

ΔΕΛΤΙΟ ΒΙΒΛΙΚΩΝ ΜΕΛΕΤΩΝ

Τόμος 18ος, Ιανουάριος - Ιούνιος 1999, Έτος 28

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Καθηγ. Γεωργίου Ρηγόπουλου, Νεκρολογία: καθηγητής Oscar Cullmann.....	5
Καθηγ. Σάββα Αγουρίδη, Οι παραβολές περί της Ετοιμότητας στο κατά Ματθαίον.....	18
M. G. Michael, Observations on 666 in the Old Testament.....	33
Καθηγ. Γεωργίου Ρηγόπουλου, 'Ο Ιησοῦς και οί "Ελληνες. (Έρμηνευτική προσέγγισις τοῦ Ἰω. 12, 20-26) (Μέρος Β')	40
Zoltan Hamar, Χάρις πιο αμετακίνητη κι από τα βουνά.....	53
Raymond Goharghi, Η γη της Γεσέν στην Αίγυπτο. Οι Υκσώς	99
Βιβλιοκρισίες:	
Καθηγ. Σ. Αγουρίδη: Ζοζέ Σαραμάγκον, <i>To κατά Ιησούν Εναγγέλιον</i> - Karen Armstrong, <i>Ἐν Αρχῇ. Μια νέα ερμηνεία του βιβλίου της Γενέσεως</i>	132

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
Σ. Ζουμπουλάκης - 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
Διόρθωση: Ανδρέας Μοράτος

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 έγκρι-
ση 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	Σ	15
Τιμή τεύχους:		Δρχ.	600

Copyright © «ΑΡΤΟΣ ΖΩΗΣ»

Κεντρική διάθεση: «ΕΛΛΗΝΙΚΑ ΓΡΑΜΜΑΤΑ»
Ζωοδ. Πηγής 21 & Τζαβέλλα 1, 106 81 Αθήνα
τηλ. 3806661. 3302033

1170 HIRAIKA MEADE
Dyed Blue, Intensity, 0.015; Err. 2%

ΔΕΛΤΙΟ ΒΙΒΛΙΚΩΝ ΜΕΛΕΤΩΝ

Τόμος 18ος, Ιανουάριος - Ιούνιος 1999, Έτος 28

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Καθηγ. Γεωργίου Ρηγόπουλου, Νεκρολογία: καθηγητής Oscar Cullmann.	5
Καθηγ. Σάββα Αγουρίδη, Οι παραβολές περί της Ετοιμότητας στο κατά Ματθαίον.	18
M. G. Michael, Observations on 666 in the Old Testament.	33
Καθηγ. Γεωργίου Ρηγόπουλου, 'Ο Ιησοῦς καὶ οἱ Ἕλληνες. (Ἐρμηνευτική προσέγγισις τοῦ Ἰω. 12, 20-26) (Μέρος Β')	40
Zoltan Hamar, Χάρις πιο αμετακίνητη κι από τα βουνά.	53
Raymond Goharghi, Η γη της Γεσέν στην Αίγυπτο. Οι Υκσώς	99
Βιβλιοκρισίες:	
Καθηγ. Σ. Αγουρίδη: <i>Zoζέ Σαραμάγκον, Το κατά Ιησούν Εναγγέλιον</i> - Karen Armstrong, <i>Εν Αρχῇ, Μια νέα ερμηνεία των βιβλίων της Γενέσεως</i>	132

ΝΕΚΡΟΛΟΓΙΑ

ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ OSCAR CULLMANN

Dr. Th. D. Ph. de L'Institut
(1902-1999)

Ο Καθηγητής Oscar Cullmann, «πλήρης ἡμερῶν καί ἔνδοξος ἐν γήραι» (Δαν. 6, 1), ἐκοιμήθη ἐν εἰρήνῃ τὴν 16ην Ιανουαρίου 1999, στό Chamonix, διπου συχνά ἀπεσύρετο γιά ἀνάψυχήν, μελέτην, συγγραφήν, ὅλλα καὶ καλλιέργειαν τῶν ὄπωροφόρων δένθρων καὶ τριανταφυλλιῶν τοῦ κήπου του, «τὴν ἄλλην εἰδικότητά του, παραλλήλως πρός τὴν Θεολογίαν», κατά παλαιών δήλωσίν του. Ἐτάφη στό κοιμητήριον St. Gall τοῦ Str.-Koenigshoffn.

Ἐγεννήθη (25-2-1902) στό Strasbourg, ἔνατον (τελευταῖο) παιδί εὐσεβοῦς οἰκογενείας. Ἐσπούδασε στό Ἀνθρωπιστικὸν Γυμνάσιον, στὴν Θεολογικήν καὶ Φιλοσοφικήν Σχολήν τῆς γενετείρας του, παρακολούθησε δέ μεταπτυχιακά μαθήματα στήν Sorbonne πλησίον τῶν M. Goguel καὶ A. Loisy. Διετέλεσε διευθυντής τοῦ Προτεσταντικοῦ Σεμιναρίου τοῦ Str.-διάδοχος τοῦ συμπατριώτου του Albert Schweitzer (1925-1930)-, διπου μεταξύ τῶν μαθητῶν του ἤσαν καὶ πολλοί Ὁρθόδοξοι. Τό 1927 ἐξελέγη Λέκτωρ τῶν Ἑλληνικῶν στό Πανεπιστήμιο τοῦ Str., τό 1930 Καθηγητής τῆς Καινῆς Διαθήκης στήν Προτεσταντικήν Θεολογικήν Σχολήν τοῦ ίδιου Πανεπιστημίου, καὶ τό 1938 μετεκλήθη στήν Προτεσταντικήν Θεολογικήν Σχολήν τοῦ Πανεπιστημίου τῆς Basel, διπου ἐδίδαξε Καινήν Διαθήκην καὶ Ἰστορίαν τοῦ ἀρχεγόνου Χριστιανισμοῦ μέχρι τοῦ 1972, ὅπότε καὶ συνταξιοδοτήθη. Διετέλεσε (1968) Πρύτανις τοῦ ίδιου Πανεπιστημίου. Παραλλήλως, ἀπό τοῦ 1948 διεδέχθη τόν M. Goguel στήν Ecole des Hautes Etudes τῆς Sorbonne, καὶ στήν Ἐλευθέραν Προτεσταντικήν Θεολο-

γιακήν Σχολήν τῶν Παρισίων. Ἐπισκέπτης Καθηγητής στήν Waldenser Facultät τῆς Ρώμης, στό Union Theol. Seminary, στο Harvard καὶ στό Μόναχον. Ἐδωσε διαιλέξεις σέ Πανεπιστήμια τῶν H.P.A., τῆς Νορβηγίας, Σουηδίας, Φιλλανδίας, Ἀθηνῶν. Διδάκτωρ H.C. τῶν Πανεπιστημίων τῆς Lausanne, Manchester, Edinburgh, Desbaczen (Οὐγγαρία). Μέλος τῆς Βρετανικῆς Ἀκαδημίας, τῆς Ἀκαδημίας τοῦ Mainz, καὶ τῆς Ὀλλανδικῆς Βασιλικῆς Ἀκαδημίας. Τό 1972 τοῦ ἀπενεμήθη ἀπό τὴν Γαλλικήν Κυβέρνησιν ὁ τίτλος τοῦ «μέλους τῆς Λεγεωνος τῆς Τιμῆς» καὶ τό 1982 ἔξελέγη μέλος τῆς Γαλλικῆς Ἀκαδημίας τῶν Ἡθικῶν καὶ Πολιτικῶν Ἐπιστημῶν (de l'Institut). Ἀπό τοῦ 1940 μέχρι τοῦ 1972 διηγήθυνε τό Φοιτητικόν Οἰκοτροφεῖον Alumneum τῆς Basel.

Ο καθηγητής O.C. ἐσπούδασε καὶ ἀνδρώθη πνευματικῶς σέ καιρούς ἐντόνων κοινωνικῶν ἀνακατατάξεων, θεολογικῶν ἀναζητήσεων καὶ τῆς ἐμφανίσεως τῆς οἰκουμενικῆς κινήσεως. Παρ' δτι διάφορα θεολογικά ρεύματα καὶ «σχολές»¹ κυριαρχοῦσαν στήν εὐρωπαϊκήν θεολογικήν, κυρίως προτεσταντικήν, κίνησιν, ἐν τούτοις δέν ἐνετάχθη σέ ὅποιανδήποτε «σχολήν», οὔτε ἀκολούθησε κάποιο θεολογικόν «ρεῦμα» (μόδα), ἀλλ' ὁ ἕδιος ὥρισε τήν ὄπτικήν γωνίαν ἀπό τῆς ὅποιας διά βίου ἐρεύνησεν, ἐμελέτησεν καὶ «έθεάσατο» τήν ἐν Χριστῷ ἀποκάλυψιν. Ο δρισμός δέ αὐτῆς τῆς «ὄπτικής γωνίας» ἦτο συνέπεια τῆς βαθείας γνώσεως τῆς Ἀγίας Γραφῆς καὶ τῶν προβλημάτων τοῦ ἀρχεγόνου Χριστιανισμοῦ, ἀλλά καὶ τῆς στροφῆς του πρός τήν ἀνεξάντλητον σοφίαν τῶν Πατέρων τῆς Ἐκκλησίας, τήν στροφήν δέ αὐτήν συνιστοῦσε ὡς ἀναγκαίαν στήν Προτεσταντικήν Θεολογίαν². Ή σύστασις αὐτή πρέπει νά ἐκτιμηθῇ καὶ ἐκ τοῦ γεγονότος κατά τό ὅποιον δ O.C. ἀνῆκε στήν Λουθηρανικήν Ἐκκλησίαν.

Δύο ὑπῆρξαν οἱ τομεῖς, στά πλαίσια τῆς Θεολογίας, εἰς τούς ὅποιους δ O.C. διά βίου πρόσφερε μέ συνέπειαν, συνέχειαν καὶ ὑπευθυνότητα τίς ὑπηρεσίες του: α) ἡ βιβλική Θεολογία καὶ ἴδιαιτέρως ἡ ἐρμηνεία τῆς Καινῆς Διαθήκης, καὶ β) δ Οἰκουμενισμός.

α) Τά ἔργα του, τά ὅποια ἀφοροῦν κατά τό πλεῖστον σέ προβλήματα τῆς Καινῆς Διαθήκης, ἀποτελοῦν συμβολή μεγίστης σημασίας στήν ἐρμηνείαν καὶ Χριστολογίαν τοῦ θέοπνεύστου Βιβλίου. Ἰδιαιτέρως πρέπει νά μνημονευθοῦν τά κλασικά ἔργα του «Christ et le Temps» (1946),

«Christologie du Nouveau Testament» (1958), «Le salut dans l’Histoire» (1966), καθώς και τό τελευταίον βιβλίον του «La Prière dans le Nouveau Testament» (1994), μέ τό διπού άνοιξε ένα νέο «παράθυρον» θεωρήσεως τοῦ μεγάλου αύτοῦ προνομίου τό διπού έδωσεν ὁ Θεός στὸν ἀνθρώπον.

Ο λόγος του σαφής, οι θέσεις του τεκμηριωμένες, προλαμβάνουν συγχύσεις και παρερμηνεῖς. Χρησιμοποιῶν τὴν σύγχρονον βιβλιογραφίαν, μέ εύχερειαν παραπέμπει και στούς Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας, ίδιως στὸν Ὁριγένη, τὸν Ἰωάννην τὸν Χριστόστομον και τὸν Κύριλλον Ἀλεξανδρείας. Ἀκάματος ἀναζητητής τῆς ἀληθείας, ἀπέρριπτε κάθε «ἀταλαίπωρον ἀλήθειαν»³, διότι διδηγεῖ σέ ἐπικίνδυνες ἀπλουστεύσεις. Εἶναι γνωστή ἡ διάστασις τῶν ἀπόψεων του μέ ἑκεῖνες τοῦ καθηγητοῦ R. Bultmann, ἡ διόπια, κατὰ τὸν καθηγητὴν Roger Mehl, ὑπῆρξε «μία ἀπό τὶς μεγαλύτερες και εὐγενικότερες συζητήσεις τοῦ αἰώνος μας», δσον και ἀν μερικές φορές ἔφθανε σέ δξύτητα, ὅχι πάντοτε ἔξ αιτίας τοῦ Cullmann.

Ἐνας ἐκ τῶν λόγων διά τὸν διάσημος ὑπῆρξεν ἡ περὶ «Ἴστορίας τῆς Σωτηρίας»⁴ θεωρία του, τὴν διποίαν ἔθεμελιώσε στὴν πίστιν τῆς Ἐκκλησίας, κατά τὴν διποίαν, α) ὁ ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ ἐνανθρωπήσας Υἱός τοῦ Θεοῦ εἶναι δ «ἀντιπρόσωπος» τῆς ἀνθρωπότητος (πρβλ. 1 Κορ. 8, 6; Ἐφρ. 2, 10), και β) ἡ Ἐκκλησία, μετά τὸν Σταυρόν και τὴν Ἀνάστασιν τοῦ Χριστοῦ, ζῇ και πορεύεται μεταξύ τοῦ «νῦν» τῆς νίκης τοῦ Χριστοῦ ἐπί τοῦ κακοῦ, και τοῦ «οὕπω» τῆς Β' Παρουσίας Του, ὑφισταμένη τάς συνεπείας τῆς, παρά τὴν νίκην τοῦ Χριστοῦ, ὑπάρχεις τοῦ κακοῦ στὸν κόσμον. Ἡ Ἐκκλησία δηλαδή ζῇ τὴν «ἐντασιν» μεταξύ τοῦ «νῦν» και τοῦ «οὕπω» (πρβλ. Ἀποκ. 6, 9-10). «Ἡ ἐντασις αὐτὴ κατενοήθη πολύ καλά κατά τὸ 1944: ἡ ἀποφασιστική μάχη τοῦ (Β') παγκοσμίου) πολέμου εἶχε κερδηθεῖ, ἀλλ' οἱ μάχες συνεχίζοντο μέχρι τῆς ἡμέρας τῆς νίκης». Ἡ ἴστορία ἔξελίσσεται διαγράφουσα καμπύλες γραμμές. «Οπως λέγει μία πορτογαλική παρουσία, «ὁ Θεός γράφει ἵσια, ἀλλά μέ καμπύλες γραμμές». Στὴν πορεία τῆς ἴστορίας παρατηροῦνται συνεχεῖς ἐπαναστροφές... κατά τὴν διάρκεια τοῦ ἐνδιαμέσου χρόνου, (μεταξύ τοῦ «νῦν» και τοῦ «οὕπω»), τοῦ δικοῦ μας χρόνου· ἡ ἀμαρτία παρεμβάλλει ἐμπόδια στὴν ὄλοκλήρωσιν τοῦ ἔργου τοῦ Χριστοῦ μέσα στὴν ἴστορίαν τῆς σωτηρίας, γι' αὐτό εἶναι ἀπαραίτητος, ἐνῶ ἡ ἴστορία βαδίζει πρός τὸ τέλος, δ συνεχής ἀγώνις ἐναντίον αὐτῆς τῆς ἐπαναστροφῆς της⁵.

β) 'Ο Οίκουμενισμός: 'Ως γνωστόν, ή οίκουμενική κίνησις χρονολογεῖται από τῶν ἀρχῶν τοῦ αἰώνος μας. Τὴν κίνησιν αὐτὴν ἐπεκρότησε ὁ τότε νέος καθηγητής Ο.С., χωρὶς νά εἶναι ἀπολύτως εὐχαριστημένος, ἐπειδὴ περιελάμβανε μόνον προτεσταντικές ὅμολογίες. Τό 1930 πρωτοστάτησε σὲ ἀνεπίσημες συζητήσεις, μέ σκοπόν κάποιαν προσέγγισιν τῆς οίκουμενικῆς κινήσεως μέ τὴν Ρωμαιοκαθολικὴν Ἐκκλησίαν. Πρόκειται περὶ τῶν συζητήσεών του μέ τὸν μετέπειτα Καρδινάλιον Yves Congar, οἱ ὅποιες συνεγίσθησαν μέ τοὺς Urs von Baltassar καὶ Jean Danielou. 'Ως ἀναγνώρισις τῶν προσπαθειῶν του αὐτῶν, ἀλλά καὶ τῶν δσων, κατά τίς ἐπόμενες δεκαετίες, κατέβαλεν, ὑπῆρξαν α) ἡ ἐπίσημος, ἀπό τὸν Πάπαν Ἰωάννην 23ον, πρόσκλησίς του, ὡς ἐπισήμου παρατηρητοῦ τῶν ἔργασιων τῆς Β' Βατικανείου Συνόδου, β) ἡ στενὴ φύλια μέ τὴν ὄποιαν συνεδέθη μέ τὸν Πάπαν Παύλον θον, μέ τὸν ὄποιον συνίδρυσαν τὸ Οίκουμενικὸν Ἰνστιτοῦτον ἀνωτέρων θεολογικῶν σπουδῶν στὴν Tantur (Ἱερουσαλήμ), καὶ γ) ἡ φύλια του μέ τὸν Πάπαν Ἰωάννην-Παύλον. "Ομως τά γεγονότα αὐτά δέν ἐμπόδισαν τὸν Ο.С. νά ἀσκήσῃ ἐποικοδομητικήν κριτικήν σὲ μερικές ἀποφάσεις καὶ ἐνέργειες τῆς Ρωμαιοκαθολικῆς Ἐκκλησίας, δπως τὸ Aggiornamento.

'Ο Ο.С. ἐθλίβετο, ὡς χριστιανός καὶ ὡς θεολόγος, τόσον γιά τὴν διαιρεσιν τῶν χριστιανῶν, δσον καὶ γιά τὸν «ψευδῆ οίκουμενισμὸν», δπως τὸν χαρακτήριζε, καὶ ὁ ὄποιος ἔξεδηλώνετο μέ τὴν μορφὴν ἐνός «συναίσθηματικοῦ οίκουμενισμοῦ», ἡ τῆς «οίκουμενικῆς ἀνυπομονησίας» ἔκεινων οἱ ὄποιοι, παρουσιαζόμενοι ὡς ἔνθερμοι ὑποστηρικταὶ τῆς ἐνότητος τῶν Ἐκκλησῶν, ζητοῦσαν τὴν, ἀντί πάσης θυσίας τῆς ἀληθείας, ἐνότητα τῶν χριστιανῶν, τονίζων ὅτι «ἡ ἀναζήτησις τῆς ἀληθείας δέν ἐπιτρέπεται, γιά τὸν ὄποιονδήποτε λόγον, νά θυσιασθῇ χάριν μιᾶς ἀνευ δρων ἐνότητος». Σκοπός τῆς Οίκουμενικῆς κινήσεως δέν πρέπει νά εἶναι ἡ «συγχώνευσις» τῶν Ἐκκλησιῶν. Οἱ λόγοι τοῦ Ἀπ. Παύλου («ἀλληθεύοντες ἐν ἀγάπῃ αὐξήσωμεν εἰς αὐτὸν τά πάντα ὃς ἔστιν ἡ κεφαλή, Χριστός» Ἔφ. 4, 15) ἥσαν ἡ πυξίδα τῆς πορείας του. Βασιζόμενος δέ στὸ Παύλειον χωρίον, «Διαιρέσεις χαρισμάτων εἰσίν, τό δέ αὐτό πνεῦμα· καὶ διαιρέσεις διακονιῶν εἰσίν, καὶ ὁ αὐτός Κύριος· καὶ διαιρέσεις ἐνεργημάτων εἰσίν, δέ αὐτός ὁ Θεός, ὁ ἐνεργῶν τά πάντα ἐν πᾶσιν» 1 Κορ. 12, 4-6), ὑπεστήριζεν ὅτι ἡ ἐνότης τῶν Ἐκκλησιῶν πρέπει νά ἐπιτευχθῇ μέ βάσιν τὰ χαρίσματα κάθε μιᾶς ἐξ αὐτῶν⁷.

'Ο καθηγητής Oscar Cullmann και ή Όρθόδοξος Καθολική Έκκλησία και Θεολογία

‘Ως θεολόγος διαθέτων εύρυτητα πνεύματος, δέν ήτο δυνατόν νά μήν ένδιαφερθῇ γιά τήν Ὁρθόδοξην Έκκλησίαν και τήν Θεολογίαν της. ‘Ισως ή̄ ἀναστροφή του μέ τούς Ὁρθοδόξους φοιτητάς του στό Προτεσταντικόν Σεμινάριον τοῦ Strasbourg νά ήτο πρόκλησις τοῦ ἐνδιαφέροντός του γιά τήν Ὁρθόδοξην Έκκλησίαν. ‘Εγινε φύλος πολλῶν διαπρεπῶν Ὁρθοδόξων θεολόγων, αλητρικῶν και λαϊκῶν, ή̄ δέ γνωριμία του μέ τόν Πατριάρχην Ἀθηναγόραν διηγήσων τόν οἰκουμενικόν του ὄριζοντα, καθώς εἶπεν. Κατά δέ τήν πολυετή καθηγητικήν του σταδιοδρομίαν, εἶχε πολλούς Ὁρθοδόξους μαθητάς, οῑ ϊποιοῑ ἀσφαλῶς διατηροῦν ζωηράν τήν ἀνάμνησιν τῆς χαρισματικῆς προσωπικότητός του.

‘Ο καθηγητής O.C. ἐπεσκέψθη τήν Ρουμανίαν τό 1975. Γιά τήν ἐπίσκεψιν αὐτήν διαθηγητής J. Coman ἔγραψε: «Μετά τήν ἐπίσκεψιν του στήν Ρουμανίαν, διαθηγητής O.C. μοῦ̄ ἔγραψε: ‘Θεωρῶ τόν ἑαυτόν μου σάν ἔνα δικό σας’. Στήν πραγματικότητα ήταν. ‘Οχῑ μόνον οῑ θεολογικές θέσεις του ήσαν πολύ̄ πλησίον στήν Ὁρθοδοξία, καῑ μερικές ἀπ’ αὐτές ἐταυτίζοντο, ἀλλά ή̄ πνευματική του χαρά, ή̄ βαθειά του πίστις, ή̄ οὐδοειγματική ἀπλότης του τόν ἐπέβαλαν ώς ἔνα ἀποστολικόν χριστιανόν, στρατευμένον καῑ ἐργαζόμενον γιά τήν ἐνότητα τῶν Έκκλησιῶν’⁸. ‘Ο O.C. ἐπεσκέψθη τήν Θεσσαλονίκην τόν Σεπτέμβριον τοῦ 1969 ώς μέλος τῆς ἐπιτροπῆς διά τήν ἰδρυσιν τοῦ Ἰνστιτούτου Ἀκωτέρων Θεολογικῶν Σπουδῶν στήν Tantur (πλησίον τῆς Ἱερουσαλήμ) καῑ ἐφιλοξενήθη τιμητικῶς ἀπό τό Πατριαρχικόν Ἰδρυμα Πατερικῶν Μελετῶν. Στίς 15-11-1969 μοῦ̄ ἔγραψε: ‘...Οῑ λίγες ήμέρες πού̄ παρέμεινα στήν Ἑλλάδα μοῦ̄ προξένησαν τήν ἐπιθυμίαν νά̄ ἐπανέλθω...’.

Κατόπιν προσκλήσεως τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν, διαθηγητής O.C. ἐπεσκέψθη τήν Ἀθήνα από 8 μέχρι 14-5-1978, διπού̄ ἔγινε δεκτός ἐγκαρδίως ἀπό Συναδέλφους, μαθητάς καῑ φίλους του, ἐνώπιον τῶν ὅποιων, ἀλλά καῑ τῶν φοιτητῶν τῆς Σχολῆς, ὡμολησε μέ θέμα: ‘Η Προσευχή κατά τίς ἐπιστολές τοῦ Ἀπ. Παύλου’. Τήν 1-1-1979 μοῦ̄ ἔγραψε: ‘Μεταξύ τῶν σημαντικοτέρων γεγονότων τοῦ λήξαντος ἔτους ὑπῆρξε καῑ ή̄ ἀλησμόνητη παραμονή μου στήν Ἀθήνα. Σπα-

νίως ήμουν τόσο εύτυχής...». «Έκτοτε, σέ πολλές έπιστολές του, δχι μόνον άνεφέρετο στίς εύχαριστες ήμέρες τίς όποιες έζησε στήν 'Αθήνα, άλλα και έξέφραζε τήν έπιθυμίαν νά έλθη και πάλιν. Σέ άλλην έπιστολήν του (1-3-1992) έπανέλαβε: «...ή παραμονή μου στήν 'Αθήνα είναι μία άπο τίς καλλίτερες άναμνήσεις της ζωῆς μου». Ως πρός τήν θέσιν του έναντι της 'Ορθοδόξου Εκκλησίας, έπίσης μοῦ ἔγραψε: «...αἰσθάνομαι ότι εύρισκομαι πολύ πλησίον πρός τήν 'Εκκλησίαν σας και τήν Θεολογίαν σας. Αύτό τό μαρτυροῦν και οι ἔργασίες μου» (19-4-1982)⁹.

'Ιδιαιτέρων ἔκτιμησιν ἔτρεφε πρός τόν καθηγητήν Σ. 'Αγουρίδην, τοῦ διοίκου ἀνεγνώριζε τό ἐπιστημονικόν κύρος, καθώς και τόν δείμνηστον καθηγητήν Νικ. Νησιώτην, ὁ δόποιος εἰς τόν τιμητικόν τόμον «Testimonia Oecumenica» μεταξύ ἄλλων ἔγραψε (σ. 85):

«Ο Ο. Cullmann είναι παράδειγμα πραγματοποιήσεως τῆς θεολογικῆς ἐπικοινωνίας, πρό τῆς πραγματοποιήσεως τῆς μυστηριακῆς κοινωνίας μεταξύ τῶν μεγάλων Εκκλησιαστικῶν Παραδόσεων 'Ανατολῆς και Δύσεως.

'Η προτεσταντική του ὑποδομή, μέ τήν ἔμφασίν της στά προφητικά στοιχεῖα τῆς Βίβλου, είναι ἀρμονικά συνυφασμένη μέ τήν ἔκτιμησιν γιά τήν παράλληλην πορείαν τῆς λειτουργικῆς εὐχαριστιακῆς διαστάσεως τοῦ βιβλικοῦ κειμένου. Στά ἔργα του, ἡ περί Λόγου Θεολογία τῆς 'Ανατολικῆς Παραδόσεως και ἡ λυτρωτική Θεολογία τοῦ Δυτικοῦ Χριστιανισμοῦ ἀλλήλοπεριχωροῦνται. 'Η Ἔσχατολογία ἀναγνωρίζεται, στήν βιβλικήν θεολογίαν του, τόσον ὡς προσδοκία πίστεως, ἡ δόποια θά ἐκπληρωθῇ στό τέλος τοῦ χρόνου, δσον και ὡς γεγονός τό δόποιον ἔχει ἡδη ἐγκαινιασθῇ μέσα στήν ίστορίαν. 'Η Ιερά ίστορία και ἡ παγκόσμιος ίστορία είναι σαφῶς χωρισμένες και συγγρόνως ἀρρηγτα συνδεδεμένες στό πρόσωπο τοῦ Ἰησοῦ ὡς Ναζωραίου και ὡς Σαρκωθέντος Λόγου τοῦ Θεοῦ...».

Τό τεῦχος 'Ιανουαρίου-'Ιουνίου 1992 τοῦ «Δελτίου Βιβλικῶν Μελετῶν» ἀφιερώθη «Στά 90 χρόνια τοῦ Καθηγητῆ Oscar Cullmann», ἐπ' εὐκαιρίᾳ τῶν 90ῶν γενεθλίων του. Προλογίζων τό ἀφιέρωμα ὁ καθηγητής Σ. 'Αγουρίδης μεταξύ ἄλλων ἔγραψε:

«Χαρακτηριστική φύση, με ευγένεια και αρχοντιά, μαχητικός αλλά και συμφιλιωτικός επιστήμονας και ἀνθρωπος, σοβαρός τόσο στήν ερευνητική του δουλειά ὅσο και στίς εκκλησιαστικές του δραστηριότητες, ο

Cullmann δημιούργησε έναν τύπο όχι μόνο καθηγητή της θεολογίας αλλά και σοβαρού εκκλησιαστικού γηγέτη με πολύ υψηλά επιστημονικά και ηθικά διαπιστευτήρια... Ο Oscar Cullmann έφτασε στην πολύ ζηλευτή θέση να έχει σήμερα σε όλο τον κόσμο μαθητές και φίλους που αναπτύσσουν τις ιδέες του παραπέρα και μιμούνται το παράδειγμά του ως χριστιανού δασκάλου της Εκκλησίας» (σ. 7).

‘Ο τιμηθείς καθηγητής εὐχαρίστησε διά τοῦ ἀκολούθου γράμματος:

‘Αγαπητέ Συνάδελφε κύριε Αγουφίδη, ἀγαπητέ Φίλε,

Μέ τό ἀφιέρωμα τοῦ διακεκομένου σας «Δελτίου Βιβλικῶν Μελετῶν», μοῦ ἐπιφυλάξατε μία ἰδιαιτέρως μεγάλη χαρᾶ. Σᾶς εὐχαριστῶ ἀπό καρδίας γιά τό ὡραῖο αὐτό δῶρο. Μεταξύ τῶν πολλῶν ἀφιερωμάτων, τά ὅποια ἔλαβα, τό δικό σας μοῦ είναι ἰδιαιτερα ἀγαπητό. Τό θεωρῶ βαρύτιμον ἐπειδή γνωρίζετε πόσο στενά συνδεδεμένον θεωρῶ τόν ἑαυτό μον μέ τήν θεολογία σας καὶ τήν Ἐκκλησία σας. (Τήν καλύτερην κατανόησι τοῦ οἰκουμενικοῦ μον προγράμματος «Einheit durch Vielfalt» (Ἐνότητα διά τῆς ποικιλίας) τήν βρήκα στήν Ὀρθόδοξον Ἐκκλησία.) Εὐχαριστήσατε, σᾶς παρακαλῶ, δόλους τούς συνεργάτες σας.

Κατάλαβα σχεδόν καλά τά πάντα στά ἄρθρα πού μοῦ ἀφιερώθησαν στό περιοδικό σας. Ἐχετε ἔξαρει στά ἄρθρα σας πολύ ὡραῖα δσα γιά μένα είναι σημαντικά.

Τό ἀφιέρωμα αὐτό θά μέ συνδέσει ἀκόμα στενότερα μέ τήν Σχολή σας, δόπον πέρασα μαζί σας ποό ἐτῶν ἔνα ἀλησμόνητο χρονικό διάστημα, ὅταν ἀκόμη ζοῦσε ὁ ἀγαπητός συνάδελφος καὶ μεγάλος καθηγητής τῆς δογματικῆς, ὁ Νησιώτης.

Μία γεωγραφική ἀπόστασις χωρίζει τήν Αθήνα ἀπό τήν Basel. Ὁμως τό “Αγιον Πνεῦμα δέν γνωρίζει σύνορα. Ἐτσι, λοιπόν, σᾶς χαιρετῶ μέ βαθειά εὐγνωμοσύνη.

Basel 10-11-1992

“Ολως ἔμέτερος

O. Cullmann

Κάποιες ύποθήκες

‘Ο καθηγητής Ο.С. παρέμεινε άμετακίνητος στήν πεποιθησίν του κατά τήν όποιαν ἡ Θεολογία είναι, πρέπει νά παραμένη καί νά προσφέρεται ώς ἡ ἀποκάλυψις τοῦ λόγου τοῦ Θεοῦ. Γι’ αύτό ἀσκήσεις ἔντονον κριτικήν ἐναντίον δύων, κατά καιρούς, προσεπάθησαν νά προσελκύσουν τόν κόσμον στήν Ἑκκλησίαν ἀλλοιώνοντες τό περιεχόμενον τῆς πίστεως, ἢ χρησιμοποιούντες κοσμικούς τρόπους προσφορᾶς τῆς χριστιανικῆς ἀλήθειας. Ἔγραφε:

«Ἡ Θεολογία δέν είναι μιά profane ἐπιστήμη. Προϋποθέτει τήν πίστιν, χωρίς τοῦτο νά σημαίνη ὅτι δέν πρέπει νά ύποβοιθῆται ἀπό τίς ἄλλες κοσμικές ἐπιστήμες. Ἀλλά σήμερα ἡ Θεολογία μετατρέπεται (κυρίως στή Δύσι) συχνά σέ ψυχολογία ἢ σέ κοινωνιολογία. Ἔτσι οἱ θεολόγοι λένε χωρίς ἐπιτυχίᾳ δσα οἱ ἐπιστήμονες τῶν ἄλλων ἐπιστημῶν διατυπώνουν σωστά. Κάτι τέτοιο δέν περιμένει ὁ κόσμος σήμερα ἀπό τούς θεολόγους. Ἡ θεολογία κινδυνεύει νά χάσῃ τό ἀντικείμενό της. Ἀπόδειξις ὁ ἀτέλειωτος κατάλογος τῶν θεολογιῶν «τῶν γενικῶν», τίς δύοις βλέπομε νά πολλαπλασιάζωνται: θεολογία τοῦ θανάτου τοῦ Θεοῦ, θεολογία τῆς ἐπαναστάσεως, θεολογία τῆς σεξουαλικῆς ζωῆς, κλπ., παρ’ ὅτι ἡ νόμιμη «γενική» ύπαρχει στή λέξι «Θεολογία» (λόγος Θεοῦ). Πρέπει βέβαια ἡ θεολογία νά ἀσχολεῖται σοβαρά μέ δλα τά δεδομένα πού μᾶς δίνουν οἱ ἄλλες «γενικές», ἀφοῦ διμως ξεκινήσῃ ἀπό τό πρῶτο ἀντικείμενο τῆς θεολογίας, δηλ. τήν ἀποκάλυψι τοῦ Θεοῦ, τό δύοιον θά φροντίσῃ νά κάνη δικό μας μέ τήν πίστι καί τό «Ἄγιο Πνεῦμα, τό δύοιο μᾶς μεταδίδει...».

«...Είναι ἄραγε (ἡ χριστιανική πίστις) στήν οὐσία της ἀνίκανη νά ἀπαντήσῃ στά σύγχρονα προβλήματα; Αύτό συνέχεια ισχυρίζονται πολλοί, ἀλλά ἀπλοποιοῦν πολλές φορές τήν ἐρώτησι. Σ’ δλες τίς ἐποχές τό Εὐαγγέλιο ἔπρεπε νά προσαρμόζεται, καί προσαρμόστηκε, στίς μεταβολές τοῦ κόσμου. Ὁ Ἀπ. Παῦλος ἔγινε «τοῖς Ἰουδαίοις ὡς Ἰουδαῖος» (1 Κορ. 9, 20) καί «Ἐλληνας μεταξύ τῶν Ἐλλήνων. Ἀλλά ἡ οὐσία τῆς Ἑκκλησίας ποτέ δέν τροποποιήθηκε ἀπό τόν Ἀπ. Παῦλο καί οἱ Ἑκκλησίες δέν πρέπει νά τροποποιήσουν τήν οὐσία τῆς Ἑκκλησίας γιά νά προλάβουν τά γέλια τῶν Ἀθηναίων.

"Όταν στό πέρασμα της ίστορίας ή προσαρμογή στόν κόσμο προχώρησε πολύ και παρέσυρε στό έγχειρημα του Aggiornamento τήν ιδια τήν ούσια της Χριστιανικής πίστεως, οι συνέπειες ήταν σοβαρές για τόν Χριστιανισμό...".

«...»Αν ή κρίσις της πίστεως έπιδεινώθηκε από τήν συμφωνία μέ τόν κόσμο, οι Χριστιανοί πρέπει νά βροῦν τό θάρρος και τή χαρά νά κηρύξουν Αύτόν πού γιά τόν κόσμο είναι "μωρία", δηλαδή τόν "τελειωτήν τής πίστεως Ιησοῦν" (πρβλ. Εβρ. 12, 2). Ό Απ. Παῦλος δέν συμμορφώθηκε μέ τόν κόσμο ("μή συσχηματίζεσθε τῷ αἰῶνι τούτῳ, ἀλλά μεταμορφοῦσθε τῇ ἀνακαίνωσει τοῦ νοός ὑμῶν" Ρωμ. 12, 2), δέν' ἀκριβῶς κηρύζοντας τό "σκάνδαλον" κέρδισε τόν κόσμο μέ τό Εὐαγγέλιο. «Ένα από τά σύγχρονα slogans πού συνέχεια έπαναλαμβάνουν πολλοί από τούς λεγομένους "σύγχρονους θεολόγους" είναι ή ἀξιοπιστία. Πρέπει, λένε, ή 'Εκκλησία νά είναι ἀξιοπιστή. Ό Απ. Παῦλος δέν ζήτησε αὐτή τήν ἀξιοπιστία. Αντιθέτως, ἀκριβῶς ἐπειδή δέν τήν ζήτησε, γι' αὐτό και ή μαρτυρία του ἐπεβλήθη και ὠδήγησε τόν κόσμο στήν πίστι, δηλαδή σ' αὐτό πού δέν μπορεῖ (δέ κόσμος) ν' ἀποκτήσῃ μόνος του, ἀλλά ο Θεός διά τοῦ Ιησοῦ Χριστοῦ τοῦ τό ἀποκαλύπτει, αὐτό πού ἔξεπλήρωσε "ἐν Ιησοῦ Χριστῷ" ...»¹⁰.

«...»Ως πρός τήν ἐκλατήκευσι, θά ηθελα νά τονίσω ότι βεβαίως πρέπει νά πράττομε τά πάντα γιά τόν κόσμο, μέ τόν κόσμο, νά μαθαίνουμε από τόν κόσμο, ἀλλ' ζηι νά προσαρμοζόμεθα σέ δ, τι δέν συμφωνεῖ πρός τό μήνυμα τοῦ Χριστιανισμοῦ (πρβλ. Ρωμ. 12, 2), και πρό πάντων νά μήν ἀνυψώνομε αὐτό τό όποιον πράττουν δλοι, σέ ήθικόν κανόνα, ὅπως συνήθως συμβαίνει...»¹¹.

Ο καθηγητής Oscar Cullmann σηματοδότησε τήν ἀρχήν τοῦ β' ήμίσεως τοῦ 20ου αιῶνος, ἐποχήν κατά τήν όποιαν ή Εύρωπη ἐλυτρώνετο από τήν φρικαλεότητα τοῦ Β' παγκοσμίου πολέμου, μέ τό πολύκροτον ἔργον του «Χριστός και Χρόνος», διά τοῦ όποιου ἔκήρυξε τήν πίστιν στήν νίκην τοῦ Ἀναστάντος Ιησοῦ Χριστοῦ και τήν ἐλπίδα στήν αιώνιον Βασιλείαν Του. 'Ολοκλήρωσε δέ, πλήρης ήμερῶν, τήν προσφοράν του στήν 'Εκκλησίαν και τήν Θεολογίαν μέ τό βιβλίον του «Η Προσευχή στήν Κανή Διαθήκη» (1994), βιβλίον γιά τό όποιον ἐπί πολλά ἔτη ἐργάζετο, και ηύχετο ο Θεός νά τού δώσῃ χρόνον νά τό διοκληρώσῃ. Στό βιβλίον αὐτό δίνει δύο μηνύματα: α) Στό τραγικόν ἔρωτημα, τό όποιον

έπλανατο στήν Εύρώπην, κυρίως, μετά τό τέλος τοῦ β' παγκοσμίου πολέμου: «μετά τό "Αουσβίτς δικαιολογεῖται πλέον κάποιος νά προσεύχεται;"», διπάντα:

Στη διάφκεια της ειδιάμεσης περιόδου αγάμεσα στη νίκη του Χριστού πάνω στο κακό και στην τελική εξουθένωση του τελευταίου, οι πονηρές δυνάμεις συνεχίζουν να δρουν και ο Θεός πρέπει να τις πολεμά. Προκάπτει από αυτό ένα ιδιαίτερο λειτούργημα για την προσευχή μας εινάντια στο κακό.

Ακόμα κι αν το κακό θυμαριθεί στη διάφκεια αυτής της ειδιάμεσης περιόδου, οφείλουμε να προσευχόμαστε, ώστε να αποβούμε με τον τρόπο αυτόν οι βοηθοί του Θεού στον αγώνα του εινάντια στο κακό.

β) Έπισημαίνει σέ κάθε χριστιανόν, πολύ δέ περισσότερον σέ δοσους διακονοῦν τήν Ἑκκλησίαν, κληρικούς ή λαϊκούς, ότι «δέν εἶναι δυνατόν νά διμιλή κάποιος περί τοῦ Θεοῦ, ἀν δέν συνομιλῇ μέ τόν Θεόν (διά τῆς προσευχῆς)»¹².

Ο Θεός έχάρισε στόν καθηγητήν Oscar Cullmann «γῆρας καλόν» (Γεν. 15, 15) ἀφοῦ «ἡ λευκασμένη κεφαλή εἶναι τιμητικό στεφάνι, καὶ ἡ μακροζωία, δικαίων ἀνταμοιβή» (Παρ. 16, 31 - Μασ.). «Ἐκοιμήθη ἐν εἰρήνῃ» «πλήρης ἡμερῶν καὶ ἔνδοξος ἐν γῆραι» (Δαν. 6, 1), διότι «τό ἔντιμον ἐν γῆρᾳ εἶναι, ἀπόδειξις τοῦ φιλόπονον πρό γῆρου γεγονέναι» (Εὐάγγελος Μ.Π.Γ. 40, 1269).

Ο συνάδελφός του καθηγητής Karl Barth είχεν είπεῖ ότι «προκειμένου νά εισέλθω στήν Βασιλεία τῶν οὐρανῶν πρέπει νά ἀφήσω στήν ἴματιοθή-κη ὅλες τίς τιμητικές μου διακρίσεις καὶ τά παράσημά μου». Ο Ο.С. ἔκαμε κάτι περισσότερον δταν τόν Ἰανουάριον τοῦ 1992, ἐπ' εύκαιρίᾳ τῶν 90ῶν γενεθλίων του, τόσον τό Πανεπιστήμιον τοῦ Strasburg δσον καὶ τῆς Basel, ὡργάνωσαν ἐκδηλώσεις προκειμένου νά τόν τιμήσουν, ἀπευθυ-νόμενος σέ ἀκροατήρια πολυπληθῆ ἀποτελούμενα ἀπό φίλους, συναδέλ-φους καὶ μαθητάς του διαχριστιανικῆς καὶ διεθνοῦς προελεύσεως, ἀφοῦ ἀνεφέρθη στήν διά βίου προσφοράν του στήν Ἑκκλησίαν καὶ τήν Θεολο-γίαν, μέ τήν ταπείνωσιν ἐκείνην τήν ὅποιαν οι Πατέρες ὄνομάζουν αὐτούς (αὐτούς), κατέληξεν: «Ἐπιθυμῶ νά κατακλείσω τήν παροῦσαν διμιλίαν μουν μέ τούς λόγους τοῦ Ἰησοῦ: "δταν ποιήσητε πάντα τά διαταχθέντα ὑμῖν, λέγετε ότι ἀχρεῖοι δοῦλοι ἐσμεν, δ ὥφείλομεν ποιῆσαι πεποιήκα-μεν"» (Λκ. 17, 10).

«Ο έτάζων καρδίας Κύριος» ἀναπαύσοι τήν ψυχήν τοῦ δούλου Του
«ὅπου ἐπισκοπεῖ τό φῶς τοῦ προσώπου» Του «καί ὁ γλυκασμός τῆς
ώραιοτητός» Του.

ὁ μαθητής του
Γ. Χ. Ρηγόπουλος

ΕΠΙΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. «Πόσο πολλές θεολογικές „μόδες“ ἔχουν σήσεις! „Συνεπής ἐσχατολογία“, „διεκ-
λεκτική θεολογία“, „ἀπομύθευσις“, „structuralism“, „Θεολογία τῆς ἀπελευθερώσε-
ως“, „Θεολογία τοῦ Θανάτου τοῦ Θεοῦ“, „Θεολογία τῆς ἐπαναστάσεως“, „Θεολογία
τῆς σεξουαλικῆς ζωῆς“, „Θεολογία ὑπὸ τῷ φῶς τῆς Ψυχολογίας τοῦ Βάθους“. Κάθε
„μόδας“ τήν βάσιν ἀποτελεῖ μία πολύτιμη (τό τονίων αὐτό) γνῶσις, στίς περισσότερες
περιπτώσεις, ἐνός ἀξίου μελετητοῦ. Μέ την ὑπερβολὴ δύμας καὶ τήν σύνδεσί των μέ
δημαρχιακά συνθήματα καὶ τήν προπαγάνδη τῶν μέσων, οἱ γνώσεις αὐτές φθιέρονται
καὶ καταλήγουν σε „μόδες“» (Ομιλία στό Πανεπιστήμιον τῆς Basel, 'Ιαν. 1992).

2. La Tradition, Neuchâtel 1953, σ. 54.

3. Πρβλ. Θουκυδίδου I. 20: ἀταλαίπωρος τοῖς πολλοῖς ἡ ζήτησις τῆς ἀληθείας
καὶ ἐπὶ τὰ ἑτοῖμα μᾶλλον τρέπονται.

4. Τήν θεωρίαν αὐτήν ἀνέπτυξε κυρίως στά δύο βιβλία του «Χριστός καὶ Χρόνος»
(ελλ. μετ. 1980, 1997²), καὶ «Le salut dans l'histoire» (γαλλική μετάφραση, Neuchâtel
1966). Τό πρῶτον ἔξ αὐτῶν θεωροῦσε ως «Προλεγόμενα» στό δεύτερον (Le Salut..., σ.
11). Ἀλλά καὶ διον τό ἔργον του κυριαρχεῖται ἀπό τήν θεωρίαν του αὐτήν. Παρά τήν
εὐρυτάτη ἀπήχησιν καὶ ἀποδοχήν της, παρ' ὅτι κυρίως ὁ Bultmann καὶ ἡ «ασχολή» του
ἀσκησαν συλληροτάτην κριτικήν, ἐν τούτοις ὁ O. C. ἀπέρριπτε κάθε ιδέαν ὅτι θρυσσε
«ασχολήν».

5. Είναι χρακτηριστικόν, παρά ταῦτα, τό ὅτι τό Ρωμαιοκαθολικόν Διεθνές
«Instituto Paolo VI» ἀπένειψε τό 1993 στόν O. C. τό «Premio Internazionale Paolo VI», διά
νά τιμήσῃ «έναν εὐγενῆ μάρτυρα ἐκείνου τοῦ Οἰκουμενισμοῦ τῆς ἀληθείας», ὁ ὅποιος
ἐβιβάσθη στήπι πίστι στόν Λόγον τοῦ Θεοῦ καὶ τήν ἐνέργεια τοῦ 'Αγίου Πνεύματος»,
«έναν ἄνθρωπο ὁ ὅποιος κινεῖται ἀπό ἓν μεγάλο πάθος γιά τήν ἐνότητα, ὃστε νά τη-
ρηθῇ ἡ ἐντολή τοῦ Χριστοῦ „Ἴνα πάντες ἔν λασιν“» (Premio..., σ. 14). Ὁ O. C. ὑπῆρξεν
ένας ἐν τῶν πρωτοστατηράντων γιά τήν σύγκλισιν τῆς Οἰκουμενικῆς (Διαχριστιανικῆς)
συναντήσεως στήν Basel (1989).

7. Πρβλ. τά ἔργα του: Vraie et faux Oecumenisme, Neuchâtel 1971, L'Unité par la diversité,
Paris 1986, Les Voies de l'Unité, Paris 1992, «τήν οἰκουμενική του διαθήκη» κατά δή-
λωσίν του (Premio..., σ. 29).

