῦ Μτ κεφ. 10 μὲ θέμα «Ἡ ἀποστολὴ τῶν Δώδεκα Μαθητῶν στὸν Ἰσραὴλ» ἐθίξαμε τὴ θεματολογία τοῦ κεφαλαίου, χωρὶς νὰ προβοῦμε σέ ἐξήγηση τῶν ἐπιμέρους ἐκάστου θέματος, κάτι πού θά ὀδηγοῦσε στὴν

συγγραφή ενός βιβλίου κάποιας έκτασης. Προσπαθήσαμε νά δειξουμε ποιά ἦσαν τὰ βαθύτερα προβλήματα τῆς Ἐκκλησίας τοῦ Μτ, πού κατέστησαν ἐπιτακτική τή συγγραφή αὐτοῦ τοῦ κεφαλαίου, καί τήν τοποθέτησή του μεταξύ τῆς ἐνότητας πού *προηγείται* περί τοῦ ἀγῶνα τοῦ Ἰησοῦ κατά τοῦ ἡγετικού στόν κόσμο δαιμονικοῦ στοιχείου (κεφ. 8-9) ἀφενός, καί ἀφετέρου τῆς ἐνότητας πού ἔπεται, μέ ἔντονη τήν ἔμφασή της στήν ἀπόρριψη τοῦ Ἰησοῦ ἀπό ὄλο περίπου τό φάσμα τῆς ἰουδαϊκῆς κοινωνίας (κεφ. 11-13).

Στό κεφ. 10, ὀλόκληρο περί ἀποστολῆς τῶν Δώδεκα τοῦ Ἰσραήλ ὑπό τοῦ Ἰησοῦ, ὁ Μτ συρράπτει λόγια τοῦ Ἰησοῦ περί τῆς Κρίσης πού θά φέρει στήν οἰκογένεια, τήν κοινωνία καί τή φύση ἢ ἐσχατολογική ἀνακατάταξη, χωρίς καθόλου νά παραλείψει νά δεῖ ἀπτά σημεῖα αὐτῆς τῆς κρίσης σέ ὅσα συνέβησαν στήν κοινότητα τοῦ Μτ τήν περίοδο 70 καί 135 μ.Χ., ὅταν πραγματοποιήθηκε στήν Παλαιστίνη θρησκευτικό καί ἐθνικό σχίσμα μεταξύ Χριστιανῶν καί Ἰουδαίων. Γράφοντας ὁ Μτ μεταξύ 80-90 μ.Χ., μᾶς δίνει πανοραμικά νά καταλάβουμε ποιό ἦταν τό κύριο ζήτημα μεταξύ Ἐκκλησίας καί Ἰσραήλ, καί γιά ποιούς λόγους ἦλθε ἡ ρήξη μεταξύ αὐτῶν τῶν δύο.

Γιά τήν ὀλοκλήρωση τοῦ σκοποῦ τῆς συγγραφῆς αὐτοῦ τοῦ κεφαλαίου σ' αὐτή τήν ἐργασία μας περί τῆς μελέτης τοῦ Μτ, ἀπομένουν οἱ στίχ. 40-42, διά τῶν ὁποίων ὁ Ἰησοῦς καί ὁ Μτ ἐπιδιώκουν νά κάνουν ὄλους τούς χριστιανούς *μέτοχους* στό ἔργο τῆς *ἱεραποστολῆς τῆς Ἐκκλησίας*. Ἡ ἱεραποστολή δέν εἶναι ἔργο μόνο τῶν ἱεραποστόλων, *ἀλλά ὅλης τῆς Ἐκκλησίας*. Αὐτό τό τελευταῖο, τό *ὅλης τῆς Ἐκκλησίας*, ἐπιδιώκουν νά τονίσουν οἱ στίχ. 40-42. Ὅσοι χριστιανοί δέχονται σπίτι τους καί φιλοξενοῦν τούς ἱεραποστόλους εἶναι σάν νά δέχονται ἐμένα τόν ἴδιο, κι ὅσοι δέχονται ἐμένα δέχονται τόν Πατέρα μου. Στούς στίχους αὐτούς μνημονεύονται τέσσερις κατηγορίες ἱεραποστόλων: οἱ «Μαθητές», οἱ «Προφῆτες», οἱ «Δίκαιοι» καί οἱ «Μικροί τοῦτοι» (=νεολαῖοι ἐνθουσιαστές κήρυκες τῆς μεσσιανικότητας τοῦ Ἰησοῦ. Βλ. περί αὐτῶν στό κεφ. 18 τοῦ Μτ). Ὅποιος δώσει στέγη, τροφή ἢ ἄλλη συμπαράσταση, ἀκόμη καί ἕνα ποτήρι δροσερό νερό, σ' ὅποιονδήποτε ἀπ' αὐτούς, εἶναι σάν νά περιποιεῖται τόν ἴδιο τόν Ἰησοῦ Χριστό: «καί ὁ ἐμέ δεχόμενος δέχεται τόν ἀποστείλαντά με».

Ἔτσι, ὁ Ἰησοῦς ἐντάσσει στό ἔργο τῆς ἱεραποστολῆς ὄλους τούς χριστιανούς, κι ὄχι μόνο τούς ἱεραποστόλους. Ξέρομε ἀρκετά γιά

τούς Μαθητές καί τούς Προφήτες ὡς ἱεραποστόλους· ὁ ἀναγνώστης στό κεφ. 18 τοῦ Μτ βρίσκει ἱκανά στοιχεῖα περί τῶν νεαρῶν ἐκείνων ἱεροκηρύκων περί τοῦ Μεσσία Ἰησοῦ, πού διαδήλωναν ὑπέρ αὐτοῦ στό Ἱερό μέ τό σύνθημα «ὡσαννά τῷ υἱῷ Δαυΐδ» (βλ. Μτ 21,15-17). Περί αὐτῶν γίνεται ἐδῶ μνεῖα, ὅταν ὁ λόγος εἶναι «περί τῶν μικρῶν τούτων».

Ἐδῶ χρειάζονται μόνο δυό λόγια γιά τούς «δικαίους». Ποιοί ἦσαν αὐτοί; Ἦσαν ἀπλῶς ἐκεῖνοι πού ἐξηγοῦσαν καί ἐμπέδωναν παραπέρα τό κήρυγμα περί «δικαιοσύνης» (Ἄς θυμηθοῦμε τό «Διδάσκαλο τῆς Δικαιοσύνης» στό Qumran. Γιά τό ὅλο θέμα βλ. πλείονα στήν ἀνάλυση τοῦ Μτ κεφ. 18), καί προπαντός τή διδασκαλία τοῦ Μτ, περί «δικαιοσύνης»: 3,15· 5,6·10·20· 6,1·33 κ.ἄ. Ἐτσι, τό Μτ κεφ. 10, ἐνῶ ἀρχίζει μέ τήν ἀποστολή τῶν Δώδεκα, τελειώνει μέ ὁλόκληρη τήν Ἐκκλησία σέ ἱεραποστολική ἐγρήγορη.

## Μεταφραστικά προβλήματα του κειμένου των Ο΄

Δημήτρη Καϊμάκη,  
Καθηγητή Πανεπιστημίου

Η Ελληνική Βίβλος, η Παλαιά και Καινή Διαθήκη, είναι μια από τις σημαντικότερες μαρτυρίες της γραπτής ελληνιστικής κοινής. Αυτό που καθιστά το συνολικό έργο μοναδικό είναι η ανομοιογένεια της γλώσσας του (γραμματική, συντακτική, σημασιολογική, και κατά συνέπεια και υφολογική). Έτσι στην μετάφραση των Ο΄ η εβραϊκή και αραμαϊκή επίδραση ποικίλλει στα διάφορα βιβλία της, αλλά και η ελληνική των μεταφρασμένων διαφέρει από αυτή των ελληνικών πρωτοτύπων.

Η μετάφραση των Ο΄ ειδικά είναι ένα έργο αρθρωτό, το οποίο δεν συντέθηκε μεμιάς, ούτε παρέμεινε για πάντα αμετάβλητο. Στο πέρασμα των αιώνων υποβλήθηκε σε αντιγραφές, αναθεωρήσεις, κατατηρήσεις, αλλά και ερμηνείες, επεμβάσεις, που είχαν ως συνέπεια να μην είναι πια το ίδιο το πρωταρχικό κείμενο.

Κάθε είδους έρευνα σχετικά με την γλώσσα των Ο΄ προσφέρει σημαντικές πληροφορίες τόσο για την ιστορία του ελληνιστικού ιουδαϊσμού, τη στιγμή που η γλώσσα των Ο΄ μας «δίνει» τις ισοδυναμίες δυο μη συγγενικών γλωσσικών συστημάτων (εβραϊκού-ελληνικού), όσο και για την εξέλιξη της μετακλασσικής ελληνικής, αφού εδώ έχουν θησαυριστεί νεολογισμοί και σημασιολογικές αλλαγές της ελληνιστικής κοινής.

Η μετάφραση των Ο΄ είναι το μοναδικό εκτεταμένο θρησκευτικό κείμενο που μεταφράστηκε στην ελληνική, και οι μεταφραστές της, επειδή δεν είχαν κανένα πρότυπο να μιμηθούν, προβληματίστηκαν όπως φαίνεται πάνω στη βασική ερώτηση της «φιλοσοφίας» της μετάφρασης: τι ζητάμε σε μια μετάφραση; Πρέπει να είναι *ad verbum*, όπως θα ταίριαζε σε ένα νομικό κείμενο, ή *ad sensum*, δηλαδή με ελευθερία στο λεξιλογικό και συντακτικό επίπεδο, τεχνική κατάλληλη για λογοτεχνικά έργα<sup>1</sup>;

1. G. Dorival - M. Harl - O. Munnich, *La Bible Grecque des Septante. Du Judaïsme hellénistique au Christianisme ancien*, 1988, σ. 230.

Η μετάφραση των Ο' ενσωματώνει ποικιλία τύπων μετάφρασης (κατά λέξη, παραφραστική και ερμηνευτική), χαρακτηριστικό που διαφοροποιεί υφολογικά τα διάφορα βιβλία της, και αυξάνει την αξία της αντί να την μειώνει. Αυτό που διαπιστώνεται είναι μια απουσία συστηματικής συνάφειας στη διαδικασία της μετάφρασης. Στα περισσότερα βιβλία παρατηρεί κανείς συνδυασμό ακραίων τεχνικών: φράσεις που αποδίδονται κατά λέξη, λεξιλόγιο και σύνταξη που ξεσηκώνονται από τα εβραϊκά, σημασιολογικές αποκλίσεις, νεολογισμοί, εβραϊσμοί στην σύνταξη κ.τ.λ.<sup>2</sup>

Ένας από τους παράγοντες που καθόρισαν το ύφος του κάθε βιβλίου ήταν και η προοπτική, και κυρίως στη μετάφραση της Πεντάτευχου, που, επειδή θεωρήθηκε ότι ανήκει στα κείμενα που έχουν ιεραποστολικό χαρακτήρα και απευθύνονται σε μια ευρύτερη πολιτισμική ή κοινωνική ομάδα, έγινε επιλογή τύπων που μπορεί να ήταν απομακρυσμένη από την εβραϊκή, ήταν όμως χρηστική στην ελληνική. Έτσι, μένοντας κοντά στο εβραϊκό, απέφυγαν την κατά λέξη μετάφραση. Όσον αφορά τα υπόλοιπα βιβλία, έχουμε μια ταξινόμηση του H. Thackeray<sup>3</sup> ανάλογα με τον τύπο της μετάφρασης. Αντίθετα προς την Πεντάτευχο, κατά λέξεις μεταφράσεις έχουμε στους Κριτές, ορισμένα κομμάτια των Βασιλειών, Β' Έσδρα, Εκκλησιαστή, το 2ο μέρος του Ιερεμία, την αρχή του Βαρούχ, το Άσμα Ασμάτων και τους Θρήνους. Ανάμεσα σ' αυτά τα άκρα είναι τα μικτά: Ψαλμοί, οι 12 μικροί Προφήτες, το 1ο μέρος του Ιερεμία, Ιεζεκιήλ, τα Παραλειπόμενα, τα υπόλοιπα κομμάτια των Βασιλειών. Πιο κοντά στην Πεντάτευχο είναι ο Ιησούς του Ναυή, Ησαΐας και Μακκαβαίοι. Τα άλλα βιβλία θεωρούνται παραφράσεις: Α' Έσδρας, Δανιήλ, Εσθήρ, Ιώβ, Παροιμίες. Σε ορισμένες βέβαια από αυτές τις μεταφράσεις έγιναν επεμβάσεις από αναθεωρητές οι οποίοι, εξεβραΐζοντας το ελληνικό κείμενο, αντικατέστησαν ελληνικές ιδιοματικές εκφράσεις με αντίστοιχες εβραϊκές μεταφρασμένες κατά λέξη. Κατά συνέπεια τα τμήματα που είναι τα πιο απομακρυσμένα από την εβραϊκή, θεωρούνται συνήθως και τα παλαιότερα, πιο κοντά στο πρωταρχικό κείμενο των Ο'.

Όπως ξέρουμε, η αρχική μετάφραση έγινε από Εβραίους για Εβραίους, όμως το επίπεδο γνώσης της ελληνικής και της εβραϊκής των μεταφραστών ποικίλλει, όπως διαπιστώνει κανείς από το κεί-

2. S. Jellicoe, *The Septuagint and Modern Study*, Oxford 1968, σ. 318.

3. H. St. J. Thackeray, *A Grammar of the Old Testament in Greek according to the Septuagint*, Cambridge 1909, σ. 6-19.

μενο των Ο'. Παράμετροι που καθόρισαν την ανομοιομορφία αφορούν την καταγωγή τους (Αλεξάνδρεια ή Παλαιστίνη) και το βαθμό καλλιέργειάς τους. Διαβάθμιση με κριτήριο το είδος της ελληνικής στη μετάφραση των Ο' μας δίνει πάλι ο Thackeray. Καλή ελληνική στην Πεντάτευχο (εξίσου καλή πρέπει να ήταν και η γνώση της εβραϊκής), αδιάφορη θεωρεί των Ψαλμών, δε φαίνεται να εκτιμά ιδιαίτερα αυτή των Θρήνων, αττικιστική των Β', Γ', και Δ' Μακκαβαίων, δημώδη του Τωβίτ, ενώ η μετάφραση του Ησαΐα δεν μαρτυρεί καλή γνώση της εβραϊκής. Είναι πιθανό<sup>4</sup> οι περισσότεροί τους να έμαθαν εβραϊκά στην Αλεξάνδρεια από όχι και τόσο καλούς δασκάλους.

Όσον αφορά το χαρακτηρισμό της ελληνικής τής μετάφρασης των Ο', υπάρχει αντιδικία μεταξύ των ερευνητών αν θα πρέπει να χαρακτηριστεί ως ειδική βιβλική ελληνική ή όχι. Μια άποψη είναι ότι δεν θα πρέπει να ταυτίζουμε τη «βιβλική ελληνική» με τη λοιπή ελληνιστική, λόγω των ιδιαιτεροτήτων της. Εκτός από τις σημαντικές επιδράσεις, η επίδραση του Χριστιανισμού οδήγησε σε αλλαγή της σημασίας των λέξεων, νέες δάνειες λέξεις κ.λ.π. Στη «βιβλική ελληνική» πολλοί όροι που είναι κοινοί και στην λοιπή ελληνική έχουν αλλάξει ή ευρύνει την σημασία τους<sup>5</sup>. Άλλοι πάλι εντάσσουν την γλώσσα των Ο' μέσα στην όλη εξέλιξη της ελληνικής, της οποίας και αποτελεί κομμάτι. Είναι η ελληνιστική κοινή που χρησιμοποιούσαν Εβραίοι και Χριστιανοί, ποικιλμένη με ιδιαίτερες χρήσεις, νεολογισμούς και σημιτισμούς. Επιχείρημα αποτελεί το γεγονός ότι μαρτυρούνται σε επιγραφές και παπύρους της ίδιας περιόδου συντακτικά και λεξιλογικά παράλληλα που θεωρούνται σημιτισμοί της γλώσσας των Ο'. Είναι γεγονός βέβαια ότι τα έργα που έχουν συντεθεί απ' ευθείας στην ελληνιστική δεν έχουν τις σημιτι-

---

4. H. B. Swete, *An Introduction to the Old Testament in Greek*, Cambridge 1968, σ. 319.

5. Τέτοια λεξιλογικά στοιχεία, κυρίως δυναμικά επίθετα και ουσιαστικά, αποτελούν πηγή δυσκολίας και λάθους για τους μεταφραστές, που συχνά δεν τα αποδίδουν ικανοποιητικά. Η αλλαγή και η αντίληψή τους κάνουν πολύπλοκα τα λεξιλογικά στοιχεία προσθέτοντας προοπτικές πέρα από τις καθαρά γλωσσικές.

6. Χρήση των προθέσεων, χρόνων και εγκλίσεων, η επέκταση στη χρήση του απαρεμφάτου κ.λ.π. Στοιχεία που απορρέουν από την κατά λέξη μετάφραση εκφράσεων της εβραϊκής που δεν έχουν αντιστοιχίες στην ελληνική. Από αυτή την άποψη στη μετάφραση των Ο' μπορεί κανείς να διαπιστώσει σε ποίο βαθμό στοιχεία του εβραϊκού πολιτισμού έχουν ενσωματωθεί στον ελληνισμό. Βλ. KM G. Dorival - M. Harl - O. Munnich, *La Bible Greque...*, σ. 10 και 236.

κές επιδράσεις που παρουσιάζει η μετάφραση των Ο'. Οι σημιτισμοί των Ο', από την άλλη πλευρά, δεν είναι σταθεροί, και οι μεταφραστές ποικίλλουν στη χρήση εβραϊκών εκφράσεων. Η θεωρούμενη, λοιπόν, «εβραιοελληνική» ή «βιβλική ελληνική» είναι αποτέλεσμα της μετάφρασης και όχι υπαρκτή ομιλουμένη γλωσσική ποικιλία της ελληνιστικής<sup>7</sup>. Σίγουρα δεν πρόκειται για γλώσσα που μιλήθηκε ποτέ, ούτε χρησιμοποιήθηκε στη συγγραφή έργων πέρα από τη μετάφραση των Ο'. Είναι ελληνιστική, σε γραμματικό επίπεδο, αλλά δεν παύει να είναι ελληνική μετάφραση ενός θρησκευτικού κειμένου.

Έχοντας, λοιπόν, γνώση των στοιχείων που χαρακτηρίζουν το περιεχόμενο, αλλά και τη γλώσσα του κειμένου που πρόκειται να μεταφραστεί, έχουμε και επίγνωση ορισμένων από τα δεδομένα που καθιστούν τη μετάφραση του κειμένου των Ο' ιδιαίτερα δύσκολη:

1. Το γεγονός ότι το ίδιο το κείμενο έχει υποστεί ήδη τη διαδικασία που θα πρέπει να υποστεί ξανά, όσο και αν πρόκειται για μεταφορά σε μια μεταγενέστερη φάση της ίδιας γλώσσας.

2. Δεν έχουμε να κάνουμε με ελληνική σκέψη αποτυπωμένη σε ελληνική γλώσσα, αλλά εβραϊκή σκέψη σε ελληνική.

3. Η ιδιαιτερότητα του περιεχομένου του, γιατί δεν πρόκειται ούτε για ιστορικό, ούτε για λογοτεχνικό κείμενο.

4. Προβλήματα στη μετάδοση νοημάτων που έχουν ήδη υποστεί τη «μεταλλαγή» που υφίστανται τα νοήματα όταν μεταφράζονται σε γλώσσα μιας άλλης οικογένειας (δηλαδή από τη σημιτική στην ινδοευρωπαϊκή).

5. Δεν πρόκειται για πρωταρχικό έργο, αλλά για μετάφραση που έχει υποστεί μεταγενέστερες επεμβάσεις.

6. Τέλος, δεν είναι λιγότερο σημαντικό το γεγονός ότι έχουμε να κάνουμε με κείμενο της ελληνιστικής περιόδου, όπου συνέβησαν οι περισσότερες και σημαντικότερες αλλαγές στην ελληνική γλώσσα.

Σοβαρά προβλήματα που έχουν σχέση με τη μετάφραση αναφέρονται στην αλλαγή στη δομή των προτάσεων, την υπόταξη και παράταξη των όρων, καθώς και στην προσθήκη ή αφαίρεση λεξικών μονάδων. Η σύνταξη και η σημασιολογία, η γραμματική και η σημασία, η δομή και η λέξη είναι στην πραγματικότητα αλληλοεξαρτώμενα, και η ενσωμάτωση των δύο όρων (πρώτου και δεύτερου) εί-

7. S. Porter, *Verbal Aspect in the Greek of the New Testament with Reference to Tense and Mood*. Studies in Biblical Greek, vol. 1, 1989, σ. 147.

ναι ουσιαστική για τον μεταφραστή. Η μετάφραση πρέπει να μπορέσει να αναπαραγάγει τις διαστάσεις ενός τόσο ιδιόμορφου κειμένου, όπως η μετάφραση των Ο', παρά να παρουσιάσει μια ακολουθία από ισοδύναμα λεξήματα. Ο μεταφραστής θα πρέπει να επιλέγει το πλησιέστερο ισοδύναμο, πάντοτε, όμως, με στόχους την προσαρμογή του μηνύματος στη γλώσσα του μεταφραστή, την απόδοση σημασιολογικά ισοδύναμων συντάξεων, υφολογική ισοδυναμία και την μετάδοση ενός ισοδύναμου επικοινωνιακού φορτίου<sup>8</sup>.

Εκτός από τους σημιτισμούς, οι οποίοι συχνά παρεμβάλλονται στο κείμενο, ένα άλλο στοιχείο που καθιστά δύσκολη την επίτευξη των παραπάνω στόχων, είναι ότι η ατελής, μερικές φορές, γνώση της εβραϊκής από τους μεταφραστές έχει ως συνέπεια να μαντεύουν τη σημασία των εβραϊκών λέξεων από τα συμφραζόμενα, ή να χρησιμοποιούν από ανασφάλεια όρους της ελληνικής με γενική ή ασαφή έννοια, για αντίστοιχους τύπους της εβραϊκής με σαφή έννοια. Πώς θα αποδοθούν με τον καλύτερο τρόπο σε μια εκ νέου μετάφραση, ώστε να μη συσκοτισθεί και να μεταφερθεί σωστά το νόημα του αρχικού συγγραφέα; Μπορεί κανείς να παραφράζει με ιδιωματισμούς και προσθήκες; Αυτός ουσιαστικά αναλαμβάνει να αποφασίσει τι νόημα θα βγάλει από κάτι που φαίνεται ακατανόητο. Και αυτές οι ερωτήσεις ποικίλλουν όσον αφορά τα διάφορα βιβλία, γιατί πρόκειται για μετάφραση μεταφρασμένων ενοτήτων που αντιστοιχούν είτε σε ένα βιβλίο, είτε περισσότερα από ένα, είτε μέρος βιβλίου. Δηλαδή μετάφραση ποικιλίας μεταφράσεων<sup>9</sup>.

Περιπτώσεις διγλωσσικής παρεμβολής στο επίπεδο της σύνταξης και του λεξιλογίου στην ελληνική των Ο' αποτελούν οι σημιτισμοί και οι γνωστοί ως μεταφραστικοί σελπουαγκιντουαλισμοί<sup>10</sup>. Πολλούς από αυτούς συναντούμε και στην Κ.Δ. Είναι λανθασμένη η χρήση του όρου σημιτισμός για όλες αυτές τις παρεμβολές. Σελπουαγκιντουαλισμός είναι μια ορισμένη δομή που έχει ευρεία χρήση στους Ο' και δεν θεωρείται σημιτισμός αν δεν υπάρχει ισοδυναμία της στην εβραϊκή. Πώς μπορεί κανείς να αποδώσει την δημιουργική επέκταση των γλωσσικών κανόνων; Μια από τις δυσκολίες του μεταφραστή είναι να αποφασίσει με ποιο τρόπο μπορούν τέ-

8. E. Nida, *Toward a Science of Translation*, 1964, σ. 226.

9. S. Jellicoe, *The Septuagint...*, σ. 314.

10. V. Bubenik, *Hellenistic and Roman Greece as a Sociolinguistic Area*, 1989, σ. 66-67.

τοιες επεκτάσεις της γλώσσας των Ο' να αποδοθούν στη νέα ελληνική χωρίς να παραβιασθούν οι κανόνες γλωσσικής αποδοχής της. Μια από τις περιέργες συντάξεις που συναντούμε είναι π.χ. στο Κρ. 5,3 Β «εγώ ειμι άσομαι», το οποίο θα πρέπει να αποδοθεί ως «θέλω να ψάλλω». Το δεύτερο ρήμα «άσομαι» προκύπτει από το γεγονός ότι το εβραϊκό «εγώ» μεταφράζεται, όπως και αλλού, ως «εγώ ειμι».

Ορισμένοι εβραϊκοί ιδιωματισμοί μεταφράζονται με διαφορετικό τρόπο στις διάφορες ενότητες. Θα πρέπει να επιδιώξει κανείς την ομοιομορφία όπου στο εβραϊκό εμφανίζεται ομοιομορφία; Π.χ. ο ιδιωματισμός «ζητώ από κάποιον ειρήνη» αποδίδεται στους Κρ. 18,15 Β ως «ηρώτησαν αυτόν εις ειρήνην», όπως και στα τελευταία ιστορικά βιβλία, ενώ στη Γεν. 43,27 ως «ηρώτησαν... αυτούς πώς έχετε»<sup>11</sup>. Η εμφάνιση ενός χαρακτηριστικού σημιτισμού *προστίθημι* + *απαρέμφατο* για τη δήλωση επανάληψης της πράξης, παίρνει στο κείμενο των Ο' διάφορες μορφές. Τι θα επιλεγεί στη ΝΕ μετάφραση;

Η διπλή μετάφραση που εμφανίζουν ορισμένα σημεία και ίσως αποτελούν μέρος της τεχνικής που ακολουθεί ο μεταφραστής, προβληματίζει και τη νέα μετάφραση. Είναι πιθανό μια διπλή μετάφραση να οφείλεται σε διπλή ανάγνωση του μεταφραστή<sup>12</sup>. Στους Κριτές μια εβραϊκή πρόταση μεταφράζεται δύο φορές στην ελληνική, χαρακτηριστική περίπτωση όπου δεν διακρίνεται η διπλή μετάφραση από την διπλή ανάγνωση: Κρ. 15,12: «μη αποκτείναι με υμείς και παραδότε με αυτοίς μήποτε απαντήσετε υμείς εν εμοί». Η πρώτη και η τρίτη πρόταση αποτελούν διπλή μετάφραση του εβραϊκού. Υπάρχει ταυτολογία και η τρίτη πρόταση περιττεύει.

Στο Α' Βασ. 20,3 ένας όρος της εβραϊκής αποδίδεται με δύο της ελληνικής: «είπεν γινώσκων οίδεν ο πατήρ σου ότι...» (δηλ. ο πατέρας σου ξέρει ότι...). Σε περιπτώσεις που οι δύο όροι της μετάφρασης θεωρούνται ως ένα και μόνο αντίστοιχο του εβραϊκού, τότε δεν

11. Η ασάφεια αυτή στην απόδοση υπάρχει και αλλού. Ενώ το εβραϊκό εμφανίζει σε ορισμένες περιπτώσεις το ίδιο κείμενο, το αντίστοιχο ελληνικό είναι σημαντικά διαφορετικό. Βλ. και S. Porter, *Verbal aspect...*, σ. 146.

12. Η διπλή μετάφραση, αν όντως προέρχεται από έναν και μόνο μεταφραστή, δείχνει ότι αυτός προβληματίστηκε πάνω στις δυο δυνατότητες μετάφρασης. Πιθανό όμως ένα από τα δυο στοιχεία να προέρχεται από άλλο χέρι που έλεγξε την μετάφραση και πρότεινε μια καλύτερη απόδοση, χωρίς να αντικαταστήσει την πρώτη.

θα πρέπει να θεωρηθεί ως διπλή μετάφραση, αλλά πρωτοβουλία των μεταφραστών να διευρύνουν τη σημασία του εβραϊκού όρου. Η εμφάνιση δύο όρων στην ελληνική θεωρείται απαραίτητη για να αποδοθούν οι δύο όψεις του εβραϊκού ρήματος, π.χ. Εξ. 3,8: «και εξαγαγείν... και εισαγαγείν...» (είσοδος και έξοδος: από την Αίγυπτο στη γη της επαγγελίας). Επίσης στο Α' Έσδ. 5,69 και 4,4: «και πολιορκούντες είργον (του οικοδομείν)», και Α' Έσδ. 6,14 και 5,12: «παραπικράναντες ήμαρτον», όπου έχουμε υπόταξη των δύο όρων της ελληνικής, γιατί θεωρούνται ως ένας ισοδύναμος όρος. Στη ΝΕ μετάφραση θα πρέπει να αποδοθούν με τον ίδιο τρόπο;

Ένα από τα θέματα που σχετίζονται με τους ρηματικούς τύπους, και τα οποία προβληματίσαν του Ο' και προβληματίσαν και τους μεταφραστές τους, είναι η όψη του ρήματος. Η εβραϊκή συντελεσμένη κλίση εκφράζει όψη που βρίσκεται πολύ κοντά στον ελληνικό αόριστο, με τον οποίο συχνά αποδίδεται από τους Ο'<sup>13</sup>. Όμως σε άλλες περιπτώσεις αποδίδεται με μέλλοντα.

Επειδή όλους τους ρηματικούς τύπους σε συντελεσμένη όψη τους μεταφράζουν οι Ο' με αόριστο, λανθασμένα χρησιμοποιούν αόριστο και για τους τύπους σε συντελεσμένη όψη<sup>14</sup> οι οποίοι δηλώνουν μια πράξη στο παρελθόν που δημιούργησε μια κατάσταση, αλλά η έμφαση δίνεται στην παρούσα κατάσταση, που είναι η συνέπεια της πράξης. Έτσι ο ενεστώτας θα ήταν η σωστότερη απόδοση. Πώς θα αποδοθούν αυτοί οι τύποι στη ΝΕ;

Αν ακολουθηθεί η μετάφραση των Ο', η νέα μετάφραση θα υστερεί ως προς το νόημα από τους αντίστοιχους εβραϊκούς τύπους:

Γεν. 21,26 (22,12) *έγνω* Αρ. 11,5 *εμνήσθημεν* (θυμόμαστε)· Α' Βασ. 2,1 *ευφράνηθη* (ευφραίνομαι)· Ψαλμ. 5,6 *εμίσησας* (μισείς)· 7,2 *ήλπισα* (σε σένα καταφεύγω)· 92,6 *εμεγαλύνθη* (πόσο μεγάλα είναι)· Ησ. 2,6 *ενεπλήσθη* (είναι γεμάτος)· 3,16 *υψώθησαν* (είναι υψηλοί)· 33,9 *επέθησεν* (θρηνεί) κ.λπ.

Σε κάποια χωρία βρίσκουμε και ενεστώτα ή παρακείμενο: Γεν. 27,2 «γεγήρακα»· Κρ. 14,16 «μεμίσηκάς με και ουκ ηγάπηκάς με».

Επίσης, ο αόριστος «ευδόκησα», που συναντούμε συχνά, αποδί-

13. B. Fanning, *Verbal Aspect in N.T. Greek*, Oxford 1990, σ. 167-9.

14. Η στατική συντελεσμένη όψη του εβραϊκού ρήματος είναι μη συντελεσμένη όψη ρημάτων που δηλώνουν κατάσταση.

15. Βλ. σχ. Γεν. 22,2· Ψαλμ. 2,7· Ησ. 42,1, 43,10, 44,2, 62,4.

16. P. S. Karleen, *The Syntax of the Participle in the Greek N. Testament*, 1980, σ. 123.

δει ένα στατικό συντελεσμένο τύπο της εβραϊκής (σημιτική χρήση του αορίστου)<sup>15</sup>. Μερικές από τις περιφράσεις του τύπου «εμί με μετοχή ενεστώτα» έχουν διαρκή όψη, και άλλες όχι. Είναι μια αρκετά εκτεταμένη χρήση στους Ο', αλλά και στην ΚΔ<sup>16</sup>. Η πράξη που δηλώνεται θα πρέπει να αποδοθεί ως προοδευτική ή μη-προοδευτική. Είναι επιλογή του μεταφραστή, αν οι πληροφορίες που του παρέχουν τα συμφραζόμενα είναι αρκετές, να αποφασίσει αν η περιφραση είναι ισοδύναμη με ρήμα ή με επίθετο<sup>17</sup>.

### Απαρέμφατο και μετοχή

Ιδιαίτερα εκτεταμένη στη μετάφραση των Ο' είναι η χρήση του απαρεμφάτου, έναρθρου ή με πρόθεση ή ως συμπλήρωμα ρημάτων τα οποία, όπως ξέρουμε από την κλασική ελληνική, δεν συντάσσονταν με απαρέμφατο. Ένα μεγάλο ποσοστό απαρεμφάτων έχει αντικατασταθεί στην Κ.Δ. με την αναλυτικότερη δομή, δηλαδή την πρόταση, και κυρίως προτάσεις με *ίνα* και *ότι*, εκτός από περιπτώσεις που η στενή σύνδεσή του με το κύριο ρήμα δεν το επέτρεπε<sup>18</sup>. Οι Ο' σπάνια μεταφράζουν το απαρέμφατο με πρόταση με *ίνα*, και διατήρησαν την συνθετική σύνταξη της εβραϊκής με την οποία απέδιδαν με το απαρέμφατο σκοπό, χρόνο, αιτία κ.λ.π.

Στους Ο' το εβραϊκό απαρέμφατο αποδίδεται με απαρέμφατο αορίστου, οριστική αορίστου, οριστική ενεστώτα ή μέλλοντα, σε τρόπο ώστε μια διαφορετική προσέγγιση του μεταφραστή να οδηγήσει σε μια επίσης διαφορετική δόμηση της πρότασης στη ΝΕ. Μια γενική διάκριση γίνεται μεταξύ έναρθρου και άναρθρου απαρεμφάτου. Το έναρθρο σε γενική πτώση θα πρέπει να αποδοθεί με μια τελική πρόταση, ενώ το άναρθρο έχει θέση αντικειμένου του κυρίου ρήματος<sup>19</sup>. Το έναρθρο απαρέμφατο έχει την αναφορική αξία που έχει το άρθρο + ουσιαστικό, όμως μερικές φορές αυτή η αναφορική του αξία δεν είναι τόσο φανερή, π.χ. Β' Έσδρα 6,8 «...το μη καταργηθήναι...» (αυτό που δεν πρέπει να καταργηθεί, εμποδιστεί).

17. Βλ. Γεν. 4,2, 13,10, 14,12· Εξ. 3,1· Α' Βασ. 2,18, 3,1, 14,26· Β' Βασ. 3,6· Δαν. 8,5 (Θ).

18. Ο Thackeray, 1909, σ. 24, αναφέρει ότι η αντικατάσταση του εβραϊκού απαρεμφάτου με προτάσεις με το «ίνα» και «όπως» οφείλεται στην επίδραση της λατινικής.

19. Ilmari Soisalon-Soininen, *Methodologische Fragen der Erforschung der Septuaginta - Syntax*, στο συλλογικό τόμο για τους Ο', *Septuagint and Gognate Studies*, 23, Jerusalem 1986, σ. 437.

Το έναρθρο απαρέμφατο είναι συχνότερο στη Γένεση και στο Α' Μακκαβαίων, η γλώσσα των οποίων θεωρείται καλή ελληνική, ενώ σε άλλα, όπως Β'-Δ' Μακκαβαίων, είναι πιο σπάνιο, γιατί έχουν αττικιστική επίδραση.

Δεν θα πρέπει όμως πάντοτε ένα έναρθρο απαρέμφατο να αποδοθεί με ίνα + υποτακτική, γιατί μπορεί να δηλώνει μια επεξήγηση ή συνέπεια, π.χ. Εξ. 7,14 «βεβάρηται η καρδιά του μη εξαποστείλαι» (η καρδιά του Φαραώ σκληρύνθηκε έτσι ώστε αρνήθηκε να αφήσει...). Η συμπερασματική έννοια σε αυτή την σύνταξη μερικές φορές εξασθενεί και ο δεσμός του του + απαρέμφατο με τα άλλα συστατικά της πρότασης είναι χαλαρός, π.χ. Γ' Βασ. 17,20 «συ κεκάκωκας του θανατώσαι τον υιόν αυτής». Μια αντίστοιχη απόδοση του απαρεμφάτου συναντούμε και στην ΚΔ, Πράξ. 7,19 «εκάκωσε τους πατέρας ημών του ποιείν έκθετα τα βρέφη». Συμπερασματική έννοια έχει και με ρήματα που δηλώνουν απαγόρευση (του μη + απαρ. = ώστε να μην...), π.χ. Γεν. 16,2 «Ιδού συνέκλεισέν με κύριος του μη τίκτειν»· Γεν. 20,6· Ψαλμ. 38,2 και 68,24. Το άρθρο του, που προστίθεται στο απαρέμφατο και θεωρείται πλεονασμός, αποδίδει κατά τους Ο' το εβραϊκό *le*, π.χ. Γ' Βασ. 1,35 «και εγώ ενετειλάμην του είναι εις ηγούμενον»· Ιεζ. 21,11· Α' Μακκ. 5,39<sup>20</sup>.

Θα πρέπει να δοθεί προσοχή στη σωστή μετάφραση, γιατί παρατηρείται ποικιλία νοημάτων κατά περίπτωση. Υπάρχουν κάποια χωρία όπου προτάσεις με *ως* έχουν συμπερασματική έννοια, π.χ. Σοφ. Σολ. 5,12 «Ὡς αγνοήσαι την δίοδον αυτού», ενώ σε άλλα έχει την έννοια του σκοπού, π.χ. Γ' Μακκ. 1,2 «ὡς μόνος κτείνει αυτόν»· ακόμη, η σύνταξη *ώστε* + απαρ. αντιστοιχεί σε τελική πρόταση, π.χ. Γεν. 1,15 «ὡστε φαίνεται επί της γης»<sup>21</sup>.

Επίσης στην ΠΔ μετά από ερωτηματική πρόταση μπορεί να ακολουθεί το «κι» + απαρ., σχήμα που ερμηνεύεται στους Ο' με *ότι* + απαρ., το οποίο θα πρέπει να αποδοθεί στη ΝΕ με μια συμπερασματική πρόταση, π.χ. Εξ. 3,11 «τίς εμὶ, ὅτι πορεύσομαι πρὸς Φαραῶν».

20. Στη Γένεση το «*λε*» παραμένει τις περισσότερες φορές αμετάφραστο και έχουμε μόνο απαρέμφατο βλ. I. Soisalon-Soininen, σ. 432, και F. Blass - A. Debrunner, *Grammatik des Neutest.*, σ. 248 (400).

21. Karin Hult, *Syntactic Variation in Greek of the 5th Century AD.*, 1990, σ. 123-125.

22. Στην ΚΔ συναντούμε μετά από ρήματα όπως το *επιτίθειν*, απαρέμφατο μέλλοντα όταν πρόκειται για λογοτεχνικό ύφος, σε άλλες όμως περιπτώσεις χρησιμοποιείται απαρέμφατο αορίστου. Βλ. P. Walters, *The Text of the Septuagint. Its corruptions and their emendation*, Cambridge, 1973, σ. 106.

Όσον αφορά το έναρθρο απαρέμφατο, αν συγκρίνει κανείς τα παράλληλα που υπάρχουν στα βιβλία των Μακκαβαίων, θα συμπεράνει ότι αναμφίβολα υπήρχε σύγχυση στη γλώσσα των Ο', όπως και στη λοιπή ελληνιστική, των απαρεμφάτων του μέλλοντα και του αορίστου<sup>22</sup>: Γ' Μακκαβαίων 2,33 «ευέλπιδες...τεύξεσθαι»· Β' Μακκαβαίων 9,22 «έχων...ελπίδα εκφεύξεσθαι»· Β' Μακκαβαίων 7,11 «ταύτα πάλιν ελπίζω κομίσασθαι»· Ιώβ 24,23 «μη ελπίζετω υγιασθῆναι». Στη Γεν. 4,26, «Ενώς ήλπισεν επικαλείσθαι», έχουμε απαρέμφατο ενεστώτα αντί αορίστου. Τα απαρέμφατα μέλλοντα του εβραϊκού κειμένου έχουν συχνά προστακτική έννοια (προστακτικά απαρέμφατα), και αυτή θα πρέπει να μεταφερθεί και στη ΝΕ: Δευτ. 6,16, 6,13· Εξ. 20,13. Το απαρέμφατο με προστακτική σημασία είναι τύπος πολύ παλιός και συναντάται συχνά στον Όμηρο, ενώ η χρήση του στην κλασσική ελληνική εξασθένησε. Στην ΚΔ υπάρχουν μόνο δύο χωρία (Ρωμ. 12,15· Φιλ. 3,16). Στην εβραϊκή το προστακτικό *le* + απαρέμφατο το βρίσκουμε να αποδίδεται στον Ωσ. 9,13 «Εφραΐμ του εξαγαγείν»· Εκκλ. 3,15.

Μεταφράζοντας στη ΝΕ το κείμενο των Ο' θα συναντήσουμε μια ανομοιομορφία και στην απόδοση του απόλυτου απαρεμφάτου της εβραϊκής. Έτσι, είτε υπάρχει προσθήκη ενός ουσιαστικού που είναι συμπλήρωμα του εσωτερικού αντικειμένου για την ελληνική, είτε, με αναδιπλασιασμό του ρήματος σε δύο διαφορετικές μορφές, είτε με ένα επίρρημα. Μόνο μια φορά το απόλυτο απαρέμφατο της εβραϊκής αποδίδεται στους Ο' κατά λέξη: Ησ. 17,13 «εξολοθρεύσαι δε αυτούς ουκ εξωλόθρευσαν» (δηλ. δεν τους κατέστρεψαν τελείως)· πβ. και Α' Βασ. 20,3 «γιγνώσκων οΐδεν»<sup>23</sup>.