8. *Testimonia Oecumenica in honorem Oscar Cullmann Octogenarii, die XXV Februarii A.D. MCML XXXII, in Lucem edit Karlfried Froehlich. Refo-Druck Hans Volge, Tübingen 1982, σ. 185, 226.*

9. Πρβλ. Ο. Κ., *La Tradition*, δπου καταλήγει: «οδ λόγος τοῦ Θεοῦ καὶ τά μυστήρια: τά δύο μεγάλα θαύματα παρόντα μεταξύ ήμων, σήμερα, μέσα στήν Έκκλησία τοῦ Χριστοῦ» (σ. 54). *'Επίσης τά ἔργα του, Le Culte dans l'Eglise Primitive, καὶ Les Sacrements dans l'Evangile de Jean, 1963, καὶ ἡ περὶ τῆς Ἰστορίας τῆς Σωτηρίας θεωρία του, ἡ ὅποια ὅμοιάει πρὸς τὴν περὶ Θείας Οβεκονομίας διδασκαλία τῆς Ὁρθοδόξου Έκκλησίας.*

10. «Τό περισσότερον ἐπείγον οἰκουμενικόν καθήκονν» (έλλ. μετ.) περ. «Γρηγόριος Παλαιμᾶς», τεῦχ. 653/1976, σσ. 142, 143, 144, 145, 146, Θεσσαλονίκη.

11. *'Ομιλία στό Πανεπιστήμιον τῆς Basel.*

12. «Η Προσευχή στήν Καινή Διαθήκη» (έλλ. μετ.), *'Αθήνα 1998, σ. 324-5.*

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ OSCAR CULLMANN

Στόν καθηγητήν Ο. Cullmann προσφέρθησαν, κατά καιρούς, οι ἀκάλουθοι τιμητικοί τόμοι:

α. – *Neotestamentica et Patristica. Eine Freudesgabe Herrn Prof. O. Cullmann zu seinem 60 Geburtstage überreicht*, Leiden, Brill 1962.

β. – *OIKONOMIA: Heilsgeschichte als Thema der Theologie*. Oscar Cullmann zum 65 Geburtstag gewidmet. Hamburg 1967.

γ. – *Neues Testament und Geschichte*. Oscar Cullmann zum 70 geburtstag. Tübingen 1972.

δ. – *Testimonia Oecumenica in honorem O. Cullmann Octogenarii, die XXV Februarii A. D. MCML XXXII im Lucem.*

ε. – *Τιμητικό τεῦχος τῆς Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse Strasburg (1992).*

Ο πρώτος ἐπίσημος κατάλογος τῶν ἔργων (1925-1961) τοῦ καθηγητοῦ Ο. Κ. κατατίθεται ἀπό τὸν W. Rordorf καὶ ἀδημοσιεύθη στόν τιμητικόν τόμον «*Neotestamentica et Patristica*».

Συμπλήρωμα τοῦ καταλόγου αὐτοῦ καθώς καὶ τούς τίτλους τῶν ἔργων τοῦ Ο. Κ. μέχρι τοῦ 1971 παρέθεσε ὁ Heiko Heck στόν τιμητικόν τόμον «*Neues Testament und Geschichte*».

Στό τιμητικό τεῦχος τῆς *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse* (1992) παρατίθεται ὁ πλήρης κατάλογος τῶν ἔργων τοῦ τιμωμένου καθηγητοῦ. Εξ αὐτῶν, τά μεταφρασθέντα στά ἑλληνικά είναι τά ἀκάλουθα:

1. – *«Σωτηρία ἐν Χριστῷ»*. Πρόβλημα καὶ Ἐπαγγελία. (Μετ. Β. Στογιάνος) περ. *«Κληρονομία»* 5 (1973) τ. Α', σ. 97-117 Θεσσαλονίκη.

2. – *«Τό περισσότερον ἐπείγον οἰκουμενικόν καθήκονν»* (Μετ. Γ. Ρηγόπουλος) περ.

«Γρηγόριος Παλαιμᾶς» 59 (1976), τ. 653, Θεσσαλονίκη.

3. - 'Η προσευχή κατά τίς ἐπιστολές τοῦ Ἀποστόλου Παύλου (Μετ. Ν. Νησιώτης - Γ. Ρηγόπουλος). «Δελτίον Βιβλικῶν Μελετῶν» 8 (Ιαν.-Δεκ. 1979) σ. 85-101, 'Αθῆναι.

4. - 'Ο Ἰησοῦς Χριστός εἶχε πολιτικές βλέψεις; (Μετ. Γ. Ρηγόπουλος), περ. «Γρηγόριος Παλαιμᾶς» 62 (1979), τ. 670.

5. - Χριστός καὶ Χρόνος (Μετ. ἀρχ. Παλαιμᾶς Κουμάντος), Κέντρον Βιβλικῶν Μελετῶν «Ἀρτος Ζωῆς», 'Αθῆνα 1980, 1997².

6. - 'Ἐνα Οἰκουμενικό γεγονός (Μετ. Γ. Ρηγόπουλος) περ. «Νέοι Ὁρίζοντες» (Χ.Ε.Ν.) 21 (1981) τεῦχ. 194, 'Αθῆνα.

7. - 'Η προσευχή εἰς τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Ἰωάννου (Μετ. Γ. Ρηγόπουλος) περ. «Γρηγόριος Παλαιμᾶς» 66 (1983) τ. 695.

8. - 'Αθανασία τῆς ψυχῆς η ἀνάσταση ἐκ τῶν νεκρῶν; (έλλ. μετ. 'Αρχ. Α. Π. Κουμάντος, 'Αθῆνα 1994), ἐκδ. ΑΡΤΟΣ ΖΩΗΣ.

9. - 'Η Προσευχή στήν Καινή Διαθήκη (έλλ. μετ. Καίτη Χιωτέλλη, 'Αθῆνα 1998), ἐκδ. ΑΡΤΟΣ ΖΩΗΣ.

ΣΑΒΒΑΣ ΑΓΟΥΡΙΔΗΣ

ΟΙ ΠΑΡΑΒΟΛΕΣ ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΕΤΟΙΜΟΤΗΤΑΣ ΣΤΟ ΚΑΤΑ ΜΑΤΘΑΙΟΝ

Όπως ο Μκ, το ίδιο και οι δύο άλλοι Συνοπτικοί συγγραφείς, πριν από τη σύλληψη και τη θανάτωση του Ιησού από τους αρχιερείς και τον ρωμαίο επίτροπο, κάνουν λόγο για το τέλος της Ιερουσαλήμ, το τέλος του κόσμου, καθώς και την ετοιμότητα που απαιτείται από μέρους των πιστών για την υποδοχή του νέου αιώνα και της βασιλείας του Θεού.

Στο κεφ. 24 ο Ιησούς προαγγέλλει τήν καταστροφή του Ιερού της Ιερουσαλήμ (24, 1-3), καθώς και τη θλίψη των τελευταίων ημερών του κόσμου πριν τον ερχομό του Ανθρώπου (24, 4-36), και το όλο θέμα κλείνει με το άγνωστο της μεγάλης αυτής ημέρας και της ώρας, κάτι άμως που γι' αυτό το λόγο απαιτεί από μέρους των πιστών συνεχή επαγρύπνηση. Ο εγγύτερα ενδιαφερόμενος για την έννοια των περιεχομένων αυτού του κεφαλαίου θα πρέπει να κοιτάξει κάποια από τα Γ' πομπήματα. Από τα ελληνικά, του Ι. Καραβιδόπουλου, του Ν. Δαμαλά και του Π. Τρεμπέλα, και από τα ξένα υπομνήματα, τέτοια όπως π.χ. τό ICC, τα έργα του Bonmart, του Grundy, κ.ά.

Πρόκειται για ένα κείμενο πολύ δύσκολο στην κατανόησή του. Έχουμε να κάνουμε με βραδύτερη φιλολογική σύνθεση, η οποία άμως στη μαθαινική της μορφή πρέπει να γίνει δεκτή ως μία ενότητα. Μέχρις εδώ τα πάντα έχουν καλώς. Στο ερώτημα όμως «Έχει διήκουσα έννοια το κείμενο αυτό, και ποιά μπορεί να είναι αυτή;», οι απαντήσεις των διαφόρων εξηγητών δεν είναι μόνο πολύ διαφορετικές, αλλά ενίστε, ακόμα και σε βασικά σημεία διαφέρουσες. Αρκούμαι εδώ νά μνημονεύσω μόνο ένα ή δύο παραδείγματα: Κάποιοι εξηγητές δεν δέχονται πως στο κεφ. 24 γίνεται λόγος περί καταστροφής της Ιερουσαλήμ· δέχονται ως εσχατολογικό στο σύνολό του το όλο κείμενο (βλ. π.χ. David Hill, *The New*

Century Bible Commentary, The Gospel of Matthew, Grand Rapids, London 1990, 319-21. Άλλοι δέχονται πως τα γεγονότα που προλέγονται στους στίχ. 15-22 δεν έπονται των μνημονεύμενων στους στίχ. 9-14, αλλά προηγούνται αυτών, αφού η ερμηνεία που δίδεται είναι τέτοια που ιστορικά τα κάνει να προηγούνται. Άσχετα όμως προς τις δύσκολίες αυτές, εμείς δεν είχαμε ούτε μέσα στο σχέδιό μας τα προβλήματα ερμηνείας του κεφ. και την αντιμετώπισή τους. Εμείς ενδιαφερόμαστε εδώ για το θέμα περί χριστιανικής ετοιμότητας, που αναδεικνύουν οι Παραβολές του κεφ. 25. Επομένως, καλούμεθα εδώ να αναφερθούμε μόνο με λίγα λόγια, ως την απαραίτητη εισαγωγή στην κατανόηση του κειμένου που μας ενδιαφέρει εδώ, κι αυτό είναι το κεφ. 24. Επόμενο είναι, αυτά που εισαγωγικά γράφουμε περί του κεφ. 24 να προϋποθέτουν την προσωπική μας θέση ως προς τα προβλήματα του δύσκολου αυτού κεφαλαίου.

Ο, τι ως προς την ερμηνεία του κεφ. 25 έχουμε κάποια υποχρέωση να αντιμετωπίσουμε, σ' αυτό εδώ, το 24 κεφ., είναι απλώς το θέμα, δηλ. σε ποιά μεταξύ των σχέση βρίσκονται και τα τρία θέματα του κεφ. αυτού: α) Η καταστροφή του Ιερού της Ιερουσαλήμ, που περιγράφεται, βέβαια, κατά τρόπο αποκαλυπτικό (ψευδόχριστοι, πόλεμοι, λαμοί, αδίνες, ψευδοπροφήτες, κτλ.), και η κήρυξη του Ευαγγελίου σε όλη την οικουμένη (στίχ. 1-14). β) Η θλίψη των εσχάτων καιρών και η έλευση του Γιού του Ανθρώπου, που περιγράφονται κατά τα ρηθέντα υπό του Δανιήλ (στίχ. 15-35). γ) Επειδή είναι άγνωστη η ημέρα και η ώρα του τέλους, οι χριστιανοί πρέπει να είναι «έτοιμοι», (στίχ. 36-44). Το τι θα πει πως οι χριστιανοί, υπό τις παραπάνω συνθήκες, πρέπει να είναι «έτοιμοι» εξηγούν όλες οι Παραβολές που ακολουθούν στο 24, 45-51 και 25, 1-46.

Ας επιτραπεί έδω μία παρέμβαση, η οποία όμως ίσως βοηθήσει πολλούς αναγνώστες να καταλάβουν καλύτερα την ιστορική κατάσταση από τη σκοπιά της οποίας ο Μτ κατατάσσει τα λόγια τού Ιησού και έτσι συντάσσει το δικό του μάθημα προς την εκκλησία περί ετοιμότητας.

Συζητούν, χωρίς ασφαλές τελικά αποτέλεσμα, οι εξηγητές περί της σχέσης του κειμένου είτε προς την καταστροφή του Ναού, που προτάσσεται, είτε προς την Μεγάλη Θλίψη του Τέλους του Κόσμου και του αιγνίδιου ερχομού του Γιού του Ανθρώπου, που θα ακολουθήσει.

Το υλικό και των δύο παραλαμβάνουν οι Μτ και Λκ από τον Μκ (13,

1-37) και το αναπτύσσουν παραπέρα, π.χ. ως ο Μτ. Το παράξενο και με τα τρία αυτά κείμενα είναι πως την καταστροφή της Ιερουσαλήμ και του Ναού –γεγονότα ιστορικά– συνδέουν με γεγονότα αποκαλυπτικά, προεξαγγελτικά του τέλους (όπως πόλεμοι, λιμοί, σεισμοί, κτλ.), αλλά και με τη διάδοση του χριστιανικού ευαγγελίου σε όλη την οικουμένη! Η καθαυτό περίοδος του «τέλους» του κόσμου, όπως προδιαγράφεται από τον προφήτη Δανιήλ, δεν διακρίνεται σαφώς της περιόδου αυτής, παρότι σαφώς έπεται των ανωτέρω, και την έναρξή της θα δηλώσει «το βδέλυγμα της ερημώσεως... εστός εν τόπῳ αγίω» (στίχ. 24, 15), δ.τι κι αν είναι αυτό, είτε η κατάληψη και βεβήλωση του Ιερού από τους Ζηλωτές είτε το στήσιμο του ανδριάντα του Τίτου στα άδυτα του Ναού, είτε... (Βλ. και Παν. Τρεμπέλα, δ.π., σελ. 435 κ.εξ.). Υπάρχει δηλαδή στο κείμενο αυτό περί του τέλους της Ιερουσαλήμ και στα περί του τέλους του κόσμου, όχι μόνο σύγχυση ως προς τη γλώσσα, αφού και τα δύο είναι αποκαλυπτικού χαρακτήρα, αλλά και ως προς την ακριβέστερη χρονολογική σειρά των πραγμάτων. Είναι γεγονός ότι οι αμέσως προς την καταστροφή του Ιερού σχετιζόμενοι στίχοι (3-14) κάνουν λόγο: περί ψευδομεσιών, πολέμων, διωγμών της Εκκλησίας και έκπτωσης πολλών από την πίστη, έκταση της ανομίας στον κόσμο και ψύξη της αγάπης, αλλά και διάδοση του Ευαγγελίου σε όλη την Οικουμένη. Όλα αυτά τα σημεία βρίσκονται ως προς την ιστορική περίοδο που αναφέρονται (θάνατος του Ιησού – καταστροφή της Ιερουσαλήμ) μεταξύ ιστορίας και αποκάλυψης.

Τι μπορούμε να πούμε γι' αυτό το confusio; Ότι δεν πρέπει να απέχουν πολύ το ένα από το άλλο. Κάτι τέτοιο πρέπει να δεχθούμε, διαφορετικά εμπλέκεται ο ερμηνευτής σε αισιάρετες ενίστεις μεταθέσεις υλικού από το αρχικό στάδιο στο τελικό. Αυτό συνέβη και στην αρχαιότητα, όπως δείχνουν τα εν συνεχείᾳ παραδείγματα:

Έχει ευρύτερη εφαρμογή η επί του προκειμένου παρατήρηση του Ζιγαβήνού: «Και προ της αιώσεως των Ιεροσολύμων είπεν ἐσεσθαι ψευδοχριστούς και ψευδοπροφήτας, αλλ' οι προ της δευτέρας αυτού παρουσίας ούτοι πολλώ βαρύτεροι των προ της αιώσεως των Ιεροσολύμων». Κι ο Χρυσόστομος, σχετικά π.χ. με τον στίχ. 23 («τότε εάν τις υμίν είπη· “ιδού ὡδε ο Χριστός....”»): «Το τότε ου τα μετά ταύτα ευθέως δήλοι αλλά τα εν καιρώ, ω μέλλει ταύτα γίνεσθαι, ἀπέρ ἐμελλε λέγειν. Τον μέσον γαρ

άπαντα χρόνον παρελθών, τον από της αλώσεως των Ιεροσολύμων έως των χρόνων της συντελείας λέγει, των ολίγον προ της συντελείας».

Επί του θέματος της πίστης στον ερχομό ενός νέου κόσμου, πρέπει να ληφθούν υπ' όψη και τα εξής: Ακόμα και σήμερα ο ερχομός ενός μεγάλου ηγέτη εκ της γης είτε εκ του ουρανού μπορούσε να σημαίνει ριζικές αλλαγές προς το χειρότερο ή το καλύτερο. Σ' αυτήν την αντίληψη στηρίζεται η ελπίδα του προφήτη Δανιήλ στον ερχομό του Γιού του Ανθρώπου και μιας νέου χαρακτήρα βασιλείας επί της γης. Βασιλείες, κατά το βιβλίο του Δανιήλ, είχαν δημιουργήσει ο Ναβουχοδονόσορας, ο Κύρος, ο Αλέξανδρος, οι Ρωμαίοι. Δεν ήταν καθόλου δύσκολο να φτιάξει μια νέα βασιλεία ο απεσταλμένος του Γιαχύβε ως Γιός Ανθρώπου.

Κατ' αρχήν, ας ληφθεί υπόψη πως τα περί καταστροφής του Ιερού, υπό του Ιησού λεχθέντα, αποτελούν πρόδροση και προφητεία. Όλα αυτά (όπως μπορεί ο αναγνώστης να δει σε οποιοδήποτε εκτεταμένο Γράμμα) έχουν την ιστορική τους επιβεβαίωση: επειδή όμως πρόκειται περί προφητείας, η γλώσσα και η καθόλου έκθεση υποχρεωτικά προσλαμβάνει προφητικό-αποκαλυπτικό χαρακτήρα. Θα λέγαμε, μάλιστα, ότι η προφητεία περί της καταστροφής της Ιερουσαλήμ (στίχ. 3-14), που στα χρόνια του Μτ είχε ιστορικά ήδη επαληθευθεί, λειτουργούν στη συνέχεια το *vaticinium ex eventu*, με την έννοια δηλ. ότι, όπως εκείνα προφητεύθηκαν και έγιναν, έτσι ακριβώς θα συμβεί και με τα σχετιζόμενα προς τον ερχομό του «τέλους» σημεία (φυγή από την Ιουδαία, «θλίψη» που ούτε έγινε ούτε θα ξαναγίνει, ψευδόχριστοι και ψευδοπροφήτες, η Παρουσία του Γιού του Ανθρώπου σαν αστραπή από τον ουρανό, τρομακτικά ουράνια φαινόμενα, ο ερχομός του Γιού του Ανθρώπου για να σώσει τους εκλεκτούς του).

Δεν είναι, μόνο το ότι η Εκκλησία, όταν γράφτηκαν τα Συνοπτικά Ευαγγέλια (το 80 περίπου μ.Χ.), περίμενε πολύ σύντομα, μετά την καταστροφή της Ιερουσαλήμ, να έλθει το τέλος της παρούσης μορφής του κόσμου και η εγκαθίδρυση της Βασιλείας του Θεού, αλλά και το ότι τα περί του εγγύς τέλους του κόσμου βρίσκονταν επίσης πολύ μέσα στη σκέψη του ελληνορρωμαϊκού κόσμου κατά την εποχή εκείνη. Δεν πρόκειται για κάποια ιουδαϊκή και χριστιανική ιδιορρυθμία. Πολλοί, δηλαδή, την εποχή εκείνη δέχονταν πολύ εύκολα ότι ένα τέλος του κόσμου είναι εγγύς. Τα γραφόμενα στο κεφ. 24 υπό του Μτ είναι με την έννοια

των γραφομένων στην Αποκάλυψη του Ιωάννη, ασχέτως αν οι Συνοπτικοί βλέπουν το «τέλος» τόσο από την άποψη του θανάτου και της Ανάστασης του Ιησού, όσο και από την άποψη της καταστροφής της Ιερουσαλήμ, ενώ ο Ιωάννης της Αποκάλυψης βλέπει το τέλος από την άποψη της καταστροφής της Ιερουσαλήμ, αλλά κυρίως από την άποψη των απαιτήσεων της Αυτοκρατορικής Λατρείας και της αντίστασης της Εκκλησίας στην αναιδή αυτή απαίτηση.

Κατά τη γνώμη μας, τη σύγχυση ιστορίας και εσχατολογίας προκαλεί στο κείμενο 24, 3-31, κυρίως το *naticinium ex eventu* του προφητικού λόγου του Ιησού προς τους Μαθητές περί της καταστροφής της Ιερουσαλήμ, που είναι ένα είδος προμηρύματος και εικόνας των τελικών δεινών της ανθρωπότητας, από τα οποία θα έλθει για να σώσει τους δικούς του ο Γιός του Ανθρώπου, όπως το προείδε ο Δανιήλ.

Δεν νομίζω ότι ευσταθίουν άλλες ερμηνείες του κειμένου μας, οι οποίες, παρότι έχουν πλήρη συνείδηση του υπάρχοντος προβλήματος, κάπως αλλιώτικα τελικώς προσπαθούν να δικαιολογήσουν κάποιες ομοιότητες που υπάρχουν στα κείμενα των στίχ. 15-28 και 29-31. Κατά την *Bible de Jerusalem* π.χ., η εγκαθίδρυση της βασιλείας του Χριστού πραγματοποιείται αφού με την καταστροφή της Ιερουσαλήμ έκλεισε μια περίοδος, αντικαθιστώντας την τελικά με την Εκκλησία. Παρόμοια, περίπου, οι ερμηνευτές ερμηνεύουν τα περί καταστροφής της Ιερουσαλήμ, καθώς και την πρόσκληση των Εθνών ως μαρτύρων της αλήθειας των λόγων του Ιησού, όπως είχε άλλωστε προβλέψει κατά τον Μτ και ο ίδιος. Κατά τον P. Bonnard, δ.π., σελ. 351, το σύνολο των στίχ. 4-36 δεν αφορούσε το τέλος του κόσμου, αλλά την πτώση της Ιερουσαλήμ το 70 μ.Χ. Εντούτοις, η συνάφεια επιτρέπει δύο άλλες ερμηνείες: (1) Οι στίχοι αφορούν την πτώση της Ιερουσαλήμ το 70 (ή το 135;) και λειτουργούν ως προειδοποίηση των χριστιανών για την πτώση της πόλεως και των σχετικών μέτρων που πρέπει να ληφθούν, μέσα σ' ένα πλαίσιο οδηγιών που αναφέρονται στη γενικότερη καταστροφή του κόσμου, που θα γίνει στο τέλος των καιρών. (2) Οι στίχοι αυτοί είναι δάνεια από το ιουδαϊκό περιβάλλον, τα οποία οι Μαθητές χρησιμοποίησαν ως αναφερόμενα όχι στην Ιουδαία ή την Ιερουσαλήμ, αλλά στον κόσμο και την Εκκλησία: «Αυτή νομίζουμε πως είναι η σκέψη του Μτ σ' αυτό το κείμενο». Έτσι, υπό το «εστός εν τόπῳ αγίῳ» εννοούν την Εκκλησία. Και ως σημείον

του Γιού του ανθρώπου υπολαμβάνουν τον σταυρό.

Νομίζω τα παραπάνω έπρεπε να παρατεθούν ως ενδεικτικά της απόγνωσης πολλών ερμηνευτών ως προς το κείμενο αυτό, όπως επίσης και ως εισαγωγικά στο κεφ. 25 των Παραβολών περί της ετοιμότητας που απαιτεί η ταχεία αναμονή της Βασιλείας του Γιού του Ανθρώπου. Στους στίχους 24, 36-44, με πολύ χτυπητές εικόνες τονίζεται ότι περί της ημέρας και της ώρας της μεγάλης αυτής αλλαγής ούτε οι ἄγγελοι ούτε ο Γιός γνωρίζουν τίποτε. Πρόκειται για απόλυτο μυστικό του Θεού. Ποιος ήξερε πότε θα γίνει ο Κατακλυσμός του Νόε; Κανείς. Μόνον ο Θεός. Οι πιστοί δεν πρέπει να ακούουν προτεινόμενες από μερικούς προρρήσεις. Ούτε ξέρει κανείς πόσοι θα είναι οι σωζόμενοι. Δύο είναι στο χωράφι, ή δύο είναι στο μύλο: ο ένας παραλαμβάνεται ενώ ο άλλος αφίεται. Ας μην κάνουν υποθέσεις ως πρός τέτοια ζητήματα. Αν, επίσης, ήξερε ο δεσπότης ποια ώρα έρχεται ο κλέπτης, δεν θα έμενε ἀγρυπνος για να τον πιάσει; Έτσι κι εμείς, επειδή δεν ξέρουμε το χρόνο του ερχομού της Παρουσίας, μπορεί να λησμονήσουμε τον ερχομό του Κυρίου.

Για όλους αυτούς τους λόγους επιβάλλεται «ετοιμότητα», η οποία αναπτύσσεται από τον Ευαγγελιστή ως μείζον θέμα της κατήχησής του προς τους πιστούς στους στίχ. 24, 45-51 και εν συνεχείᾳ σε ολόκληρο το κεφ. 25 (1-46). Δίνει δηλ. μεγάλη σημασία στο θέμα αυτό της ετοιμότητας ο Ματθαίος. Βέβαια, ούτε εδώ θα προβούμε σε λεπτομερή υπομνηματισμό του κειμένου: αυτό θα απαιτούσε πολύ πλατειές αναπτύξεις και πληθώρα σελίδων. Αυτό που θα κάνουμε εδώ είναι τούτο μόνον: θα δώσουμε με τη μεγαλύτερη δυνατή σαφήνεια το κεντρικό νόημα των τεσσάρων μεγάλων Παραβολών που παραθέτει σ' αυτή τη συνάφεια ο Ευαγγελιστής: Μετά τη διδασκαλία προς τους Μαθητές του Ιησού περί του τέλους της Ιερουσαλήμ και περί του τέλους του κόσμου, και πριν αφηγηθεί τα περί του σταυρικού θανάτου και της Ανάστασης του Ιησού, ο Μτ μάς θυμίζει όσο πιο έντονα μπορεί με τέσσαρες ωραίες Παραβολές πόσο αναγκαία είναι δύο πράγματα: η συνεχής ετοιμότητα, η οποία, παραδόξως, κατά τον Μτ δεν εκδηλώνεται σε πολύ αλλαγόθεν γνωστές αποκαλυπτικές εκδηλώσεις, αλλά σε μια πολύ εντατική δραστηριοτού-ση του πιστού για τη δημιουργία καλών ἔργων! Πρακτικά, ο αναγνώστης αυτού του κειμένου εκπλήσσεται από την εξέχουσα αυτή ιδιορυθ-

μία του Ευαγγελιστή Μτ να μένει μέσα στην καθημερινή πράξη, στις καθημερινές σχέσεις μας με τους άλλους ανθρώπους, στον τρόπο έκφρασης αυτής της «ετοιμότητας» του πιστού κατά την απαντοχή του ερχομού της βασιλείας.

Αποτελεί χαρακτηριστικό της θεολογίας του Ματθαίου ότι η Καθυστέρηση της Παρουσίας δεν γίνεται γι' αυτόν πρόβλημα: αντίθετα, γίνεται κίνητρο προς εκτέλεση παντός αγαθού έργου. Περιμένοντας τον Κύριο, η Εκκλησία έχει το τεράστιο έργο της ιεραποστολής και της ανοικοδόμησης των κόσμου, για να δεχθεί έτσι έτα καιρούνγριο κόσμο.

Ο φερέγγυος και ο μη φερέγγυος υπηρέτης (Μτ 24, 45-51. Βλ. και Λκ 12, 41-48). Η παραβολή αυτή, που επήραν ο Μτ και ο Λκ από τα Λόγια, πρέπει αρχικά να αφορούσε κάποιο άλλο θέμα. Αυτό το ένοιωθε ήδη ως δυνατό και ο Χρυσόστομος. Ο λόγος στην αρχική παραβολή του Ιησού ήταν, πιθανώτατα, περί των Σαδδουκαϊκούς iερατείου. Έτσι φαίνεται από τη δομή και τη χρησιμοποιούμενη γλώσσα. Κάποιος από τους συντάκτες των Λογίων έδωκε την παρούσα χριστιανική έννοια στην παραβολή αντικαθιστώντας τους Ιουδαίους θρησκευτικούς ηγέτες, που είχαν εν τω μεταξύ αφανισθεί από την ιστορία, με χριστιανούς υπεύθυνους λειτουργούς μέσα σε χριστιανικές κοινότητες. Προσθέτει στα Λόγια την πληροφορία πως το κείμενο αφορά κάποιους επίσημους λειτουργούς της Εκκλησίας.

Ο Λκ εισάγει την παραβολή αυτή με μια εκδοτική σημείωση (41-42α) πως η πιστότητα ή η απιστία των δούλων της Παραβολής συνίσταται στη σωστή φροντίδα που τους ανατέθηκε ως προς τη συντήρηση και δχι μόνο την επιτήρηση των λοιπών δούλων του Κυρίου των. Η σωστή φροντίδα των άλλων επισύρει τον έπαινο και την προαγωγή του πιστού δούλου από τον κύριό του· την οργή και την τιμωρία του στην αντίθετη περίπτωση. Αυτό που προστέθηκε στην πρωτογενή μορφή της Παραβολής σήμερην πηγή των Λογίων είναι ο τονισμός του τι θα συμβεί μεταξύ ενός κακού δούλου και αυτών που του εμπιστεύθηκε ο κύριός του, αν ο αφερέγγυος δούλος πιστέψει ότι «χρονίζει ο κύριος» και αρχίσει να κακοποιεί προς όφελός του τους συνδούλους του. Η τιμωρία θα είναι μεγάλη. Όταν έλθει ο κύριός του, η τιμωρία του δούλου αυτού θα είναι αμετά των υποκριτών. Υπό τους τελευταίους αυτούς δεν φαίνε-

ται υπονοούμενη κάποια κατηγορία πιστών ή θρησκευόμενων· η λέξη εδώ έχει τη γενική της σημασία, όπως παρατηρεί και ο Ζιγαβηνός, ότι δηλαδή πρόκειται για άνθρωπο που υποκρίνεται τον οικουνόμο και τον προϊστάμενο, ενώ κύριο έργο του είχε να βλάπτει τους άλλους. Ο Λουκάς αντικαθιστά το «υποκριτή» με το «άπιστος» με την «επιστολή» (12, 46). Μεγάλος είναι ο κολασμός και η βάσανος που επιφύλασσεται σ' αυτούς τους υποκριτές λειτουργούς της Εκκλησίας («κλαυθμός και βρυγμός των οδόντων») μετά τη «διχοτόμηση». Πολλά περί αυτής υπέθεσαν οι ερμηνευτές. Εμείς ως πιο πιθανή θεωρούμε την ερμηνεία του B. D. Smith, η οποία παραπέμπει στην παλαιά ιστορία του Akikiar, όπου ο Nadan μαστίγωσε τους υπηρέτες του θείου του τόσο άσχημα, που πρήσθηκαν πολύ και έσκασαν στα δύο (διχοτομήθηκαν) (The Interpreter's Bible, 6.π., σελ. 555).

Η παραβολή περί των δέκα Παρθένων (25, 1-13). Και στην περίπτωση αυτή ο Μτ ή κάποιος προ αυτού διασκεύασε κάποια παραβολή του Ιησού που ενδεχομένως περιέχει η πηγή Μ. του Ματθαίου. Εμείς παραδεχόμαστε ως αρχική την καταληκτική του στίχ. 1 γραφή σημαντικών αρχαίων μεγαλογραφιμάτων και άλλων μαρτύρων «εις υπάντησιν του νυμφίου και της νύμφης». Όταν το αρχικό κείμενο Μ. επήρε την έννοια μόνον του νυμφίου Χριστού ως γαμβρού της Εκκλησίας, δεν μπορούσε, βέβαια, να γίνει δεκτή η γραφή της χειρότερης μορφής της παραβολής, που προσέθετε «και της νύμφης», εκτός του ότι έπαιψε το κείμενο να δέχεται πως ήταν άλλη η αρχική μορφή του. Ούτε, επίσης, μπορούμε να αποφανθούμε μετά βεβαιώτητος ποια ήταν η προηγούμενη μορφή της παραβολής αυτής, από το ότι, λόγω καθυστέρησης να εμφανισθεί ο γαμπρός, οι φίλες της νύφης, που βρίσκονταν εκεί για να τον υποδεχθούν εκ μέρους της φίλης των με τραγούδια και χορούς, επειδή καθυστέρησε ο γαμπρός τον ερχομό του, οι παρθένες, λοιπόν, φρόνιμες και μωρές, έπεσαν για ύπνο! «Ενύσταξαν πάσαι και εκάθευδον». Το στοιχείο του ύπνου δεν φαίνεται παράταρο για τη σκέψη του ευαγγελιστή σχετικώς με την ετοιμότητα των χριστιανών προ της καθυστερούσας έλευσης του νυμφίου Χριστού, πως δηλ. το έρριξαν όλοι στον ύπνο! Αλλά για μια ιστορία εορταστικής ατμόσφαιρας γάμου (με χορούς και τραγούδια), αυτός ο ύπνος μωρών και φρονίμων δεν δένει καλά με την αφή-

γηση. Ισως, λοιπόν, ένα τέτοιο στοιχείο να είναι κατάλοιπο από προηγούμενη μορφή της παραβολής.

Η τρίτη δυσκολία που δημιουργεί την υποψία κάπους προηγούμενης παραβολικής μορφής είναι ότι «μέσης νυκτός» αποστέλλονται οι μωρές παρθένες προς τους πωλούντας να αγοράσουν έλαιον, όταν διαπίστωσαν (τότε;) ότι δεν επαρκούσε για τις λαμπάδες των κατά τον χρόνο υποδοχής του νυμφίου. Αυτή η συμβουλή όμως «μέσης νυκτός» είναι αδιανόητη για την εποχή εκείνη και για την Παλαιστίνη. Εκτός αν φαντασθούμε πως η σύσταση έλεγε: «πηγάλνετε, ξυπνήστε από τον ύπνο τους πωλούντες, και επιστρέψτε στην τελετή». Ας αφήσουμε το ότι η απάντηση των φρονίμων παρθένων στο αίτημα των μωρών να τους δώσουν λάδι από το δικό τους ήταν οπωδήποτε άκαρδη: «... μη ουκ αρκέσῃ ημίν και υμίν· πορεύεσθε μάλλον προς τους πωλούντας...». Μιά τέτοια έκφραση ασφαλώς δημιουργεί πρόβλημα για ένα χριστιανό. Όλα αυτά δημιουργούν υποψίες για μια άλλη προηγούμενη μορφή της παραβολής.

Μία ακόμη από τις κύριες δυσκολίες της Παραβολής αυτής δημιουργεί η κατακλείδα της. Δεν είναι σαφές από την αφήγηση σε ποιο ή ποιανού σπίτι, γίνονται όλα αυτά: πρόκειται για το πατρικό σπίτι του γαμπρού ή για το πατρικό σπίτι της νύφης; Ή, όπως φαίνεται πιθανώτερο, για το σπίτι του γαμπρού, όπου θα ζούσε το νέο ζευγάρι; Ενώ όμως το τελευταίο αυτό είναι το πιθανώτερο, δεν καταλαβαίνει κανείς προς ποιο σκοπό την πρώτη νύχτα του ζεύγους έπρεπε να περάσουν κάτω από την ίδια στέγη και δέκα ακόμα παρθένες, προφανώς φίλες της νύφης, με κλειστές θύρες, μάλιστα τόσο κλειστές ώστε να μην ανοίξουν στις πέντε απ' αυτές, οι οποίες, για να προμηθευτούν το λάδι που τους έλειπε, καθυστέρησαν, κι όταν επέστρεψαν στο σπίτι του γαμπρού, διαπίστωσαν ότι «κεκλείσθη η θύρα», όταν δε φώναξαν στον γαμπρό να τους ανοίξει, άκουσαν την πολύ σκληρή φράση: «Ουκ οίδα υμάς. Γρηγορείτε ότι ουκ οίδατε την ημέραν ουδέ την ώραν».

Δεν μπορούμε να πούμε τίποτε ως προς την αρχική μορφή της παραβολής αυτής, που σίγουρα υποψιάζεται ο αναγνώστης πως ήταν στραμμένη αλλού. Στη μορφή που την έχουμε σήμερα το κέντρο βάρους πέφτει στους στίχ. 6-10: Ο γαμπρός έφτασε μεσάνυχτα· όλοι κοιμόντουσαν, κι όταν ξύπνησαν, οι πέντε μωρές παρθένες διαπίστωσαν πως το λάδι που είχαν δεν έφθανε για να ανάψουν τις λαμπάδες των προς

υποδοχή του νυμφίου, και άρχισαν τότε να αναζητούν έλαιον, αλλά εις μάτην· όταν το βρήκαν, είχαν κλειστεί, κατά το πρόγραμμα, οι πόρτες του σπιτιού, και δεν άνοιγαν για κανένα. Το κεντρικό, λοιπόν, σημείο της παραβολής, όπως την έχουμε σήμερα, είναι ότι πρέπει η προμήθεια σε λάδι για τις λαμπτάδες μας να είναι επαρκής, εφόσον μπορεί να καθυστερήσει ή να χρονίσει ο νυμφίος. Άλλιώτικα, όλος ο κόπος μας πάει χαμένος. Πρέπει να είμεθα έτοιμοι προς υποδοχή του νυμφίου όσο κι αν καθυστερήσει. Έχοντας συνείδηση πως αγνοούμε τον ακριβή χρόνο του ερχομού του νυμφίου, πρέπει να είμαστε επαρκώς προετοιμασμένοι για μια καθυστερημένη άφιξή του. Η επάρκεια του λαδιού υπαινίσσεται την επάρκεια των καλών έργων στη ζωή των χριστιανών εν όψει του δεύτερου ερχομού του Ιησού Χριστού, όχι την έλλειψη ή τη μείωσή των, με την ιδέα ότι καθυστερεί και κανείς δεν ξέρει πότε θα έλθει.

Η παραβολή των Ταλάντων (25, 14-30) a fortiori τονίζει την υποχρέωση των χριστιανών, καθώς αναμένουν οιαδήποτε ώρα την επάνοδο του Ιησού, να αυξήσουν εις το έπακρο τη χριστιανική κοινωνική δραστηριότητά τους, η οποία, αν δεν ανέμεναν τον Ιησού τόσο γρήγορα, δεν θα ήταν τόσο εντατική. Με άλλα λόγια: Η αναμονή της Δευτέρας Παρουσίας δεν συνδέεται κατά το Μτ με αποκαλυπτικά και εσχατολογικά όντες, ελπίδες και προσδοκίες, αλλά προπαντός συνδέεται με την εντατικοποίηση της ιεραποστολής και της κοινωνικής διακονίας προς τον κόσμο. Αυτός ο υπηρέτης που πήρε τα πέντε τάλαντα και τα πολλαπλασίασε με άλλα πέντε είναι άξιος της εισόδου στη Βασιλεία του Ιησού. Το ίδιο κι αυτός που έλαβε τα δύο, και κέρδισε άλλα δύο. Σ' αυτές τις περιπτώσεις επιφυλάσσεται από τον εσχατολογικό Κριτή η πρόσκληση: «Ευ δούλε αγαθέ και πιστέ, επί ολίγα ης πιστός, επί πολλών σε καταστήσω». Έχουμε πολλή δουλειά να κάνουμε και μετά την επάνοδο του Μεσσία. Ό,τι κάνουμε ή δεν κάνουμε σήμερα είναι απλώς δείγμα των δυνατοτήτων μας για το μέλλον, κατά το οποίο, από την Παραβολή αυτή, οι άνθρωποι του Θεού δεν φαίνεται ότι θα ασχολούνται μόνο με τη δοξολογία και υμνολογία του Παντοδύναμου· το οπεί πολλών σε καταστήσω» δηλώνει, για την πρώτη και τη δεύτερη περίπτωση, νέα δραστηριότητα νέα της ανθρωπότητας, μεγαλύτερης έκτασης από την προηγούμενη, η οποία παρουσιάζεται εδώ μάλλον σαν ένα test.

Η περίπτωση του τρίτου δούλου, με το ένα τάλαντο, παρουσιάζει ιδιαίτερο ενδιαφέρον για την παραβολή. Δεν εσπατάλησε το τάλαντο, αλλά δεν το πολλαπλασίασε. Αυτό το τελευταίο είναι το σοβαρό κρίμα του. Το έθαψε στη γη πιστεύοντας για το Θεό κάτι τέτοιο: «Κύριε, έγνων σε ότι σκληρός εις ἀνθρώπος, θερίζων όπου ουκ ἐσπειρας και συνάγων όθεν ου διεσκόρπισας, και φοβηθεὶς απελθών ἔκρυψα το τάλαντόν σου εν τῇ γῇ· ἵδε ἔχεις το σον» (στίχ. 24-25). Στρεβλή αντίληψη περί του Θεού και των επιδιώξεών του στις σχέσεις του με τον ἀνθρώπον μια σκληρή νομική περί Θεού χωροφύλακα αντίληψη κρύβεται πίσω από τη συμπεριφορά του τρίτου δούλου, με το ένα τάλαντο, με τη μικρότερη δηλ. ευθύνη. Κι αυτή η λαθεμένη περί Θεού αντίληψη οδήγησε τον πονηρό δούλο να παιξει το παιγνίδι του ενός ταλάντου «εκ του ασφαλούς»: μην έχεις εμπιστοσύνη σε κανέναν και σε τίποτε: θάψε το τάλαντο για να μην υπάρχει κίνδυνος απώλειάς του, και απόδοσέ το στον Κύριο, όταν επιστρέψει, έτσι όπως το ἔλαβες: «παίξε και με το Θεό το παιγνίδι εκ του ασφαλούς». Με πολλή ἐμφαση αποκρούεται αυτή η αντιμετώπιση του Θεού και των συναλλαγών μαζί του εκ του ασφαλούς. Ο ίδιος ο Θεός παρουσιάζεται πως ρισκάρει, και το ίδιο ρίσκο απαιτεί από τους χριστιανούς. Το εκπληκτικό με το Μτ είναι ότι στην Παραβολή αυτή η Καθυστέρηση της Παρουσίας εμφανίζεται ως πολύ ευεργετική για την Εκκλησία, αφού η αναμονή του ερχόμενου Κυρίου γίνεται κίνητρο για τον πολλαπλασιασμό της δραστηριότητας των πιστών σε αγαθά ἔργα, θεωρεί δηλ. την περίοδο αυτή σαν μια ευκαιρία που δίνεται από το Θεό στην Εκκλησία για να αυξήσει τη δραστηριότητά της υπέρ του κόσμου και υπέρ της επικελέστερης προετοιμασίας της για τη Βασιλεία. Πάρα πολλοί χριστιανοί αγνοούν αυτή την απαίτηση της ματθαιϊκής ευαγγελικής παράδοσης.

Την σειρά των Παραβολών του κεφ. 25 κλείνει ο Μτ με την **Κρίση επί των Εθνών** (στίχ. 31-46). Και περί του κεντρικού νοήματος της Παραβολής αυτής εγείρονται σοβαρά ερωτήματα από τους ερμηνευτές: Πρόκειται περί της Τελικής Κρίσης του κόσμου, ή, όπως φαίνεται πολύ πιθανότερο, περί της Τελικής Κρίσης των Εθνών, τα οποία δεν είχαν καμία επαρκή ενημέρωση περί του προσώπου και του ἔργου του Ιησού, με άλλα λόγια δεν είχαν γίνει δέκτες της χριστιανικής ιεραποστολής; Το

όλο θέμα, βέβαια, συνδέεται με τη γρήγορη αναμονή του ερχομού της Παρουσίας μέσα στην αρχική Εκκλησία, σύμφωνα και με τη διαβεβαίωση του στήχ. 24, 14, ο οποίος προέρχεται από άλλη συνάφεια (ικανη ρυθμίζεται το ευαγγέλιον της βασιλείας εν όλη τη οικουμένη εις μαρτύριον πάσιν τοις έθνεσιν, και τότε ήξει το τέλος), όπως και στο κεφ. 25 («συναγθήσονται έμπροσθεν του Γιού του Ανθρώπου πάντα τα έθνη»), αν όχι με την έννοια του σύμπαντος κόσμου (έναντι του οποίου δεν υπήρξε τόση εκτεταμένη προοπτική της ιεραποστολής κατά τα χρόνια που γράφτηκαν τα κείμενά μας), με την έννοια μάλλον της Ρωμαϊκής Οικουμένης.

Στο «Συριακό Βαρούχ» ο Ιεραχήλ είναι αυτός που θα κρίνει τα Έθνη, όπως κατά τον Απόστολο Παύλο (Α' Κορινθ. 6, 1 εξ.) οι χριστιανοί θα κρίνουν «τον κόσμον», ακόμα και τους «αγγέλους». Στην περικοπή μας Μτ 25, 31 εξ η Κρίση δεν φαίνεται ότι αφορά τους χριστιανούς ούτε τους Ιουδαίους, αλλά όλα τα ειδωλολατρικά έθνη, τα οποία δεν παρουσιάζονται καθόλου μυημένα σε χριστιανικές θρησκευτικές και δογματικές απόψεις, γι' αυτό και δεν τους ζητείται κάποιος ιδιαίτερος λόγος για την ακρίβεια ως προς αυτές. Την Κρίση εδώ κάνει, κατά την Αποκαλυπτική άποψη, ο Γιός του Ανθρώπου, όχι με την ταπεινή του ανθρώπινη εμφάνιση, αλλά «εν τη δόξῃ αυτού και πάντες οι ἄγγελοι μετ' αὐτού» ως ένα είδος μαρτύρων κατά την Κρίση. Δεν μπορούμε πάντως να δεχθούμε ως βέβαιο πως οι κρινόμενοι εδώ, όποιοι τέλος πάντων κι αν ήσαν, αποκλείεται να είχαν κάποια γνώση περί του χριστιανισμού, αφού η κληρονομία της Βασιλείας τούς χαρίζεται γιατί όλα τα αγαθά έργα που έκαναν και περιγράφονται λεπτομερώς στους στήχ. 35-40 (πεινασμένους έθρεψαν, διψασμένους πότισαν, ζένους φιλοξένησαν, γυμνούς έντυσαν, ασθενείς και φυλακισμένους επισκέφθηκαν) είναι σαν να τα έκαναν στον ίδιο τον Ιησού: «εφ' όσον εποιήσατε ενὶ τούτων των αδελφών μου των ελαχίστων, εμοί εποιήσατε». Όσο κι αν είναι δύσκολο να βρούμε κάτι ειδικό να πούμε περί των «αδελφών των ελαχίστων» (πράγμα καθόλου εύκολο εξηγητικώς), είναι αρκετά έντονο δι' όλου αυτού του κειμένου πως ο Γιός του Ανθρώπου ταυτίζει τον εαυτό του με όλους τους άδικα πάσχοντες σε όλο τον κόσμο, εις «πάντα τα έθνη». Νομίζω ότι οι «ελάχιστοι αδελφοί μου» (στήχ. 40) ή «οι ελάχιστοι» (στήχ. 45) δεν αποτελούν κάποια ειδική κατηγορία θρησκευόμενων ανθρώπων, αλλά

ανθρώπους σε μεγάλη ανθρώπινη δυσκολία, προερχόμενη από φυσικές ή καιρικές συνθήκες. Δεν φαίνεται ο όρος να δικαιολογεί αναφορά σε χριστιανούς ή χριστιανούς μάρτυρες, και τα τοιαύτα.

Ως τω όντι εκπληκτικά διδάγματα του ΜΤ προβάλλουν τα εξής τρία από όλη αυτή την περιοπή:

1) Κριτήρια της Τελικής Κρίσης των ανθρώπων δεν είναι το τι πιστεύουν αλλά το τι κάνουν, το πώς ανταποκρίνονται στην περίπτωση των συνανθρώπων των που έχουν άμεση ανάγκη από τη βοήθειά τους. Αυτοί οι άνθρωποι, όχι για τα ορθά των θρησκευτικά δόγματα, αλλά για την αλληλεγγύη τους προς όσους έχουν την ανάγκη τους, ονομάζονται «ευλογημένοι του πατρός μου» και «κληρονόμοι» μιας βασιλείας του Θεού εποιμασμένης γι' αυτούς από καταβολής κόσμου.

Η διδαχή του Ιησού παρουσιάζεται έτσι σαν το αποκορύφωμα της ηθικής προσταγής της ισραηλιτικής προφητείας. Ο αναγνώστης πρέπει σχετικώς να μελετήσει τουλάχιστον τα κείμενα Ησαΐα 58, 7 και Ιώβ 31, 13-33, για να καταλάβει τη συνέχιση της προφητείας στον Ιησού. Από στοιχειώδες χρέος θα παραθέσουμε εδώ λίγες γραμμές από τα παραπάνω σημειούμενα κείμενα: «Διάθρυπτε πεινώντι τον ἄρτον σου και πτωχούς αστέγους εἰσαγε εἰς τὸν οἴκον σου· εάν ἰδῃς γυμνόν, περίβαλε, καὶ από τῶν οικείων του σπέρματός σου οὐχ υπερόψει» («.... βοήθεια σε συνάνθρωπό σας να μην αρνιέσθε»). Κι από τον Ιώβ απομονώνονται τα ακόλουθα σημεία από την καινούργια μετάφραση της Παλαιάς Διαθήκης, που εξέδωσε το 1997 η Ελληνική Βιβλική Εταιρία: «Ποτέ δεν ἔφαγα μονάχος τὸ ψωμί μου, χωρίς να φάνε απ' αυτό και τα οφρανά... Όταν ἐβλεπα κάποιον που ρούχα δεν είχε να ντυθεί, ἐναν φτωχό που σκεπάσματα δεν είχε, του δίνα από τα πρόβατά μου μάλλινο ρούχο για να ζεσταθεί... Αν χέρι σήκωσα πάνω σε οφρανό, επειδή ἐβλεπα πως είχα των δικαστών την υποστήριξη, το χέρι μου να σπάσει από τον αγκώνα... Όσοι φύλοξενήθηκαν στο σπίτι μου έχουν να το λένε πως από τα καλύτερα χόρτασαν φαγητά... Ξένος κανείς δεν πέρασε τη νύχτα του στο ύπατθρο, στον οδοιπόρο οι πόρτες μου πάντα ήταν ανοιχτές... Ποτέ μου στους φτωχούς δ,τι ζητούσαν δεν τ' αρνήθηκα ούτε ἀφησα μες στην απελπισία τις χήρες...» (από στήχ. 10 έως 32). Εν ολίγοις, το μέτρο κρίσης για τον άνθρωπο ήταν για τον Ιησού, όπως και για τους Προφήτες της Π. Διαθήκης, το μέτρο της αλληλεγγύης του προς τους πάσχοντες.

Αυτό εξαίρει ιδιαίτερα ο Μτ.

2) Παρουσιάζει ιδιαίτερο ενδιαφέρον το γεγονός ότι αυτοί στους οποίους ο Ιησούς μετάφερε την ευλογία του πατρός του, «οι δίκαιοι», διαμαρτύρονται για το ότι τις αγαθοεργίες που τους αποδίδονται δεν τις έκαναν προς χάρη του Ιησού, τον οποίο δεν είχαν συναντήσει ποτέ ποτέ. Άλλ' ο Ιησούς τούς βεβαιώνει με το κύρος ενός «βασιλέα-Κριτή» ότι, αφού έκαναν το καλό σε κάποιον από τους σε μεγάλη ανάγκη («ελάχιστους» κοινωνικώς) «αιδελφούς του», είναι σαν να το έκαναν όχι σε πρόσωπα της οικογένειάς του, αλλά σ' αυτόν τον ίδιον. Το παράξενο είναι ότι, επίσης, και από την πλευρά των «εξ ευωνύμων», που κάποια θεία κατάρα τούς στέλνει στο αιώνιο πυρ, που είναι ο τόπος που προορίζεται ως κατοικία για τον διάβολο και τα πνευματικά όργανά του, επειδή δεν έδειξαν καμία αλληλεγγύη στο συνάνθρωπό τους, προβάλλεται ως δικαιολογία η διαβεβαίωση πως δεν είδαν ποτέ τον Ιησού πεινώντα, γυμνό, ξένο, φυλακισμένο, ώστε να κάνουν κάτι καλό γι' αυτόν. Άλλα η απάντηση του Ιησού είναι επί του προκειμένου σαφής: υπάρχει άμεση αλληλεγγύη μεταξύ αναξιοπαθούντων ανθρώπων και του Γιού του Ανθρώπου: «Αμήν λέγω υμίν, εφ' όσον ουκ εποιήσατε ενί τούτων των ελαχίστων, ουδέ εμοί εποιήσατε» (στίχ. 45). Αυτή η αλληλεγγύη του Θεού με τους πτωχούς και καταπιεζόμενους, όπως στους Προφήτες της Π. Διαθήκης, έτσι και στη διδαχή του Ιησού και τον ευαγγελιστή Ματθαίο αποκτάει πρόχουσα θέση.

3) Ο Μτ χρησιμοποιεί ένα από την εποχή του καθιερωμένο σχήμα της ιουδαϊκής Αποκαλυπτικής φιλολογίας της εποχής για κάποιο τελικό διακανονισμό. Είναι προφανώς επηρεασμένος από την ιουδαϊκή Αποκαλυπτική φιλολογία, ιδίως από το προφητικό βιβλίο του Δανιήλ. Σ' όλες δύο τις ιουδαϊκές Αποκαλύψεις, μη εξαιρουμένης ούτε αυτής του Δανιήλ, στοιχείο που εξαίρεται ιδιαίτερα είναι το εθνικό: η Τελική Κρίση είναι παντού, σε τελευταία ανάλυση, κρίση του έθνους των Ιουδαίων εναντίον των εθνικών αντιπάλων του. Το ιουδαϊκό έθνος ταυτίζεται με τη θεία αγιωσύνη, και τα έθνη που καταπίεσαν τον Ισραήλ ταυτίζονται με την αμαρτία και το κακό. Κάνει, πράγματι, εντύπωση στον Μτ το γεγονός ότι, ενώ είναι τόσο έντονα ο Ευαγγελιστής επηρεασμένος από την ιουδαϊκή Αποκαλυπτική φιλολογία και τη θεολογική γλώσσα της, μπροστά σε ουσιώδη ζητήματα, όπως π.χ. ποιο είναι το μέτρο κρίσης για

τον άνθρωπο, ποιο, τέλος πάντων, το τελικό κριτήριο για την πορεία και το τέρμα της ανθρώπινης ιστορίας, ο Ευαγγελιστής ξεχνάει εντελώς την Αποκαλυπτική γλώσσα και χρησιμοποιεί την προφητική γλώσσα της Π. Διαθήκης, που ήταν και η γλώσσα του Ιησού προς αντιμετώπιση ερωτημάτων σαν αυτά που ανέφερα παραπάνω. Αυτή η σύνεση στην επιλογή θεολογικής γλώσσας από τον Μτ, ανάλογα με το θέμα, είναι πολύ διδακτική για τη θεολογία. Η περικοπή περί της Κρίσεως επί των Εθνών δεν έχει παράλληλο στον Λκ, και αυτό σημαίνει ότι δεν προέρχεται από την πηγή των Λογίων του Ιησού, αλλά από τον ίδιο τον Ευαγγελιστή Μτ, ή από την ιδιαίτερη πηγή του που σημαίνεται από το γράμμα Μ. Όπως και αν έχει το ζήτημα εξ απόψεως πηγής, από άποψη περιεχομένου το κείμενο αυτό ομοιάζει καταπληκτικά με τα χαρακτηριστικά ανθρωπιστικά (humanitarian) κείμενα του Ευαγγελιστή Λουκά, που σχετίζονται με περιθωριακούς της εποχής εκείνης (γυναίκες, αμαρτωλούς, τελώνες, Σαμαρείτες, φτωχούς, κτ.δ.). Και το πιο ωραίο απ' όλα είναι ότι οι άνθρωποι αυτοί της χριστιανικής αλληλεγγύης ονομάζονται απλώς «δίκαιοι», αυτό δηλ. που κάνουν είναι πράξη δικαιοσύνης.

Με το κεφ. αυτό των Παραβολών ο Ευαγγελιστής κλείνει τη ζωή του Ιησού, αφού δίδαξε πώς να τον περιμένουν οι χριστιανοί να επιστρέψει: οι επικεφαλής, με την απαιτούμενη φροντίδα για τους χριστιανούς εν όψει του ερχόμενου Κυρίου, πρέπει να είναι εφοδιασμένοι πάντοτε με τα απαραίτητα για να δεχθούν τον Ιησού, όσο κι αν φαίνεται πως καθυστερεί: αυτή η καθυστέρηση δεν σημαίνει πως θα σταυρώσουμε τα χέρια και θα περιμένουμε, αλλά αντίθετα αυτή η αναμονή της επανόδου του Ιησού απαιτεί από μας τον πολλαπλασιασμό των ταλάντων που είναι ο καθένας μας εμπιστευμένος, που σημαίνει πως χωρίς την αύξηση της ιεραποστολής, των καλών έργων, της δουλειάς για έναν καλύτερο κόσμο δεν υπάρχει η σωστή αναμονή της επανόδου του Ιησού· τελικά, είναι ανόητο να περιμένουμε την Κρίση τη δική μας και της ιστορίας να γίνει επί τη βάσει του αν πιστεύθηκαν σωστά κάποιες θεωρίες, θρησκευτικές ή κοινωνικές, γιατί η Κρίση θα γίνει με κριτήριο την αλληλεγγύη των πιο ισχυρών προς τους αδύνατους και αναξιοπαθιούντες.

Μετά απ' αυτές τις διδαχές περί της αναμονής του Τέλους, ο Μτ αφργγείται την ιστορία του Πάθους και της Ανάστασης του Ιησού, με

την οποία και κλείνει το Ευαγγέλιό του.

M. G. MICHAEL

OBSERVATIONS ON 666 IN THE OLD TESTAMENT¹

The Number Six Hundred and Sixty-Six

The number of the beast, ἑξακόσια ἑξήκοντα ἔξ [six hundred and sixty-six] (Rev 13:18), appears just once in the Seer's work. The oldest fragment of Revelation which contains chapter 13 [P47] has the number in its abbreviated form, χξς.² Nonetheless the number itself, through inference or association, is certainly prominent. This significant fact often escapes the attention of commentators. Whether through reference to the beast's name [$\tau\delta\ \delta\nu\mu\alpha\ \tau\delta\ \theta\eta\rho\iota\omega\iota\mu$] (13:17), to its number [$\tau\delta\ \delta\rho\iota\mu\mu\delta\ \tau\delta\ \theta\eta\rho\iota\omega\iota\mu$] (13:18), or to its mark [$\tau\delta\ \chi\acute{a}\rho\chi\gamma\mu\alpha\ \tau\delta\ \theta\eta\rho\iota\omega\iota\mu$] (19:20), there are well over a dozen direct associations to the number. The number is a symbol in that it is *performative and referential*,³ for it always falls short of the completeness and perfection of the mystic seven. Yet simultaneously it also functions as a cryptogram,⁴ we are told by the author that there is here

1. The author of this paper, an Orthodox theologian and historian, is a doctoral candidate with the ACU (Australian Catholic University). His current research explores the history of traditions of the Antichrist as *Cosmic Villain*.

2. Other significant witness for this reading are 051, the Majority text, and the Textus Receptus. On the other hand, *A*, *N*, *P*, and the Vulgate (*sescenti sexaginta sex*) have the number in standard written form: ἑξακόσια ἑξήκοντα ἔξ (*A*). These witnesses have some minor differences in orthography (see NA26, p. 659).

3. Joseph R. Gusfield, *Kenneth Burke On Symbols and Society* (Chicago: The University of Chicago Press, 1989), p. 18.

4. Richard N. Soulen describes the cryptogram [Gk: hidden writing] very well, «[a] C. may be either a writing or a drawing which has a hidden or secret meaning. Cs are particularly characteristic of apocalyptic writings, and of oppressed peoples generally, among whom late Judaism and early Christianity must be remembered. The epigraph of Daniel 5 («Mene, Mene, Tekel, and Parsin») and the mark of the beast (666) in Rev 13:16-18 are cryptograms. The identifying cryptogram for the early Christian was a

a hidden or secret meaning [δὲ ἔχων νοῦν ψηφισάτω] (13:18). Both hold true, and it accords with the *open-ended* and *polyvalent nature⁵* of John's symbolism.

Six Hundred and Sixty-Six in the Old Testament

Commentators have shown almost no interest in the appearance of 666 in the Old Testament.⁶ Even Nestle-Aland 26, in the *source and cross reference* notes in the outer margin to Rev 13:16-18, make no reference to either 1 Kings 10:14 nor 2 Chron 9:13. And here we have mention of the weight of gold that came to Solomon in one year, «*six hundred and sixty-six talents of gold*». Apart from Rev 13:18, six hundred and sixty-six appears three other times in the Bible. These occurrences are all found in the Old Testament (see table 1).

- (i) Now the weight of gold that came to Solomon in one year was six hundred and sixty-six talents of gold (1 Kings 10:14)
- (ii) Now the weight of gold that came to Solomon in one year was six hundred and sixty-six talents of gold (2 Chron 9:13)
- (iii) The sons of Adonikam, six hundred and sixty-six (Ezra 2:13)

Table 1: Six Hundred and Sixty-Six in the Old Testament

simple line drawing of a fish, which name in Greek (*Ichthus*) is an acrostic for Jesus Christ, Son of God, Saviour (see, e.g., the *colophon* in the Gospel of the Egyptians, Nag Hammadi Codex III 69, 14-15)» (Richard N. Soulen, Handbook of Biblical Criticism, (Atlanta: John Knox Press, 1981), p. 50).

5. M. Eugene Boring, Revelation, (Kentucky: John Press, 1989), p. 55.

6. H. B. Swete notes in the prolegomena to his commentary (almost a century ago) that he «received an explanation of χξζ which well deserves to be considered» (H. B. Swete, The Apocalypse of John, (London: Macmillan and Co. Limited, 1922), p. cxxxviii). The note referred to the Kings pericope (1 Kings 10:14) sent to Swete by a Dr Barnes. This explanation however, revolves around the idea of «a round number» and does not take into account the particulars and background mentioned in this present writer's proposal. More recently the commentator who showed interest in the appearance of the number in the OT was Austin Farrer in A Rebirth of Images: The Making of St. John's Apocalypse, (published 1949), p. 256f. Farrer states that «St. John's use of Solomon's history as a source-book of numbers makes it virtually certain that he found the number of the beast here (1 Kings 10:14)».

Six Hundred and Sixty-Six Talents of Gold

References (*i*) and (*ii*) are concerned with the same event. That is, the talents of gold brought to Solomon.⁷ This amount signifies a peak of his income rather than a complete report of treasury,⁸ there was much other revenue not yet registered in this total. Immediately following the report of the six hundred and sixty-six talents of gold (over 21 tons), we read, «besides that which came from the traders and from the traffic of the merchants, and from all the kings of Arabia and from the governors of the land» (1 Kings 10:15). The amount specified is the sum total of the 120 talents received from Hiram⁹ (9:14), the 420 talents from Ophir (9:28),¹⁰ and the 120 talents from the Queen of Sheba (10:10).¹¹ We can make a most interesting observation, which again is not noted by commentators: the total adds up to exactly 660 (120+420+120). The remaining six talents,

7. For an illuminating study of Solomon's wealth, see Alan Millard, «Solomon In All His Glory», *Vox Evangelica*, 12, (1981), pp. 13-17. Comparing other ancient figures and ancient records of gold, Millard concludes «[t]here are no grounds for dismissing Solomon's glory as an exaggeration or legend in the history and culture of the ancient world. Solomon could have well ruled in Jerusalem exactly as 1 Kings describes him, seated on his ivory throne, worshipping at the golden Temple» (art. cit., p. 17).

8. Gene Rice is of the same opinion, *1 Kings: Nations Under God*, (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1990), p. 82.

9. Hiram the King of Tyre was a contemporary of both David and Solomon. Solomon had previously presented the king with twenty cities in the land of Galilee, the cities did not please the king which he called the land of Cabul, that is, *worth nothing* (1 Kings 9:13).

10. Ophir was a city which was synonymous with the fine gold, silver and precious stones which were its principal product (Isa 13:12, Job 22:24). The definite location of this place is still disputed. If it be located on the NE African coast, as some suggest, it would be the Ophir which was also a rich source of frankincense and myrrh.

11. For an illuminating discussion on the account of the Queen of Sheba's visit to King Solomon (which has undergone [as the author notes], extensive Arabian, Ethiopian, Jewish, and other elaborations, see Edward Ullendorff, «The Queen of Sheba», *The John Rylands Library*, Vol. 45, (1963), pp. 486-504. Here we should note, that before the queen gave Solomon the gold and the precious stones and the abundance of spices, she tested him «with hard questions» (1 Kings 10:1). No doubt this included riddles, for contests of wisdom between heads of state «were a traditional part of court etiquette» (Gene Rice, *1 Kings*, (1990), p. 79).

that make up the 666, are not accounted for, they are *from an unnamed source*.¹² Which raises a question: is there in fact an unnamed source, or did the chronicler deliberately set out to complete this number? There is of course no way of being sure. The authorial intention of the original writer is beyond our scope. However, what can certainly be considered, is its potential for interpretation by the writer of the Revelation himself. This whole section (1 Kings 9:26-10:29) is dominated by gold,¹³ trade, and the «hard questions» (10:1) of the queen who comes to Jerusalem «from the heart of Africa.»¹⁴ It is none too irrelevant either that Solomon, after his meeting with the Queen of Sheba, broke «the law of kingship» as Austin Farrer properly notes, «clause by clause».¹⁵ The laws of kingship are those clearly set down in The Book of Deuteronomy (17:14-20). Does the Queen of Sheba herself, serve as one of the models for the Seer's 'great whore' (Rev 17) that «rules over the kings of the earth» (17:18)?

Six Hundred and Sixty-Six Sons of Adonikam

The reference in Ezra, to the six hundred and sixty-six descendants of Adonikam (2:13), has been ignored. At first reading it does appear, apart from the sameness of the number, to be irrelevant to a commentator of the Apocalypse. In its historical context, the passage speaks of the first return (536 BC) under Zerubbabel the prince of Judah, to Jerusalem and Judah of the captive exiles, whom under King Nebuchadnezzar had been taken to Babylonia (2:1-70). Adonikam is mentioned without comment along with the many others whose descendants are enumerated in Ezra's chronicle. Of Adonikam we know little, but he could have been (from the identity of the associated names)¹⁶ the *Adonijah* who joined in the religious covenant of Nehemiah (Neh 10:16). Adonikam means *the Lord of the enemy* and it is this association with 666 that makes the reference engaging. Nonetheless, as E. W. Bullinger says, «[t]his is suggestive, even though it may be vague».¹⁷ But the name could also mean *whom the Lord sets up*. In

12. *ibid.*

13. «All of the original materials together with all of the expansions, even including the story of the Queen of Sheba, are held together by this single word [gold]...» (Simon J. DeVries, 1 Kings, (Texas: Word Books, 1985), p. 138).

14. *op. cit.* p. 139.

15. Austin Farrer, *op. cit.*, p. 256.

16. Merrill F. Unger, Unger's Bible Dictionary, (Chicago: Moody Press, 1980), p. 22.

17. Ethelbert W. Bullinger, Number in Scripture: Its Supernatural Design and Spiritual Significance, (Michigan: Kregel Publications, 1967), p. 286.

Nehemiah's account the number is six hundred sixty seven (7:18), this discrepancy may be accounted for by the inclusion of Adonikam himself.

Other Possible Influences

Goliath and Nebuchadnezzar

There are two other OT passages which have to be mentioned as possible influences¹⁸ behind John's creation of this notorious number (see table 2).

(i) 1 Sam 17:4-7 (Goliath of Gath)

4And there came out from the camp of the Philistines a champion named Goliath, of Gath, whose height was six cubits and a span. 5He had a helmet of bronze on his head, and he was armed with a coat of mail, and the weight of the coat was five thousand shekels of bronze. 6And he had greaves of bronze upon his legs, and a javelin of bronze slung between his shoulders. 7And the shaft of his spear was like a weaver's beam, and his spear's head weighed six hundred shekels of iron; and his shield-bearer went before him.

(ii) Dan 3:1 (Nebuchadnezzar's golden image)

1King Nebuchadnezzar made an image of gold, whose height was sixty cubits and its breadth six cubits. He set it up on the plain of Dura, in the province of Babylon.

Table 2: Further Influences (Goliath and Nebuchadnezzar)

(i) Goliath had a height of 6 cubits and a span, (he had 6 pieces of armour), and his spear's head weighed 600 shekels of iron, (the weight of the coat was five thousand shekels of bronze), (1 Sam 17:4-8). We are told of another who is also «descended from the giants» (from Gath), who had «six fingers on each hand, and six toes on each foot» (2 Sam 21:20).

18. Irenaeus also says it is fitting that Noah's age at the time of the Flood was 600, for the deluge «swept away the rebellious world». More importantly, he also associates 666 to the height and breadth of the image set up by Nebuchadnezzar (the 'sixness' in the measurement of the cubits). These are prefigurations of the coming of Antichrist (ὅλη γάρ ἡ εἰκὼν ἐκείνη προτύπωσις ἦν τῆς τοῦ ἀντιχρίστου παρουσίας) *Adv. Haer.* 5. 29.2.

(ii) King Nebuchadnezzar we are told by the author of Daniel «made an image of gold, whose height was sixty cubits and its breadth six cubits» (Dan 3:1).

Here as well, the intent of the original authors of these accounts and the history of interpretation,¹⁹ is beyond the scope of this paper. What is of interest to us however, is the potential or the probability for use by John. The inclusion of these pericopes as possible sources for the Seer is justified when the context in which the factors of the number six appear is taken into consideration. Both accounts are concerned with an enemy of the people of God; this enemy is seeking to either destroy or to humiliate into submission the chosen of the Lord. In each narrative the number six figures prominently and represents either the unnatural strength and peculiarities of giants, or the towering might and creations of an ungodly ruler. Furthermore, in the latter example, this power is expressed in the making of an «image of gold» [εἰκόνα χρυσῆν (LXX)] compare with the «image of the beast» [εἰκόνα τοῦ θηρίου (Rev 13:15)]. In both instances we have a dramatic confrontation and a description of contrasts between the power of righteousness and the apparent power of rebellion. Both narratives advance to a conclusion where the Lord and His chosen triumph over the supernatural enemy. The themes and motifs are not dissimilar from those employed by the Seer. The extra addition of the factor of six suggests that it cannot be ruled out that the author of the Apoc. found here useful material to configure and further complement his symbol.

The strong probability that the background to the number «666» can be more substantially located in the Old Testament allows for a much closer approximation of its meaning in the text of the Apoc. This has been almost completely overlooked by commentators of the Book of Revelation in

19. For a good discussion on the *Samuel* passage, see Walter Brueggemann, *First and Second Samuel*, (Louisville: John Knox Press, 1990), pp. 127-129. «In the moment of danger», writes Brueggemann, «Israel is inordinately and inappropriately intimidated by the 'giant'» (op. cit., p. 127); for the history of interpretation of the Danielic passage and detailed commentary, see John J. Collins, *Daniel* [Hermeneia], (Minneapolis: Fortress Press, 1993), pp. 176-182. Collins cites Hippolytus, Jerome, and Chrysostom, who all accuse Nebuchadnezzar of desiring to be worshipped through the statue. Hippolytus says that the king «made a copy of this image, in order that he might be worshipped by all as a God» *Schol. Dan.* 3.1

20. This is largely a result of critical methodologies associated with literary approaches to biblical interpretation (see A. K. M. Adam, *What Is Postmodern Biblical Criticism*, (Minneapolis: Fortress Press, 1995), p. 31).

recent decades (one reason being the *hyperbolically close reading of the text*).²⁰ This should not be the case as good evidence to the contrary has been presented, itself a critical recognition for it will influence the exegesis of the Seer's famous cryptogram.²¹

21. For the history of the interpretation of the «number» (666) and for a critical review of past and recent discussion, see Michael George Michael's thesis: *The Number of the Beast, 666 (Revelation 13:16-18): Background, Sources, and Interpretation*, (Macquarie University, Sydney 1998), pp. 244-277; see also Σιάτης, Μᾶρκος 'Αντ., 666 (**ΧΞΣΤ'**): 'Ο 'Αριθμός τῆς Ταυτότητος τοῦ 'Αντιχρίστου, ('Αθήνα: 'Ο "Αγιος Νικόδημος δ 'Αγιορείτης, 1987).

ΓΕΩΡΓΙΟΥ ΧΡ. ΡΗΓΟΠΟΥΛΟΥ
ΚΑΘΗΓΗΤΟΥ ΤΟΥ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΑΘΗΝΩΝ

Ο ΙΗΣΟΥΣ ΚΑΙ ΟΙ ΕΛΛΗΝΕΣ
'Ερμηνευτική προσέγγισις τοῦ Ἰω. 12,20-26*

στ. 23: «ἐλήλυθεν ἡ ὥρα ἵνα δοξασθῇ ὁ Υἱός τοῦ ἀνθρώπου»

'Ο Ιωάννης δέν μᾶς πληροφορεῖ γιά τό, α) ἂν οἱ "Ἐλλῆνες αὐτοὶ ἄκουσαν τούς λόγους τῶν μαθητῶν πρός τὸν Ἰησοῦν, β) ἂν τούς ἐδέχθη ὁ Ἰησοῦς, καί γ) ἂν ἄκουσαν τὴν ἀπάντησίν Του.

'Ο Ἰησοῦς δέν ἔδωσε ἅμεσον ἀπάντησιν³. Κατ' ἀρχήν μίλησε ὡσάν νά ἀπευθύνετο στόν Ἐαυτόν Του.

Στήν Κ. Δ. οἱ χρονικοὶ προσδιορισμοὶ «ῶρα», «ἡμέρᾳ», «καιρός», «χρόνος», «αιῶνες», «σήμερον», «օϋπῳ» ἀπαντῶνται συχνότατα. Εἰδικώτερα ὁ δρὸς «καιρός», στήν κοσμική του σημασίᾳ, σημαίνει ἐκεῖνο τό χρονικόν διάστημα τό ὅποιον εἶναι κατάλληλον γιά κάποια ἀνθρωπίνη πρᾶξι, ἐνῶ στήν Κ.Δ. σημαίνει μίλιν συγκεκριμένη χρονική περίοδον μέ σωτηριολογικήν σημασίαν στά πλαίσια τοῦ θεϊκοῦ σχεδίου. 'Η ιστορία τῆς σωτηρίας δέν εἶναι τό σύνολον τῶν χρονικῶν περιόδων οἱ ὅποιες τό ἀπαρτίζουν, ἀλλά τό σύνολον ἐκείνων τῶν περιόδων οἱ ὅποιες, κατά τὴν ἔκτασιν τῆς ιστορίας, διακρίνονται τῶν ἄλλων, διά τὴν σωτηριολογικήν σημασίαν τῶν καί διάστασιν⁴. 'Ο Ἰησοῦς ἀντιδιαστέλλει τόν «καιρόν» τῶν ἀνθρώπων, μέ τὴν ἀνωτέρω ἔννοιαν, ἀπό τόν ἰδικόν του «καιρόν», κατά τόν ὅποιον ἐκδηλώνεται ἡ Θεία Οἰκονομία, γι' αὐτό καί εἶναι καθωρισμένος (Ἰω. 7,3 ἔξ. πρβλ. Ρωμ. 5,6: (Ἰησοῦς) «κατά καιρόν ὑπέρ ἀσεβῶν ἀπέθανεν»)⁵.

'Η «ῶρα»⁶ στήν Κ.Δ. περιέχει ἐν σπέρματι μίλιν θεολογίαν τῆς ζωῆς τοῦ Ἰησοῦ, διότι ἀποκαλύπτει τό νόημα τῆς ἐπιγείου ζωῆς καί τοῦ

* Συνέχεια ἐκ τοῦ 17ου τόμου (Ιανουάριος-Ιούνιος 1998).

έργου Του, τό όποιον προϋποτίθεται γιά τήν κατανόησιν τῆς ἐπιγείου ζωῆς Του.

Χαρακτηριστικές είναι οι ἐκφράσεις:

- 1) «...οὕπω ἥκει ἡ ὥρα μου» (Ιω. 2,4: πρβλ. 7,30: οὕπω ἐληλύθει ἡ ὥρα αὐτοῦ)
- 2) «...ἔρχεται ὥρα...» (4,21:5,28:16,2.25. Πρβλ. Μτ. 26,45: «ἰδού ἦγγικεν ἡ ὥρα»)
- 3) «...ἔρχεται ὥρα καὶ νῦν ἔστι...» (4,23:5,25)
- 4) «ἔρχεται ὥρα καὶ ἐλήλυθεν» (16,32)
- 5) «εἰδώς (ὁ Ἰησοῦς) ὅτι ἤλθεν αὐτοῦ ἡ ὥρα ἵνα μεταβῇ ἐκ τοῦ κόσμου τούτου πρός τὸν Πατέρα» (13,1: πρβλ. 19,28.30)
- 6) «ἐλήλυθεν ἡ ὥρα» (12,23:17,1).

’Από τήν μελέτην τῶν ὡς ἀνω χωρίων καὶ τῆς συναφείας των, προκύπτει ὅτι ἡ «ὥρα» τοῦ Ἰησοῦ είναι ἡ ὥρα τῆς διὰ τῆς ἐνδόξου ἄκρας ταπεινώσεώς Του, δηλαδή τοῦ σταυρικοῦ θανάτου, τῆς ταφῆς Του, ἀλλά καὶ τῆς νικηφόρου ἀναστάσεώς Του, διά τῶν ὅποιων συνετελέσθη ἡ σωτηρία τῶν ἀνθρώπων καὶ ἔξεπληρώθη τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ Πατέρος (πρβλ. Ιω. 3,16-17). Γι’ αὐτό είναι πλήρεις νοήματος, στήν συνάφειαν τῶν ἀνωτέρω κειμένων, οἱ προσωπικές ἀντωνυμίες ἡ ὥρα «μου», ἡ ὥρα «αὐτοῦ» (2,4:7,30:13,1).

Είναι ἀξιόλεκτον τό ὅτι ὁ Ἰησοῦς δέν ὅμιλει μόνον γιά τήν «ώραν» Του, ἀλλά προσδιορίζει ἀκριβέστερον αὐτήν μέ τό «νῦν» (Ιω. 12,27.31:13,31:16,5:17,5.7.13). Τό «νῦν» ἀναφέρεται στήν «ώραν» καὶ τό ἀντίθετον. Ἀλλά τόσον ἡ «ώρα» δσον καὶ τό «νῦν» δέν προσδιορίζουν ἀποκλειστικῶς καὶ μόνον τὸν χρόνον τοῦ πάθους, ἀλλά καὶ τῆς ὑψώσεώς Του πρός τὸν Πατέρα «ὅπου ἡν τὸ πρότερον» (Ιω. 6,52). Ἡ διαδοχὴ δέ τῶν γεγονότων (προδοσίας, πάθους, ἀναστάσεως, ὑψώσεως) δέν ἔχει χρονικήν ἀλλά θεολογικήν σημασίαν, καὶ ὅδηγεται στήν ιστορικήν στιγμήν. Τοῦτο σημαίνει ὅτι κάθε φορά κατά τήν ὅποιαν ἀναφέρεται ἡ «ώρα», ὅλοι οἱ παράγοντες συνιστοῦν μίαν «ένότητα».

’Η ἔλευσις τῆς «ώρας» αὐτῆς διακρίνει τήν ἐπίγειον ζωήν τοῦ Ἰησοῦ σὲ δύο περιόδους:

α) στήν πρώτην περίοδον, κατά τήν ὅποιαν «οὕπω ἥκει ἡ ὥρα» Του, ὅπως ἀπεκάλυψε στήν Θεοτόκον (Ιω. 2, 4) καὶ «οὐδέπω ἐδοξάσθη»

(7,39). "Ο, τι συντελεῖται κατά τήν περίοδον αὐτήν εἶναι δυνατόν νά χαρακτηρισθεῖ ὡς «σκιά» «τῆς μελλούσης ἀποκαλύπτεσθαι δόξης» (πρβλ. Κολ. 2,17: 1 Πετρ. 5,1). Τά «θαύματα» εἶναι «σημεῖα» μιᾶς μελλοντικῆς πραγματικότητας, ὅσονδήποτε μεγαλειώδη καί ἄν ἥσαν⁴⁷. Οἱ μαθηταὶ θά κάμουν ἴμείζονα» ἔργα, ἐν συγκρίσει πρός «τὰ σημεῖα», ἀλλά μετά τήν ἄνοδον τοῦ Ἰησοῦ στόν Πατέρα Του, δηλαδή ἀφοῦ δοξασθεῖ ὁ Ἰησοῦς (πρβλ. Ἰω. 14, 12). Κατά τήν περίοδον αὐτήν,

1.- ὁ Ἰησοῦς ὑπερβαίνων τόν στενόκαρδον Ιουδαικόν σωβινισμόν, ἥλθε στήν Σαμάρειαν καί ἀπεκάλυψε στήν Σαμαρείτιδα ὅτι «ἔρχεται ὥρα καί νῦν ἔστι» κατά τήν ὅποιαν οἱ θεοεδρικές ἀντιλήψεις τόσον οἱ ιδικές της, τῶν συμπατριωτῶν της, ὅσον καί τῶν Ιουδαίων, θά πάψουν νά ἔχουν λεχύν καί ἀξίαν, ἀφοῦ κατά τοὺς ἔσχατους χρόνους, οἱ ὅποιοι ἥδη μέ τήν παρουσίαν Του ἀρχισαν, ἡ λατρεία ὅχι τοῦ Γιαχβέ ἀλλά τοῦ Θεοῦ Πατρός θά ἀναπέμπεται «ἐν πνεύματι καί ἀληθείᾳ» (Ἰω. 4,24). Μέ τήν ἔκφρασιν «ἔρχεται ὥρα καί νῦν ἔστι» ὁ Ἰησοῦς συνδέει τήν ἐπί γῆς παρουσίαν Του μέ τόν χρόνον τῆς Ἐκκλησίας καί τῶν μυστηρίων (Cullmann, Le Salut... σ. 278, 283).

2.- Ἐπειδὴ ἔχει τήν ἀπόλυτον ἔξουσίαν «ἐπί τῶν οὐρανῶν, καί ἐπὶ γείων καί καταχθονίων» (Φιλιπ. 2,10), προαναγγέλλει ὅτι «ἔρχεται ὥρα» κατά τήν ὅποιαν οἱ νεκροὶ θά ἀκούσουν «τῆς φωνῆς Του... καὶ ἐκπορεύσονται οἱ τά ἀγαθά ποιήσαντες εἰς ἀνάστασιν ζωῆς, οἱ δέ τά φαῦλα πράξαντες εἰς ἀνάστασιν κρίσεως» (Ἰω. 5,29· πρβλ. Μτ. 25,31-46).

3.- Ἀκόμη απρό δέ τῆς ἑορτῆς τοῦ Πάσχα εἰδώς ὁ Ἰησοῦς ὅτι ἥλθεν ἡ ὥρα αὐτοῦ ἵνα μεταβῇ ἐκ τοῦ κόσμου τούτου πρός τόν πατέρα» (Ἰω. 13,1), ἔνιψε τούς πόδας τῶν Μαθητῶν (Ἰω. 13,3-4) «ἀρίστην ὑψώσεως ὅδόν ὑποδείξας αὐτοῖς τήν ταπείνωσιν»⁴⁸.

4.- Προεῖπε ὅτι ἔρχεται ἡ ὥρα κατά τήν ὅποιαν ἡ πώρωσις τῶν Ιουδαίων ἔναντι τῶν μελλοντικῶν Ἀποστόλων του θά ἐκδηλωθεῖ καί διά τοῦ μέχρι θανάτου διωγμοῦ των, ἀφοῦ οἱ Ιουδαῖοι θά πιστεύσουν ὅτι «πᾶς ὁ ἀποκτείνας (Ἀποστόλους) δόξῃ λατρείαν προσφέρειν τῷ Θεῷ» (Ἰω. 16,2), δηλαδή, ὁ φόνος τοῦ Ἀποστόλου τοῦ ὸντοῦ θά εἶναι εὐάρεστος θυσία στόν Θεό Πατέρα⁴⁹.

5.- Στούς ἔκπληκτους Μαθητάς Του, οἱ ὅποιοι, μόνον αὐτοί, ἀκου-

σαν τούς ἀποχαιρετιστηρίους λόγους Του, διὰ Ἰησοῦς ἀνήγγειλεν διτι
«ἔρχεται ὥρα διτε οὐκέτι ἐν παροιμίαις λαλήσω ὑμῖν ἀλλά παρρησίᾳ πε-
ρὶ τοῦ πατρός ἀπαγγελῶ ὑμῖν» (Ιω. 16, 25). Πρόκειται περὶ τῆς
«ῶρας» κατά τὴν ὁποίαν, ὑπὸ τὸ φῶς τῆς ἀναστάσεώς Του καὶ τὴν
Ἐλλαμψίν τοῦ Ἀγίου Πνεύματος, οἱ Μαθηταὶ θά κατανοήσουν πλήρως
τὴν διδασκαλίαν Του καὶ τὴν σχέσιν Του μὲ τὸν Πατέρα Θεόν.

6.- Περὶ τὸ τέλος τῆς ἀποχαιρετιστηρίου ὄμιλίας Του οἱ Μαθηταὶ⁵⁰
ἴσως γιὰ πρώτη φορά διμολογοῦν διτι κατανοοῦν πλήρως τοὺς λόγους τοῦ
Διδασκάλου: «νῦν παρρησίᾳ λαλεῖς... νῦν οἶδαμεν... ἐν τούτῳ πιστεύο-
μεν» (Ιω. 16,29.30). «Ισως ἐντυπωσιάσθησαν ἀπό τὸ διτι μερικοὶ ἔξ
αὐτῶν ἦθελαν νά Τοῦ ὑποβάλουν διευκρινιστικήν ἐρώτησιν, καὶ Ἐκεῖνος
ἀντελήφθη τὶ τούς ἀπασχολοῦσε πρὶν Τόν ἐφωτίσουν, καὶ ἀπήντησεν
«παρρησίᾳ» καὶ ἀμέσως. Ἀπό αὐτό διδηγήθησαν στό νά διμολογήσουν
πίστιν στὴν παγγενωσίαν καὶ τὴν θείαν προέλευσίν Του. Ἡ ἀπάντησις
τοῦ Ἰησοῦ ἀποδεικνύει πόσον τὸ «νῦν οἶδαμεν» καὶ «πιστεύομεν» τῶν
Μαθητῶν θά ἀποδειχθεῖ κενός λόγος: «Ἄρτι πιστεύετε; Ιδού ἔρχεται
ῶρα καὶ ἐλήλυθεν ἵνα σκορπισθῆτε ἔκαστος εἰς τὰ ίδια, καὶ μέ μόνον
ἀφῆτε· καὶ οὐκ εἰμί μόνος, διτι διὰ Πατέρα μου μετ' ἐμοῦ ἐστι (Ιω.
16,31β-32)⁵⁰. Στὴν προκειμένην περίπτωσιν διὰ Ἰησοῦς ἀναφέρεται στὴν
«ῶραν» τῆς συλλήψεώς Του ἀπό τοὺς Ἰουδαίους, καὶ τοῦ πάθους Του,
τὸ ὅποιον θά γίνει περισσότερον ἐπώδυνον λόγω τῆς ἐγκαταλείψεώς
Του ἀπό ἐκείνους τούς ὅποιους «εἰς τέλος ἥγαπησεν» (Ιω. 13,1).

7.- Κατά τὴν δημοσίαν δρᾶσιν Του οἱ ἀρχοντες τῶν Ἰουδαίων κατ'
ἐπανάληψιν εἰχαν ἀποπειραθεῖ νά Τόν συλλάβουν καὶ νά Τόν λιθοβολή-
σουν (Ιω. 7,30;8,20). Ο Ἰωάννης, ὑπὸ τὸ φῶς τῆς ἀναστάσεως, ἐρμη-
νεύων τὸ γεγονός, γράφει διτι «οὐδὲν ἐπίασεν αὐτόν (τὸν Ἰησοῦν), διτι
οὐκ ἐληλύθη ἡ ὥρα αὐτοῦ» (8,20). «Κάθε προσπάθεια συλλήψεως ἡ λι-
θοβολισμοῦ (τοῦ Ἰησοῦ) είναι μάταιη, δισο ἡ ὥρα του δέν ἔχει ἔρθει (Ιω.
7,30;8,20); οἱ ἀνθρώπινες ἀπόπειρες συντρίβονται πάνω σ' αὐτή τὴ θει-
κή ἀπόφαση. «Οταν διμως ἔρχεται ἡ ὥρα ἵνα μεταβῇ ἐκ τοῦ κόσμου
τούτου πρός τόν Πατέρα» (13,1), ἡ ὥρα τῆς ἥγαπης στό ἀποκορύφωμά
της, «ὁ Κύριος βαδίζει πρός τό θάνατο ἐλεύθερα, κυρίαρχος τῶν γεγονό-
των, ὡσάν ἔνας ἱεράρχης πού τελεῖ τὴ λειτουργία του (14,29;17,1)»⁵¹.

β) Στὴν δευτέραν περίοδον, ἡ ὅποια ἀρχίζει ἀπό τὴν «ὑψώσιν» τοῦ

Ίησοῦν καὶ τὴν ἐπιφοίτησιν τοῦ Ἀγίου Πνεύματος, οἱ Μαθηταὶ, καθοδηγούμενοι καὶ ἐνισχυμένοι ἀπό τὸν «ἄλλον Παράκλητον» (Ιω. 16,13), θὰ πραγματοποιήσουν «μεῖζον ἔργα» (πρβλ. Ἰω. 14,12)⁵², τὴν διάδοσιν τῆς σωτηριώδους διδασκαλίας τοῦ Ίησοῦν καὶ τὴν στερέωσιν τῆς Ἐκκλησίας, τῆς ὁποίας Ἰδρυτής καὶ Κεφαλή εἶναι ὁ Χριστός.

«ἄντα δοξασθῇ ὁ νίδιος τοῦ ἀνθρώπου»⁵³

Οἱ δροὶ «δόξαι», «δοξάζειν» ἀνήκουν στὴν προνομιοῦχον ἑκείνην κατηγορίαν τῶν δρων τούς ὅποιους χρησιμοποιεῖ ὁ Ἰωάννης ὅταν θέλει νά ἀποδώσει βαρύνουσαν σημασίαν, λόγῳ τοῦ βαθυτάτου χριστολογικοῦ περιεγομένου των.

‘Ο δρος «δόξαι» στήν Κ.Δ. σημαίνει, γενικῶς, τὴν ἐνεργόν παρουσίαν τοῦ Θεοῦ Πατρός καὶ τοῦ Γενοῦ κατά τὴν ἔκτασιν τῆς ἱστορίας, εἰδικῶς δέ στὸν Ἰωάννη, τό σύνολον τοῦ λυτρωτικοῦ ἔργου τοῦ Ίησοῦν.

‘Ο Ίησοῦς Χριστός, ὁ Γενός τοῦ Θεοῦ, κατέχει τὴν δόξαν «πρό τοῦ τόν κόσμον εἶναι παρά τῷ Πατρί» (πρβλ. Ἰω. 17,5) καὶ τὴν ἀπεκάλυψεν στούς ἀνθρώπους διά τῆς ἐνσαρκώσεώς Του καὶ τῆς ὅλης δημοσίας δράσεώς Του, ἀλλά καὶ ἡ ἰδία ἡ «δόξαι» Τόν ἐφανέρωσε στούς ἀνθρώπους: «...καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν Αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρά πατρός, πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας» (Ιω. 1,14). ‘Ἐθεάσαντο τὴν δόξαν Αὐτοῦ» δοσι ἀπό τούς αὐτόπτες καὶ αὐτηκόρους μάρτυρες τῆς ἐπιγείου ζωῆς Του «ἐπίστευσαν εἰς Αὐτόν». Τό ιωάννειον εὐαγγέλιον σχετίζει πάντοτε τὴν μαρτυρίαν τῶν αὐτοπτῶν, μέ τὴν μαρτυρίαν τῆς πίστεως, δύο ἀπόψεις ἐνωμένες δοσιν καὶ διακεκριμένες (πρβλ. «εἶδεν καὶ ἐπίστευσεν» (Ιω. 20,8) (Cullmann, Le Salut... σ. 269). ‘Η «δόξαι» τοῦ Ίησοῦ συνυπονοεῖ τὴν ταπείνωσιν, τό πάθος, τὴν ἀνάστασιν καὶ τὴν ὑψώσιν εἰς τὰ δεξιά τοῦ Πατρός, σέ σημεῖον ὥστε ἡ ἐκφραστική «οὐ Ίησοῦς ἐδοξάσθη» νά σημαίνει «οὐ Ίησοῦς ἀπέθανεν καὶ ἀνέστη»⁵⁴.

“Ο, τι Ισχύει γιά τὴν «ώραν» τοῦ Ίησοῦ, Ισχύει καὶ γιά τὴν «δόξαιν» Του («οὖπα ἦκει ἡ ὥρα μου», «ἔληγλυθεν ἡ ὥρα» Ἰω. 2,4:12,23:17,1), (οὐ Ίησοῦς) «οὐδέποτε ἐδοξάσθη» (Ιω. 7,39) - «νῦν ἐδοξάσθη» (12,23)⁵⁵. ‘Ο παραλληλισμός αὐτός μᾶς ὀδηγεῖ στὴν διαπίστωσιν τῆς σχέσεως μεταξύ τῆς «ώρας» καὶ τῆς «δόξης» τοῦ Ίησοῦ. Καθώς εἰδαμε, ἡ «ώρα»

τοῦ Ἰησοῦ εἶναι ἐκείνη κατά τὴν ὁποίαν διά τοῦ σταυροῦ καὶ τῆς ἀναστάσεως «ὑψώθη ἐν τῇ δόξῃ Αὐτοῦ» (πρβλ. 1 Τιμ. 3,16), «ἴνα τὰ τέκνα τοῦ Θεοῦ τὰ διεσκορπισμένα συναγάγῃ εἰς ἓν» (Ἰω. 11,52), «ἴνα σωθῆ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ» (3,17). Τήν «δόξαν» μέτ τὴν ὁποίαν περιβάλλεται ὁ Ἰησοῦς, δέν Τοῦ τήν ἀποδίδουν οἱ ἀνθρωποι (5,41), ἀλλά ὁ Θεός Πατέρας (πρβλ. 17,5.24)⁵⁶. Καί ἡ «ώρα» τῆς δόξης τοῦ Γίοῦ, εἶναι καὶ ὥρα τῆς δόξης τοῦ Πατρός. Ὁ Ἰησοῦς εἶχεν ἀποκαλύψει τὴν δόξαν Του ἐν τῇ ἐνότητι Του μέ τὸν Πατέρα (13,31-32). Στήν ἀρχιερατικήν προσευχήν, ἡ δόξα σχετίζεται μέ τὸ «κανόνη» τῆς «ώρας» ἡ ὁποία «έλλήλυθεν». Αὐτή εἶναι ἡ ἀποφασιστική «ώρα» τῆς δόξης τοῦ Ἰησοῦ: διότι προηγήθη, τείνει πρός αὐτήν τὴν «ώραν», διότι σ' αὐτήν εύρισκεται τό νόημά του. «Ο, τι ἀκολουθεῖ, ὁ χρόνος τῆς Ἐκκλησίας καὶ τῶν μυστηρίων της, τήν προϋποθέτει, διότι κατ' αὐτήν ἔλαβε χώραν ἡ ὑψίστη ἐκδήλωσις τῆς Θείας Οίκονομίας.