Ένας ακόμη ρηματικός τύπος συχνός στη γλώσσα των Ο' ο οποίος δημιουργεί προβλήματα μετάφρασης με την πολυσημία του, είναι η μετοχή. Η εβραϊκή μετοχή αποδίδεται στους Ο' ως μετοχή ενεστώτα ή αορίστου, ή ως οριστική ενεστώτα (το συχνότερο) ή αορίστου. Μια άναρθρη μετοχή μπορεί να αποδοθεί στη ΝΕ είτε ως προσδιοριστική, είτε ως επιρρηματική, και βέβαια ο μεταφραστής θα επιλέξει με βάση τα συμφραζόμενα και το σημασιολογικό περιεχόμενο της μετοχής. Όταν οι επιρρηματικές μετοχές βρίσκονται

23. S. Porter, *Verbal Aspect in the Greek of the N. Testament with reference to Tense and Mood*, 1989, σ. 139, και F. Blass - A. Debrunner, *Grammatik des Neutestamentlichen Griechischen*, 1965, σ. 263.

24. P. S. Karleen, *The Syntax of the Participle in the Greek N. Test.*, σ. 91-214, 138.

μετά από ορισμένα ρήματα, δημιουργείται αμφιβολία ως προς το είδος του μετασχηματισμού που θα επιλεγεί: Θα είναι ένας παραφραστικός μετασχηματισμός που θα δώσει μια αναφορική πρόταση (ο οποίος + ρήμα), ή μηδενικός μετασχηματισμός που θα δώσει πρόταση του τύπου *επειδή, όταν, καθώς, εάν, αν, και κλπ + ρήμα*:<sup>25</sup>

Οι μετοχές του αορίστου, επειδή εκφράζουν συντελεσμένη όψη και το γεγονός παρουσιάζεται ως μια τελειωμένη διαδικασία, μπορούν να αναφέρονται όχι μόνο στο παρελθόν, αλλά και στο παρόν και στο μέλλον. Υπάρχουν βέβαια και περιπτώσεις που η μετοχή αορίστου δεν δείχνει χρονική σχέση, π.χ. Δ' Βασ. 10,6. Επίσης, αρκετές μεταφράζονται ως μετοχές του σκοπού, π.χ. Β' Μακκ. 9,36, και Δ' Μακκ. 3,13.

Τέλος, κατά το πρότυπο της εβραϊκής σύνταξης, οι Ο' εμφανίζουν και την πλεοναστική μετοχή. Πρόκειται για ιδιωματισμό που, αν αποτυπωθεί και στην νέα ελληνική, θα εξυπηρετεί μόνο διατήρηση υφολογικών αποχρώσεων. Πρόκειται κυρίως για μετοχές όπως *έχων, ων, λαβών, αναστάς*, που συναντούμε και στην ΚΔ ως επίδραση της γλώσσας των Ο'. Η πλεοναστική μετοχή μπορεί να είναι επανάληψη, είτε εν μέρει επανάληψη, του σημασιολογικού περιεχομένου του κυρίου ρήματος από το οποίο εξαρτάται<sup>25</sup>, π.χ. Τωβ. 5,14 εξ. «συ τυγχάνεις αδελφός ων», και χωρίς το «ων», Σοφ. 15,19 «καλά τυγχάνει».

Πέρα από τις αναρίθμητες παγίδες που μπορεί να κρύβει ένα κείμενο για τον μεταφραστή του, και όσο ισχυρή και αν είναι η πάλη της «λέξης εναντίον του κειμένου», ο μεταφραστής θα πρέπει να χρησιμοποιήσει το βασικό δυναμικό του για να πλάσει το κείμενό του ως ένα οργανικό σύνολο με συνάφεια. Παρ' όλα αυτά, κανένας μεταφραστής δεν μπορεί να ξεφύγει από το να «χρωματιστεί» από την εποχή του (αυτό ισχύει και για τους «παλαιούς», τους Ο'), και είναι λάθος να προσπαθήσει να αποφύγει αυτή την επίδραση. Δεν μπορεί κανείς να μεταφράσει «εν κενώ».

25. P. S. Karleen, σ. 165, και F. Blass - A. Debrunner, σ. 261.

## Νέες κατευθύνσεις στη Βιβλική Ερμηνευτική\*

*Ιωάννης Δ. Καραβιδόπουλος*

Δεν είναι στην πράξη δυνατό αλλ' ούτε και θεωρητικά επιτρεπτό να εξετάσει κανείς τις μεθόδους ερμηνείας των βιβλικών κειμένων, ιδιαίτερα μάλιστα τις νεότερες μεθόδους των τριών τελευταίων δεκαετιών του αιώνα μας, χωρίς να τις συσχετίσει με την όλη φιλοσοφική και φιλολογική ατμόσφαιρα της εποχής, από την οποία συχνά και προέρχονται ή επηρεάζονται ουσιαστικά. Ας μη λησμονούμε ότι τόσο η απομυθευτική και υπαρξιακή ερμηνεία του R. Bultmann όσο και οι θέσεις της μετά τον Bultmann Νέας Ερμηνευτικής προϋποθέτουν σε ευρεία κλίμακα τη φιλοσοφική ατμόσφαιρα της υπαρξιακής σκέψης της εποχής τους. Ιδιαίτερα όμως μας ενδιαφέρει εδώ η περιοχή της φιλολογικής επιστήμης και η θεωρία της λογοτεχνίας, καθώς και οι μέθοδοι προσέγγισης των λογοτεχνικών κειμένων που αναπτύχθηκαν και εφαρμόστηκαν σ' αυτές. Τα λεγόμενα στις ως άνω περιοχές περί στρουκτουραλισμού ή μετα-στρουκτουραλισμού, περί αποδομητικής μεθόδου προσέγγισης των ποιητικών και εν γένει λογοτεχνικών κειμένων, περί αφηγηματολογικής ανάλυσης, περί σημειολογίας, περί της σχέσης κειμένου και αναγνώστη κ.τ.τ. αποτελούν την περιρρέουσα ατμόσφαιρα μέσα στην οποία κινούνται και οι πρόσφατες κατευθύνσεις της Βιβλικής Ερμηνευτικής, όπως θα δούμε στη συνέχεια.

Ευθύς εξαρχής πρέπει να σημειωθεί ότι στις τελευταίες δεκαετίες δεν υπήρξε στη βιβλική ερμηνευτική περιοχή ανάλογο φαινόμενο προς την περίπτωση Bultmann ή ακόμη προς τη Νέα Ερμηνευτική. Ωστόσο, μπορεί κανείς να επισημάνει τις νέες κατευθύν-

---

\* Εισήγηση στη συνάντηση Βιβλικών Θεολόγων του Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης τον Μάρτιο του 1998.

σεις που παρατηρούνται από τη δεκαετία του '70 και εξής, δηλ. τα τελευταία 30 χρόνια. Βασικός καταλύτης που δημιούργησε τις νέες κατευθύνσεις είναι η συνάντηση της Αμερικανικής Βιβλικής επιστήμης με την Γερμανική ιστορικο-κριτική έρευνα, καθώς και με τη Σχολή του Bultmann και των διαδόχων του. Αυτή η συνάντηση είχε σημαντικές συνέπειες κυρίως στις ΗΠΑ, όπου άρχισε μια νέα αντιμετώπιση των Βιβλικών κειμένων με βασικό Forum την Society of Biblical Literature (SBL) και το περιοδικό Semeia (από το 1974 εξ)<sup>1</sup>. Γενικώς στο διεθνές ερμηνευτικό στερέωμα παρατηρείται από τότε μια εμφανής στροφή που χαρακτηρίζεται: (α) γλωσσικά από την επικράτηση της αγγλικής γλώσσας αντί της μέχρι τότε γερμανικής, (β) ομολογιακά από την πιο εμφανή είσοδο της Ρωμαιο-καθολικής θεολογίας στις ερμηνευτικές συζητήσεις, (γ) θεματολογικά από την επέκταση της βιβλικής επιστήμης σε ευρύτερες περιοχές της θεολογίας, της κοινωνίας, και από την δι-επιστημονική αλληλεπίδραση από και προς άλλες περιοχές σκέψης και προπαντός από τη φιλολογία και ιδιαίτερα τη νέα επιστημονική προσέγγιση των λογοτεχνικών κειμένων, κυρίως όμως (δ) από πλευράς επιστημονικής μεθοδολογίας, από τη σοβαρή αμφισβήτηση της μέχρι τότε ηγεμονίας της ιστορικο-κριτικής μεθόδου<sup>2</sup>.

Και αρχίζω από αυτό το τελευταίο χαρακτηριστικό, δηλ. την αμφισβήτηση της ιστορικο-κριτικής μεθόδου, που η κυριαρχία της επεκτείνεται σε δύο περίπου αιώνες. Η αρχή της ιστορικο-κριτικής μεθόδου τοποθετείται στην εποχή του Διαφωτισμού (στα μέσα του 18ου αιώνα) και της Γαλλικής επανάστασης (1789), δηλ. στην εποχή που αντιμετωπίζονται όλα τα θέματα, και τα θέματα της θρησκείας, με βάση τη λογική και τον ορθό λόγο, κυρίως από τους φιλοσόφους. Πρωτοπόροι στην ορθολογική αυτή αντιμετώπιση είναι οι Άγγλοι και οι Γάλλοι : Ο αγγλικός σκεπτικισμός και ο γαλλικός φιλελευθερισμός εισχωρούν στη Γερμανία, που βρίσκουν πρόσφορο έδαφος, ριζώνουν εκεί και καρποφορούν. Ένας καρπός τους είναι και η ιστορικο-κριτική έρευνα της Γραφής. Μιλώντας για την

---

1. Βλ. σχετικά το άρθρο του G. Schunack, "Neuere literaturkritische Interpretationsverfahren in der anglo-amerikanischen Exegese", στο περιοδικό *Verkündigung und Forschung* 41, Heft 1, σ. 28-55.

2. Βλ. και Μ. Κωνσταντίνου, "Βιβλική Ερμηνευτική στη σύγχρονη Ευρώπη", Εισήγηση στα Γ' Παύλεια: Ο Απόστολος Παύλος και ο Ευρωπαϊκός Πολιτισμός, Βέροια 1997, σ. 197-214.

αγγλική διείσδυση στη Γερμανία ως μη ξεχνάμε ότι το Αννόβερο για περισσότερο από ένα αιώνα (1714-1837) ήταν ενωμένο με το Βρετανικό Στέμμα και ότι το νέο πανεπιστήμιο της περιοχής του στο Göttingen - που ιδρύθηκε το 1734 από τον Γεώργιο II - έγινε το σπουδαιότερο κέντρο Βιβλικών σπουδών. Η διαμάχη δεν ήταν μόνο μεταξύ των ορθολογιστών και των συντηρητικών αλλά και μεταξύ των ορθολογιστών που αρνούσαν την υπερφυσική αποκάλυψη και αυτών που πίστευαν ότι η βιβλική αποκάλυψη είχε ένα λογικό χαρακτήρα που δεν αντιβαίνει στον ορθό λόγο<sup>3</sup>.

Μετά λοιπόν από επικράτηση επί δύο αιώνες αρχίζει να αμφισβητείται η ιστορικο-κριτική μέθοδος. Είναι αξιοσημείωτο ότι τα πυρά προέρχονται και από συντηρητικούς και από φιλελεύθερους. Στη δεκαετία του 1970 (που προηγουμένως επισημάναμε ως σταθμό) εμφανίζεται το βιβλίο του συντηρητικού "ευαγγελικαλικού"<sup>4</sup> Γερμανού θεολόγου Gerhard Maier, *Das Ende der Historisch-kritischen Methode*, 1977 (:Το τέλος της ιστορικο-κριτικής μεθόδου), που μεταφράστηκε αμέσως στα αγγλικά.

Ακριβέστερα ποιά είναι η κριτική που ασκείται κατά της ιστορικο-κριτικής μεθόδου; (α) Η μέθοδος αυτή είναι μόνο αναλυτική και καθόλου συνθετική. Κομματιάζει το κείμενο αναλύοντάς το, αλλά δεν ξανασυνδέει τα κομμάτια του σε μια ενότητα. Οι επικριτές χρησιμοποιούν το ακόλουθο παραστατικό παράδειγμα: Οι οπαδοί της εν λόγω μεθόδου τεμαχίζουν ένα κουνέλι, μελετούν και γνωρίζουν άριστα το κάθε κομμάτι του, αλλά το ζώο είναι πλέον τεμαχισμένο και δεν έχει ζωή! Και (β) δεν συνδέει το αναλυόμενο και τεμαχισμένο κείμενο με τη σημερινή ζωή.

Η ίδια κριτική απευθύνεται προς την ιστορικο-κριτική μέθοδο και από τους φιλελεύθερους, αλλά με διαφορετικό στόχο και με άλλες τάσεις. Αυτές τις τάσεις, από όποιους και αν προέρχονται, θα δούμε εν συντομία στη συνέχεια, που χαρακτηρίζουν τα

3. Για την αγγλική διείσδυση στη Γερμανία και την ιστορικο-κριτική μέθοδο βλ. G. Bray, *Biblical Interpretation. Past and Present*, 1996, σ. 225 εξ.

4. "Evangelikale" στις γερμανόφωνες χώρες, ή "Evangelicals" στις αγγλόφωνες, ονομάζονται οι μετέχοντες στην προτεσταντική συντηρητική κίνηση που επιδιώκει την επαναφορά στην αρχή της *Sola Scriptura* και τη συμμόρφωση της ζωής των πιστών με βάση τις βιβλικές αρχές και μόνο. Οι οπαδοί, που δεν αποτελούν κάποια σχολή αλλά κίνημα βάσης, δέχονται την ιστορικότητα της Βίβλου, δεν ταυτίζουν όμως την κίνηση τους με τον Φονταμενταλισμό.

τελευταία 30 χρόνια<sup>5</sup>. Η κάθε μια από αυτές τις τάσεις πιστεύει ότι τα κομματάκια, τα συντρίμια, στα οποία οδήγησε το βιβλικό κείμενο η ιστορικο-κριτική μέθοδος, τα ξαναφέρνει στη ζωή, αλλά με τη δική της έννοια η κάθε μιά προσέγγιση. Έτσι π.χ. η Κοινωνιολογική προσέγγιση ενώνει και εξηγεί τα κείμενα από μια κοινωνική σκοπιά.<sup>6</sup> Η Φεμινιστική προσέγγιση αναδεικνύει το σημαντικό ρόλο των γυναικών μέσα στα κείμενα, που η ανδροκρατική ερμηνεία παραμέλησε επί αιώνες<sup>7</sup>. Οι δύο αυτές τελευταίες προσεγγίσεις είναι κάπως γνωστές στον ελληνικό χώρο. Θα προτιμήσω να κάνω λόγο στη συνέχεια για πιο άγνωστες στον τόπο μας κατευθύνσεις, που είναι οι ακόλουθες.

### Ρητορική ανάλυση των βιβλικών κειμένων<sup>8</sup>

Δεν πρόκειται για ανάλυση της γλώσσας των κειμένων ή των ρητορικών σχημάτων, αλλά για μια ερμηνευτική κατανόηση του κειμένου μέσω της γλώσσας που χρησιμοποιεί. Το κάθε κείμενο έ-

5. Γενικά για τις νέες μεθόδους φιλολογικής κριτικής βλ. κατεπιλογήν τα εξής: E. Mcknight, *Post-Modern Use of the Bible*, 1988· S. D. Moore, *Literary Criticism and the Gospels*, 1989· M. A. Powell, *The Bible and modern Literary Criticism*, 1992 (με σχολιασμένη σύγχρονη βιβλιογραφία)· E. S. Malbon - E. Mcknight, *The New Literary Criticism and the N. T.* (συλλ. έργο), 1994· *The Postmodern Bible* (συλλ. έργο), 1995.

6. Πρωτοπόρος ο Γερμανός ερμηνευτής G. Theissen, που τα περισσότερα έργα του μεταφράστηκαν στα αγγλικά (πρόσφατα ένα και στα ελληνικά από το ίδρυμα "Άρτος Ζωής": Καίρια χαρακτηριστικά της κίνησης του Ιησού. Κοινωνιολογική θεώρηση, 1997) και στην Αμερική οι W. Meeks, A. J. Malherbe, H. C. Kee, κ.ά. Στα ελληνικά βλ. τη διατριβή του Δ. Πασσάκου, *Ευχαριστία και Ιεραποστολή. Κοινωνιολογικές προϋποθέσεις της Παύλειας Θεολογίας*, 1997, καθώς και το άρθρο του "Προλεγόμενα της κοινωνιολογικής ερμηνείας της Κ.Δ.", στο ΔΒΜ, 1992, σ. 15-26.

7. Βλ. τη διατριβή της Ε. Αδαμτζίλογλου, *Η γυναίκα στη Θεολογία του Απ. Παύλου*, 1989, καθώς και Εισηγήσεις Ε. Αδαμτζίλογλου και Ε. Κασσελούρη στις Ζ', Η' και Θ' Συνάξεις Βιβλικών Θεολόγων.

8. G. Schunack, *όπ. παρ.*, σ. 36-41. G.A.Kennedy, *NT Interpretation through Rhetorical Criticism*, 1984· F. W. Hages, *Second Thessalonians as a Document of Early Cristian Rhetoric*, 1984· B. L. Mack, *Rhetoric and the New Testament*, 1990· M. Warner (ed.), *The Bible as Rhetoric*, 1990· S. Porter - Th. Obricht, *The Rhetoric and the N.T. Essays from the 1992 Heidelberg Conference*, 1993· *The Rhetorical Analysis of Scripture. Essays from the 1995 London Conference*, 1997· R. Meynet, *Rhetorical Analysis. An Introduction to biblical Rhetoric*, 1998. Πρβλ. και τη διατριβή του Κ. Νικολακόπουλου, *Καινή Διαθήκη και Ρητορική*, 1993.

χει, κατά την προσέγγιση αυτή, μια λειτουργία επικοινωνιακή, έχει επιχειρηματολογία και αποβλέπει σε ένα στόχο. Αυτόν εξετάζει η ρητορική ανάλυση και αναγνωρίζει στη δομή του κειμένου τα εξής μέρη: *Exordium*, *narratio*, *argumentatio*, *peroratio*, που είναι μέρη και σχήματα και της αρχαίας ρητορικής. Προσπαθεί να διαγνώσει τη στρατηγική του συγγραφέα στην επίτευξη του κεντρικού στόχου του. Π.χ. μια τέτοια ρητορική ανάλυση του κατά Ιωάννην οδηγεί τον J. Zumstein, *L' Evangile Johannique: une stratégie du croire* (*Miettes exégétiques*, 1991, σ. 237-252), στο να περιγράψει τη στρατηγική του Δ' ευαγγελιστή που οδηγεί τον αναγνώστη στην πίστη με κέντρο το σταυρό και την ανάσταση του Χριστού. Κάποιος άλλος ερμηνευτής, αναλύοντας την προς Φιλιππησίους επιστολή και επισημαίνοντας τη στρατιωτική ορολογία του Παύλου για την πρόελαση του Ευαγγελίου ακόμη και μέσα από τα δεσμά του, μιλάει για στρατιωτική ρητορική του Παύλου ή για τη ρητορική της επιτυχίας του Ευαγγελίου (J. S. Vos, *Phil 1,12-26 und die Rhetorik des Erfolges*, Εισήγηση στο 15ο *Colloquio Paolino*, Ρώμη, Σεπτ. 1997). Γενικά μπορούμε να πούμε, σε γενικές γραμμές, ότι αυτό που οι Γερμανοί ονομάζουν ερμηνευτική προσέγγιση του κειμένου, οι Αμερικανοί (και Άγγλοι) το ονομάζουν ρητορική προσέγγιση ή ανάλυση, εφόσον η κατανόηση ενός κειμένου δια μέσου της γλώσσας του είναι υπόθεση της Ρητορικής<sup>9</sup>. Το πόση έκταση έχει αυτή η μέθοδος σήμερα της ρητορικής ανάλυσης το αντιλαμβάνεται κανείς όταν ρίξει μια ματιά στη διεθνή βιβλιογραφία ή λάβει μέρος σε ένα διεθνές βιβλικό συνέδριο.

Θα πρέπει τέλος να σημειώσουμε ότι η ρητορική ανάλυση, όπως κατά μεγάλο μέρος και οι άλλες σημερινές τάσεις, απορρέουν από τον Στρουκτουραλισμό<sup>10</sup>, από τη δομική ανάλυση του κειμένου, όχι ως προς το μήνυμα ή τις ιδέες που αυτό περιέχει αλλά ως προς τη γλωσσική του δομή, μια κατεύθυνση που αρχικά συνδέθηκε με τη γλωσσολογία (F. Saussure) και κατόπιν με την ανθρωπολογία (C. Levi-Strauss), την ψυχανάλυση, την ιστορία, τη σπουδή του πολιτισμού κ.ά. και βλάστησε κυρίως επί γαλλικού εδάφους και που συνίσταται στην αποκρυπτογράφηση του 'σημειωτικού' κώδικα που

9. G. Schunack, *όπ. παρ.*, σ. 37.

10. Βλ. A. M. Johnson (ed), *Structuralism and Biblical Hermeneutics*, 1977· *The New Testament and Structuralism*, 1977· R. M. Polzin, *Biblical Structuralism*, 1977.

εκφράζεται μέσα από το κείμενο. Η γλώσσα για τους στρουκτουραλιστές έχει δική της οντολογική υπόσταση: δεν διαμορφώνεται από τον άνθρωπο αλλά αυτή τον διαμορφώνει. Σ' αυτή την παραδοχή άλλωστε είχε στηριχθεί και η Νέα Ερμηνευτική της Κ.Δ. στη μετα-Μπουλτμάνεια εποχή<sup>11</sup>.

Ακόμη, πριν προχωρήσουμε στις άλλες μεθόδους και κατευθύνσεις που προϋποθέτουν τον Στρουκτουραλισμό πρέπει να προσθέσουμε ότι οι Στρουκτουραλιστές που ασχολούνται κυρίως με τα φιλολογικά κείμενα προσπαθούν να διαμορφώσουν μια "γραμματική" που διέπει τις αφηγήσεις ανεξαρτήτως από το αν αυτές αναφέρονται στη μυθολογία, στη φιλολογία, στην πολιτική, κ.λπ. και συνήθως προχωρούν από τα επιμέρους στοιχεία στα γενικά, από τις "δομές επιφάνειας" στις "δομές βάθους". Στα βιβλικά κείμενα εφαρμόστηκε και εξακολουθεί να εφαρμόζεται ο Στρουκτουραλισμός είτε με μια λιγότερο φιλόδοξη τάση στην εξέταση της γλωσσικής δομής ενός κειμένου, στην αναζήτηση σχημάτων λόγου κ.λπ. είτε με μια βαθύτερη τάση μελέτης της υπερ-ιστορικής και διαπολιτισμικής σκέψης των βιβλικών συγγραφέων.

### Αφηγηματική ανάλυση - Αφηγηματολογία (Narrative criticism - Narratology)<sup>12</sup>

Όπως η ρητορική ανάλυση, έτσι και η αφηγηματική επικεντρώνεται στο κείμενο καθ' εαυτό, όχι τόσο στο τι λέει το κείμενο, αλλά στο πως το λέει αυτό που λέει. Βλέπει το κείμενο "όχι σαν παράθυρο προς τον κόσμο, αλλά ως ένα κόσμο καθ' εαυτόν". Η τάση αυτή προέρχεται σαφώς από την περιοχή της φιλολογικής επιστήμης και της θεωρίας της λογοτεχνίας και είναι απότοκος του στρουκτουραλισμού. Η αφηγηματική ανάλυση ενδιαφέρεται να αναλύσει τους μηχανισμούς της διήγησης ενός κειμένου, όπως π.χ. ποιά είναι η σχέση του (η χρονική) με την ιστορία που αφηγείται,

11. Βλ. Σ. Αγουρίδη, *Η Ερμηνευτική των ιερών κειμένων*, 1979, σ. 213-214.

12. J. Zumstein, "Narrative Analyse und Neutestamentliche Exegese in der frankophonen Welt", *Verkündigung und Forschung*, 41, Heft 1, σ. 5-27· R. Alter, *The Art of Biblical Narrative*, 1981· M. Ball, *Narratology*, 1985· J. N. Aletti, *L'art de raconter Jesus-Christ. L'exégèse narrative de Luc*, 1989· M.A. Powell, *What is Narrative criticism*, 1990.

εάν δηλαδή έπεται χρονικά ή προηγείται ή είναι σύγχρονο· εάν ο αφηγητής είναι αυτοπαρουσιαζόμενος (Λκ 1,1-4), ή δεν αυτοπαρουσιάζεται αλλά εμμέσως παρεμβαίνει (Ιω 2,11 και 19,35-37)· εάν ο αφηγητής μετέχει ο ίδιος στη διήγηση και συνεπώς αφηγείται σε α' ενικό πρόσωπο ("ομο-διηγητικός τύπος"), ή δεν μετέχει και αφηγείται σε γ' πρόσωπο ("ετερο-διηγητικός τύπος")· εάν διηγείται περιστατικά ή λόγους και διαλόγους. Επίσης, εξετάζει ποιά είναι η τάξη των γεγονότων : εάν έχουμε κανονική χρονική αλληλουχία, ή "αναχρονίες" (anachronies), δηλ. "πρόληψη" (prolepsis) μελλοντικών επεισοδίων, ή "ανάληψη" (analepsis) προηγούμενων.

Σε όλη αυτή την ανάλυση δεν ενδιαφέρεται ο ερευνητής για το ίδιο το γεγονός, ούτε για το αν αυτό είναι ή δεν είναι ιστορικό (αυτά ήταν θέματα της παλαιάς προβληματικής), ούτε αν προέρχεται όντως από τον συγγραφέα στον οποίο αποδίδεται το κείμενο ή όχι, αλλά: για το πως ο συγγραφέας το αφηγείται, δηλ. με ποιούς φιλολογικούς μηχανισμούς. Διακρίνονται κατά την αφηγηματική ανάλυση τρία επίπεδα: α) η ιστορία, δηλ. το αφηγηματικό περιεχόμενο του κειμένου που είναι το σημαίνόμενο, β) αυτό τούτο το αφηγηματικό κείμενο που είναι το σημαίνον, και γ) η πράξη και η διαδικασία του αφηγείσθαι. Για ανάλυση προσφέρεται το β. στο οποίο αναζητά ο ερευνητής τον "υποδηλούμενο αναγνώστη" και τον "πραγματικό αναγνώστη".

Θα πρέπει στο σημείο αυτό να προσθέσουμε ότι δεν υπάρχει ενιαία, σταθερή και γενικώς αποδεκτή ορολογία στους οπαδούς της μεθόδου. Αυτή ποικίλλει κατά τους ερευνητές. Η ορολογία που χρησιμοποιήσαμε προηγούμενως και χρησιμοποιείται διεθνώς σ' αυτού του είδους την ανάλυση είναι σε μεγάλη κλίμακα ελληνική και έχει επικρατήσει στη φιλολογική έρευνα από τον πρωτεργάτη της μεθόδου γάλλο Gérard Genette στις εργασίες του *Discours du Récit*, που περιλαμβάνεται στο βιβλίο του *Figures III*, 1972 (το ίδιο σε αγγλική μετάφρ. *Narrative Discourse*, 1980), και *Nouveau Discours du Récit*, 1983. Για περισσότερες πληροφορίες παραπέμπεται ο αναγνώστης στο βιβλίο του Δ. Τζιόβα, *Μετά την Αισθητική. Θεωρητικές δοκιμές και ερμηνευτικές αναγνώσεις της Νεοελληνικής λογοτεχνίας*, 1987, καθώς και στις ακόλουθες ελληνικές μεταφράσεις ξενόγλωσσων βιβλίων επί των θεμάτων αυτών: D. Fokkema - E. Ibsch, *Θεωρίες Λογοτεχνίας του Εικοστού αιώνα* (Μετάφρ. Γ. Παρίσης - Ε. Καψωμένος), 1993· J. Hawthorn, *Ξεκλει-*

δώνοντας το κείμενο. Μια εισαγωγή στη θεωρία της λογοτεχνίας (Μετάφρ. Μ. Αθανασοπούλου), 1995 (6' έκδ.).

Ακόμη πρέπει να προστεθεί ότι σημαντικό ρόλο σ' αυτή τη μέθοδο προσέγγισης των κειμένων διαδραματίζει και η σημειολογία. Βέβαια, ενώ η αφηγηματική ανάλυση (narratology) περιορίζεται στα καθαρώς αφηγηματικά κείμενα, η σημειολογία ή σημειωτική αγκαλιάζει κάθε είδος κειμένου. Και πάλι ο αναγνώστης, για μια ευρύτερη ενημέρωση, παραπέμπεται στα συλλογικά έργα: Μπενβενίστ κ.άλ., Κείμενα Σημειολογίας, Αθήνα 1981· Η ζωή των σημείων (επιμ. Ε. Καψωμένου - Γ. Πασχαλίδη), 1996, και στα μεταφρασμένα στα ελληνικά βιβλία του Ουμβέρτο Έκο, Θεωρία Σημειωτικής, 1988· Η Σημειολογία στην καθημερινή ζωή, 1988, επανέκδ. 1997· Σημειώματα Σημειολογίας 1992, επανέκδ. 1995.

### Μέθοδος της ανταπόκρισης του αναγνώστη (Reader-Response Criticism)<sup>13</sup>

Ξεκινώντας από τις διαδεδομένες στην εποχή μας απόψεις του γάλλου φιλοσόφου Jacques Derrida για τη σχέση κειμένου και αναγνώστη, η μέθοδος αυτή δεν ενδιαφέρεται για τα κλασικά ερωτήματα: ποιός, πότε, πού και γιατί έγραψε το κείμενό του, αλλά ποιά σχέση και αλληλεπίδραση δημιουργείται μεταξύ κειμένου και σημερινού αναγνώστη, ο οποίος μπορεί να δει στο κείμενο ό,τι δεν βλέπει ένας άλλος αναγνώστης - κάτι δηλ. που συμβαίνει συνήθως με την ποίηση ή με τα μοντέρνα έργα τέχνης. Είναι μια ερμηνευτική προσέγγιση που συντελείται κατά την επαφή του αναγνώστη με το κείμενο, με την ανάγνωση δηλ. του κειμένου και με την επίδραση που ασκεί το κείμενο στον αναγνώστη κατά την ανάγνωση. Όλη η διαδικασία γίνεται όχι από το συγγραφέα αλλά από τον αναγνώστη, ο οποίος ανακαλύπτει, δημιουργεί, οικοδομεί. Κάπως ειρωνικά γράφει ένας παρουσιαστής της μεθόδου: Η μέθοδος αυτή είναι ένα picnic, στο οποίο ο συγγραφέας του κειμένου προσφέρει τις λέξεις και ο αναγνώστης τις σημασίες (G. Schunack).

13. Γενικότερα για τη μέθοδο αυτή βλ. J. P. Tompkins (ed), Reader-Response criticism. From Formalism to post-Structuralism, 1980· R. Detweiler (ed.), Reader Response Approaches to Biblical and Secular Texts, 1985· R. M. Fowler, Let the Reader understand. Reader-Response criticism and the Gospel of Mark, 1991, και το συλλογικό έργο The Postmodern Bible, 1995, σ. 20-69.

Οι οπαδοί της νέας αυτής φιλολογικής προσέγγισης αναζητούν το νόημα του κειμένου όχι από την πλευρά του συγγραφέα του και του σκοπού που επιδίωκε όταν το έγραφε αλλά από την πλευρά του αναγνώστη κάθε εποχής. Ξεκινούν από την άποψη ότι το κάθε κείμενο είναι “ουσιαστικά διπολική οντότητα” και μένει ατελές εαν στον ένα πόλο που είναι ο συγγραφέας δεν προστεθεί ο άλλος που είναι ο αναγνώστης, εαν δηλαδή δεν συνεργήσει ο “αποδέκτης” του κειμένου, ο κάθε “αποδέκτης” ο οποίος, σύμφωνα με τη θεωρία της “αναγνωστικής ανταπόκρισης”, μπορεί να εντοπίσει και ένα διαφορετικό νόημα, ανάλογα με τη δική του αφομοιωτική ικανότητα και δημιουργική ενέργεια. Υπάρχει μια “απροσδιοριστία” (indeterminacy) μεταξύ κειμένου και αναγνώστη. Με άλλα λόγια το κάθε κείμενο μπορεί να έχει πολλές ερμηνείες ανάλογα με τον αναγνώστη ή ακόμη και από τον ίδιο τον αναγνώστη σε διαφορετική ανάγνωση.

Κρίνοντας την προσέγγιση αυτή ο π. John Breck στο βιβλίο του *The Shape of Biblical Language*, 1994, παρατηρεί ότι απομακρυνόμενοι από το στόχο του συγγραφέα και δεχόμενοι την αρχή της απροσδιοριστίας του αναγνώστη καταλήγουμε σε σχετικοποίηση του κειμένου, αφού εκείνο που έχει σημασία κατά τη φιλολογική αυτή μέθοδο είναι η άποψη του αναγνώστη και όχι του συγγραφέα του κειμένου και της κοινότητας που το διетήρησε.

### Μέθοδος της αποδόμησης ή αποδομισμός (Deconstruction)<sup>14</sup>

Η μέθοδος της αποδόμησης, ή του αποδομισμού όπως ονομάζεται από άλλους, είναι μια μετα-στρουκτουραλιστική κριτική που αυτοχαρακτηρίζεται όχι ως νέα ερμηνευτική προσέγγιση στα κείμενα, αλλά ως “μία εμπειρία και στοχασμός της θεμελιώδους κρίσεως της μοντέρνας συνειδήσεως, που ως κριτικό υποκείμενο

---

14. Δ. Τζιόβα, *Μετά την Αισθητική. Θεωρητικές δοκιμές και ερμηνευτικές αναγνώσεις της Νεοελληνικής λογοτεχνίας*, 1987, σ. 301-317· J. Culler, *On Deconstruction. Theory and Criticism after Structuralism*, 1982· S. D. Moore, *Literary Criticism and the Gospels*, 1989· G. A. Phillips (ed), *Poststructural Criticism and the Bible*, 1990· D. Jobling - S. D. Moore (ed.), *Poststructuralism as Exegesis*, 1992· *The Postmodern Bible*, 1995, σ. 119-148.

προσπαθεί να νοηματοδοτήσει το κείμενο"<sup>15</sup>. Στην προσπάθεια αυτή εξαφανίζονται η συνοχή και η αυθεντία του κειμένου, εφόσον ο κάθε αναγνώστης μπορεί να βρίσκει όλο και νέα νοήματα. Γλώσσα, κείμενο και εγώ του ερμηνευτή αποτελούν ένα δίκτυο σχέσεων με γνώρισμα το μη οριστικό, το μη τελικό, το μη μονοσήμαντο και την απουσία του δεδομένου.

Στη βάση και αυτής της μεθόδου βρίσκεται ο γάλλος φιλόσοφος Jacques Derrida, ο οποίος με τρία έργα του το 1967 "Περί γραμματολογίας", "Η φωνή και το φαινόμενο", "Η γραφή και η διαφορά", υποστηρίζει ότι τίποτα δεν προηγείται από κάτι άλλο με την έννοια μιας δυαδικότητας κατά την οποία το ένα προηγείται και είναι ανώτερο του άλλου, δηλαδή το καλό προηγείται από το κακό, το θετικό από το αρνητικό, το νόμιμο από το άνομο, η ομιλία από τη γραφή. Με βάση αυτές τις αρχές ο αποδομισμός θέλει να ανατρέψει τη Δυτική μεταφυσική και την ψευδαισθησή της ότι η λογική μπορεί να αποσπαστεί από τη γλώσσα και να φτάσει σε μια αλήθεια που διεκδικεί την αυθεντία<sup>16</sup>. Ονομάζεται και μεταστρουκτουραλιστική μέθοδος, γιατί στρέφεται κατά του στρουκτουραλισμού, εφόσον ο στρουκτουραλισμός προϋποθέτει μια δομή, κάποιο σταθερό κέντρο, ενώ ο αποδομισμός εγκαταλείποντας την έννοια της συνοχής ενός κειμένου προβάλλει τη ρητορικότητα της γλώσσας σε σχέση με την κυριολεξία της και τονίζει την απροσδιοριστία του νοήματος εις βάρος της αλήθειας. Έτσι, "καμία ερμηνεία δεν μπορεί να είναι αντικειμενική και ορθή, αλλά πάντοτε μια παρερμηνεία, που αδυνατεί να αποκαταστήσει το 'αρχικό' νόημα του κειμένου ή να εμπεριέχει όλα τα δυνατικά του νοήματα"<sup>17</sup>.

Λέξεις-κλειδιά αυτής της ερμηνευτικής κατεύθυνσης είναι : η διακειμενικότητα (intertextuality), η κριτική κατά του Λογοκεντρισμού (Logozentrismus), και το συνεχώς μετατιθέμενο νόημα (αυτό που ο Derrida ονόμασε *differance* παραλλάσσοντας τη γαλλική λέξη *difference* = διαφορά). Τα κείμενα δεν περιέχουν καμιά οριστική απάντηση, καμιά οριστικά καθιερωμένη σημασία και καμιά μεταφυσική θεμελίωση. Οι λέξεις του κειμένου δεν παραπέμπουν σε κάποια "πραγματικότητα" αλλά πάλι σε λέξεις, είναι

15. G. Schunack, όπ. παρ., σ. 52.

16. Δ. Τζιόβα, σ. 303 εξ.

17. Δ. Τζιόβα, σ. 314.

επεξεργασία προηγούμενων λέξεων, έτσι ώστε η “διακειμενικότητα” (intertextuality), η σχέση με άλλα προηγούμενα κείμενα και η επίδραση από αυτά, να αποτελεί βασικό στοιχείο στη γραφή ενός κειμένου. Το κάθε κείμενο συνδιαλέγεται και παρουσιάζει αλληλεπιδράσεις με κάποιο άλλο κείμενο. Έτσι, η μέθοδος αυτή είναι μια χωρίς τέλος ερμηνευτική διαδικασία που απομυθοποιεί την αντίληψη ότι το κείμενο έχει μια δεδομένη σημασία και οδηγεί συνεχώς σε μια νέα “ερμηνευτική υποψία”, καταλύοντας κάθε αυθεντία, που σχετίζεται με μια ερμηνευτική κοινότητα. Είναι ένας σεισμός που οδηγεί στην “εμπειρία του ορίου”. Συνεπώς προχωρεί πιο πέρα από την “αναγνωστική ανταπόκριση” (Reader-Response Criticism), διότι κάνει πιο ριζοσπαστική τη σχέση αναγνώστη και κειμένου, αφήνοντας ακόμη περισσότερο χώρο στον αναγνώστη-ερμηνευτή και φυσικά πολύ λιγότερο χώρο στο ίδιο το κείμενο, εφόσον το κείμενο, το κάθε κείμενο, όπως υποστηρίζουν οι αποδομιστές, έχει αφεαυτού διαλυθεί. Βέβαια πρέπει να προσθέσουμε ότι ο αποδομισμός δεν έτυχε γενικής αποδοχής κατά την ανάλυση των λογοτεχνικών κειμένων και πολλών μάλλον των βιβλικών κειμένων. Όσο και αν αυτό αποτελεί κάτι το καινούργιο και ορισμένοι ερευνητές, κυρίως στην Αμερική, αρέσκονται στην αναζήτηση μιας νέας θεωρίας σπάζοντας τον κλοιό της αποτελμάτωσης, ο αποδομισμός “θα εξακολουθήσει να αντιμετωπίζεται με καχύποπτο δέος αντιπροσωπεύοντας για πολλούς το αδιέξοδο της δυτικής σκέψης”<sup>18</sup>.

Ως παράδειγμα αποδομητικής ερμηνείας αναφέρουμε τη συζήτηση του Ιησού με τη Σαμαρείτιδα στο κατά Ιωάννην κεφ. 4, όπου δεν λαμβάνεται, κατά τη νέα αυτή ερμηνευτική μέθοδο, υπόψη οποιαδήποτε κλασική προσέγγιση που μιλάει για σχέση Ιουδαίων και Σαμαρειτών, για υπέρβαση της κοινωνικής θέσης της γυναίκας, για την αποκάλυψη του Θεού από τον Ιησού σε μια αλλοεθνή γυναίκα κ.τ.τ. Εκείνο που μπορεί να δει ένας σύγχρονος αποδομητής - ερευνητής (όχι βέβαια κατ’ ανάγκη όλοι οι ερμηνευτές της ίδιας κατεύθυνσης) είναι: η ειρωνεία που υπάρχει στη διήγηση (ο Ιησούς διψά και ζητά νερό, αλλά η πραγματικά διψασμένη για την αλήθεια είναι η Σαμαρείτιδα)· η σχέση της φυσικής δίψας του Ιησού με τη δίψα του για τελείωση του θελήματος του Θεού Πατέρα και ως εκ τούτου ο συσχετισμός αυτής της δίψας του κεφαλαίου 4 με τη

18. Δ. Τζιόβα, *όπ. παρ.*, σ. 317.

δίψα επί του σταυρού (19,28) που συνοδεύεται με την εκπλήρωση των Γραφών ("ίνα τελειωθή η γραφή, λέγει Διψώ"): η αναφορά στους πέντε άνδρες της Σαμαρείτιδας μπορεί να μη σχετίζεται με τη ζωή της γυναίκας αυτής (ανώνυμης άλλωστε στη διήγηση) αλλά να αποτελεί υπαινιγμό στη θρησκευτική απιστία της Σαμαρείτας (Δ' Βασ 17,13-34) ο συσχετισμός νερού και πνεύματος (7,37-39) κ.ά.<sup>19</sup> Αναρωτιέται κανείς μήπως η νεότερη αυτή τάση έχει υποκρυπτόμενες αλληγορικές καταβολές που βρίσκει κανείς στην ιστορία της βιβλικής ερμηνείας κατά το μακρινό παρελθόν της. Ορισμένοι ερευνητές βρίσκουν πράγματι "νεο-αλληγορικές" τάσεις σ' αυτή την προσέγγιση<sup>20</sup>.

Τελικά, καθώς παρατηρεί ο S. D. Moore<sup>21</sup>, "χρειαζόμαστε ίσως έναν μετα-μοντέρνο Bultmann, γιατί η μέθοδος αυτή αφήνει πολύ λιγότερα στα χέρια των πιστών από ό,τι άφηνε ακόμη και ο Bultmann".

### Γενική αποτίμηση των νεότερων μετα-στρουκτουραλιστικών ερμηνευτικών τάσεων

1) Μέσα στα πλαίσια μιας παγκοσμιοποίησης της βιβλικής έρευνας όλες οι νεότερες ερμηνευτικές μέθοδοι που με μεγάλη συντομία παρουσίασα προηγουμένως δείχνουν ότι η βιβλική έρευνα δεν μπορεί να είναι απομονωμένη από την περιρρέουσα ατμόσφαιρα, από τις φιλοσοφικές ιδέες, και ιδιαίτερα από τις φιλολογικές πρακτικές.