“Οταν ὁ λεπρός Σαμαρείτης, ἡ Συριφοινίκισσα Ἐλληνίς, ὁ ἑκατόνταρχος καὶ ἄλλοι εἰδωλολάτρες ἐζήτησαν τὴν βοήθειαν τοῦ Ἰησοῦ, δέν τούς τὴν ἡρνήθη, ἀλλ' οὔτε ἀνεφέρθη στήν «ώραν» Του. “Οταν ὅμως οἱ Ἀνδρέας καὶ Φίλιππος τοῦ διεβίβασαν τὴν παράκλησιν τῶν Ἐλλήνων-εἰδωλολατρῶν, Ἐκεῖνος ἐπισήμως ἀνήγγειλεν: «έλλήλυθεν ἡ ὥρα, ἵνα δοξασθῇ ὁ υἱός τοῦ ἀνθρώπου» (στ. 23). Θά δοξασθεῖ ἀπό τὸν Πατέρα, διότι ἐξεπλήρωσε τό θέλημά Του καὶ «οὐδέν λείπει τῇ οἰκονομίᾳ» (Χρυσόστομος), θά δοξασθεῖ ἀπό τὰ ἀναρίθμητα πλήθη τῶν πιστῶν, ἐξ Ἰουδαίων ἀλλά κυρίως ἐξ εἰδωλολατρῶν, τὰ ὁποῖα διά τοῦ κηρύγματος τῶν Ἀποστόλων θά γίνουν μέλη τοῦ Σώματός του, τῆς Ἐκκλησίας⁵⁷. Γι' αὐτοὺς τούς μέλλοντες πιστούς προσευχήθη κατά τὴν ἀρχιερατικήν προσευχήν «ἴνα πάντες ἐν ὕσιν... ἵνα καὶ αὐτοὶ ἐν ἡμῖν ὕσιν» (Ἰω. 17,21). Προάγγελοι αὐτῶν, τὸ «Praeludium Regni Dei» (Bengel), ἥσκαν οἱ “Ἐλληνες-εἰδωλολάτρες, οἱ ὁποῖοι «ἡρώτων (τὸν Φίλιππον) λέγοντες κύριε, θέλομεν τὸν Ἰησοῦν ἰδεῖν» (στ. 21).

στ. 24: «ἀμήν, ἀμήν λέγω ὑμῖν, ἐάν μη ὁ κόκκος τοῦ σίτου πεσών εἰς τὴν γῆν ἀποθάνῃ, αὐτός μόνος μένει· ἐάν δέ ἀποθάνῃ, πολύν καρπόν φέρει».

‘Απαντῶν στήν παράκλησιν τῶν Ἐλλήνων-εἰδωλολατρῶν νά Τόν ήδουν, ὁ Ἰησοῦς προεῖπεν ὅχι μόνον τὴν πλουσίαν, μεταξύ αὐτῶν, καρποφορίαν τοῦ κηρύγματός Του, ἀλλά καὶ τὴν προϋπόθεσιν τῆς σωτηρίας των. ‘Ο αἰόκκος τοῦ σίτου», στήν προκειμένην περίπτωσιν, μᾶς ὑπενθυμίζει τὴν παραβολὴν τοῦ σπορέως. ‘Ἐκεῖ, ὁ «σπόρος» (ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ) δταν ἔπεσεν στήν ἀγαθήν γῆν, «φυεῖς ἐποίησεν καρπόν ἐκατονταπλασίονα» (πρβλ. Λκ. 8,8). Ἐδῶ, ὁ αἰόκκος τοῦ σίτου» εἶναι ὁ ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ ἐνανθρωπήσας Γίός καὶ Λόγος τοῦ Θεοῦ, τοῦ ὄποιον ἡ καρποφορία ἄρα καὶ ἡ δόξα δέν ἔξαρτάται ἀπό τὴν «ἀγαθήν γῆν», ἀλλά ἀπό τὸ δτι ἐκουσίως διὰ τοῦ πάθους «πίπτει εἰς τὴν γῆν», καὶ ἐπειδή εἶναι ἡ αὐτοζωὴ καὶ ὁ χορηγός τῆς ζωῆς, ἀνίσταται (πρβλ. Ιω. 10,18) καὶ φέρει καρπόν πολύν καὶ μεταξύ τῶν ἐθνικῶν. Χαρακτηριστική ἡ ἔρμηνεία τοῦ Κυρίλλου Ἀλεξανδρείας: «...διά τὴν εἰς ἡμᾶς φειδώ, τοσαύτην ἡμερότητα ὑπεδείξατο, ὡς καὶ πάντα τά ὡμά ἐλέσθαι παθεῖν. “Ωσπερ δέ ὁ σπαρείς κόκκος τοῦ σίτου στάχυας πολλούς ἀναλαμβάνει, οὐχ ἔαυτὸν δὲ” ἐκείνου ζημιούμενος, ἀλλά δυνάμει δόλοις τοῖς κόκκοις τοῦ στάχυος ἐνυπάρχων· ἐξ αὐτοῦ γάρ οἱ πάντες ἀνεβλάστησαν· οὕτω καὶ ὁ Κύριος ἀπέθανε, καὶ ἀνοίξας τούς τῆς γῆς μυχούς, ἀνήγαγε σύν ἔαυτῷ τάς τῶν ἀνθρώπων ψυχάς, αὐτός ὁν ἐν πᾶσι κατά τὸν τῆς πίστεως λόγον, μετά τοῦ ὑπάρχειν ιδιοσυστάτως... καρπός γάρ τῶν τοῦ Χριστοῦ παθημάτων, ἡ πάντων ζωὴ, νεκρῶν τε καὶ ζώντων· σπέρμα γάρ γέγονε ζωῆς ὁ Χριστοῦ θάνατος» (Μ. 74,85)⁵⁸.

στ. 25: «ὅ φιλῶν τὴν ψυχήν αὐτοῦ ἀπολλένει αὐτήν, καὶ ὁ μισῶν τὴν ψυχήν αὐτοῦ ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ εἰς ζωήν αιώνιον φυλάξει αὐτήν».

‘Ο στίχος αὐτός ὑπενθυμίζει τὴν διδασκαλίαν τοῦ Ἰησοῦ γιά τὴν ἀξίαν τῆς «ψυχῆς», καὶ τὴν προσφοράν της πρός χάριν Του (Μτ. 16,26-28:10,34: Μκ. 8,35: Λκ 9,23-24: 7,33).

‘Ο δρος «ψυχή» στήν βιβλική γλῶσσα σημαίνει τὴν ψυχήν, τὴν ζωήν, τὸν ἀνθρωπὸν ὡς πρόσωπον, τό ἀνθρώπινον ἐγώ. ‘Η «ψυχή» λοιπόν εἶναι ἡ ἀνθρωπίνη ζωή, τὴν ὄποιαν παρέχει ὁ ζωοδότης Θεός, ὡς πρωταρική ζωή ἐνός ὄντος τό ὄποιον ἔχει συνείδησιν καὶ βούλησιν.

‘Ο Ἰησοῦς ἀντιδιαστέλλει τὴν βιολογικήν ζωήν, κατά τὴν ὅποιαν οἱ ἄνθρωποι «ὑπό ἥδονῶν τοῦ βίου πορευόμενοι» (Λκ. 8,14) «έμπλεκονται ταῖς τοῦ βίου πραγματείαις» (2 Τιμ. 2,4), οἱ ὅποιες παύουν νά όπάρχουν μέ τὸ τέλος τῆς ζωῆς αὐτῆς, ἀπό τὴν αἰώνιον ζωήν, τὴν ὄντως ζωήν, ἡ ὅποια εἶναι ὁ ἴδιος ὁ Χριστός (πρβλ. Ἰω. 14,6:1,4). Ἀπολυτοποιοῦντες τὴν ἀξίαν τῆς βιολογικῆς ζωῆς οἱ ἄνθρωποι, θέλουν νά τὴν προστατεύσουν ἀπό κάθε κίνδυνον. Ἀντιθέτως, ὁ Ἰησοῦς ἐδίδαξεν ὅτι δέν πρέπει νά μεριμνᾷ κανεὶς ὑπερβολικά γι’ αὐτήν. Καὶ δπως ὁ ἴδιος προσφέρει τὴν ζωήν Του, τὸ ἴδιο πρέπει νά πράξουν καὶ οἱ Μαθηταί Του (Ἰω. 10,11.15.17:13,37:15,13). “Οστε, ἡ «σωτηρία τῆς ψυχῆς» εἶναι, τελικῶς, ἡ νίκη τῆς αἰώνιου ζωῆς (Ἴακ. 1,21:5,29: 1 Πέτρ. 1,9: ‘Ἐβρ. 10,39). Ἡ ἀρνησις τῆς ἀπολύτου ἀξίας τῆς βιολογικῆς καὶ κατά κόσμον ζωῆς σημαίνει πάντοτε καὶ τὸν θάνατον χάριν τοῦ Κυρίου; Τοῦτο δέν εἶναι πάντοτε ἀπαραίτητον, δπως προκύπτει ἀπό τὴν μελέτην τῆς Κ.Δ. «Ο μισῶν τὴν ζωήν αὐτοῦ ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ» (Ἰω. 12,25) εἶναι ἐκεῖνος ὁ ὅποιος «τὰ στίγματα τοῦ Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματί του βαστάζει» (πρβλ. 2 Κορ. 4,10), «οὐ χρώμενος τὸν κόσμον ὡς μὴ καταχρώμενος» (πρβλ. 1 Κορ. 7,31), ὁ «διατηρῶν ἀσπιλὸν ἔαυτόν ἀπό τοῦ κόσμου» (Ἴακ. 1,27), διότι «οὐ κόσμος παράγεται καὶ ἡ ἐπιθυμία αὐτοῦ» (1 Ἰω. 2,17); ὁ δέ ποιῶν τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ» (1 Ἰω. 2,17), αὐτός «εἰς ζωήν αἰώνιον φυλάξει» τὴν ζωήν του (Ἰω. 12,25).

στ. 26: «ἔάρι ἐμοί τις διακονῆ, ἐμοί ἀκολουθείτω, καὶ ὅπου εἰμί ἐγώ,
ἔκει καὶ ὁ διάκονος ὁ ἐμός ἔσται· ἔάρι τις ἐμοί διακονῆ, τιμήσει
αὐτόν ὁ Πατήρ».

‘Η ἰδέα τῆς «διακονίας» στήν Κ.Δ. στηρίζεται στήν παλαιοδιαθηκήν ἐντολήν τῆς ἀγάπης καὶ εἶναι προϋπόθεσις τῆς μαθητείας πλησίον τοῦ Ἰησοῦ.

‘Ο Κύριος, ἀπαντῶν στίς φιλοδοξίες τῶν υἱῶν Ζεβεδαίου, ἔθεσεν ὡς πρότυπον καὶ παράδειγμα πρός μίμησιν τὸν Ἐχατόν Του, ὁ ὅποιος αὐοὺς ἦλθεν διακονηθῆναι, ἀλλά διακονῆσαι καὶ δοῦναι τὴν ψυχήν Αὐτοῦ λύτρον ἀντί πολλῶν» (Μτ. 20,28). Ἡ διακονία τοῦ Ἰησοῦ εἶναι διακονία τῆς χάριτος τοῦ Θεοῦ Πατρός. Ἡ προσφορά τῆς θυσίας Του «ἀντί

πολλῶν» σημαίνει «χάριν πολλῶν» καὶ «άντι (ώς ἀντιπρόσωπος) πολλῶν»⁵⁹.

Σέ στιγμήν συναισθηματικῶς ἐντόνως φορτισμένην, μετά τήν νίψιν τῶν ποδῶν τῶν μαθητῶν, ὁ Ἰησοῦς δέν ἀρνεῖται ὅτι εἶναι ὁ ὄντως «Διδάσκαλος» καὶ ὁ ὄντως «Κύριος», καὶ μάλιστα ἐπαινεῖ τήν πίστιν αὐτήν τῶν μαθητῶν Του (Ιω. 13,13), ἀλλά προβάλλει τὸν ἔκατόν Του ὡς παράδειγμα πρός μίμησιν: «εἰ οὖν ἔγω ἔνιψα ὑμῶν τοὺς πόδας, ὁ Κύριος καὶ ὁ Διδάσκαλος, καὶ ὑμεῖς ὁφείλετε ἀλλήλων νίπτειν τοὺς πόδας· ὑπόδειγμα γάρ ἔδωκα ὑμῖν, ἵνα καθώς ἔγω ἐποίησα ὑμῖν καὶ ὑμεῖς ποιῆτε» (Ιω. 13,14-15).

Σέ μία ἀπό τις παραβολές οἱ ὄποιες καλοῦν σέ ἐγρήγορσιν ἐν ὅψει τῆς ἐπιστροφῆς τοῦ Γιοῦ τοῦ Ἀνθρώπου (Λκ 12,35-40), ὁ Ἰησοῦς μακαρίζει τοὺς δούλους ἐκείνους «οὓς ἐλθών ὁ κύριος εὑρήσει γρηγοροῦντας· ἀμήν λέγω ὑμῖν ὅτι περιζώσεται καὶ ἀνακλινεῖ αὐτούς καὶ παρελθὼν διακονήσει αὐτούς» (στ. 37), ἀποκαλύπτων τήν διαχρονικήν καὶ ἐσχατολογικήν διάστασιν τῆς διακονίας Του (πρβλ. Λκ. 22,27: «ἔγω εἰμι ἐν μέσῳ ὑμῶν ὡς ὁ διακόνων»). Τήν ἔννοιαν αὐτήν τῆς διακονίας συνεχίζει ἡ Ἐκκλησία διά τῆς «μαρτυρίας» καὶ τῆς «διακονίας» τοῦ Θεοῦ καὶ τῶν ἀνθρώπων. Τό τί σημαίνει ἀλλά καὶ ποιές οἱ συνέπειες τοῦ νά εἶναι κάποιος «διάκονος Χριστοῦ» περιέγραψε μέθων μαστόν ἀλλά καὶ συγκινητικόν τρόπον ὁ Ἀπ. Παῦλος (2 Κορ. 6,3-10).

Τό ῥ. «ἀκολουθεῖν» σχετίζεται στενῶς μέ τήν «μαθητείαν» καὶ τήν «ἀκολουθίαν» τοῦ Χριστοῦ, ὁ ὄποιος καλεῖ νά Τόν ἀκολουθήσουν ὡς μαθηταί. Μέ τά δεδομένα αὐτά ἡ ἐντολή «ἀκολουθεῖ μοι» ἀποκτᾶ μεσσιανικήν ἀπόχρωσιν καὶ ἀποβιλέπει στήν σωτηρίαν τοῦ ἀκολουθοῦντος. Τέλος, ἡ «ἀκολουθία» τοῦ Ἰησοῦ ἔχει καὶ ἐσχατολογικήν διάστασιν, καὶ μάλιστα «ἡ μαθητεία» καὶ τό «ἀκολουθεῖν τόν Ἰησοῦν» ἐν τῇ ἐσχατολογικῇ αὐτῆς διαστάσει ἐπεκτείνεται καὶ πέραν τοῦ τάφου καὶ τοῦ θανάτου αὐτοῦ... Χαρακτηριστικόν ἐπ' αὐτοῦ εἶναι καὶ τό τῆς Ἀποκ. 14,4, δόπου οἱ «ἥγορασμένοι ἀπό τῆς γῆς» εἶναι ἀκριβῶς αὐτοί οἱ ἐσχατολογικῶς «ἀκολουθοῦντες τῷ ἀρνίᾳ δόπου ἀν ὑπάγγῃ»⁶⁰. Εἰδικώτερα, τό «ἀκολουθεῖν τόν Ἰησοῦν» σημαίνει ὄριστικήν ρῆξιν μέ τό ἀμαρτωλόν παρελθόν καὶ «περιπατεῖν ἐν καινότητι ζωῆς» (πρβλ. Ρωμ. 6,4). «Ἄρα δέν πρόκειται περί μιᾶς μορφῆς «μιμήσεως» τοῦ Χριστοῦ, ἀλλά με-

τοχῆς στήν ταπείνωσιν, στό πάθος καὶ στήν δόξαν Του. Αύτό κατέστησεν σαφές κατά τήν οὐμιλίαν Του στήν συναγωγήν τῆς Καπερναούμ: «Ἄμην ἀμήν λέγω ὑμῖν, ἐάν μη φάγητε τήν σάρκα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου καὶ πίνητε αὐτοῦ τὸ αἷμα, οὐκ ἔχετε ζωήν ἐν ἑαυτοῖς» (Ιω. 6,53· πρβλ. στ. 51.54.57). «Δεῖ, φησίν (ὁ Ἰησοῦς), τούς θέλοντάς μοι ἀκολουθεῖν, τήν ἵσην ἐμοὶ ἀνδρείαν καὶ εὐτολμίαν ἐνδείκνυσθαι» (Κ.Α. Μ. 74,88). Συνέπεια τῆς «ἀκολουθίας» τοῦ Ἰησοῦ θά είναι ἡ δόξα τοῦ ἀκολουθοῦντος: «ὅπου εἰμί ἐγώ, ἐκεῖ καὶ ὁ διάκονος ὁ ἐμός ἔσται» (στ. 26), δηλαδή πλησίον τοῦ Πατρός (πρβλ. Ιω. 17,24). «...οὐ τόπον λέγει, ἀλλά τρόπον ἀρετῆς. Ἐν οἷς ἐγώ ὥφθην Χριστός διαπρέπων, ἐν τοῖς αὐτοῖς ὀφείλουσιν είναι καὶ οἱ αὐτῷ ἀκολουθοῦντες, οὐκ ἐν τοῖς θεοπρεπέσιν ἀξιώμασιν καὶ τοῖς ὑπέρ ἀνθρωπον. Οὐ γάρ δυνατόν ἀνθρώπῳ τόν ἀληθῆ καὶ φύσει Θεόν μιμήσασθαι ἀλλ' ἐν οἷς ἐνδέχεται τήν ἀνθρώπου διαπρέπειν δύνασθαι φύσιν, οὐκ ἐν τῷ χαλινοῦν τήν θάλασσαν καὶ τά δμοια ποιεῖν, ἀλλ' ἐν τῷ είναι ταπεινούς καὶ πράους καὶ φέροντας ὕβρεις» (Κ.Α.Μ. 74,86).

Ο Ἰησοῦς κατ' ἐπανάληψιν εἶχεν ἀναφερθεῖ στήν ἀγαπητικήν σχέσιν ἡ ὅποια συνάπτεται μεταξύ τοῦ Πατρός καὶ τοῦ πιστοῦ διά τῆς μεσιτείας Του (Ιω. 14,21.23), τῆς σχέσεως μεταξύ τοῦ Ἰδίου καὶ τῶν πιστῶν (Ιω. 15), ἀλλά καὶ τῆς «τιμῆς» (εὐλαβείας-λατρείας) πρός τόν Θεόν Πατέρα, τήν ὅποιαν ἀπονέμει ὁ πιστεύων καὶ τιμῶν τόν Γίόν (πρβλ. Ιω. 5,23). Πρότυπον παραμένει ὁ Γίος, ὁ δρποῖος «τιμῆς» (σέβεται-δοξάζει) τόν Πατέρα (Ιω. 8,49). Αύτόν τόν πιστόν «τιμήσει ὁ Πατήρ ὡς γνησίου Πατρός διάκονον» (ΧΡ. Μ. 52,371). «Ἐν τούτῳ φησί τήν ἀντιμεσθίαν είναι ἐν τῷ τιμᾶσθαι ἐκ τοῦ Πατρός μέτοχοι γάρ τῆς τοῦ Χριστοῦ βασιλείας καὶ εὐκλείας οἱ Χριστοῦ μαθηταί, κατά τό πρέπον τοῖς ἀνθρώποις μέτρον» (Κύριλλος Ἀλεξ., παρά ΤΡ.ΙΩ., σ. 455).

ΕΠΙΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

43. Τοῦτο δέν συνέβη μόνον στήν προκειμένη περίπτωσι. Πολλές φορές δὲ Ἰησοῦς, σε συγκεκριμένες ἑρωτήσεις, κατά τὴν κρίσιν Του, ἀλλοτε ἀπαντᾶ εὐθέως καὶ ἄλλοτε ἐμμέσως, ὅπότε ἡ ἀπάντησίς του ἔχει γενικωτέραν καὶ διαχρονικήν σημασίαν. Ἐμμέσως ἀπήντησε σε ἑρωτήσεις ὅπως διασώζουν τὰ ἀκελλούθα χωρία τῶν εὐαγγελίων: Μτ. 11,2-6; 15,2-4; 16,1-4; 21,43-5; 22,15-21; 26, 64; Μκ. 11,20-26; Λκ. 11,27-8; Ἰω. 2,4,18-21; 5,32; 8,17-8; 6,26-7,8.7; 11,8-10; 13,10; 14,5-7; 14,22-24; 18,36-7; 20,17-29.

44. Πρβλ. καὶ Cullmann O., Χριστός καὶ χρόνος (έλλ. μετάφρασις)². Ἀθῆναι 1997, σ. 55.

45. Cullmann O., Le Salut..., σ. 271. «Οἱ καριοὶ τοῦ Θεοῦ, οἱ ιστορικοὶ καριοὶ, οἱ σωτηριώδεις καριοί. Ὁ Θεός ὁς παντοδύναμος τούς ἔξελεξεν, ὥστε ἡ ιστορία τῆς σωτηρίας νά καταλήξει σε ἔνα συγκεκριμένο χρονικόν σημεῖον. "Ἄς θυμηθοῦμε δτὶ ἡ «έκλογή» αὐτή εἶναι ισηλιξ μέ τὴν ιστορίαν τῆς σωτηρίας".

46. «Τό εὐαγγέλιον τοῦ Ἰωάννου ἀναφέρεται σε πολλές περιπτώσεις στίς «ώρες», γεγονός ἀπροσδόκητον καὶ ἐκ πρώτης ὄψεως ἀνώφελον. Ἡ λεπτομέρεια ὀστόσο δέν εἶναι δισκοπος. Ἡ πληροφορία κυριαρχεῖται ἀπό ἐναν σκοπόν δ συγγραφένς μᾶς ὑπενθυμίζει δτὶ ἡ σωτηρία ἐνεργεῖται ἐν χρόνῳ, τοῦ ὅποιου Κύριος εἶναι δ Θεός, καὶ κατά τὴν ἔκτασιν τοῦ ὅποιου ἐκλέγει τίς σωτηριώδεις ώρες. "Ολες αὐτές οἱ στιγμές τείνουν πρός μίαν κεντρικήν στιγμήν: διδγοῦν στὸν θάνατον τοῦ Ἰησοῦ. Ἡ «ώρα» αὐτῆς κατ' οὐδένα τρόπον μπορεῖ νά ἔλθει ἐνωράτερον τῆς καθορισθείσης στιγμῆς... Μετά ἀπό μίαν συγκεκριμένην στιγμήν, οἱ Συνοπτικοὶ ἐπαναλαμβάνουν, σάν ἐπωδόν, τὴν ἀγγελίαν τοῦ ἐπερχομένου πάθους... Τό ιωάννειον εὐαγγέλιον ἐπανέρχεται στὸ κυριαρχοῦ θέμα τῆς «ώρας» καὶ μέ δύο μορφές: αὐτῆς ἡ ὅποια «οὕπω ἦκει», καὶ ἐκείνης ἡ ὅποια «ελήγυθεν». Ἡ ἔξαρσις τῆς κεντρικῆς αὐτῆς ώρας ρίπτει στὴν σκιάν τίς ἀλλες ώρες τῆς σωτηρίαδους δράσεως τοῦ Ἰησοῦ; Ἀντιθέτως, προβάλλει τὴν ἀξίαν ὅλων αὐτῶν τῶν στιγμῶν» O. Cullmann, Le Salut..., σ. 272.

47. Thiüssing W., La prière sacerdotale de Jesus, Paris 1970, σ. 20. Εἶναι χερακτηριστικόν τό δτὶ ἡ «ώρα» τοῦ Ἰησοῦ χαρακτηρίζει ἐκ τῶν προτέρων, ὡσάν νά ἔχουν ἥδη συντελεσθεῖ, τά ἔργα τῶν μαθητῶν ὡς «μετίζοντα». Braum, F. M., Jean le Theologien, Paris, σ. 146, 224-5.

48. Ζων στιχηρόν ἰδιόμελον τῆς Ἀκολουθίας τοῦ Νιπτῆρος.

49. Numeri Rabba 21,4 (παρά T.O.B./N.T., σ. 335): «ἐκείνος δ ὅποιος χύνει τό αἷμα ἀστεβοῦς, δμοιάζει σ' ἐκείνον δ ὅποιος προσφέρει θυσίαν».

50. Ρηγόπουλος Γ., 'Ο Ιησοῦς καὶ οἱ Μαθηταὶ Του, Ἀθῆναι 1997, σ. 92.

51. Motte R., λῆμμα ««Ωρα» στὸ Λ.Β.Θ., στ. 1026. Πρβλ. καὶ Κυρίλλου 'Αλεξ. M.P.G. 74,84: «Ωραν ἐν τούτοις τὸν παρόντα καιρόν (δ Ἰησοῦς) δνομάζει, οὐκ ἄλλο

τι πρός ἀνάγκην ἄγον αὐτὸν παθεῖν, ἀλλ' ὅρισμοῖς τοῖς παρ' αὐτοῦ τοῦτον ἀναδεικνύμενον. Πάντα γάρ ποιήσας δοσα εἰς πίστιν ἐνῆγε τοὺς ἀνθρώπους, καὶ τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν κηρύξας τὸν λόγον, ἐπὶ αὐτῷ λοιπὸν τῆς ἐλπίδος τὸ κεφάλαιον βαδίζων θέλει τὸ νεκρῶσαι τὸν θάνατον· διπέρ οὐκ ἀλλως ἐγένετο ἄν, εἰ μὴ ἡ ζωὴ τῶν πάντων ὑπέμενε θάνατον, ἵνα πάντες ζήσωμεν ἐν αὐτῷ». Χρυσοστόμου M.P.G. 59,367.

52. Cullmann, *Le Salut...*, σ. 268.

53. Τόν παλαιοδιαθηκικόν (Δανειήλ 7,13-15· πρβλ. Ψ. 8,5: 79,19) αὐτόν ὅρον χρησιμοποιεῖ πολλές φορές ὁ Ἰησοῦς αὐτοχρακτηριζόμενος καὶ ἐκφράζων τὴν πρόθεσιν Του νά̄ ὀλοκληρώσει τὸ ἔργο τοῦ οὐρανίου ἀνθρώπου, καὶ τοῦτο μέ δύο τρόπους: ἀφ' ἐνὸς μὲ τὴν κατά τὸ τέλος τοῦ χρόνου, ἐνδοξὸν ἐμφάνισιν Του, ἀφ' ἐτέρου διὰ τῆς ταπεινώσεως Του-ἐνστραχώσεως Του μέσα σ' ἐναντίον ἀμαρτωλῶν κόσμου (Ιδέντων ἄγνωστον σέ δλες τίς προηγούμενες ιδέες περὶ τοῦ νεοῦ τοῦ ἀνθρώπου). O. Cullmann C.N.T., σ. 141 πρβλ. καὶ σ. 139. Περισσότερα περὶ τοῦ ὅρου αὐτοῦ ίδε: B. Τσάκωνα, 'Η Χριστολογία τοῦ κατά Ιωάννην Εὐαγγελίου, 'Αθῆναι 1969, σ. 53 ξ., Γ. Πατρώνου, 'Η Ιστορική Πορεία τοῦ Ἰησοῦ², 'Αθῆναι 1992, σ. 356-360.

54. Κύριλλος Τεροσολύμων, Β.Ε.Π. 39,155: «...οὐχ ὅτι πρότερον (ὁ Χριστός) οὐκ εἶχε δόξαν· δοξασμένος γάρ ἦταν τῇ δόξῃ τῇ πρὸ καταβολῆς κόσμου... ἀλλ' ἐδοξάζετο μέν ὡς Θεός ἀεί, νῦν δὲ ἐδοξάζετο τῆς ὑπομονῆς φορέσας τὸν στέφανον. Οὐκ ἀναγκαστικῶς ἀφῆκε τὴν ζωήν, οὐδέ βιοσφράγιας ἀνηρέθη, ἀλλ' ἐκουσίων».

55. 'Η ἐντασίς (*tension*), ὥπως τὴν ὄνομάζει ὁ O. Cullmann (*Le Salut...*), μεταξύ τοῦ «οὐρπωα καὶ τοῦ «αὐνῦ», ἡ ὅποια χρακτηρίζει τὴν ἐπίγειον ζωήν τοῦ Ἰησοῦ, συνεχίζεται καθ' ὅλην τὴν ἐκτασιν τῆς ιστορίας τῆς σωτηρίας μέσα στοὺς κόλπους τῆς Ἐκκλησίας, ἡ ὅποια ζῇ τὸ «αὐνῦ» τῆς πίστεως καὶ τὴν ἐλπίδα τοῦ «οὐρπωα». 'Η ἀναμονὴ τοῦ μέλλοντος στηρίζεται στὴν πεποίθηση γιὰ τὴν ἐπιτευχθεῖσαν νίκην: ὅχι «οὐρπωα χωρίς αὐνῦ», (σσ. 173, 174, 177).

56. 'Οπως παρατηρεῖ ὁ Grossouw (μν. ἐργ. σ. 139), τὸ «δοξασθῆναι» δέν σημαίνει ἀπλῶς ἔναν τρόπο ὑπάρξεως, μίχν κατάστασιν, ἀλλά καὶ μίαν ἐνέργειαν, ὥπως ἡ Kabod Jahve στὴν Π.Δ. τὴν παρούσαν καὶ ἐνεργούν δύναμιν τοῦ Θεοῦ. 'Η «ἀδόξα» τὴν ὅποιαν ὁ Ἰησοῦς ἐδέχθη ἀπό τὸν Πατέρα, εἶναι ἡ ἔξουσία *καπί* πάσης σαρκός (Ιω. 17,2) τὴν ὅποιαν ἀσκεῖ διὰ τοῦ θανάτου καὶ ἐν τῷ θανάτῳ Του.

57. «...εἰ καὶ ἀεί ἦν δοξασμένος (ὁ Ἰησοῦς) παρά τῶν ἐν οὐρανοῖς ἀγγέλων, ἀλλ' ὁ σταυρὸς γέγονεν αὐτῷ ἀρχὴ τοῦ δοξασθῆναι ἐπὶ γῆς παρά πάντων τῶν ἐθνῶν. 'Επειπερ ἔάσας τοὺς ἐνυβρίσαντας αὐτῷ Ιουδαίους, μετέβη εἰς τὰ ἔθνη, καὶ δοξιολογεῖται ὡς Θεός παρ' αὐτῶν, ἐλπιζόμενος ἥξειν ἐν τῇ δόξῃ τοῦ Πατρός» (Κ.Α. Μ. 74,85).

58. «'Η ιωάννειος θεολογία βλέπει στὸ πρόσωπον τοῦ Ἰησοῦ τὸν ακόκουν τοῦ σίτουν ὁ ὅποιος θά καρποφορήσει τὴν ἐπιστροφήν τῶν ἐθνῶν. 'Η, ὁ ακόκουος αὐτὸς εἶναι ὁ ἐσταυρωμένος καὶ δοξασμένος Ἰησοῦς. Μέ τὴν ἀπάντησιν αὐτήν στὸ αἴτημα

τῶν Ἐλλήνων, δὲ Ἰησοῦς σχετίζει τὴν ἐπίγειον ζωὴν Του, τὸν θάνατόν Του καὶ τὴν ἀνάστασίν Του, μέτ τὴν ἱεραποστολικήν δρᾶσιν τῆς Ἔκκλησίας». O. Cullmann, Le Salut..., σ. 277).

59. Τὴν ὑψίστην καὶ σωτηριώδη διακονίαν τοῦ Χριστοῦ πρός τὸν ἄνθρωπον, ἀλλὰ καὶ τὴν «ὑψοποιὸν ταπείνωσίν» Του, περιέγραψε καὶ ἔξυμνησε κατά τρόπον ἀνεπανάληπτον δὲ Ἀπ. Παῦλος στόν Χριστολογικόν ὅμνον τῆς πρός Φύλιππησίους ἐπιστολῆς του (2,5-11), ἀποβλέπων «στὴν παρακίνησιν τῶν πιστῶν πρός μέρφωσιν τοῦ Χριστοῦ ὡς προτύπου ταπεινώσεως, εἰς τάς καρδίας των, γεγονός τῷ ὅποιον ἔξασφαλλῆει τὸ αὐτό φρόνημα». B. Τσάκωνα, Ὁ Χριστολογικός Τίμος Φύλιπ. 2,5-11, Ἀθῆναι 1986, σ. 10,11,12. Πρβλ. Ἰωάν. Καραβιδοπούλου, Ἀποστόλου Παύλου Ἐπιστολές πρός Ἐφεσίους, Φιλιππησίους, Κολοσσαῖς, Φιλήμονα. Θεσσαλονίκη 1981, σ. 313 ἔξ. J. F. Collange. L'épitre de Saint Paul aux Philippiens, Neuchâtel 1973, σ. 83 ἔξ.

60. Πατρῶνος Γεώργ., Ἡ κλῆσις τῶν Μαθητῶν τοῦ Ἰησοῦ. Ἀθῆναι 1976, σ. 14-15· πρβλ. Bishop Demetrios Trakatellis, «Ἀκολούθει μοι» (Mc. 12,14). Discipleship and Priesthood (Greek Orthodox Theological Review, vol 30/3, 1985, p. 271-285). Γ. Ρηγοπούλου, μν. ἔργ. σ. 15-18.

ZOLTÁN HAMAR

ΧΑΡΙΣ ΠΙΟ ΑΜΕΤΑΚΙΝΗΤΗ ΚΙ ΑΠΟ ΤΑ ΒΟΥΝΑ

Μια μεταφραστική, λογοτεχνική, εννοιολογική και ερμηνευτική προσέγγιση των στίχων Ησ 54,9-10¹

1. Εισαγωγή

Δικαιολογημένα η παράδοση ονομάζει τον Δευτεροησαία (Ησ 40-55) ως τον ευαγγελιστή της Παλαιάς Οικονομίας. Ως επίκεντρο του μηνύματός του θέτει πάντοτε, με θυμαστή επιμονή, το άγγελμα της εγγυτάτης σωτηρίας από την βαθυλωνιακή αιχμαλωσία και της θριαμβευτικής επανόδου στην πατρώα γη. Παρόλο που το φάσμα του ενδιαφέροντός του είναι αρκετά περιορισμένο όσον αφορά το περιεχόμενο του βιβλίου του, ωστόσο αξιοθαύμαστη παραμένει η ποικιλία των τρόπων με τους οποίους διατυπώνεται το κεντρικό αυτό μήνυμα για τη χάρη του Θεού.

Μία από τις περικοπές που εκφράζουν, με άκρα δεξιοτεχνία, την σταθερότητα του θείου ελέους βρίσκεται στα εδάφια Ησ 54,9-10, τα οποία και αποτελούν το αντικείμενο της παρούσας μελέτης. Καθώς θα ασχοληθούμε λεπτομερώς και ενδελεχώς με την αξιολόγηση των διαφόρων αρχαίων μεταφράσεων, με τα λογοτεχνικά μέσα (τυπολογία και αναγγελία της σωτηρίας), τις σημαντικότερες έννοιες των εν λόγω στίχων και, τέλος, με την πατερική ερμηνεία σ' αυτή τη σειρά, θα έχουμε το βλέμμα μας συνεχώς στραμμένο και στις ευρύτερες συναφείς σχέσεις με ολόκληρο το βιβλίο του Δευτεροησαία και με την καθόλου Παλαιά Διαθήκη, έτσι ώστε τα πορίσματά μας να αποδειχθούν χρήσιμα και με γενικότερη ισχύ.

2. Το κείμενο

2.1 Το εβραϊκό κείμενο

כ'־טו נָתַן וְאֶת־לִי
אֲשֶׁר נִשְׁבַּעֲתִי מֵבָרְטָרְמָה טִינְחָה עַד עַל־לְאָרֶץ
בְּן נִשְׁבַּעֲתִי סְקָצָרְעַלְיךְ וְמִנְשָׁרְקָךְ :
כ' הַרְיִם יְמֹשֵׁב וְנִבְנְתָה חַבּוֹתָה
וְסְפָרִי מַחְקָקָ לְאַיְמָות וּבְרִית שְׁלָמִי לְאַחֲרָם
אָמֵר פָּרָעָה קָרְבָּה יְזָה :

Το μασοριτικό κείμενο των χωρίων Ησ 54,9-10 δεν είναι απαλλαγμένο από κάποια - έστω και επουσιώδη - προβλήματα ως προς την αρχική διατύπωσή του και την ακριβή σημασία κάποιων λέξεων.

Το εβραϊκό πρωτότυπο παρέχει σχεδόν ομοιογενές κείμενο. Μόνο ο C² (Κώδικας των Προφητών από το Κάιρο), μαζί με μερικά άλλα χειρόγραφα, παρουσιάζει μια διαφορετική μορφή, ενώ οι μεταφράσεις ποικίλλουν σε μεγάλο βαθμό, γεγονός που οφείλεται πρωτίστως στην αντικατάσταση του “טַבָּ” (“διότι τα νερά”) στο παραδεδεγμένο μασοριτικό³ κείμενο εκπροσωπούμενο από τον L (Codex Leningradiensis B19A). Την εκδοχή “טַבָּ” (“όπως οι μέρες”) υποστηρίζουν ο C και οι μεταφράσεις του Συμμάχου (“ώς αἱ ἡμέραι”), του Θεοδοτίωνος (“κατὰ τὰς ἡμέρας”),⁴ της Πεσιτώ (jk jwmt', δηλαδή “όπως οι μέρες”), το Ταργούμ (πρβλ. BHK), της Βουλγάτας (“sicut in diebus”) και του Ακύλα (“ώς αἱ ἡμέραι”), ενώ οι Ο' προϋποθέτουν την γραφή “טַבָּ” (“ἀπὸ τοῦ ὥδατος”). Πέρα απ' αυτά, προτάθηκε επίσης “טַבָּ” (“όπως τα νερά”), επειδή έτσι η συνακόλουθη αναφορική αντωνυμία “טַבָּ” αποσαφηνίζεται. Αναφέρεται στα νερά (“όπως τα νερά ... σχετικά με τα οποία ορκίστηκα”).⁵

Επιμένω στο μασοριτικό “טַבָּ” επειδή, αφενός μεν η αρχαιότερη μετάφραση (των Ο') - δοθέντος ότι είναι σοβαρά εφθαρμένη σ' αυτό το χωρίο - δεν είναι αξιόπιστη, αφετέρου δε ο διασαφητικός, αιτιολογικός σύνδεσμος “טַבָּ” παίζει σημαντικό ρόλο⁶. Η μεγαλύτερη ενότητα 54,7-

10, η οποία ως θέμα έχει το σύντομο (“υγή”) της οργής του Θεού και την αιωνιότητα (“μῆτις”) της χάρης του, διαιρείται από τα δύο “ι” σε τρία μέρη: οι στίχοι 7-8 παρουσιάζουν το κύριο θέμα, τη θέση, ο στίχος 9 - εισαγόμενος από το πρώτο “ι” - αιτιολογεί, διευκρινίζει τη θέση, και το εδάφιο 10 επίσης διασαφηνίζει τη θέση. Όμως το “ι” εδώ έχει ταυτόχρονα και αντιταραστατικό χαρακτήρα: ο Θεός υποχρέωσε τον εαυτό του, όχι μόνο να αποστεί της τιμωρίας, αλλά και να παράσχει τη θεία χάρη. Και στους δύο στίχους το “ι” διαδραματίζει έναν ρόλο ουσιώδη, ούτως ώστε να διαχωρίζει μεν τις μικρότερες ενότητες, αλλά και να τις ενώνει, δείχνοντας την αμοιβαία αλληλεξάρτησή τους: η μία συνεπάγεται την άλλη.

Ένα άλλο πρόβλημα παρουσιάζεται στην κατανόηση της αναφορικής αντωνυμίας “πψή” στον στίχο 9β⁷. Αναφέρεται στον Νώε (Ακύλας: ὡ, Βουλγάτα: cui), στα νερά⁸, ή παίζει τον ρόλο ενός ειδικού συνδέσμου (Θεοδοτίων: δτι); Λαμβάνοντας υπ’ όψη το “ιψ” (“έτσι”) του 9γ, είναι πιθανότερο το “πψή” να είναι ταυτόσημο με το “πψω” (“όπως”, απαντά η ίδια σύνταξη και στον Ιερ. 33,22⁹). Αυτή είναι η ερμηνεία και του Συμμάχου (“ώς ὀμοσα ... οὕτως”) και της Πεσιτώ (jk d “όπως”), ενώ οι Ο’ έχουν διττή εξήγηση: “καθήτι ὄμοσα αὐτῷ”.

Η BHS και μερικοί ερευνητές¹⁰ προτείνουν την διαγραφή του δεύτερου “πψή” από τον 9β, γιατί οι Ο’ δεν το έχουν. Ωστόσο όλες οι άλλες αρχαίες μεταφράσεις (α,θ,σ,ν,δ), και όλα τα εβραϊκά χειρόγραφα το έχουν, και στο εδάφιο αυτό η μετάφραση των Ο’ είναι περιέργη και αδιαμφισβήτητα εφθαρμένη, ώστε είναι πιθανόν οι Ο’ να αποδίδουν, κατά κάποιον τρόπο, μια αλλοιωμένη παραλλαγή του “ψ ψψ ψψ” ως “αὐτῷ ἐν τῷ χρόνῳ ἐκείνῳ”, αφού οι λέξεις αυτές των Ο’ δεν έχουν το αντίστοιχό τους σε καμιά λέξη στο τωρινό εβραϊκό κείμενο. Επομένως η διατύπωση των Ο’ δεν τεκμηριώνει την παράλεψη του “πψή”, αλλά, αντιθέτως, μάλλον πιθανολογεί την ύπαρξή του. Επιπροσθέτως, πέραν πάσης αμφιβολίας, το δεύτερο “πψή” έχει επεξηγηματικό χαρακτήρα και σκόπιμα επαναλαμβάνεται η ίδια φράση δύο φορές. Τα νερά του Νώε συμβολίζουν την τιμωρία του Θεού, άρα το 9αβ μπορεί να παραφραστεί ως εξής: “για μένα αυτό (=η βαβυλωνιακή αιχμαλωσία) είναι ταυτόσημο με τα νερά του Νώε: μαλονότι τα επέφερα ως τιμωρία, υπό-

σχοματικά να μην το επαναλάβω, ακριβώς όπως ορκίστηκα να μην πληγματισθείσουν και πάλι τα νερά του Νώε τη γη”.

Αυτά ήταν τα κύρια προβλήματα και οι σημαντικότερες διασαφήσεις¹¹ σχετικά με το πιθανό πρωτότυπο εβραϊκό κείμενο των στίχων 54,9-10. Ας εξετάσουμε τώρα και τις αρχαίες μεταγλωττίσεις του!

2.2 Οι Ο'

ἀπὸ τοῦ ἕδατος τοῦ ἐπὶ Νῷε τοῦτο μοί ἔστιν· καθότι ὥμοσα αὐτῷ ἐν τῷ χρόνῳ ἐκείνῳ τῇ γῇ μὴ θυμωθῆσθαι ἐπὶ σοὶ ἔτι μῆλο ἐν ἀπειλῇ σου τὰ δῃ μεταστήσεσθαι οὐδὲ οἱ βοντοὶ σου μετακινθήσονται, οὕτως οὐδὲ τὸ παρ' ἐμοῦ σου ἔλεος ἐκλείψει οὐδὲ ἡ διαθήκη τῆς εἰρήνης σου οὐ μὴ μεταστῇ· εἴλερ γάρ κύριος Ἰλεὼς σοι.

Απόλυτα δικαιολογημένη φαίνεται η παρατήρηση του Ιερωνύμου: “juxta Septuaginta confusus est sensus, et sic turbata sunt omnia, ut quid dicatur difficile possit intelligi”¹². Η σύγχυση αυτή του νοήματος οφείλεται, εκτός από κάποιες μικρότερες αλλαγές και παραλείψεις¹³ ή και ακομφότητες και ασάφειες¹⁴ της μετάφρασης, και στο γεγονός ότι ολόκληρη η διάρθρωση του εβραϊκού κειμένου παρερμηνεύεται με την αντικατάσταση του “πὶ γῆ” από τη γραφή “ἀπὸ τοῦ ὅδοτος τοῦ ἐπὶ Νῷε”, ενώ παραμένει αμετάφραστο το “τῷ γῇ” του 9β και το “γῇ” του 10α. Ακόμη προστίθεται ένα “οὔτως” στο 10β, και τοιουτοτρόπως τα δύο μέλη της συγκρίσεως των δύο δρκων του Θεού στο πρωτότυπο (στο 9β και 9γ, υποδηλούμενα από “ψῆ” και “γῇ” αντίστοιχα), μετατοπίζονται στην μετάφραση των Ο' στο 9β-10α και εισάγονται από τις λέξεις “καθότι” και “οὔτως”. Μια αλλή πιθανή διαφορά μεταξύ των Ο' και του εβραϊκού κειμένου βρίσκεται στο 10γ: στο μασοριτικό το “ῆρητρ” είναι επίθετο του “πῇ” (“ο Κύριος που σε σπλαχνίζεται”) ή το ὄνομα “πῇ” είναι επεξηγητικό (“ο προς εσένα ελεών, [δηλαδή] ο Κύριος”), δημοσ. “κατά τους Ο' δύναται να εξυπακούη τον μέλλοντα ἔσται ή ἔσομαι. Οπότε η όλη πρότασις Εἶπεν γάρ Κύριος... αιτιολογεί την προηγηθείσαν ευθύς υπόσχεσιν περί μη εκλείψεως του ελέους και περί μη μεταστάσεως της διαθήκης: «Διότι εἶπεν ὁ Κύριος; “Ιλεὼς σοι ἔσομαι»”¹⁵.