2) Επίσης, δείχνουν το ζωντανό ενδιαφέρον των ερμηνευτών για κάτι το νέο και ζωντανό που εκφράζει μια διαμαρτυρία έναντι της αποστέωσης και της αναμάσησης παλαιότερων απόψεων, όταν αυτές δεν ικανοποιούν.

3) Καμιά από τις τάσεις που αναφέρθηκαν παραπάνω δεν απέκτησε το μονοπώλιο, καμιά δεν επικράτησε διεθνώς εκτοπίζοντας τις άλλες, για την ώρα τουλάχιστον. Άλλωστε η ορολογία και τα

19. Βλ. περισσότερα για την αποδομητική ανάλυση του Ιω 4 στο S. D. Moore, *Post-Structuralism and the N.T.*, σ. 43 εξ., και του ιδίου, "Are there impurities in the living water that the Johannine Jesus dispenses? Deconstruction, Feminism and the Samaritan woman", στο *Biblical Interpretation*, 1(1993), σ. 207-227.

20. Βλ. π.χ. το σχετικό άρθρο στο συλλ. έργο *The Postmodern Bible*, σ. 128.

21. *Literary Criticism and the Gospels. The theoretical Challenge*, 1989, σ. 151.

σημεία που ενδιαφέρουν ποικίλλουν από ερευνητή σε ερευνητή. Αυτό π.χ. που αναγνωρίζει ως ρητορική στρατηγική του κατά Ιωάννην ευαγγελίου ένας ερευνητής, δεν το αναγνωρίζει κατ' ανάγκη και ο άλλος.

4) Δεν έχουν ομολογιακό χαρακτήρα.

5) Είναι άξιο σημειώσης ότι, ενώ βρίσκουν γόνιμο έδαφος ανάπτυξης στις γαλλόφωνες και αγγλόφωνες χώρες, αντίθετα στη Γερμανία (όπου στο παρελθόν γεννήθηκαν νέες μέθοδοι έρευνας) αντιμετωπίζονται με μεγάλη επιφύλαξη.

\* \* \*

Θα θέσουμε, τέλος, το ερώτημα εάν γίνεται χρήση, ή έστω εάν υπάρχει απόληχος των μεθόδων αυτών στην Ελλάδα. Στον χώρο της προσέγγισης των λογοτεχνικών κειμένων ο γράφων δεν είναι ειδικός, γνωρίζει όμως ότι γίνεται χρήση της αφηγηματικής ανάλυσης των έργων της Λογοτεχνίας και ως ένα μόνο δείγμα αναφέρει τη Διδακτορική διατριβή της Κας Γ. Φαρίνου-Μαλαματάρη, Καθηγήτριας της Νεοελληνικής Φιλολογίας στο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, *Αφηγηματικές Τεχνικές στον Παπαδιαμάντη* (1987).

Στην περιοχή της ερμηνείας των Βιβλικών κειμένων κυριαρχεί η με κριτικό πνεύμα χρήση της ιστορικο-κριτικής μεθόδου και εδώ και λίγο καιρό έκανε την εμφάνισή της η κοινωνιολογική προσέγγιση καθώς και η φεμινιστική. Η ρητορική ανάλυση ακολουθείται προς μια κάπως διαφορετική κατεύθυνση από αυτήν που παρουσίασα προηγουμένως.

Αξίζει εδώ να σημειώσουμε από πλευράς Ορθόδοξων ερμηνευτών γενικότερα τη συμβολή στη νέα φιλολογική προσέγγιση των Γραφών του π. John Breck, καθηγητή τώρα στο Ορθόδοξο Ρωσικό Ινστιτούτο Άγιος Σέργιος των Παρισίων, με το βιβλίο του που αναφέραμε και προηγουμένως *The Shape of Biblical Language*<sup>22</sup>. Ο π. Breck εξετάζει τις Γραφές από τη σκοπιά της νέας φιλολογικής προσέγγισης και, ενώ κάνει εύστοχες παρατηρήσεις για την Reader-response προσέγγιση (βλ. παραπάνω), διακρίνει ο ίδιος στην

22. Βλ. του ιδίου, "Το χιαστό σχήμα στην Αποκάλυψη", Η Αποκάλυψη του Ιωάννη. Εισηγήσεις ΣΤ' Συνάξεως Ορθόδοξων Βιβλικών Θεολόγων, Λευκωσία 1991, σ. 247-252.

εξωτερική μορφή των κειμένων της Κ.Δ. την έκφραση και αποτύπωση του μηνύματός τους. Σε αυτήν τη γλωσσική έκφραση της αλήθειας που μεταδίδουν τα κείμενα αναγνωρίζει την ομορφιά του βιβλικού λόγου, παραθέτοντας στην αρχή του βιβλίου του το στίχο του Άγγλου ποιητή Keats : “Ομορφιά είναι η αλήθεια, και η αλήθεια ομορφιά”. Ήδη το χιαστό αυτό σχήμα του ποιητή προαναγγέλλει το περιεχόμενο του βιβλίου στο οποίο αναλύεται με πολλά παραδείγματα το χιαστό σχήμα της Κ.Δ., ιδιαίτερα των Ιωαννείων έργων. Στο σχήμα αυτό βλέπει ο συγγρ. όχι απλώς ένα ρητορικό σχήμα λόγου, αλλά τον τρόπο με τον οποίο οι βιβλικοί συγγραφείς διατυπώνουν την αλήθεια της πίστης.

Παράδειγμα χιαστού σχήματος που αναλύει ο J. Breck αναφέρουμε το Κολ. 3,3-4 :

Α : “απεθάνετε γαρ

Β : και η ζωή υμών

Γ : κέκρυπται

Δ : συν τῷ Χριστῷ

Ε : εν τῷ Θεῷ

Δ’ : όταν ο Χριστός

Γ’ : φανερωθῆ,

Β’ : η ζωή ημών,

Α’ : τότε και υμεῖς συν αὐτῷ φανερωθήσεσθε εν δόξῃ”

Και ένα ακόμη παράδειγμα από την Α΄ Ιω 2,18:

“Παιδιά,

Α : εσχάτη ὥρα ἐστί,

Β : και καθὼς ηκούσατε

Γ : ὅτι ἀντίχριστος ἐρχεται

Γ’ : και νυν ἀντίχριστοι πολλοὶ γεγόνασιν

Β’ : ὅθεν γινώσκομεν

Α’ : ὅτι εσχάτη ὥρα ἐστίν”.

Κατόπιν τούτων πρέπει να λεχθεῖ ὅτι πρέπει κανεῖς να διακρίνει τελικά μεταξύ του μηνύματος που περιέχουν τα ιερά κείμενα της Γραφῆς και της ὁποιας μεθόδου προσέγγισής τους που διαθέτει η σύγχρονη επιστήμη. Η κριτική αντιμετώπιση ἀπὸ τον J. Breck της νέας φιλολογικῆς ἀνάλυσης και η παρουσίαση της χιαστί διατεταγμένης σκέψης των βιβλικῶν συγγραφέων δείχνουν ὅτι μπορεῖ

κανείς χωρίς να απομακρυνθεί από το μήνυμα να ασχοληθεί με τη φραστική και συχνά εκφραστική διατύπωσή του. Η ομορφιά της διατύπωσης δεν είναι άσχετη με την αλήθεια της αποκάλυψης. Ως προς την επιφυλακτικότητα που παρατηρείται προς κάτι με το οποίο δεν είναι κανείς εξοικειωμένος, αξίζει να αναφέρουμε τα λόγια του Θεωριανού, μαίστορα και φιλοσόφου του 12ου αιώνα, στον οποίο ο Βυζαντινός αυτοκράτορας Μανουήλ Κομνηνός είχε αναθέσει μια λεπτή αποστολή για συζήτηση θεμάτων πίστης με τον Πατριάρχη των Αρμενίων Νερσή τον Δ': "Όταν ακούσωμέν τι ουκ ορθής εννοίας είναι δοκούν, μη ευθύς αποφαίνεσθαι ότι τούτο αιρετικόν εστιν, αλλ' ερωτάν επιμελώς και διδάσκεσθαι την σημασίαν της λέξεως και τον νουν του χρωμένου αυτήν"<sup>23</sup>.

23. PG 133, 124.

## Ο λειτουργικός χαρακτήρας της εσχατολογίας στο κατά Ιωάννην ευαγγέλιο

Δημήτριος Αρκάδας

### 1. Πρόλογος

Είναι πλέον κοινός τόπος η παραδοχή ότι σήμερα η βιβλική ερμηνευτική με τον όρο «εσχατολογία» δεν εννοεί τα μυστηριώδη υπερφυσικά γεγονότα που θα συμβούν στο τέλος της ιστορίας και του κόσμου, ένα ξεχωριστό δηλαδή κεφάλαιο της ιστορίας της σωτηρίας το οποίο έκλεινε κάποτε τα σχολικά δογματικά εγχειρίδια, αλλά είναι «ή ουσιώδης διάστασις τῆς χριστιανικῆς πίστεως καὶ ἐμπειρίας καὶ ὡς ἐκ τούτου τῆς χριστιανικῆς θεολογίας ἐν τῇ ὁλότητί της»<sup>1</sup>. Είναι η ίδια η συνείδηση της Εκκλησίας στην χωροχρονική πορεία της, με κέντρο αναφοράς της το πρόσωπο του Ιησού Χριστού. Στην πραγματικότητα η ουσία της εσχατολογίας είναι η χριστολογία<sup>2</sup>, αφού τα «έσχατα» δεν είναι παρά τα «ύστατα», δηλαδή τα αποφασιστικά<sup>3</sup> σωτηριώδη γεγονότα της εκκλησιολογικής μας ζωής, που ξεκινούν με την σάρκωση του Λόγου, διαδραματίζονται κατά την επίγεια διακονία και το πάθος του, βιώνονται ως μυστηριακές εμπειρίες, και θα ολοκληρωθούν με την δευτέρα Παρουσία του.

### 2. Όψεις της ιωάννειας εσχατολογίας

Με τον μικρό πρόλόγό μας θίξαμε σε γενικές γραμμές την προβληματολογία της εσχατολογίας του κατά Ιωάννην ευαγγελίου και τα επίπεδα μέσα από τα οποία αυτή αναπτύσσεται. Ο τέταρτος

1. Βλ. Α. Schmemmann, *Τό πρόβλημα τῆς ἐν τῷ κόσμῳ παρουσίας τῆς Ἐκκλησίας ἐν τῇ ὀρθοδόξῳ συνειδήσει*, Πρακτικά Δευτέρου Συνεδρίου Ὁρθοδόξου Θεολογίας, Ἀθήναι 1980, 238.

2. Πρβλ. Γ. Πατρώνου, *Ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ ἐν τῇ συγχρόνῳ δυτικῇ θεολογίᾳ*, Ἀθήναι 1989, 33.

3. Πρβλ. Γ. Φλωρόφσκυ, *Ἁγία Γραφή-Ἐκκλησία-Παράδοση* (μετ. Δ. Τσάμη, ἐκδ. ΠΟΥΡΝΑΡΑ), Θεσσαλονίκη 1991<sup>2</sup>.

ευαγγελιστής -μοναδικός σε εκφραστικότητα- αρχίζει διατυπώνοντας την ιστορική διάσταση της εσχατολογίας του· και ὁ λόγος σάρξ ἐγένετο και εἰσβάλλει στην ιστορία. Το «ἐσχάτον» μετακινείται στο παρόν, στο «νῦν» της ιστορίας, και ο σαρκωμένος Λόγος αποκαλύπτει τον μέλλοντα αιώνα, θεμελιώνοντας από αυτήν εδώ τη ζωή τα μεγάλα γεγονότα του τέλους, την ανάσταση, την κρίση, την βασιλεία<sup>4</sup>. Αυτά δεν παρουσιάζονται ως δραματικά κοσμικά γεγονότα, αλλά ως πνευματικές καταστάσεις, ως η χριστοκεντρική δυνατότητα σωτηρίας του ανθρώπου· ἵνα σωθῆ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ (3,17). Πρωταρχικό κριτήριο τίθεται η πίστη του ανθρώπου στον Ιησού (3,15). Αυτή η ιστορική διάσταση της εσχατολογίας οδηγεί τον Ιωάννη να εκθέσει τα αποτελέσματα ή μάλλον την ακολουθία της ζωής του Ιησού στον βίο της Εκκλησίας. Για τον Δ' ευαγγελιστή αυτό σημαίνει την «ἐν Χριστῷ» μυστηριακή ζωή της κοινότητας<sup>5</sup>, το βάπτισμα<sup>6</sup> και την θ. ευχαριστία<sup>7</sup>, που δηλώνονται ως συγκεκριμένοι τρόποι της ιωάννειας εσχατολογίας.

Δίπλα στην ιστορική εκδοχή της εσχατολογίας υπάρχει και η μεταϊστορική της προοπτική. Εφ' ὅσον ο Ιωάννης διαλέγεται με την ιστορία θεωρούμε θεμιτή την χρησιμοποίηση κατηγορήματος που αντιδιαστέλλεται στον συγκεκριμένο ὄρο. Προκρίνουμε τον ὄρο μεταϊστορικός αντί του μελλοντικός διότι περιγράφουμε ακριβέστερα την ιωάννεια σκέψη, αφού το μέλλον για τον ευαγγελιστή είναι μια έκφραση του παρόντος, και τα ἐσχάτα ἔχουν μετακινηθεῖ στο τώρα εγκαινιάζοντας την νέα εποχή της σωτηρίας. Η μεταϊστορική εκδοχή της εσχατολογίας είναι η δεύτερη ὄψη των ἐσχάτων, το «οὔπω», το μη τετελεσμένο που περιμένει την ολοκλήρωσή του. Είναι η ἐλπίδα που διασώζεται στο κατά Ιωάννην, η οποία προσδοκά το «τέλος» της κτίσεως<sup>8</sup>. Οι αποκαλυπτικές αντιλήψεις περί κρίσεως, Υιού ανθρώπου, ἐσχάτης ἡμέρας, νοηματοδοτούνται από τον Ιησού, τον Μεσσία (1,41· 4,25), και παίρνουν ἔτσι ἓνα νέο χριστολογικό περιεχόμενο. Δεν είναι πια η αποκαλυπτική ιουδαϊκή εσχα-

4. Πρβλ. Γ. Πατρώνου, *Σχέσις παρόντος καὶ μέλλοντος εἰς τὴν περί βασιλείας τοῦ Θεοῦ διδασκαλίαν τῆς ὀρθοδόξου θεολογίας* (Διατριβή), Ἀθήναι 1975, 82.

5. Πρβλ. Ι. Σ. Ρωμανίδου, *Τὸ προπατορικὸν ἀμάρτημα* (Διατριβή), ἐκδ. ΔΟΜΟΣ, Ἀθήναι 1989<sup>2</sup>, 63.

6. 2,1-11· 3,1-8· 9,1-7· 13,1-16· 19,34.

7. 2,1-11· 6ο κεφάλαιο· 13,1-11· 15,1-8· 19,34· 21ο κεφάλαιο.

8. 5,28 εἰ· 6,39,40,44,54· 12,48 κ.α.

τολογία, αλλά το δεύτερο σημείο αναφοράς της χριστιανικής ελπίδας. Η μεταϊστορική ανάσταση και κρίση θα ενεργήσουν ως έκτακτη ανακεφαλαιωτική τελική πράξη του Ιησού κατά την δεύτερα Παρουσία, που θα σημάνει το «τέλος» των εσχάτων και της ιστορίας και θα εγκαινιάσει την ατελεύτητη μεταϊστορική πραγματικότητα της βασιλείας. Πέρα από τις αμφιβολίες που ήγειραν ο Bultmann και η σχολή του σχετικά με την Ιωάννεια γνησιότητα αυτών των αντιλήψεων, το ουσιαστικό συμπέρασμά μας είναι ότι η εκκλησιαστική κοινότητα εγκολλώθηκε τον μεταϊστορικό πόλο της εσχατολογίας διαφεύγοντας τον κίνδυνο να απολυτοποιηθεί τελικά ο ιστορικός χαρακτήρας της. Ο μονομερής τονισμός της ιστορικότητας θα συγκροτούσε έτσι μια πίστη που δεν θα διέφερε από τις ποικίλες γνωστικές αντιλήψεις της εποχής, και θα διαμόρφωνε τελικά έναν εκκοσμικευμένο χριστιανισμό.

Από τα παραπάνω διαπιστώνουμε ότι ο ιστορικός και μεταϊστορικός άξονας του Ιωάννη ορίζει ένα νέο εσχατολογικό κέντρο<sup>9</sup>, μέσα στο οποίο ο πιστός ζει το μερικό και αναμένει το καθολικό. Πρόκειται για την κατάσταση του «αρραβώνα»<sup>10</sup>. «Αρραβών» είναι ακριβώς η ένταση του «νύν» και του «οὔπω», η περίοδος του «ἀναμεταξύ»<sup>11</sup> και του «ὡς ἕαν»<sup>12</sup> της χριστιανικής εσχατολογίας. Τα ἔσχατα στο Δ' ευαγγέλιο αποδεσμεύονται τόσο από τον στατικό χαρακτήρα μιας ἤδη πραγματοποιηθείσας, όσο και από την ἄγνωστη και μυστηριώδη μελλοντική εσχατολογία. Υπάρχουν πλέον ως μια δυναμική λειτουργία που εκτείνεται σε ὅλο το νέο εσχατολογικό κέντρο, το «ἀναμεταξύ» της πρώτης και δεύτερης παρουσίας του Ιησού Χριστού, ἰσορροπώντας ἀνάμεσα στην ἐμπειρία του παρόντος και την ἐλπίδα του μέλλοντος<sup>13</sup>. Προσλαμβάνοντας η Ιωάννεια εσχατολογία την ιστορική και μεταϊστορική διάστασή της υφίσταται πλέον ως λειτουργική (functional) εσχατολογία<sup>14</sup>, η οποία ενεργώ-

9. Πρβλ. Ο. Cullmann, *Χριστός και χρόνος* (μετ. Σ. Αγουρίδη, εκδ. ΑΡΤΟΣ ΖΩΗΣ), Αθήνα 1980, 95.

10. Το πρωτοχριστιανικό υπόβαθρο του ὄρου αναπτύσσεται διεξοδικά από τον ἀπόστολο Παῦλο, βλ. Εφ. 1,14, Β' Κορ. 1,22· 5,5.

11. Πρβλ. Σ. Χ. Αγουρίδη, *Η ἐλπίδα του ὀρθοδόξου χριστιανού*, Σύναξη 52 (1994), 101.

12. Βλ. Σ. Αγουρίδη, *Ιστορία και ἐλπίδα στην ὀρθοδοξία*, Ε.Ε.Θ.Σ.Π.Α. Λ (1995), 27.

13. Πρβλ. Σ. Αγουρίδη, *Ἄρα γε γινώσκεις ἀ ἀναγινώσκεις*, Αθήνα 1989, 249 ἐξ.

14. Πρβλ. Γ. Πατράνου, *Σχέσις παρόντος καὶ μέλλοντος*, 1997.

ντας προφητικά καλεί τον κόσμο σε μετάνοια και την ιστορία σε μεταμόρφωση και ανακαίνιση<sup>15</sup>. Αυτόν τον έντονο λειτουργικό χαρακτήρα του Δ' ευαγγελίου θα προσπαθήσουμε ν' ανιχνεύσουμε στα εσχατολογικά γεγονότα της δευτέρας Παρουσίας, της ανάστασης και αιώνιας ζωής, καθώς και της κρίσης.

### 3. Δευτέρα Παρουσία

Η ιστορικότητα της δευτέρας Παρουσίας του Ιησού στο κατά Ιωάννην ευαγγέλιο παρουσιάζεται μέσα από την παρουσία του Παρακλήτου στην Εκκλησία, ο οποίος αποτελεί την συνέχεια της βασιλείας του Θεού που εκδηλώθηκε με την σάρκωση και την επίγεια ζωή του Ιησού Χριστού<sup>16</sup>. Ο Ιησούς είναι παρών όχι σωματικά αλλά «δυνάμει καί ενεργεία» του Παρακλήτου στην ζωή της Εκκλησίας<sup>17</sup>. Ο άλλος Παράκλητος που θα δώσει ο Πατέρας στους μαθητές, *ἵνα μεθ' ὑμῶν εἰς τόν αἰῶνα ᾗ* (14,16), θα πραγματοποιήσει και θα τελειώσει το γεγονός της Εκκλησίας ως την αγαπητική σχέση ανάμεσα στον Πατέρα, τον Υιό, και τους μαθητές (14,20-23· 17,23,26).

Η πίστη αυτή στην δευτέρα Παρουσία του Ιησού ως έκφανση της λειτουργίας του Παρακλήτου στην Εκκλησία<sup>18</sup> έχει τις απαρχές της, κατά τον Μ.-Ε. Boismard, στην θεολογική σκέψη του αποστόλου Παύλου<sup>19</sup>, γεγονός που μαρτυρεί το πρωτοχριστιανικό της υπόβαθρο. Τα αίτια που διαμόρφωσαν την συγκεκριμένη εκφορά αυτής της πίστης είναι ευδιάκριτα. Την εποχή της συγγραφής του ευαγγελίου δεν υπάρχει πλέον η σύγχυση σχετικά με την προφητεία του Ιησού για την καταστροφή των Ιεροσολύμων· η καταστροφή έχει ήδη έλθει. Απ' την άλλη οι ενθουσιαστικές τάσεις της αποστολικής

15. Πρβλ. Μ. Π. Μπέτζου, *Δοκίμια φιλοσοφίας τῆς θρησκείας* (ἐκδ. ΔΟΜΟΣ), Ἀθήνα 1988, 71.

16. Πρβλ. Α. L. Moore, *The Parousia in the New Testament, Suppl. to Novum Testamentum*, vol. XIII, Leiden 1966, 169.

17. Πρβλ. Χ. Γ. Βούλγαρη, *Ἡ γνώσις τοῦ Θεοῦ κατὰ τὴν Ἀγίαν Γραφήν*, Ἀνάτυπο, Ἀθήνα 1992, 41.

18. Για τις ομοιότητες Χριστολογίας και Πνευματολογίας στο Δ' ευαγγέλιο, βλ. S. S. Smalley, *Pneumatology in the Johannine Gospel and Apocalypse, Exploring the Gospel of John* (ed by R. A. Culpepper and C. C. Black in honor of D. M. Smith), Louisville 1996, 289-300.

19. Βλ. L'evolution du theme eschatologique dans les traditions johanniques, R.B. 68 (1961), 507-524.

Εκκλησίας αρχίζουν να κοπάζουν<sup>20</sup>. Για να προλάβει ο ευαγγελιστής τυχόν κατάπτωση και χαλάρωση της πίστης, υπογραμμίζει αυτήν ακριβώς την διάσταση της δευτέρας Παρουσίας στο πρόσωπο του Παρακλήτου<sup>21</sup>, ως επιβεβαίωση των λόγων του Ιησού: *οὐκ ἀφήσω ὑμᾶς ὀρφανούς, ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς* (14,18), και ως εκπλήρωση της υπόσχεσής του: *οὐ μὴ παρέλθῃ ἡ γενεὰ αὕτη ἕως ἂν πάντα ταῦτα γένηται* (Ματθ. 24,34).

Ἡ ένταση και εγρήγορση που επιδιώκει το ευαγγέλιο στο ζήτημα της δευτέρας Παρουσίας επιτυγχάνεται και με τις αναφορές στην μεταϊστορική της διάσταση, που βρίσκονται διάσπαρτες στο ευαγγέλιο (5,28-29· 14,1-3· 21,22-23). Ἡ περιγραφή της δεν εκφράζεται μόνο με αποκαλυπτικούς ὀρους, αλλά και με τον ιδιαίτερο ιωάννειο τρόπο. Ὁ Πατέρας, ο Υἱός (14,23), και το Πνεῦμα (14,17) μένουν στους πιστούς, και οι πιστοί μένουν στον Πατέρα και τον Υἱό (17,21). Ἀυτή η αμοιβαία συνοίκηση θα γνωρίσει την πλήρωσή της εκεί όπου θα είναι ο Ιησούς (14,3· 17,24). Το νόημα των λόγων αυτών καθώς και η φράση *ἕως ἔρχομαι* του στίχου 21,22 διατηροῦν το χρώμα της παραδοσιακής εσχατολογίας, ὅπως επισημαίνει και ο C. H. Dodd<sup>22</sup>.

Ὁ Ἰωάννης συνθέτει αρμονικά το ιστορικό και μεταϊστορικό στοιχείο της δευτέρας Παρουσίας: *ἔρχεται ὥρα καί νῦν ἔστιν* (4,23· 5,25). Ἡ ὥρα λειτουργεῖ αυτή την στιγμή (πρβλ. Α' Ἰω. 4,1-2) με τον αρραβώνα του Αγίου Πνεύματος μέσα στην Εκκλησία. Ὁ Παράκλητος καθιστά τον Ιησού αεί παρόντα στην Εκκλησία και θα συνεχίσει το ἔργο αὐτό ἕως ὅτου αποκαλυφθεῖ ο ἔνδοξος Κύριος για να κρίνει την οικουμένη.

#### 4. Ανάσταση και Αιώνια ζωή

Ενδιαφέρουσα είναι η απόπειρα του C. H. Dodd να θεωρήσει την ανάσταση ως ταυτόσημη με την δευτέρα Παρουσία, επικεντρώνοντας την προσοχή του στα χωρία 14,19 και 16,16-19. Ερμηνεύει τα δύο αυτά εσχατολογικά γεγονότα μέσα από την ιστορική τους προοπτική, τονίζοντας την «πνευματική» διάσταση της ανά-

20. Πρβλ. Μ. Σιώτου, *Τό ἀπόρητον τῆς ἡμέρας καί ὥρας τῆς Δευτέρας Παρουσίας*, Θεολογία 58 (1987), 32.

21. Πρβλ. R. E. Brown, *The Paraclete in the Fourth Gospel*, N.T.S. 13 (1966), 131.

22. Πρβλ. *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1954, 404.

στασης ως πνευματικής ανανέωσης στις προσωπικές σχέσεις Ιησού και μαθητών<sup>23</sup>. Θεμελιώνει δε την άποψή του στον ρηματικό τύπο που είναι κοινός στις δύο ομάδες χωρίων (*θεωρείτέ με*), στο γεγονός ότι τελειώνουν και οι δύο με παροιμίες (η *μονή* που θα δημιουργήσει ο Πατέρας, και η *γυνή* που τίκτει και γεννά), αλλά και στο γενικό πνεύμα των περικοπών.

Η ανάσταση ως γεγονός βιούμενο στο παρόν καθορίζεται από το γεγονός της πίστεως στον Χριστό: *ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ οὐ μὴ ἀποθάνῃ εἰς τὸν αἰῶνα* (11,25). Μέσα από την πίστη η κοινότητα βιώνει και την ιστορική προοπτική της αιώνιας ζωής, *ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων ἐν αὐτῷ ἔχη ζωὴν αἰώνιον* (3,14), η οποία συνίσταται στο γεγονός της *μεταβάσεως* (5,24) από τον θάνατο, τον χωρισμό από τον Θεό λόγω της αμαρτίας, στην ζωή, την κοινωνία με τον Θεό (6,47). Το ενδεχόμενο αυτό διακρίνεται ξεκάθαρα και στον σχετικό «ορισμό» του Ιωάννη: *αὕτη δέ ἐστὶν ἡ αἰώνιος ζωὴ ἵνα γινώσκωσιν σε τὸν μόνον ἀληθινὸν Θεὸν καὶ ὃν ἀπέστειλας Ἰησοῦν Χριστὸν* (17,3). Η ίδια δυνατότητα υπάρχει και στην προοπτική των μυστηρίων, και ιδιαίτερα της θ. ευχαριστίας: *ὁ τρώγων μου τὴν σάρκα καὶ πίνων μου τὸ αἷμα ἔχει ζωὴν αἰώνιον* (6,54).

Η πίστη στον Ιησού Χριστό (6,40) και η μετοχή στην θ. ευχαριστία (6,54) παρουσιάζονται και ως προϋποθέσεις της μεταϊστορικής ανάστασης και αιώνιας ζωής. Και οι δύο τονίζονται και εκφέρονται με την ίδια ρηματική κατακλείδα: *ἀναστήσω αὐτὸν ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ*. Η πίστη και η ευχαριστία είναι το κοινό μοτίβο της «συνάντησης»<sup>24</sup> της ιστορικής και μεταϊστορικής εκδοχής της ανάστασης, η συνέχεια και η ολοκλήρωση της ζωής την οποία ήδη προγεύονται οι πιστοί, και τελικά η έκφραση της ενότητας του «νῦν» και του «οὐπώ» της λειτουργικής εσχολογίας του Ιωάννη.

## 5. Κρίση

Η έννοια της κρίσεως στον Ιωάννη είναι από τις κυρίαρχες στην θεολογία του, αν όχι η σπουδαιότερη, γεγονός που μας υποχρεώνει να την διέλθουμε με ιδιαίτερη και λεπτομερειακή προσοχή. Το ευαγγέλιο, σε όλη την έκτασή του, καταγράφει τις αλληπάλληλες

23. Πρβλ. *The Interpretation*, 442.

24. Βλ. H. Sehler, *Περί τῆς ἀναστάσεως τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ* (μετ. Σ. Ἀγουρίδη), Δ.Β.Μ. 2 (1973), 35.

«κρίσεις» που προξενεί ο Ιησούς, *τό φῶς τῶν ἀνθρώπων* (1,4). Η κρίση συνίσταται στο ότι *τό φῶς ἐλήλυθεν εἰς τόν κόσμον καί ἠγάπησαν οἱ ἄνθρωποι μάλλον τό σκότος ἢ τό φῶς* (3,19). Η αγάπη του σκότους, δηλ. η ελεύθερη επιλογή του κοσμικού φρονήματος της αμαρτίας, του θανάτου<sup>25</sup>, και η απόρριψη του Ιησού, ο οποίος είναι φως και ζωή (1,4), παρουσιάζεται ως το κριτήριο για την αιώνια καταδίκη των ανθρώπων.

Αυτοί που επιλέγουν *μᾶλλον τό σκότος ἢ τό φῶς* διαχωρίζουν οι ίδιοι τη θέση τους από την σωτηριολογική προοπτική του φωτός. Η προσωπική τοποθέτηση -θετική (*ὁ ποιῶν τήν ἀλήθειαν*) ή αρνητική (*ὁ φαῦλα πράσων*)- που εκφράζεται μέσα στο ευαγγέλιο ως πίστη ή απιστία, επιλογή ή απόρριψη, αγάπη ή μίσος, αλήθεια ή ψεύδος, σημαίνει την κινητοποίηση της μεγαλύτερης υπαρξιακής δυνατότητας του ανθρώπου, της ελευθερίας. Για τον Ιωάννη η κρίση καταλήγει να είναι πρόβλημα ελευθερίας· η δυνατότητα του εγκεντρισμού ή του αυτοαποκλεισμού του ανθρώπου από την αλήθεια και το φως<sup>26</sup>. Η επιλογή γίνεται *ἐθελοκάκῳ ροπή*<sup>27</sup>, *ἐν τῇ γνώμῃ καί τῇ προαιρέσει*<sup>28</sup>. Αυτή είναι η πρώτη και τρόπον τινά «εισαγωγική» αναφορά του Ιωάννη στο θέμα της κρίσης. Το συγκεκριμένο μοτίβο που εδράζεται στον τονισμό της ανθρώπινης ελευθερίας ακολουθεί ὅλο το μήκος του ευαγγελίου και το αναδεικνύει ως πολύτιμο εργαλείο για την κατανόηση ὄχι μόνο της ιωάννειας εσχατολογίας αλλά και της συναφούς ανθρωπολογίας της.

Ας προσθέσουμε ότι η κρίση από το φως αποτελεί την σημαντικότερη αναφορά στην ιστορική διάσταση της κρίσεως. Ο ιστορικός πόλος της εσχατολογίας, μιας κρίσεως που ενεργείται εδώ και τώρα, καθώς και η ορολογία περί φωτός και ζωής ἔδωσαν αφορμή σε πολλούς ερευνητές με προεξάρχοντα τον C. H. Dodd να υποστηρίξουν το γνωστικό υπόβαθρο του ευαγγελίου και τελικά να απολυ-

25. Είναι οι ερμηνείες που δίνουν οι περισσότεροι εξηγητές Πατέρες της Εκκλησίας.

26. Σε ένα χαρακτηριστικό για την περίπτωση αυτή απόσπασμα ο άγιος Νικόλαος Καβάσιλας σχολιάζει: "Α δέ τῆς θελήσεως τῆς ἀνθρωπείας ἐξήρηται λέγω τό ἐλέσθαι τό ἀγαθόν, ἀμαρτιῶν ἄφεσις, ἡθους ὀρθότης, ψυχῆς καθαρότης, θεοῦ φίλτρον, τό τούτων ἄθλον ἢ ἐσχάτη μακαριότης. Ταῦτα δέ ἐφ' ἡμῶν ἐστι λαβεῖν ἢ φυγεῖν, ὅθεν βουλομένοις μὲν ἕξεστι, μή βουλομένοις δέ πῶς ἂν γένοιτο αὐτῶν ἀπολαβεῖν. Περί τῆς ἐν Χριστῷ ζωῆς, PG 150, 544B.

27. Βλ. Φωτίου Κωνσταντινουπόλεως, *Τά Ἀμφιλόχεια*, PG 101, 121C.

28. Βλ. Θεοφυλάκτου Βουλγαρίας, *Υπόμνημα εἰς τό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιον*, PG 123, 1320A.

τοποήσουν την ιστορική αυτή εκδοχή, κάνοντας λόγο για «πραγματοποιηθείσα εσχατολογία» (realized eschatology). Όμως ο τονισμός του ενός εσχατολογικού πόλου, όπως επισημάναμε πιο πριν, δημιουργεί σύγχυση και παρανοήσεις, και τελικά διαστρέβλωση της πίστης της χριστιανικής Εκκλησίας. Για τον λόγο αυτό προτάσσουμε την εξέταση όχι μόνο του ιστορικού αλλά και μεταϊστορικού άξονα της εσχατολογίας, με την πεποίθηση ότι μένουμε πιστοί στο πνεύμα και τις κατανοήσεις της πρώτης Εκκλησίας.

Ο Ιησούς ως Υιός του Θεού (11,27) και Μεσσίας (1,42· 4,25) είναι το κατ' εξοχήν πρόσωπο που ασκεί την κρίση: *οὐδέ γάρ ὁ πατήρ κρίνει οὐδένα, ἀλλά τὴν κρίσιν πᾶσαν δέδωκε τῷ υἱῷ* (5,21). Η ενότητα Πατρός και Υιού κάνει την κρίση του Ιησού *δικαία* (5,30) και *ἀληθινή* (8,16), δηλαδή αυθεντική<sup>29</sup>, σε αντίθεση με την ανθρώπινη κρίση που είναι *κατ' ὄψιν* (7,24) και *κατὰ τὴν σάρκα* (8,15), δηλαδή εμπαθής, μεροληπτική, μη γνήσια. Η προοπτική της κρίσεως αυτής καταγράφεται από τον Ιωάννη σε σχέση με την ιστορική διάσταση του Ιησού και την επίγεια διακονία του. Δεν είναι λοιπόν τυχαίο που ο ευαγγελιστής την τοποθετεί εδώ, αμέσως μετά την αναφορά του στην κρίση από το φως, επιβεβαιώνοντας έτσι τον βαθύ υπαρξιακό<sup>30</sup>, δηλαδή ιστορικό χαρακτήρα της.

Όταν ο Ιωάννης κάνει λόγο για την μεταϊστορική εκδοχή της κρίσης από το δεύτερο πρόσωπο της Τριάδας, χρησιμοποιεί τον όρο «Υιός Ανθρώπου»: *καί ἐξουσίαν ἔδωκεν αὐτῷ κρίσιν ποιεῖν, ὅτι υἱὸς ἀνθρώπου ἐστίν* (5,27). Θα σταθούμε σε δύο σημεία: πρώτον, ότι αυτό το χωρίο είναι το μοναδικό στο ευαγγέλιο που συνδέει την κρίση με την αποκαλυπτική μορφή του Υιού του Ανθρώπου· δεύτερον, ότι τοποθετείται στην ίδια ενότητα με τις αναφορές περί υιού. Και είναι φυσικό, διότι με αυτόν τον τρόπο υπογραμμίζεται η ένταση ανάμεσα στον τόνο της εσχατολογίας που αναφέρεται στην επίγεια διακονία του Ιησού ως υιού, καταδεικνύοντας την ιστορική της διάσταση, και την λειτουργία που εκείνος έχει κατά την τελική κρίση ως Υιός Ανθρώπου<sup>31</sup>. Όσον αφορά στην πρώτη παρατήρηση, ίσως εδώ μπορούμε να διακρίνουμε την γραφίδα της Εκκλησίας, που επεμβαίνει προσπαθώντας να διατηρήσει την ένταση μεταξύ του προσδοκώ-

29. Πρβλ. L. Morris, *The Biblical Doctrine of Judgement*, London 1960, 49.

30. Πρβλ. B. A. Mastin, *A Neglected Feature of the Christology of the Fourth Gospel*, N.T.S. 22 (1975), 51.

31. Πρβλ. J. Painter, *The Enigmatic Johannine Son of Man. The Four Gospels*, Festschrift F. Neirynk, Leuven 1992, 1881.

μενου και του ήδη τετελεσμένου στην λειτουργική τους ενότητα<sup>32</sup>.

Ένα άλλο σημαντικό πεδίο αναφοράς της «λειτουργικής εσχατολογίας» είναι και οι λόγοι του Ιησού. Ο λόγος ως η «εν Χριστώ» αποκάλυψη του Πατέρα, όχι μια αφηρημένη εννόηση αλλά ένα «γεγονός» που εισβάλλει στην ιστορία και καλεί σε μετάνοια<sup>33</sup>, όπως ακριβώς και ο Λόγος του Θεού, ο οποίος γίνεται σάρκα νοσηματοδοτώντας και εγκαινιάζοντας την μεταμόρφωση του κόσμου. Η ανταπόκριση των ανθρώπων στο προφητικό κάλεσμα του λόγου του Ιησού ονομάζεται «πιστεύειν» ή «γινώσκειν»: *ὁ τόν λόγον μου ἀκούων καί πιστεύων τῷ πέμψαντί με ἔχει ζωήν αἰώνιον καί εἰς κρίσιν οὐκ ἔρχεται, ἀλλά μεταβέβηκεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τήν ζωήν* (5,24). Η πίστη καθίσταται το κριτήριο της διάκρισης και της σωτηρίας.

Ένα παράδειγμα τέτοιας κρίσεως παραθέτει ο ίδιος ο ευαγγελιστής στους στίχους 7,40-44. Στον λόγο του Ιησού ο λαός αντιδρά διαφορετικά. *οὗτός ἐστιν ἀληθῶς ὁ προφήτης* έλεγαν οι πιο ενθουσιώδεις, θεωρώντας τον ως τον εσχατολογικό προφήτη. *οὗτός ἐστιν ὁ χριστός* υποστήριζαν οι πιστοί. *μή γάρ ἐκ τῆς Γαλιλαίας ὁ χριστός ἔρχεται;* αμφισβητούσαν οι άπιστοι. Και ο Ιωάννης καταλήγει *σχίσμα οὖν ἐγένετο ἐν τῷ ὄχλῳ δι' αὐτόν*. Οι τρεις διαφορετικοί τρόποι υποδοχής του λόγου του Ιησού φανερώουν την διαφορετική προαίρεση των ανθρώπων, που κυμαίνεται από τον εξωτερικό εντυπωσιασμό και την πίστη, έως την απιστία και την απόρριψη. Η λέξη σχίσμα τονίζει τον χαρακτήρα της διάκρισης που υπάρχει στην κρίση, κέντρο και προϋπόθεση της οποίας είναι η ελευθερία του ανθρώπου. Το σχίσμα που προκαλεί η ελεύθερη απόρριψη του ανθρώπου προς το πρόσωπο του Ιησού θα φανεί στην καθολική του διάσταση στο τέλος της ιστορίας, όταν, όπως λέει ο Ιησούς, *ὁ λόγος ὃν ἐλάλησα ἐκεῖνος κρινεῖ αὐτόν* (τον άπιστο) *ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ* (12,48). Ο στίχος αυτός, που εμφανίζεται παράλληλος του 7,51 *ὁ νόμος ἡμῖν κρινεῖ τόν ἄνθρωπον*, και αποτελεί μια συχνη εικονολογική έκφραση της ιουδαϊκής γραμματείας<sup>34</sup>, φανερώνει την ο-

32. Πρβλ. S. S. Smalley, *The Johannine Son of Man Sayings*, N.T.S. 15 (1968), 293.

33. Στην Αποκάλυψη (19,13) ο Λόγος του Θεού ξεκινά ως πολεμιστής για να νικήσει τους εχθρούς του. Η εικόνα δίνει με ρεαλισμό και με ένα άλλο μοτίβο την θεϊκή κρίση και την σωτηρία του κόσμου. Βλ. Β. Ίωαννίδου, *Ἡ Χριστολογία τοῦ εὐαγγελιστοῦ Ἰωάννου* (Ανάτυπο), ἐν Ἀθήναις 1958, 56.

34. Πρβλ. P. Borgen, *The Use of Tradition in John 12,44-50*, N.T.S. 26 (1980), 18-35.

λοκλήρωση της κρίσης που συντελείται τώρα στις ψυχές των ανθρώπων, και επιβεβαιώνει και σε αυτό το επίπεδο τον λειτουργικό προσανατολισμό της εσχατολογίας του ευαγγελίου.

Έχουμε επισημάνει έως τώρα τον βασικό ρόλο της πίστης στην ωάννεια εσχατολογία. Πίστη είναι η εμπιστοσύνη «εν ελευθερία» στο γεγονός της κοινωνίας με τον Θεό<sup>35</sup>. Εμπιστοσύνη σημαίνει αυτοπροσφορά: αυτή η αυτοπροσφορά λειτουργεί «εν ελευθερία» διότι δεν εξαρτάται από κανενός είδους εξωτερικό ή εσωτερικό καταναγκασμό (20,29). Η πίστη στον Ιησού έχει ως αποτέλεσμα όχι την κρίση, δηλ. την καταδίκη (*ὁ πιστεύων εἰς αὐτόν οὐ κρίνεται*, 3,18) αλλά την αιώνια ζωή (5,24). Αυτή η λειτουργία της πίστης συνεχίζεται στο παρόν και θα κορυφωθεί όταν ο Χριστός θα αναστήσει τον πιστό *ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ* (6,40). Στην ίδια συνάφεια, η απιστία στον Ιησού, που αποτελεί την ουσιαστικότερη αμαρτία του ανθρώπου, τον οδηγεί στην καταδίκη (*ὁ δὲ μὴ πιστεύων ἤδη κέκριται*, 3,18), τον χωρισμό από τον Θεό και την τιμωρία, λειτουργώντας από αυτήν εδώ την ζωή έως και την δευτέρα Παρουσία: *ὁ ἀπειθῶν τῷ υἱῷ οὐκ ὄφεται ζωὴν, ἀλλ' ἡ ὀργὴ τοῦ Θεοῦ μένει ἐπ' αὐτόν* (3,36).

Το θέμα της κρίσεως περνά και από το σταυρικό πάθος του Ιησού, το οποίο στο Δ' ευαγγέλιο δηλώνεται με τον τεχνικό ὄρο ὑψοῦν<sup>36</sup>. Η κριτική λειτουργία του σταυρού εντοπίζεται σε τρία βασικά χωρία, τα 3,14, 8,28, με αντιπροσωπευτικότερο το 12,32. Η ὑψωση, δηλ. η σταύρωση, θα είναι μία φυσική πραγματικότητα. Αυτό εκφράζει η φράση *ἐκ τῆς γῆς*. Για τους πιστούς αυτή η ὑψωση είναι σωτηρία και η απαρχή μιας εκκλησιοκεντρικής πορείας<sup>37</sup> αφού *πάντας ἐλκύσω πρὸς ἑμαυτόν*. Με το *πάντας* εννοείται *πᾶς ὁ πιστεύων ἐν αὐτῷ* (3,15), οι πιστοί που μετέχουν στην δόξα του σταυρού<sup>38</sup>, σε αντίθεση με τον κόσμο<sup>39</sup>, που έχει ήδη κριθεί (12,31).

Τέλος η κρίση οριοθετείται και από τα μυστήρια, και ιδίως της

35. Πρβλ. Χ. Γιανναρά, *Ἡ ζωή μετὰ τὸ θάνατο*, Σύναξη 43 (1992), 42.

36. Πρβλ. F. C. Burkitt, *On Lifting Up and Exalting*, J.Th.S. 20 (1919), 336.

37. Πρβλ. Σ. Αγουρίδη, *Γιατί πέθανε ο Χριστός*, 27.

38. Πρβλ. M. Pamment, *The Meaning of Doxa in the Fourth Gospel*, Z.N.W. 74 (1983), 16.\*

39. Με τον ὄρο νοείται ο αμαρτωλός και αντίθεος κόσμος (1,29· 7,7· 8,23· 14,17,30· 17,25), μέρος του οποίου είναι οι ιουδαίοι (8,23· 9,29· 11,9· 12,25· 13,1· 18,36) και ο *ἄρχων τοῦ κόσμου* (12,31· 14,30· 16,11), ο διάβολος (6,70· 8,44· 13,2), ο σατανάς (13,27). Πρβλ. G. Johnston, *Οἰκουμένη and κόσμος in the New Testament*, N.T.S. 10 (1964), 356, και J. Ashton, *The Identity and Function of the ΙΟΥΔΑΙΟΙ in the Fourth Gospel*, V.T. 27 (1985), 66.

θ. ευχαριστία. Τα μυστήρια λειτουργούν ως «σημεία», ως χριστοφάνειες της χάριτος στους ανθρώπους<sup>40</sup>. «Σημειώνουν Έτσι ένα τέλος, τό τέλος τοῦ κόσμου, καί μιά ἀρχή, τήν ἀρχή τῆς βασιλείας»<sup>41</sup>. Ο διαχωρισμός αυτός είναι η κρίση, είναι η διάκριση ανάμεσα στην πίστη και την απιστία, την Εκκλησία και τον κόσμο.

Ο μητροπολίτης Περγάμου Ιωάννης ξεκινώντας από τον ευχαριστιακό χαρακτήρα και την ευχαριστιακή εμπειρία που περιβάλλει το ευαγγέλιο, ερμηνεύει ευχαριστιακά<sup>42</sup> τον στίχο 12,31· *νῦν κρίσις ἐστὶ τοῦ κόσμου τούτου*. Η ευχαριστιακή θεώρηση της ιστορίας ως πραγμάτωσης της κοινωνίας με τον Θεό είναι γεγονός που κρίνει τον κόσμο<sup>43</sup>. Στην ιστορική εκδοχή της κρίσης από την ευχαριστία, το σώμα και το αίμα του Χριστού υπάρχει και ενεργεί ως δυνατότητα κρίσεως και τιμωρίας ή αιώνιας ζωής ανάλογα με την αξιότητα εκείνου που τα μεταλαμβάνει, ένα μοτίβο που έχει τις ρίζες του στην θεολογία του αποστόλου Παύλου (Α' Κορ. 11,27-30) και απετέλεσε θεμέλιο λίθο της εκκλησιαστικής πίστης<sup>44</sup> και της ποιμαντικής της πρακτικής. Η κρίση αυτή θα συνεχίσει να λειτουργεί κάθε φορά που θα τελείται η αναίμακτος θυσία μέχρι την τελική κρίση, όταν το ίδιο σώμα του Χριστού έλθει για να κρίνει τον κόσμο. Η εκκλησιαστική παράδοση διατήρησε αυτήν την υπερϊστορική εκδοχή της κρίσης, και μάλιστα στο τυπικό της θ. Λειτουργίας, «Ἡ ἀνάγνωσις τοῦ εὐαγγελίου, ἡ κάθοδος τοῦ ἀρχιερέως ἐκ τοῦ θρόνου του, ἡ ἐξοδος τῶν κατηχουμένων καὶ τῶν μετανοούντων, τό κλείσιμον τῶν θυρῶν τῆς ἐκκλησίας, συμβολίζουν τὰς πράξεις τῆς ἐσχάτης κρίσεως, τήν δευτέραν ἔλευσιν τοῦ Κυρίου, τόν διαχωρισμόν τῶν ἐκλεκτῶν καὶ τῶν κολασμένων, τήν ἐξαφάνισιν τοῦ ὄρατου κόσμου»<sup>45</sup>. Είναι πρόδηλη λοιπόν η αναφορά του μυστηρίου στην λειτουργική εσχολογία. Και επειδή η ευχαριστία «σημαίνει» την Εκκλησία, κατά τον λόγο του αγίου Νικολάου Καβάσιλα, η λειτουργική εσχολογία καθίσταται στον χώρο της ευχαριστιακής κοινότητας πραγματικά «λειτουργική», αφού το εκκλησιαστι-

40. Πρβλ. V. Ruland, S.J., *Sign and Sacrament, John's Bread of Life Discourse* (Chapter 6), Interpretation 18 (1964), 161.

41. Βλ. Γ. Μάινας, *Τά μυστήρια, Ἡ πόλη τῆς βασιλείας*, Σύναξη 6 (1983), 95.

42. Πρβλ. *Δυτική Θεολογία* (πολυγραφημένη έκδοση), Νέα Κηφισιά 1990, 48.

43. Πρβλ. Χ. Γιανναρά, *Ἡ ἔλευθερία τοῦ ἥθους*, Ἀθήνα 1983, 133.

44. Αυτό διακρίνεται ιδιαίτερα στην ακολουθία της θ. Μεταλήψεως. Πρβλ. Γ. Δ. Μεταλληνού, *Ἡ θεολογική μαρτυρία τῆς ἐκκλησιαστικῆς λατρείας*, Ἀθήνα 1996, 298-303.

45. Βλ. V. Lossky, *Ἡ μυστική θεολογία τῆς Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας*, Θεσσαλονίκη 1991, 223.

κό σώμα είναι αυτό που προγέυεται στον ιστορικό χρόνο την Βασιλεία και ταυτόχρονα προσδοκά την καθολική πλήρωσή της με την δευτέρα Παρουσία του Κυρίου.

Η κρίση του κόσμου από τον Παράκλητο (16,8-11) με την φανέρωση της απιστίας του, επιτελεί ένα διπλό έργο: διακρίνει την Εκκλησία από τον κόσμο (14,17) και επισημαίνει την μειονεκτική θέση του κόσμου έναντι της Εκκλησίας<sup>46</sup>, την οποία μισεί (15,18-19). Με την παρουσία του Θεού στην Εκκλησία αποκαλύπτεται λοιπόν το πραγματικό νόημα και η εσωτερική χρεωκοπία του κόσμου, και αναδεικνύεται η Εκκλησία ως κριτήριο σωτηρίας με σκοπό να οδηγήσει τον λαό του Θεού, αλλά και τον κόσμο, όχι σε ένα τέλος-χάος, αλλά σε μια ολοκλήρωση<sup>47</sup> είτε σωτηρίας, είτε καταδίκης.

## 6. Επίλογος

Όπως είδαμε σε όλη την πορεία της εργασίας μας, για τον Δ' ευαγγελιστή η εσχατολογία δεν είναι οριοθετημένη αυστηρά είτε στο παρόν είτε στο μέλλον. Παρόν και μέλλον βρίσκονται στην ίδια ευθεία, αφού όλα τα μεγάλα εσχατολογικά γεγονότα που προσδοκά η Εκκλησία έχουν αρχίσει ήδη να πραγματοποιούνται. Είναι βέβαια γεγονός ότι το ευαγγέλιο τονίζει εμφαντικά την ιστορικότητα της εσχατολογίας, δίνοντας αφορμή σε πολλούς ερευνητές της εποχής μας να μιλήσουν για υπόβαθρο που αντανακλά ελληνοιστικό και γνωστικό περιβάλλον, καθώς επίσης και για επέμβαση του εκκλησιαστικού παράγοντα με αλλαγές, και προσθήκες υλικού προγενέστερης παράδοσης. Τα πορίσματα αυτά της φιλολογικής έρευνας του ευαγγελίου ενεργούν ενισχυτικά όσον αφορά στα συμπεράσματά μας περί «λειτουργικής εσχατολογίας» του. Διότι αυτό που μας ενδιαφέρει εν προκειμένω, είναι το κατά πόσον μέσα από το συγκεκριμένο έργο διασώζεται το εσχατολογικό σχήμα που κατ' εξοχήν εκφράζει την ιδιαίτερη ταυτότητα του Χριστιανισμού, το στοιχείο της έντασης και της εγρήγορσης. Και είναι τελικά αυτή η εμπειρία, που μεταφέρει η πρωτοχριστιανική κοινότητα και εγκεντρίζει στο σώμα του ευαγγελίου, η οποία το προφυλάσσει από το να μεταβληθεί σε γνωστικισμό ελληνικού τύπου.

46. Πρβλ. Β. Γ. Τσάκωνα, *Η περί Παρακλήτου-Πνεύματος διδασκαλία του Εύαγγελιστού Ιωάννου (ύπό τό πρίσμα της καθόλου διδλικής πνευματολογίας)*, Αθήναι 1994, 81.

47. Πρβλ. Α. Σμέμαν, *Η Εκκλησία προσευχομένη. Εισαγωγή στη λειτουργική θεολογία*, Αθήνα 1991, 81.

## Towards an explanation of a crux interpretum: Romans 15,19

*Thomas Dunne*

### (Synthesis and Conclusion)\*

The purpose of this seminar has been to attempt an explanation of the difficult passage in Romans 15,19. The tradition indicated that the principal problem is that it suggests that Paul had preached in areas of which he elsewhere makes no mention. The immediate context of the verse, other passages in Paul and Luke have been employed in our analysis and interpretation of the text. It became evident that an overall interpretation of the verse would be possible only after the examination of the verse in its individual elements had been completed. The evidence has brought us to conclude that Paul uses the language of Romans 15,19 in a highly symbolic way. This reflects Paul's conception of his apostolic mission and shows that his accounts of his missionary work are not conflicting, despite impressions from an initial reading of the text.

We have attempted from the outset to ascertain the range of interpretation possible from the text itself. We began in section 2 by noting that the passage occurs in a context concerned with ἔθνη. It was shown that there is considerable difficulty in precisely identifying this group as either gentiles or those nations other than Israel itself. This problem was borne in mind throughout. Section 3 involved a lengthy consideration of the first phrase with which we are concerned: ἀπό Ἱερουσαλήμ. The various «inclusive» and «exclusive» interpretations were discussed. We found that Luke helps us to understand the context of Paul's missionary work, especially in terms of his task of bringing the Holy Spirit, which had been

---

\*"Συμπέρασμα" ευρύτερης μελέτης - "Conclusion" of wider study.

given to the Church of Jerusalem, to those Churches which had not received it. The Pentecost passage in Acts 2, and the divine commission in Acts 1,8 were important in this regard. In his recent commentary on Romans, Luke Timothy Johnson highlights the centrality and importance of Jerusalem to Paul's thinking. He denies that Acts and Galatians 2 conflict on this point. Commenting on the fact that Paul describes his mission as from Jerusalem, he concludes that «such a characterization supports the view that Paul found the Jerusalem Church to be of great significance for his mission and confirms rather than contradicts the portrait of Paul in Acts». Constraints of space do not allow Johnson to detail his argument. Nevertheless, his conclusion supports our view that Luke helps us to understand Paul's message in Romans 15,19, and that Jerusalem was a formative principle for Paul's activity.

The fourth section considered the contention that the Pauline use of the word *καύχησις* provides a framework of interpretation. We noted that this approach was used by Geysler, who saw Romans 15,19 as the fulfillment of Paul's *notae apostoli*. Certain difficulties with this theory were reviewed (4.1.1.). A closer examination of the concept of «boasting» in Paul revealed his use of expressions of confidence and the petitionary character of Romans 15,14-33 (4.2). This brought us to consider in section 5 the meaning of the phrase *καί κύκλῳ*. The main difficulty was deciding whether to consider it attached to Jerusalem or Illyricum. A range of views were examined (5.1). We concluded (5.2) that it was a reference to the manner in which Paul achieved his mission, to the groups who gathered from far and near at his missions stations and brought the sphere of his influence to a broad geographical region.

The phrase *μέχρι τοῦ Ἰλλυρικοῦ* was dealt with in section 6, and proved to be more difficult to interpret. The force of the preposition gave rise to the question whether Illyricum is intended inclusively or exclusively. We reviewed the possibility that Paul misnamed the territory through which he travelled, that co-workers could have achieved the mission in Paul's name, that the account as we have it may allow for a mission of about two years beyond what it states explicitly, and that the name Illyricum is used simply as part of a rhetorical device (6.1). We concluded (although acknowledging that this theory is not absolute) that the reference was intended in an

ethnic sense, drawing support for this from the ancient writers Josephus, Strabo and Appian (6.2). The reference may well reflect local polemic against political changes which transferred that part of Illyricum to Macedonia. This point is important since we know from Paul (and Luke) that he went into Macedonia. This was a significant move because it represented the entry of Christianity into Europe. The significance of this for the Romans, and specifically their emperor, becomes apparent.

That point is underlined, as we saw, by the use of the qualification τοῦ Χριστοῦ in the phrase πεπληρωκέναι τό εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ. This phrase of Romans 15,19 was treated in section 7. We noted that, in line with our interpretation of the earlier phrase, Paul intends to communicate the manner in which he fulfilled his mission: he preached the gospel in the fulness of its reality, its height and depth (7.3). Other theories concerning the meaning of the phrase are much less likely as an explanation: that Paul preached only in the major urban centres in the area described; that he is thinking in terms of provinces or major units of land only; that due to the belief of the immanence of the parousia Paul is saying that he has «completed» the preaching of the gospel only in a representative way (7.1).

Section 8 considered the fact that Paul mentions Spain as his ultimate destination. An east-west dimension was noted in his theology (9). In ancient Judaism Spain was considered «the ends of the earth». We discussed the probability and the attendant problems of the suggestion that Isaiah 66 is a background text for Paul. Its reference to Tarshish has been interpreted as a reference to a city of southern Spain. However, as we noted, this is not an indisputable point. We concluded, with Ehrhardt, that Paul wanted to communicate to us that he wished to bring the Jerusalem gift of the Holy Spirit to the «ends of the earth». The mention of Spain in the narrative of Romans 15 provided us with this framework of interpretation. Paul's message to the Romans was clear: despite the presence of the earthly emperor and his cult at Rome, Paul was going beyond it in a manner which reflected the eschatological mission mandated by Jesus while on earth.

In discussing Jerusalem as the «trustee» of the Holy Spirit, we found that Acts 1,8 was central to our understanding of how the

apostolic commission and the gift of the Holy Spirit would be realized in the world: «But you shall receive power when the Holy Spirit has come upon you; and you shall be my witnesses in Jerusalem and in all Judea and Samaria and to the end of the earth» (ἀλλά λήμψεσθε δύναμιν ἐπελθόντος τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐφ' ὑμᾶς καὶ ἔσεσθέ μοι μάρτυρες ἔν τε Ἱερουσαλήμ καὶ [ἐν] πάσῃ τῇ Ἰουδαίᾳ καὶ Σαμαρείᾳ καὶ ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς). This verse is also a key to understanding Paul's message in Romans 15,19. Having discussed the various elements of the verse, it is apparent that Paul's geographical designations represent the fulfillment of the apostolic commission. This calls to mind the theory of Geysler's *notae apostoli* reviewed earlier. However, we have seen the obvious and significant differences between his conception of how this commission is fulfilled by Rom 15,19, and that which we have proposed in the present work. The Lucan stylized formula «from Jerusalem to the ends of the earth» is clearly manifest in Paul's bipartite statement of his apostleship: that which has been fulfilled [«Jerusalem to Illyricum»]; and that which remains [unto the «ends of the earth»-Spain].

I believe that this interpretation has support in the fifteenth chapter of Romans. Paul makes it clear that the Holy Spirit will have a significant part to play in the actualization of his mission. In verse 13 Paul tells the Romans that he hopes they shall be filled with all joy and peace in believing «so that by the power of the Holy Spirit you may abound in hope» (εἰς τό περισσεύειν ὑμᾶς ἐν τῇ ἐλπίδι ἐν δυνάμει πνεύματος ἁγίου). Commenting on the force of the preposition ἐν in this verse, Grosvenor regards it as instrumental (=because). Paul uses this sense elsewhere in Romans, for instance at 8,3. Romans 15,13 thereby suggests that it is «because of» the power of the Holy Spirit the Romans shall enjoy hope. Our interest lies in the cause of their hope. In verse 16 Paul reminds them that he has become a minister of Christ Jesus to the Gentiles in the priestly service of the Gospel of God, «so that the offering of the Gentiles may be acceptable, sanctified by the Holy Spirit» (ἵνα γένηται ἡ προσφορά τῶν ἐθνῶν εὐπρόσδεκτος, ἡγιασμένη ἐν πνεύματι ἁγίῳ). One may read the final clause in apposition to the preceding one, and as an expression of the intended result (ἵνα) of Paul's service of the Gentiles. In verse 21

Paul quotes Isaiah 52,15 with its promise that they shall see who have never been told of him, and they shall understand who have never heard of him. This clearly corresponds to the nature of the mission as we have traced it earlier. Paul's purpose was to bring the gift of the Holy Spirit to those who had not yet heard of him. Note that Paul uses this Isaian text to signify what he intended to do in his ministry. He outlines the means through which he achieved this in verse 19a: «by the power of signs and wonders, by the power of the Holy Spirit» (ἐν δυνάμει σημείων καὶ τεράτων, ἐν δυνάμει πνεύματος θεοῦ). [Although the sentence is not formulated, this point is clear.] This type of language is typical in Paul and the New Testament in general when dealing with the Holy Spirit. It is this very mission of bringing the Holy Spirit to others that has brought about (ὥστε v. 19) the comprehensive missionary achievement in the area he describes. This interpretation also makes sense of the puzzling sentence in verse 20. Our interpretation allows for the fact that Paul would not build upon others foundations. Paul was completing what sometimes had already been initiated. He was making the Holy Spirit known (which is not to suggest that he did not reveal the name of Christ where it was unknown: rather that he did not duplicate that proclamation in places where others had laid this foundation previously). Furthermore, our interpretation avoids the very difficult suggestion that Paul did not enter areas which had been visited previously by other Christian missionaries.

One may point to the phrase τό εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ in verse 19b and claim that as an objective genitive, what Paul preached was Christ, not the Holy Spirit. On the other hand, as a subjective genitive it implies that Paul preached a gospel that was Christ's, not necessarily about Himself, but first preached by Christ. This could imply the Holy Spirit, but not necessarily so. Most commentators understand it as an objective genitive. However, Gerhard Friedrich reminds us that the distinction between objective and subjective genitives must be treated with caution in this instance. He says that a decision on this is not possible on purely formal or grammatical considerations, and that such distinctions are of no significance to Paul. Max Zerwick agrees that such a distinction is not applicable to this situation. He believes that the distinction cannot be made because the sense includes both meanings, with a third added to them: the

good news preached by Christ's commission and with Christ's presence and assistance working in preacher and audience alike. The apparent ease with which Paul can interchange τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ with τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ is, I believe, an indication that he did not regard his «gospel of the Holy Spirit» as different from the gospel τοῦ Χριστοῦ or τοῦ θεοῦ. This makes good sense in view of the interpretation we have found for Romans 15,19 since Paul's mission to bring the gift of the Holy Spirit to «non-Jerusalem» churches derived from the command of Christ himself. In this extended sense Paul was extending the good news which Christ had revealed as a future promise (cf. Luke 24,48-49; Acts 1,8).

Ὁ Ἰησοῦς καί οἱ Ἕλληνες  
(Ἑρμηνευτική προσέγγις τοῦ Ἰω. 12, 20-26)

Καθηγητής Γεώργιος Χρ. Ρηγόπουλος

Στήν ωραία ψυχή  
τοῦ Καθηγητοῦ Βασιλείου Τσάκωνα  
ἐκλεκτοῦ ἀνθρώπου, πολυτίμου φίλου.

«...μή ἐπιλάθῃ φίλου ἐν τῇ ψυχῇ σου».  
(Σειράχ 37,6)

*Τό ἱστορικό πλαίσιον*

Περί τοῦ τόπου καί τοῦ χρόνου κατά τόν ὁποῖον κάποιοι Ἕλληνες ἐζήτησαν νά ἴδουν τόν Ἰησοῦν, καί τῆς ἀπαντήσεως τήν ὁποίαν Ἐκεῖνος ἔδωκεν, μᾶς πληροφορεῖ μόνον ὁ Εὐαγγελιστής Ἰωάννης: «Ἦσαν δέ Ἕλληνές τινες ἐκ τῶν ἀναβαινόντων (εἰς Ἱερουσαλήμ) ἵνα προσκυνήσωσιν ἐν τῇ ἑορτῇ (τοῦ Πάσχα) (12.20).

Ὁ Ἰησοῦς ἤδη εὕρισκετο στήν πόλιν Δαυίδ, μαζί μέ τίς χιλιάδες τῶν ἰουδαίων προσκυνητῶν, ὅπου αὐτοί μέν ἐόρταζαν τό Πάσχα, Ἐκεῖνος δέ «τό ἡμέτερον (Πάσχα) κατεσκεύασεν. Οὐ μόνον δέ αὐτός κατεσκεύασε, ἀλλά αὐτός τό Πάσχα ἐγένετο» (Χρυσ. Μ. 49, 378).

Πλήθη ἰουδαίων συνέρρεαν κατ' ἔτος στήν Ἱερουσαλήμ γιά νά ἐορτάσουν τήν ἑορτήν αὐτήν ἡ ὁποία, ὡς γνωστόν, ἦτο ἡ μεγαλύτερα ἑορτή τοῦ ἀρχαίου Ἰσραήλ, τοῦ μεταγενεστέρου Ἰουδαϊσμοῦ καί μέχρι σήμερα, ἀνάμνησις τῆς θαυμαστῆς, ἀπό τοῦς προγόνους, διαβάσεως τῆς Ἑρυθρᾶς θαλάσσης, τῆς ἀπελευθερώσεώς των ἀπό τήν δουλείαν τῶν Αἰγυπτίων, τῶν ὄσων θαυμαστῶν ἐκεῖνοι ἔζησαν κατά τήν πορείαν των διά τῆς ἐρήμου, καί τῆς μονίμου ἐγκαταστάσεώς των στήν Χαναάν, τήν «γῆν τῆς ἐπαγγελίας». Τά γεγονότα αὐτά ἀπεδείκνυαν τήν πιστότητα τοῦ Θεοῦ στίς ὑποσχέσεις Του καί τήν ἀγάπην Του πρός τόν λαόν Ἰσραήλ.

Ὡς ἀνάμνησις δέ τῶν, μεγίστης σημασίας, γιά τόν Ἰσραήλ, γεγονότων ἐκείνων, ἔπρεπε τό Πάσχα νά ἐορτάζεται ἀνελλιπῶς (πρβλ. Ἐξ. 12, 24-27). Ὅπως δέ, ἀπό τό τυπικόν τῆς ἐορτῆς, συνάγεται, αὐτή εἶχε καθαρῶς οἰκογενειακόν χαρακτήρα.<sup>1</sup> Σημαντική ἐξέλιξις στόν ἐορτασμό τοῦ Πάσχα ἄρχισε νά σημειώνεται ἀπό τῆς ἐποχῆς τοῦ Σολομῶντος, κατά τήν ὁποίαν τό κέντρον λατρείας τοῦ Θεοῦ κατέστη ὁ ναός τῶν Ἱεροσολύμων.<sup>2</sup> Οἱ μεταρρυθμίσεις τοῦ Ἐζεκίου (704 π.Χ. περίπου) καί τοῦ Ἰωσίου (622-621), ὁ ὁποῖος ἀνέδειξε τόν Ναόν τοῦ Σολομῶντος ὡς τό μόνον θρησκευτικόν κέντρον, ἐπισήμως ὑπεχρέωσε τόν λαόν εἰς τήρησιν «τοῦ βιβλίου τοῦ Νόμου» καί ἐώρτασε τήν ἐορτήν τοῦ Πάσχα κατά τάς διατάξεις τοῦ βιβλίου τούτου, (4 Βασ. 22-23:2 Παρ. 34,1 ἐξ.),<sup>3</sup> καθῶς ἐπίσης καί ἡ μετά τήν Βαβυλώνιον αἰχμαλωσίαν, μεταρρυθμίσις ἐπί Ἐσδρα (2 Ἐσδρα 19-22), ἐδραίωσαν τόν ἐορτασμόν τοῦ Πάσχα στόν Ναόν τῶν Ἱεροσολύμων. Γιά τόν λόγον αὐτόν, σύν τῷ χρόνῳ, διοργανῶντο ἱερές ἀποδημίαι<sup>4</sup> τῶν ἀπανταχοῦ ἰουδαίων κατοίκων τῆς Παλαιστίνης καί τῆς Διασποράς πρός τήν ἀγίαν πόλιν.

Ἐξάλλου, ἀρχαία διάταξις τοῦ Νόμου ὄριζεν: «...τρεις καιρούς τοῦ ἐνιαυτοῦ ὀφθήσεται πᾶν ἄρσενικόν σου ἐναντίον Κυρίου τοῦ Θεοῦ σου ἐν ᾧ τόπω ἐκλέξεται αὐτόν ὁ Κύριος, ἐν τῇ ἐορτῇ τῶν ἀζύμων καί ἐν τῇ ἐορτῇ τῶν ἑβδομάδων καί ἐν τῇ ἐορτῇ τῆς σκηνοπηγίας» (Δτ. 16,16 πρβλ. Ἐξ. 23,17: Λκ. 2,41 ἐξ. Ἰω. 2,13: Πρ. 2,5:20, 16:24, 11:Ἰω. 7,8). Οἱ ἐορταστικές αὐτές συγκεντρώσεις τῶν ἰουδαίων στό κατ' ἐξοχήν θρησκευτικόν καί ἐθνικόν κέντρον, συνετέλουν στήν διατήρησιν τῆς ἐθνικῆς ἐνότητος καί στήν ἐδραίωσιν τῆς κοινῆς πίστεως στόν Ἕνα Θεόν, δοθέντος ὅτι ὁ Ἰσραήλ ἐκινδύνευε ἀπό τήν γεινίασιν μέ λαούς ἄλλοφύλους καί εἰδωλολάτρεις.<sup>5</sup>

Γιά ὄλους αὐτούς τούς λόγους «...ἐπορεύοντο (καί) οἱ γονεῖς αὐτοῦ (τοῦ Ἰησοῦ) κατ' ἔτος εἰς Ἱερουσαλήμ τῇ ἐορτῇ τοῦ Πάσχα». Ὅταν δέ ὁ Ἰησοῦς ἔγινε δώδεκα ἐτῶν, ἀνέβη καί Αὐτός μέ τούς θετούς γονεῖς Του γιά νά ἐορτάσει τό Πάσχα στήν Ἱερουσαλήμ (Λκ 2,41-42) διότι ἀπό τῆς ἡλικίας αὐτῆς κάθε ἰσραηλίτης καθίστατο «υἱός τοῦ Νόμου» καί ἄρχιζε νά ὑποτάσσεται στίς περί ἐορτῶν καί νηστειῶν διατάξεις του.<sup>6</sup>

Κατά τό πρῶτον ἔτος τῆς δημοσίας δράσεώς Του, ὁ Ἰησοῦς ἀνέβη μέ τούς μαθητάς Του στά Ἱεροσόλυμα γιά νά ἐορτάσει τό Πάσχα (Ἰω. 2,13), κατά τό δεύτερον δέ ἔτος, ἀνέβη «μεσοῦσης τῆς ἐορτῆς» (Ἰω. 7,14), ἐνῶ κατά τήν εἰσοδόν του στήν Ἱερουσαλήμ διά νά

εορτάσει γιά τρίτην φοράν, ἐγένετο δεκτός μέ ἐνθουσιασμό ἀπό πλῆθος ἰουδαίων ὡς «ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι Κυρίου» (πρβλ. Μτ. 21,8-9: Μκ. 11,8-10: Λκ. 19,36-38: Ἰω. 12,12-15). Δέν ἀποκλείεται στίς ἐνθουσιώδεις ἐκδηλώσεις τοῦ πλῆθους νά μετεῖχαν καί οἱ μαθηταί Του, παρ' ὅτι ὁ Ἰησοῦς εἶχεν ἀποκαλύψει σ' αὐτούς τό, κατά τόν χρόνον ἐκείνης τῆς παρουσίας Του στό Ἱεροσόλυμα, ἐπικείμενον πάθος Του καί τήν ἀνάστασίν Του (Μκ. 10,33-34).

Μεταξύ τῶν ἰουδαίων τῶν «ἀναβαινόντων ἵνα προσκυνήσωσιν ἐν τῇ εορτῇ» κατά τό ἔτος ἐκεῖνο, ἦσαν καί Ἕλληνες. Ἀπό τήν πληροφορίαν τοῦ Ἰωάννου προκύπτει ὅτι οἱ Ἕλληνες αὐτοί συμμετεῖχαν στήν ἱεράν ἀποδημία τῶν ἰουδαίων, ἄρα δέν ἦσαν ἀπλοῖ ἐπισκέπται.

Κατά τήν ἀρχαιότητα, ὁ ὄρος «Ἕλλην» ἐσήμαινε τόν ἀνήκοντα στό ἑλληνικά φύλα, πολύ δέ ἐνωρίς ὁ ὄρος «Ἑλλάς» ἐδήλωνεν ὄχι μόνον τόν γεωγραφικόν χώρον ὅπου κατοικοῦσαν Ἕλληνες, ἀλλά καί ὅλες τίς χώρες οἱ ὁποῖες κατοικοῦντο ἀπό αὐτούς, ὅπως τῆς Ἰωνίας καί τῆς Κάτω Ἰταλίας. Ἀπό τοὺς ἀνωτέρω ὄρους προέρχεται τό ρῆμα «ἐλληνίζω» πού σημαίνει: α) ὀμιλῶ τήν ἑλληνικήν, β) ὀμιλῶ τήν «κοινήν» ἑλληνικήν ἐν ἀντιθέσει πρὸς τοὺς ἀττικίζοντας, γ) εὐνοῶ τοὺς Ἕλληνας, μιμοῦμαι τά τῶν Ἑλλήνων, ἀσπάζομαι τήν θρησκείαν τῶν ἀρχαίων Ἑλλήνων, εἶμαι ἐθνικός.<sup>7</sup>

Ὁ ὄρος «Ἕλλην» ἀπαντᾶται στήν Π.Δ. (Ο'). Στό Γεν. 10,4 ὡς υἱοί τοῦ Ἰάφεθ ἀναφέρονται καί οἱ «Ἰωνες» (Ἰαυάν-Μασ.). Στά χωρία ΗΣ. 9,12;14,29, οἱ Ο' μεταφράζουν τό Μασ. «Φιλισταῖοι» μέ τό «Ἕλληνες». Ὁ Θεοδώρητος Κύρου<sup>8</sup> σχολιάζων γράφει ὅτι «οἱ ἄλλοι ἐρμηνευταί οὐ τοὺς Ἕλληνας ἀλλά τοὺς Φιλιστεῖμ ἡρμήνευσαν... Εἰκός δέ ἦν καί τινες τῶν Ἑλλήνων ἀποίκους μετά τῶν ἀλλοφύλλων οἰκεῖν ὡς καί Κυπρίους καί Καππαδόκας». Κατά δέ τόν Μ. Βασίλειον, «ἀλλόφυλοι ἰδίως οἱ Φιλισταῖοι λέγονται, οὓς Παλαιστινοὺς Ἕλληνας ὀνομάζουσιν» (Β.Ε.Π. τ. 56,273).

Χαρακτηριστική ἡ ἔκφρασις «Ἑλλάς σύμπασα» (Ἰεζ. 27,13) (Ἰαυάν-Μασ.), μέ τήν ὁποῖαν δηλοῦνται ὅλοι οἱ Ἕλληνες. Ὁ ὄρος «Ἕλληνες» ἀπαντᾶται καί στό Ἰωήλ 4,6 (υἱοί Ἑλλήνων-Ἰωνες (Ἰαυάν-Μασ.) καί στό Ζαχ. 9,13.

Ὁ ὄρος «Ἕλλην» ἀπαντᾶται ἀκόμη στό βιβλίον τοῦ Δανιήλ καί ἀναφέρεται στόν Μέγαν Ἀλέξανδρον (8,21:10,20:11,2), ἐνῶ στό βιβλία τῶν Μακκαβαίων μέ τόν ὄρον αὐτόν ὑποδηλοῦνται οἱ εἰδωλολάτρες Σελευκίδες.<sup>9</sup> Στά ἴδια βιβλία ἀπαντῶνται ἐπίσης, οἱ ὄροι

«Ἑλληνικόν»,<sup>10</sup> «ἑλληνίς» (2 Μακ. 6,8: ἑλληνίδες πόλεις), καί «ἑλληνισμός» (2 Μακ. 4,13: ἀκμή τις ἑλληνισμοῦ).

Γενικῶς, στήν Π.Δ. (Ο') μέ τόν ὄρον «Ἑλληνες» (Ἰωνες-Μασ.) ἄλλοτε δηλοῦνται οἱ χώρες μέ ἑλληνικόν πολιτισμόν (πρβλ. Γεν. 10,2,5: Ἰεζ. 27,13) καί ἄλλοτε οἱ λαοί οἱ ὁποῖοι διάκεινται ἐχθρικῶς πρὸς τόν Ἰσραήλ.<sup>11</sup>

Στήν Καινή Διαθήκη ἀπαντῶνται οἱ ὄροι «Ἑλλην», «Ἑλληνίς», «Ἑλληνισταί», (Πρ. 6,1:9,29), «ἑλληνιστί», (Ἰω. 19,20: Πρ. 21,37: Ακ. 23,38: Ἄπ. 9,11).

Κατά τόν Ἄπ. Παῦλον, ἐκτός τῶν Ἰουδαίων, «οἱ Ἑλληνες» καί «οἱ βάρβαροι» ἀποτελοῦσαν «πάντα τά ἔθνη» (Ρωμ. 1,5). Στά πλαίσια ὅμως τῆς ρωμαϊκῆς αὐτοκρατορίας, Ἑλληνες ὀνομάζοντο οἱ κάτοικοι τῶν πολιτισμένων πόλεων, οἱ πεπαιδευμένοι ἐν διακρίσει πρὸς τοὺς βαρβάρους, οἱ ὁποῖοι κατοικοῦσαν ἐκτός τῶν πόλεων αὐτῶν. Γιά τοὺς Ἰουδαίους, ὁ «Ἑλλην» εἶναι ὁ ἐθνικός-εἰδωλολάτρης, «ἀκάθαρτος» ἀπό πλευρᾶς θρησκευτικοῦ-λατρευτικοῦ τυπικοῦ.<sup>12</sup>

Στό βιβλίον τῶν Πράξεων (11,20:14,1:16,1:21,28) διά τοῦ «Ἑλλην» ὑπονοεῖται ὁ ἐθνικός, ὁ εἰδωλολάτρης. Οἱ «Ἑλληνίδες γυναῖκες εὐσχήμονες» (πρβλ. Πρ.13,50:16,14) ἴσως ἀνήκαν στάς «σεβομένας τόν Θεόν» (Τ.Ο.Β./Ν.Τ. σ. 387). Ὡς «Ἑλληνιστάς» (ὑπάρχει καί ἡ γραφή «Ἑλληνας») (Α.Δ.) (Πρ. 6,1:9,29:11,20), κατά τόν Ἰωάννην τόν Χρυσόστομον, γνώμην τήν ὁποῖαν ἀπεδέχετο καί ὁ Ἰω. Παναγόπουλος, πρέπει νά νοήσουμε «τούς ἑλληνιστί φθεγγομένους: οὔτοι γάρ ἑλληνιστί διελέγοντο Ἑβραῖοι ὄντες», ἐνῶ ὁ Ο. Cullmann<sup>13</sup> ὑποστηρίζει ὅτι ἐπρόκειτο περί ὁμάδος Ἰουδαίων, περισσότερο ἀνοικτῆς σέ ἐξωτερικές ἐπιδράσεις, ἡ ὁποία κρατοῦσε ἐναντι τοῦ Ἰουδαϊκοῦ Νόμου καί τοῦ Ναοῦ, μίαν στάσιν περισσότερο φιλελευθέραν.

Στό εὐαγγέλιον τοῦ Ἰωάννου ὁ ὄρος «Ἑλλην» ἀπαντᾶται δύο φορές: ὅταν οἱ Φαρισαῖοι ἀντελήφθησαν τόν προβληματισμόν τοῦ Ἰουδαϊκοῦ λαοῦ γιά τό ἐάν ὁ Ἰησοῦς εἶναι ὁ Χριστός, ἀπέστειλαν ὑπηρέτες γιά νά Τόν συλλάβουν. Πρὸς τοὺς ὑπηρέτας, καί παρουσία τοῦ λαοῦ, προεῖπε ὅτι θά ὑπάγει στόν Πέμψαντα Αὐτόν. Γι' αὐτό θά Τόν ζητοῦν καί δέν θά Τόν εὐρίσκουν, ἀφοῦ δέν θά μποροῦν νά μεταβοῦν ἐκεῖ ὅπου Ἐκεῖνος θά εὐρίσκεται (7,33-34). «Εἶπον οὖν οἱ Ἰουδαῖοι πρὸς ἑαυτούς. Ποῦ οὗτος μέλλει πορεύεσθαι ὅτι ἡμεῖς οὐχ εὐρήσομεν αὐτόν; μή εἰς τήν διασποράν τῶν Ἑλλήνων μέλλει πορεύεσθαι καί διδάσκειν τοὺς Ἑλληνας; (στ. 35).

Ἡ ἔκφρασις «διασπορά τῶν Ἑλλήνων» (διασπορά τῶν Ἰουδαίων μεταξύ τῶν Ἑλλήνων) προφανῶς σημαίνει τοὺς Ἰουδαίους οἱ ὅποιοι, μετὰ τὸ διάταγμα τοῦ Κύρου (537 π.Χ.) περὶ ἐπαναπατρισμοῦ τῶν αἰχμαλώτων στοὺς Βαβυλωνίους, διεσπάρησαν σὲ διάφορες χώρες τοῦ τότε γνωστοῦ κόσμου, ὅπου ἀλλοῦ μὲν κυριαρχοῦσε τὸ ἑλληνικόν στοιχείον, ἀλλοῦ δὲ ἐλληνίζοντες ἔθνικοί. Μὲ τὰ δεδομένα αὐτά, στὸ ἐν λόγῳ χωρίον, πρέπει ὑπὸ τὸν ὄρον «Ἕλληνες» νὰ νοήσωμε τόσον τοὺς Ἕλληνες, ὅσον καὶ τοὺς ἐλληνίζοντες ἐθνικοὺς εἰδωλοάτρεις,<sup>14</sup> ἀλλὰ καὶ τοὺς ἐλληνίζοντες Ἰουδαίους καὶ προσηλύτους<sup>15</sup> (πρβλ. Πρ. 11,20:6,1:9,29).

Ὡς πρὸς τὸ δεύτερον χωρίον (Ἰω. 12,20) ὁ Κύριλλος Ἀλεξανδρείας δέχεται ὅτι πρόκειται περὶ Ἑλλήνων κατοίκων τῆς Γαλιλαίας οἱ ὅποιοι εἶχαν συνάψει στενὲς σχέσεις μὲ τοὺς Ἰουδαίους, καὶ συμπαθοῦσαν τὴν Ἰουδαϊκὴν θρησκείαν, χωρὶς πλήρως νὰ τὴν δέχονται, ἀλλ' οὔτε καὶ νὰ τὴν ἀπορρίπτουν. Αὐτοὶ ὀνομάζοντο «θεοσεβεῖς» (Μ. 74, 81.84).<sup>16</sup> Οἱ Χρυσόστομος (Μ. 59,367), Θεοφύλακτος (Μ. 124,124) καὶ Ζιγαβηνός (Μ. 129,1361) ὑποστηρίζουν ὅτι πρόκειται περὶ Ἑλλήνων (= εἰδωλοατρῶν) οἱ ὅποιοι εὕρισκοντο πλησίον τοῦ σημείου νὰ γίνουν προσήλυτοι.