Ποιο είναι το περιεχόμενο των εδαφίων 54,9-10, όπως απαντούν στους Ο': "Απὸ τοῦ ὄντος τοῦ ἐπὶ Νῶ" - ερμηνεύει εύστοχα ο Κύριλλος Αλεξανδρείας¹⁶ (370-444), αλλά και ο Προκόπιος Γαζαίος¹⁷ (465-527) – "τουτέστιν, ὡρίσθη τοῦτο, καὶ κεκράτηκε παρ' ἐμοὶ τὸ μηκέτι θυμαθήσεσθαι πάσῃ τῇ γῇ, μήτε μὴν τοῖς ἀνθρωπίνοις φιλονεικῆσαι πταισμασι, καὶ μίαν κατὰ πάντων ὄρισαι δίκην", δηλαδή πρόκειται για μια συνέχεια της διάθεσης του Θεού που, από την εποχή του Νώ, ισχύει αδιαλείπτως. Το περιεχόμενο αυτής της διάθεσης προκύπτει από την σύγκριση που ακολουθεί ("καθότι... οὕτως"), τα μέλη της οποίας αναφέρονται από τη μια πλευρά σ' ἔναν ὄρκο σχετικά με τη γη ("τῇ γῇ" - δοτική αναφοράς, τα ὄρη και τα βουνά δεν θα μετακινηθούν), από την άλλη στην σταθερότητα της θείας χάριτος και της διαθήκης προς το Ισραήλ. Τόσο το πρώτο μέλος της σύγκρισης, όσο και το δεύτερο ισχύουν εξίσου εσαεί, από τον Νώ μέχρι σήμερα. Σε αντίθεση προς τους Ο', το μασοριτικό κείμενο δεν μιλάει για μια συνεχόμενη ιστορία, αλλά για επανάληψη: η κατά την εποχή του Νώ διάθεση του Θεού επαναλαμβάνεται και σήμερα. Η σύγκριση στο 9βγ (¶¶...¶) αναφέρει δύο ὄρκους: ο ένας δόθηκε επί Νώ, ο άλλος στις μέρες του Ησαΐα. Το κοινό μεταξύ τους σημείο είναι ότι, μετά από μια σοβαρότατη τιμωρία, ο Θεός υπόσχεται να μην την επαναλάβει. Το εδάφιο 10 δεν εμπεριέχεται στην σύγκριση, αλλά αποτελεί ένα περαιτέρω βήμα στη ροή των συλλογισμών: ο Θεός όχι μόνο δεν θα είναι ο αποφατικά ανηλεής που τιμωρεί, αλλά ο καταφατικά ελεήμων που αγαπάει. Επομένως, πολύ σωστά παρατηρεί ο Προκόπιος Γαζαίος (465-527), αντιπαραβάλλοντας την μετάφραση του Συμμάχου - είναι αρκετά κοντά στο μασοριτικό κείμενο - με εκείνη των Ο': "κατὰ δὲ τοὺς Ο', οὐκ ἔστι παραδειγματικόν"¹⁸, άρα κατά τον Σύμμαχο και, κατ' επέκταση, κατά το μασοριτικό κείμενο, το παράδειγμα της ευμενούς διάθεσης προς τον Νώ επαναλαμβάνεται εκ νέου στο παρόν.

2.3 Ο Ακύλας

ώς αἱ ἡμέραι Νῶε αὕτη μοι, φῶ ὥμοσα ἀπὸ τοῦ παραγαγεῖν ὕδατα (Νῶε ἔτι) ἐπὶ τὴν γῆν, οὕτως ὥμοσα ἀπὸ (τοῦ) παροξυνθῆναι ἐπὶ σοὶ,

καὶ ἀπὸ τοῦ ἐπιτιμῆσαι ἐν σοὶ. ὅτι τὰ δρη ἀναχωρήσουσιν, καὶ οἱ βουροὶ σφαλήσονται· καὶ ἔλεός μου παρὰ σοῦ οὐκ ἀναχωρήσει...

Το κύριο χαρακτηριστικό του Ακύλα είναι ότι “απέδωσε μία προς μία τις λέξεις του ιερού αρχετύπου, όσο το δυνατόν ακριβέστερα, στα Ελληνικά, και έτσι δεν απέφυγε να διαπράξει τις χειρότερες παραμορφώσεις της ελληνικής γλώσσας”¹⁹. Η μέθοδος αυτή αντικατοπτρίζεται και εδώ. Η θηλυκή δεικτική αντωνυμία “ΓΝΗ” (κατά λέξη: “αυτή”) χρειάζεται στα εβραϊκά, εάν πρόκειται να χρησιμοποιηθεί απολύτως, ενώ στην ελληνική, σ’ αυτήν την περίπτωση, χρησιμοποιείται το ουδέτερο της αντωνυμίας (“τοῦτο”), όπως απαντάει σε όλες τις άλλες μεταφράσεις. Μα ο Ακύλας επιμένει δουλικώς στη θηλυκή μορφή (“αύτη”). Το πνεύμα αυτό της δουλικής, λέξη προς λέξη, μετάφρασης προβάλλει και στην απόδοση του “ἡβ” + απαρέμφατο (“ἀπὸ τοῦ παραγαγεῖν, ἀπὸ τοῦ παροξυνθῆναι, ἀπὸ τοῦ ἐπιτιμῆσαι”) και του “ἡβ (‐ηβη)” ως “(ἐπιτιμῆσαι) ἐν σοὶ” και στο ότι το ρήμα “σιν”, που κυριολεκτικά σημαίνει “υποχωρώ”, αποδίδεται ως “ἀναχωρέω”, μολονότι το ρήμα αυτό δεν είναι κατάλληλο για “τὰ δρη”, αν και στο 10β μπορεί να λεχθεῖ μεταφορικά για το “ἔλεος”. Σ’ αυτά τα παραδείγματα διακρίνεται η επιδίωξη του Ακύλα να αποδώσει μια εβραϊκή λέξη πάντοτε με την ίδια ελληνική (π.χ. στο 10β το ρήμα μεταφράζεται, και τις δύο φορές, ως “ἀναχωρέω”). Αρκετά παράξενη είναι η κυριολεκτική απόδοση των ρημάτων “ἡβ” (διαβαίνω, και προκειμένου για ποτάμι πλημμυρίζω) και “σιν” (σαλεύω, κλονίζομαι) ως “παράγω” και “σφάλλομαι” αντίστοιχα. Όπως έχουμε ήδη παρατηρήσει, η φράση “ώς αἱ ἡμέραι” προϋποθέτει το εβραϊκό “יְמִין”, ενώ το “τψֶשׂ” ερμηνεύεται ως αναφορική αντωνυμία αναφερομένη στον Νώε (“ῷ”).

2.4 Ο Θεοδοτίων

κατὰ τὰς ἡμέρας Νῷε τοῦτό μοι, ὅτι ὥμοσα μὴ ἐπαγαγεῖν ὕδωρ Νῷε (ἔτι) ἐπὶ τὴν γῆν, οὕτως ὥμοσα τοῦ μὴ δογισθῆναι ἐπὶ σέ, καὶ τοῦ μὴ ἐπιτιμῆσαι ἐν σοὶ. τὰ γάρ δρη σαλευθήσονται ... τὸ δὲ ἔλεός μου ἀπὸ σοῦ οὐ σαλευθήσεται ...

Η μετάφραση του Θεοδοτίωνος είναι γενικά ακριβής και εύληπτη – σαφέστερη από εκείνη του Ακύλα και των Ο', την μετάφραση των οποίων “παίρνοντας για βάση, διόρθωσε το κείμενο αυτό σύμφωνα με το πρωτότυπο”²⁰. Το μασοριτικό “τι” μεταφράζεται ως “κατά τὰς ἡμέρας”, η απόδοση αυτή προϋποθέτει πιθανόν “τι” ή ενδεχομένως “τι”²¹ και μάλλον δηλώνει παρομοίωση (“όπως οι μέρες”) και όχι χρόνο (“κατά τη διάρκεια της ημέρας”). Ο Θεοδοτίων είναι ο μόνος μεταφραστής που εξηγεί το “τι” ως ειδικό σύνδεσμο (“ὅτι”), ούτως ώστε ολόκληρη η δευτερεύουσα αναπτύσσει την σημασία του “τοῦτο” στον 9α. Έτσι όμως δημιουργείται μια δυσχέρεια: το “τοῦτο μοι [έστιν]” στον στίχο 9α υποδηλώνει ενεστώτα, όμως η επεξηγηματική δευτερεύουσα (“ὅτι ώμοσα...”) σαφέστατα αναφέρεται στο παρελθόν. Κατά συνέπεια, καθιστάται δυσνόητη και αδικαιολόγητη η χρήση του ειδικού συνδέσμου. Δεν είναι ορθοεπής στα ελληνικά η κυριολεκτική μετάφραση “ἐπιτιμῆσαι ἐν σοὶ” (=“τραπέψῃ”), επειδή το “ἐπιτιμάω” συντάσσεται συνήθως με δοτική ή αιτιατική, πάντα όμως χωρίς πρόθεση. Τέλος, αξιοσημείωτο είναι επίσης ότι το ρήμα “ώμοσα” συντάσσεται πρώτα με “μή” και απαρέμφατο, ενώ, για δεύτερη και τρίτη φορά, με “τοῦ μή” και απαρέμφατο, χωρίς να υφίσταται κάποια διαφορά στη σημασία.

2.5 Ο Σύμμαχος

ώς αἱ ἡμέραι Νῷε τοῦτό μοι, ὡς ὄμοσα μὴ ἐπελθεῖν ὅδωρ Νῷε ἔτι ἐπὶ τὴν γῆν,
οὗτως ὄμοσα μὴ δργισθῆναι σοι, μηδὲ ἐπιτιμῆσαι σοι. τὰ γάρ δρη σαλευθήσονται,
καὶ οἱ βουνοὶ ταφαχθήσονται· τὸ δὲ ἔλεος μον ἀπὸ σοῦ οὐκ ἀποστραφήσεται, οὐδὲ ἡ
διαθήκη τῆς εἰρήνης μον ἀνακληθήσεται, εἶπεν οἱ οἰκτείρων σε κύριος.

Η πιο καλλιεπής και σωστή ελληνική μετάφραση είναι του Συμμάχου. Εξ επόψεως γραμματικής, συντακτικής, αλλά και σημασιολογικής, είναι ακριβέστατη: “στάθηκε πλησιέστατα στο εβραϊκό κείμενο, όμως σταθερά επιδίωκε η μετάφρασή του να ἔχει ελληνική ορθοέπεια”²². Σε δύο μόνο σημεία διαφέρει από το μασοριτικό κείμενο: το “τι” αποδίδεται και εδώ ως “ώς αἱ ἡμέραι”, ενώ τα δύο ρήματα του στίχου 10

(“σὺ” και “οὐδὲ”) δεν μεταφράζονται και τις δύο φορές με την ίδια λέξη. Ωστόσο και τις τέσσερεις φορές ο Σύμμαχος βρήκε την πλέον κατάλληλη απόδοση. Ο μεταφραστής αυτός πρόσεξε και την σωστή ελληνική, π.χ. το “ἐπιτιμῆσαι” συντάσσεται εδώ με δοτική - σε αντίθεση με τον Θεοδοτίωνα -, όπως ακριβώς απαιτεί η ελληνική το “!” δεν αποδίδεται πάντα με “καί”, αλλά, αναλόγως προς τα συμφραζόμενα, με “μηδέ” (9γ), “δὲ” (10β, εδώ το “!” εκφράζει μιαν αντίθεση: “η χάρη μου όμως ...”) και “οὐδέ” (10β). Κατά την ελληνική σύνταξη, θέτει το “γάρ” και το “δέ” στη δεύτερη θέση μέσα στην πρόταση: “τὰ γάρ ὅρη”, “τὸ δὲ ἔλεος μου”. Η δομή του επιθετικού προσδιορισμού “ὁ οίκτείρων σε κύριος” ακούγεται καλά και πολύ φυσικά στα αρχαία ελληνικά.

Ο Σύμμαχος καθιστά ασφέστατο ότι στον στίχο 9 έχουμε μια παρομοίωση (“ώς... τοῦτο, ώς ὥμοσα μή.... οὔτως ὥμοσα μή”): η διάθεση, η στάση του Θεού επαναλαμβάνεται. Όπως διέκειτο ευνοϊκά απέναντι στον κόσμο τις ημέρες του Νώε, επισφραγίζοντας τη στάση του και με έναν όρκο, έτσι και σήμερα διάκειται ευμενώς στο λαό του, δίνοντας και πάλι έναν όρκο. Διακρίνεται καθαρά και η αντίθεση στον στίχο 10 μεταξύ των ορέων, των βουνών αφενός, και της χάριτος, της διαθήκης του Θεού αφετέρου σε ό,τι αφορά την σταθερότητά τους.

2.6 *H Bouulgáta*

*Sicut in diebus Noe istud mihi est,
cui juravi ne inducerem aquas Noe
ultra supra terram;
sic juravi ut non irascar tibi, et non increpem te.
Montes enim commovebuntur,
et colles contremiscunt;
misericordia autem mea non recedet a te,
et foedus pacis meae non movebitur,
dixit miserator tuus Dominus.*

Για την Βουλγάτα ισχύει ακριβώς αυτή η αξιολόγηση με εκείνη του Συμμάχου: είναι αξιόπιστη και ακριβής η μετάφραση του εβραϊκού κει-

μένου, δίχως να είναι δουλική. Εξάλλου, είναι δόκιμη, ορθοεπής και καλλιεπής ως προς την λατινική. Ξεπερνάει μάλιστα και τον Σύμμαχο, καθότι αναγνωρίζει την ποιητική δομή των δύο αυτών εδαφίων, τέμνοντάς τα σε νοηματικά αυτοτελείς στίχους.

Η απόδοση “sicut in diebus Noe” επιδέχεται δύο εβραϊκές φράσεις ως το πρωτότυπο: “�ְמֵה” (“τις μέρες” – σε απάντηση “πότε;”, σ’ αυτή την περίπτωση το “sicut” είναι συμπλήρωση του Ιερώνυμου για σαφήνεια) και “מִצְבָּח” (“σαν τις μέρες”, οπότε το “in” διαδραματίζει τον διασαφητικό ρόλο, όχι το “sicut”). Με την ερμηνεία του “ψῆ” ως αναφορικής αντωνυμίας, που αναφέρεται στον Νώε (“cui”), χάνεται η παρομοίωση μεταξύ των 9β και 9γ. Με τη σημασία, βέβαια, που δίνει ο Λατίνος πατέρας στο “ψῆ” “στον οποίο”, αναγκάζεται να χρησιμοποιήσει μια λιγότερο γλαφυρή και κομψή δευτερεύουσα: “Noe … cui juravi ne inducere aquas Noe” αντί λ.χ. για το “aqua sua”.

Στον στίχο 9α ο Ιερώνυμος προσθέτει το βοηθητικό ρήμα “est”, που λείπει από το μασοριτικό κείμενο, πράγμα που δεν είχαν τολμήσει να κάνουν οι μεταφραστές στα ελληνικά.

2.7 Η Πεσιτώ

hd' jk jwmt' hj dnwh' jk djmjt dl' n'brwn mj' dnwh' l' r'; hkn' jmjt dl' 'rgz 'ljkj wl' k' bkj.h

Ο Εφραίμ ο Σύρος, στο υπόμνημά του στον Ησαΐα²³, παραθέτει πάντα το κείμενο της Πεσιτώ. Δυστυχώς όμως δεν σχολιάζει όλα τα χωρία αυτού του προφήτη. Έτσι αφήνει ανεξήγητο τον στίχο 54,10. Αρκετά ακριβής είναι η μετάφραση της Πεσιτώ, που την έχουμε στο σχόλιο του Εφραίμ, μολονότι το “לֹ” και το “תִּשְׁ” παραμένουν αμετάφραστα, ενώ το “מִצְבָּח” αποδίδεται ως “jk jwmt' hj dnwh” (“σαν τις μέρες του Νώε”), το “ψῆ” όμως μεταφράζεται πολύ σωστά “jk d” (“καθώς, δύοις”). Η νεώτερη και τελευταία έρευνα πάνω στην Πεσιτώ οδήγησε στην υπόθεση – με βάση την ομοιότητα μεταξύ των Ταργουμάμ και της συριακής μετάφρασης – ότι η Πεσιτώ προέρχεται από συριακή μετάφραση ενός Ταργούμ²⁴. Αυτό ισχύει τόσο για την Πεντάτευχο, όσο και

για το βιβλίο του Ησαΐα²⁵, δηλαδή ο μεταφραστής δεν είχε αναγκαστικά μπροστά του το μασοριτικό κείμενο.

Κρίνοντας και συγκρίνοντας τις μεταφράσεις αυτές μπορούμε να διακρίνουμε μια σοβαρή, αξιόλογη προσπάθεια για καλύτερη και πιο σωστή κατανόηση του μασοριτικού κειμένου ως προς την σημασία των φράσεων “*ψῶ, τῷς*” και ως προς την γενική διάρθρωση των δύο αυτών χωρίων. Παρατηρήσαμε την ριζοσπαστική ανασημασιοδότηση των Ο' και τις μικρότερες παραλλαγές των άλλων μεταφράσεων, αποδόσεις που παραποιούν την ελληνική (κυρίως ο Ακύλας). Ως πλέον ακριβείς και καλλιεπείς μεταφράσεις θεωρούμε αυτές του Συμμάχου και της Βουλγάτας.

3. Λογοτεχνικά μέσα

Αφού εξετάσαμε το κείμενο κατά γράμμα, όπως αυτό αντικατοπτρίζεται και στις αρχαίες μεταφράσεις, ας στρέψουμε τώρα το βλέμμα μας στα λογοτεχνικά μέσα που επέλεξε ο Δευτεροησαΐας για να μεταδώσει το μήνυμά του. Όσον αφορά το περιεχόμενο, χρησιμοποεί το είδος της προαγγελίας της σωτηρίας (*Heilsankündigung*), ενώ, ως προς την εξωτερική μορφή, την τυπολογία.

3.1 *H* τυπολογία

Κυρίως στις δεκαετίες του '40 και του '50 – όχι άσχετα με τους ερμηνευτές της διαλεκτικής θεολογίας - μελετήθηκε η τυπολογία, προ πάντων υπό το πρίσμα του θέματος “επαγγελία στην Παλαιά Διαθήκη και εκπλήρωση στην Καινή Διαθήκη” (*Weissagung und Erfüllung*) ή της πατερικής ερμηνευτικής μεθόδου, πρωτίστως στην αντιοχειανή σχολή²⁶. Άρα παραγκωνίσθηκε η έρευνα πάνω στην τυπολογία μέσα στην Παλαιά Διαθήκη, δηλαδή δεν μελετήθηκε το θέμα πώς οι συγγραφείς της Παλαιάς Διαθήκης χρησιμοποιούν την μέθοδο αυτή.

Την τυπολογία συναντάμε, όταν πρόκειται για “ιστορικά δεδομένα (πρόσωπα, πράξεις, γεγονότα, θεσμούς) που θεωρούνται ως από τον

Θεό επιβεβλημένες, υποδειγματικές παραστάσεις, δηλαδή «τύποι» επικείμενων, και μάλιστα πληρέστερων και μεγαλύτερων δεδομένων²⁷. Τα τελευταία αυτά δεδομένα ονομάζονται, κατά τον στίχο Α' Πε 3,21, «αντίτυποι». Οι πιο συχνοί τύποι είναι: η έξοδος από την Αίγυπτο, η περιπλάνηση στην έρημο και η κατάκτηση της γης της επαγγελίας (Ωσέρη, Ιερεμίας και Ιεζεκιήλ). Ο κυριότερος όμως εκπρόσωπος αυτής της μεθόδου είναι ο Δευτεροησαΐας, με την εξεικόνιση της παλιννόστησης από την βαβυλωνιακή αιχμαλωσία ως μιας νέας εξόδου.

Και στα εδάφια 54,9-10 συναντάμε ένα παράδειγμα της τυπολογίας. Επί του προκειμένου σχετίζεται με “τα ύδατα του Νώε”, τουτέστιν με την ελεήμονα, μετά τον κατακλυσμό, διάθεση του Θεού. Γιατί η επανάληψη του γεγονότος του παρελθόντος δεν μπορεί να εκφραστεί τελειότερα, σαφέστερα, ει μη όπως εδώ: “διότι τα νερά (“ὕδατα”) του Νώε είναι τούτο για μένα” (54,9α). Η εβραϊκή lectio difficilior (“ὕδατα”) δεν μιλάει για παρομοίωση (“σαν τα νερά” “[“ὕδατα”] ή “σαν τις μέρες” “[“ὕδατα””]), όπως το θέλουν οι αρχαίες μεταφράσεις. Το παρόν δεν μοιάζει με το παρελθόν, αλλά κάτι που πέφασε επαναλαμβάνεται. Αυτό είναι η ουσία, ο πυρήνας της τυπολογικής αντιλήψεως.

Ο στίχος 54,9 έχει όλα τα χαρακτηριστικά της τυπολογίας. Ας αναφέρουμε μερικά απ' αυτά.

1. Αυστηρώς δύο ιστορικά γεγονότα συσχετίζονται: από το παρελθόν ο όρκος του Θεού μετά τον κατακλυσμό, και ο καινούργιος του όρκος, δηλαδή η έκφραση της τελικής απόφασής του για τερματισμό της αιχμαλωσίας, που σύντομα θα απέβαινε μια ιστορική πραγματικότητα. Αυτό είναι το σημείο όπου η τυπολογία έρχεται σε αντίθεση με την αλληγορία, η οποία δεν ενδιαφέρεται για την ιστορικότητα, την παραμελεί και μάλιστα την θεωρεί απρεπή. Για την τυπολογία η ιστορικότητα ενός γεγονότος αποτελεί την βασικότερη προϋπόθεση για την χρήση του ως τύπου, δηλαδή έχουμε να κάνουμε με μιαν ιστορική επανάληψη.

2. Η συσχέτιση των δύο ιστορικών γεγονότων γίνεται με βάση μια διαιτέρα αξιοσημείωτη, ουσιώδη αραλογία: δεν λαμβάνονται υπ' όψη όλα τα παρόμοια πλην όμως επουσιώδη στοιχεία, αλλά μόνο τα πιο σημαντικά. Έτσι εδώ έχουμε δύο όρκους ως εκφράσεις της οριστικής, τελικής βουλής, απόφασης του Θεού προς όφελος του λαού του: δεν θα τον

τιμωρήσει πάλι με τέτοιο βαρύ τρόπο, όπως έκανε προ ολίγου με τον κατακλυσμό και την βαβυλωνιακή αιχμαλωσία. Η τυπολογία δεν είναι ένα διανοητικό παιχνίδι της φαντασίας, που αρέσκεται να ασχολείται με την αποκωδικοποίηση όλων των λεπτομερειών, αλλά έχει πάντοτε ως επίκεντρο την θεία πράξη, την επενέργειά της στην ιστορία. Τσως εδώ διαφοροποιείται από την τυπολογία σαφέστερα μια άλλη ερμηνευτική μέθοδος: το λεγόμενο *ρεσέρ της κουμρανικής κοινότητας*²⁸, που αντιλαμβάνεται ωσαύτως τα δεδομένα της Παλαιάς Διαθήκης ως συμβάντα που βρήκαν την εκπλήρωσή τους σε πρόσφατα ιστορικά γεγονότα, τα οποία αφορούν την κοινότητα, επεξεργάζεται όμως με κάθε λεπτομέρεια τις αναλογίες.

3. Πίσω από τις ομοιότητες όμως κρύβονται πάντα και διαφορές: ο αντίτυπος πάντοτε υπερβαίνει τον τύπο σε ποιότητα, τελειότητα²⁹. Σαφέστατα θα πρέπει να κατανοήσουμε συναφώς και την προτροπή: “μην ενθυμείσθε τα προηγούμενα και μην προσέχετε στα παρελθόντα. Ιδού εγώ κάνω νέο, τώρα ακριβώς έρχεται στο φως” (43,18-19α): “τα προηγούμενα” – δηλαδή οι τύποι – αναφέρονται στο ότι ο Θεός διάνοιξε οδό διαμέσου της Ερυθράς Θαλάσσης (43,16-17), ενώ “το νέο” – ο αντίτυπος – αφορά στο ότι και πάλι θα διανοίξει οδό στην έρημο, κατά τη διάρκεια της πορείας από την Βαβυλώνα στα Ιεροσόλυμα μέσω της Συρο-Αραβικής ερήμου³⁰. Εδώ η υπεροχή του αντιτύπου βρίσκεται, από τη μια πλευρά, στο γεγονός ότι ο Θεός υπόσχεται, όχι μόνο να αποστεί της τιμωρίας της γης, αλλά και της διάθεσης που είχε ως αποτέλεσμα την τιμωρία. Από την άλλη, στο ότι υπόσχεται, τη δεύτερη φορά, όχι απλώς την ατιμωρησία με αποφατικό τρόπο, αλλά και αντίθετη διάθεση, όπως προκύπτει από τον στίχο 10 (χάρη και διαθήκη που το περιεχόμενό της είναι η ειρήνη). Αυτή η με επίταση ομοιότητα διαφοροποιεί την τυπολογία από την απλή παρομοίωση.

4. Η τυπολογία ποτέ δεν είναι αυτοσκοπός, διανοητικό παιχνίδι της εφευρετικής φαντασίας, ούτε θέλει να αποτελεί λόγο που απαλλάσσει της ευθύνης και της απόφασης για πίστη, αλλά έχει αντίθετα σκοπό να καλεί σε πίστη αυτούς στους οποίους απευθύνεται, να υπογραμμίζει, να ενισχύει κάποια προτροπή ή παραίνεση³¹, με άλλα λόγια, έχει κηρυγματικό χαρακτήρα. Προφανώς, εδώ ο Δευτερογεναίκ, θέλει να ενθαρρύνει,

να παρηγορήσει τον απογοητευμένο, πικραμένο, ολιγόπιστο λαό του, που νιώθει τον εαυτό του σαν “σύζυγο εγκαταλελειμμένη, τεθλιψμένη το πνεύμα” (54,6), μια εξευτελισμένη γυναίκα (54,3-4)³². Γι’ αυτόν ακριβώς το σκοπό χρησιμοποιεί ο Δευτεροησαΐας και το δεύτερο πρόσωπο ενικού. Με αυτή την προσωπική γλώσσα - διάχυτη σε όλο το βιβλίο του - απευθύνεται στα επί μέρους μέλη του λαού, ούτως ώστε ο καθένας να δεχτεί τα λόγια του στην καρδιά του. Παρόλο που συνηθίζει πάντα να προσφωνεί ολόκληρο το λαό, αστόσο απευθύνεται στα μέλη του³³. Συναφής είναι, και αποσκοπεί στο αυτό, η τόσο έντονη προσωποποίηση: στους στίχους 54,9-10 το μασοριτικό κείμενο καθιστά σαφές ότι ο λόγος του προφήτη απευθύνεται σε κάποια γυναίκα³⁴, προδήλως στο λαό ως σε πρόσωπο γυναίκας, είτε επειδή συνεχίζονται αρρήτως οι εικόνες της στείρας, εγκαταλελειμμένης γυναίκας από την αρχή του κεφαλαίου, είτε επειδή ένας λαός συχνά απεικονίζεται ως “θυγάτηρ” (πρβλ. το κεφάλαιο 47 για την Βαθυλώνα, ή Ιερ 48,4 [Ο': 31,4] όπου γίνεται λόγος για την Μωάβ).

5. Τέλος, η τυπολογία εύστοχα επονομάζεται “έμπρακτος χρησμός” (acted prediction)³⁵ ή “πραγματική χρησμολογία” (Realweissagung) ή “αντικειμενική χρησμολογία” (objektivisierte Weissagung)³⁶, σε αντίθεση με την “λεκτική χρησμολογία” (Verbalweissagung)³⁷, επειδή σ’ αυτούς τους τύπους δεν γίνεται συνείδηση η μελλοντολογική σημασία τους, είναι άλλαλοι: μόνο κάποιος, με προφητική έμπνευση, τους κάνει να λαλούν, αποκαλύπτοντας το νόημά τους. Από το παρόν κοιτάζοντας κανείς προς τα πίσω, αναγνωρίζει την προκαταβολή, τον τύπο σε ένα γεγονός του παρελθόντος. Εδώ η τυπολογία παραλλάσσει από την προφητεία, επειδή την τελευταία αυτή την αρθρώνει ένας προφήτης για το μέλλον που το προβλέπει, ενώ ο τύπος έχει την σημασία του - ανεξαρτήτως ανθρωπίνου μεσολαβητή -, απλώς στην αντικειμενική του πραγματικότητα. Η σημασία του αυτή αποκρύπτεται για τους συγχρόνους.

Οι Πατέρες αντιλαμβάνονταν άραγε αυτή την τυπολογική δομή των εδαφίων; Όσοι από αυτούς ερμηνεύουν με βάση τους Ο' ή κάποια εκδοχή τους (ο Καισαρείας Ευσέβιος, ο Κύριλλος Αλεξανδρείας και ο Θεοδώρητος Κύρου) είναι εύλογο να μην έχουν υπ’ όψη τους την τυπολογία. Ωστόσο ο Θεοδώρητος Κύρου αναγνωρίζει την παράλληλη κατάσταση

της εποχής του Νώε και αυτής του Ησαΐα, δεν την εκλαμβάνει όμως τυπολογικά, αλλά αποδεικτικά, αποκαλώντας τον όρκο στον Νώε “ἐνέχυρον”³⁸. Αυτή η αντίληψη είναι ξένη προς την τυπολογία. Ο Ιερώνυμος στη Δύση, “ο κύριος θεμελιωτής και εκφραστής των ερμηνευτικών αρχών της αντιοχειανής σχολής”³⁹, δηλαδή της τυπολογίας, αντιλήφθηκε πλήρως ότι πρόκειται για τυπολογία, παραλληλίζοντας όμως την ελεήμονα πράξη του Θεού επί του Νώε με την Εκκλησία, όχι με τον ισραηλιτικό λαό, που είναι η πρωταρχική σημασία του στίχου: “ut credant sanctorum congregatio misericordiam Domini sempieternam ... ponit exempla majorum, dicens: quomodo [ακολουθεί η ιστορία του όρκου στον Νώε], sic juro Ecclesiae meae ... nequaquam me iratum fore his quorum misertus sum”⁴⁰. Εδώ η ιστορία του νωείκου όρκου αποκαλείται “exempla majorum” που τεκμηριώνει την τυπολογική αντίληψη. Επομένως, κατά τον Ιερώνυμο, έχουμε μιαν αλυσίδα από δύο τυπολογίες: ο όρκος στον περιούσιο λαό είναι αιτίτυπος του όρκου στον Νώε και, ταυτόχρονα, τύπος του όρκου στην Εκκλησία (Νώε ⇒ ισραηλιτικός λαός ⇒ Εκκλησία). Το μέσο μέλος παραμένει αμνημόνευτο ως αιτονόητη αρχή κάθε χριστιανικής ερμηνείας της Παλαιάς Διαθήκης⁴¹. Αυτή η παράλειψη των Εβραίων είναι υπεύθυνη για την εντύπωση ότι ο Ιερώνυμος, στην πραγματικότητα, ερμηνεύει το τέλος της ιστορίας του κατακλυσμού (Γεν. 8,21-22) τυπολογικά και όχι τους στίχους του Δευτεροησαία. Είναι αξιοσημείωτο επίσης ότι πολύ ευγενικά – αλλά κατηγορηματικά – απορρίπτει την αλληγορική ερμηνεία: “non quo ignorem quid in hoc capitulo vir prudentissimus dixerit, sed quo non satisfaciat animo meo. Ponit enim tropologicum⁴² diluvium [ακολουθεί η διατύπωση της αλληγορικής ερμηνείας] hoc ille dixerit, cuius explanationem lectoris arbitrio derelinquo”⁴³, προτιμώντας την τυπολογία.

Ο Προκόπιος Γαζαίος, αφού παραθέσει το κείμενο του Συμμάχου, παρατηρεί: “κατὰ δὲ τοὺς Ο' οὐκ ἔστι παραδειγματικὸν, δηλοῦ δὲ μᾶλλον...”⁴⁴. Από τη διαπίστωση αυτή προκύπτει ότι την μετάφραση του Συμμάχου (και κατ' επέκταση το μασοφιτικό κείμενο) την εξέλαβε ως “παραδειγματική”, που σήμαινε μάλλον ότι η μετάφραση του Συμμάχου εμπεριείχε ένα υπόδειγμα⁴⁵ και κάτι που αντιστοιχεί στο υπόδειγμα. Ακριβώς αυτό είναι η ουσία της τυπολογίας.

3.2 Η προαγγελία της σωτηρίας

Η μορφοίστορική έρευνα βασίζεται στη διαπίστωση ότι υπάρχει στενή σχέση μεταξύ του είδους, του περιεχομένου και της κοινωνιολογικής κατάστασης (*Sitz im Leben*) ενός κειμένου. Έτσι η έρευνα αυτή σκοπό έχει: 1) να διακρίνει λογοτεχνικές ενότητες, περικοπές, 2) να κατατάξει την εν λόγω περικοπή σε ένα είδος, 3) να αναζητήσει τη θέση που το είδος αυτό καταλάμβανε στη ζωή διαχρονικά – εάν το επιτρέπουν, φυσικά, τα υπάρχοντα στοιχεία.

Τα εδάφια 54,9-10 ανήκουν στην ευρύτερη περικοπή 54,7-10. Το λογοτεχνικό είδος εδώ είναι η προαγγελία της σωτηρίας (*Heilsankündigung*)⁴⁶. Χαρακτηρίζεται από τον μη τετελεσμένο χρόνο – παραπέμπει δηλαδή στο μέλλον –, σχετίζεται πάντα, ρητώς ή αρρήτως, με τον θρήνο ολόκληρου του λαού (όχι του επί μέρους ατόμου) για κάποια εθνικά δεινά. Η θεία επέμβαση αποτελεί μια συγκεκριμένη πράξη, π.χ. απελευθέρωση από την αιχμαλωσία, επιστροφή στην πατρώα γη, τρόπο που θα διασχίσουν την έρημο κτλ. Τα μοτίβα αυτά όμως απονούν στα τελευταία δύο κεφάλαια (κεφ. 54-55). Εκεί ο τόνος δεν βρίσκεται πλέον στις σωτήριες θείες πράξεις, αλλά στην κατάσταση που ακολουθεί τις επεμβάσεις αυτές⁴⁷.

Το είδος “προαγγελία της σωτηρίας” περιλαμβάνει τα εξής μέρη⁴⁸:

I. Αναφορά σε έναν θρήνο (*Angedeutete Klage*)

II. Προαγγελία της σωτηρίας (*Heilsankündigung*)

1. Στροφή του Θεού στο λαό του (*Gottes Zuwendung*)

2. Επέμβαση του Θεού (*Gottes Eingreifen*)

III. Σκοπός (*Ziel*)

Επί του προκειμένου τα μέρη I. και II/1. είναι με τέτοιον τρόπο συνυφασμένα στο 54,7-8, ώστε οι στίχοι 7α και 8α συνιστούν τον θρήνο⁴⁹, ενώ οι 7β και 8β την ελεήμονα στροφή του Θεού προς το λαό του. Την επέμβαση περιγράφουν οι στίχοι 54,9-10. Σ' αυτήν την περίπτωση – δύος συμβαίνει αρκετές φορές – το τρίτο μέρος λείπει⁵⁰.

Ως προς τη θέση που το είδος αυτό καταλάμβανε στη ζωή, αρχικά προφανώς είχε ως πρότυπο το είδος του χρησμού / υπόσχεση της σωτηρίας (*Heilsorakel/ Heilszusage*), με το οποίο απαντούσε ο ιερέας μέσα στο

ναό στα προς τον Θεό παράπονα του ευσεβή. Υποτίθεται όμως επίσης ότι η ίδια η προαγγελία της σωτηρίας δεν αναφέρθηκε ποτέ σε καμιά λειτουργία. Είναι καθαρά προφητική επινόηση⁵¹, με βάση τον ανάλογο χρησμό της σωτηρίας, τον οποίο μιμείται.

4. Λεπτομερής ερμηνεία

Ολόκληρο το κεφάλαιο 54 απευθύνεται στο πρόσωπο κάποιας γυναικείας μορφής, καθώς προκύπτει από τις όλες κτητικές αντωνυμίες, τις μορφές και τις σημασίες των ρημάτων. Η προσφώνηση γίνεται σε δεύτερο ενικό πρόσωπο. Η ταυτότητά της δεν αποκαλύπτεται, όμως από τον στίχο 12 – όπου γίνεται λόγος για πύλες και τείχος – πιθανολογείται ότι αναφέρεται στην Ιερουσαλήμ ως πόλη. Άλλου φαίνεται να είναι οι κάτοικοι των Ιεροσολύμων (π.χ. στον στίχο 2). Το πιο πιθανό είναι ότι ο Δευτεροησαΐας, μιλώντας για την Ιερουσαλήμ, είχε στο νου του τον ισραηλιτικό λαό στην βαθυλωνιακή αιγματωσία⁵².

Στους στίχους 1-6, ο Θεός υπόσχεται με εικόνες πολλαπλασιασμό και επέκταση (στ. 1-3), απαλλαγή της αισχύνης και αποδοχή της εγκαταλειπμένης (στ. 4-6). Γίνεται δηλαδή λόγος εδώ για μια μεγάλη και πολυσύμμαντη ιστορική στροφή. Στα εδάφια 7-10 τίθεται κατά μέρος η εικόνα της γυναικας – μονάχα οι κτητικές αντωνυμίες μάς την θυμίζουν.. Η ιστορική στροφή αποδίδεται εδώ αποκλειστικά στην μεταστροφή του Θεού. Οι στίχοι 7-8 φέρνουν σε οξεία αντίθεση δύο χρονικά διαστήματα που σηματοδοτούνται από τα “ἰψῃ μῃρῷ” (7α) και “μῃ” (8α), από τη μια πλευρά, από το “πᾶίσ” (8β), από την άλλη. Οι δύο αυτές εποχές διαχωρίζονται από τη στροφή η οποία – πέραν πάσης αμφιβολίας – αποτελεί το κεντρικό μήνυμα ολόκληρου του βιβλίου του Δευτεροησαΐα. Η ευμενής αυτή στροφή, που βασίζεται στον ίδιο τον Θεό, έχει στην ιστορία ένα προηγούμενο, μια “προκαταβολή”, με άλλα λόγια έναν τύπο. Το ίδιο συνέβη και τις ημέρες του Νώε: μετά από μια ολοσχερή καταστροφή, που προξένθηκε από τα αμαρτήματα της ανθρωπότητας, ο Θεός σπλαχνίστηκε τον κόσμο, με αποτέλεσμα να λάβει πέρας η τιμωρία. Ο όρκος είναι η σφραγίδα της απόφασης του Θεού, ο οποίος υπόσχεται να διασφαλίσει το μέλλον: τέτοιες ολοκληρωτικές

καταστροφές δεν θα συμβιούν πια ποτέ στο μέλλον. Από δω και πέρα θα κυριαρχεί η εποχή του ελέους, που θα είναι μόνιμη και αδιάλειπτη. Αυτή η μονιμότητα του νέου αιώνα δικαιαιολογείται στον στίχο 10, που υπογραμμίζει έντονα τον σταθερό χαρακτήρα της μέλλουσας κατάστασης της σωτηρίας. Θα πρέπει να σημειωθεί πως στα κεφάλαια 40-52 η θεία απελευθερωτική πράξη βρίσκεται στο επίκεντρο της προσοχής του προφήτη, ενώ, μετά από το μεγάλο άσμα για τον Δούλο του Θεού ("πήγε τρεψ"), στα κεφάλαια 54-55, τονίζεται η κατάσταση που θα επικρατήσει ως επακόλουθο της προαναφερθείσας σωτηρίας πράξης⁵³. Στη συνέχεια ο Θεός υπόσχεται την ανοικοδόμηση των τειχών στα Ιεροσόλυμα και μιαν ασφαλή ζωή εν όψει των εχθρών του έθνους (στίχοι 11-17).

Σ' όλο το κεφάλαιο ο Θεός μιλάει σε πρώτο πρόσωπο (εκτός από τα εδάφια 5-6), απευθύνεται προς κάποια που είναι η προσωποποίηση της Ιερουσαλήμ, η οποία εκπροσωπεί τον ισραηλιτικό λαό στην Βαβυλωνία. Η προσωπική αυτή προσφώνηση (το εγώ μιλά στο εσύ) έχει αναμφισβήτητα διδακτικό – επί του προκειμένου, ακόμη και πειστικό – χαρακτήρα.. Γιατί, όπως είναι έκδηλο απ' αυτόν τον τόνο του προφήτη, η καταστροφή του ναού, το τέλος της δυναστείας του Δαρβίδ και η αιγματωσία αποτέλεσαν ένα μεγάλο σοκ για το λαό, με αποτέλεσμα να απογοητευτεί, να πικραθεί, να τον καταλάβει μια αποχαύνωση, μια μελαγχολία⁵⁴. Ο Κύριος έπαψε να είναι ενεργός. Οι θεοί των Βαβυλωνίων ήταν οι νικητές, προ πάντων ο Μαρδούκ, που η λατρεία τους θα ήταν ελκυστική. Δεν είναι απορίας άξιο που μερικοί δεν αντιστάθηκαν στον πειρασμό. Ακόμη και οι πιστοί στον Ιαχβέ τον θεωρούσαν ανενεργό, αδρανή. Στο παρελθόν είχε επιφέρει θαυμαστές σωτηρίες, τώρα όμως δεν μπορούμε να περιμένουμε τίποτα απ' αυτόν. Οι πιστοί αυτοί ζούσαν με το βλέμμα στραμμένο προς το μακρινό παρελθόν, προσκολλημένοι στις περασμένες μεγάλες πράξεις του Ιαχβέ. Σίγουρα σ' αυτούς ο Δευτερογενίας συνιστούσε να ξεχάσουν τα παλιά, διότι θα τα υπερβούν τα καινούργια (43,18-19). Αυτή θα ήταν, λοιπόν, η κατάσταση των αιγματώτων, στην καρδιά των οποίων έπρεπε να μιλήσει ο Δευτερογενίας, να τους αφυπνίσει με ενθαρρυντικό, εγκάρδιο, "ανατρεπτικό" τρόπο. Σ' αυτό αποσκοπούσε και η προσωπική προσφώνηση.

Στρέφοντας την προσοχή μας στον στίχο 54,9 βλέπουμε το “*τι*” να έγει επεξηγηματικό χαρακτήρα. Στα εδάφια 7-8 γίνεται λόγος για ένα μικρό διάστημα (“*μῆ*⁵⁵”) εγκατάλειψης και μια μακρά περίοδο (“*σῆ*”) χάριτος. Η τροπή αυτή προς το αιώνια καλό χαρακτηρίζει και την ιστορία του Νόε και την παρούσα στιγμή. Αυτή είναι η βάση και η δικαιολογία της τυπολογίας. Τότε επίσης έγινε μια τροπή και η κατάσταση που ακολούθησε παρέμεινε σταθερή. Συναφώς εξέχουσα θέση κατέχει το “*τι*”, δηλώνοντας την σταθερότητα αυτή. Γιατί στο κάτω-κάτω της γραφής οι στίχοι 9-10 – ο καθένας με το δικό του μέσο (τυπολογία, “*αρνητική*” παρομοίωση) – τονίζουν το αμετάβλητη της μέλλουσας σωτηρίας.

Έχουμε ήδη αναφερθεί στη σημασία της λέξεως “*της*” και στο ρόλο που διαδραματίζει η έκφραση “*ηγό*”, που απαντάται δύο φορές. Το ρήμα “*υψη*” εδώ υποδηλώνει την επίσημη, “χειροπιαστή”, δηλ. ακουστή, αισθητή έκφραση της κρυφής, αφανούς απόφασης του Θεού. Σε ποιό ακριβώς εδάφιο της Γενέσεως αναφέρεται αυτό το ρήμα; Στη διήγηση για τον κατακλυσμό (Γεν 6,5-9,17) η λέξη αυτή δεν υπάρχει. Οι στίχοι Γεν 8,21-22 θέγουν το περιεχόμενο του Ησ 54,9β, δεν πρόκειται δύμας για όρκο. Αντίθετα, ο Θεός μιλά στον εαυτόν του (“*ιδέ*”⁵⁶ Γεν 8,21), ενώ το κυριότερο σημείο κάθε όρκου είναι ακριβώς η δημοσιοποίηση. Τα εδάφια Γεν 9,11.15 μιλάνε για μια διαθήκη σε σχέση με την διασφάλιση της ζωής στη γη από τον κατακλυσμό. Οφθαλμοφανώς οι στίχοι αυτοί αντικατοπτρίζονται στα λόγια του Δευτερογεναία (ακόμη και αν είναι από τον ιερατικό κώδικα (P), που πιθανόν καταγράφηκε και συντάχθηκε μεταγενέστερα από τους χρόνους του προφήτη). Η σύναψη της διαθήκης εμπειρείχε και έναν όρκο (Γεν 31,44-53, Δευτ 4,31 8,18 29,11-12, Ιησ 9,15, Β' Σαμ 21,7 [Ο': Β' Βασ 21,7]), ούτως ώστε και ο όρκος, κατ' επέκταση, σήμαινε και “διαθήκη” πολλές φορές⁵⁶. Στους στίχους Γεν 9,11.15, η τονισμένη και επανειλημμένη παρουσία του “*τι*”, οι εκφράσεις “*λιβαρή ιψ, λιβαρή μιμή των πατέλ*” μας θυμίζουν τις διατυπώσεις του Ησ 54,9β. Στα εδάφια Γεν 9,11.15 (“*τι... άλ*”) και στο Γεν 9,16 (“*σῆς πιρά*”) εκφράζεται σαφώς η σταθερότητα, το αμετάβλητο του όρκου, κάτι που – έστω και αρρήτως – βρίσκεται και στο προσκήνιο του Ησ 54,9β.

Έχουμε ήδη αναπτύξει ότι ο αντίτυπος (όρκος στους αιγυμαλώτους)

ξεπερνάει εδώ τον τύπο (όρκος στον Νόε). Επί του προκειμένου θα πρέπει να μας αιφνιδιάσει η κλίμακα της τυπολογίας. Δεν βρίσκεται ο Δευτεροησαΐας κανένα γεγονός κατάλληλο στην ιστορία του Ισραήλ που να αντιστοιχεί στην επικείμενη επάνοδο, αλλά πάει πίσω στην τροπή της προϊστορίας, πών σήμαινε το πέρας μιας παγκόσμιας καταστροφής! Άρα, αυτό που θα συμβεί στο Ισραήλ, είναι ουσιαστικά του αυτού μεγέθους, της αυτής κλίμακας με εκείνο επί Νόε: η τροπή θα έχει τέτοια σημασία, ώστε θα υπερβεί τα στενά όρια του Ισραήλ⁵⁷.