Ἀπὸ τοὺς νεωτέρους ἐρμηνευτάς, ὁ P.J. Lagrange ὑποστηρίζει ὅτι δὲν πρόκειται περὶ Ἰουδαίων τῆς Διασπορᾶς, οὔτε περὶ γνησίων εἰδωλοατρῶν, ἀλλὰ περὶ ὀμιλούντων τὴν ἑλληνικὴν, δηλ. μὴ ἀνηκόντων στὸν Ἰουδαϊσμόν ἀλλὰ δεχομένων τὴν λατρείαν τοῦ Θεοῦ τοῦ Ἰσραήλ, τὸν ὅποιον θεωροῦσαν ὡς τὸν μοναδικόν Θεόν. Αὐτοὶ ὡς «φοβούμενοι τὸν Θεόν» (Πρ. 13,43 ἐξ.), ἔκουσίως καὶ μὲ εὐλάβειαν ἤρχοντο στὴν ἑορτὴ τοῦ Πάσχα, χωρὶς ἐν τούτοις νὰ λαμβάνουν μέρος στὴν πασχάλιον θυσίαν διότι δὲν ἐπετρέπετο «οὔτε λεπροῖς... ἀλλ' οὐδὲ τοῖς ἀλλοφύλοις, ὅσοι κατὰ θρησκείαν παρήσαν» (Ἰωσήπου, Ἰουδαϊκὸς Πόλεμος VI, 9,3).<sup>17</sup>

Κατὰ τὴν Bible de Jerusalem (σ. 1417) ἦσαν μὴ Ἰουδαῖοι συμπαθοῦντες τὸν Ἰουδαϊσμόν («φοβούμενοι τὸν Θεόν»). Κατὰ τὸν P. Beesckmann<sup>18</sup>, πρόκειται περὶ ξένων μυημένων στὸν Ἰουδαϊσμόν, μονοθεϊστῶν μεταξύ τῶν πολυθεϊστῶν, προσηλύτων ἀφοῦ «ἀνέβησαν ἵνα προσκυνήσωσι ἐν τῇ ἑορτῇ». Χωρὶς νὰ ἀνήκουν στὸν Ἰουδαϊσμόν ἔκαμαν ἱεράν ἀποδημίαν προκειμένου νὰ προσευχηθοῦν στὸν «οἶκον τοῦ Κυρίου». Ὁ G. Traets<sup>19</sup> δέχεται ὅτι ἦσαν Ἕλληνες προσήλυτοι, ὁ O. Cullmann,<sup>20</sup> ὅτι ἦσαν ἐθνικοὶ-εἰδωλοάτρεις, ὁ X. Leon Dufour ἀρνεῖται ὅτι ἦσαν Ἑλληνισταὶ Ἰουδαῖοι τῆς Διασπορᾶς,

ἀλλ' ἦσαν ἐκ καταγωγῆς "Ἕλληνες ὅπως ἡ Συροφοινίκισσα ἡ Ἑλληνίς (Μκ. 7,26: πρβλ. Ἰω. 7,35),<sup>21</sup> κατὰ τόν R. Bultmann<sup>22</sup> ἐπρόκειτο γιά προσηλύτους ἢ "Ἕλληνες - ἐκπροσώπους τοῦ ἑλληνικοῦ κόσμου, κατὰ τόν Schlatter,<sup>23</sup> περί Ἑλλήνων, καί ὄχι ἰουδαίων, ἐγκατεστημένων σέ ἑλληνικήν πόλιν, καί κατὰ τοὺς Boismard-Lamouille,<sup>24</sup> περί Ἑλλήνων συμπαθούντων τόν Ἰουδαϊσμόν.

Ἀπό τοὺς "Ἕλληνας ἐρμηνευτάς,<sup>25</sup> ὁ Ν. Δαμαλάς ὑποστηρίζει ὅτι «ἦσαν "Ἕλληνες τήν καταγωγήν, προσήλυτοι δέ ἰουδαῖοι», ὁ Π. Τρεμπέλας (ΙΩ. σ. 449) ὅτι ἐπρόκειτο «περί ἐθνικῶν προσηλύτων οἷος ὁ εὐνοῦχος τῆς Κανδάκης (Πρ. 8,27), καί δι' οὓς ἐν τῷ Ἱερῷ εἶχεν καθορισθεῖ ἴδιος τόπος, ἡ αὐλή τῶν ἐθνῶν» (πρβλ. 3 Βασ. 8,41-43), ὁ Σ. Ἀγουρίδης γράφει,<sup>26</sup> ἐρμηνεύων τό 1 Κορ. 1,22, ὅτι «οἱ "Ἕλληνες εἶναι ἔννοια ὄχι ἐθνολογική, ἀλλά θρησκευτική καί πολιτιστική», καί κατὰ τόν Ἰω. Γαλάνην,<sup>27</sup> ἐπρόκειτο περί «Ἑλλήνων ἡμιπροσηλύτων φοβουμένων ἢ σεβομένων τόν Θεόν», τοῦ ὄρου «Ἕλληνες» νοουμένου μέ τήν ἐθνολογικήν ἢ πολιτιστικήν σημασίαν.

Ἐπειτα ἀπό τίς ἐκτεθεῖσες ἀπόψεις τῶν ειδικῶν, ὡς πρός τήν σημασία τοῦ ὄρου «Ἕλληνες» στό ἐν λόγῳ ἰωάννειον χωρίον, προβάλλονται τά ἐξῆς ἐρωτήματα: Ὁ Εὐαγγελιστής ὀνομάζει «Ἕλληνες»:

1) Τοὺς Ἑλληνιστάς ἰουδαίους; παρ' ὅτι αὐτοί συγκροτοῦσαν ὁμάδα περισσότερον ἀνοικτή σέ ἐξωτερικές ἐπιδράσεις, καί διατηροῦσαν στάσιν περισσότερον φιλελευθέραν ἔναντι τοῦ Νόμου καί τοῦ Ναοῦ, ἐν τούτοις, τουλάχιστον μέχρι τῶν πρώτων ἐτῶν τῆς Ἀποστολικῆς Ἐκκλησίας, δέν φαίνεται νά εἶχαν διαφοροποιηθεῖ, ἀπό ἐκείνην τοῦ ἰουδαϊκοῦ ἱερατείου, ἔναντι τοῦ Ἰησοῦ.

2) Τοὺς «προσηλύτους» μέ τήν στενήν ἔννοιαν τοῦ ὄρου; Ὁ Ἰησοῦς εἶχε κατακρίνει τοὺς Φαρισαίους: «περιάγετε τήν θάλασσαν καί τήν ξηράν ποιῆσαι ἓνα προσήλυτον, καί ὅταν γένηται, ποιεῖτε αὐτόν υἱόν γεένης διπλότερον ὑμῶν» (Μτ. 23,15). Κατά συνέπειαν οἱ νέοι αὐτοί πιστοί στόν ἰουδαϊσμόν, ἦτο δύσκολον νά ἀπαλλαγοῦν ἀπό τήν φαρισαϊκήν καθοδήγησιν καί προπαγάνδα καί τά ἐπακόλουθά της.

3) Τοὺς "Ἕλληνας, μέ τήν ἐθνολογικήν σημασίαν τοῦ ὄρου; Ἄν ναί, πρέπει νά εἴμεθα ἐπιφυλακτικοί γιά τό ἄν αὐτοί ἦσαν προσήλυτοι, μέ τήν στενήν ἔννοιαν τοῦ ὄρου, διότι ὁ ἰουδαϊκός προσηλυτισμός δέν εἶχεν ἐπιτυχίαν μεταξύ τῶν Ἑλλήνων οἱ ὁποῖοι, ἄν και

ειδωλολάτρες άναζητοῦντες τόν ἕνα καί ἀληθινόν Θεόν, λόγω τῆς πνευματικῆς των κληρονομίας, δέν ἦτο εὐκολόν νά δεχθοῦν τόν ἰουδαϊκόν νομικισμόν καί τήν τυπολατρείαν. Καί πέραν τούτων, μόνον οἱ Ἕλληνες εἶχαν τήν ἐπιθυμίαν νά γνωρίσουν τόν ἀληθινόν Θεόν; Ἡ ἱστορία μᾶς πληροφορεῖ ὅτι, ἰδίως κατά τοὺς χρόνους ἐκείνους, ἡ ἐπιθυμία αὐτή ἦτο διάχυτος στόν εἰδωλολατρικόν κόσμον (Λ. Ι. Φιλιππίδου, μν. ἔργ. σ. 764).

4) Τοὺς ἐλληνίζοντας εἰδωλολάτρες; εἶναι γνωστή ἡ κατά τοὺς χρόνους ἐκείνους παγκοσμιότης τοῦ ἐλληνικοῦ πνεύματος, ἀλλά καί ἡ τάσις τῶν διαφόρων λαῶν, κυρίως τῆς Μεσογείου, νά ἐλληνίζουν. Εἶναι πιθανώτερον λοιπόν ὁ Ἰωάννης νά ἐννοεῖ τοὺς «ἐλληνίζοντες εἰδωλολάτρες» οἱ ὅποιοι κατά τίς ἡμέρας τοῦ Πάσχα ἐκείνου «ἀνέβησαν ἵνα προσκυνήσωσιν ἐν τῇ ἑορτῇ» (πρβλ. 12,20). Γιά νά ἔλθουν στά Ἱεροσόλυμα γιά τόν συγκεκριμένον αὐτόν λόγον ἔπρεπε νά συμπαθοῦσαν τόν ἰουδαϊσμόν, δηλαδή νά ἀνήκαν στοὺς «φοβουμένους τόν Θεόν» (Πρ. 13,16) ἢ τοὺς «σεβομένους τόν Θεόν» (Πρ. 13,43. 50:17,14-17) («ἡμιπροσήλυτοι» κατά τόν καθηγητήν Ἰ. Γαλάνην), οἱ ὅποιοι εἶχαν τό δικαίωμα «ἵνα προσκυνήσωσιν ἐν τῇ ἑορτῇ», ἀλλ' ὄχι καί νά λάβουν μέρος σ' αὐτήν, ὅπως οἱ ἰουδαῖοι καί οἱ προσήλυτοι. Ἐπειδή δέ οἱ πληροφορίες γιά τόν Ἰησοῦν πολλές φορές ἦσαν ἀντιφατικές (πρβλ. «σημεῖον ἀντιλεγόμενον» Λκ. 2,34: Ἰω. 7,40-43:10,19-21.31-39), δύο εἶναι τά ἐνδεχόμενα: οἱ «Ἕλληνες» αὐτοί ἠθέλησαν νά Τόν γνωρίσουν, πάντοτε ὅμως μέ σεβασμόν καί καλήν πρόθεσιν, προκειμένου νά ἀποκτήσουν μία σαφῆ εἰκόνα, ἢ, ἀνεπιρρέαστοι ἀπό τήν ἰουδαϊκὴν ἀντίδρασιν, ἐζήτησαν νά Τόν ἰδοῦν ὡς τήν ἐκπλήρωσιν τῆς ἐπιθυμίας των γιά τήν εὔρεσι τοῦ ἀληθινοῦ Θεοῦ.

Ἡ ἔρευνα γιά τό ποῖους ὁ Ἰωάννης ὑπονοεῖ μέ τό «Ἕλληνες», πρέπει νά στραφεῖ καί πρὸς τήν σημασίαν τῆς ἀπαντήσεως τοῦ Ἰησοῦ, ἀπό τήν ἀπλὴν ἀνάγνωσιν τῆς ὁποίας φαίνεται ὅτι στά πλαίσια τῆς Θείας Οἰκονομίας ἐντάσσει τό αἴτημα τῶν «Ἑλλήνων» ὁ Χριστός, ὁ ὁποῖος διὰ τῆς ἐνσαρκώσεώς Του, «εἰς τά ἴδια ἦλθεν καί οἱ ἴδιοι αὐτόν οὐ παρέλαβον» (Ἰω. 1,11). Ἄφοῦ «οἱ ἴδιοι» (οἱ ἰουδαῖοι) «ἐξ ὧν Χριστός τό κατά σάρκα» (Ρωμ. 9,5) Τόν ἀπέρριψαν καί ἐτοίμαζαν τόν θάνατόν Του, ἦλθε ἡ ὥρα νά δεχθεῖ τοὺς «Ἕλληνες» (ἐλληνίζοντες εἰδωλολάτρες) στήν «αὐλήν τῶν προβάτων» (Ἰω. 10,1) «ἵνα τά τέκνα τοῦ Θεοῦ τά διεσκορπισμένα συναγάγῃ εἰς ἕν» (Ἰω. 11,52) στήν βασιλεία Του.

«Ἕλληνες» (ἐλληνίζοντες εἰδωλόατρες ἐκ τῶν φοβουμένων ἢ σεβομένων τόν Θεόν) λοιπόν, «προσῆλθον Φιλίππῳ τῷ ἀπό Βηθσαϊδά<sup>28</sup> τῆς Γαλιλαίας καί ἠρώτων αὐτόν λέγοντες, Κύριε, θέλομεν τόν Ἰησοῦν ἰδεῖν» (Ἰω. 12,21).

Οἱ εὐαγγελιστές διηγοῦνται παρόμοιες περιπτώσεις, τίς ὁποῖες διακρίνομε, σ' ἐκείνες κατά τίς ὁποῖες οἱ ἄνθρωποι ἀπό ἀγαθῆ πρόθεσι ἠθέλησαν νά ἰδοῦν ἢ εἶδαν τόν Ἰησοῦν, καί σ' ἐκείνες κατά τίς ὁποῖες ἐκινούντο ἀπό δολιότητα.

Στήν πρώτη κατηγορία ἀσφαλῶς εἶναι δυνατόν νά ἐνταχθοῦν, α) οἱ ποιμένες, κατά τήν γέννησιν τοῦ Ἰησοῦ, οἱ ὅποιοι ἐπίστευσαν στό ἀγγελικόν μήνυμα, ἔσπευσαν στήν φάτνη, καί ἐπέστρεψαν στά ποίμνια των «δοξάζοντες καί αἰνοῦντες τόν Θεόν ἐπί πᾶσιν οἷς ἤκουσαν καί εἶδον καθώς ἐλαλήθη πρός αὐτούς» (Λκ. 2,20), β) οἱ Μάγοι, οἱ ὅποιοι «εἶδον τόν ἀστέρα αὐτοῦ (τοῦ νέου βασιλέως) ἐν τῇ ἀνατολῇ καί ἦλθον προσκυνῆσαι αὐτόν» (Μτ. 2,2). «... καί ἐλθόντες εἰς τήν οἰκίαν εἶδον τό παιδίον μετά Μαρίας τῆς μητρός αὐτοῦ, καί πεσόντες προσεκύνησαν αὐτῷ» (Μτ. 2,2.11), γ) ὁ γέρον Συμεών, στόν ὅποιον ὁ Θεός ὑπεσχέθη, λόγῳ τῆς εὐσεβείας καί δικαιοσύνης του, «μή ἰδεῖν θάνατον πρὶν ἂν ἴδῃ τόν Χριστόν Κυρίου». Ὅταν δέ φωτισθεῖς ἀπό τό Ἅγιον Πνεῦμα, ἀνεγνώρισε στό πρόσωπον τοῦ βρέφους Ἰησοῦ τόν «Χριστόν Κυρίου», εὐχαρίστησε τόν Θεόν ὄχι διότι ἐκράτησε στάς ἀγκάλας του ἀλλά διότι «εἶδον οἱ ὀφθαλμοί του τό σωτήριον τοῦ Θεοῦ» (Λκ. 2,26.30), δ) ὁ Ζακχαῖος (Λκ. 19,1-10), ὁ ὁποῖος κατέβαλε κάθε προσπάθεια «ἰδεῖν τόν Ἰησοῦν τίς ἐστιν». Γι' αὐτό, ὅταν ὁ Κύριος τόν εἶδε ἐπάνω στήν συκομορέαν, «ἔγνω αὐτόν ἔτοιμον εἰς ὑπακοήν καί θερμόν εἰς πίστιν καί εὐμετάβλητον ἀπό κακίας εἰς ἀρετήν» (Κ.Α. Μ. 72,868). Ὁ Ζακχαῖος, φιλοξενῶν τόν Ἰησοῦν ἀπέδειξε ἐμπράκτως τήν μεταμέλειάν του, ἐνῶ ὁ Χριστός ἐφάνέρωσεν ὅτι «ἐβλάστησεν ἐν αὐτῷ (τῷ Ζακχαῖῳ) σπέρμα σωτηρίας» (Κ.Α. Μ. 72,865).

Κατά τό παρελθόν, ὅπως διηγοῦνται ἀκόμη οἱ Εὐαγγελισταί, εἰδωλόατρες, ὅπως ὁ ἑκατόνταρχος (Μτ. 8,5 ἐξ.) καί ἡ «γυνή Ἕλληνίς, Συροφοινίκισσα τῷ γένει» (Μκ. 7,26)<sup>29</sup>, εἶχαν ζητήσῃ μέ διαφορετικόν τρόπον, ἀπ' εὐθείας βοήθειαν ἀπό τόν Ἰησοῦν, τήν ὁποίαν καί δέν τούς ἀρνήθη.

Στήν δευτέραν κατηγορίαν ἐντάσσονται: α) ὁ Ἠρώδης Ἀντύπας ὁ ὁποῖος «διηπόρει... τίς ἐστιν οὗτος (ὁ Ἰησοῦς) περί οὗ ἀκούω ταῦτα. Καί ἐζήτη ἰδεῖν αὐτόν» (Λκ. 9,7-9). Τό ὅτι οἱ προθέσεις του

δέν ἦσαν ἀγνές ἐφάνη καί ἀπό τήν πληροφορίαν τήν ὁποίαν ἔδωσαν κάποιοι Φαρισαῖοι στόν Ἰησοῦν κατά τήν ὁποίαν, ὁ Ἡρώδης ἤθελε νά Τόν φονεύσει. Ἀπαντῶν ὁ Ἰησοῦς ὀνόμασε τόν Τετράρχην «ἀλώπεκα», διότι ὡς ἐκπρόσωπος τοῦ Ρωμαϊκοῦ κράτους καί ὄχι ὡς Δαυιδίδης βασιλεύς, μέ δολιότητα ἀντεστρατεύετο στό ἔργον τοῦ Θεοῦ (Λκ. 13,31). Ἡ ἐπιθυμία του ἐξεπληρώθη ὅταν ὁ Πιλάτος, προκειμένου νά ἀποφύγει τήν εὐθύνην τῆς ἀποφάσεως γιά τόν Ἰησοῦν, Τόν ἔστειλε δέσμιον σ' αὐτόν, ὁ ὁποῖος ἐχάρη «καί ἤλιζεν τι σημεῖον ἰδεῖν παρ' αὐτοῦ γινόμενον» (23,8) «οὐκ ὠφελείας ἔνεκεν, ἀλλά τέρψεως, καί οὐχ ὡς θείας δυνάμεως, ἀλλ' ὡς ἀπλῆς τερατείας» (Ζιγαβηνός Μ. 129,1089). Ἡ ποιότης τῶν προθέσεών του ἐφάνη καί ἀπό τόν ἐξευτελισμόν στόν ὁποῖον ὑπέβαλε τόν Κύριον (στ. 9-11). β) Οἱ Φαρισαῖοι, οἱ ὁποῖοι εἶπαν στόν Ἰησοῦν: «Διδάσκαλε, θέλομεν ἀπό σοῦ σημεῖον ἰδεῖν» (Μτ. 12,38). Ὁ ἱερός Χρυσόστομος σχολιάζει τό αἴτημα: «Ἄρα τί γένοιτ' ἂν τούτων ἀνοητότερον, οὐκ ἀσεβέστερον μόνον; Οἱ μετὰ τοσαῦτα σημεῖα ὡς οὐδενός γενομένου, λέγουσιν θέλομεν ἀπό σοῦ σημεῖον ἰδεῖν» (παρά ΤΡ. Μτ. σ. 251), γ) Μερικοί ἀπό τούς πεντακισχίλιους, οἱ ὁποῖοι ἐχόρτασαν ἀπό τόν θαυμαστόν πολλαπλασιασμόν τῶν ἄρτων, τήν ἐπομένην τοῦ θαύματος ἐρώτησαν τόν Ἰησοῦν: «τί οὖν ποιεῖς σύ σημεῖον, ἵνα ἴδωμεν καί πιστεύσωμέν σοι;» (Ἰω. 6,30). Σέ μικρόν χρονικόν διάστημα περιέπεσαν ἀπό τήν πίστι στήν ἀμφιβολία γιά τό ἂν ὁ Ἰησοῦς εἶναι ἀνώτερος τοῦ Μωυσέως, καί ἀπό τήν ἀμφιβολίαν στήν ἀπιστίαν καί τήν ἐγκατάλειψιν τοῦ Ἰησοῦ, ὅταν Τόν ἄκουσαν νά τούς λέγει: «...ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς... οὐ καθώς ἔφαγον οἱ πατέρες καί ἀπέθανον· ὁ τρώγων τοῦτον τόν ἄρτον ζήσει εἰς τόν αἰῶνα» (στ. 51.58).

Κατά τήν διήγησιν τοῦ Ἰω. 12,21 οἱ Ἕλληνες δέν ἀπευθύνθησαν στόν Ἰησοῦν, οὔτε ἀπλῶς «ἐζήτησαν» ἀπό τόν Φίλιππον νά μεσολαθήσει προκειμένου νά τούς δεχθεῖ ὁ Ἰησοῦς. Ὁ Ἰωάννης μέ πολλήν προσοχήν κατέγραψε τίς λεπτομέρειες: οἱ Ἕλληνες «ἠρώτων», παρακαλοῦσαν τόν Φίλιππον. Ἡ χρησιμοποίησις τοῦ παρατατικοῦ φανερώνει διάρκειαν καί ἐπιμονήν στήν παράκλησιν: παρακαλοῦσαν ἐπιμόνως. Τοῦτο ὀδηγεῖ στό συμπέρασμα κατά τό ὁποῖον οἱ εἰδωλολάτρεις αὐτοί, ἀπό πρῖν διακατεῖχοντο ἀπό τήν ἔντονη αὐτήν ἐπιθυμίαν, γεγονός τό ὁποῖον τούς ὀδήγησε νά ἀπευθύνουν παράκλησιν στόν Φίλιππον. Πότε καί γιά ποῖον λόγον αἰσθάνθησαν οἱ Ἕλληνες αὐτήν τήν ἐπιθυμίαν νά ἰδοῦν τόν Ἰη-

σοῦν, δέν εἶναι δυνατόν νά προσδιορίσωμε. Ἐπειδή ἡ φήμη Του ἐνωρίς εἶχε διαδοθεῖ (πρβλ. Μτ. 9,26: Λκ. 4,14), εἶναι φυσικόν καί οἱ ἐν λόγῳ Ἕλληνες νά πληροφορηθῆσαν γιά τήν πρωτοφανή δράσιν Του, γι' αὐτό καί ἠθέλησαν νά Τόν ἰδοῦν. Τοῦτο δέν σημαίνει ἀπαραιτήτως, ὅτι οἱ Ἕλληνες αὐτοί ἦσαν κάτοικοι τῆς Ἰουδαίας ἢ τῆς Γαλιλαίας, διότι καί ἂν ἀκόμη ζοῦσαν στήν «Διασποράν τῶν Ἑλλήνων» (πρβλ. ΙΩ. 7,35), ἦτο δυνατόν κατά τόν χρόνον τῆς ἱεραῆς ἀποδημίας των στήν Ἱερουσαλήμ «ἵνα προσκυνήσωσιν ἐν τῇ ἑορτῇ», νά πληροφορηθοῦν περὶ Αὐτοῦ (Ἰω. 12,20). Ἡ ἄποψις τοῦ Bernard (παρά ΤΡ. Ἰω. σ. 449) κατά τήν ὁποίαν, ἐάν οἱ ἐν λόγῳ Ἕλληνες ἦσαν μάρτυρες τῆς ἐκδιώξεως, ἐκ μέρους τοῦ Ἰησοῦ, τῶν ἐμπόρων ἀπό τήν «αὐλήν τῶν ἐθνικῶν», τότε «ἐξηγεῖται πλήρως ἡ ἐπιθυμία των νά ἔλθουν εἰς σχέσιν μετά τοῦ Ἰησοῦ», περιορίζει τόν σκοπόν τῆς ἐπιδιώξεως τῶν Ἑλλήνων στήν ἱκανοποίησιν δικαιολογημένης περιεργείας τήν ὁποίαν προεκάλεσε ἡ ἐκ πρώτης ὄψεως «παράδοξος» ἐκείνη ἐνέργεια τοῦ Κυρίου. Γιατί οἱ Ἕλληνες δέν ἀπετάθησαν ἀπ' εὐθείας στόν Κύριον; ἐφοβοῦντο μήπως δέν τοὺς δεχθεῖ ὡς μή Ἰουδαίους καί εἰδωλολάτρεις, ἢ ἀπό σεβασμόν ἐτήρησαν ἕνα εἶδος «πρωτοκόλλου», γι' αὐτό καί παρεκάλεσαν τόν ἑλληνομαθῆ Φίλιππον νά ὑποβάλει τήν παράκλησίν των πρός τόν Ἰησοῦν; Ἴσως γιά τόν δεύτερον λόγον, ἀφοῦ θά εἶχαν πληροφορηθεῖ ὅτι ὁ Κύριος δέν ἀπέκλειε κανέναν ἀπό τήν ἀκρόασι τῶν λόγων Του.

Εὐχάριστη ἐντύπωσις προξενεῖ ἀκόμη ὁ γνησίως ἑλληνικός τρόπος μέ τόν ὁποῖον ἀπετάθησαν στόν Φίλιππον: «Κύριε...». Παρ' ὅτι κατά τοὺς χρόνους ἐκείνους ὁ τίτλος αὐτός ἀπεδίδοτο ἀπό τοὺς Ἰουδαίους μόνον στόν Θεόν (Γιαχβέ), καί ἀπό τοὺς ὑπηκόους τῆς Ρώμης, κατά τοὺς χρόνους τῆς καισαρολατρίας, στόν ρωμαῖον αὐτοκράτορα, ἐν τούτοις ἐπικρατοῦσε ἀκόμη ἡ συνήθεια τῶν ἑλληνιστικῶν χρόνων κατά τήν ὁποίαν ὁ τίτλος αὐτός, ὡς τίτλος τιμῆς, ἀπεδίδοτο καί στοὺς ἀνθρώπους καί δέν ἐσήμαινε τίποτε περισσότερον ἀπ' ὅ,τι σήμερα.<sup>30</sup>

Οἱ Ἕλληνες-εἰδωλολάτρεις λοιπόν, ἐξεδήλωσαν τήν ἐπιθυμίαν: «θέλομεν τόν Ἰησοῦν ἰδεῖν» (στ. 21).

Ἄν καί σέ ὅλην τήν Α.Γ. χρησιμοποιοῦνται ὄροι καί ἐκφράσεις μέ διπλῆν σημασίαν, ἡ ἐρμηνεία των γίνεται δυσκολωτέρα στόν Ἰω. διότι «ὁ εὐαγγελιστής ὄχι μόνον» χρησιμοποιεῖ, κατά προτίμησιν, λέξεις καί ἐκφράσεις μέ διπλῆν σημασίαν, τήν ὑλικήν καί πνευματικήν, ἀλλά, μερικές φορές, τίς χρησιμοποιεῖ καί στόν ἴδιον στίχον

μέ διπλὴν σημασίαν.<sup>31</sup> Ὅπως παρατηρεῖ ὁ Traets (σ. 244), γενικῶς ἡ ἔννοια τοῦ «ὄρᾶν» στὸν Ἰω. θεμελιώνει ἕναν ἰσχυρόν καὶ δυναμικόν σύνδεσμον μεταξύ τῆς ὀπτικῆς ἀντιλήψεως καὶ τῆς «θέας» διὰ τῆς πίστεως. Αὐτός ὁ σύνδεσμος καθιστᾷ ἱκανόν τὸν ἄνθρωπον νὰ «βλέπει» τὸ μυστήριον τοῦ προσώπου τοῦ Χριστοῦ.

Στὴν περίπτωσι τῶν Ἑλλήνων τοῦ παρόντος στίχου, τὸ ἐρώτημα εἶναι: ποιά πρόθεσις ἐξέφρασαν μέ τὴν παράκλησίαν των;

α) νὰ ἰδοῦν τὸν Ἰησοῦν ἱκανοποιώντας μίαν ἀπλὴν περιέργειαν;

β) νὰ ἰδοῦν τὸν Ἰησοῦν καὶ νὰ συζητήσουν μαζί Του;

γ) νὰ ἰδοῦν τὸν Ἰησοῦν, διότι ἀπὸ τὴν φήμη Του, ἐπίστευσαν σ' Αὐτόν;

Ὁ P. Lagrange (σ. 329) θεωρεῖ ὡς κίνητρον τῶν Ἑλλήνων τὴν ἀπλὴν περιέργειαν, ὁ Beekmann (σ. 274) τὴν ἀναζητήσιν τοῦ πνευματικοῦ φωτός, ὁ Durand (σ. 343) τὴν ἐπιθυμίαν νὰ συζητήσουν, ὁ X. Leon-Dufour (τ. II, 549) νὰ συνάψουν σχέσεις, ἂν καὶ ἡ ὄλη συνάφεια τοῦ κειμένου ἐπιτρέπει νὰ διαβλέψομε ἐπιθυμίαν νὰ πιστέψουν, ὁ Bultmann (μν. ἔργ. σ. 323) ὑποστηρίζει ὅτι ἡ ἐπιθυμία των δὲν εἶχε κάποιο κίνητρο, οἱ Boismard-Lamouille (τ. III, σ. 317) δέχονται ὅτι τὸ αἶτημα τῶν Ἑλλήνων ἐκφράζει τὴν καλὴν διάθεσιν τῶν ἐθνικῶν οἱ ὅποιοι θὰ σπεύσουν γιὰ νὰ πιστέψουν στὸν Ἰησοῦ. Ὁ Π. Τρεμπέλας (ΙΩ. σ. 449) ἀποδεχόμενος τίς ἀπόψεις τῶν Owen καὶ Δαμαλᾶ γράφει ὅτι «ἐνέχει καὶ τὴν ἔννοιαν τῆς κατ' ἰδίαν γνωριμίας... Οὔτε ἐξηγεῖται ὁ δισταγμός τοῦ Φιλίππου, συνεννοουμένου μετὰ τοῦ Ἀνδρέου περὶ τῆς αἰτήσεως ταύτης τῶν Ἑλλήνων, ἐάν δὲν ἐπρόκειτο καὶ περὶ συνεντεύξεως τούτων μετὰ τοῦ Ἰησοῦ». Ἡ ἀποφίσις περὶ ἀπλῆς περιεργείας δὲν εὐσταθεῖ διότι ὁ Ἰησοῦς δημοσίᾳ πάντοτε ἐκήρυττε, ἄρα ἦτο ἀκουστός καὶ θεατός ἀπὸ ὅλους. Ἐφ' ὅσον δεχόμεθα ὅτι οἱ Ἕλληνες αὐτοὶ συμπαθοῦσαν τὸν ἰουδαϊσμόν, καὶ ἡ διδασκαλία καὶ τὸ ἔργον τοῦ Ἰησοῦ ὑπερέβαινε τὸν ἰουδαϊκὸν νομικισμόν καὶ τὴν τυπολατρείαν, ὡς ἐλευθέρως σκεπτόμενοι ἄνθρωποι, θὰ ἤθελαν νὰ γνωρίσουν καὶ νὰ συζητήσουν μέ τὸν Ἰησοῦν, τοῦ ὁποίου ἡ διδασκαλία καὶ ἡ δρᾶσις θὰ τοὺς εἶχε προκαλέσει τὸ ἐνδιαφέρον. Τὸ αἶτημά των ἀποδεικνύει ὅτι εὕρισκοντο ἐν πορείᾳ, ἀναζητοῦντες τὸν ἀληθινόν Θεόν «εἰ ἄραγε ψηλαφήσειαν αὐτόν καὶ εὔροιεν (Πραξ. 17,27). Ὁ Φίλιππος δὲν ἀνέφερεν ἀμέσως τὸ αἶτημά των στὸν Ἰησοῦν ἀλλὰ συνεβουλεύθη τὸν συμπολίτην του Ἀνδρέαν (στ. 22).<sup>32</sup> Ὁ Κύριλλος Ἀλεξανδρείας τὸν δικαιολογεῖ: «Μνησθεῖς ὁ Φίλιππος ὅτι εἶπε πρὸς αὐτοῦς ὁ Κύριος, εἰς ὁδόν

ἔθνῶν μὴ ἀπέλθῃτε... δειλιᾷ μήποτε προσκροῦσαι δόξῃ τούς μὴ πεπιστευκότας προσάγειν τῷ Χριστῷ...» (Μτ. 74,84), γι' αὐτό καί ἐνημέρωσε τόν Ἀνδρέαν. Δέν θά ἦτο ἄστοχον τό συμπέρασμα κατά τό ὁποῖον ἡ ἐνέργεια αὐτή ὑποδηλώνει τήν ἐκ μέρους τοῦ Φιλίππου ἀναγνώρισιν τῆς προσωπικότητος καί τῆς συνέσεως τοῦ Πρωτοκλήτου. Τό ὅτι ἀπό κοινοῦ ἀνέφεραν τό αἴτημα στόν Ἰησοῦν ὑπονοεῖ τήν ὁμοφωνίαν των γιά τό πρακτέον.

Προϋπότητες τῆς κατανοήσεως τῆς ἀπαντήσεως τοῦ Ἰησοῦ στήν παράκλησιν τῶν Ἑλλήνων, εἶναι ἡ κατανόησις τῆς διδασκαλίας καί τῆς στάσεώς Του ἔναντι τῶν Ἰουδαίων καί τῶν πάσης προελεύσεως εἰδωλολατρῶν.

Κατά τό Ἰω. 1,11-12, ὁ Υἱός καί Λόγος τοῦ Θεοῦ «εἰς τά ἴδια ἦλθεν καί οἱ ἴδιοι αὐτόν οὐ παρέλαβον. Ὅσοι δέ ἔλαβον αὐτόν, ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα Θεοῦ γενέσθαι τοῖς πιστεύουσιν εἰς ὄνομα αὐτοῦ».

Ὅπως ὑπονοεῖται στό χωρίον αὐτό, ὁ ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ Υἱός καί Λόγος τοῦ Θεοῦ σαρκωθεῖς «ἐν τόπῳ<sup>33</sup> καί χρόνῳ» ἦλθε καί κατά πρῶτον ἀπευθύνθη στούς «ἰδίους», στόν ἰουδαϊκόν λαόν, διότι μέ τούς προγόνους τοῦ ὁ Θεός εἶχεν συνάψει «διαθήκην». Ἀλλ' «οἱ ἴδιοι αὐτόν οὐ παρέλαβον»,<sup>34</sup> ἀποδεικνύοντες τό πόσον εἶχον παρερμηνεύσει τήν «διαθήκην» αὐτήν. Περιθωρακιζόμενοι μέσα στήν αὐταρέσκειάν των ἐκαυχῶντο: «σπέρμα Ἀβραάμ ἐσμεν» (Ἰω. 8,33), πιστεύοντες ὅτι τοῦτο θά τούς ἐξασφάλιζε τήν ἀποκλειστικότητα στήν σωτηρία. Ἀλλ' ὁ Πρόδρομος Ἰωάννης τούς εἶχε προειδοποιήσει: «μὴ δόξῃτε λέγειν ἐν ἑαυτοῖς, Πατέρα ἔχομεν τόν Ἀβραάμ, λέγω γάρ ὑμῖν ὅτι δύναται ὁ Θεός ἐκ τῶν λίθων τούτων ἐγεῖραι σπέρμα τῷ Ἀβραάμ» (Μτ. 3,9), καί ὁ Ἰησοῦς τούς ἀπέδειξε τό πόσον ἐσφαλμένη καί ἐπικίνδυνη ἦτο αὐτή ἡ πίστις των: «Εἰ τέκνα τοῦ Ἀβραάμ ἐστε, τά ἔργα τοῦ Ἀβραάμ ἐποιεῖτε. Νῦν δέ ζητεῖτέ με ἀποκτείνειν, ἀνθρωπον ὃς τήν ἀλήθειαν ὑμῖν λελάληκα ἣν ἤκουσα παρά τοῦ Θεοῦ· τοῦτο Ἀβραάμ οὐκ ἐποίησεν» (Ἰω. 8,39-41). Συμπερασματικῶς, οἱ Ἰουδαῖοι δέν εἶχον κατανοήσει τό ὅτι θά μετάσχουν τῆς βασιλείας τοῦ Θεοῦ, ἄρα καί θά σωθοῦν, ἀνεξαρτήτως προελεύσεως, μόνον «ὅσοι παρέλαβον αὐτόν» τόν Ἰησοῦν Χριστόν. Σ' αὐτούς ὁ Κύριος ἔδωκε τήν δυνατότητα νά γίνουν «τέκνα Θεοῦ» κατά χάριν.

Ἀποστέλλων τούς μαθητάς Του, γιά πρώτη φορά, νά κηρύξουν τήν ἐγγύτητα τῆς βασιλείας τοῦ Θεοῦ, τούς ἔδωκεν ὁ Ἰησοῦς, ἐκτός τῶν ἄλλων, καί τήν ἀκόλουθον ἐντολήν-ὁδηγίαν: «...εἰς ὁδόν ἔθνῶν

μή απέλθητε καί εἰς πόλιν Σαμαριτῶν μή εἰσέλθητε· πορεύεσθε δέ μᾶλλον πρός τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραήλ» (Μτ. 10,5-6). Λαμβανομένων ὑπ' ὄψιν καί τῶν χωρίων Λκ. 2,32: Μτ. 4,12-16 ἡ ἐντολή αὐτή τοῦ Ἰησοῦ προκαλεῖ ἀπορίαν: ἀποκλείονται τοῦ κηρύγματος, ἄρα καί τῆς δυνατότητος τῆς σωτηρίας τόσον οἱ ἐθνικοί, ὅσον καί οἱ Σαμαρίτες;

Ὁ Ἰησοῦς κηρύσσειν στούς Ἰουδαίους, δέν ἀπέκλειε τούς ἄλλο-εθνεῖς ἀπό τό ἀκροατήριόν Του (πρβλ. Ἰω. 18,20). Ἐξ ἄλλου οἱ πόλεις τῆς Γαλιλαίας, ὁ κατ' ἐξοχήν χώρος τῆς δράσεώς Του, δέν εἶχαν ἀμιγῆ ἰουδαϊκόν πληθυσμόν, ἀλλ' εἶχεν ἐπιτευχθεῖ εἰρηνική συνύπαρξις καί συνεργασία τῶν ἰουδαίων μέ τούς, κάθε προελεύσεως, ἐθνικούς.<sup>35</sup>

Ἀποκαλυπτικές τῶν διαθέσεων τοῦ Ἰησοῦ ἔναντι τῶν ἐθνικῶν εἶναι οἱ ἀκόλουθες εὐαγγελικές διηγήσεις οἱ ὁποῖες ἀναφέρονται στήν ἐκ μέρους Του Ἰασιν, α) τοῦ δούλου τοῦ ἑκατοντάρχου στήν Καπερναοῦμ (Μτ. 8,5-13: Λκ. 7,1-10), β) τῆς θυγατρὸς τῆς Συρο-φοινικίσσης Ἑλληνίδος (Μκ. 7,24-30: Μτ. 15,21-28), γ) τοῦ Γερασινοῦ (Μκ. 5,1-20: Λκ. 8,26-39: Μτ. 8,28-34), καί παρουσιάζουν τά ἀκόλουθα χαρακτηριστικά: 1) κοινόν σημεῖον ἔχουν τό ὅτι ὅλοι οἱ θεραπευθέντες δέν ἦσαν Ἰουδαῖοι, 2) πλήν τοῦ Γερασινοῦ, οἱ ὑπόλοιποι ἐζήτησαν, ἐμμέσως ἢ ἀμέσως, μέ πίστιν τήν θεραπείαν τῶν ἀπό τόν Κύριον. 3) Δύο ἀπό τά θαύματα αὐτά ἔκαμεν ὁ Ἰησοῦς σέ εἰδωλολατρική χώρα (ὄρια Τύρου καί Σιδῶνος Μτ. 15,21<sup>36</sup> ΒΑ τῆς Γαλιλαίας, καί στήν χώραν τῶν Γερασινῶν,<sup>37</sup> Ν.Α. τῆς λίμνης Γενησαρέτ), ὅπου πῆγε ἀπρόσκλητος καί μέ δική Του πρωτοβουλίαν. 4) Ὁ Κύριος ἐχαρακτήρισε τήν πίστιν τῆς Συροφοινικίσσης ὡς «μεγάλην» (Μτ. 15,28), γιά δέ τήν πίστιν τοῦ ἑκατοντάρχου ἐβεβαίωσεν ὅτι «παρ' οὐδενί τῶσάυτην πίστιν ἐν τῷ Ἰσραήλ εὔρεν» (πρβλ. Μτ. 8,10). 5) Στόν Γερασινόν τόν ὁποῖον ἀπήλλαξεν ἀπό τά πονηρά πνεύματα, χωρίς ἐκεῖνος νά τοῦ τό ζητήσει λόγῳ τῆς καταστάσεώς του, καί ὁ ὁποῖος ἐξέφρασε τήν ἐπιθυμίαν νά τόν ἀκολουθήσει, ὁ Ἰησοῦς ἀνέθεσε ἔργον εὐαγγελιστοῦ: «ὑπαγε εἰς τόν οἶκόν σου πρός τούς σούς, καί ἀπάγγειλον αὐτοῖς ὅσα ὁ Κύριός σοι πεποίηκεν καί ἠλέησεν». Ἐκεῖνος δέ, ἀπό εὐγνωμοσύνην, ὑπερέβη τήν ἐντολήν τοῦ Εὐεργέτου του, «καί ἀπήλθεν καί ἤρξατο κηρύσσειν ἐν τῇ Δεκαπόλει ὅσα ἐποίησεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς καί πάντες ἐθαύμαζον» (Μκ. 5,19-20).

Τίς ἴδιες διαθέσεις εἶχεν ὁ Κύριος καί πρός τούς Σαμαρίτες. Ἄν

καί εἶχε δώσει ἐντολήν στούς μαθητάς Του, «εἰς πόλιν Σαμαριτῶν μὴ εἰσέλθητε» (Μτ. 10,5) λόγῳ τῶν ὑφιστάμενων μεταξύ τῶν δύο αὐτῶν λαῶν διαφορῶν,<sup>37α</sup> ἐν τούτοις, α) ἀπρόσκλητος ἐπεσκέφθη τήν Σαμάρειαν ὅπου στό «φρέαρ τοῦ Ἰακώβ» ἐδίδαξεν μία Σαμαριτίδα, τῆς ὁποίας, ὡς παντογνώστης Θεός, ἐγνώριζε τόν προηγούμενον ἀμαρτωλὸν βίον τῆς, γιά τήν πνευματικὴν λατρείαν τοῦ Θεοῦ καί τῆς ἀπεκάλυψε ὅτι Αὐτός εἶναι ὁ Μεσσίας τόν ὁποῖον ἀνέμενε, ἐδέχθη τήν παράκλησιν τῶν κατοίκων νά παραμείνει ἐκεῖ, καί παρέμεινε δύο ἡμέρες διδάσκων, μέ ἀποτέλεσμα πολλοὶ Σαμαρίτες νά πιστεύσουν σ' Αὐτόν (Ἰω. 4,4-26· 39-42).

β) Σέ ἀντίθετη περίπτωσιν, κατὰ τήν ὁποίαν, ἄλλοι Σαμαρίτες ἀρνήθησαν νά Τόν φιλοξενήσουν, ὁ Κύριος ἀπέρριψε τήν πρότασιν τοῦ Ἰακώβου καί τοῦ Ἰωάννου, υἱῶν Ζεβεδαίου, οἱ ὁποῖοι προέτειναν τήν τιμωρίαν τῶν Σαμαριτῶν αὐτῶν καί ἐτόνισεν ὅτι «ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἤλθεν ψυχὰς ἀνθρώπων ἀπολέσαι ἀλλὰ σῶσαι» (Λκ. 9,56). Μεταξὺ δέ αὐτῶν συμπεριελάμβανε καί τούς Σαμαρίτες, γ) Στά ὄρια Γαλιλαίας καί Σαμαρείας ἐθεράπευσε δέκα λεπρούς, μεταξύ τῶν ὁποίων ὁ ἕνας ἦτο Σαμαρίτης, οἱ ὁποῖοι ἐπιμόνωσ τοῦ τό ἐζήτησαν. Ὁ Σαμαρίτης δέν ἔδειξε μόνον τήν πίστιν του στόν Κύριον ἀλλά καί τήν εὐγνωμοσύνην του, πράγμα τό ὁποῖον παρέλειψαν οἱ ὑπόλοιποι ἑννέα, οἱ ὁποῖοι προφανῶς ἦσαν ἰουδαῖοι ἢ Γαλιλαῖοι. Ὁ Ἰησοῦς ἐβεβαίωσε τόν εὐγνώμονα Σαμαρίτην ὅτι τόν ἔσωσεν ἢ πίστις του (Λκ. 17,19), καί ἀπεκάλυψεν ὅτι «ὁ ἀλλογενῆς οὗτος» (στ. 18) εἶχε δύο μεγάλες ἀρετές: τήν σώζουσαν πίστιν καί τήν θεάρεστον εὐγνωμοσύνην. δ) Ἰσωσ τό πλέον ἐντυπωσιακόν, γιά τούς ἰουδαίους, ἦτο τό ὅτι ἀπαντῶν στόν «νομικόν» ὁ ὁποῖος ἐνδιεφέρετο νά μάθῃ τόν τρόπον μέ τόν ὁποῖον θά κληρονομήσει τήν αἰώνιον ζωήν, προέβαλεν ὁ Κύριος ὡς παράδειγμα πρὸς μίμησιν τήν συμπεριφορὰν ὄχι κάποιου ἰουδαίου, καταδικάσας ἐμμέσως τόν ἐγωϊσμόν τοῦ ἱερέως καί τοῦ Λευίτου, ἐκπροσώπων τοῦ ἰουδαϊκοῦ ἱερατείου, ἀλλά τοῦ εὐσπλάγχχνου Σαμαρίτου, καί ὄχι μόνον ὀδήγησε τόν νομικόν, στό νά ὁμολογήσει ἐμμέσως ὅτι «πλησίον» τοῦ τραυματίου ἀπεδείχθη ὁ Σαμαρίτης, ἀλλά τοῦ συνέστησε νά τόν μιμηθεῖ (Λκ. 10,25-37).

Στήν «παροιμίαν» τοῦ Καλοῦ Ποιμένου, ὁ Ἰησοῦς ἀναγνωρίζει ὡς «ἴδια πρόβατα» ὄσους ἰουδαίους ἐπίστευσαν εἰς Αὐτόν, ἀλλά στρέφει μέ ἀγάπην τήν σκέψιν πρὸς τά «ἄλλα πρόβατα» τά ὁποῖα, παρ' ὅτι «οὐκ ἔστιν ἐκ τῆς αὐλῆς ταύτης, κάκεῖνα δεῖ με ἀγαγεῖν

καί τῆς φωνῆς μου ἀκούσουσιν, καί γενήσονται μία ποίμνη καί εἷς ποιμήν» (Ίω. 10,16).

Ποῖα εἶναι τὰ «ἄλλα πρόβατα»; Περί αὐτοῦ ἔχουν διατυπωθεῖ πολλές γνώμες. Δεχόμεθα τὴν ἐρμηνείαν τοῦ Κυρίλλου Ἀλεξανδρείας (Μ. 73,1049-1052) καί ἱεροῦ Χρυσοστόμου (Μ. 59,329), τὴν ὁποῖαν δέχονται καί οἱ καθηγηταὶ Π. Τρεμπέλας (ΤΡ. Ίω. σ. 376) καί Σ. Ἀγουρίδης,<sup>38</sup> κατὰ τὴν ὁποῖαν πρόκειται περὶ τῶν ἰουδαίων καί τῶν ἐθνικῶν. Ὡς πρὸς δὲ τὴν σημασίαν τοῦ ὄρου «αὐλή» νομίζομεν ὅτι πρόκειται γιὰ τὸ «μικρὸν ποίμνιον» (Λκ. 12,32), γιὰ τοὺς μαθητὰς Του καί ὄσους ἄλλους Τὸν ἀκολουθοῦν. Εἶναι μικρὸν «πρὸς τὸ μέγεθος τοῦ πλήθους τῶν ἀπίστων ἢ καί διὰ τὴν ἔκουσίαν ταπεινώσιν τοῦ τοιοῦτου ποιμνίου» (Κ.Α. Μ. 72,741-744), εἶναι «οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι» (Μτ. 5,3), «οἱ ζητοῦντες πρῶτον τὴν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ καί τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ» (πρβλ. Μτ. 6,33), τῶν ὁποίων ὁ οὐράνιος Πατέρας γνωρίζει τίς ἀνάγκες (πρβλ. Μτ. 6,32; Λκ. 12,30).<sup>39</sup> Σ' αὐτὸ τὸ «μικρὸν ποίμνιον» καλοῦνται νὰ ἐνταχθοῦν ὅλοι, ἰουδαῖοι καί ἐθνικοί,<sup>40</sup> διότι «οὐκ ἔστιν προσωπολήπτης ὁ Θεός, ἀλλ' ἐν παντί ἔθνει ὁ φοβούμενος αὐτόν καί ἐργαζόμενος δικαιοσύνην, δεκτός αὐτῷ ἔστιν» (Πραξ. 10,34-35).

Χάριν αὐτῶν τῶν «προβάτων» ὁ Ἰησοῦς ἐλευθέρως καί ἔκουσίως «τίθησιν τὴν ψυχὴν» Του (Ίω. 10,15), διότι ἔχει τὴν ἐξουσίαν «θεῖναι αὐτήν καί ἐξουσίαν ἔχει πάλιν λαβεῖν αὐτήν» (πρβλ. στ. 18) ἀνιστάμενος ἐκ νεκρῶν. Ἄρα, ἡ ἐπιστροφή τῶν «προβάτων» στὴν «αὐλήν» ὑπὸ τὸν ἕνα «Ποιμένα» προϋποθέτει τὴν ἔκουσίαν θυσίαν τοῦ Ποιμένος αὐτοῦ (πρβλ. καί Ίω. 12,32: «κἀγώ, ἐάν ὑψωθῶ ἐκ τῆς γῆς, πάντας ἑλκύσω πρὸς ἑμαυτόν»).

Ἐξ ἄλλου, ὁμιλῶν πρὸς τοὺς ἰουδαίους στὴν συναγωγὴ τῆς Καπερναοῦμ, τὴν ἐπομένην τοῦ θαύματος τοῦ χορτασμοῦ τῶν πεντακισχιλίων (Ίω. 6,25 ἐξ.) ὁ Ἰησοῦς ἀπεκάλυψεν: «ἐγὼ εἰμι ὁ ἄρτος ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς ... καί ὁ ἄρτος δέ, ὃν ἐγὼ δώσω, ἡ σὰρξ μου ἔστιν ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς» (στ. 51). Ἰδρῶν τὸ μυστήριον τῆς θείας Εὐχαριστίας εἶπεν ὅτι «τὸ αἷμα» Του ἐκχύνεται «ὑπὲρ πολλῶν» (Μκ. 14,24), καί σέ ἄλλην περίπτωσιν εἶχεν εἶπει ὅτι προσφέρει τὴν ζωὴν Του «λύτρον ἀντὶ πολλῶν» (Μκ. 10,45). Ἄρα, ὁ Ἰησοῦς δέν θυσιάζεται μόνον χάριν τῶν Ἰουδαίων ἀλλὰ ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς, ἀντὶ «πολλῶν», πρὸς χάριν ὄλων τῶν ἀνθρώπων ἀδιακρίτως, οἱ ὅποιοι θά θελήσουν νὰ δεχθοῦν τὴν σωτηρίαν τὴν ὁποῖαν τοὺς προσφέρει.<sup>41</sup>

Καί τέλος, κατά τήν ἔνδοξον δευτέραν παρουσίαν Του «συναχθή-  
σονται ἔμπροσθεν Αὐτοῦ πάντα τά ἔθνη» καί οἱ ἄνθρωποι θά δι-  
καιωθοῦν ἢ θά καταδικασθοῦν ὄχι βάσει τῆς καταγωγῆς των, ἀλλά  
τῆς ἀγάπης τήν ὁποίαν ἔδειξαν στόν Θεόν καί τόν συνάνθρωπόν των  
(Μτ. 25,32-40). Κατά τήν ἐσχάτην ἐκείνην ὥραν θά ἀποδειχθεῖ πό-  
σον πλανημένη ἦτο ἡ πίστις τῶν ἰουδαίων, κατά τήν ὁποίαν μόνοι  
αὐτοί θά σωθοῦν, ἀφοῦ «ἀπό ἀνατολῶν καί δυσμῶν ἤξουσιν καί ἀνα-  
κλιθήσονται μετὰ Ἀβραάμ, Ἰσαάκ καί Ἰακώβ ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν  
οὐρανῶν» (Μτ. 8,11). Μέσα σ' αὐτήν τήν ἐσχατολογικήν προοπτικήν  
ὁ Ἰησοῦς ἀποκαλύπτει ὅτι «Ἀβραάμ, ὁ πατήρ ὑμῶν, ἠγαλλιάσατο ἵνα  
ἴδῃ τήν ἡμέραν τήν ἐμήν, καί εἶδεν καί ἐχάρη» (Ἰω. 8,56), διότι ἡ  
«ἡμέρα» τοῦ Ἰησοῦ εἶναι ἐκείνη κατά τήν ὁποίαν τά διεσκορπισμένα  
θά συνάξει εἰς ἓν, καί ὁ πατριάρχης τοῦ Ἰσραήλ θά γίνῃ πατέρας  
πλήθους ἐθνῶν (πρβλ. Ἰω. 11,52; Γεν. 17,4; Ρωμ. 4,17).<sup>42</sup>

Ἀπό τά ἀνωτέρω καταφαίνεται ἡ ἐκδήλωσις τῆς Θείας Οἰκονομίας:  
Ἀφοῦ ὁ Θεός ἐκάλεσε τόν Ἰσραήλ νά γίνῃ «σκευὸς ἐκλογῆς»  
(πρβλ. 9,24) τό κήρυγμα τοῦ Ἰησοῦ ἔπρεπε, κατ' ἀρχήν, νά ἀπευ-  
θυνθεῖ σ' αὐτούς, χωρίς τοῦτο νά σημαίνει ἀποκλεισμόν τῶν ἐθني-  
κῶν καί Σαμαριτῶν.

Ὁ Ἰησοῦς, κατά τό κήρυμά Του, δέν εὔρε τόσην πίστιν στόν  
Ἰσραήλ ὅσην στούς ἐθνικούς. Ἦδη ὁ Ἰσραήλ μέ πολλούς τρόπους  
ἐπέδειξε ἀπιστίαν στόν Ἰησοῦν. Καί ἦλθεν ἡ ὥρα τῶν ἐθνικῶν,  
ὅπως τήν σηματοδότησεν ἡ παράκλησις τῶν Ἑλλήνων εἰδωλολα-  
τρῶν. Ἀλλ' ἡ ὥρα αὐτή προϋποθέτει τήν «ὥραν» τῆς δόξης τοῦ  
Ἰησοῦ, δηλαδή τοῦ πάθους καί τῆς ἀναστάσεώς Του. Καί ὅπως  
γράφει ὁ Θεοφύλακτος (Μ. 124,12-5): «Ἐπειδή τοῖς Μαθηταῖς πα-  
ρήγγειλεν (ὁ Κύριος) εἰς ὁδόν ἐθνῶν μή ἀπελθεῖν, ἑώρα δέ ἤδη τά  
ἔθνη αὐτῷ προσιόντα (οἱ γάρ Ἕλληνες οἱ θέλοντες αὐτόν ἰδεῖν,  
ἐθνικοί πάντως ἦσαν), τοὺς δέ Ἰουδαίους ἤδει αὐτῷ ἐπιβουλεύον-  
τας· καιρός, φησιν, ἐπὶ τό πάθος ἐλθεῖν» (πρβλ. ΧΡ.Μ. 59,367).  
Ἐάν δέ ὁ Ἰησοῦς ἐπέμενε νά ἀπευθύνεται μόνον στούς ἰουδαίους,  
οἱ ὅποιοι ἤδη εἶχαν ἀποφασίσει τήν θανάτωσίν Του καί παρά τήν  
ἐμμονήν τῶν ἐθνικῶν στήν ἐκζήτησιν τῆς σωτηρίας, τότε «ἀνάξιον  
ἦν τῆς τοῦ Θεοῦ δικαιοσύνης παραμένειν ἔτι τοῖς ἀνιάτοις καί πε-  
ριορᾶν τοὺς ἐτοιμούς εἰς θεραπείαν» (Ζγ. Μ. 129,1361).

*(Στό προσεχές τεῦχος ἡ συνέχεια)*

## ΕΠΙΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Βέλλας Β., 'Εβραϊκή 'Αρχαιολογία, 'Αθήνα 1980 σ. 206, όπου καί έκτενης έκθεσις περί τῆς προελεύσεως τῆς λ. «πάσχα» καί τοῦ τυπικοῦ τοῦ ἑορτασμοῦ. Πρβλ. Οικονόμου 'Ηλίας, Παραδόσεις 'Αρχαιολογίας τῆς Παλαιστίνης καί Βιβλικῆς Θεολογίας, 'Αθήνα 1985 σ. 393-6.

2. Amiot. Françoit, λήμμα «Ναός» στό «Λεξικό Βιβλικῆς Θεολογίας» (=Λ.Β.Θ.) (ἑλλ. μετ.), 'Αθήνα 1980 στ. 682.

3. Βέλλας Β., Χρονολογικοί Πίνακες τῆς 'Ισραηλιτικῆς 'Ιστορίας, 'Αθήνα 1956 σ. 39.

4. Περὶ αὐτῶν ιδέ, X. Leon-Dufour, λήμμα «Pelerinage» στό Dictionnaire du Nouveau Testament (= D.N.T.), Paris 1978 σ. 418. Aug. George, λήμμα «προσκυνηματική πορεία» στό Λ.Β.Θ. στ. 865-7. Στὴν 'Αγία Γραφή χρησιμοποιεῖται τὸ ρῆμα «ἀναβαίνω», ἀντὶ τῆς «ιεράς ἀποδημίας».

5. 'Αγουρίδης Σ., 'Ιστορία τῆς Θρησκείας τοῦ 'Ισραήλ, 'Αθήνα 1995 σ. 326. X. Leon-Dufour, ἐνθ. ἀνωτ.

6. Τρεμπέλας Π., 'Υπόμνημα εἰς τὸ κατὰ Λουκᾶν Εὐαγγέλιον, 'Αθήνα 1952 (=ΤΡ.Λκ.) σ. 116.

7. 'Ηρόδοτος, 1,92 Ξενοφώντας, Κύρου 'Ανάβασις, 6,5,23. Πρβλ. «Μεγάλη 'Ελλάς» Πολύβιος 2,39: Στράβων 6,12. Δ. Δημητράκου, Μέγα Λεξικόν τῆς 'Ελληνικῆς Γλώσσης τ. Γ', 'Αθήνα σ. 2445.

8. Παρά Π. Τρεμπέλα, 'Υπόμνημα εἰς τὸν Προφήτην 'Ησαΐαν, 'Αθήνα 1968 σ.σ. 132-194. (=ΤΡ.ΗΣ.)

9. 1 Μακ. 1,10:6,2:8,18:2 Μακ. 4,36:11,2:3 Μακ. 3,8:4 Μακ. 18,20.

10. 2 Μακ. 4, 10,15:6,9:11,24:13,2:4 Μακ. 8,8 («μεταλαβόντες τοῦ ἑλληνικοῦ δί-ου»). Περισσότερα περί τῶν σχέσεων 'Ελλήνων καί 'Ιουδαίων στὴν Παλαιστίνη καί τὴν Διασπορά, ιδέ, Β. Βέλλα, 'Η ἐπίδρασις τῆς 'Ελληνικῆς Φιλοσοφίας ἐπὶ τοῦ διδλίου τῆς Σοφίας Σολομῶντος (Λόγος Πρυτανικός) 'Εν 'Αθήναις 1961. Α.Ι. Φιλίππιδου, 'Ιστορία τῆς 'Εποχῆς τῆς Καινῆς Διαθήκης 'Αθήνα 1958 σ. 402 ἔξ. Χρ. Βούλγαρη, «'Εσकुλμένοι καί ἐρριμένοι», στό ἔργον τοῦ «'Αγιογραφικαὶ μελέται», 'Αθήνα 1983 σ. 169 ἔξ.

'Η Annie Jaubert στό ἔργον τῆς La Notion d'Alliance dans le Judaïsme aux abords de l'ère Chretienne, Paris 1963 καταλήγει στά ἀκόλουθα συμπεράσματα, ὡς πρὸς τὴν πνευματικὴν κατάστασιν τοῦ μεσοδιαθητικοῦ ἰουδαϊσμοῦ: «Ὁ 'Ιουδαϊσμός, κατὰ τὸν χρόνον ποῦ ἐπρόκειτο νά συναντήσῃ τὸν Χριστιανισμόν, ἐνὸ εἶχε ἓνα σύνολον καλῶς θεμελιωμένων παραδόσεων, μᾶς παρουσιάζεται πολύμορφος, καί πολυποικίλος, τόσοσ, ποῦ γιὰ νά τὸν περιγράψῃ κανεὶς πρέπει νά χρησιμοποιήσῃ τοὺς πλέον ἀντιφατικούς δρους. "Ἐτσι ὁ 'Ιουδαϊσμός εἶναι «ζηλωτῆς» ἢ εἰρημιστῆς, αὐστηρῶς συντηρητικός ἢ ἀνοικτός στοὺς ἔθνικούς, προσηλωμένος σέ μιά αὐστηρά «Νομική» θεολογία ἢ στὴν θεολογία τῆς χάριτος, στό γράμμα τοῦ Νόμου ἢ τῆς πνευματικῆς ἐρμηνείας του, στοὺς νόμους τῆς «Νομικῆς» καθάρτητος ἢ τῆς «ἑσωτερικῆς» καθάρσεως.

«Λυθία λίθος» αὐτοῦ τοῦ πολυποικίλου χαρακτῆρος εἶναι ἡ στάσις τοῦ ἑναντι τῶν ἐθνικῶν, ἢ ὁποία στηρίζεται στὴν ιδέαν γιὰ τὴν «ἐκλογή» τοῦ 'Ισραήλ καί τὸν ρόλον τὸν ὁποῖον θά διαδραματίσῃ μεταξύ τῶν λαῶν. 'Ἐπ' αὐτοῦ στὴν Παλαιστίνη ὑπῆρχε ἓνα πλῆθος ἀπόψεων, ἀπό τοῦ αὐστηροῦ ιδεώδους τοῦ «ἱεροῦ πολέμου» μέχρι τῆς ἐμπιστοσύνης στὴν φιλανθρωπία τοῦ Θεοῦ γιὰ τοὺς ἔθνικούς.

Στους κόλπους της ιουδαϊκής διασποράς υπήρχαν δύο τάσεις: κατά τήν πρώτην, πρό των ἐθνικῶν παρουσιάζεται ἕνας μαχητικός ιουδαϊσμός καί κατά τήν δευτέραν, ἕνας ιουδαϊσμός διαλλακτικός πρὸς τοὺς ἐθνικούς, μέ ἐπεικεῖς ἐκδηλώσεις τῆς Διαθήκης ἔναντι τῶν ἐθνικῶν, ὁ ὁποῖος περιβάλλει μέ ἑλληνικόν ἔνδυμα τὸν ζῶντα Θεόν τῶν Προφητῶν καί ἀλλοιώνει τὸ ἅλας τῆς ἀποκαλύψεως. Ὑπῆρχε ιουδαϊσμός στάσιμος, ἐπαναπαυόμενος στοὺς παλαιούς παραδοσιακοὺς τύπους, ἀλλὰ καί ὁ ιουδαϊσμός τῶν «σχολῶν» ὅπου κατεβάλλετο προσπάθεια γιὰ τὴν σύνθεσιν τῆς ιουδαϊκῆς σκέψεως μέ τὴν ἑλληνικὴν σοφίαν, ὅπως ἀποδεικνύεται ἀπὸ τὸ μεγαλειῶδες ἔργον τοῦ Φίλωνος». (σ. 445-446).

11. Traduction Oecumenique de la Bible. Ancient Testament (=T.O.B./A.T.) Paris 1976 σ. 1237. Πρβλ. Β. Βέλλα, Τὸ Δωδεκαπρόφητον (Ἀγγαῖος, Ζαχαρίας, Μαλαχίας) Ἀθήναι 1950 σ. 110.

12. Τσάκωνας Βασ., Ὑπόμνημα εἰς τὴν πρὸς Ῥωμαίους Ἐπιστολὴν τοῦ Ἀποστόλου Παύλου (Μέρος Α': 1-3,20), Ἀθήναι 1986 σ. 64 τοῦ αὐτοῦ, Ὑπόμνημα εἰς τὴν πρὸς Κολοσσαεῖς Ἐπιστολὴν τοῦ Ἀποστόλου Παύλου, Ἐν Ἀθήναις 1975, Καραβιδόπουλος Ἰωάν., Ἐπιστολές πρὸς Ἐφεσίους, Φιλιππησίους, Κολοσσαεῖς, Φιλήμονα, Θεσσαλονίκη 1981 σ. 506. Bonnard Pierre, L'Épître de Saint Paul aux Galates, Neuchâtel 1972 σ. 38.

13. Παναγόπουλος Ἰω., Θεολογικὸ Ὑπόμνημα στὶς Πράξεις τῶν Ἀποστόλων, Μέρος Α', Ἀθήνα 1984 σ. 188. Cullmann Oscar, Le Milieu Johannique, Neuchâtel 1976 σ. 66.

14. Ἀντιθέτως, κατά τὸν Ζιγαθινόν (Μ. 129,1276), «Διασποράν τῶν Ἑλλήνων ἔλεγον τὰ ἔθνη, διὰ τὸ διεσπάρθαι πανταχοῦ καί ἀκωλύτως ἀλλήλους ἐπιμίγνυσθαι». Περισσότερα περὶ τῆς προβληματικῆς τῆς ἐρμηνείας τοῦ Ἰω. 7,35 ἰδὲ: Γαλάνη Ἰωάν., Ἡ συμβολὴ τῶν συναγωγῶν τῆς ιουδαϊκῆς διασποράς στὴ διάδοσιν τοῦ Χριστιανισμοῦ στὸν ἐθνικὸν κόσμον, Ἀνάπτυον ἀπὸ τὸν 4ον Τόμο τῆς Ἐπιστημονικῆς Ἐπετηρίδας τοῦ Τμήματος Θεολογίας τοῦ Ἀριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης: «ΚΑΙΡΟΣ», Ἀφιέρωμα στὸν Καθηγητὴ Δαμιανὸ Δόϊκο, Θεσσαλονίκη 1994 σ. 125-128 τοῦ ἰδίου, Ἰουδαῖοι, Ἕλληνες καί Ἐθνικοὶ στὴν Καινὴ Διαθήκη, σὺ συλλογικὸ ἔργον, «Χριστὸς καί Ἱστορία» (Ἐπιστημονικὸ Συμπόσιον πρὸς τιμὴν τοῦ καθηγητῆ Σάββα Ἀγουρίδη), Θεσσαλονίκη 1993 σσ. 230-233, ὅπου καταλήγει ὅτι «ὁ ὅρος Ἕλληνες σὺ τῷ Ἰω. 7,35 χρησιμοποιεῖται μέ ἐθνολογικὴ ἢ πολιτιστικὴ σημασίαν». Πρβλ. T.O.B./N.T. σ. 310.

15. «Ὁ Γιαχβὲ ἔθεσε τὸν Ἰσραὴλ ὡς μεσίτην μεταξὺ τῶν ἐθνικῶν καί Αὐτοῦ. Ἡ Π.Δ. κάθε στιγμὴ ὑπενθυμίζει τὸ μεσιτικὸν ἀξίωμα τοῦ ἐκλεκτοῦ λαοῦ, καί ἐπιτρέπει νὰ μιλοῦμε ταυτοχρόνως γιὰ τὸ προφητικόν, ἱερατικόν, βασιλικόν περιεχόμενον τῆς μεσιτείας τοῦ Ἰσραὴλ. Διὰ μέσου τοῦ Ἰσραὴλ ὁ Θεὸς ἐπικοινωνεῖ μέ τὸν κόσμον» R. Martin-Achard, Israël et les nations, Neuchâtel 1959 σ. 70. «Ἡ ἱεραποστολὴ μέ σκοπὸν τὸν προσηλυτισμὸν τῶν ἐθνικῶν στὴν θρησκεία τοῦ Ἰσραὴλ ὑπῆρξεν ἔντονος καθ' ὅλην τὴν ἔκτασιν τῆς ἱστορίας τοῦ λαοῦ Ἰσραὴλ. Χαρακτηριστικά τῆς ὑπῆρξαν τὸ ὅτι α) ἡ ἱεραποστολὴ δέν προήρχετο καί δέν καθοδηγεῖτο ἀπὸ κάποια ἱερατικὴ ἀρχὴ τοῦ Ἰσραὴλ ἢ τοῦ μεταγενεστέρου ιουδαϊσμοῦ, ἀλλ' ὀφείλετο σὲ ἰδιωτικὴ πρωτοβουλία τῶν Ἰσραηλιτῶν, καί β) ὁ ιουδαϊκὸς προσηλυτισμὸς ἦτο ταυτοχρόνως καί ἐθνικὴ προπαγάνδα, παρ' ὅτι δὲ ἡ μεσσιανικὴ ἀναμονὴ ἦτο ἔντονος κατά τοὺς ιουδαϊκοὺς χρόνους, ἡ ἱεραποστολὴ δέν φαίνεται νὰ δικαιολογεῖται ἀπὸ τὴν ἐγγύτητα τοῦ ἐσχατολογικοῦ χρόνου, οὔτε καί νὰ ἀποτελεῖ μέρος τῶν διαφόρων γεγονότων τὰ ὁποῖα προηνοῦσαν τὸ ἀποκαλυ-

πτικόν δράμα. Ἡ ἰουδαϊκὴ ἐλπίδα δὲν εἶχε λησμονήσει τὸν ἐθνικὸν κόσμον. Ἐν τούτοις ὁ ἐσχατολογικὸς ρόλος γενικῶς, δὲν εἶχεν ἄμεσον σχέσιν μὲ τὸ ἱεραποστολικὸν κήρυγμα, καὶ ἀφοῦ δὲν ἀναφέρει ρητῶς τὴν ἐξόντωσιν τῶν ἐθνικῶν, συνίσταται δὲ περισσύτερον στὴν ὑποταγὴν τῶν ἢ τὴν συνύπαρξιν μὲ τοὺς «ἐκλεκτοὺς» τοῦ Ἰσραὴλ». O. Cullmann, *Le caractère Eschatologique du devoir missionnaire et la conscience apostolique de Saint Paul*, στὸ ἔργον του, *Des sources de l'Évangile a la formation de la theologie Chretienne*, Neuchâtel 1969 σ. 59 πρβλ. J. Jeremias, *Jesus et les paiens* (γαλλικὴ μετάφρασις) Neuchâtel 1956 σ. 7-14. Ἡ σκληρὴ κριτικὴ τοῦ Ἰησοῦ κατὰ τῶν φαρισαίων, ὀφείλετο στὸ ὅτι δὲν ἐσκόπευαν νὰ ὀδηγήσουν τοὺς ἐθνικοὺς πλησίον τοῦ Θεοῦ, ἀλλὰ νὰ τοὺς κάνουν φανατικοὺς ἰουδαίους, περισσύτερον ἀπ' ὅσον αὐτοὶ (πρβλ. Μτ. 23,15).

16. Οἱ «θεοσεβεῖς» εἶναι οἱ «σεβόμενοι τὸν Θεόν» (Πρ. 13,43.56:16,14:17,13) οἱ ὅποιοι ταυτίζοντο μὲ τοὺς «φοβούμενους τὸν Θεόν» (Πρ. 13,16). Αὐτοὶ ἦσαν ἐθνικοὶ συμπαθοῦντες τὸν ἰουδαϊκὸν μονοθεϊσμόν καὶ τηροῦντες ὀρισμένες Νομικὲς διατάξεις ὅπως τοῦ σαββάτου, τῶν νηστειῶν, τοῦ φόρου τοῦ Ναοῦ, ἀποχῆς ἀπὸ ἀπαγορευμένους τροφῆς, τῆς ἱερᾶς ἀποδημίας, καὶ ἔμειναν ἀπερίτμητοι. Ἡ «εὐσέβεια» (Πρ. 3,12:10,7: πρβλ. 17,23) εἶναι λέξις καὶ ἔννοια ἑλληνικὴ, τὴν ὁποίαν ὁ ἀρχέγονος χριστιανισμὸς ἐδέχθη ἀργότερα (1 καὶ 2 Τιμ., Τιτ., 2 Πέτρ.), ἐνῶ ὁ «φόβος Κυρίου» εἶναι ἑκφρασις ἰουδαϊκὴ κατὰ τὴν προέλευσιν καὶ τὴν ἔννοιαν: προϋποθέτει τὴν πίστιν στὸν Θεόν τοῦ Ἰσραὴλ, τὴν πιστότητα πρὸς ὅλες τὰς διατάξεις τῆς Διαθήκης τὰς ἀναφερόμενες στὸν Θεόν καὶ τὸν πλησίον, καὶ ὀδηγεῖ στὴν «σοφίαν» (Τ.Ο.Β./Ν.Τ. σ. 387). Ἀντιθέτως οἱ «προσήλυτοι» ἦσαν ἐθνικοὶ οἱ ὅποιοι εἶχαν ἀποδεχθῆ τὴν ἰουδαϊκὴν πίστιν καὶ εἶχαν περιτμηθεῖ (Πρ. 2,10:6,5:13,43). Α.Ι. Φιλιππίδου, *μν. ἔργ.* σ. 465-7. Bonnard P. *L'Évangile selon saint Matthieu*, Neuchâtel 1963 σ. 338. X. L-Dufour, *D.N.T.* σ. 187,450.

17. *Évangile selon saint Jean*<sup>2</sup>, Paris 1936 σ. 329; Durant A., *Évangile selon saint Jean*<sup>30</sup> Paris MCMXXX σ. 343. M.Van den Büssche, *l'Évangile du Verbe* (II et III parties) 1961 σ. 55.

18. *L'Évangile selon st. Jean d'après les meilleurs auteurs Catholiques* Paris 1950 σ. 273-4.

19. *Voir Jesus et le Père en Lui selon l'Évangile de Saint Jean*, Roma 1967 σ. 18,70.

20. *Le Salut dans l'Histoire* (γαλλικὴ μετάφρασις) Neuchâtel 1976 σ. 277 πρβλ. καὶ Τ.Ο.Β./Ν.Τ. Σ. 324.

21. *Lecture de l'Évangile selon Jean II* (ch. 5-12) Paris 1990 σ. 459 ὑπ. 37.

22. Bultmann. R., *Das Evangelium des Johannes*. Göttingen 1968 σ. 323.

23. Schlatter. *Das Evangelist Johannes*. Stuttgart 1930 σ. 267.

24. *Synopse des quatres Évangiles: tome III, L'Évangile de Jean*, Paris 1977 σ. 317.

25. Ν. Δαμαλάς, *Ἑρμηνεία εἰς τὴν Κ. Διαθήκην, Τόμος Δ' περιέχων τὸ κατὰ Ἰωάννην Εὐαγγέλιον*, Ἀθῆναι 1940 σ. 518.

26. Σ. Ἀγουρίδης, *Ἀποστόλου Παύλου, Πρώτη πρὸς Κορινθίους Ἐπιστολή, Θεσσαλονικὴ* 1982, σ. 55.

27. Ἰωάν. Γαλάνης, *Ἰουδαῖοι, Ἕλληνες καὶ Ἐθνικοί...* σ. 233-4.

28. Βηθσαϊδὰ (= οἶκος ἀλειείας) τῆς Γαλιλαίας: πόλις στὴν ΒΑ ὄχθη τῆς λίμνης Γεννασαρέτ. Προηγουμένως ἦτο μικρὸ χωριὸν στὸ ὁποῖον ὁ τετράρχης Φίλιππος ἀνοικοδόμησε πόλιν μὲ τὸ ὄνομα Ἰουλιὰς πρὸς τιμὴν τῆς θυγατρὸς τοῦ Καί-

σαρος Αύγουστου (Ίωσήπου. Ίουδαική Ἀρχαιολογία 18,2.1) Α.Ι. Φιλίππιδου, μν. ἔργ. σ. 903. X. Leon-Dufour, D.N.T. σ. 145.

29. Δηλαδή, «εἰδωλολάτρις κατά τό θρήσκευμα καί Συροφονίκισσα κατά τό γένος» J. Huby, *Evangile selon Saint Marc*<sup>43</sup> Paris 1948 σ. 188. Ἰωάν. Καραβιδόπουλος, Τό κατά Μάρκον Εὐαγγέλιον, Θεσσαλονίκη 1988 σ. 246. «Ἑλληνίδα= ἐξελληνισμένη εἰδωλολάτρισα» Ἰ. Γαλάνης, μν. ἔργ. σ. 229. «Σκληρή εἰδωλολάτρισα» χαρακτηρίζει τήν ἐν λόγῳ Συροφονίκισσα ὁ αὐτός συγγραφέας (σ. 230), προφανῶς λόγῳ τῆς ἐμμονῆς τῆς στό αἴτημά της πρός τόν Κύριον. Πρβλ. καί Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου, Ὁμιλία εἰς τήν ἐπίλυσιν τῆς Χαναanaίας, M. 52,449 ἐξ.

30. Cullmann O., *Christologie du Nouveau Testament*, Neuchâtel 1958 σ. 170 (=C.N.T.). Ἐκτενῆ διαπραγμάτευσι περί τῆς ἀποδόσεως τοῦ ὄρου «Κύριος» εἰς τόν Ἰησοῦν ἰδέ στίς σσ. 169-205 τοῦ ἔργου αὐτοῦ καί Τσάκωνα Βασ., Ἡ Χριστολογία τοῦ κατά Ἰωάννην Εὐαγγελίου, Ἀθήναι 1969 σ. 116-119.

31. Πρβλ. καί Boismard-Lamouille (τ. III, σ. 317). Περισσότερα περί τῆς σημασίας τοῦ ρ. «ὄραν» στήν Α.Γ. ἰδέ: Ridouard André, λήμμα «βλέπω» στό Λ.Β.Θ. στ. 186-189. Boutier M., λήμμα «Voit» στό V.B. σ. 311-313. Traets, μν. ἔργ. Ἐξ ἄλλου εἶναι γνωστή ἡ ἐπικρατοῦσα ἀρχή κατά τήν ὁποίαν «ὁ Ἰωάννης διά τοῦ Ἰωάννου ἐρμηνεύεται» κυρίως σέ περιπτώσεις ὄρων μέ διπλῆν σημασίαν. Grossouw W., *La glorification du Christ dans le quatrième Evangile*, στό συλλογικόν ἔργον «L'Évangile de Jean» Desclée 1958 σ. 132.

32. Εἶναι προφανές ὅτι τά ὄνόματα «Φίλιππος» καί «Ἀνδρέας» εἶναι ἐλληνικά. Ἐκτός τῶν ἄλλων «Ἀνδρέας» ὀνομάζετο ὁ πρόπαππος τοῦ Κλεισθένους, καί «Φίλιππος» ἕνας ἐκ τῶν τυράννων τῶν ἐξωσθέντων ἀπό τόν Πελοπίδα. Α.Κ. Κωνσταντινίδου, Ἐπίτομον Λεξικόν Μυθολογίας καί Ἱστορίας (φωτοτυπική ἀναπαραγωγή) Ἀθήναι 1968 σ. 51.509. «Ὅποιος εἶχε γεννηθεῖ στήν Βηθσαιῖδά τῆς Γαλιλαίας... ὄχι μόνον κατανοοῦσε τήν ἐλληνικήν γλῶσσαν, ἀλλ' εἶχε ἐξοικειωθεῖ καί μέ τόν ἐλληνικόν πολιτισμόν». Cullmann O. *Saint Pierre, Disciple, Apotre, Martyr*, Neuchâtel, 1952, σ. 13.18.

33. Cullmann O. «Ἐνα οἰκουμενικό γεγονός» (ἐλλ. μετάφρασις περ. «Νέοι Ὁρίζοντες» ΚΑ' (1981) τ. 194 σ. 14-15: «Δέν ὑπάρχει μόνον ἱστορία τῆς σωτηρίας, ὑπάρχει ἐπίσης καί γεωγραφία τῆς σωτηρίας. Σωτηρία ὄχι «διά» τῆς ἱστορίας, οὔτε «διά» τῆς γεωγραφίας, ἀλλά «μέσα» στούς ἐπίγειους τόπους τοῦς ἐκλεγμένους ὡς ἐπίγεια ἀφετηριακά σημεῖα προορισμένα νά μάς φέρουσιν πρός τή σωτηρία μέσα στήν αἰωνότητα καί στό ἐπέκεινα».

34. Ἡ ζωὴ τοῦ Χριστοῦ σχετίζεται μέ τήν ἀπόρριψιν τοῦ Λόγου ἀπό τοῦς «ἰδιούς». O. Cullmann, *Le salut...* σ. 267.

35. Jeremias J.: μν. ἔργ. σ. 29-30: Α.Ι. Φιλίππιδου, μν. ἔργ. σ. 379 ἐξ.: Bonnard, ἔνθ. ἀνωτ. σ. 231.

36. Ἡ ἐκφρασις «Τύρος καί Σιδόν» ἐκτός τῆς γεωγραφικῆς, ἔχει καί θεολογικήν σημασίαν κατά τήν ὁποίαν τά εἰδωλολατρικά ἔθνη, ὑπό τίς προϋποθέσεις τίς ὁποῖες ἀπαντῶνται στά εὐαγγέλια, συμμετέχουν στό ἔργον τοῦ Ἰησοῦ. T.O.B./N.T. σ. 86. Bonnard σ. 231.

37. Γέρασα (Μκ. 5.1: Λκ. 8,26) ἢ Γάδαρα (Μτ. 8,26): Περιοχὴ ΝΑ τῆς λίμνης Γενησαρέτ κατοικοῦμένη ἀπό εἰδωλολάτρες. T.O.B./N.T. σ. 66. 144.221, Bonnard σ. 121.

37α. Πρβλ. Βέλλα Βασ., Ἑβραϊκή Ἀρχαιολογία, σ. 259-262. Δοῖκου Δαμ., Τό Σαμαρειτικόν Σχίσμα, περ. «Γρηγόριος Παλαμᾶς» Θεσ/κη τ. 57(1974) τ. 639, σ. 3-21.

38. Η Ἀρχιερατική Προσευχή τοῦ Ἰησοῦ. Θεσσαλονίκη 1965, σ. 85.

39. Διερεῦνσιν τῆς ὄλης προβληματικῆς ἰδέ στο ἔργον μας «Ἰησοῦς Χριστός ὁ Ποιμὴν ὁ καλός» Ἀθήναι 1989 σ. 42-44.

40. Οἱ «ἴδιοι» καὶ οἱ «ἄλλοι»: ἡ ἰωάννειος θεολογία ἀποβλέπει σέ μία Ἐκκλησία ἡ ὁποία νά περιλαμβάνει τοὺς ἰουδαίους καὶ τοὺς ἐθνικούς. O. Cullmann, *Le Salut...* σ. 277.

41. Ἡ ἔκφρασις «ἀντί πολλῶν» εἶναι ταυτόσημος τῆς ἰωαννείου ἐκφράσεως «ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς» (6,51) καὶ τῶν ἰδρυτικῶν λόγων τοῦ μυστηρίου τῆς Θ. Εὐχαριστίας, ὅπως διασώζονται ἀπὸ τὸν Λουκᾶν καὶ τὸν Παῦλον (22,19:1 Κορ. 11,24): «ὑπὲρ ὑμῶν». Ἡ ἔκφρασις «ὑπὲρ ὑμῶν», δύναται νά ἐρμηνευθεῖ «χάριν ὑμῶν», ἐνθα καταφαίνεται ἡ χάριν τῆς ἀνθρωπίνης σωτηρίας αὐτοπροσφορά τοῦ Χριστοῦ, καὶ «ἀντί ὑμῶν» (πρβλ. Θουκυδίδου 1,141: Πλάτωνος, Πολιτεία, 509A: Ξενοφῶντος, Κύρου Ἀνάβασις, 7,7,3), μέ τὴν ὁποίαν ἀποκαλύπτεται ὁ ἀντιπροσωπευτικός χαρακτήρας τῆς θυσίας τοῦ Κυρίου. Γ. Ρηγοπούλου, Ἰησοῦς Χριστός «ὁ Ἄρτος ὁ Ζῶν» σ. 74.