Ο στίχος 10 δικαιολογεί την χρήση της τολμηρής τυπολογίας, εφ' όσον καθιστά ρητή, έκδηλη την μονιμότητα της όσον ούπω επεργόμενης κατάστασης, η οποία διαφάνηκε και στο 54,9. Στον στίχο 10 καταφαίνεται σαφώς ότι αυτό που πρόκειται να υλοποιήσει ο Θεός είναι κάτι μόνιμο, αδιάλειπτο, δηλ. μια κατάσταση. Αυτό υποδηλώνουν όχι μόνο το “τις”, η αναφορά στα εδάφια Γεν 9,11.15-16 στον στίχο 9 και, βέβαια, τα ρήματα με το αρνητικό μόριο (“σιω·אֶל תִּזְרִעָאֵל”), αλλά και η φράση “בְּרִית גַּדַּל” με διττό μάλιστα τρόπο. Αφενός μεν το “בְּרִית” (“ειρήνη”) είναι αδιαμφισβήτητα μια στατική έννοια, διύτι δεν σημαίνει απλώς “μη πόλεμος”, αλλά, σε τελευταία ανάλυση, “ευμάρεια, καλοπέραση, καλοζωία, το να είναι μια ομάδα ανθρώπων στάραχη, άθικτη, το να είναι τα πράγματα ολοκληρωμένα, πλήρη, το να μη στερείται η κοινότητα τίποτα”. (Το ρήμα “בְּרִית” ουσιαστικά σημαίνει “είμαι τετελεσμένος, τέλειος, συμπληρωμένος, ακέραιος, δεν είμαι κολοβός”). Αφετέρου δε το “גַּדַּל” απαντά μόνο δύο φορές στον Δευτεροησαΐα (εδώ και στο 55,3), δηλ. σ' αυτά τα κεφάλαια που τα διαχρίνει από τα άλλα η περιγραφή μιας σωτήριας κατάστασης, αντί για την παράσταση μιας θείας απελευθερωτικής πράξης. Πέρα απ' αυτό, θα πρέπει να λάβουμε υπ' όψη ότι ο όρος “διαθήκη” στην Παλαιά Διαθήκη είναι μια σφραγίδα, επικύρωση, μια σταθεροποίηση της σχέσης μεταξύ του λαού και του Θεού, που την έχει δημιουργήσει προηγουμένως η θεία σωτήρια επέμβαση. Μέσω του “גַּדַּל” το γίγνεσθαι μεταβάλλεται σε κατάσταση, μονιμοποιείται. Το “גַּדַּל” δεν θεμελιώνει, δεν υλοποιεί, δεν δημιουργεί τη σχέση, αλλά τη σταθεροποιεί. Στα κεφάλαια Εξ 34, Ιησ 24 η μέσω της προηγουμένης σωτήριας δημιουργηθείσα σχέση καθιερώνεται με τη σύναψη διαθήκης.⁵⁸

4.1 Τα ρήματα “σὺ” και “εἰς”

Ας εξετάσουμε από θεολογική άποψη τις σημαντικότερες λέξεις του στίχου 10. Τα ρήματα “σὺ” και “εἰς” απαντούν στον στίχο αυτό δύο φορές το καθένα, σχηματίζοντας τη βάση ενός παραλληλισμού των μελών, καθότι και αυτά συνώνυμα μεταξύ τους. Ούτως έχουμε δύο στίχους με συνωνυμικό παραλληλισμό μέσα τους (10α και 10β), οι οποίοι αποτελούν μεταξύ τους έναν αντιθετικό παραλληλισμό, του οποίου τα μέλη δεν είναι – όπως συνήθως – κώλα, αλλά στίχοι από δύο κώλα. Παραστατικά διατυπώνεται η διάρθρωση του 10αβ ως εξής: *αλλα — α'Ια⁶⁹*. Αυτή η λογική, ποιητική δομή και χρήση των λέξεων σπανιότατα αντικατοπτρίζεται στην μετάφραση, ούτως ώστε ο στίχος αποστερείται της αραιότατης ποιητικής του αξίας.

Και τα δύο ρήματα (“σὺ” και “εἰς”) δηλώνουν τοπική, φυσική κίνηση, αλλά έχουν και μεταφορική σημασία. Το “σὺ”⁷⁰ σημαίνει τοπικά απομάκρυνση (“υποχωρώ, εγκαταλείπω κάτι, φεύγω”, π.χ. Αρ 14,44 Κρ 6,18 Εξ 13,22 κτλ.), αλλά και μεταφορικά επίσης (“αλλοιώνομαι, φθείρομαι, φθίνω”, ακόμη και “παύω να υφίσταμαι” π.χ. Ιερ 17,8 31,36). Το “εἰς” εμπειριέχει την τοπική έννοια του “σείομαι, κλονίζομαι, αστατώ, είμαι ασταθής” (για βουνά: Ψλ 46,3 [Ο': 45,3]) και τη μεταφορική σημασία: “δεν πάω καλά, έχω προβλήματα σοβαρά, υπαρξιακά, περνάω κρίση, κλονίζομαι υπαρξιακά” (π.χ. για χέρια: Λευ 25,35, για κακοποιό [“πῆ”]: Ψλ 10,6 [Ο': 9,27], για βασίλεια [“πιστόν”]: Ψλ 46,7 [Ο': 45,7]). Εξέχουνσα θέση κατέχει η λέξη αυτή στη θεολογία της δημιουργίας, κυρίως αναφερόμενη στον κίνδυνο που διατρέχει η κτίση από το χάος, επειδή υπάρχει το ενδεχόμενο η δημιουργία να καταποντισθεί στο χάος. Στις σημαντικότερες, βασικές διατυπώσεις της θεολογίας περί δημιουργίας στην Παλαιά Διαθήκη ανήκει η διαπίστωση: ο Κύριος θεμελίωσε καλά (“ιω”) την οικουμένη (“λέω”) ως έναν δίσκο πάνω στα νερά, στα θεμέλια. Η γη όμως είναι ασφαλής γιατί δεν κλονίζεται (“εἰς” πρβλ. Ψλ 93,1 [Ο': 92,1], 96,10 [Ο': 95,10], Α' Χρ 16,30)⁷¹, επειδή ο Θεός την διασφαλίζει με το λόγο του⁷². Από τις λεξιλογικές, εννοιολογικές αυτές επισημάνσεις μπορούμε να συμπε-

ράνουμε πως τα δύο αυτά εβραϊκά ρήματα έχουν και μεταφορική σημασία, η οποία όμως είναι αρνητική, αναφέρεται στη φθορά, την αταξία και το χάος. Κατά συνέπεια – μολονότι τα δύο ρήματα στο 10α είναι μάλλον τοπικής, φυσικής σημασίας (μιλούν δηλαδή για πραγματικό, γεωλογικό σεισμό), ενώ στο 10β καταφανώς μεταφορικής – και το 10α έχει τον μελανό χρωματισμό μιας παγκόσμιας, συμπαντικής καταστροφής, δοθέντος ότι στη Συρο-Παλαιστίνη οι σεισμοί ήταν⁶³ αρκετά συχνοί. Εάν δεχτούμε ότι στο 10α γίνεται λόγος για τόσο μεγάλης κλίμακας κίνδυνο, τότε θα γίνει πιο ισχυρή, πιο παραστατική και ανάγλυφη η αντίθεση μεταξύ βουνών και θείας χάριτος (“τῷ”), όσον αφορά την σταθερότητά τους. Ακόμη και σε τέτοια ακραία, απίστευτη περίπτωση η θεία χάρη παραιμένει ακλόνητη.

4.2 To “τῷ”

Οι λέξεις “שְׂמָךְ, שְׂמָךְ” εκφράζουν τον διαρκή χαρακτήρα του “τῷ” (πρβλ. “מִשׁׁ תֹּהֵד” στο 8β), σε αντίθεση με την προσωρινή απουσία του Θεού, ο οποίος υπόσχεται όχι μόνο ότι δεν θα είναι θυμωμένος με το Ισραήλ (9γ), αλλά καταφατικά προσφέρει την αδιάκοπη χάρη του (10β). Πολλές έρευνες έχουν ήδη διεξαχθεί πάνω στην εννοιολογική ανάλυση του όρου “τῷ”, που διαπίστωσαν, συν τοις άλλοις, και τα εξής: 1) Το “τῷ” δηλώνει προ πάντων οικειότητα, στενές ανθρώπινες σχέσεις, κοινότητα. Στρέφεται προς έναν άλλο άνθρωπο, προσδοκάται, ζητείται από τον άλλο, με τον οποίο έχουμε στενές σχέσεις –επί παραδείγματι από συγγενείς, φίλους, προσκαλεσμένους, πελάτες, άτομα στα οποία έχουμε δείξει “τῷ”. Αυτή είναι η ειδοποιός διαφορά έναντι του “πν”⁶⁴. Αρχικά πιθανώς το “τῷ” ανήκε στον οικογενειακό και συγγενικό χώρο⁶⁵. 2) Σ’ αυτή τη στενή σχέση το “τῷ” εκφραζόταν συχνότατα με πράξεις καλοσύνης προς όφελος του άλλου⁶⁶ (σχεδόν στα μισά από τα χωρία όπου απαντά το “τῷ” με μη θρησκευτική έννοια, συνδέεται με την φράση: “מִשׁׁ נָפַע”)⁶⁷. Το “τῷ” υποδηλώνει, λοιπόν, έμπρακτη καλοσύνη, ευμένεια, εύνοια, έντονα φιλική, πρόθυμη διάθεση, το να διάκειται κανείς φιλικώς προς τον άλλο· δεν σημαίνει απλώς κάποια συναισθήματα απεριβριστα, αλλά και ενεργό βοήθεια σε κάποιον που δυστύχησε ή

έχει ιδιαίτερη ανάγκη¹⁸. 3) Το “τῷ” δεν υποδηλώνει μια μεμονωμένη πράξη καλοσύνης, αλλά συνεχή, φιλική διάθεση, δηλ. διαρκή παρουσία. Άλλωστε αυτό είναι εύλογο. Ο όρος στην αρχή συσχετίστηκε με την συγγένεια, οπότε δίκαια προσδοκούσαν το “τῷ” να είναι διαρκές, ώστε να μπορούν να υπολογίζουν σ’ αυτό, αν χρειαστεί. Αυτός που έδειχνε “τῷ”, έτρεφε μια θεμελιωμένη προσδοκία για ανταπόκριση. Πράγματι πολλές φορές το αιτιολογικό για αίτηση παροχής του “τῷ” συνίσταται σε παρόμοιες πράξεις εκ μέρους του αιτούντος, και ποτέ π.χ. δεν βασίζεται στην προηγούμενη παροχή του “[π]”. Με άλλα λόγια, το “τῷ” προϋποθέτει αμοιβαιότητα, αποτελεί ηθικό νόμο της ανθρώπινης συμβίωσης¹⁹.

4.3 Το “πρᾶ”

Με τον όρο “τῷ” είναι στενά συνδεμένο το “πρᾶ”. Στον στίχο 10β, σύμφωνα με τον κανόνα του παραλληλισμού των μελών, το “πρᾶ” αντιστοιχεί στο “τῷ”. Αυτή η διαπίστωση ισχύει και σε πολλές άλλες περιπτώσεις στην Παλαιά Διαθήκη²⁰. Ακόμη, απαντά το σχήμα “ἐν διὰ δυοῖν”: “τῷ πρᾶ”²¹, που εκφράζει την πιστότητα στη διαθήκη. Τόσο το “πρᾶ”, όσο και το “τῷ”, συμπεριλαμβάνουν ουσιαστικά τις ίδιες υποχρεώσεις²². Οπότε στο “πρᾶ” βασίζεται σε επίσημη πράξη, ενώ το “τῷ” είναι υποχρέωση που έχει ως βάση μια στενή, φυσική σχέση μεταξύ των δύο μελών. Αν αυτή η στενή, συγγενική σχέση δεν υπάρχει, η πίστη, η καλοσύνη, η προθυμία προς όφελος του άλλου εξασφαλίζεται με την σύναψη διαθήκης. Αφενός μεν το “τῷ” είναι το περιεχόμενο του “πρᾶ”, το “πρᾶ” απαιτεί “τῷ” (δηλαδή πίστη), αφετέρου δε αυτοί που συνδέονται με το “τῷ” μπορούν να ενισχύσουν τη σχέση τους με την σύναψη του “πρᾶ” (π.χ. ο Δαβίδ με τον Ιωνάθαν, βλ. Α' Σαμ 18,3 [Ο': Α' Βασ 18,3]). Το “πρᾶ” είναι ουσιαστικά επισημοποίηση της σχέσης, βασίζεται σε έναν στενό δεσμό, αλλά και, ταυτόχρονα, τον δημιουργεί μεταξύ των συμβαλλομένων. Αν το “πρᾶ” τονίζει περισσότερο τον έντονο και αδιάκοπο χαρακτήρα της φιλικής σχέσης, τότε το “τῷ” υπογραμμίζει την καλοσύνη, την καλή προσέρεση σ’ αυτή τη σχέση²³.

Η εννοιολογική έρευνα ύστερα από τον Β' παγκόσμιο πόλεμο έχει

φέρει στο φως ότι το “πῆρ” δεν είναι απλώς συνθήκη, συμβόλαιο με δύο ισότιμα ή μη ισότιμα συμβαλλόμενα μέρη, όπως το προϋποθέτουν οι αποδόσεις του όρου αυτού στις ευρωπαϊκές γλώσσες. Θα πρέπει να δώσουμε σημασία στη μετάφραση των Ο' - που είναι, τις περισσότερες φορές, “διαθήκη” – ως μια προσπάθεια κατανόησης, χωρίς να την θεωρούμε πλέον ως εσφαλμένη ή τουλάχιστον ανακριβή και παραπλανητική απόδοση του “πῆρ”. Βέβαια, το “πῆρ” δεν σχετίζεται πουθενά στην Παλαιά Διαθήκη με τον θάνατο κάποιου, όμως ο όρος “διαθήκη”, υπό την έννοια της κληροδοσίας, καθρεφτίζει πολλές φορές σωστά τα χαρακτηριστικά του “πῆρ”: δεν πρόκειται πράγματι για δύο συμβαλλόμενα μέρη, αλλά μάλλον για δύο συμμετόχους σε μια σχέση. Στην ουσία, αυτός που ενεργεί είναι ο διαθέτης, είτε επιβάλλει την τελική του θέληση, είτε χαρίζει προστάζοντας. Με άλλα λόγια, οι Ο' δίνουν ιδιαίτερη έμφαση στη μονόπλευρη διάσταση της σημασίας του “πῆρ”.

Για το “πῆρ” δεν είναι απαραίτητα τα δύο μέρη (Ιερ 34,18 [Ο': 41,18], Εζ 34,10-11, Β' Βασ [Ο': Δ' Βασ] 23,3)⁷⁵. Πολλές φορές πρόκειται μάλλον για μονομερή επιβολή κάποιας υποχρέωσης ή για μιαν άνευ όρων⁷⁶ χορηγία. Από τη μια μεριά, το “πῆρ” μπορεί να αναφέρεται σε μιαν αυτοδέσμευση (Β' Βασ [Ο': Δ' Βασ] 23,3), σε επιβολή καθηκόντων (Ιερ 34,8 [Ο': 41,8], το “πῆρ” στο όρος Σινά). Αυτό το “πῆρ” μπορεί να επισφραγιστεί με έναν όρκο (Γεν 21,22-33 26,26-31, Ιησ 9,15, Ψλ 89,4 [Ο': 88,4] κ.ά.), με αποτέλεσμα οι δύο αυτές έννοιες να είναι τόσο στενά συνδεμένες, ώστε να μπορούν να χρησιμοποιηθούν εναλλακτικώς, χωρίς διάκριση⁷⁷. Συναφώς προς αυτό, το “πῆρ” έχει την χροιά της υποχρέωσης και το περιεχόμενο της υποχρέωσης, δηλ. την προσταγή, ειδικά του μωσαϊκού νόμου⁷⁸. Τέτοιο “πῆρ” είχε το πρότυπό του στη σύναψη συνθήκης μεταξύ του επικυριάρχη και του υποτελούς⁷⁹. Από την αλλή μεριά όμως συναντάμε και άλλους είδους “πῆρ”, όταν ο όρος αυτός είναι ταυτόσημος με την υπόσχεση, την ελεύθερη χορήγηση, πρωτίστως σε συνάρτηση των πατριαρχών (π.χ. Γεν 15,17), και του Δαβίδ (Β' Σαμ 7 [Ο': Β' Βασ]). Εδώ το “πῆρ” σηματοδοτεί αμοιβαία κατανόηση, μη επίθεση και καλή θέληση έναντι του άλλου. Στις περιπτώσεις αυτές είναι ανάγλυφη η φιλική διάσταση του “πῆρ”, η οποία φαίνεται και στην έκφραση “μήσ πῆρ” (Ιεζ 34,25 37,26)⁸⁰ και

στο γεγονός ότι έχει ως συνώνυμα το “τῷ” και το “μῖθ” (Ιησ 9,15, Αρ 25,12, Α' Βασ [Ο': Γ' Βασ] 5,26). Σ' αυτά τα “πύρα” δεν γίνεται λόγος για όρους, καίτοι όσον αφορά τον Θεό η πίστη, η υπακοή προϋποτίθεται, ενώ άλλοτε μνημονεύεται ρητώς (Ψλ 132,12 [Ο': 131,12], Α' Βασ [Ο': Γ' Βασ] 8,25β). Ο άνθρωπος όμως δεν μπορεί να διεκδικήσει τις υποχρέσεις του Θεού μένοντας πιστός σ' αυτόν, δεν μπορεί να τον υποχρεώσει να τις υλοποιήσει⁸⁰. Η μόνη εγγύηση είναι ότι ο Θεός κρατά τον λόγο του. Το “πύρα” αυτού του είδους παραλληλίζεται, στον αρχαίο κόσμο, με την βασιλική χορηγία σε κάποιον που με τις υπηρεσίες του την αξίζει⁸¹.

Χωρίς αμφιβολία υπάρχουν περιπτώσεις στην Παλαιά Διαθήκη όπου το “πύρα” είναι όντως μια νομική, πολιτική συνθήκη, με δύο συμβαλλόμενα μέρη. Αυτή όμως η αντίληψη του “πύρα” δεν είναι διάχυτη στην Παλαιά Διαθήκη, ιδιαίτερα όταν το συνάπτει ο Θεός, γιατί στην Παλαιά Διαθήκη η αμοιβαία υποχρέωση μεταξύ Θεού και ανθρώπου είναι ξένη.

Τι σημασία έχει το “πύρα” στον στίχο 10; Εδώ δεν γίνεται αναφορά μήτε για συμβαλλόμενους, μήτε για όρους. Ο Θεός χαρίζει ἀνευ όρων το “πύρα” και το “τῷ” του, μια σταθερή και διαρκή σωτηρία, χωρίς ποινική δικαιοισύνη⁸². Ακοιβώς αυτή η «αναπόφευκτη», η επικείμενη σωτηρία διέπει το μήνυμά του. Χωρίς ο λαός του να την αξίζει, η σωτηρία του δωρίζεται, το “πύρα”, η διάρκεια του οποίου δεν εξαρτάται από τη στάση του λαού. Το “πύρα” αυτό προσδιορίζεται από το “πύρα”, που δείχνει το περιεχόμενο του “στήθ” μην προσθέτοντας στην πραγματικότητα επιπλέον σημασία σ' αυτό. (Πρόκειται για γενική παραθέσεως ή επεξηγηματική γενική⁸³.) Ο ισχυρότερος, συνάπτοντας ένα “πύρα”, προσφέρει στον αδύναμο “στήθ”⁸⁴. Το “στήθ” δεν σημαίνει μόνο μη πόλεμο, αλλά και καλοζωία, ευμάρεια, ζωή ολοκληρωμένη, ακεραία, αντί να είναι ελλιπής, κολοβή.

Στο εδάφιο 10 τρόπον τινά υποχωρεί και απονεί η ἀπαξ δοθείσα ιστορική διάσταση του “πύρα”, διευρύνεται η σημασία του, ούτως ώστε να πλησιάσει στο νόημα του “τῷ”⁸⁵, υπογραμμίζοντας την αιώνια διάρκεια, την σταθερότητα και την πίστη του θείου “τῷ”⁸⁶.

4.4 To “τῷρ”

Κλείνοντας την ερμηνεία του στίχου 10, αξίζει να σημειώσουμε ότι το “τῷρ” συναρτάται στενά με το έλεος του Θεού (“μωῆ”). Στο τέλος της ενότητας 54,7-10 η μετοχή “τῷρα” δικαιολογημένα συνοφίζει το έργο του Θεού, απότοκο της ευσπλαχνίας του. Η σχέση του Θεού με τον λαό του δεν περιορίζεται μόνο σε τρόπον τινά «ψυχρή» εκ των πραγμάτων πίστη (“τῷρ”) και στην εδραίωση της σχέσης αυτής με «επίσημη» υπόσχεση (“πύρα”). Ασφαλώς κάτι παραπάνω διέπει, σπρώχνει τον Θεό, επειδή δεν ήταν πλέον υποχρεωμένος να τηρήσει το “τῷρ” και το “πύρα”, αφού ο λαός του τα έχει αθετήσει. Παρ’ όλα αυτά ο Θεός προσφέρει πάλι την πίστη του, την ανανέωση της προηγούμενης σχέσης. Εδώ το “τῷρ” και το “πύρα” χρωματίζονται από την χάρη, την ευσπλαχνία⁸⁷ (“μωῆ”). “μωῆ” είναι αγάπη που δεν απορρέει από κάποιαν υποχρέωση. Το “τῷρ” αναφέρεται σε πίστη μέσα σε μια σχέση στενή που υφίσταται μεταξύ αυτών που, για κάποιο λόγο, συνδέονται, ενώ “μωῆ” είναι αγάπη που συγχωρεί⁸⁸.

5. Πατερική ερμηνεία

Προ πάντων ο Χριστιανός ερμηνευτής (αλλά και ο Εβραίος) θα πρέπει να έρθει αντιμέτωπος με το βασικότερο ίσως ερώτημα: οι λαμπρές αυτές υποσχέσεις του Θεού σε ποιούς αναφέρονται, και ακόμη θα πρέπει να εκληφθούν άραγε ως εκπληρωμένες ή εσχατολογικές;

Ως προς αυτό αποφασιστικής σημασίας είναι το πώς μεταφράζουμε τα ρήματα “τῷρα” (54,9γ τετελεσμένος χρόνος) και “πύριον, ψιων” (54,10α μη τετελεσμένοι τύποι)⁸⁹. Το πρώτο ρήμα αποδίδει κάθε αρχαία μετάφραση (ν, θ, δ, σ, θ, α) σε παρελθοντική φόρμα (εκτός από τους Ο', όπου παραμένει αμετάφραστο), τα δύο τελευταία στον μέλλοντα⁹⁰ (εκτός από τους Ο', που για το “ψιων” χρησιμοποιούν απαρέμφατο – αλλά σε χρόνο μέλλοντα -: “μεταστήσεσθαι”). Αυτός ο μέλλοντας, φυσικά, θέτει την υπόσχεση σε εσχατολογικό πλαίσιο⁹¹, πράγμα που στους πατέρες δίνει αμέσως την αφορμή, την δυνατότητα να την συσχετίσουν με το εσχατολογικό γεγονός που συνέβη στον Ιησού. Γιάρχουν και άλλες εν-

δείξεις που καθιστούν πιθανό αυτό το πλαισιο: τα ρήματα “σὺ, εώ”, πολλές φορές, δηλώνουν εσχατολογικά γεγονότα (πρβλ. Ησ 24,19-20): ο στίχος 10 προβλέπει «μια σταθερή σωτήρια τάξη χωρίς ποινική δικαιοσύνη»⁹², η τυπολογική σχέση με τον κατακλυσμό του Νώε δίνει στον όρκο του Θεού παγκόσμια διάσταση⁹³, ο εσχατολογικός λόγος συνδέει συχνά τα έσχατα με τα προϊστορικά γεγονότα (H. Gunkel). Για τους λόγους αυτούς, και όχι μόνο, πιθανολογούμε ότι έχουμε να κάνουμε⁹⁴ με μιαν εσχατολογική υπόσχεση.

Ο Δευτεροησαΐας έθεσε στο επίκεντρο του μηνύματός του την επικείμενη απελευθέρωση του λαού του από την βασιλιωνική αιχμαλωσία από τον Κύρο και την επάνοδο στην πατρώα γη με την καθοδήγηση του Κυρίου. Αυτή η αγγελία της σωτηρίας (Heilswort) διαφέρει από το μήνυμα των ψευδοπροφητών, όχι μόνο στο ότι αναγνώρισε την ενοχή του λαού του, την τιμωρία δηλ. ως δικαία⁹⁵, αλλά επίσης στο ότι η αναγγελία αυτή διατυπώθηκε με εικόνες μεγαλειώδεις⁹⁶, σε τέτοια κλίμακα που υπερβαίνει τα δρια της ιστορικής πραγματικότητας, ούτως ώστε ο Δευτεροησαΐας μπορεί να αποκληθεί θεμελιωτής της εσχατολογικής γραμματείας⁹⁷. Ο Δευτεροησαΐας, λοιπόν, ανέμενε να συντελεστεί σύντομα η απελευθέρωση, να επιφανεί σε λόγο «το έτος της χάριτος του Θεού», οπότε δεν θα υπήρχε πια τιμωρία. Οι παλιοί ερμηνευτές της Παλαιάς Διαθήκης εννοούσαν σαφέστατα την εσχατολογική-μελλοντική αυτή χροιά (κάτι που είναι εύλογο, αφού είχαν μεταφράσει όλοι τον στίχο 10 στον μέλλοντα). Κατά συνέπεια, ήταν εύκολο να δουν την εκπλήρωση της προφητείας αυτής στην Εκκλησία, η οποία απολαμβάνει αιωνίως την ευμένεια του Θεού, χωρίς την προοπτική καμιάς τιμωρίας ή επιτίμησης. Έτσι οι πατέρες συνήθωσαν ταυτίζουν αρρήτως τους αποδέκτες των υποσχέσεων με την Εκκλησία, χωρίς καμιά μνεία για τους Ισραηλίτες, στους οποίους απευθυνόταν αρχικά η επαγγελία. Και στους νεότερους μελετητές απαντά η άποψη αυτή⁹⁸, ενίστε δύος με επιφυλακτικότητα⁹⁹, με βάση την παράδοση και ίσως τον στίχο Β' Κορ 1,20: “δσαι γὰρ ἐπαγγελίαι θεοῦ, ἐν αὐτῷ τὸ ναὶ δύο καὶ δὶ’ αὐτοῦ τὸ ἀμήν, τῷ θεῷ πρὸς δόξαν δὶ’ ἡμῶν”. Σ’ αυτό το σημείο δύος διατυπώνεται αβίαστα το ερώτημα: άραγε η άποψη αυτή δεν απαιτεί να “πνευματικοποιήσουμε” και να γενικεύσουμε ριζοσπαστικά την υπόσχε-

ση του 54,9-10 και να την αποστερήσουμε από το βάρος της; Δεν είναι πιο έντιμο να αναγνωρίσουμε ειλικρινά ότι αυτή δεν εκπληρώθηκε στο μεταιχμαλωσιακό Ισραήλ και υπερβαίνει ακόμα τα εν Χριστώ εκπληρωθέντα και την ιστορική πορεία του λαού του Θεού.¹⁰⁰

Έχουμε ήδη αναφερθεί σε μερικούς πατέρες κάτω από το πρίσμα του πώς εμφανίζεται στις ερμηνείες τους η τυπολογία. Ας στραφούμε τώρα και στους άλλους πατέρες, εξετάζοντας τα υπομνήματά τους συστηματικά και με χρονολογική σειρά.

5.1 Ο Καισαρείας Ευσέβιος

Πρώτος ερμηνευτής υπήρξε ο Καισαρείας Ευσέβιος (280-340 μ.Χ.), το υπόμνημα¹⁰¹ του οποίου χρονικά ανάγεται μετά το 324 μ.Χ., δηλ. ύστερα από τη συγγραφή του έργου “Χρονικοί πίνακες και επιτομή παντοδαπής ιστορίας”¹⁰². Ως βάση χρησίμευσε το κείμενο των Ο', με ελάχιστη απόκλιση (αντί “οἱ βουνοί σου” έχει “οἱ βουνοί μου”). Προσέθεσε και τους στίχους 54,6-10, αλλά σχολίασε μόνο τον στίχο 10 με δύο μόνο προτάσεις. Τα λόγια του Θεού εκλαμβάνει ως υπόσχεση (“ἐπαγγέλεται ὁ λόγος”), αλλά με όρους, επειδή θα εκπληρωθούν σε περίπτωση ευσεβούς διαγωγής (“τῷ θεοσεβεῖ πολιτεύματι”). Είναι ο μόνος ερμηνευτής που αντιλαμβάνεται τους στίχους αυτούς διαχρονικά, αναγνωρίζοντας στη δεύτερη σχολιαστική φράση του ότι η επαγγελία αφορούσε στους Ισραηλίτες (“πάλαι μὲν ἦν παρὰ Ἰουδαίοις”), έχοντας όμως αποδειχθεί ανεκπλήρωτη επαλγηθεύεται τώρα πια μόνο στην Εκκλησία (“διαπεσὸν δέ παρ' αὐτοῖς, ἐπὶ τὴν ἔξ έθνῶν Ἔκκλησίāν μεταβέβηκεν”). Είναι χαρακτηριστικό ότι μεταγενέστεροι σχολιαστές, έστω και αν ακόμα προσθέτουν ρητά την πρώτη φράση του Ευσέβιου, την δευτέρη αυτή την παραβλέπουν, την παραμελούν. Κάνουν ένα ερμηνευτικό άλμα, μηλώντας απευθείας για την Εκκλησία ως αποδέκτη της θείας υπόσχεσης. Μονάχος ο Ευσέβιος δικαιολογεί το άλμα αυτό (“διαπεσὸν δέ παρ' αὐτοῖς”). Ο από Καισαρείας ερμηνευτής παρέχει μια συνετή, αντικειμενική και κυριολεκτική ερμηνεία.

5.2 Ο Εφραίμ ο Σύρος

Ο Εφραίμ ο Σύρος (305-373 μ.Χ.) ακολουθεί τον δικό του δρόμο στην ερμηνεία¹⁰³, καθότι ανήκει στην αντιοχειανή ερμηνευτική σχολή. Αντιδιαστέλλει τη διαθήκη του Νώε προς αυτήν του Χωρέβ, επειδή η αμαρτία του λαού διέφθειρε την τελευταία, της στέρησε την ουσία¹⁰⁴ (*w'tkdb bḥlhwj d'm'*). Πολύ ενδιαφέρουσα είναι η ερμηνεία πάνω στον δεύτερο όρκο του Θεού στο 9γ. Δόθηκε «για να μην υπάρξει πια αλλαγή από νόμο σε νόμο, ούτε (διαφορά) διαθήκης από (άλλη) διαθήκη, και ούτε να διαφέρει ο παρών καιρός από τον ερχόμενο, και ούτε η Συναγωγή από την Εικλησία»¹⁰⁵. Δηλαδή ο ισραηλιτικός λαός έχει μια παρόμοια διαθήκη της θείας χάριτος, όπως και η εικλησία. Δεν αμφισβητεί την ισχύ της διαθήκης του 54,9-10 για τους Ιουδαίους, αλλά διαπιστώνει έναν παραλληλισμό.

5.3 Ο Ιερώνυμος

Ως προς τους Λατίνους συγγραφείς, κυριαρχεί¹⁰⁶ επί πολύ μεγάλη σιωπή. Θα την σπάσει ο Ιερώνυμος (345-420 μ.Χ.), γράφοντας τα σχόλιά του πάνω στον Ησαΐα στα 408-410¹⁰⁷. Έχουμε ήδη αναφερθεί στην τυπολογία, που διέπει την ερμηνεία του, ως κύριου εκπροσώπου της αντιοχειανής σχολής, για την αλυσίδα των τύπων, όπου, παραλείποντας το δεύτερο μέλος, συνδυάζει άμεσα το πρώτο (όρκος στον Νώε) με το τρίτο (υπόσχεση στην εκκλησία).

Ως προς την μέθοδο που ακολουθεί ο Ιερώνυμος, αυτή έχει τις ρίζες και τις αρχές των μοντέρνων επιστημονικών υπομνημάτων. Ποιές είναι οι αρχές αυτές; 1) Τσως μόνος αυτός από τους πατέρες πρέπει να είχε κυριολεκτικά μπροστά του το εβραϊκό κείμενο, πάνω στο οποίο βασίζει την ερμηνεία του. Βέβαια και άλλοι πατέρες ήξεραν εβραϊκά, τουλάχιστον λέξεις, δεν ανήγαγαν όμως σε μέθοδο, σε αρχή, την συνεπή χρησιμοποίηση του μασοριτικού κειμένου στην ερμηνεία. Το ιδεώδες “*hebraica veritas*” έμενε ιδιοτυπία του Ιερωνύμου μέχρι την θρησκευτική μεταρρύθμιση του 16ου αιώνα. 2) Δουλεύοντας πάνω στο πρωτότυπο

κείμενο έκανε τη δική του μετάφραση, υπολογίζοντας και σε άλλες παρόμοιες προσπάθειες. Αυτό είναι άκρως σημαντικό, εφόσον, κατά την μετάφραση, λαμβάνονται αξιόλογες ερμηνευτικές αποφάσεις και διευκρινίσεις. Γιποθέτω ότι ήταν⁹⁸ αρκετά τολμηρή η κριτική που άσκησε πάνω στους θεόπνευστους Ο' (“juxta Septuaginta confusus est sensus, et sic turbata sunt omnia”⁹⁹) ακόμη και στον λατινόφωνο χριστιανισμό. 3) Ο κριτικός διάλογος ως μέθοδος είναι προφανής και στην κριτική επεξεργασία της άποψης του “σοφότατου ἄνδρα” (vir prudentissimus), του Ωριγένη. Δεν πρόκειται απλώς για παράθεση κάποιων ερμηνευτών, συνήθως χωρίς την επισήμανση της πηγής (πρβλ. κατωτέρω τον Προκόπιο), αλλά και για βάσιμη κριτική του διάσημου ερμηνευτή, ο οποίος άσκησε τεράστια επιρροή: “non quo ignorem quid in hoc capitulo vir prudentissimus dixerit, sed quo non satisfaciat animo meo”¹⁰⁰. Και ο Ιερώνυμος προσθέτει πολύ ευγενικά: “hoc ille dixerit, cuius explanationem lectoris arbitrio derelinquo”¹⁰¹. Το αίτιο της διαφωνίας ήταν η αλληγορική ερμηνεία του Ωριγένη (“ponit enim tropologicum”¹⁰² alluvium, quod interpretatur in baptismō Salvatoris”¹⁰³), ο οποίος ισχυρίζεται ότι ο κατακλυσμός αντιστοιχεί στο βάπτισμα του Σωτήρα, έχοντας σχετικό τεκμήριο στο Α' Πε 3, ενώ τα βουνά και οι λόφοι εκπροσωπούν τους αγίους (“montes autem et colles qui non commoveantur, et in hujuscemodi diluvio permoti fuerant, sanctos vult intellegi, accepto foedere sempiterno”¹⁰⁴) ή αντίθετα τους γιούς του Θεού από το Γεν 6,1-4, οι οποίοι προξένησαν τον κατακλυσμό (“dicit montes et daemones, et adversaries potestates”¹⁰⁵). 4) Αν και δεν είναι ευρύτατη η ενασχόλησή του με λέξεις και λεπτομέρειες πολύ κοντά στο βιβλικό κείμενο – δίνει μικρή γενική ερμηνεία της έννοιας των στίχων – είναι αξιομνημόνευτη η παρατήρησή του πάνω στη συσχέτιση των λέξεων “τῷ” (“misericordia”) και “μίτση πίρᾳ” (“foedus pacis”), που απαντούν μαζί στο 10β: “haec est, autem, inquit, misericordia mea, ut foedus pacis, quo mihi reconciliatus est mundus, non merito eorum quibus datum est, sed mea clementia conservetur”¹⁰⁶). Με άλλα λόγια το “τῷ” εκδηλώνεται στο ότι το “μίτση πίρᾳ” διατηρείται από την ευμένεια του Θεού¹⁰⁷.

5.4 Ο Κύριλλος Αλεξανδρείας

Ο ερμηνευτής που όντως συγκεντρώνει την προσοχή του στην ερμηνεία των επιμέρους λεπτομερειών είναι ο Κύριλλος Αλεξανδρείας (370 – 444 μ.Χ.)¹¹⁷. Ωστόσο, κατ' ουσίαν¹¹⁸, χρησιμοποιεί τους Ο', παίρνει φράσεις από το κείμενο των Ο', συνήθως με το ρήμα “φησί” εννοώντας “τὸ Γράμμα τὸ Ἱερόν”, επισημαίνει κυριολεκτικά παραθέματα, ενώ με τη λέξη “τουτέστιν” αρχίζει το σχόλιό του. Καθώς, λόγου χάρη, ανιστορεί τον κατακλυσμό, παραβέτει το Γεν 6,3 ως εξής: «“οὐ μὴ καταμείνῃ φησί”, “τὸ πνεῦμα μου ἐν τοῖς ἀνθρώποις τούτοις, διὰ τὸ εἶναι αὐτοὺς σάρκας”, τουτέστιν, ἐν μόνῳ φρονήματι σαρκικῷ»¹¹⁹. Ωσαύτως εξηγεί εύστοχα την φράση από το 54,9α: «“ἀπὸ τοῦ ὄντος τοῦ ἐπὶ Νῶ”, φησί, “τοῦτο μοι ἔστι”, τουτέστιν, ὀρίσθη τοῦτο, καὶ κεκράτηκε παρ’ ἐμοὶ τὸ μηκέτι θυμωθήσεσθαι πάσῃ τῇ γῇ, μήτε μὴν τοῖς ἀνθρωπίνοις φιλονεικῆσαι πταίσμασι, καὶ μίαν κατὰ πάντων ὄρίσαι δίκην»¹²⁰. Και παρακάτω διευκρινίζει και μιαν ακόμη φράση: «ῶσπερ δέ φησιν· “οὐκ ἂν ἐν θυμῷ μεταστήσαιμι τὰ ὅρη, οὐδὲ ἂν σαλεύσαιμι τοὺς βουνούς”, τουτέστιν, οὐκ εἰς ἔτερόν τι σχῆμα μεταβαλῶ τὴν γῆν, οὐδὲ πρόωρον ἐποίσω τὴν καινουργίαν αὐτῇ»¹²¹. Τέλος, σχολιάζοντας στο 10β την φράση “διαθήκη τῆς εἰρήνης”, και ταυτίζοντας τον μεσολαβητή της διαθήκης με τον Ιησού (“ὅ δὲ τῆς εἰρήνης βραβευτής, καὶ τῆς διαθήκης εἰή ἀν ἔτερος οὐδεὶς παρὰ τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν τὸν Χριστόν· αὐτὸς γάρ ἔστιν ἡ εἰρήνη ἡμῶν, κατὰ τὰς Γραφὰς”¹²²), ο Κύριλλος κάνει παρατηρήσεις πρακτικά για όλες τις προτάσεις του εφθαρμένου κειμένου των Ο'. Η μεθοδικότητα αυτή είναι το νέο στοιχείο που έφερε ο αλεξανδρινός πατέρας. Δεν αρκέσθηκε σε λίγες φράσεις, σε γενική, συνολική και αδρομερή ερμηνεία, αλλά αναφέρεται σχεδόν σε όλα τα μέρη της τυπολογίας των στίχων 9-10, αν και αυτές οι επιμέρους, ξεχωριστές ερμηνείες δεν συνδυάζονται μεταξύ τους, ώστε να προκύπτει μια συνεκτική, συμπαγής εικόνα με αλληλοσυνάφεια μεταξύ των μερών της. Είναι άκρως αξιοσημείωτο πόσα εδάφια παραβέτει φητώς ή υπαινίσσεται (Γεν 6,3 Β' Πε 2,6 Γεν 8,20-21 Εφ 2,14 Ησ 26,12 Πρμ 4,27). Σημειωτέον επίσης ότι ο Κύριλλος μόνο έναν όρκο γνωρίζει – κάτι απολύτως εύλο-

γο, καθότι αδιαλείπτως χρησιμοποιεί τους Ο'. Ο δροκος όμως αυτός ισχύει μέχρι σήμερα. Σ' αυτόν τον δροκο οφειλόταν το γεγονός ότι στις μέρες του Χριστού δεν επήλθε η κρίση του Θεού, παρ' όλο που διέπρατταν και τότε τα ίδια αμαρτήματα με εκείνα των συγχρόνων του Νώε. Ο Θεός τα παρείδε, πράγμα που επιβεβαιώνει την θεία υπόσχεση¹²³.

5.5 Ο Θεοδώρητος Κύρου

Ο Θεοδώρητος Κύρου (393-περίπου 466 μ.Χ.) παρουσιάζει την πιο ομοιογενή, συνεκτική εικόνα στην ερμηνεία του¹²⁴ που γράφτηκε μεταξύ 435 και 447. Τους Ο' έχει ως βασικό κείμενο, από τους οποίους η δική του εκδοχή διαφέρει, πέρα από δευτερεύοντα επουσιώδη στοιχεία, και σε ένα σημείο που μας ξαφνιάζει: χρησιμοποιεί την θηλυκή κτητική αντωνυμία “αύτῆς” και την θηλυκή προσωπική αντωνυμία “αύτή”¹²⁵, ούτως ώστε οι επαγγελίες να μην απευθύνονται στο δεύτερο πρόσωπο, αλλά σε κάποια γυναίκα. Ωστόσο το σημαντικό είναι ότι στην ερμηνεία του ο Θεοδώρητος Κύρου είναι ο πιο προσωπικός (χρησιμοποιώντας προστακτική έγκλιση και μιλώντας στον ενικό, τα λόγια του συνιστούν μάλλον μια φυλική ενθάρρυνση παρά μιαν ερμηνεία με την στενή έννοια). Μολονότι βασίζεται στους Ο', πιθανόν είχε στη διάθεσή του και τις άλλες τρεις ελληνικές μεταφράσεις, που ενίστε τις συγκρίνει (π.χ. στην ερμηνεία του 54,6). Περιέργως όμως, εδώ δεν κάνει καμιά μνεία για τις μεγάλες και οφθαλμοφανείς μεταξύ τους διαφορές.

Το κύριο χαρακτηριστικό της συνεκτικής αυτής ερμηνείας είναι ότι δεν εκλαμβάνει τον δροκο στον Νώε ούτε ως τύπο κάποιου αντιτύπου, ούτε ως παρομοίωση, αλλά τον θεωρεί ως απόδειξη του ότι ο Θεός κρατά τις υποσχέσεις του, είναι αξιόπιστος, συνεπής στα λόγια του, αποκαλεί μάλιστα τα του Νώε “ένέχυρον”: “Απέρ ύπεσχόμην πεπλήρωκα. Έχουσα τοίνυν ένέχυρον τὴν προτέραν [διαθήκην] πίστευσον ώς καὶ σὺ διηγεκῶς τῆς ἐμῆς φύλανθρωπίας ἀπολαύσῃ”¹²⁶. Η ενθάρρυντική, πειστική χροιά, η προσωπική προσφώνηση (“ἀναμνήσθητι ... βλέπε τούτων τὸ ἀλγθές ... πίστευσον”) ταιριάζουν απολύτως με τον σκοπό και την τεχνοτροπία του Δευτερογενάτα. Μην αλληγορώντας, μη κάνοντας

χρήση της τυπολογίας, ο Θεοδώρητος Κύρου παρέχει μια σώφρονα, μετριοπαθή και εγκρατή ερμηνεία.

5.6 Ο Προκόπιος Γαζαίος

Από τους πατέρες της εκκλησίας ο χρονολογικά τελευταίος ερμηνευτής των 54,9-10 είναι ο Προκόπιος Γαζαίος ο Σοφιστής (465-527 μ.Χ.)¹²⁷. Ο Προκόπιος παραβάλλει τις δύο μεταφράσεις, του Συμμάχου και των Ο', αντιλαμβάνεται το εκ βάθρων διαφορετικό νόημά τους και επισημαίνει: “ὅ δὲ Σύμμαχος ὅλον οὔτως ἔξεδωκεν ...”¹²⁸ και “κατὰ δὲ τοὺς Ο', οὐκ ἔστι παραδειγματικόν, δῆλοι δὲ μᾶλλον ...”¹²⁹. Όσον αφορά την ερμηνεία του αυτή, πρόκειται για συλλογή σχολίων από άλλους ερμηνευτές, που προηγήθηκαν χρονικά, ενώ ελάχιστες είναι οι δικές του παρατηρήσεις. Δεν αναγράφει τις πηγές του, παραθέτει όμως απόσπασμα από τον Καισαρείας Ευσέβιο, αντιγράφοντας κυριολεκτικά¹³⁰, ή με ελάχιστες μεταβολές¹³¹, καθώς επίσης και τον Κύριλλο Αλεξανδρείας, άλλοτε σχεδόν στην κυριολεξία¹³², άλλοτε περιληπτικά, διαλέγοντας τις πιο σημαντικές φράσεις¹³³. Αυτή τη συλλεκτική μέθοδο επισημαίνει και ο τίτλος του έργου του: “ἐπιτομὴ τῶν εἰς τὸν προφήτην Ἡσαΐαν καταβεβλημένων ἔξηγγήσεων”. Ο Γαζαίος Προκόπιος κατέχει σημαντική θέση στην ιστορία της ερμηνείας των Γραφών, καθότι το έργο του αποτελεί μετάβαση στο σύστημα των σειρών (*catenae*) στην Ανατολή, μέθοδος που επικρατούσε καθ' όλη τη διάρκεια του μεσαίων στη Δύση μέχρι τη θρησκευτική μεταρρύθμιση. Όμως ο Γαζαίος Προκόπιος δεν συλλέγει απλώς, άκριτα και δουλικά, τα παραθέματα των προ αυτού μελετητών, το ένα μετά το άλλο, αλλά τα επεξεργάζεται, τα συντομεύει και τα συγκεφαλαιώνει¹³⁴, προσθέτοντας ενίστε και τις δικές του παρατηρήσεις (κάνοντας π.χ. λόγο για τη διαφορά μεταξύ των Ο' και του Συμμάχου). Όμως η μέθοδος αυτή δείχνει την έλλειψη πρωτοτυπίας, που διέκρινε τους πατέρες, και μαζί την παρακμή της ερμηνείας της Βίβλου.

Zoltán Hamar

6. Συντμήσεις

Βραχυγραφίες των πηγών και των περιοδικών

a	H μετάφραση του Ακύλα βλ. Origenes Hexaplorum quae supersunt, edidit F.Field, Tomus II., e Typographeo Clarendoniano, Oxonii, 1875
ATD	Das Altes Testament Deutsch
BHK	Biblia Hebraica, edidit R.Kittel, Würtembergische Bibelanstalt Stuttgart, 1937 ¹
BHS	Biblia Hebraica Stuttgartensia, ediderunt K.Elliger et W.Rudolph, Gesamtherstellung Biblia-Druck Stuttgart, Deutsche Bibelstiftung Stuttgart, 1967/77
Bibl	Biblica
EvT	Evangelische Theologie
Ὁ	H μετάφραση του Θεοδοτίωνος βλ. Origenes Hexaplorum quae supersunt, edidit F.Field, Tomus II., e Typographeo Clarendoniano, Oxonii, 1875
Ὡ	Septuaginta, edidit A. Rahlfs, Duo volumina in uno, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1979
HTR	Harvard Theological Review
Hymni et sermones	Sancti Ephraem Syri: Hymni et sermones, edidit T.J.Lamy, Tomus II, H.Dessain, summi pontificis, S. Congregationis de Propaganda Fide et Archiepiscopatus Mechliniensis typographus, Mechliniae, MDCCCLXXXVI
Ὀ	Septuaginta, id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpres, edidit A. Rahlfs, Duo volumina in uno, Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart, Stuttgart, 1979
PG	Patrologia Graeca, edidit J.-P. Migne, Parisiis, Tomus XXIV (tomus sextus) 1857; Tomus LXX (tomus tertius) 1864; Tomus LXXXVII, pars secunda, (tomus secundus), 1865
PL	Patrologia Latina Tomus XXIV S. Hieronymi (tomus quartus), edidit J.-P. Migne, Parisiis, 1845
REPTK	Real-Encyclopädie für Protestantische Theologie und Kirche, 16er Band, 2. Auflage, hrg. I.I.Herzog, G.I.Piatti J.C.Hinrichs'sche Buchhandlung,

	Leipzig, 1885
RGG ¹	Die Religion in Geschichte und Gegenwart Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft hrg. Kurt Galliing, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1962 ²
Σ	Πεσιτώ
σ	Η μετάφραστη του Συμπάχου βλ.. Origenes Hexaplorum quae supersunt edidit F.Field, Tomus II., e Typographeo Clarendoniano, Oxonii, 1875
SC	Sources Chrétiennes No 315, Théodore de Cyr: Commentaire sur Isaïe, tome III., sections 14-20 par J.N.Guinot, Les Éditions du Cerf, Paris, 1984
TB	Theologische Bücherei
ThLZ	Theologische Literaturzeitung
TWAT	Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, hrg. G.J.Botterweck, H.Ringgren, Kohlhammer, Stuttgart, Band I: 1972, Band III: 1982, Band IV: 1984
V	Biblia Sacra juxta Vulgatam Clementiam, Typis Societatis S. Joannis Evang., Romae-Tornaci-Parisiis, 1947
ZAW	Zeitschrift für Theologie und Kirche

Βραχυγραφίες της βιβλιογραφίας

- Αγουρίδη
Λαζαρίδης, Σάββας: Ερμηνευτική των Ιερών Κειμένων, Οργανισμός Εκδόσεως Διδακτικών Βιβλίων, Αθήνα, 1984
- CHB
The West from the Fathers to the Reformation (The Cambridge History of the Bible vol. II.) ed. G.W.Lampe, University Press, Cambridge, 1969
- Duhm
Duhm, Bern: Das Buch Jesaia (Göttinger Handkommentar zum Alten Testament III/1), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1922
- Eichrodt
Eichrodt, Walter: "Ist die typologische Exegese sachgemäße Exegese?" ThLZ 81 (1956 November, Nummer 11), στήλη 641-654
- Fischer
Fischer, Johann: Isaiah 40-55 und die Perikopen vom Gottesknecht, Verlag der Aschendorffschen Buchhandlung, Münster, 1916
- Fohrer
Fohrer, Georg: Geschichte der israelitischen Religion, Walter de Gruyter & Co, Berlin, 1969
- Frör
Frör, Kurt: Biblische Hermeneutik, Chr. Kaiser Verlag, München, 1964²
- Γιαννακοπούλου
Γιαννακοπόλου, Ιωάννης: Ο Ησαΐας (Η Παλαιά Διαθήκη κατά τους Ο'), Αθήνα, 1960
- Schoors
Schoors, Antoon: I am Your Saviour. A Form-Critical Study of the Main Genres in Is. XL-LV (Supplements to Vetus Testament vol. XXIV.), E.J.Brill, Leiden, 1973
- Septuaginta: Ιστορία
Ιστορία του κειμένου των Εβδομήκοντα στο Septuaginta, id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpres, edidit A. Rahlfis, Duo volumina in uno, Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart, Stuttgart, 1979 σελ. XIII-XXII.
- Stuhlmueller
Stuhlmueller, Caroll: Creative Redemption in Deutero-Isaiah (Analecta Biblica 43), Biblical Institute Press, Rome, 1970
- Τρεμπέλα
Τρεμπέλας, Παναγιώτης Ν.: Υπόμνημα εις τον προφήτην Ησαΐαν, Αδελφότης Θεολόγων «Ο Σωτήρ», Αθήνα, 1968
- Volz
Volz, D.Paul: Jesaia II (Kommentar zum Alten Testament Band IX.), A.Deichert'sche Verlagbuchhandlung D. Werner Scholl, Leipzig, 1932
- Westermann
Westermann, Claus: Das Buch Jesaja Kap. 40-66 (Das Altes Testament Deutsch 19), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1966
- Würthwein
Würthwein, Ernst: Der Text des Alten Testaments, Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart, 1974⁴

7. Περιεχόμενα

1. Εισαγωγή	1
2. Το κείμενο ,	1
2.1 Το εβραϊκό κείμενο	1
2.2 Οι Ο'	3
2.3 Ο Ακύλας	4
2.4 Ο Θεοδοτίων	4
2.5 Ο Σύμμαχος	5
2.6 Η Βουλγάτκ	5
2.7 Η Πεσιτώ	6
3. Λογοτεχνικά μέσα	6
3.1 Η τυπολογία	6
3.2 Η προαγγελία της σωτηρίας	9
4. Λεπτομερής ερμηνεία	10
4.1 Τα ρήματα “שׂוֹם” και “שׂוֹמֵן”	12
4.2 Το “רָאַב”	13
4.3 Το “תִּירְבָּה”	14
4.4 Το “לְבָבְךָ”	15
5. Πατερική ερμηνεία	16
5.1 Ο Καισαρείας Ευσέβιος	17
5.2 Ο Εφραίμ ο Σύρος	18
5.3 Ο Ιερώνυμος	18
5.4 Ο Κύριλλος Αλεξανδρείας	19
5.5 Ο Θεοδώρητος Κύρου	20
5.6 Ο Προκόπιος Γαζαλίος	20

6. Συντμήσεις	22
7. Περιεγόμενα	24

1. Η μελέτη αυτή αφιερώνεται, με ευγνωμοσύνη, στον μέχρι πρό τινος πρόεδρο του «Άρτου Ζωή», καθηγητή Σάββα Αγουρίδη. Κατέστησε δυνατή την διετή παραμονή μου στην Ελλάδα τόσο για την εκμάθηση της Νέας Ελληνικής γλώσσας, όσο και για την εκπόνηση της θεολογικής μου έρευνας, καρπός της οποίας είναι και το παρόν πόνημα.

Ιδιαίτερες ευχαριστίες οφείλω στην κυρία Εσπέρια Καπόγλου Σουρβίνου για το επίμοχθο έργο της διόρθωσης των χειρογράφων μου. Εννοείται πως, διά της καλλιεύτες έχει η μελέτη αυτή, οφείλεται σ' εκείνη, ενώ όλα τα σφάλματα βαρύνουν εμένα.

2. Codex prophetarum Cairensis.

3. Ως προς την ορθογραφία των ξένων όρων ακολουθώ την Θρησκευτική και Ηθική Εγκυλοπαίδεια.

4. Η πρόθεση “κατά” μπορεί επίσης να ερμηνευεται ως “κατά την διάρκεια”, άρα ενδεχομένως το εβραϊκό πρωτότυπο ήταν “בְּעֵד”. Γιάρχουν και άλλα παραδείγματα που δείχνουν ότι ο Θεοδοτίον αποδίδει την πρόθεση “בְּ” με το “κατά” συν αιτιατική, όταν αυτή είναι χρονικός προσδιορισμός: Δτ 11,14 (την “κατά καιρόν”), Α' (Ο: Γ') Βασ 18,36 (“πήμε” “κατά ἀνάβασιν”), Ψαλ 45,18 (Ο': 44,18) (“τῇ γῆτε” “καθ' ἐκάστην γενεάν”).

5. Volz σ. 132.

6. Αντιθετά με την άποψη του Duhm σ. 410, που φρονεί ότι “die Konjunktion ‘בְּ’ ist überflüssig”.

7. Για να διακρίνουμε διάφορα μέρη μέσα σε ένα στίχο χρησιμοποιούμε τα γράμματα α,β,γ κτλ. που αντιστοιχούν στον διαχωρισμό των στίχων σε γραμμές στη BHS.

8. Σ' αυτή την περίπτωση όμως περισσεύει το “בְּנִי” στον 9β και πρέπει να διαχραφεί (Volz σ. 132).

9. Γι' αυτό δεν χρειάζεται να διορθώσει κανείς σε “בְּנִי”, όπως προτείνει ο Duhm σ. 420 και η BHK.

10. Π.χ. Volz σ. 132.

11. Το ρήμα “בְּנִי” στη νιφάλ διάθεση (“օρκίζομαι”) συντάσσεται με την πρόθεση “בְּ” συν απαρέμφατο συνεχειγμένο για να δηλωθεί ότι δίνεται όρκος να μην κάνει κάποιος κάτι κακό. Το μασοριτικό κείμενο μας πληροφορεί επίσης ότι η φράση “גַּרְגַּע־בְּ” απαντά δύο φορές στον Ησαΐα: εδώ και στο 36,10 (Mm 2344 πρβλ.).

G.E. Weil: Massorah Gedolah Volumen I. Catalogi Pontificium Institutum Biblicum, Romae 1971 σ. 265) και ότι τις λέξεις “ῆγοντο, ἤγαπο, ἤφηρο” σ’ αυτές τις συγχεκριμένες μορφές συνεντάμε μονάχα μία φορά σ’ ολόκληρη τη Βίβλο (“πήλ=ḥ”, τουτέστιν πον exstat). Τα εδάρια 54,9-10 είναι τοποθετημένα μέσα σε δύο “Ο” (“אָבִרְכָּד”) κλειστή τομή) που περικλείουν μία μικρότερη νοηματική ενότητα.

12. PL 24,530C.

13. Οι λέξεις “τὸν ἡγαντὸν ἀβδῷ” του 9β αντικαθίστανται ως “αὐτῷ ἐν τῷ χρόνῳ ἔκεινῷ”, περισσεύει ἐνα “ἔτι” στο 9γ και ἐνα “σου” στο 10α· τέλος, το “ψύλλῳ” του 10β αποδίδεται ως “εἰρήνης σου”.

14. Από το ρήμα “ῶμοσα” εξαρτώνται τα ρήματα “θυμωθήσεσθαι, μετακτήσεσθαι”, από τα οποία τα δύο πρώτα είναι απαρέμφατα, το τρίτο δύμως απαντά στην οριστική του μέλλοντα της μεσοπαθητικής φωνής. Στο 9α δεν είναι σαφής η σημασία της λέξεως “τῇ γῇ”, ούτε ο λόγος για τον οποίο βρίσκεται στην δοτική πτώση. Πιθανόν έχουμε να κάνουμε με μια δοτική της αναφοράς. Το ρήμα “θυμόω” μπορεί να συνταχθεί με απλή δοτική, εδώ δύμως συντάσσεται με ἐπί + δοτική.

15. Τρεμπέλη σ. 614.

16. PG 70,1205A.

17. PG 87/2,2540A.

18. PG 87/2,2540A.

19. Septuaginta: Ιστορία σ. XV.

20. Septuaginta: Ιστορία σ. XVIII.

21. Πρβλ. υποστημέσιωστ 4.

22. Βλ. υποστημέσιωστ 20.

23. Hymni et sermones στήλ. 105-214 (υπόμνημα πάνω στα κεφάλαια 43,9-66)

24. Würthwein σ. 86.

25. Βλ. L. Delekat: “Die syrolukanische Übersetzung des Buches Jesaja und das Postulat einer alttestamentlichen Venus Syria” ZAW 69 (1957) σ. 21-54· του αυτού: “Die Peschitta zu Jesaja zwischen Targum und Septuaginta” Bibl 38 (1957) σ. 185-199, 321-335.

26. Βλ. Αγουρίδη σ. 129-133.

27. “Typologie liegt dann vor, wenn geschichtliche Fakten (Personen, Handlungen, Ereignisse, Einrichtungen) »als von Gott gesetzte, vorbildliche Darstellungen, d.h. >Typen< kommender und zwar vollkommenerer und größerer Fakta aufgefaßt werden« (Goppelt Typos 18f. (BFChTh II. 43) 1939”, βλ. RGG Typologie im Alten Testament.

28. Βλ. Αγουρίδη σ. 82-85.

29. Οι λογάνευρη είναι χιτή η τχυτόχρονη αντιστοιχία και υπεροχή στο Ρωμ 5, η διάρθρωση του οποίου βραζίεται στην αναλογία Αδάμ και Χριστού αφενός (“ῶσπερ... οὗτως”), και στην υπεροχή του τελευταίου (“πολλῷ μᾶλλον”) αφετέρου.

30. Πρβλ. Stuhlmüller σ. 69,70,72, μιαν άλλη, ελάχιστα δύμως πειστική, σχετική ερμηνεία: Fischer σ. 20-33 (§ 1 Das Alte und das Neue [Γένους, πάντα]).

31. Πρβλ. Frōr σ. 84-85.

32. Διαφωνούμε με την κατά τα άλλα εξαίρετη ερμηνεία του Βέλλα (Θρησκευτικές προσωπικότητες της Παλαιάς Διαθήκης, τομ. Α', εκδ. τρίτη, Αθήναι, 1968, σ. 274) που επανειλημμένως μιλάει για "προσδοκία του λαού" για την επιστροφή, για "ενθουσιαστική ατμόσφαιρα, ώστε πάντες να ελπίζουν πλέον θετικώς ότι η στιγμή της λυτρώσεως είναι εγγύτατη", μιας "τεταμένης και ενθουσιαστικής ατμόσφαιρας παρά τοις αιχμαλώτους", "αρχάνταστον ενθουσιασμόν εἰς τους Ιουδαίους αιχμαλώτους, ούτινες είναι πεπεισμένοι πλέον ότι τώρα επέστη η στιγμή της επανόδου εἰς Παλαιστίνην" κτλ. Αντιθέτως ο Westermann σ. 10 εύστοχα παρατηρεί, αναλύοντας τα προσωπικά στοιχεία του προφήτη, με βάση τους στίχους 40,6-7, ότι "Er [Deuterojeremia] hat genauso gedacht und war ganauso müde und skeptisch wie seine Brüder im Exil": "πάσας σάρξ είναι γόρτον".

33. Πρβλ. Westermann σ. 14.

34. Οι εμπρόθετες προσωπικές αντωνυμίες είναι θηλυκές: "Γιλη, Για, Γενο", καθώς και η αντωνυμία που προστίθεται στη μετοχή "Γρόπερ".

35. CHB σ. 91.

36. Eichrodt σ. 644.

37. REPTK τεύχ. 16, σ. 95, στο λήμμα Prophetentum des AT III/Ab.

38. SC 315 τόμ. 12 ΙΖ' γραμμή 295.

39. Βλ. Αγουρίδη σ. 132-133.

40. PL 24,520B.

41. Ο Καισαρίες Ευσέβιος (PG 24,464D-465A) δύμας – και ο Προκόπιος Γαζίος (PG 87B, 2540AB), που τον ακολουθεί – ρητώς μνημονεύουν ότι η επαγγελία δόθηκε αρχικά στους Εβραίους, τώρα όμως ισχύει για τους Χριστινούς.

42. Οι λέξεις "tropologia, tropologicus" στον Ιερώνυμο μπορούν να αναφερθούν απλώς σε ένα σχήμα λόγου, τρόπο (PL 22, Epistola CXXIX,6), αλλά και στην αλληγορία (PL 24,753B), βλ. και CHB σ. 89-90.

43. PL 24,520C-521B. Αυτό το υπόμνημα γράφτηκε σε μια περίοδο (περίπου στα 408-410 μ.Χ.) που έχει ήδη απομακρυνθεί από τον θαυμασμό της αλληγορικής μεθόδου και έχει αποδεχτεί τις αντιοχειανές αρχές της ερμηνευτικής (Βλ. Αγουρίδης σ. 133, CHB σ. 90-91).

44. PG 87B,2540A.

45. Το "παράδειγμα" (και επομένως το επίθετο "παραδειγματικός") στα αρχαία ελληνικά δήλωνε κατ' εξοχήν "πρότυπο, μοντέλο, πρόπλασμα, υπόδειγμα, σχέδιο"-δεν είχε το φορτίο, τη χροιά της σημασίας που έχει σήμερα: illustration (διευκρίνηση, επεξήγηση) και "ένα από τα παρόμιοια ως προς μια ιδιότητα". Άρα ο Προκόπιος Γαζίος θεννούσε ότι το περιστατικό του Νόε στον Σόμπαχο δεν είναι απλώς ένα από τα πολλά ενδεχομένως παραδείγματα της ελεγμοσύνης του Θεού, αλλά είναι ένα και μοναδικό υπόδειγμα, που το ανάλογό του υπόσχεται και πάλι ο Θεός.

46. Εξέχουσα φυσιογνωμία της μορφοίστορικής κριτικής του Δευτερογαλίας υπήρξε ο Claus Westermann, που έγραψε το πρώτο μορφοίστορικό υπόμνημα πάνω σ' αλόγλυπτο το βιβλίο του Δευτερογαλίας (Das Buch Jesaja Kap. 40-66, ATD 19, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1966) μετά τις λαμπρές μελέτες του ("Das Heilswort bei Deuterojesaja" EvT 24 (1964) 355-373, "Sprache und Struktur der Prophetie Deuterojesajas" in Forschung am Alten Testament TB 24 Chr. Kaiser Verlag, München 1964 , 92-170). Ο Westermann στηρίζεται στο βασικό έργο του Joachim Begrich ("Die priesterliche Heilsorakel" ZAW 52 (1934) 81-92 = Gesammelte Studien zum Alten Testament TB 21, Chr. Kaiser Verlag, München, 1964, 217-231) που ανακάλυψε το είδος "χρησμός σωτηρίας" (Heilsorakel) στην Παλαιά Διαθήκη και τη θέση του στη λειτουργία ως απάντηση του ιερέα εξ ονόματος του Θεού στη δέση την ενός Ισραηλίτου ο οποίος, παραπονούμενος, προσευχόταν στο ναό και ο ιερέας του υποσχόταν να εισαχουστεί από τον Θεό. Ένα τέτοιο είδος απαντά συχνότατα και στον Δευτερογαλία. Ο Westermann στη συνέχεια διαπίστωσε πως τα κείμενα που ο Begrich τα κατάταξε στο είδος αυτό πρέπει να διακριθούν σε δύο είδη: χρησμός ή υπόσχεση σωτηρίας (Heilsorakel/Heilszusage) και προχρηστικός σωτηρίας (Heilsankündigung). Για την περιγραφή των ειδών αυτών βλέπε Westermann 13-15. Ο Antoon Schoors συνέγραψε ένα εξαίρετο βιβλίο πάνω στα λογοτεχνικά είδη στον Δευτερογαλία, συνοψίζοντας λεπτομερέστατα τις επιδόσεις των προηγουμένων μορφοίστορικών ερευνητών (I am God Your Saviour A Form-Critical Study of the Main Genres in Is. XL-LV (Supplements to Vetus Testamentum vol. XXVI.), E.J. Brill, Leiden 1973).

47. Westermann σ. 15.

48. Bλ. Westermann Sprache σ. 120, Schoors σ. 44-45.

49. Ανάλογοι προς τον 7χ θρήνοι: Θρ 5,20^o στον στίχο 8χ: Ψλ 44,25 (Ο': 43,25), 88,15 (Ο': 87,15) (πρβλ. 30,8 [Ο': 29,8], 104,29 [Ο': 103,29] και 143,7 [Ο': 142,7]).

50. Πρβλ. Schoors σ. 85.

51. Schoors σ. 45.

52. Schoors σ. 133.

53. Bλ. Westermann σ. 15, Westermann Sprache σ. 122.

54. Ακόμη και ο Δευτερογαλίας αρχικά μετείχε αυτής της ατμόσφαιρας: κατά τους στίχους 40,6-7 ο προφήτης ήταν εξίσου σκεπτικός, κουρασμένος, όπως ο λαός του (βλ. Westermann σ. 10).

55. Τόσα η πρόταση του Driver (G.R.Driver: "Studies in the Vocabulary of the O.T. VIII." JTS 36 (1935) σ. 299) να αποδοθεί το "μη" ως συναίσθημα κατ' αναλογίαν προς το λατινικό momentum / movimentum, όσο και η επιχειρηματολογία του Schoors σ. 132 δεν είναι πειστικές.

56. TWAT I/6-7 στήλη 785.

57. Πρβλ. Westermann σ. 221.

58. Πρβλ. Westermann σ. 222.
59. Τα ίδια γράμματα δηλώνουν τα κάλα του συνωνυμικού παραλληλισμού. Το “α” είναι η άρνηση του “α”, το ή δηλώνει συνωνυμικό, ενώ το ⇔ αντιθετικό παραλληλισμό. .
60. Πρβλ. TWAT IV στήλη 762.
61. Πρβλ. TWAT IV στήλη 728.
62. Πρβλ. Α.Π.Χαστούπη. Μελέται εισαγωγικά εις την Παλαιάν Διαθήκην (Ἐν Αθήναις , 1973) σ. 162: κατά την εβραϊκή αντίληψη, “ο κόσμος δεν στερεούται ουδὲ ασφαλίζεται εξ εκυτού. Ανά πάσαν στιγμήν κρατείται υπέρ το χάος, υπέρ το μηδέν υπό του πανθενεύοντος λόγου του Θεού. Εάν ο Θεός ανακαλέσῃ τον Λόγον Του, ο κόσμος θα βυθισθῇ εις το χάος” (βλ. Ψλ. 104,27-30 [Ο': 103,27-30]).
63. Πρβλ. TWAT IV. στήλη 730.
64. “For *hesed* is not used indiscriminately where any kind of favour is desired, but only where there is some recognized tie. It is indeed the very opposite of *hen*, which is in place just where there is no tie or claim. ... We may compare it [*hesed*] with the personal loyalty expected under the wide-spread feudal regime. ... An unmerited request may be granted (*hien*); but there is then set up a definite relation which demands loyalty to its spirit in both, the giver and the receiver (*hesed*).” (W.F.Lofthouse: “*Hesed and Haud in the Old Testament*” ZAW 51 (1933) σ. 33). Βλ. επίσης H.J.Stoebe: “Die Bedeutung des Wortes *ḥāsēd* im Alten Testamente” VT 2 (1952) σ. 244-254, που αντιπαραβάλλει την σημασία του “τῷη” με αυτή των συνωνύμων “ἵη, οἱρᾶ” τονίζοντας την παροχή του “τῷη”, σε κάποιον που δεν έχει κανένα δικαίωμα να το διεκδικήσει. Πιο τσορροπημένο φαίνεται το άρθρο του J.A.Montgomery (“Hebrew *Hesed* and Greek *Charis*” HTR (1939 April, vol. 32, number 2), σ. 97-102). Και αυτός παραβάλλει το “τῷη” προς το “ἵη”, την τελευταία λέξη χαρακτηρίζει ως “more emotional, spasmodic, without attachment to social responsibilities”, την αποδίδει με τις λέξεις “favor, graciousness”, ενώ γη πρώτη δηλώνει “moral relation lying between two parties, that is entailed in, but lies beyond, the concrete legal requirements, as in the relation between parent and child, man - wife, host - guest, client” (σ. 98). Για την μετάφρασή της ισχυρίζεται: “for expression of *hesed* English ‘kindness’ might be the best representative, as signifying the moral obligation along with or even beyond the law” (σ. 101).

65. Βλ. TWAT III. στήλη 57.

66. Ιδιαίτερα ο H.J. Stoebe (“Die Bedeutung des Wortes *ḥāsēd* im Alten Testamente” VT 2 (1952) σ. 244-254) τονίζει αυτήν την πλευρά του “τῷη”: “dieses Wort [“τῷη”] war im profanen Sprachgebrauch zu Hause, dort drückt es eine Güte, oder Freundlichkeit aus, die ausserhalb dessen steht, was man erwarten kann oder verdient hat, und die ihren Grund allein in grossherziger Bereitschaft für den andern hat” (σ. 248). Αντίθετα, ο J.A.Montgomery (“Hebrew *Hesed* and Greek *Charis*” HTR (1939 April, vol. 32, number 2), σ. 97-102), ακολουθώντας τον N.Glueck (Das Wort *hesed* BZAW 47 (1927) Giessen), ο οποίος προσδιορίζει το “τῷη” ως “die einem Rechts-Pflichts-Verhältnis entsprechende Verhaltungsweise”,

εκλαμβάνει ως βάση του “**תְּפִלָּה**” μια κοινωνική ευθύνη έναν γηικό νόμο (βλ. υποσημείωση 64).

67. Βλ. TWAT III. στήλη 51.
68. Βλ. TWAT III. στήλη 56.
69. Βλ. TWAT III. στήλη 52.
70. Βλ. Δτ 7,9.12, Α' Βασ (Ο': Γ' Βασ) 8,23, Β' Χρ 6,14, Νε 1,5 9,23, Ψλ 25,10 (Ο': 24,10), 89,29.34-35 (Ο': 88,29.34-35), 103,17-18 (Ο': 102,17-18), 106,45 (Ο': 105,45), Ηε 55,3.
71. Βλ. Δτ 7,9.12, Α' Βασ 8,23, Β' Χρ 6,14, Νε 1,5 9,32, Δν 9,4.
72. Schoors σ. 133.
73. Βλ. TWAT III. στήλη 58.
74. Πρβλ. E.Kutsch: *“Gesetz und Gnade Probleme der alttestamentlichen Bundesbegriff”* (ZAW 79 (1967) σ. 18-35) σ. 22. O.J.Begrich (“*Berit*” ZAW 60 (1944) σ. 1-11) επίσης υποστηρίζει ότι αρχικά το “**תְּרִיב**” – μέχρι τα μέσα του 9ου αιώνα – ήταν μονομερές: ένας ισχυρότερος παρέχει σε έναν πιο αδύνατο το “**תְּרִיב**” μόνο ο ισχυρότερος αναλαμβάνει υποχρεώσεις, ο άλλος απλώς το δέχεται. Μια μεταγενέστερη αντίληψη καθιστά το “**תְּרִיב**” νομική σχέση με δύο συμβαλλομένους, με αμοιβαίς δικαιώματα και καθήκοντα, με επίσημο έγγραφο, με μάρτυρες και τη δυνατότητα για έφεση. Αυτή η θεωρία φαίνεται να απλοποιεί τα δεδομένα: βλ. σχετική κριτική Schoors σ. 135.
75. Πολύ παραστατικά και πειστικά ο E.Kutsch: *“Gesetz und Gnade Probleme der alttestamentlichen Bundesbegriff”* (ZAW 79 (1967) σ. 18-35) δίνει αυτές τις διακυμετρικές αντιθέτες πλευρές του “**תְּרִיב**”. Τον ακολουθεί και ο Weinfeld στο TWAT I, ο οποίος στο λήμμα “**תְּרִיב**” κάνει λόγο για δύο είδη (verheißender und verpflichtender Typ), ενώ ο Kutsch αναφέρεται στο νόμο και στη θεία χάρη (Gesetz und Gnade).
76. Βλ. TWAT I στήλη 785.
77. Βλ. E.Kutsch: *“Gesetz und Gnade Probleme der alttestamentlichen Bundesbegriff”* (ZAW 79 (1967) σ. 18-35) σ. 31.
78. Βλ. TWAT I στήλη 799.
79. Βλ. TWAT I στήλες 786-787. Η αντίστοιχη φράση απαντά και στα ασσυριακά κείμενα από την Ουγκαρίτ ως riksu u salamu, adē salime, adē salummē.
80. Βλ. E.Kutsch: *“Gesetz und Gnade Probleme der alttestamentlichen Bundesbegriff”* (ZAW 79 (1967) σ. 18-35) σ. 32. Οι προφήτες Ιεζεκιήλ και Ιερεμίας διεμπρτυρήθηκαν για μια τέτοια αντίληψη, τονίζοντας ότι το “**תְּרִיב**” είναι από τη γάρη του Θεού (βλ. και Schoors 136).
81. Βλ. TWAT I στήλη 799.
82. Βλ. Schoors σ. 138.
83. Βλ. Schoors σ. 136.
84. Βλ. J.Begrich (“*Berit*” ZAW 60 (1944) σ. 1-11) σ. 2.
85. Βλ. H.J.Stoebe (“*Die Bedeutung des Wortes ἡμέσατ im Alten Testamen*” VT 2 (1952) σ.

244-254) σ. 252.

86. Βλ. TWAT III στήλη 70.

87. Μια ενδιαφέρουσα σύμπτωση (;) είναι ότι η ρίζα της εβραϊκής λέξης ("מִתְרָא") σημαίνει "μήτρα, σπλάχνα".

88. Βλ. Schoors σ. 134.

89. Στο 54,10x όλες οι μοντέρνες μεταφράσεις χρησιμοποιούν ενεστώτα (μάλιστα συχνά με το βοηθητικό ρήμα *αμπορείν*), με αποτέλεσμα το 10^β να αποβαίνει μια άχρονη, αδριστη, γενική διατύπωση που ίσχυε και θα ισχύει για πάντα, επειδή έχει τις ρίζες της στην αμετάβλητη φύση του Θεού.

90. Ο Εφραίμ ο Σύρος στο υπόμνημά του προσθέτει πάντα μια συριακή μετάφραση που είναι σχεδόν λέξη προς λέξη ίδια με την Πεσιτώ. Μη σχολιάζοντας όμως τον στίχο 10, δεν δίνει το κείμενο της Πεσιτώ, σίγουρα όμως και αυτή μεταφράζει με μέλλοντα.

91. Λαμβάνοντάς το αυτό υπ' όψη, είναι εύλογο, με ευχέρεια και φυσικότητα, να συναρτά ο Ιερώνυμος το 10x προς το εσχατολογικό Mt 22,15: "juxta quod et in Evangelio loquitur: caelum et terra transibunt, verba autem mea non praeteribunt" (PL 24,520C).

92. Βλ. Schoors σ. 138.

93. Χαρακτηριστικά και με έμφαση κάνει μνεία γι' αυτό ο Westermann σ. 221.

94. Μια αντίθετη άποψη υιοθετεί ο Schoors 138-139, όμως με κάποια επιφυλακτικότητα σημειώνει: "this interpretation [δηλ. η εσχατολογική ερμηνεία], while being possible, is not at all certain".

95. Πρβλ. Westermann σ. 18, 22. Επίσης τα λογοτεχνικά είδη λόγος της κρίσεως (Gerichtsrede), και της συζήτησης (Desputationswort / Bestreitung) μαρτυρούν ότι ο Δευτερογενής ανήκει στη σειρά των προχιμαλωσιακών γνήσιων προφητών, κύριο μήνυμα των οποίων ήταν η επερχόμενη κρίση.

96. Είναι δυνατό – χωρίς να είναι φυσικό – να αποδώσει κανείς τις εικόνες αυτές μόνο στην πλούσια, και συχνά επιφρεπή σε υπερβολές, ποιητική φχντασία του Δευτερογενία, αμφισβητώντας έτσι το εσχατολογικό στοιχείο. Αυτήν την νοοτροπία αντανακλά σαφέστατα η πολύ ορθολογική παράφραση του Duhm σ. 409: "Jahwe wird nicht wieder eine Katastrophe, wie die des Exils über Israel hereinbrechen lassen, sondern seinen Friedensbund mit ihm unter allen Umständen aufrecht erhalten". πρβλ. Schoors σ. 139: "The condition resembles the one in Noah's time. Just as I swore them, that I would not again send the flood, so I swear now not to punish you again with exile. As a guarantee I recall to you my covenantal faithfulness, which is more unshakable than mountains and hills." Διερωτάται κανείς αν η υπόσχεση αναφερόταν μόνο στο να μη στείλει πλέον μιαν άλλη αιχμαλωσία ο Θεός.

97. Ο Fohrer σ. 335 ισχυρίζεται ότι ο Δευτερογενής καθιέρωσε την εσχατολογία, δίνοντας έτσι την πέμπτη ώθηση στην ιεραχλιτική θρησκεία. Το κήρυγμά του

το χαρακτηρίζει με αυτά τα λόγια: "Die Verkündigung Deuterojesajas ist grundlegend von einem eschatologischen Erlösungsglauben beherrscht. Dabei wird das wirklich Neue daran durch den Begriff «eschatologisch» angegeben" (σ. 331).

98. Τρεμπέλα σ. 614: "πρόδηλον, ὅτι τοιαύτη επαγγελία μόνον κατά τους Μεσοιανικούς χρόνους επρόκειτο να πραγματοποιηθῇ".

99. Γιαννακοπούλου σ. 382: "τούτο πρέπει να αποδοθῇ κυρίως εις την νέαν Σιών, την Εκκλησίαν του Θεού, διότι αυτή γέννημα της παλαιάς Σιών τυγχάνει και αιώνιος είναι" (η υπογράμμιση δική μας).

100. Χαρακτηριστικά αναφέρει o Westermann σ. 222: "Wenn Gott hier schwört, Israel nicht mehr zu zürnen und diesen Zorn nicht mehr zu üben, wenn er verheißt, daß diese Gnade jetzt nicht von Israel weichen und der Friede, das Heilsein für immer bestehen soll -, dann geht diese Verheißung weit über die geschichtliche Realität hinweg. Wir sind genötigt, ohne Rückhalt zu sagen: diese Verheißung ist im nachexilischen Israel nicht erfüllt worden. Sie geht aber auch über die Erfüllung in Christus weit hinaus. Diese Verheißung eines ungebrochenes Heilzustandes bei Deuterojesajas weiß hinaus über die Geschichte bzw. über den Weg des Gottesvolkes durch die Geschichte."

101. PG 24,464D-466A.

102. Στο υόμνημα του Ησ 13,17 (PG 24,189A) διαβάζουμε: "καὶ ἡμεῖς πλείστας ἀνέλεξάμεθα μαρτυρίας ἐν τοῖς πονηθέσιν ἡμῶν Χρονικοῖς συγγράμμασι".

103. Hymni et sermones στήλη 154.

104. Το ρήμα "kdb" - ἔχοντας στενή συγγένεια με το εβραϊκό "בְּדַבֵּר" (στο πικλ "ψεύδομαι, εξαπατώ") - σημαίνει εδώ στο θιπασλί "χάνω την πραγματική μου ουσία, δεν είμαι αυτό που φαίνομαι, γίνομαι απατηλός".

105. "Ipwt dl' hw'twb s'whlpr' bjt nmws' lnmws'. 'w mn qjm' lqjm'. 'w mnh sjd' hrt', 'jk dmnn knwst' lwth d'dt.". (Hymni et sermones στήλη 154).

106. Ο Ιερώνυμος στον πρόλογο του στον Ησαΐα αναφέρει, καθώς απαριθμεί τους σχολιαστές του προσφήτη: "caeterum apud Latinos grande silentium est, praeter sanctas memorias martyrem Victorinum" (PL 24,20C). Το υόμνημα του Βικτωρίνου (†304) δεν δικούγεται.

107. PL 24,520A-521B.

108. PL 24,520C.

109. PL 24,520C.

110. PL 24,521B.

111. Πρβλ. υποστημέσιωση 42.

112. PL 24,520C.

113. PL 24,521A.

114. PL 24,521B.

115. PL 24,520C.

116. Θα πρέπει εδώ να επισημάνουμε ότι, κατά τη δική μας αντίληψη, το "τῷ"

δεν αποδίδεται κατάλληλα, εύστοχα, ούτε με τη λέξη "misericordia" (V), ούτε με το ταυτόσημο "έλεος" (Θ α σ 6). Καλύτερη θα ήταν η απόδοση με την λέξη "πίστη", υπό την έννοια προσήλωση, αφοσίωση σε κάποιον, "γάρη", ή με τον πολύ μοντέρνο όρο "αλληλεγγύη" ή στα λατινικά "pietas" (βλ. J.A.Montgomery: "Hebrew Hesed and Greek Charis" HTR (1939 April, vol. 32, number 2), 97-102, σ. 97).

117. PG 70,1204D-1208D.

118. Το κείμενο του Κυρίλλου Αλεξανδρείας έχει στον στίχο 9 "ὅτι" αντί "καθότι", στο 10 "οἱ δὲ οἱ βουνοὶ οὐ" αντί "οὐδὲ οἱ βουνοί σου", "σοὶ τὸ παρ' ἐμοῦ ἔλεος" αντί "τὸ παρ' ἐμοῦ στο ἔλεος", "εἰρήνης μου οὐ μὴ μεταστραθῇ" αντί "εἰρήνης σου οὐ μὴ μεταστῇ". Είναι προφανές ότι το κείμενο που χρησιμοποιήθηκε από τον Κύριλλο Αλεξανδρείας είναι εφθαρμένη εκδοχή των Ο': είναι ευνόητο πώς μετατράπηκε το "καθότι" σε "ὅτι", το "οὐδὲ" σε "οἱ δὲ" λόγω αβλεψίας του γραφέα, με αποτέλεσμα οι Ο' να καταστούν πιο δυσνόητοι, πέραν του ότι και αρχικά δεν ήταν εύληπτοι.

119. PG 70,1204D.

120. PG 70,1205A.

121. PG 70,1205B.

122. PG 70,1205BC.

123. "καὶ ἐν καιρῷ καθ' ὃν ἐπέλαμψεν ἐν τῷ κόσμῳ Χριστός ... θείᾳ ψήφῳ πάντας ἐχρῆν τὴν ἀρχαίναν ἐκείνην ὑπομεῖναι κόλασιν. Ἐνθα γάρ ὅλως ἰσοπαλῇ τὰ ἐγκλήματα, ἐκεῖ που πάντως εἴη ἂν οὐκ ἀπεικός τὸ ἰσοφέρόπως κολάζεσθαι τοὺς κατεγνωσμένους. Ἀλλά παρίημ τοῦτο, φησί, καὶ μένει βέβαιον παρ' ἐμοὶ τὸ ἐπηγγελμένον" (PG 70,1205AB).

124. SC 315, 170.

125. Στον στίχο 9, αντί "αὐτῷ" έχει "αὐτῇ", αντί "ἐπὶ σοὶ" "ἐπ' αὐτῇ", ενώ στο 10 αντί "τὰ ὄρη" "τὰ ὄρια αὐτῆς", αντί "οἱ βουνοί σου" "οἱ βουνοὶ αὐτῆς": βλ. SC 315, 170.

126. Βλ. SC 315, 170.

127. PG 87B,2537D-2540A.

128. PG 87B,2537D.

129. PG 87B,2540A.

130. "Θᾶττον γάρ τὰ ὄρη μεταστήσονται τῶν οἰκείων τόπων, καὶ οἱ βουνοὶ ταραχθήσονται, ἡ τὸ ἐμὸν ἔλεος ἀπὸ σοῦ κινηθήσεται": πρβλ. PG 24, 464D και PG 87B,2537D-2540A.

131. "Καὶ ταῦτα δὲ τῷ θεοσεβεῖ πολιτεύματι, ἐπαγγέλλεται ὁ λόγος καὶ πάλαι μὲν ἦν παρὰ Ιουδαίοις, διαπεσὸν δὲ παρ' αὐτοῖς ἐπὶ τὴν ἐξ ἔθνων Ἐκκλησίαν μεταβέβηκεν" (PG 24,464D-465A), ενώ ο Προκόπιος γράφει (PG 87B, 2540A): "Ταῦτα Θεός ἐπαγγέλλεται τῷ θεοσεβεῖ πολιτεύματι, ὃ μετέστη πρὸς τὰ ἔθνη, τῶν Ἰουδαίων μεταπεσόν". Έτσι, πράγματι, ενσωματώνει ὅλο το υπόμνημα του Ευσεβίου

στο δικό του.

132. "Απὸ τοῦ κατακλυσμοῦ κέκριται μοι μὴ τοῖς ἀνθρωπίνοις φιλονεικῆσαι πταίσματι, καὶ μίαν κατὰ πάντων ὅρίσαι δίκην" (PG 87B,2540A), ενώ ο Κύριλλος Αλεξανδρείας (PG 70,1205A): "ἀπὸ τοῦ ὄδατος τοῦ ἐπὶ Νῷ ... κεκράτηκε παρ' ἐμοὶ... μήτε μὴν τοῖς ἀνθρωπίνοις φιλονεικῆσαι πταίσματι, καὶ μίαν κατὰ πάντων ὅρίσαι δίκην".

133. Συνοψίζει εν συντομίᾳ τις σκέψεις του Κυρίλλου ότι, και την εποχή του Χριστού, δεν καταστράφηκε η ανθρωπότητα – μολονότι θα το ἀξίζε – επειδή ο Θεός παραμένει πιστός στον ὄρκο του στον Νόε (βλ. υποσημείωση 123): "ώς καὶ καθ' ὃν [ὁ Χριστός] ἐπεδήμησε χρόνον, θείξ ψήφῳ πάντας ἔδει τὴν ἀρχαίαν ἔκεινην προστῆναι δίκην. Καὶ γάρ ἡσαν δύσιών τοις ὑπεύθυνοι· ἀλλὰ τὴν ὄργην μεταφέρω πρὸς Ἐλεον, τὸν δρόν φυλάττων τὸν ἔμαυτού" (PG 87B,2540A). Με αυτόν τον τρόπο ανακεφαλαιώνει ο Προκόπιος Γαζαίος την ερμηνεία του Κυρίλλου Αλεξανδρείας, κατά την οποίαν ο "βραχβευτής" της διαθήκης είναι ο Χριστός (βλ. PG 70,1205C), παραθέτοντας και το Ησ 26,12: "ἡ δὲ τῆς εἰρήνης διαθήκη, διὰ Χριστοῦ [ἔστιν]. Αὐτὸς γάρ ἔστιν ἡ εἰρήνη ἡμῶν ... διὰ Χριστοῦ γάρ συνήρθη μὲν τῷ Θεῷ καὶ Πατερὶ" (PG 87B,2540A).

134. "daß der Verfasser [Προκόπιος] nur einem Gewärsmann, oder doch nur weniger folgt, diesen nicht geradezu ausschreibt, sondern ihn epitomiert und wörtlicher oder freier widergibt, ohne daneben auf eigenes Urteil und eigene Zitaten zu verzichten ... [Προκόπιος] bildete den Übergang zu den eigentlichen Katenen" (REPTK 4 Band, σελ. 450, στη λήμμα Exegetische Sammlungen).

RAYMOND GOHARGHI

Η ΓΗ ΤΗΣ ΓΕΣΕΝ ΣΤΗΝ ΑΙΓΥΠΤΟ.
ΟΙ ΓΚΣΩΣ

Ἐπί δεκαπέντε αἰώνες οἱ ἀρχοντες τῶν Θηβῶν ἔζουσιαζαν ὀλόκληρη τὴν Αἴγυπτο κατά τρόπο ἀποτελεσματικό. Συχνά γίνεται λόγος γιά τὸ χρυσάφι τῶν Φαραώ. Δέν ἔχει δῆμας διευκρινισθεῖ ἀν πρόκειται γιά τοὺς Φαραώ τῶν Θηβῶν ἢ τοὺς Φαραώ τῆς Τάνεως. Τά συμπεράσματα τῶν ἀρχαιολογικῶν ἀνασκαφῶν ἀλλάζουν γρήγορα καὶ τίποτα δέν θεωρεῖται τετελεσμένο ἐφόσον δέν ἔχουν ὀλοκληρωθεῖ οἱ ἀνασκαφές σὲ δλη τὴν περιοχή. Κάθε δεκαετία φέρει νέους καρπούς καὶ συχνά ἀναιροῦνται παλαιότερες θεωρίες.

Ἡ πόλη τῆς Τάνεως ἔχει νά ἐπιδείξει παρελθόν μέ μεγάλη κινητικότητα καὶ ἡ ἱστορία τῆς συνδέεται μέ μία σκοτεινή καὶ ταραγμένη ἐποχή, σύμφωνα δέ μέ τὸν Μανέθωνα τὴν πλέον σκοτεινή τῆς Αἰγύπτου, τὴν ἐποχή τῶν Τύκσως. Ἡ ἱστορία τῶν Τύκσως ἀγγίζει καὶ τὴν Παλαιά Διαθήκη, λόγῳ τῆς σχέσεως μέ τῇ γῇ τῆς Γεσέν. Ἡ Γεσέν βρίσκεται στὴν Κάτω Αἴγυπτο καὶ ἔκει ἔζησαν οἱ Ἑβραῖοι ἐπὶ 400 χρόνια κατά τὴν διάρκεια τῆς αἰγυπτιακῆς τους. Ως ἐκ τούτου ὑπάρχουν πολλές πληροφορίες γιά τὴν περιοχή αὐτή μέσω τῆς ἱστορίας τοῦ ἑβραϊκοῦ λαοῦ. Τά

Ο Raymond Goharghi γεννήθηκε στήν Κάτω Αἴγυπτο, στήν πόλη Mansourah στά 1910. Ἀκολούθησε τίς γυμνασιακές σπουδές στό κολλέγιο τῆς Ἀγίας Αἰκατερίνης στήν Ἀλεξάνδρεια καὶ στή συνέχεια ἀπέκτησε τό πτυχίο τῆς Νομικῆς. Ἐργάσθηκε ὡς νομικός στήν Ἀλεξάνδρεια ἧως τά 1945, ὅπότε ἐγκατέλειψε τὴν Αἴγυπτο. Ως ὁρθόδοξος, κόπτης, δέν μποροῦσε νά ζήσει ὑπό μουσουλμανικό καθεστώς. Ἐκτὸτε ζεῖ στό Παρίσιο καὶ γράφει γιά τὴν ἱστορία τῆς Αἰγύπτου καὶ τούς πολιτιστικούς δεσμούς της μέ τούς ἄλλους μεσογειακούς λαούς, ιδιαίτερα μέ τὴν ἀρχαία Ἑλλάδα καὶ τό Βυζάντιο.

δεδομένα τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης συμπληρώνονται μέ τά δοκουμέντα πού ἔφεραν ἀργότερα στό φῶς ή ιστορική καί ή ἀρχαιολογική ἔρευνα. Ἡ ἐπαρχία Γεσέν παρέμεινε ἐπί δέκα αἰῶνες ὑπό ξένη ἐπιρροή, χωρίς νά παύσει νά ἀποτελεῖ τμῆμα τοῦ αἰγυπτιακοῦ κράτους. Ἡ αἰγυπτιακή ιστορία θά εἶχε μειώσει τή σημασία τῶν Τκσώς ἀν δέν ἀκολουθοῦσαν ἡ Ἑλληνική ἐπιρροή μέ τήν ἔδρυση τῆς Ἀλεξάνδρειας καί ή ρωμαϊκή κατοχή.

Περί τά 1700 π.Χ. ή Ἀσία βρίσκεται σέ ἀναβρασμό. Οι Ἰνδοευρωπαῖοι κάνουν τήν εἰσοδό τους, οι Χιττῖτες καταλαμβάνουν τήν Καππαδοκία, οι Χουρρῖτες ἐγκαθίσταται στήν περιοχή τοῦ Εύφρατη, οι Κασσίτες εἰσέρχονται στήν Βαβυλώνα. Στά σύνορα τῆς Αἰγύπτου ἡ ἀσυρριακή αὐτοκρατορία δέν ἦταν ἀκόμη ἔνα συμπαγές σύνολο, ἀλλά μία αὐτοκρατορία διαιρεμένη καί κατεκτημένη στρατιωτικά. Ἐνοποιήθηκε ἀργότερα στά χέρια ἐνός ἀνθρώπου, τοῦ Χαμψουραμπί. Μέχρι τότε ἐμφανιζόταν σάν μία συγκέντρωση φυλῶν καί ἔθνοτήων πού εἶχαν ἔνα κοινό χαρακτηριστικό, τή δουλεία. Τό μόνο δικαίωμα πού εἶχαν οι φυλές αὐτές ἦταν νά ζοῦν στίς περιοχές τῆς ἀσυρριακῆς αὐτοκρατορίας. Ἡ ἔξουσία ἀπαιτοῦσε ἀπό αὐτές ἀπόλυτη ὑπακοή καί βαρεῖς φόρους. Στήν Αἴγυπτο ζοῦσαν πολλοί Ἀσιάτες ἀπό τήν ἀπότερη ἀρχαιότητα. Τό Δέλτα τοῦ Νείλου προστάτευσε ἐπί μακρό διάστημα πολλά στοιχεῖα ἐχθρικά ἐν γένει πρός τούς Φαραώ.