42. Πρβλ. Jeremias J., μν. ἔργ. σ. 63-4. Cullmann, *Le Salut...* 278-9. Κατὰ τὸν Ἄπ. Παῦλον, τὸσον οἱ ἰουδαῖοι ὅσον καὶ οἱ Ἕλληνες (εἰδωλολάτρεις) εἶναι ἐξ ἴσου ἁμαρτωλοὶ ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ (πρβλ. Ρωμ. 1,16:2,9-10:3,9), ὁ Ὅποιος χωρὶς προσποληψίαν τιμωρεῖ καὶ ἀμοίβει τὸσον τοὺς ἰουδαίους ὅσον καὶ τοὺς ἐθνικούς, δύο χώρους οἱ ὁποῖοι ἐκπροσωποῦν θρησκευτικὴς ἰδιαιτερότητες. Ἡ ἀπιστία τοῦ «ἐκλεκτοῦ λαοῦ», παρὰ τίς τόσες ἐνεργεσίες παρὰ τοῦ Θεοῦ, τὸν ἐξίσωσε μέ τοὺς ἐθνικούς. Μέ τὰ δεδομένα αὐτά ὁ Παῦλος θεωρεῖ ὅτι οἱ ἰουδαῖοι καὶ οἱ ἐθνικοὶ εὐρίσκονται στὴν ἴδια κατάστασι ἀνάγκης καὶ ἀναμονῆς τῆς σωτηρίας. Περισσότερα περὶ τῆς διδασκαλίας τοῦ Ἄπ. Παύλου γιὰ τὸ ὡς ἄνω θέμα ἰδέ: Τσάκωνα Β., Ὑπόμνημα εἰς τὴν πρὸς Ρωμαίους Ἐπιστολὴν τοῦ Ἀποστόλου Παύλου, σ. 133 ἐξ. Τ.Ο.Β./Ν.Τ. σ. 454.456. Leenhardt, Fr., *L'epitre de Saint Paul aux Romains*, Neuchâtel 1957 σσ. 29.67.

## Βιβλιοκρισίες

Jörg Frey, *Die johanneische Eschatologie. Band I. Ihre Probleme im Spiegel der Forschung seit Reimarus*, W.U.N.T. 96, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1997.

Τό 1997 ἐκδόθηκε ἡ διδακτορική διατριβή τοῦ ὑφηγητῆ τῆς Εὐαγγελικῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τῆς Τυβίγγης στὸν τομέα τῆς Καινῆς Διαθήκης καὶ νεοεκλεγέντος καθηγητῆ τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τῆς Ἰένας Jörg Frey, μέ τίτλο “Ἡ ἰωάννεια ἐσχατολογία. Τόμος πρῶτος” καὶ μέ ὑπότιτλο “Τά προβλήματα τῆς ὑπὸ τὸ φῶς τῆς ἔρευνας ἀπὸ τὸν Reimarus καὶ ἐξῆς”. Πρόκειται γιὰ πολυσέλιδη μελέτη (551 σελίδες), στὴν ὁποία ἐπιλέγονται, συστηματοποιοῦνται καὶ παρουσιάζονται μεθοδικά καὶ μέ κριτικό πνεῦμα οἱ θέσεις ἐκεῖνες πού σφράγισαν τὴν ἰωάννεια ἔρευνα ἀπὸ τὸ δεύτερο μισὸ τοῦ δεκάτου ὀγδοῦ αἰῶνα μέχρι τίς μέρες μας. Ἡ ματιὰ τοῦ Γερμανοῦ συγγραφέα ἐστιάζεται, ὅπως προκύπτει καὶ ἀπὸ τὸν τίτλο τῆς ἐργασίας, στὴ συζήτηση γύρω ἀπὸ τὸ πολυσύνθετο πρόβλημα τῆς ἰωάννειας ἐσχατολογίας. Πάντοτε ὅμως τοποθετεῖται ἡ συζήτηση αὐτὴ μέσα στὰ πλαίσια τῆς ὅλης προβληματικῆς σχετικὰ μέ τὸ τέταρτο εὐαγγέλιο, καθὼς ἐπίσης καὶ ἐντὸς τῶν γενικότερων ἐρμηνευτικῶν τάσεων καὶ ἐνδιαφερόντων πού χαρακτηρίζουν τὴν κάθε ἐποχὴ καὶ σχολὴ ἐρμηνείας. Ἡ ἐργασία δέν ἐξαντλεῖται στὴν ἐξιστόρηση τῆς ἔρευνας γιὰ τὴν ἰωάννεια ἐσχατολογία, ἀλλὰ θέτει παραλλήλως τὰ θεμέλια “γιὰ μιὰ καλύτερη κατανόηση τῶν προβλημάτων πού θίγονται καὶ γιὰ μιὰ βαθύτερη ἐρμηνεία τῶν πρὸς ἐρμηνεῖαν κειμένων”. Μιὰ τέτοια καλύτερη κατανόηση προκύπτει κατὰ τὴν ἄποψη τοῦ συγγραφέα ἀπὸ τὸν ἐντοπισμὸ τῆς ἀβασάνιστης υἰοθετήσεως ἀπόψεων καὶ θέσεων παλαιότερων ἐρευνητῶν ἀπὸ νεωτέρους, ἀπὸ τὴ σύγκριση τῶν διαφόρων μεθοδολογιῶν προσεγγίσεως τοῦ εὐαγγελίου, καθὼς ἐπίσης καὶ ἀπὸ τὴν ὑπενθύμιση λησμονημένων ἀλλὰ χρήσιμων –ὑπὸ τὸ φῶς τῶν σύγχρονων ἐπιστημονικῶν δεδομένων– ἀπόψεων. Ἡ ἐπὶ μέρος ἐρμηνευτικὴ ἐργασία σχετικὰ μέ τὸ πρόβλημα τοῦ χρόνου καὶ τῆς ἐσχατολο-

γίας στά Ιωάννεια κείμενα ακολουθεῖ στόν δεύτερο τόμο, ὁ ὁποῖος ἐγκρίθηκε ἀπό τή Θεολογική Σχολή τῆς Τυβίγγης ὡς διατριβή ἐπί ὕψηγεία.

Στό πρῶτο μέρος τῆς ἐργασίας του ὁ καθηγητής Frey παρουσιάζει τόν προβληματισμό περί τήν Ιωάννεια ἐσχατολογία κατά τό τέλος τοῦ 18ου καί τήν ἀρχή τοῦ 19ου αἰώνα. Κατά τήν ἐποχή αὐτή τό τέταρτο εὐαγγέλιο, λόγω τοῦ ἰδιαίτερου τονισμοῦ τῆς παροντικῆς διαστάσεως τῆς ἐσχατολογίας του, χρησιμοποιεῖται ὡς ὄπλο στά χέρια αὐτῶν πού γιά διαφορετικούς λόγους ὁ καθένας ἀμφισβητοῦσαν τήν παραδοσιακή μελλοντική ἐσχατολογία (Reimarus, Semler, Lessing, Kant, Hegel, Schleiermacher). Σ' αὐτή τήν περίοδο ἀνάγονται καί οἱ βασικές γιά τή συνέχεια τῆς Ιωάννειας ἔρευνας διαφοροποιήσεις (α) μεταξύ ἱστορίας καί δόγματος, (β) μεταξύ συγγραφέα τῶν Ιωαννείων ἔργων καί ἀποστόλου Ἰωάννη, καί (γ) μεταξύ τῆς ἱστορικῆς εἰκόνας τοῦ Ἰησοῦ στούς συνοπτικούς εὐαγγελιστές καί στόν Ἰωάννη. Ὁ Γερμανός συγγραφέας συνεχίζει μέ τήν παρουσίαση τῶν ἐρμηνευτικῶν μοντέλων τοῦ D. F. Straub καί τοῦ F. Chr. Baur, καί ἀντιπαράθετε τά μοντέλα αὐτά ἀφενός πρὸς τήν πνευματική ἐρμηνεία τοῦ Ἰησοῦ ἐπί τῇ βάσει τοῦ κατά Ἰωάννην εὐαγγελίου καί ἀφετέρου πρὸς τή βαθμιαία ἐπικράτηση τῆς κριτικῆς θεωρήσεως τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου, καθὼς ἐπίσης καί πρὸς τή φιλελεύθερη θεολογική του ἐρμηνεία (H. J. Holtzmann). Ἀκολουθεῖ ἡ παρουσίαση τῆς ἀπόπειρας ἀπό τοὺς J. Weiß καί A. Schweitzer νά ἐντοπισθοῦν ἱστορικά οἱ ἐσχατολογικές διαστάσεις τοῦ κηρύγματος τοῦ Ἰησοῦ, καί τῶν πρῶτων προσπαθειῶν γιά ἕναν φιλολογικοκριτικό διαχωρισμό πηγῶν καί συντακτικῶν στρωμάτων στό κείμενο τοῦ εὐαγγελίου μέ συγκεκριμένη ἀναφορά στίς θεωρίες τῶν H. H. Wendt, J. Wellhausen, E. Schwartz καί E. Hirsch. Τό πρῶτο μέρος τῆς ἐργασίας ὁλοκληρώνεται μέ τήν παρουσίαση τῶν ἀπόψεων περί τῆς Ιωάννειας ἐσχατολογίας ὑπό τό πρίσμα τῆς θρησκευοῖστορίας. Ἰδιαίτερες ἀναφορές γίνονται ἐδῶ στόν W. Bousset, ὁ ὁποῖος ἐπιστρατεύει γιά τήν κατανόηση τῆς Ιωάννειας ἐσχατολογίας τόν ἐλληνοιστικό μυστικισμό, στόν A. Schlatter, πού ἐρμηνεύει τήν Ιωάννεια προσδοκία τῆς ἐσχατολογικῆς ἀναστάσεως τῶν νεκρῶν μέ βάση τή σχετική πίστη τοῦ παλαιστίνου Ἰουδαϊσμοῦ, στοὺς W. Bauer καί R. Bultmann, οἱ ὁποῖοι βλέπουν τήν ἔννοια τῆς λυτρώσεως στό τέταρτο εὐαγγέλιο ὑπό τήν ἐπίδραση τῆς γνωστικῆς μυθολογίας καί, τέλος, στόν H. Odeberg, ὁ

όποιος έντοπίζει τίς ρίζες τής ιωάννειας έσχατολογίας στόν ιουδαϊκό μυστικισμό.

Στό δεύτερο μέρος τής έργασίας του ό Jörg Frey συζητεί λεπτομερειακά τίς καθοριστικές γιά τή μετέπειτα ιωάννεια έρευνα θέσεις του R. Bultmann, ό όποίος κατανοεί μέ ριζοσπαστικό τρόπο τήν έννοια τής έσχατολογίας, έπηρεασμένος από τήν ύπαρξιακή φιλοσοφία του Heidegger, και συνθέτει σέ ένα έντυπωσιακό σύνολο τή φιλολογικοκριτική ανάλυση (δηλαδή τήν έρευνα γιά πηγές και συντακτικά στρώματα), τή θρησκευοϊστορική ταξινόμηση και τή θεολογική έρμηνεία του τετάρτου εύαγγελίου. Έδώ καταδεικνύεται μέ μεγάλη έπιστημονική ακρίβεια ή τεράστια προσφορά του Bultmann στήν έρευνα τής ιωάννειας έσχατολογίας, αλλά και οι άκρότητες στις όποιες αυτός όδηγήθηκε λόγω τής άκράδαντης έμπιστοσύνης του στις δυνατότητες τής φιλολογικοκριτικής και τής θρησκευοϊστορικής μεθόδου άφενός και στήν άντικειμενικότητα των φιλοσοφικοθεολογικών προϋποθέσεων του άφετέρου.

Τό τρίτο μέρος τής υπό παρουσίασιν έργασίας περιγράφει τήν επίδραση των θέσεων του Bultmann τόσο στόν κύκλο των μαθητών του, όσο και έξω από αυτόν μέχρι περίπου τό 1970. Έκτενης άναφορά γίνεται σέ μεγάλα όνόματα τής έπιστήμης τής Καινής Διαθήκης, πού υιοθέτησαν, τοποθετήθηκαν κριτικά ή και άπέρριψαν τήν έρμηνευτική προσέγγιση του Bultmann. Έτσι άναφέρεται ότι υπό τήν επίδραση του κορυφαίου Γερμανού καινοδιαθηκολόγου έπεχείρησαν προσέγγιση του κατά Ίωάννην εύαγγελίου και ειδικά τής έσχατολογίας του μέ τή βοήθεια τής φιλολογικοκριτικής ανάλυσεως και τής ιστορίας τής παραδόσεως οι G. Klein, R. Schnackenburg, R. E. Brown και J. Becker. Κατά τής προτεραιότητας τής έσχατολογίας έναντι τής χριστολογίας του κατά Ίωάννην εύαγγελίου, όπως τήν υποστήριξε ό Bultmann, έξεφράσθησαν μεταξύ άλλων οι E. Käsemann, J. Blank και P. Ricca. Η άπόδοση όλων των μελλοντικών έσχατολογικών φράσεων του εύαγγελίου στήν τελική του αναθεώρηση δέν βρήκε μεγάλη άπήχηση εκτός του κύκλου των μαθητών του Μαρβουργιανού καινοδιαθηκολόγου. Όνόματα όπως οι G. Stählin, W. G. Kümmel, O. Cullmann, J. Blank, C. F. D. Moule, C. K. Barrett και J. D. Thompson υποστήριξαν, σέ άντίθεση πρός τόν Bultmann, τή δυνατότητα συνυπάρξεως του "ήδη" και του "ούπω" στήν ιωάννεια έσχατολογία.

Στό τέταρτο μέρος τής έργασίας του άσχολεϊται ό συγγραφέας

μέ τή νεώτερη συζήτηση σχετικά μέ τό κατά Ίωάννην εὐαγγέλιο καί τήν ἐσχατολογία του. Προηγείται μία παρουσίαση τῆς νεώτερης φιλολογικοκριτικῆς προσεγγίσεως ὡς πρός τήν ἰωάννεια ἐσχατολογία, ὅπως αὐτή ἐκπροσωπεῖται ἀπό τοὺς Μ.-É. Boismard, R. E. Brown, J. Becker καί G. Richter. Μέσω τῆς παρουσιάσεως αὐτῆς καταδεικνύει ὁ συγγραφέας πειστικότητα τήν ἀνθαιρεσία καί τήν ἀναποτελεσματικότητα τῶν προσπαθειῶν νά ἐντοπισθοῦν καί νά ἀποκατασταθοῦν, μέχρι καί τό τελευταῖο τους γράμμα πολλές φορές, πηγές καί συντακτικά στρώματα στό κατά Ίωάννην εὐαγγέλιο καί μέσα ἀπό αὐτά ἡ ἱστορία τῆς θεολογίας τῆς ἰωάννειας κοινότητας. Στή συνέχεια περνᾷ ὁ συγγραφέας στήν ἐξέταση τῶν νεώτερων μεθόδων προσεγγίσεως τοῦ εὐαγγελίου. Παρουσιάζει ἀρχικά τή μεθοδολογική στροφή πού ἔγινε στόν χῶρο τῆς ἰωάννειας ἔρευνας ἀπό τόν H. Thyen, ὁ ὁποῖος θεώρησε τό τέταρτο εὐαγγέλιο ὡς συνεπές λογοτεχνικό ἔργο ἀφήνοντας κατά μέρος τό ἐρμηνευτικό μοντέλο τῆς φιλολογικοκριτικῆς ἀναλύσεως καί τῆς ἱστορίας τῆς συντάξεως. Σημαντικότερο ἐργαλεῖο στή θεώρηση αὐτή τοῦ Thyen ἀπετέλεσαν οἱ μέθοδοι τῆς γλωσσολογικῆς ἐπιστήμης. Στή συνέχεια εἰσέρχεται ὁ συγγραφέας στήν παρουσίαση τῆς ἀπόπειρας κατανοήσεως τοῦ εὐαγγελίου ὡς δραματικῆς σκηνοθεσίας (L. Schenke) καί στήν σχετική συνεισφορά τῆς μεθόδου τῆς ἀφηγηματολογίας. Ἰδιαίτερα ἐξετάζεται ἡ ἀπόπειρα τῆς A. Reinhartz νά θεωρήσει τήν ἰωάννεια ἐσχατολογία ὑπό τήν προοπτική τῆς ἀντιδράσεως τοῦ ἀναγνώστη (Reader-Response-Perspective). Ἀπό τή γλωσσολογική προσέγγιση περνᾷ ὁ συγγραφέας στήν παρουσίαση τῆς κοινωνιολογικῆς προσεγγίσεως τοῦ κειμένου τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου ἀπό τοὺς W. A. Meeks, G. L. Renner καί T. Onuki. Τέλος, παρουσιάζεται καί σχολιάζεται (α) ἡ θεώρηση τῆς ἰωάννειας, μελλοντικῆς ἐσχατολογίας ὡς ἀτραποῦ γιά τήν παραπλάνηση τῶν μὴ προωρισμένων γιά τή σωτηρία, ἐπί τῆ βάσει τῆς θεωρίας τῆς παρεξηγήσεως (A. Stimpfle), (β) ἡ θεώρηση τῆς ἰωάννειας, μελλοντικῆς ἐσχατολογίας ὡς παραδόσεως τῆς πρώιμης "ἰωάννειας σχολῆς", ἐπί τῆ βάσει τῆς ἱστορίας τῆς συντάξεως (G. Strecker καί U. Schnelle), καί (γ) ἡ ἐκ νέου πρόσληψη τοῦ ἐρμηνευτικοῦ μοντέλου τοῦ Bultmann ἐπί τῆ βάσει ἀφενός νεώτερων δεδομένων γιά τίς γνωστικές πηγές (H. Koester) καί ἀφετέρου μιᾶς νέας ἀπόπειρας προσεγγίσεως τοῦ εὐαγγελίου ἀπό πλευρᾶς φιλολογικοκριτικῆς ἀναλύσεως (W. Schmithals).

Τέλος, στό πέμπτο καί τελευταίιο μέρος τῆς ἐργασίας του ὁ συγγραφέας παρουσιάζει τά πορίσματα τῆς πιό πρόσφατης ἔρευνας καί καταλήγει σέ ὀρισμένες ἀρχές γιά τήν περαιτέρω συζήτηση τοῦ προβλήματος τῆς ἰωάννειας ἐσχατολογίας. Κύρια χαρακτηριστικά τῆς νεώτερης συζητήσεως γιά τό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο καί τήν ἐσχατολογία του εἶναι ἡ τεράστια ἐπίδραση καί “γοητεία” πού ἀκόμη ἀσκεῖ ἡ ἐρμηνεία τοῦ Bultmann, καθῶς ἐπίσης καί ὁ πλουραλισμός τῶν μεθόδων καί τῶν ἐρμηνευτικῶν μοντέλων πού χρησιμοποιοῦνται γιά τήν προσέγγιση τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου, ἕνας πλουραλισμός πού ὀδηγεῖ ἀφενός σέ σύγχυση καί τελικά ἀπώλεια τοῦ ἐρμηνευτικοῦ προσανατολισμοῦ τῆς σύγχρονης ἰωάννειας ἔρευνας, καί ἀφετέρου στήν ἀμφισβήτηση τοῦ συνόλου τῶν βασικῶν ἱστορικῶν προϋποθέσεων τῆς ἐρμηνείας τοῦ κατά Ἰωάννην εὐαγγελίου. Ὁ Frey ἐπισημαίνει ἐν συνεχείᾳ τή γενική ὑποχώρηση τῆς ἐσχατολογικῆς θεματολογίας ἀπό τό προσκήνιο τῆς ἔρευνας, τήν ἐπίδραση θεολογικῶν ἀξιῶν ἄσχετων πολλές φορές πρός τά ἐρμηνευτικά δεδομένα, καθῶς καί τίς ἔννοιες ἐκεῖνες στίς ὁποῖες ἐπικεντρώνεται στίς μέρες μας τό ἐνδιαφέρον τῶν μελετητῶν τῆς ἐσχατολογίας τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου καί οἱ ὁποῖες εἶναι οἱ ἐξῆς: ἐσχατολογία καί ἀποκαλυπτική, παροντική καί μελλοντική ἐσχατολογία, ἀτομική καί συλλογική ἐσχατολογία, γραμμική καί κυκλική ἀντίληψη τοῦ χρόνου. Ὡς εἰδικά ἐπί μέρους προβλήματα πού ἀπασχολοῦν τή σύγχρονη ἰωάννεια ἔρευνα ἐπισημαίνει ὁ Frey τό πρόβλημα τῶν βιβλίων πού πρέπει νά ληφθοῦν ὑπόψη γιά τή μελέτη τῆς ἰωάννειας ἐσχατολογίας (Εὐαγγέλιο, Καθολικές Ἐπιστολές, Ἀποκάλυψη), τό κεντρικό πρόβλημα τῆς φράσεως “ἔρχεται ὥρα καί νῦν ἐστίν”, τό ἐρώτημα γιά τό σκοπό καί τή λειτουργία τῆς ἰωάννειας ἐσχατολογίας καί, τέλος, τό πρόβλημα τῆς ἰωάννειας κατανοήσεως τοῦ χρόνου. Τό πέμπτο μέρος τῆς ἐργασίας ὀλοκληρώνεται μέ τήν παρουσίαση τῶν “μεθοδολογικῶν συμπερασμάτων καί τῶν προοπτικῶν γιά τήν περαιτέρω συζήτηση”. Ὁ συγγραφέας παρουσιάζει καταρχήν ἐν συνόψει τό πρόβλημα τοῦ λεγόμενου “θεολογικοῦ κύκλου” τό ὁποῖο συνίσταται στό ὅτι ὁ ἐκάστοτε ἐρμηνευτής δέν μπορεῖ παρά νά ἀντανακλᾷ στό κείμενο τοῦ εὐαγγελίου τούς δικούς του θεολογικούς προβληματισμούς, τίς δικές του προσωπικές τοποθετήσεις. Τό πρόβλημα τῆς ὑποκειμενικότητας τῆς ἐρμηνείας αὐξάνεται δραματικά, ἐάν ἐπιχειρεῖται ἐρμηνεία τοῦ εὐαγγελίου χωρίς λεπτομερειακή ἀνάλυση τοῦ κειμένου του καί μέ βάση ἐκ τῶν προτέρων

δεδομένες φιλοσοφικοθεολογικές αρχές. Έν συνεχείᾳ ὁ συγγραφέας δίνει θετική ἀπάντηση στό ἐρώτημα περί τῆς φιλολογικῆς ἐνότητος τοῦ τετάρτου εὐαγγελίου ἐπί τῆ βάσει τῶν ὑφολογικῶν ἀναλύσεων τῶν E. Schweizer, E. Ruckstuhl καί P. Dschulnigg, ἐνῶ θεωρεῖ γιά τό 21ο κεφάλαιο τοῦ εὐαγγελίου, ἄν ὄχι ὅτι προέρχεται στό μεγαλύτερο μέρος του ἀπό τόν ἴδιο τόν εὐαγγελιστή, τουλάχιστον ὅτι διασώζει τή θεολογία του στό ἀκέραιο. Σημαντική δέ γιά τήν κατανόηση τοῦ εὐαγγελίου θεωρεῖ καί τήν ἐσχατολογία τῶν τριῶν καθολικῶν ἐπιστολῶν τοῦ Ἰωάννη. Τελειώνοντας ὁ Frey προχωρεῖ στή διατύπωση συμπερασματικῶν θέσεων γιά τίς προοπτικές τῆς ἐρμηνείας τῆς ἰωάννειας ἐσχατολογίας. Συγκεκριμένα θεωρεῖ ὅτι ἀντικείμενο τῆς ἔρευνας πρέπει νά εἶναι σύνολο τό κείμενο τοῦ εὐαγγελίου καί βάση τῆς τό κείμενο καθεαυτό. Ἡ αὐτονόμηση τῆς γλωσσολογικῆς ἢ τῆς κοινωνιολογικῆς προσεγγίσεως τοῦ εὐαγγελίου, τῶν σκοπῶν καί τῶν παραστάσεων του ἀδικεῖ τό κείμενο, τό ὁποῖο χρειάζεται νά κατανοηθεῖ πρωτίστως ἐρμηνευτικά-θεολογικά. Γιά νά ξεφύγει δέ ὁ ἐρμηνευτής ἀπό τόν κίνδυνο τοῦ ὑποκειμενισμοῦ ἀπαιτεῖται ἀκριβοδίκαιη παρατήρηση ὄλων τῶν φιλολογικῶν δεδομένων τοῦ κειμένου καί ἀποδοχή τῆς δυνατότητας ἐνός ἀρχαίου κειμένου νά συμβιβάζει παραστάσεις πού ἴσως θά ἐθεωροῦντο ἀσυμβίβαστες γιά ἕναν ἐπιστήμονα τοῦ εἰκοστοῦ αἰῶνα. Ἔτσι, ἰδιαιτέρα σημαντική ἀρχή γιά τήν κατανόηση τῆς ἰωάννειας ἐσχατολογίας εἶναι ἡ θεώρηση τοῦ χρόνου ἀπό διαφορετικές ὀπτικές γωνίες συγχρόνως, ὅπως συμβαίνει π.χ. στόν ἀποχαιρετιστήριο λόγο τοῦ Ἰησοῦ, ὁ ὁποῖος μπορεῖ νά κατανοηθεῖ τόσο ἀπό τήν προπασχάλια, ὅσο καί ἀπό τήν μεταπασχάλια προοπτική.

Ἡ ἐργασία τοῦ Jörg Frey ἀποτελεῖ οὐσιαστική συμβολή στήν ἰωάννεια ἔρευνα ὄχι μέ τήν πρωτοτυπία τῶν θέσεων τῆς (αὐτές διατυπώνονται στόν ἀκολουθοῦντα δεύτερο τόμο), ἀλλά μέ τό πανόραμα τῶν ἐρμηνευτικῶν σχολῶν, τάσεων καί θέσεων πού ἐκτίθενται σέ αὐτήν. Ὁ ἀναγνώστης δέν ἀποκομίζει μόνο μιά πλήρη ἐνημέρωση γιά τήν ἐπιστημονική θεώρηση τῆς ἰωάννειας ἐσχατολογίας στά τελευταῖα 250 χρόνια, ἀλλά συγχρόνως τοῦ δίνεται ἡ δυνατότητα νά ἐμβαθύνει στήν προβληματική τῆς καθόλου ἰωάννειας ἔρευνας καί γενικότερα σέ αὐτή τήν ἱστορική πορεία καί ἐξέλιξη τῆς ἱστορικοκριτικῆς μεθόδου. Μέσω τοῦ καθαροῦ βλέμματος τοῦ συγγραφέα, τῆς μεθοδικῆς παρουσιάσεως καί τῆς ἐν γένει ἀντικειμενικῆς του κρίσεως προβάλλουν καθαρά ἀφενός ἡ σχετικότητα διαφόρων με-

θόδων, πού κατά καιρούς θεωρήθηκαν, ή και θεωρούνται έν μέρει ακόμη, ως αντικειμενικές, και άφετέρου ή "κυκλική" επαναδιατύπωση μετά από δεκαετίες τών ίδιων βασικών έρωτημάτων και τών ίδιων άπαντήσεων, αλλά μέ πιό έξελιγμένη κάθε φορά μεθοδολογία και όρολογία. Άπό όλα αυτά προκύπτει τό αίτημα γιά μιά έρμηνεία κατά τό δυνατόν άπηλλαγμένη από άστήρικτες ύποθέσεις, πού σέβεται τό κείμενο και τό άποδέχεται στήν ιδιαιτερότητά του, μελετώντας το παραλλήλως διεξοδικά και μέ συνέπεια.

Είμαι λυπηρό ότι στήν τεράστια έπιστημονική συζήτηση γιά τήν ιωάννεια έσχατολογία πού παρουσιάζεται από τόν Frey δέν δίνει τό «παρών» ούτε ένας όρθόδοξος έρμηνευτής. Γιά τήν όρθόδοξη έπιστημονική έρμηνεία πρέπει νά άποτελεί ουσιώδες αίτημα ή επί ίσοις όροις συμμετοχή της στόν διεθνή έπιστημονικό διάλογο όχι ως άυτοσκοπός, αλλά ως προσπάθεια κατανοήσεως τής δυτικής θεολογίας και ως προσφορά στό διάλογο μέ ατήν τής έν πολλοίς άγνωστης στή Δύση πατερικής έρμηνευτικής παραδόσεως, ή όποία άπαντά, μέ τήν έπιχειρηματολογία τής έποχής της, στά ίδια ουσιώδη θεολογικά έρωτήματα πού και σήμερα άπασχολούν τούς βιβλικούς θεολόγους.

Χρήστος Κ. Καρακόλης, Δρ.Θ.

Ε. Π. Σάντερς, *Το Ιστορικό Πρόσωπο του Ιησού*, Μετάφρ. Γεωργ. Βλάχου, εκδ. «Φιλίστωρ» του Μπάμπη Γραμμένου, Αθήνα, 1998. Επιστημονική Θεώρηση: Βασ. Αδραχτά.

Αυτό το βιβλίο έχει γραφεί για αγγλοσάξωνες αναγνώστες. Δεν μπορώ να πω πως είναι γραμμένο πρωτίστως για προτεστάντες, αφού είναι γραμμένο για ένα ευρύ κοινό, ενώ είναι γνωστή η έξαρση του φονταμενταλισμού στην Αμερική. Ο συγγραφέας, άλλωστε, γεννήθηκε στην Αμερική, δίδαξε όμως σε πολύ μεγάλα επιστημονικά κέντρα τόσο της Αγγλίας όσο και της Αμερικής, και είναι μέλος της Βρετανικής Ακαδημίας, με ένα πλούσιο συγγραφικό έργο, ιδιαίτερα στον τομέα της σχέσης του Παύλου προς τον Παλαιστινό Ιουδαϊσμό.

Αρκετά συχνά γράφονται στον αγγλοσαξωνικό και το γερμανικό χώρο βιβλία περί του ιστορικού προσώπου του Ιησού. Πρέπει, μάλιστα, να σημειωθεί ότι στην Αμερική τα τελευταία χρόνια δημιουργήθηκαν επιστημονικά groups με σημαία είτε απαισιόδοξη είτε μετριοπαθώς αισιόδοξη για τη δυνατότητα που έχει ο σημερινός μελετητής των Ευαγγελίων να μάθει κάτι ιστορικό περί του Ιησού. Είναι πολλές οι διαμάχες μεταξύ των δύο παραπάνω παρατάξεων. Ο Sanders ανήκει στη μετριοπαθή παράταξη, κι αυτό κάνει το βιβλίο του πιο προσιτό όχι μόνο στους προβληματιζόμενους περί του θέματος χριστιανούς όλων των Ομολογιών, ή, ασχέτως Ομολογιών, προς οιοσδήποτε ενδιαφερόμενους σήμερα για την αφετηρία του χριστιανικού κινήματος. Και πάλι όμως εδώ πρέπει να σημειωθεί για τον Έλληνα αναγνώστη πως ούτε περί βιβλιογραφίας επί του θέματος αυτού στην Ελλάδα μπορούμε να μιλήσουμε μεταξύ της ελληνικής *intelligentia* καμιά, όσο ξέρω, συζήτηση δεν προηγήθηκε ούτε σημειώθηκε κάποιος σχετικός προβληματισμός. Γι' αυτό είναι άξιος συγχαρητηρίων ο φίλτατος Μπάμπης Γραμμένος, γιατί θαρρετά, υπό τις παραπάνω αρνητικές συνθήκες, προχώρησε στην έκδοση ενός βιβλίου 500 περίπου σελίδων. Καταλαβαίνω όμως πού στηρίχθηκε: (1) Στο ότι, επειδή ούτε γράφονται ούτε δημοσιεύονται τέτοια βιβλία στην Ελλάδα, θα τραβήξει το ενδιαφέρον του κοινού το έργο του Sanders. (2) Ότι πρόκειται για πολύ καλογραμμένο βιβλίο, με ανάλυση του θέματος όχι απλώς επαγωγική αλλά και αριστουργηματικά απολαυστική. Ο Sanders ξεχωρίζει στην ανάπτυξη των επιμέρους του θέματός του όχι μόνο για την εμπειριστατω-

μένη ανάλυση αλλά, επίσης, για τον άνετο και ευχάριστο τρόπο έκθεσης των συν και των πλην σε κάθε συζητούμενο πρόβλημα. Ακόμα κι η ανάλυση ζητημάτων όπως τα Θαύματα, το θέμα της Βασιλείας του Θεού, η άποψη του Ιησού για το ρόλο του στο σχέδιο του Θεού, κ.τ.τ., ενώ τον οδηγούν σε αναλύσεις ενίοτε πλατιές, καταφέρνει με τη σπιρτάδα του και τη χάρη του γραψιματός του, με το αναμφισβήτητο συγγραφικό ταλέντο του, να κρατάει αμείωτο το ενδιαφέρον. (3) Τόσο ο επιμελητής όσο και ο μεταφραστής της έκδοσης αυτής του κ. Γραμμένου έκαναν εξαιρετη δουλειά.

Θα αναφέρω πολύ σύντομα τα περιεχόμενα του βιβλίου, προβαίνοντας μόνο εδώ κι εκεί σε κάποιες παρατηρήσεις. Μετά από τα εισαγωγικά, ο σ. μάς εισάγει στο Πολιτικό Σκηνικό της Παλαιστίνης, όπου έζησε ο Ιησούς. Η έκθεσή του είναι εξαιρετη εγώ τον βρήκα κάπως περισσότερο επιεική έναντι των Ηρωδιανών, αισθάνθηκα επίσης κάπως την έλλειψη της ευρύτερης έκθεσης των οικονομικοκοινωνικών προβλημάτων της Παλαιστίνης των χρόνων του Ιησού. Η παρουσίαση του Ιουδαϊσμού ως Θρησκείας στο επόμενο κεφ. είναι επαγωγικά και χαριτωμένα δοσμένα. Αυτό που διερωτάται ένας ειδικός που διαβάσει το κεφ. αυτό είναι τούτο: Ποιά ήταν η κρίση μέσα στον Ιουδαϊσμό που καθιστούσε την εμφάνιση του Χριστιανισμού αναγκαία; Αν όλα ήταν μάλλον καλά, γιατί τίποτα δεν πήγε καλά; Εξάλλου, ο Σάντερς δείχνει, νομίζω, υπερβάλλουσα εμπιστοσύνη στον Ιουδαίο ιστορικό Ιώσηπο, ενώ στρέφεται κατά των Επαναστατών, γιατί δεν μπόρεσαν να καταλάβουν πως η Επανάσταση δεν ήταν η λύση του προβλήματος.

Στο επόμενο κεφ. εξετάζονται εξωτερικές (εκτός δηλ. των Ευαγγελίων) μαρτυρίες περί του ιστορικού προσώπου του Ιησού, όπως το Testimonium Flavianum (του Ιωσήπου) στην Αρχαιολογία 18,63 κ.ε., το οποίο ο Σάντερς πιστεύει πως πραγματικά αναφερόταν στον Ιησού, αναμορφώθηκε όμως από τους χριστιανούς αντιγραφείς του Ιωσήπου σε τέτοιο βαθμό, που έγινε αγνώριστο. Στη συνέχεια εξετάζονται, επίσης, ορισμένες ημερομηνίες και κάποιες αστρονομικές πληροφορίες ως στοιχεία προσδιορισμού των χριστιανικών γεγονότων στα Ευαγγέλια.

Στο επόμενο κεφ. καταπιάνεται με τα προβλήματα των Πρωτογενών πηγών. Η άποψή του για τις πηγές στο σύνολό τους είναι θετική δεν παραλείπει όμως με αντικειμενικότητα και σαφήνεια να παρουσιάσει τον πραγματικό φιλολογικό χαρακτήρα των Ευαγγε-

λίων ως πηγών πληροφοριών. Κι αυτό το κάνει κατά ένα γενικώτερα αποδεκτό στην έρευνα τρόπο είτε πρόκειται περί των Συνοπτικών και περί του Ιωάννη, είτε περί της ανωνυμίας των συγγραφέων, είτε περί του αν τα Συνοπτικά μπορούν ή όχι να θεωρηθούν ως βιογραφίες. Αποδεικνύεται συνήθως πολύ συνθετικός και συμβιβαστικός. Δεν ξέρω αν είναι αγγλικανός; οι απόψεις του όμως γενικά διακρίνονται για την «περιεκτικότητα» (comprehensiveness) του χαρακτήρα τους.

Περί των Δύο Πλαισίων Αναφοράς της ευαγγελικής ιστορίας μνημονεύονται οι καθιερωμένες απόψεις: *Η ιστορία της σωτηρίας*: Ο Ιησούς εκπληρώνει τις ελπίδες του τμήματος εκείνου του Ισραήλ μέσω του οποίου ο Θεός θα σώσει τον κόσμο. Αυτού του είδους την ιουδαϊκή τυπολογία της Π. Διαθήκης δεν περιέχει μόνον η Κ. Διαθήκη αλλά και άλλοι. «Τα ευαγγέλια απεικονίζουν τον Ιησού ως σωτήρα ολόκληρου του κόσμου, πρόκειται όμως για έναν οικουμενικό σωτήρα που ταιριάζει στην ιουδαϊκή σωτηριολογική ιστορία» (σελ. 163). Το έτερο Πλαίσιο Αναφοράς σχετίζεται με την *πορεία του ίδιου του Ιησού*, κατά τον οποίο η *Βασιλεία του Θεού* ήταν επί θύραις. «Τα δύο αυτά πλαίσια αλληλοεπικαλύπτονται και τα δύο είναι ιουδαϊκά και προσανατολίζονται στο μέλλον και τα δύο θεωρούν ότι ο Θεός θα κάνει κάτι στην ιστορία το οποίο συμφωνεί με άλλα πεπραγμένα του...» (σελ. 171).

«*Το Σκηνικό και η Μέθοδος της Διδασκαλίας του Ιησού*» ακολουθεί ως κεφ. 8, με υποπαραγράφους τη «*Γαλιλαία*» αφενός, «*Ένα περιπλανώμενο κίνημα*» αφετέρου. Θεωρεί πιθανό πως ο Ιησούς ζούσε πάμπτωχος και άστεγος όσο διαρκούσε το έργο του παρ' όλα αυτά κάποιες φορές αυτός και όσοι τον ακολουθούσαν πρέπει να είχαν στέγη και τροφή, ειδικά μάλιστα αν ταξίδευαν χειμώνα. Σχετικά με το αν ταξίδευαν άνδρες και γυναίκες μαζί μέσα στον αποστολικό όμιλο, ο Sanders υποστηρίζει πως αυτό επιτρεπόταν μόνο σε προσκυνηματικές ανόδους στα Ιεροσόλυμα.

Το επόμενο κεφ. πραγματεύεται, με γενικό τίτλο «*Η Αρχή του έργου του Ιησού*», τα επιμέρους θέματα: Νηστεία και Πειρασμός, Η κλήση των Μαθητών, Μαθητές, Οπαδοί και Υποστηρικτές, Η ανακεφαλαίωση του Μάρκου για το πρώιμο έργο του Ιησού. Σε όλα αυτά υποστηρίζει καθιερωμένες στην έρευνα απόψεις: Τα περί των Πειρασμών δέχεται εν μέρει μυθολογικά, θεωρεί όμως εύλογο το ότι ο Ιησούς πράγματι αποσύρθηκε για να προσευχηθεί και να νη-

στέφει πριν αρχίσει το δημόσιο έργο του. Τα περί της κλήσεως των Μαθητών εξάλλου ορθώς πιστεύει πως χαρακτηρίζονται από συντομία και δραματοποίηση· είναι όμως γεγονός ότι πράγματι κάλεσε μαθητές από χωριά και μικρές κωμοπόλεις γύρω από τη θάλασσα της Γαλιλαίας, κι ότι ο ίδιος ο Ιησούς χρησιμοποιούσε τον αριθμό δώδεκα συμβολικά.

Το περί των *Θαυμάτων* κεφ. καταλαμβάνει τις σελ. 227-281, υπό τους εξής υποτίτλους: *Θαύματα και μαγεία στον αρχαίο κόσμο*, όπου με χαριτωμένα παραδείγματα από τη σύγχρονη προς τον Ιησού ιουδαϊκή ιστορία, δείχνει τη διαφορά που υπάρχει μεταξύ «χαρισματικών θαυματοποιών» σε σχέση με τις συντεχνίες μάγων θαυματοποιών που η μέθοδός τους βασιζόταν σε κανόνες. Στη συνέχεια, εξετάζει τα *Θεραπευτικά θαύματα (εκτός των Εξορκισμών)*. Ο Σάντερς πιστεύει πως ο Μκ εξάγει από τα θεραπευτικά θαύματα δύο αντίθετα συμπεράσματα: (α) συγκεντρώνουν πλήθος κόσμου και διαλαλούν τη φήμη του, (β) ο Ιησούς όμως προέτρεπε όσους θεράπευε να μη λένε τίποτε σε κανέναν. Ίσως έτσι ήθελε να πει στον αναγνώστη πως ο Ιησούς θα μπορούσε να συνεχίσει το έργο του ως θεραπευτής αλλά προτίμησε να αποφύγει τη φήμη. Με άλλο τρόπο μεταχειρίζονται τις θεραπείες τόσο ο Ματθαίος όσο και ο Λουκάς.

Χωριστά πραγματεύεται τους *Εξορκισμούς* από τον ίδιο τον Ιησού και από άλλους του περιβάλλοντός του. Σύμπτωμα της δαιμονικής κατάληψης εθεωρείτο η αλλοπρόσαλλη συμπεριφορά. Πού στήριζαν οι Φαρισαίοι την εναντίον του Ιησού κατηγορία ότι με τη βοήθεια του Βεελζεβούλ εξάγει τα δαιμόνια; Η κατηγορία αυτή παρουσιάζεται αμέσως μετά το περιστατικό κατά το οποίο η οικογένεια του Ιησού προσπάθησε να τον επαναφέρει στην οικογενειακή εστία με τη δικαιολογία ότι είναι «εκτός εαυτού»: «έλεγον γαρ ότι εξέστη» (Μκ 3,21). Αυτό σημαίνει ότι και ο Ιησούς είχε αποδείξει αλλοπρόσαλλη συμπεριφορά;

Για το Ματθαίο, ειδικότερα, τα θαύματα του Ιησού επαληθεύουν τις προφητείες της Π. Διαθήκης, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι οι επιμέρους επαληθεύσεις αποτελούν εφευρήματα. Ο εξορκισμός δεν απαντά στην Εβραϊκή Βίβλο, ήσαν όμως ευρύτατα διαδεδομένοι στην Παλαιστίνη του α' αι. Σχετικώς, δεν αναφέρονται μόνο οι γνωστοί από την Κ.Δ. Θευδός και ο Αιγύπτιος, αλλά και οι Χονί και Χανίνα, περίφημοι εξορκιστές, από τον Ιώσηπο. Υπό τον τίτλο *Φυσικά θαύματα* εξετάζεται η περίπτωση του δαιμονιζομένου και

της αγέλης των χοίρων στα Γάδαρα, όσο και τα δύο θαύματα που αφορούν σίτιση. Στη συνάφεια αυτή, τονίζει το παράδοξο πώς από τόσο μεγάλα θαύματα, τόσο λίγη πίστη προήλθε μεταξύ του λαού. Βέβαια, ο Μάρκος προσπαθεί να ξεπεράσει το πρόβλημα εμφανίζοντας τον Ιησού να ζητάει επιμόνως την αποσιώπηση των θαυμάτων. Ο Σάντερς προτείνει να δεχθούμε ότι ο Ιησούς έκανε λίγα σημαντικά θαύματα, σε αντίθεση με όσα λέγονται στα Ευαγγέλια: ότι, δηλαδή, έκανε μεγάλα θαύματα αλλά με ανεξήγητα μικρή ανταπόκριση... Είναι πιθανό, με άλλα λόγια, τα θαύματα του Ιησού να ήσαν σχετικά δευτερεύοντα και να ερέθισαν το κοινό μόνο περιστασιακά. Ποιά έννοια είχαν τα θαύματα για τους συγχρόνους του Ιησού; Δεν αποτελούσαν ένδειξη πως ήταν κάτι περισσότερο από άνθρωπος; μήπως έδειχναν πως ήταν σαν τον σύγχρονό του Χονί, ή πως επρόκειτο για τον τελευταίο απεσταλμένο πριν την έλευση της Βασιλείας; Το πρώτο είναι το πιθανώτερό. «Οι Ευαγγελιστές βρέθηκαν στην ανάγκη να παραδεχθούν πως αυτά δεν αποδείκνυαν σε όλους αδιακρίτως ότι ο Ιησούς ήταν αντιπρόσωπος του Θεού με οποιαδήποτε έννοια» (σελ. 273). Γι' αυτό κι οι ίδιοι οι Μαθητές, σε κρίσιμες στιγμές, τον εγκατέλειψαν. «...Να το επαναλάβουμε: ήταν η ανάσταση που τους έπεισε τελικά» (σελ. 276). Ποιό σκοπό υπηρετούσαν τα θαύματα; Ο Σάντερς δέχεται πως σωστά οι Ευαγγελιστές απέδωκαν αυτό που πίστευε ο Ιησούς τελώντας εξαιρετικά έργα: αποτελούσαν σημάδια της τελικής νίκης του Θεού πάνω στο κακό. Η άποψη αυτή ως τώρα αποδιδόταν στους μαθητές: «μπορούμε, λοιπόν, να την αποδώσουμε και στην πηγή τους, τον Ιησού» (σελ. 281).

Τα επόμενα δύο κεφάλαια (11 και 12) σχετίζονται, το πρώτο με την Έλευση της Βασιλείας, ενώ το δεύτερο επιγράφεται: *Η Βασιλεία: Ο Λαός του Ισραήλ, οι Εθνικοί και οι Απλοί Άνθρωποι*. Αρχικά, εξετάζεται το πολυσήμαντο του όρου «βασιλεία» στην Κ. Διαθήκη, καθώς και στη σύγχρονη καινοδιαθηκική επιστήμη. Για να ξεπεράσουμε το πολύπλοκο ερώτημα περί της έννοιας της βασιλείας μπορούμε να πούμε πως ο Ιησούς «είπε όλα αυτά που έχουμε αναφέρει ως τώρα - ή τουλάχιστον παρόμοια πράγματα. Δεν είναι δύσκολο να σκεφθούμε ότι ο Ιησούς θεωρούσε πως η βασιλεία βρισκόταν στον ουρανό, ότι οι άνθρωποι θα εισέρχονταν σ' αυτήν στο μέλλον, κι ακόμη πως ήταν παρούσα με κάποια έννοια στο ίδιο του το έργο» (σελ. 297). Το ότι περίμενε πως ο Θεός θα άλλαζε τον κό-

σμο αποτελεί πολύ γνωστή σε όλους μας άποψη του Παύλου. «Μετά το θάνατο και την ανάστασή του, οι οπαδοί του διακήρυξαν πως θα επέστρεφε αμέσως - με άλλα λόγια ερμήνευσαν απλώς την έκφραση ο Υιός του Ανθρώπου ως αναφερόμενη στον ίδιο τον Ιησού» (σελ. 300). Αλλά και το γεγονός ότι η καθυστέρηση της Παρουσίας προβλημάτισε τους χριστιανούς του 1ου αι. ενισχύει την άποψη ότι τη συμεριζόταν κι ο ίδιος ο Ιησούς. Προσδοκούσε ένα θείο θαύμα μεταμόρφωσης του κόσμου, όχι βέβαια τους καρπούς του έργου ενός οικονομικού και κοινωνικού μεταρρυθμιστή. Ιδιαζόντως, επίσης, ο Σάντερς τονίζει σε πολλά σημεία των σχετικών κεφαλαίων του έργου του πως, αν ο Ιησούς ήταν εσχατολογικά προσανατολισμένος, δεν μπορεί να θεωρηθεί ως κοινός οικονομικός και κοινωνικός μεταρρυθμιστής της κοινωνίας. Στην Αμερική γίνεται ικανός θόρυβος περί Ιησού ως κοινωνικού μεταρρυθμιστή, κι ο Σάντερς με όσα γράφει περί εσχατολογικής βασιλείας στο κήρυγμα του Ιησού πιστεύει ότι έχει εντελώς διαγράψει τον παράγοντα αυτόν, παρά τις προειδοποιήσεις πολλών εκπροσώπων της Νεομαρξιστικής Γερμανικής Σχολής περί του επαναστατικού ρόλου της φαντασίας σε ιουδαίους και χριστιανούς συγγραφείς της περιόδου εκείνης.

Στα επόμενα δύο κεφάλαια, εξετάζεται η σχέση της Βασιλείας προς το λαό Ισραήλ, τους Εθνικούς και τους απλούς ανθρώπους αφενός, και αφ' ετέρου η Βασιλεία ως η αντιστροφή αξιών και ηθικός περφεξιονισμός. Ως προς το δεύτερο, θα ήθελα εδώ να σημειωθεί η παρατήρηση του Σάντερς: «...το κεντρικό νόημα της διδασκαλίας του Ιησού βρίσκεται στην ευσπλαχνία για την ανθρώπινη αδυναμία. Δεν φαίνεται να γυρνά εδώ κι εκεί καταδικάζοντας ανθρώπους για μικροπράγματα» (σελ. 333) «Παρ' ότι στα σημεία αυτά υπάρχει συγκαλυμμένο ένα είδος απαίτησης, εν τούτοις τονίζονται η συμπάθεια και η ελπίδα για όσους τις χρειάζονται περισσότερο. Βασικό στοιχείο του έργου του Ιησού ήταν η ευσπλαχνία του κι όχι η επίκριση» (σ. 334) «Δεν υποστήριζε τον πουριτανισμό αλλά τη χαρά και τη γιορτή (γι' αυτό διατηρούσε σχέσεις, συχνά φιλικές, με ανθρώπους ενόσω παρέμεναν αμαρτωλοί). Παρ' όλα αυτά ήταν περφεξιονιστής». Πρόκειται για την τελειότητα του Θεού, που είναι η τελειότητα της μεγαλοψυχίας και της ταπεινότητας.

Το κεφ. 14 επιγράφει: *Αντιθέσεις και Έριδες στη Γαλιλαία*. Σωστά υποστηρίζει ότι νέες ερμηνείες του Νόμου ή αναθεωρήσεις παλαιών δεν σήμαινε αγνόηση ή κατάργηση του Νόμου. Με την έν-

νοια αυτή πρέπει, κατά τον Σάντερς, να καταλάβουμε τις Αντιθέσεις στο Μτ 5,21-48. Δεν υπάρχει άνθρωπος που τηρεί τις παρα ενέσεις του κεφ. 5, τον οποίο θα μπορούσαμε να θεωρήσουμε παραβάτη του Νόμου ή, ακόμη περισσότερο, ως καταλύτη του Νόμου. Βεβαίως, υπήρχαν Διαφωνίες σχετικά με τις παραδόσεις (σελ. 357 εξ.). Η δραστηριότητά του κατά τα Σάββατα και οι απόψεις του περί τροφών, «τα εισαγόμενα» εις τον άνθρωπον, δεν αποτελούν παράβαση του Σαββάτου και των περί τροφών διατάξεων αλλά ερμηνείες, που συνηθίζονταν κατά τα χρόνια του Ιησού και διευκόλυναν τους Ιουδαίους πιστούς να τηρήσουν σωστά το Νόμο περί Σαββάτου ή περί των τροφών. Ο Ιησούς «δεν είχε συστήσει ποτέ την παράβαση ως γενική πρακτική (αν και σε ορισμένες ειδικές περιπτώσεις πιθανόν να τη θεωρούσε δικαιολογημένη)» (σελ. 363). Το πρόβλημα της περιτομής, του Σαββάτου και των τροφών απησχόλησε προ παντός την αρχική χριστιανική Εκκλησία που απαρτιζόταν κυρίως από Εθνικούς: οι Εκκλησίες του Παύλου, και η Εκκλησία των Πράξεων. Μάλιστα, επειδή τα Ευαγγέλια γράφτηκαν από αυτές τις Εκκλησίες, σ' αυτό ίσως να οφείλεται και η έξαρση των θεμάτων αυτών στη ζωή του Ιησού. Σε τί πραγματικά ενόχλησε ο Ιησούς τους Ιουδαίους; Σε περιπτώσεις όπως «άφες τους νεκρούς θάψαι τους εαυτών νεκρούς» -πολύ σκληρό- για το οποίο όμως ο Ιησούς θα μπορούσε να επικαλεσθεί ως ελαφρυντικό το εξαιρετικό των συνθηκών. Επίσης, ενόχλησε το κάλεσμα που απηύθυνε στους «αμαρτωλούς» αυτούς, που ζούσαν εκτός του Νόμου, τον παρέβαιναν συστηματικά και κατάφωρα με σκανδαλώδη τρόπο. Κατά το πλείστο πρέπει να ήσαν φοροεισπράκτορες, ο δε Ιησούς, κατά τον Sanders, μόνο στο Λουκά θέτει όρο κοινωνίας εκείνων μαζί του τη μετάνοια, όχι στο Ματθαίο και στο Μάρκο. Ο Sanders έχει δίκιο διατεινόμενος πως, αν ο Ιησούς ζητούσε από τους «αμαρτωλούς» ό,τι από το Ζακχαίο, δεν θα υπήρχε κανένα πρόβλημα προς συζήτηση. «Ήλιζε άραγε πως από μόνοι τους θα άλλαζαν ζωή; Ίσως ναι» (σελ. 380). Ο Ιωάννης ο Βαπτιστής έλεγε: «αλλάξτε τώρα, αλλιώς θα καταστραφείτε». Κατά τον Ιησού, ο βοσκός ακολουθεί το απολωλός πρόβατο, το βάρος όμως της προσπάθειας πέφτει έτσι αποκλειστικά στο δικό του ψάξιμο, κι όχι στο κήρυγμα περί μετάνοιας. Αν ήταν κοινωνικός μεταρρυθμιστής θα είχε αντιμετωπίσει διαφορετικά το πρόβλημα των «ανόμων», για το οποίο πολύ κατηγορήθηκε ο Ιησούς από τους συμπατριώτες του. Και στην παραβο-

λή του γάμου (Μτ 22, 1-14), οι υπηρέτες δεν απαιτήσαν από τους κακούς προσκεκλημένους να γίνουν πρώτα καλοί· τους έφεραν έτσι κι αλλιώς. Αυτά όλα εξηγούν γιατί η σχέση με τους φοροεισπράκτορες επικρίθηκε ιδιαίτερα από τους συμπατριώτες του. Από τους Μαθητές του ζητούσε να εγκαταλείψουν τα πάντα. Στους υπόλοιπους υποσχόταν τη Βασιλεία χωρίς να θέτει όρους και προϋποθέσεις, ενώ ο Νόμος απαιτούσε από τους «άνομους» τουλάχιστον ένα 20% πρόστιμο, θυσία εξιλασμού κτλ. Έπειτα, είναι φανερό πως ασκούσε το δικαίωμα να κρίνει αυτός ποιοί θα περιλαμβάνονταν στη Βασιλεία και ποιοί όχι, και θεωρούσε την αποστολή του ως το μόνο το οποίο μετρούσε πραγματικά.

Εξαιρετικά ενδιαφέρον είναι και το κεφ. 15 «*Η Άποψη του Ιησού για το ρόλο του στο Σχέδιο του Θεού*». Δεν μπορούμε να τη μάθουμε, για τους εξής τρεις λόγους: (1) Λόγω απουσίας σταθερών ορισμών στον ιουδαϊσμό της περιόδου εκείνης των όρων «Μεσσίας», «Υιός Θεού» και «Υιός του Ανθρώπου». (2) Δεν γνωρίζουμε με βεβαιότητα αν ο Ιησούς χρησιμοποίησε κάποιο τίτλο για τον εαυτό του. Αναφερόταν στον εαυτό του ως «Υιό του Ανθρώπου», δεν ξέρουμε όμως με ποιά έννοια. (3) Ο ορισμός των Αποστόλων ως Δώδεκα και τα περί εσχατολογικού δωδεκάφυλου τον παρουσιάζουν ως τον έσχατο απεσταλμένο του Θεού, ως υπό μια έννοια «βασιλέα». Με κάποια τέτοια έννοια μπήκε θριαμβευτικά στα Ιεροσόλυμα, και θανατώνεται με την κατηγορία του «βασιλέα των Ιουδαίων». Στην πραγματικότητα, πίστευε για τον εαυτό του πως ήταν «αντιβασιλέας», αφού ο Θεός είναι ο βασιλιάς, ενώ ο Ιησούς τον εκπροσωπούσε και θα συνέχιζε να τον εκπροσωπεί στην επερχόμενη βασιλεία (σελ. 403).

Το κεφ. 16 επιγράφεται «*Η Τελευταία Εβδομάδα του Ιησού*». Δυστυχώς, δεν μπορούμε σ' αυτή την παρουσίαση εδώ να μιλήσουμε για όλα τα τόσο ενδιαφέροντα θέματα που θίγονται. Τηλεγραφικά θα σημειώσουμε ότι ο Ιησούς και οι μαθητές του σύμφωνα με το Νόμο και εξαγνίστηκαν και έφαγαν το πασχάλιο αρνί που είχε θυσιασθεί στο Ναό. Πως ορισμένες πράξεις του Ιησού συμβολικές αποτελούσαν μέρος του προφητικού λεξιλογίου. Πώς να εξηγήσουμε π.χ. την Είσοδο στα Ιεροσόλυμα; Παρουσιάζονται δυσκολίες. Τελικά ο Sanders τη θεωρεί ως ήπια διαδήλωση του Ιησού, ως συμβολική χειρονομία για τους μνημένους, για κείνους δηλ. που είχαν μάτια να δουν.

Κατά τον Sanders, στο Ναό δεν υπήρχε διαφθορά, ούτε ο Ιησούς είχε καταδικάσει τους αριστοκράτες ιερείς όπως έκανε με τους πλούσιους γαιοκτήμονες. Όλα στο Ναό, τα πάντα, ακόμα και οι πωλήσεις και αγορές, γίνονταν κατά τα καθιερωμένα νόμιμα. Ο ίδιος πλήρωνε το φόρο του Ναού, έστειλε το λεπρό που θεράπευσε για εξαγνισμό στο Ιερό· και δεν ξέρουμε από τη διδασκαλία του κάποια έκρηξη οργής για κάποια πρακτική που έπρεπε να καταργηθεί. Ο Sanders εκφράζει με αυτά που γράφει πολλή εκτίμηση προς το Ιερατείο και τις υπηρεσίες του προς το λαό. Τότε γιατί συνελήφθη ο Ιησούς και καταδικάστηκε; Το θέμα Ιούδας όπως άλλωστε και τα Ευαγγέλια, δε χρησιμεύει σε τίποτε στη δίκη του Ιησού. Ο λεγόμενος *καθαρισμός του Ναού* στα Ιεροσόλυμα, δεν πρέπει να εκληφθεί απλώς ως μια προφητική μεταρρυθμιστική για το Ναό ενέργεια αλλά ως κάτι πολύ βαθύτερα προφητικό, και επομένως απαράδεκτο για την αρχιερατική τάξη. Ο Ιησούς δεν καταδικάστηκε γιατί τον εξέλαβαν ως κρυπτοζηλωτή επαναστάτη, αφού όλοι ήξεραν πως δεν διέθετε κοσμική δύναμη. Ούτε για κάποιες θεολογικές διαφορές με το σύνολο των Ιουδαίων, που καθοδηγούνταν από τους Φαρισαίους. Ο Καϊάφας οργάνωσε τη σύλληψη και την καταδίκη του, αφού του αρχιερέα έργο ήταν η καταστολή ταραχοποιών, ιδίως κατά τη διάρκεια εορτών. Λόγω απειλής κατά του Ναού, του απαγγέλθηκε κατηγορία ανατροπέα. Οι μάρτυρες μπερδεύτηκαν μεταξύ τους, ενώ ο αρχιερέας ήταν οπωσδήποτε αποφασισμένος για την καταδίκη του. Έτσι κατέφυγε και στο θέμα της «βλασφημίας» πως κάνει τον εαυτό του κάτι πολύ ανώτερο του πραγματικού. Σ' αυτά ο Sanders ακολουθεί την παράδοση του κατά Μάρκον. Ότι κι αν απαντούσε ο Ιησούς στο ερώτημα του αρχιερέα για τη σχέση του με το «Μεσσία», είχε ήδη αποφασισθεί η καταδίκη του. Δέχεται δηλ. ο S. την περί της δίκης έκθεση του Μάρκου πως ανακλά την ιστορική πραγματικότητα· τον επικρίνει μόνο γιατί τον όρο «Μεσσίας» χρησιμοποιεί με την έννοια που μεταγενέστερα καθιερώθηκε από την εκκλησιαστική χριστολογία.

Τον Πιλάτο παρουσιάζει ο S. μάλλον σαν ένα χαλασμένο *blasé* διοικητή που 'θελε τη συγκεκριμένη ώρα να τα 'χει καλά με τον αρχιερέα των Ιουδαίων.

Το κεφ. 17 επιγράφεται: «*Επίλογος. Η Ανάσταση*». Θα μπορούσε να το επιγράψει επίσης: Άλλο περίμεναν (τη Βασιλεία), κι άλλο τους ήλθε (η Ανάσταση). «Το ότι οι οπαδοί του Ιησού (και αρ-

γότερα ο Παύλος) είχαν εμπειρίες σχετικές με την ανάσταση αποτελεί γεγονός, κατά τη γνώμη μου. Ποιά ωστόσο ήταν η πραγματικότητα η οποία βρισκόταν πίσω από αυτές τις εμπειρίες δε γνωρίζω» (σελ. 452). Σχετικώς π.χ. προς τον Παύλο και το Λουκά παρατηρεί ότι «προσπαθούσαν να περιγράψουν ένα συμβάν το οποίο δεν ταίριαζε σε κάποια από τις γνωστές κατηγορίες. Τελικά είναι πιο καθαρό εκείνο το οποίο αρνούνται από εκείνο το οποίο βεβαιώνουν» (σελ. 449).

Πολύ γρήγορα η Εκκλησία εβίωσε την «καθυστέρηση» του ερχομού της Βασιλείας και της Δεύτερης Παρουσίας. Σωστά όμως παρατηρεί ο S. πως «η καθυστέρηση αυτή οδήγησε σ' έναν δημιουργικό θεολογικό στοχασμό, ο οποίος εμφανίζεται ειδικά στο κατά Ιωάννην Ευαγγέλιο (παρόλο που και το υλικό των Συνοπτικών δεν είναι επ' ουδενί απαλλαγμένο από θεολογικές σκέψεις). Εν τω μεταξύ, ο πρωταγωνιστής γινόταν ολοένα και περισσότερο απόμακρος. Για να ανακτήσουμε, λοιπόν, τον αρχικό ιστορικό πυρήνα χρειάζεται κοπιαστική προεργασία: μια έρευνα η οποία πρέπει να διαπεράσει τα αλληπάλληλα στρώματα της χριστιανικής αφοσίωσης», κι αυτή η ανασύνθεση δεν μπορεί ποτέ να καταλήξει σε βέβαια συμπεράσματα. «Παρ' όλα αυτά, έχουμε αρκετή γνώση των βασικών κατευθύνσεων της διδασκαλίας και του μηνύματός του. Γνωρίζουμε ποιός ήταν, τί έκανε, τί δίδαξε, και το λόγο για τον οποίο πέθανε. Γνωρίζουμε, και αυτό είναι ίσως το πιο σημαντικό, το πόσο ενέπνευσε τους οπαδούς του, οι οποίοι, αν και κάποιες φορές δεν τον κατάλαβαν, η αφοσίωσή τους ήταν τέτοια που μπόρεσαν να αλλάξουν την ιστορία» (σελ. 453).

Δεν ασχολούμεθα εδώ καθόλου με το Παράρτημα περί «Χρονολόγησης», που ακολουθεί, ενώ το όλο έργο κλείνει με πολύ χρήσιμο «Ευρετήριο Ονομάτων και Θεμάτων», καθώς και Ευρετήριο Βιβλικών Χωρίων.

Όπως κι ο αναγνώστης θα παρατήρησε, ο S. δε φαίνεται σε βασικά θέματα να διαφοροποιεί το δικό του ιστορικό Ιησού από τον Ιησού της Εκκλησίας, π.χ. στην έννοια της Βασιλείας του Θεού και του κάποιου αποφασιστικού ρόλου του Ιησού στην πραγματοποίησή της: ή, ακόμη, στα περί της καταδίκης του Ιησού. Μόνο που διευρύνει τα όρια της συμφωνίας ή της διαφωνίας του, χωρίς όμως να φέρει σε αντίθεση τη μια πλευρά προς την άλλη. Comprehensiveness; Ίσως.

Ως γενική περί του βιβλίου αυτού κρίση, θα μπορούσαμε να πούμε τα εξής: (1) Πρόκειται περί βιβλίου που ενημερώνει πλήρως τον σύγχρονο αναγνώστη περί όλων των κύριων ζητημάτων σήμερα στην έρευνα ως προς το θέμα του ιστορικού Ιησού. (2) Το βιβλίο διαβάζεται με άνεση χάρις στη θαυμάσια δομή του και το εκλεκτό ύφος του συγγραφέα. Σ' ορισμένα κεφάλαια, ο αναγνώστης αισθάνεται πως διαβάζει ένα καλογραμμένο διήγημα. Είναι ωραία στα ελληνικά μεταφρασμένο και εξαιρετικά φροντισμένο. (3) Ο σ. είναι ελεύθερα σκεπτόμενος Προτεστάντης· προσπαθεί όμως παντού να αποφύγει τους δογματισμούς σε όλα τα προβλήματα που τίθενται. Π.χ. η σχέση των πληροφοριών των Ευαγγελιστών προς τη θεολογία της Εκκλησίας περί του ιστορικού Ιησού. Το χαρακτηριστικό του, θα λέγαμε, είναι η μετριοπάθεια. (4) Όπως θα το ανέμενε κανείς, το βιβλίο περιέχει κριτικές, εκτεταμένες ενίοτε, παρατηρήσεις επί πλείστων φιλολογικών, ιστορικών και θεολογικών προβλημάτων. Η ανάγνωση αυτών των σελίδων προϋποθέτει ανθρώπους που ενδιαφέρονται για τέτοια προβλήματα. Όσο κι αν αυτά γίνονται απλούστερα και εύπεπτα από το αναλυτικό πνεύμα και την ωραία γραφή του Σάντερς, κάποιοι αναγνώστες δεν έχουν το αίσθημα για τη μελέτη τέτοιων θεμάτων. Βιβλία όπως του Σ. είναι κυρίως για ανθρώπους που αναζητούν, που ψάχνουν να βρουν τέτοιοι αναγνώστες, νομίζω, θα αποκομίσουν το μεγαλύτερο κέρδος από ένα τέτοιο βιβλίο. Πιστεύω, μάλιστα, πως ο κ. Μπάμπης Γραμμένος το είδος αυτών των αναγνωστών είχε υπόψη του δημοσιεύοντας αυτό το έργο.

Σ. Αγουρίδης

R. Bauckham (ed.), *The Gospels for All Christians. Rethinking the Gospel Audiences*, 1998, σσ. 220.

Κατά την τελευταία δεκαετία του 20ού αιώνα η έρευνα των ευαγγελίων, στον αγγλόφωνο χώρο, οδηγείται προς μία κατεύθυνση διαφορετική από αυτήν που επικράτησε στη Γερμανία μετά το Β΄ Παγκ. Πόλεμο με την Formgeschichte, Redaktionsgeschichte και Traditionsgeschichte. Οδηγείται προς τη μελέτη του φιλολογικού είδους των ευαγγελίων σε σχέση με τις βιογραφίες του ελληνο-ρωμαϊκού κόσμου με τις οποίες αυτά παρουσιάζουν πολλά κοινά. Την τάση αυτή εκπροσωπεί και το παρουσιαζόμενο εδώ βιβλίο, που αποτελεί συλλογή άρθρων Άγγλων ερμηνευτών, που θέλουν ειδικότερα να βάλουν μερικά σοβαρά ερωτηματικά στην επικρατούσα άποψη για τον αρχικό κύκλο αναγνωστών του κάθε ευαγγελίου, στην άποψη δηλ. ότι το κατά Ματθαίον προϋποθέτει και απευθύνεται σε μια ορισμένα κοινότητα, τη Ματθαϊκή, το κατά Ιωάννην στην Ιωάννεια κ.ο.κ. Σε όλα τα άρθρα υποστηρίζεται ότι τα ευαγγέλια είναι «ανοιχτά» κείμενα, δεν συνδέονται με ορισμένη κοινότητα, αλλά γράφηκαν για να κυκλοφορήσουν σε όλες τις εκκλησίες, σε ένα γενικότερο, χριστιανικό κυρίως, κοινό.

Ήδη ο εκδότης Bauckham θέτει το θέμα στο εισαγωγικό άρθρο «Για ποιούς γράφηκαν τα ευαγγέλια;» (σ. 9-48). Όλες οι ενδείξεις που έχουμε, υποστηρίζει, μαρτυρούν ότι οι πρωτοχριστιανικές κοινότητες αποτελούν ένα δίκτυο κοινοτήτων σε διαρκή και στενή επικοινωνία μεταξύ τους, και οι ηγέτες (τέτοιοι πρέπει να ήταν οι συγγραφείς ευαγγελίων) δεν ήταν τοπικά καθηλωμένοι αλλά ταξίδευαν συχνά, και τα κείμενά τους κυκλοφορούσαν μεταξύ των εκκλησιών, όπως και τα άλλα πρωτοχριστιανικά κείμενα (βλ. π.χ. Κολ. 4,16). Είναι πολύ απίθανη η άποψη ότι κάποιος που έγραψε ένα κείμενο τόσο γενικού ενδιαφέροντος όπως είναι το ευαγγέλιο να το προόριζε για μια μόνο κοινότητα. Έτσι, δεν βλέπει το λόγο να χρησιμοποιείται σήμερα στην έρευνα η ορολογία: κοινότητα του Ματθαίου, του Μάρκου, του Λουκά, του Ιωάννη.

Στο αμέσως επόμενο άρθρο, με σύγχρονη ορολογία, αντλημένη από την ηλεκτρονική ορολογία, «Το ιερό Internet: Επικοινωνία μεταξύ των εκκλησιών στην πρώτη χριστιανική γενιά», (σ. 49-70) ο M. Thomson στρέφεται εναντίον της άποψης ότι η κάθε αρχική κοινότητα ζούσε απομονωμένη και κλεισμένη στον εαυτό της, και

υποστηρίζει ότι υπήρχε μεταξύ τους μια συνεχής επικοινωνία, ένα είδος «Διαδικτύου» (Internet) με «τροφοδότες (servers) τις μεγάλες πόλεις που είχαν μεγαλύτερες χριστιανικές κοινότητες και «τερματικά» σε διάφορα μικρότερα μέρη του ελληνο-ρωμαϊκού κόσμου. Οι ταχύτητες της διαδόσεως των πληροφοριών ήταν φυσικά πολύ μικρότερες των σημερινών.

Με την αφορμή αυτού του θέματος δίνει ο Thomson πολλές ενδιαφέρουσες εγκυκλοπαιδικής φύσης πληροφορίες για τους δρόμους, τα ταξίδια δια θαλάσσης ή ξηράς, τις αποστάσεις, τον απαιτούμενο χρόνο, τα είδη και την ποιότητα των καταλυμάτων κ.ά., που δείχνουν ότι τον Ιον μ.Χ. αιώνα υπήρχε η δυνατότητα επικοινωνίας, ανταλλαγής πληροφοριών και κειμένων, ώστε, όπως ο Λουκάς γνώριζε ότι «πολλοί επεχείρησαν ανατάξασθαι διήγησιν περί των πεπληροφορημένων εν ημίν πραγμάτων», έτσι και οι διάσπαρτοι στη Ρωμαϊκή αυτοκρατορία Χριστιανοί εγνώριζαν τα ευαγγέλια που είχαν αναγνώστες παντού.

Ο επόμενος ερευνητής A. Loveday, «Παραγωγή βιβλίων στην αρχαιότητα και κυκλοφορία ευαγγελίων (σ. 71-112), τοποθετεί την κυκλοφορία του ευαγγελίου στα πλαίσια των όσων γνωρίζουμε για την παραγωγή και κυκλοφορία των βιβλίων στον ελληνο-ρωμαϊκό κόσμο, όπου το οργανωμένο εμπόριο στην αντιγραφή και διάδοση του βιβλίου ήταν περιορισμένο, ενώ οποιαδήποτε φιλολογική παραγωγή συνδεόταν με την ύπαρξη κοινότητας διαδιδόταν εύκολα και γρήγορα. Σ' αυτήν την περίπτωση υπάγονταν οι χριστιανικές εκκλησίες, που έδειξαν μάλιστα μια «αξιοσημείωτη προτίμηση για την τεχνολογία του κώδικα».

Το άρθρο «Το ευαγγελικό φιλολογικό είδος και το αναγνωστικό του κοινό» (σ. 113-146) είναι γραμμένο από τον R. Burridge, που υποστήριξε πρόσφατα ότι τα ευαγγέλια ανήκουν στο φιλολογικό είδος της αρχαίας Βιογραφίας<sup>1</sup>. Επαναλαμβάνοντας και εδώ την άποψή του υπογραμμίζει ότι τα ευαγγέλια έχουν ως περιεχόμενο ένα συγκεκριμένο πρόσωπο και όχι τις ιδέες ή τα προβλήματα κάποιας κοινότητας. Οι 4 συγγραφείς που γράφουν για το πρόσωπο του Ι. Χριστού γράφουν ο καθένας βέβαια με το δικό του τρόπο αλλά και σύμφωνα με τους αρχαίους «Βίους», οι οποίοι δεν απευθύνονται σε μια ορισμένη κοινότητα. Βέβαια, οι αρχαίοι βιογράφοι είχαν υπόψη τους ένα είδος αναγνωστών, αυτό που λέμε σήμερα target audience, όχι όμως μια τοπικά περιορισμένη κοινότητα. Το i-

διο και οι ευαγγελιστές είχαν κατά νουν αναγνώστες που ήταν σε όλες τις κοινότητες.

Επανέρχεται ο Bauckham σε δεύτερη εργασία του, «Ο Ιωάννης για τους αναγνώστες του Μάρκου» (σ. 147-172) για να μελετήσει τις σχέσεις των δύο ευαγγελιστών όχι από την πλευρά της φιλολογικής εξάρτησης, αλλά από πλευράς αναγνωστών τους: Ο δ' ευαγγελιστής δεν φαίνεται να απευθύνεται σε μια Ιωάννεια κοινότητα, η οποία γνωρίζει τα του ευαγγελίου του, αλλά σε όλους τους χριστιανούς στους οποίους είναι γνωστά τα ευαγγέλια και ιδιαίτερα του Μάρκου, που το συμπληρώνει.

Ο S. Burton, «Μπορούμε να προσδιορίσουμε τους αναγνώστες των ευαγγελίων;» (σ. 173-194), κρίνει από κοινωνιολογική άποψη τη μεθοδολογική αδυναμία του περιορισμού των αναγνωστών ενός ευαγγελίου σε μια μόνο κοινότητα, κάτι που θα ήταν μειωτικό της θεολογικής αξίας και μαρτυρίας του κειμένου.

Τέλος, ο F. Watson κλείνει τη σειρά των μελετημάτων με την πρόταση «Προς μια φιλολογική ανάγνωση των ευαγγελίων» (σ. 195-217), και με την κριτική ότι η καθιερωμένη μέθοδος αποτελεί «αλληγορική αναγνωστική στρατηγική» με δυσμενείς ερμηνευτικές επιπτώσεις, γιατί κατ' ουσίαν αρνείται ότι «ο Λόγος σαρκ έγένετο». Προτείνει την απλή φιλολογική ανάγνωση των ευαγγελίων και την αναγνώριση ότι πρωταρχικός στόχος τους είναι να αφηγηθούν την ιστορία του Χριστού με την παγκόσμια σημασία που έχει το πρόσωπό του για τη χριστιανική πίστη.

Όλα τα μελετήματα περιστρέφονται γύρω από τον ίδιο άξονα και τη θέση για την ένταξη των ευαγγελίων στο Βιογραφικό φιλολογικό είδος. Όσο κι αν είναι υπερβολικό, ο εκδότης με τη φράση του I. H. Marshall που βάζει ως μόττο στο εξώφυλλο («ένα σημαντικό έργο που θα μπορούσε σοβαρά να αλλάξει τον χαρακτήρα της σύγχρονης έρευνας των ευαγγελίων προς το καλύτερο»), δείχνει ωστόσο πως εδώ και καιρό γίνονται προσπάθειες στην έρευνα να εξεταστούν υπό νέο πρίσμα τα ευαγγέλια, αφού οι παλιότερες μέθοδοι φαίνεται να εκπλήρωσαν το έργο τους στην ιστορία της έρευνας, αφού οδηγούν στην επανάληψη των ίδιων συνεχώς απόψεων, όπως φαίνεται από τη διεθνή βιβλιογραφία.

I. ΚΑΡΑΒΙΔΟΠΟΥΛΟΣ

---

1. Βλ. το βασικό έργο του *What are the Gospels? A Comparison with Graeco-Roman Biography*, Cambridge University Press, 1992.

## ΕΚΔΟΣΕΙΣ «ΑΡΤΟΣ ΖΩΗΣ»

1. *Oscar Cullmann*, Χριστός και Χρόνος, μετάφρ. Π. Κουμάντος, Αθήνα, 1980, σελ. 260. Β' ανατύπωση 1997.
2. *Eduard Lohse*, Επίτομη Θεολογία της Καινής διαθήκης, μετάφρ. Σ. Αγουρίδης, 1980, σελ. 256 (εξαντλ.).
3. *Walter Zimmerli*, Επίτομη Θεολογία της Παλαιάς Διαθήκης, μετάφρ. Β.Π. Στογιάννος, 1981, σελ. 320 (εξαντλ.).
4. *Jean Daniélou*, Αγία Γραφή και Λειτουργία. Η βιβλική θεολογία των Μυστηρίων και των Εορτών κατά τους Πατέρες της Εκκλησίας, μετάφρ. από ομάδα, 1981, σελ. 366.
5. *Albert Schweitzer*, Ιστορία της 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., μετάφρ. από ομάδα, 1983, σελ. 600 (εξαντλ.).
7. *Etienne Trocmé*, Ο Ιησούς από τη Ναζαρέτ, όπως τον είδαν όσοι τον γνώρισαν, μετάφρ. Π. Λαλιάτσης - Σ. Αγουρίδης, 1983, σελ. 155.
8. *Gerard Ebeling*, Η Προσευχή, μετάφρ. Θ. Σωτηρίου, σελ. 91.  
*Joachim Jeremias*, Ο Ιησούς και το Ευαγγέλιό του, μετάφρ. Σ. Αγουρίδης, σελ. 102, 1984.
9. *Stanley Marrow*, Τα Λόγια του Ιησού στα Ευαγγέλια, μετάφρ. Σ. Αγουρίδης, 1986, σελ. 160 (εξαντλ.).
10. *Γεωργίου Φλωρόφσκι*, Θέματα Ορθοδόξου Θεολογίας, μετάφρ. από ομάδα, β' έκδ. 1989, σελ. 224 (εξαντλ.).
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 Κοπτικά Κείμενα του Nag Hammadi στην Αίγυπτο), μετάφρ. από ομάδα, 1989, σελ. 350 (εξαντλ.).
13. *Mc Afee*, Τα Πέντε Μεγάλα Ζωντανά Θρησκευήματα, μετάφρ. Σ. Αγουρίδης, σελ. 274, 1990. Β' ανατύπωση 1997.
14. Σ. Αγουρίδη, Άραγε Γινώσκεις α Αναγινώσκεις; (Ερμηνευτικές και Θεολογικές Μελέτες), Αθήνα, 1990.
15. Τα Χειρόγραφα της Νεκρής Θάλασσας (Τα Εσσαϊκά Κείμενα του Κουμράν σε νεοελληνική απόδοση), υπό του καθηγ. Γ. Γρατσέα, β' έκδ., Αθήνα 1991, σελ. 290 (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, Προφη-

- τεία, Γλωσσολαλιά (Στάδια της εξέλιξης τους μέσα στην ισραηλιτική και τη χριστιανική Θρησκεία), Αθήνα 1992.
18. *Ζαχαρία του Γεργάνου*, Εξηγήσεις εις την Ιωάννου του Υψηλοτάτου Θεολόγου Αποκάλυψιν, Κριτική έκδοση, εισαγωγή και σχόλια από τον καθηγ. Αστέριο Αργυρίου, Αθήνα 1991, σελ. 302.
  19. *Σ. Αγουρίδη*, Βιβλικές Θεολογικές Μελέτες (Γιατί Σταυρώθηκε ο Χριστός/Μύθος - Ιστορία - Θεολογία [Γένεση κεφ. 1-2]), Αθήνα 1993.
  20. *Oscar Cullmann*, Αθανασία της ψυχής ή Ανάσταση εκ των νεκρών; (Η μαρτυρία της Καινής Διαθήκης), μετάφρ. 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) Μετάφρ. 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' Συνάξεως 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.
  27. *G. Theissen*, Καίρια χαρακτηριστικά της Κίνησης του Ιησού: Κοινωνιολογική Θεώρηση, σελ. 177, Αθήνα 1997.
  28. *Σ. Αγουρίδη*, Ανοχή και Ανεξιθρησκεία στο Δυτικό Κόσμο (πότε και πώς παρουσιάσθηκαν), σελ. 16, Αθήνα 1998.
  29. *O. Cullmann*, Η προσευχή στην Καινή Διαθήκη, σελ. 325, Αθήνα 1998.
  30. *Κ. Γιοκαρήνη*, Η διδακτική και παιδαγωγική του Ιησού υπό το φως της σύγχρονης ψυχοπαιδαγωγικής, σελ. 398, Αθήνα 1998.

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, Πεσματζίου 5, 105 59 Αθήνα, Τηλ.: 3211246





## BULLETIN OF BIBLICAL STUDIES

Published twice a year

Administrative Board: I. Sergopoulos - President, Ch. Konstantinides - Vice President, A. Dikaios - Secretary, D. Passakos - Treasurer, G. Patronos - Council Member, P. Giatzakis - Council Member  
28, Bouboulinas Str., 2nd floor, 106 82 Athens

Gen. Editor: Prof. S. Agourides, Efranos 12, Athens, 116 35 Greece  
Editorial Committee: S. Agourides, P. Vassiliadis, I. Galanis, I. Karavidopoulos, G. Rigopoulos, G. Patronos, D. Passakos

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 Institution «ARTOS ZOES»  
28, Bouboulinas str., 106 82 Athens

Year subscription:	in Greece:	Drach.	1200
	abroad:	\$	15
Price per issue		Drach.	600

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

Copyright © «ARTOS ZOES»

# BULLETIN OF BIBLICAL STUDIES

---

Vol. 17, January - June 1998, Year 27

---

## CONTENTS

- Prof. Savas Agourides,  
The Mission of the Twelve Apostles within a persecuted  
Church (Matthew 10,1-42).....5-36
- Prof. Dem. Kaimakis,  
Problems of Translation in the text of the O' .....37-47
- Prof. John Karavidopoulos,  
New Directions in Biblical Hermeneutics .....48-62
- Dr Dem. Arkadas,  
The liturgical character of eschatology according  
to the Gospel of John .....63-74
- Rev. Thomas Dunne,  
Towards an explanation of Romans 15,19 (Synthesis and  
Conclusion).....75-80
- Prof. George Regopoulos,  
Jesus and the Greeks (Exegetical approach  
of John 12,20-26).....81-101
- Bookreviews  
Jörg Frey, *Die johanneische Eschatologie. Band I. Ihre Probleme  
im Spiegel der Forschung seit Reimarus*, W.U.N.T. 96, J. C. B.  
Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1997 (Dr Chr. Karakolis). - E.  
P. Sanders, *The Historical Person of Jesus*, George Vlachos,  
"Philistor", Babis Grammenos, Athens, 1998. Scientific  
Supervision Basil Adrachtas (S.Agourides). - R. Bauckham  
(ed.), *The Gospels for All Christians. Rethinking the Gospel  
Audiences*, 1998, pp. 220, (J. Karavidopoulos).....102-122

EDITIONS «ARTOS ZOES»  
ATHENS