Πολιτιστικές σχέσεις ἀνάμεσα στήν Αἴγυπτο καί τήν Χαναάν διαπιστώνεται ὅτι ὑπῆρχαν μετά τήν ἀνακάλυψη αἰγυπτιακῶν τάφων γαρ-ζαίας ἐποχῆς, πού ὅμοιάζουν μέ τάφους γουβλίτες. Τῆς 4ης χιλιετίας ἀγγεῖα μέ λαβές κυματοειδεῖς περιέχοντα σπόρους ἐλαῖων ὅμοιάζουν μέ αὐτά τῆς χαλκολιθικῆς ἐποχῆς τῆς Βύβλου. Ὁ φοινικικός πολιτισμός χορηγοῦσε στούς Φαραώ τῶν πρώτων δυναστειῶν ἀγγεῖα ἀπό ἀλάβαστρο καί ξύλα ἀπό κέδρο. Τά ὄνόματα τῶν Φαραώ τῆς Δ' δυναστείας Χεφρήν καί Μυκερίνου εἶναι χαραγμένα ἐπάνω σέ θραύσματα ἀγγείων. Ἀντικείμενα τῆς ΙΒ' καί ΙΓ' δυναστείας δείχνουν ὅτι ή εἰσροή Ἀσιατῶν στό Δέλτα ἦταν σημαντική. Οι Φαραώ τῆς Μέσης αὐτοκρατορίας (2030-1720 π.Χ.) εἶχαν στήν ὑπηρεσία τους πολυάριθμους ὑπαλλήλους ἀσιατικῆς προελεύσεως. Ὁ ἀριθμός τους αὐξήθηκε τήν ἐποχή τῆς κυριαρχίας τῶν Τκσώς καί μετά τήν ἀπομάκρυνση αὐτῶν πολλοί Σημίτες

δονομάσθηκαν έπισημα ύπαλληλοι. Κατά τή διάρκεια πολλῶν αἰώνων ὄμαδες Χαναναίων καὶ Ἀμοριτῶν εἰσέρχονταν στήν Αἴγυπτο. Τήν ἐποχὴν ἐκείνη τό Δέλτα τοῦ Νείλου ἦταν διαφορετικό ἀπό τήν κοιλάδα, ἔθεωρεῖτο γῆ πού φιλοξενοῦσε δῆλους, καὶ τό βόρειο σύνορο τῆς Αἰγύπτου δέν ἦταν ἡ Μεσόγειος, ἀλλά περί τά 150 χλμ. πρός νότον, στό σημεῖο ὅπου ὁ Νεῖλος χάνει τήν ταυτότητά του γιά νά σκορπισθεῖ μέσα στούς βάλτους.

Οἱ ὄμαδες αὐτές τῶν ξένων εἶχαν ἔνα κοινό σημεῖο, ὀρέγονταν τήν Αἴγυπτο γιά τόν φυσικό τῆς πλοῦτο, ἐνῷ ἀντίθετα ἡ Χανάνη ὑπέφερε συχνά ἀπό ἀνεπάρκεια ἀγαθῶν. Προσθέτοντας τούς αἰγμαλώτους πολέμου καὶ τούς μισθοφόρους οἱ Φαραώ σκέψθηκαν νά ἐγκαταστήσουν τόν κόσμο αὐτόν σέ εἰδικά προσαρμοσμένες περιοχές.

΄Απέναντι στήν κεντρική ἔξουσία οἱ ξένοι λαοὶ τῆς Ἀνατολῆς ἐνισχύθηκαν καὶ ἀποφάσισαν νά ἰδρύσουν δυναστεία. Περί τά 1700 π.Χ. οἱ Τίκσώς ἐγκαθίστανται στήν Αἴγυπτο. Βέβαια αὐτή εἶναι μία συμβατική χρονολογία καὶ δέν εἶναι σύμφωνοι δῆλοι οἱ ιστορικοί. Κάποιοι τοποθετοῦν τήν ἔλευση τῶν Τίκσώς στό τέλος τῆς ΙΒ' δυναστείας ἡ στίς ἀρχές τῆς ΙΙ'. Οἱ διαφωνίες προέρχονται ἀπό τό δῆτι οἱ δυναστικοί κατάλογοι τοῦ Μανέθωνος δέν ἀντιστοιχοῦν μέ τίς γενικά ἀποδεκτές χρονολογίες καὶ διότι οἱ κατάλογοι ἀλληλογραφούνται, λόγω τῆς ὑπάρξεως παραλλήλων δυναστειῶν.

΄Η ἀνησυχία τῶν κατοίκων γιά τόν νέον ἀνεμο πού ἐρχόταν περιγράφεται πολὺ ὡραῖα μέσα στά κείμενα τοῦ Μανέθωνος. «Τῆρης ἔνας βασιλέας ὄντος Τίμαος, κατά τήν ἡγεμονία τοῦ ὄποιου ὁ Θεός, δέν γνωρίζω γιά ποιό λόγο, γέμισε μέ θράσος μία φυλή ἀπό τήν Ἀνατολή ἡ ὄποια κατέκτησε τή χώρα ἀπροσδόκητα, χωρίς μάχη. Ἀφοῦ ὑπέκυψαν οἱ ἡγεμόνες, πυρπόλησαν τίς πόλεις, γκρέμισαν τούς ναούς, συμπεριφέρθηκαν μέ τόν πλέον βάρβαρο τρόπο στούς κατοίκους σκοτώνοντας τούς ἀνδρες καὶ αἰγμαλωτίζοντας τίς γυναικες καὶ τά παιδιά. Όνόμασαν βασιλέα ἔναν δικό τους, τόν Σάλατιν, πού κατοικοῦσε στήν Μέμφιδα. Βρῆκε μία πόλη ἴδανική, τήν Ἀβαριν, στά δυτικά τοῦ Νείλου, τήν οίκοδόμησε πάλι, τήν ὁχύρωσε καὶ τοποθέτησε ἐκεῖ 240.000 ἀνδρες». Ή Φλάβιος Ίωσήφ ἐπιβεβαιώνει τή γνώμη αὐτή στό ἔργο του «Κατ' Απίωνος», δῆπου ἀναφέρει δῆτι ἔνας μεγάλος στρατός πού ἤλθε ἀπό τήν

Ανατολή, έγκατέστησε έναν βασιλέα, τόν Σάλατιν. Αύτός ήλθε στή Μέμφιδα, φορολόγησε όλες τις έπαρχιες, άνωτερες και κατώτερες, και έγκατέστησε ίσχυρές φρουρές κυρίως στις άνατολικές περιοχές, διότι προέβλεψε ότι όταν οι Άσύρριοι γίνονταν ίσχυρότεροι, θά έπιθυμούσαν νά κατακτήσουν τό βασίλειο αύτό. Βρήκε άνατολικά τοῦ ποταμοῦ Βούβαστη μία πόλη πού παλαιότερα άνομαζόταν "Αβαρις και τῆς ὅποιας ἡ τοποθεσία τοῦ φάνηκε προνομιακή, τήν δχύρωσε και έγκατέστησε 240.000 πολεμιστές. Ένω οἱ Τκσώς είχαν ἐκδιωχθεῖ κατά μέρος, αύτοί πού παρέμειναν ἀποτραβήγθηκαν στήν "Αβαριν, πού περιεῖχε 10.000 μέτρα γῆς, και δχυρώθηκαν μέσα σέ ίσχυρό φρούριο γιά νά είναι ἀσφαλεῖς.

"Η σημαντική λεπτομέρεια στό κείμενο τοῦ Μανέθωνος είναι τό ότι ἡ χώρα ὑποτάχθηκε ἀμαχητί. Μέ τόν τρόπο αύτόν εἰσέβαλαν οἱ Τκσώς στήν Αἴγυπτο. Διέθεταν πολυάριθμο στρατό, τοξότες πεπειραμένους και ἄρματα μέ ἄλογα, καθώς οἱ Αἰγύπτιοι χρησιμοποιούσαν μόνο γαϊδούρια. "Οσον ἀφοροῦσε στόν ἔξοπλισμό τοῦ στρατοῦ, οἱ Αἰγύπτιοι ὑστεροῦσαν σέ σχέση μέ τούς ἐχθρούς τους. Σέ πολέμους κατά τῶν Βαβυλωνίων χρησιμοποιούσαν ἄρματα μέ ἔνα ἄλογο, ἐνῷ οἱ Βαβυλώνιοι μέ δύο ἄλογα, και όταν οἱ Αἰγύπτιοι υἱοθετήσουν τά ἄρματα μέ δύο ἄλογα, οἱ ἐχθροί τους θά διαθέτουν ἥδη ἄρματα μέ τρία.

"Τοιούτουμε ότι ἡ έγκατάσταση τῶν Τκσώς στήν Αἴγυπτο πραγματοποιήθηκε κατά τόν τρόπο τῶν Σημιτῶν στίς χῶρες τοῦ Εύφρατη. Μέ τή βοήθεια τῶν οἰκονομικῶν δυσκολιῶν, τῆς πολιτικῆς ἀνικανότητας, τῶν στρατιωτικῶν ἀτυχιῶν, τῆς ἀποδυναμώσεως τῆς κεντρικῆς ἔξουσίας, οἱ Τκσώς ἀντιλαμβάνονται τήν ίσχύ τους και ίδρυσαν τελικά μία δυναστεία. "Η ιστορία τῶν Τκσώς συνδέεται μέ τήν περιοχή τῆς Γεσέν, πού ἀναφέρεται στήν Παλαιά Διαθήκη¹. Έδῶ πρέπει νά ἀναφερθεῖ τό κείμενο τῆς Ίουδίθ, ὅπου ἀναφέρεται ότι ὁ βασιλέας τῶν Άσσυρίων Ναβουχοδονόσωρ ἔστειλε σέ πολλές περιοχές ἀγγελιοφόρους, σέ ὅσους κατοικοῦσαν στήν Περσίδα και τή Δύση, στήν Κύλικία και τή Δαμασκό, στόν Λίβανο και τόν Αντιλίβανο, σέ ὅσους κατοικοῦσαν στήν παραλία, στά ἔθνη τοῦ Καρμήλου, τοῦ Γαλαάδ, τῆς ἀνω Γαλιλαίας, σέ ὅσους κατοικοῦσαν στήν μεγάλη πεδιάδα τοῦ Εσδρηλών, στή Σαμάρεια και πέραν τοῦ Ιορδάνου μέχρι τήν Ιερουσαλήμ, στήν Δάφνη και Ραμεσση

σέ δλη τή γῆ Γεσέν μέχρι τήν Τάνιν καί τή Μέμφιδα, καί σέ δλους τούς κατοίκους τῆς Αἰγύπτου μέχρι τά δρια τῆς Αιθιοπίας².

Τίς πόλεις αὐτές πού δέν ὑπάρχουν σήμερα τίς διαχωρίζουμε σέ τρεῖς ὄμαδες: α) τίς πόλεις τοῦ Δέλτα πού ἀναπτύχθηκαν στὸ ἔλος τοῦ Βόρολλου, β) τίς πόλεις τῆς δυτικῆς πλευρᾶς γύρω ἀπό τὸ Πηλούσιον, γ) τίς πόλεις τῆς γῆς Γεσέν (πρὸς Βιορρᾶν τήν Τάνιν, τή Δάφνη στὸ ἔλος τῆς Μενζάλας, καί στήν ἄλλη πλευρά τίς πόλεις τῆς κοιλάδας Τεμουλάτ, δηλ. τήν Βούβαστιν, τήν Πιθώμ, τήν Ραμεσσῆ, τήν Ἡραόπολη).

Μέ τήν ἀφιξή τους στήν Αἴγυπτο οἱ Τκσώς βρῆκαν δύο σπουδαῖς πόλεις στὸ ἔλος τοῦ Βόρολλου, τήν Βουτώ καί τήν Σάιδα. Τόν Βόρολλο οἱ Ρωμαῖοι ὀνόμαζαν *Lagus Butanicus*. Περὶ τά 4000 π.Χ. ἡ χώρα ἦταν διαιρεμένη σέ δύο βασίλεια, τό βόρειο μέ πρωτεύουσα τήν Βουτώ καί τό νότιο μέ πρωτεύουσα τήν Ιερακόνπολη (Περάκων πόλις).

Ἡ Βουτώ ἰδρύθηκε τόν πρῶτο καιρό τῆς ἐγκαταστάσεως τῶν Αἰγυπτίων στό Δέλτα καί ὑπῆρχε ἔνα ἀπό τά κέντρα τοῦ θρύλου τοῦ Ὁσίριδος. Ἡ "Ισις ἔκρυψε ἐκεῖ τό γιό τῆς Ὁρο, γιά νά τόν σώσει ἀπό τήν ἐκδίκηση τοῦ Τυφῶνος. Ἡ πόλη Βουτώ (κατοικία τῆς θεᾶς Ούαζίτ) ὀνομαζόταν Πτενάτο ἀπό τόν Κλαύδιο Πτολεμαῖο καί Πτενέτο ἀπό τόν Πλίνιο. Σύμφωνα μέ τόν Ἡρόδοτο, ἐκείτο στήν ἐκβολή τοῦ σεβεννυτικοῦ κλάδου τοῦ Νεῖλου, πρός δυσμάς τοῦ ἔλους τοῦ Βόρολλου. Ἡ πόλη διέθετε ὀνομαστό μαντεῖο καί ἔναν σπουδαῖο ναό μέ τό ἐμβλημα τῆς θεᾶς, μία νάϊα κόμπρα ἐπάνω σέ φυτό παπύρου.

Ἡ Σάιδα ἦταν ἡ πρωτεύουσα τοῦ πέμπτου νομοῦ τῆς Αἰγύπτου, πόλη μέ μνημεῖα καί θαυμάσια οἰκοδομήματα καί μέ ιερατικό κολλέγιο. Τό ὀνομαστότερο μνημεῖο τῆς ἦταν ὁ ναός τῆς Νητί, ὁ ὅποις εἶχε ὡς ἐμβλημα δύο τόξα διασταυρωμένα ἐπάνω σέ μία ἀσπίδα, πρᾶγμα πού φανέρωνε τά πολεμικά τῆς ἔνστικτα. Ἡ κόμμωση τῆς θεᾶς ἦταν κυλινδρικοῦ σχήματος καί ἐρυθροῦ χρώματος. Οι "Ἐλληνες καί οἱ Ρωμαῖοι ἀνακάλυπταν στή μορφή τῆς Νητί τήν Ἀθηνᾶ. Ὁ Ἡρόδοτος εἶχε θαυμάσει στό ναό τῆς τά προπύλαια, πού ἔπερνοῦσαν σέ μεγαλεῖο πολλά μνημεῖα τῆς ἐποχῆς, καί τόν κυρίως ναό, πού ἦταν οἰκοδομημένος μέ λαξευτές πέτρες ἀπό τήν Ἐλεφαντίνη, τίς ὅποιες μετέφεραν ἐπί τριετία 2.000 κωπηλάτες μέχρι τή Σάιδα. Στήν πόλη αὐτή ὑπῆρχε ἐπίσης ὁ τάφος τοῦ Ψαμμήτιχου καί τό Σεραπεῖον, δπου σωζόταν τό αὐτί τοῦ Ὁσί-

ριδος. 'Η πόλη ἔπαιξε ἀπό τὸν Η' π.Χ. αἱ σημαντικό πολιτικό ρόλο καὶ ἔγινε ἡ βόρεια πρωτεύουσα τὴν ἐποχή τῆς εἰσβολῆς τοῦ Καμβύση, ἐνῷ ἡ μεσημβρινή διοικεῖτο ἀπό τὴν δυναστεία τῶν Βουβαστιδῶν. Στή Σάιδα ὁ Ἡρόδοτος πληροφορήθηκε γιά τὸ θρύλο τοῦ Ὀσιρίδος. 'Ο Σόλων καὶ ὁ Πλάτων ἐπίστης διέμειναν ἐκεῖ. Στή Σάιδα ὁ Πλάτων τοποθετεῖ τὸ διάλογο τοῦ Σόλωνος μὲ τοὺς ιερεῖς. Αὐτοὶ τὸν πληροφόρησαν γιά τίς ἀρχαῖες παραδόσεις τίς ἀναφερόμενες σέ ἐναν πόλεμο μεταξύ Ἀθηναίων καὶ Ἀτλάντων³.

'Εκτός τῶν πόλεων αὐτῶν ὑπῆρχε καὶ ἡ Ξέις, τὴν ὥποια ὁ Champollion τοποθέτησε 9 λεῦγες ἀπό τὸ Σεβέννυτο καὶ 6 χλμ. ἀπό τὴν Κόμπρα. 'Η Ξέις ἦταν ἡ πρωτεύουσα τῆς ΙΔ' δυναστείας, τὴν ὥποια ἀναφέρει ὁ Στράβων καὶ ὁ Κλαύδιος Πτολεμαῖος⁴. 'Η ξοῖτική δυναστεία εἶχε μόνον τυπική ἐπιφροή καὶ ἡ ἔξουσία τῆς δέν ἔπερασε τὰ ὅρια τῆς βόρειας ἐπαρχίας. 'Ενας πάπυρος πού σώζεται στὸ Τορίνο ἐπισημαίνει ὅτι εἶχε 75 βασιλεῖς, οἱ ὄποιοι ἡγεμόνευσαν ἐπὶ 424 χρόνια. Μέ τὴν ἐμφάνιση τῶν Ξοῖτῶν καὶ Βουβαστιδῶν οἱ Θηβαῖς εἶδαν τὴν ἔξουσία τους νά θρυμματίζεται. Οἱ ἀρχοντες τῶν Θηβῶν κατηγόρησαν γιά ἀδυναμία τίς βόρειες δυναστεῖς, πού ἔσβηναν τή στιγμή πού οἱ Τκσώς ἔκαναν αἰσθητή τὴν παρουσία τους.

Στό ἔλος ὑπάρχει σήμερα ἕνα χωριό πού ὀνομάζεται Μπαλτίμ. Στήν ἀρχαιότητα ἐκεῖ λατρεύονταν ὁ Ὀσιρις καὶ ἡ Ἰσις, καὶ ἡ πόλη πού ὑπῆρχε εἶχε δύο ὄνόματα, ἔνα εἰδωλολατρικό καὶ ἔνα ιερό, πού σήμαινε «ἡ περιοχή τοῦ ὅριζοντα μέσα στὸ ἔλος». Οἱ ιερογλυφικές ἐπιγραφές ἀναφέρουν γιά μία πόλη πού ἀργότερα, στήν ἐλληνιστική ἐποχή, ὀνομάσθηκε Ἐρμούπολις Μικρή. Τό ὄνομα τοῦ Ἐρμοῦ χρησιμοποιήθηκε δύο φορές στήν Αἴγυπτο, γιά τή Μεγάλη Ἐρμούπολη στή Μέση Αἴγυπτο καὶ τή Μικρή Ἐρμούπολη στήν Κάτω Αἴγυπτο. 'Η Μικρή ἦταν ἕνα ἀπό τά ἐπτά κέντρα τά ἀφιερωμένα στή λατρεία τοῦ "Ωρου. 'Εξ οὗ καὶ τό ὄνομά της DMINHOR ἡ στήν κοπτική PIDIMENHOR, τόπος τοῦ "Ωρου.

Οἱ περιορισμένες γνώσεις μας γιά τούς Τκσώς προέρχονται ἀπό δύο πηγές: ἀπό τήν ίστορία τοῦ Μανέθωνος, ἡ ὥποια εἶναι ἀνεπαρκής, καὶ ἀπό τά ἀρχαιολογικά δεδομένα⁵. 'Ο Μανέθων εἶχε τήν ίδιότητα τοῦ ἀρχειοφύλακος τοῦ ναοῦ τῆς "Ων καὶ κατά συνέπεια εἶχε στή διάθεσή του τά δοκουμέντα. Μέσα στήν ίστορία του ἀναφέρει ὅτι οἱ Ἐβραῖοι

ζοῦσαν ἄθλια στήν Αἴγυπτο, διτὶ ἡσαν καταδικασμένοι νά φέρουν εἰς πέρας τίς χειρότερες ἔργασίες, δηλαδή νά σκάβουν κανάλια, νά κατασκευάζουν φράγματα, ἀνάκτορα, πόλεις. Ἐπρόκειτο γιά ταπεινωτική αλχμαλωσία. Τήν ἐποχὴν ἔκεινη ζοῦσε στήν "Ων κάποιος ὀνόματι Ὁσαρσίφ, τοῦ ὄποιου οἱ ἵκανότητες ἡσαν πέραν τοῦ φυσικοῦ. Οἱ Ἐβραῖοι τόν ἔκαμαν ἀρχηγὸν τους καὶ ὁ ἀνθρώπος αὐτὸς καθιέρωσε νέα λατρεία στίς πεδιάδες τῆς Τάνεως. Δέν γνωρίζουμε πῶς τό ὄνομα Ὁσαρσίφ μετατράπηκε σέ Μωύση. Αὐτὸ πού γνωρίζουμε εἶναι διτὶ ἀπαντᾶται συγνά στά αίγυπτιακά ὀνόματα ἡ κατάληξη -μοσε, δπως "Ἀχμοσε, Τούμμοσε.

Οι ιστορικές καὶ ἀρχαιολογικές ἔρευνες ἔφεραν φῶς στά δύο ζητήματα πού είχαν ἐπί μακρό παραμείνει σκοτεινά: τούς Τκσώς καὶ τούς λαούς τῆς θάλασσας. Ὁ Champollion ἔγραψε διτὶ στίς ἀρχές τῆς 2ης χιλιετίας ἡλικίαν βάρβαροι ἀπό τήν Ἀνατολή καὶ ἐγκαταστάθηκαν ἐπί τρεῖς αἰώνες στήν Ἀουάρα. Ἡ ἀφιξὴ καὶ ἡ ἐγκατάσταση τῶν Τκσώς ἐπιφέρει διάλυση τῆς κεντρικῆς ἔξουσίας καὶ ὅλη ἡ βόρεια ἐπαρχία ὑποκύπτει στόν ξένο ζυγό. Μετά ἀπό κάποια ἀπόπειρα στήν Μέμφιδα, ὑποχωροῦν πρός τόν βορρᾶ καὶ ἐγκαθίστανται ἀνατολικά τοῦ Δέλτα. "Οπως ὁ Χαμ-μουραμπί εἶχε ἀνύψωσει ἔνα ἀγνωστό χωριό μέχρι τότε, τή Βαθυλώνα, στό ἐπίπεδο πρωτεύουσας, οἱ Τκσώς ἔκαμπαν τό ἴδιο μέ τήν Τάνιν ("Αβαρι). Ἡ ἀφιξὴ τους δέν ἐπρόκειτο βέβαια νά ἀλλάξει τό φεουδαλικό καθεστώς τῆς χώρας. Περιορίσθηκαν τελικά στό βορρᾶ καὶ συνῆψαν κάποιες συμμαχίες μέ μερικές πόλεις τοῦ νότου.

"Αν σκεφθοῦμε τή σπουδή τοῦ Μεγάλου Ἀλεξάνδρου, συμβουλευμένου ἀπό τόν Πτολεμαῖο τόν Λάγο νά πάει στήν δαση τοῦ "Αμμωνος γιά νά ἀναγνωρισθεῖ ἀπό τό μαντεῖο, τυπικό ἀπαραίτητο γιά τήν ἐνθρόνιση, ἐκπληγσόμεθα μή βρίσκοντας κανένα ἴχνος παρόμοιο ἐκ μέρους τῶν ἡγεμόνων Τκσώς. Δηλαδή δέν ἔγιναν ποτέ τυπικά Φαραώ. Στίς ἀρχές φάνηκαν ἔχθρικοι πρός τούς αίγυπτιακούς θεσμούς καὶ ἔγιναν σταθεροὶ ἔχθροι τῶν Θηβαίων ἀρχόντων. Δέν κατόρθωσαν ὅμως νά ἀντισταθοῦν ἐπί μακρόν σέ ἔναν τόσο ἀνώτερο πολιτισμό. "Αρχισαν νά ληστεύουν καὶ νά καταστρέφουν, σύντομα ὅμως κατάλαβαν διτὶ τό συμφέρον τους δέν ἤταν αὐτό, ἀλλά διτὶ ἐπρεπε νά ἐκμεταλλευθοῦν τόν πλοῦτο τῆς χώρας. Κατά συνέπεια, ἀρχισαν νά υἱοθετοῦν τήν ἐξωτερική μορφή τῆς φαραωνικῆς βασιλείας καὶ νά σφετερίζονται τά αίγυπτιακά μνημεῖα χαράσσο-

ντας τά δύναματά τους σέ αιγυπτιακή γλώσσα καί γραφή. Σεβόμενοι τρόπον τινά τό ιστορικό ένδοξο παρελθόν υἱοθετοῦν τή γραφή, κρατοῦν στήν ύπηρεσία τους τούς ἀντιγράφους, προστατεύοντας τούς ίερεῖς, μέ τό σκοπό νά διαχειρίζονται τούς θησαυρούς τῶν Θηβαίων ἡγεμόνων. Στόν τομέα αὐτόν τῆς πνευματικῆς κλοπῆς δέν πρωτοτύπησαν βέβαια οἱ Τκσώς. "Ολοὶ οἱ ξένοι κατακτητές τῆς Αἰγύπτου, Πέρσες, Βαθυλώνιοι, Ρωμαῖοι, χρησιμοποίησαν τά ἐγχώρια στοιχεῖα γιά νά ἔξασφαλίσουν τή συνέχεια τῆς κυριαρχίας τους.

"Απέναντι στό λαό ήσαν τυραννικοί. "Ησαν ληστές καί βάρβαροι. "Εκαυσαν, κατέστρεψαν, λεηλάτησαν, γκρέμισαν ναούς, αίχμαλώτισαν κόσμο. 'Ο Μανέθων γράφει ὅτι πρόκειται γιά τήν πλέον σκοτεινή ἐποχή στήν ιστορία τῆς Αἰγύπτου. 'Η κυριαρχία τους ήταν μακρά, διήρκεσε 511 χρόνια καί ἀντιφάσκει μέ τά γεγονότα καί τίς χρονολογίες. Τό δρθότερο εἶναι νά θεωρηθεῖ ή διάρκεια αὐτή ὡς ή περίοδος κατά τήν δύοια οἱ Τκσώς ἐπέβαλαν τήν ἔξουσία τους στήν Αἴγυπτο, τή Συρία καί τήν Παλαιστίνη.

Στολισμένοι μέ τά φαραωνικά σύμβολα οἱ μονάρχες Τκσώς θά ἀποτελέσουν τήν IE' καί IΣΤ' δυναστεία, σύμφωνα μέ τόν κατάλογο τοῦ Μανέθωνος. Τά δύναματά τους εἶναι γνωστά ύπό ἐλληνική μορφή, κάτι πού δημιουργεῖ ἀμφιβολίες σέ δ, τι ἀφορᾶ τό σύνδεσμο τῶν δύνομάτων αὐτῶν μέ δύναματα βασιλικά πού συναντοῦμε ἐπάνω στούς σκαραβαΐους ή σέ μνημεῖα. Μέ τήν πάροδο τοῦ χρόνου οἱ ιστορικοί εἶπαν κρίνοντας ἀπό τά μνημεῖα ὅτι οἱ Τκσώς πρόσθεσαν μία πινελιά στήν αιγυπτιακή τέχνη. 'Η σφίγγα τῆς Σάν σέ γρανίτη, πού φυλάσσεται στό Λούθρο, εἶναι τῆς ἐποχῆς αὐτῆς. Τό πρόσωπο εἶναι ἀνθρώπινο σέ κεφαλή λέοντος, μορφή ἐνδιάμεση ἀνάμεσα στήν αιγυπτιακή σφίγγα καί τό ἀσιατικό λιοντάρι.

Βλέποντας οἱ Αἰγύπτιοι νά καταφθάνουν ξένοι, τούς συμπεριέλαβαν στήν κατηγορία τῶν Σασιοῦ. "Ηταν ἔνας γενικός δρος, πού σήμαινε νομάδες καί ληστές πού ζοῦσαν σέ σκηνές καί περιφέρονταν στά δρια τῆς ἐρήμου ἀπό τό Σουέζ μέχρι τό Λίβανο. 'Ο ἀρχηγός τους δύνομαζόταν Χίκ-Σασιοῦ, ἀπό τόν δροῦ οἱ "Ἐλληνες δημιούργησαν τόν δρο Τκσώς. 'Ο Μανέθων δίνει μία ἀλλή ἐρμηνεία, ὅτι δό δρος προέρχεται ἀπό τίς λέξεις Hyk καί Sis, δηλαδή βασιλεῖς-ποιμένες. 'Ο δρος Σασιοῦ δήλωνε τούς

‘Ασιάτες. Άναφέρονται έπισης οι Μενατιοῦ-σάτι, νομάδες κατά τήν ΙΗ’ δυναστεία, γιά νά δηλωθοῦν οι κάτοικοι τῆς χερσονήσου τοῦ Σινᾶ καί τῆς συριοαιγυπτιακῆς ἐρήμου. Ο δρος Μενατιοῦ δήλωνε τούς λαούς τῆς ‘Αφρικῆς. Σύμφωνα μέ διάφορες ἔρμηνεῖς, οι Σασιοῦ μπορεῖ νά ἦσαν οἱ ‘Τκσώς, οἱ ‘Εδωμῆτες, οἱ Βεδουΐνοι τοῦ Σινᾶ. Οι ξένοι ἦσαν πολλοί στήν Αἴγυπτο. Οι Αιγύπτιοι ἦσαν περικυκλωμένοι ἀπό ἐχθρικούς συνήθως λαούς.

‘Η ιστορία τῶν ‘Τκσώς πρέπει νά ἔξετασθεῖ καί ἀπό γλωσσολογική ἀποψη. Έδῶ καὶ ἔναν αἰῶνα ἡ σουμεριακή καί ἡ αιγυπτιακή γλώσσα εἶχαν μείνει ἐκτός τῶν δύο μεγάλων οἰκογενειῶν, τῆς Ινδοευρωπαϊκῆς καί τῆς σημιτικῆς. Μέ τό χρόνο ἔγινε ἀντιληπτό ὅτι ἡ αιγυπτιακή εἶχε ὑποστεῖ σημιτικές ἐπιδράσεις καί οἱ αιγυπτιολόγοι ἔχουν ἀναφέρει ὅμοιότητες τῆς αιγυπτιακῆς μέ τήν ἑβραϊκή. Καὶ οἱ διάδοχοι τοῦ Champollion εὑρίσκαν κάποια συγγένεια καί ἐπισημάνθηκε ὁ σημιτικός χαρακτήρας τοῦ αιγυπτιακοῦ ἀλφαβήτου⁶.

Παράλληλα μέ τίς γλωσσολογικές ἔρμηνεις, ἡ ιστορική ἔρευνα ἀπέδειξε ὅτι κατά τήν 5η χιλιετία ἔνα μέρος τῶν μετακινουμένων Σημιτῶν ἀπό τήν ‘Αραβία, κατευθυνομένων πρός τόν Εύφρατη, ἀποκόπηκε καὶ κατευθύνθηκε στή συνέχεια πρός τήν Αἴγυπτο. Βέβαια, δέν μποροῦμε νά ὑποστηρίξουμε γιά ἐπίδραση γλωσσική τήν ἐποχή ἐκείνη, διότι οἱ γλώσσες δέν είχαν ἀκόμη διαμορφωθεῖ. Στήν Αἴγυπτο ἔφθασε ἡ φυλή τοῦ ‘Αβραάμ τήν ἐποχή πού οἱ ‘Τκσώς ἐπαιροναν τήν ἔζουσσία. ‘Η φυλή αὐτή εἶχε ἐγκαταλείψει τήν Οὔρ φέροντας μαζί της γλώσσα, μυθολογία, πίστη, θέμα, τρόπο ζωῆς. 400 χρόνια κοινῆς ζωῆς στή συνέχεια ἐπέφεραν μία ἀλληλεπίδραση ἀνάμεσα στίς διαφορετικές διαλέκτους τῆς γῆς Γεσέν. ‘Απόδειξη ἀποτελεῖ ὅτι οἱ Αιγύπτιοι γραφεῖς ἦσαν ἀμφιτάλαντοι, καθόστον ἡ διπλωματική γλώσσα τῆς ‘Ασίας ἦταν ἡ ἀκαδημική καί ἡ ἀλληλογραφία μεταξύ ἡγεμόνων πραγματοποιεῖτο στή γλώσσα αὐτή.

Στήν βορειοανατολική πλευρά τῆς χώρας, κοντά στό Πόρτ-Σάιδ, ὑπῆρχε μία πόλη σταθμός, ἡ El Quantara, σημεῖο διάβασης ἀνάμεσα στήν Αἴγυπτο καὶ τήν Παλαιστίνη, ὁνομαζόμενη στήν ἀρχαιότητα Ταλού-Σίλε, ἡ ὅποια ἔπαιξε κατά τήν ἐποχή τῆς ΙΗ’ δυναστείας στρατιωτικό ρόλο καὶ ὁ ‘Αχμοσις μετά τήν ἐκδίωξη τῶν ‘Τκσώς τήν ὄχυρωσε.

Τό Πηλούσιο είναι τό κάστρο τῆς Αιγύπτου. ‘Αποτελοῦσε βάση τοῦ

άμυντικοῦ συστήματος τῆς Αίγυπτου μέ τό φρούριο της, πού δνομαζόταν Σαΐν⁷. Τό ἀρχαῖο της ὄνομα ἦταν Peremoun καὶ στά ἀραιβικά Tell el Farama. Παρήκμασε ἀπό τό 150 μ.Χ. Τό ὄνομα προῆλθε ἀπό τήν ἐλληνική λέξη πηλός, διότι ἦταν περικυκλωμένη ἀπό βάλτους. Ἡ πόλη αὐτή κατεῖχε σημαντικό ρόλο ἐπί Πτολεμαίων. Τελευταῖο ἀμυντικό ὅχυρό πού ἀποθάρρυνε τούς κατακτητές, ἦταν τόπος αἰματηρῶν μαχῶν γιά πολλούς αἰώνες. Στά 525 π.Χ. ἔλαβε χώρα ἡ μάχη μεταξύ Καμβύση καὶ Ψαμμήτιχου Β', πού τελείωσε μέ τήν περσική εἰσβολή. Στά 490 π.Χ. ὁ Ξέρξης τήν διέσχισε πορευόμενος πρός τήν Αἴγυπτο καὶ συνεχίσθηκε ἡ κατάκτηση τῶν Ἀχαιμενιδῶν ἀπό τόν Ἀρταξέρξη στά 343 π.Χ. Στά 334 ἦλθε ὁ Μέγας Ἀλέξανδρος καὶ στά 55 ὁ Μάρκος-Ἀντώνιος. Μεταξύ αὐτῶν τῶν δύο ὁ Πτολεμαῖος ΙΔ' πῆγε στό Πηλούσιο γιά νά ὑποδεχθεῖ τόν Πομπήιο μετά τήν ἥττα στά Φάρσαλα. Ὁ ἀτυχος στρατηγός εἶχε ζητήσει ἀσυλο, ἀλλά ὁ Πτολεμαῖος τόν ἔχόντωσε, καταπατώντας ἔτσι κάθιε ἔννοια φιλοξενίας.

Μία ἄλλη ἀρχαία πόλη τοῦ Δέλτα ἦταν ἡ Πάπρημις, πιθανότατα κοντά στό Πηλούσιο. Σύμφωνα μέ τόν Ἡρόδοτο, ἦταν ἡ μητρόπολη τοῦ νομοῦ πού εἶχε τό ἴδιο ὄνομα. Στήν πόλη αὐτή στά 461 π.Χ. οἱ Ἀθηναῖοι, σύμμαχοι τοῦ Λίβυου βασιλέα Ἰνάρου, ἐνίκησαν τόν Πέρσην Ἀχαιμένη. Σήμερα δέν μένει πλέον τίποτα ἀπό τό Πηλούσιο, ἐκτός ἀπό μία κατασκευή ἀπό πηλό, πού τότε εἶχε σκοπό νά προστατεύει τήν εἰσοδο τοῦ πηλουσιακοῦ στομίου. "Ολη αὐτή ἡ περιοχή ἦταν προορισμένη νά καταστραφεῖ, ὅπως εἶχε ἀναφέρει ὁ προφήτης Ἰεζεκιήλ⁸". Ἡ Πάπρημις δέν ἔχει ἀκόμη ἀνακαλυφθεῖ ἀπό τήν ἐπιστήμη.

Τά κείμενα τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης ἀναφέρουν τήν Σιώρ. "Ἐκείτο στόν ἀνατολικό κλάδο τοῦ Νείλου πού καταλήγει στό ἔλος τῆς Μενζάλας. Τά ιερογλυφικά κείμενα μιλοῦν γιά τόν Νεῖλο καὶ τά λασπώδη νερά του, ἡ Βουλγάτα γιά τόν ποταμό μέ τά θολά νερά πού ποτίζει τήν Αἴγυπτο. Καὶ οἱ δύο πηγές συμφωνοῦν ὅτι ὁ δρόμος τοῦ "Ωρου εἶναι ἡ ὁδός πού ἔνώνει τήν Αἴγυπτο μέ τή Χαναάν. Στήν ἴδια περιοχή βρίσκονται οἱ ἐλώδεις λίμνες τῆς El Qantara.

Τύπαρχει ἀκόμη μία πόλη τῆς ὅποιας δέν ἔχει ἀνακαλυφθεῖ ἡ τοποθεσία, ἡ Νε-σού, πόλη τοῦ βασιλικοῦ παιδιοῦ. Ὁ Κλαύδιος Πτολεμαῖος τήν ἀναφέρει ὡς μητρόπολη τοῦ νομοῦ της⁹.

‘Η ἐγκατάσταση τῶν Τάνιων στήν Τάνιν συνέβη ἀνάμεσα στά 1720 καὶ στά 1700 π.Χ. ‘Η Τάνις σέ μία συγκεκριμένη ἐποχή ἀνῆκε περισσότερο στήν ιστορία τοῦ ἔβραϊκοῦ λαοῦ παρά τῆς Αἰγύπτου. Οἱ συγγραφεῖς τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης ἀναφέρουν ἀκριβῶς τή χρονολογία ἰδρύσεως τῆς Τάνιων καὶ τήν τοποθετοῦν ἐπτά χρόνια μετά τήν Ἰδρυση τῆς Χεβρών¹⁰. ‘Η Τάνις ἔκειτο στίς δύθες τοῦ ἔλους. Σέ ἔναν πάπυρο διαβάζουμε HAUAR, ὄνομα πού προεικονίζει τόν ὄρο UARIS, πού μεταγενέστερα θά γίνει “Αβαρις”¹¹. ‘Η Τάνις εἰσέρχεται στό προσκήνιο ἀπό τήν ἐποχή τῆς βασιλείας τῶν ἀρχόντων τῆς καὶ ἔκτοτε ἀποτελεῖ μέρος τῶν πόλεων πού γράφουν αἰγυπτιακή ιστορία καὶ πού συνδέονται μέ τόν ἔβραϊκό λαό. Μέσα στά Ιερά αἰγυπτιακά βιβλία ἡ Τάνις ὄνομαζόταν Τυφωνία καὶ ἔκει διέμενε ὁ Τυφών. ‘Ο Στέφανος Βυζάντιος συνέδεσε τήν πόλην αὐτή μέ τήν Ἡρωάπολη, θεωρία πού ἐγκαταλείφθηκε σύντομα. ‘Η ἀκριβής χρονολογία ἰδρύσεως τῆς ἀγνοεῖται. “Ομως ἡ Τάνις, δπως καὶ δλες οἱ πόλεις τοῦ Βορρᾶ, κτίσθηκε ἀργότερα ἀπό αὐτές τῆς Κοιλάδας, καθόσον οἱ λαοί τοῦ Νότου οἰκοδομοῦσαν τίς πόλεις αὐτές καθώς προχωροῦσαν πρός βορρᾶν. Κατά τή διάρκεια τῶν αἰώνων εἶχε διάφορα δόνόματα: Τάνις, “Αβαρις, Τσοάν, Τζάν, Σάν, καὶ στήν κοπτική Ντζάνι”¹². Εἶχε δέ δημητουργηθεῖ σύγχυση σχετικά μέ τίς διαστάσεις τῆς πόλης, διότι ὁ Στράβων καὶ ὁ Στέφανος Βυζάντιος γράφουν γιά μεγάλη πόλη, ἐνῷ ὁ Φλάβιος Ιωσήφ γιά μικρή. Χάρις δόμως στίς ἀνασκαφές τοῦ Αύγούστου Mariette στά 1861-1871, τοῦ William Flinders Petrie στά 1884-1885, τοῦ Πέτρου Montet στά 1929-1951, ἐντοπίσθηκε ἡ πόλη αὐτή καὶ λύθηκαν τά διάφορα ἐρωτήματα.

Τά κείμενα τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης ἀναφέρουν δόμως κάτι τό ἀνεξήγητο. “Ισως ἡ Τάνις νά μήν ἥταν μόνο μία πόλη, ἀλλά ὀλόκληρη περιοχή. Στούς Ψ’αλμούς ἀναφέρεται ὅτι ὁ Μωϋσῆς ἔκαμε θαύματα στήν πεδιάδα τῆς Τάνεως”¹³.

‘Η Τάνις ἥταν νευραλγική περιοχή, κέντρο τῶν σχέσεων τῆς Αἰγύπτου μέ τούς λαούς τῆς Ἀσίας, περιοχή εύφορη μέ ἀμπέλια καὶ ἐλαιόδενδρα, καθώς ἀναφέρει καὶ ἡ Παλαιά Διαθήκη, καὶ μέ ἔναν τρόπο ζωῆς ὅπως ἡ Μέμφις. Οἱ ἀρχαιολόγοι θαυμβώθηκαν ἀπό τά ἐρείπια. Στήν Τάνιν ὁ Ἀποφις Ἀκνούρι δεχόταν τούς ξένους ἡγεμόνες, δργάνωνε τραπέζια προσφορῶν καὶ χάρασσε τά σύμβολά τους ἐπάνω στίς σφίγ-

γες καί στούς κολοσσούς ἀπό γρανίτη, οἱ δποῖοι εἶχαν κατασκευασθεῖ ἀπό τοὺς Φαραώ τῆς ΙΒ' δυναστείας. Ὁ "Αποφις ἡταν ὁ δεύτερος ἥγεμόνας Τύκσως καὶ εἶχε γιά υπουργό του τὸν Ζαφνάθ-Πανεάχ, δηλαδή τὸν Ἰωσήφ.

Οἱ ἀνατολικοὶ δρόμοι τῆς Αἰγύπτου παρουσίαζαν πάντοτε μεγάλο ἐνδιαφέρον. Ἡταν ἡ πύλη εἰσόδου καὶ ἔξόδου. Ἀπό ἐκεῖ ἔφευγαν οἱ Φαραώ γιά τούς πολέμους τῆς Συρίας καὶ τῆς Βαβυλώνας. Ἀπό ἐκεῖ εἰσέρχονταν οἱ ἔχθροι στὴ χώρα καὶ ἀκριβῶς αὐτὴ ἡ εἰσροή τῶν ξένων ἀνησύχησε τῇ διοίκησῃ. Κατά συνέπεια, ἔλαβαν τό μέτρο νά ἐγκαταστήσουν πολύ πληθυσμό στὴν ἀνατολική χώρα, ὡστε αὐτός νά χρησιμεύσει ὡς ἀσπίδα κατά τῶν εἰσβολῶν. Ἔτσι, δταν ὁ Ἰωσήφ ἀναγνώρισε τούς ἀδελφούς του, τούς ἐγκατέστησε στὴ γῆ Γεσέν μέ τήν προοπτική αὐτῆς.

Τό ταξείδι τοῦ Ἀβραάμ ὁδήγησε σέ αὐτή τῇ γῆ τῆς ἔξορίας, στό ἐσωτερικό τοῦ βασιλείου τῆς Αἰγύπτου. Ταξείδι σπουδαῖο γιά τήν ἱστορία τοῦ ἑβραϊκοῦ λαοῦ. Μετά τήν πτώση τῆς Ούρ στά 2016 π.Χ., οἱ ἀρχές προκάλεσαν μεγάλη μετακίνηση ξένων, μεταξύ τῶν δποίων ἡταν καὶ ἡ φυλή τοῦ Ἀβραάμ. Ἡ φυλή αὐτή, δπως καὶ ὅλοι οἱ στρατοί εἰσβολῆς τῶν Ἀχαικενιδῶν, τῶν Βαβυλωνίων, τῶν Ἀσσυρίων, ἀκολουθοῦσε τῇ φυσική ὁδό, τῇ μόνη πού ὑπῆρχε καὶ πού ἔνωντε τὸν Εὐφράτη μέ τόν Νεῖλο καὶ πού ἀποκαλέσθηκε ἀργότερα ἀπό τούς ἐρευνητές εὑφορο σταυροδρόμι. Ἡ Εύρωπη, ἡ Ἀφρική καὶ ἡ Ἀσία ἐνώνονται ἀπό τή Μικρασία. Ἡ περιοχή ἡταν σταυροδρόμι. Ἡ Εύρωπη, ἡ Ἀφρική καὶ ἡ Ἀσία ἐνώνονται ἀπό τή Μικρασία. Ἡ περιοχή ἡταν σταυροδρόμι καὶ κυρίως ὁ δρόμος τῶν στρατιῶν, ἐνῷ ἡ Ἀραβία ἡταν ὁ δρόμος τοῦ λιμανιοῦ. Ἄν χαράξουμε μία κυρτή γραμμή σάν πέταλο ἀλόγου ἀπό τήν Αἴγυπτο ἔως τόν Περσικό Κόλπο, παρατηροῦμε μία ζώνη ἀπό καλλιεργήσιμες γαῖες. Τήν ὄνομασία εὑφορο σταυροδρόμι τήν ἔδωσε στίς ἀρχές τοῦ αἰώνα ὁ Breadsted. Εἶναι ἔνα πέταλο ἀνάμεσα σέ ἐρήμους καὶ βουνά. Αὐτή ἡ ἀψίδα εἶναι 800 χλμ. ἅμμου. Ἀποτέλεσε ἔνα ἱστορικό σταυροδρόμι πολιτισμῶν, δπου σήμερα διακρίνονται τά ἔχη.

"Ἀχμοσίς ἡ Ἀμασίς εἶναι τό ὄνομα δύο σπουδαίων Φαραώ. Ὁ "Ἀχμοσίς ὁ Α' εἶναι ὁ ιδρυτής τῆς ΙΗ' δυναστείας (1560-1542). Δοξάσθηκε ἐπειδή ἔξεδίωξε τούς Τύκσως, κατέστρεψε τό στρατόπεδό τους, κατέλαβε τίς πόλεις τους, κατασκευάζοντας ὁχυρά σέ στρατηγικά ση-

μεῖα. Χάρις σέ μία ἐπιγραφή ἐνός τάφου, πού ἀντιγράφηκε ἀπό τὸν Champollion, γνωρίζουμε σήμερα ἐν μέρει τὴ μάχη πού ἔδωσε ὁ "Ἄχμοσις": «Ἀρχισε ἡ πολιορκία τῆς Ἀθάριδος, ἔκαμα μία πράξη γενναιότητος μπροστά στὴ μεγαλειότητά του. Ἔγώ εἶχα ἀναλάβει τὸ πλοῖο Κα-ειμμενφέρ. Πολεμούσαμε στὸ νερό. Μετὰ καταστρέψαμε τὴν Ἀθαρί, συνέλαβα ἔναν ἄνδρα καὶ τρεῖς γυναικες. Ἡ μεγαλειότητά του μοῦ τοὺς ἔδωσε σάν σκλάβους»¹⁴.

Ἡ νίκη αὐτή ἀπάλλαξε γιά πάντα τὴν Αἴγυπτο ἀπό τοὺς Τκσώς, καὶ τὸ ἔνδοξο αὐτὸ ἐπεισόδιο χρησίμευσε ὡς ἔμπνευση σὲ καλλιτέχνες πού ἀπαθανάτισαν τὴ σκηνὴ αὐτὴ ἐπάνω σέ κίονες τῶν ναῶν τῶν Θηβῶν. Ἡ θέση τῶν πληθυσμῶν δέν ἀλλαξε σέ τίποτα μετά τὴν ἐκδίωξη τῶν Τκσώς. Ἔνα ποσοστό τους μετανάστευσε στὸ ἐσωτερικὸ τῆς χώρας, καὶ σέ ὅσους παρέμειναν ἐπετράπη νά συνεχίσουν νά κατοικοῦν ἐκεῖ.

Οἱ Bnè Israel ἔζησαν ἐκεῖ ὅπου εἶχαν ἐπιλέξει, καὶ ξέψυγαν ἀπό τὴ μοίρα τῶν ἀλλων φυλῶν, οἱ ὅποιες χάθηκαν σύν τῷ χρόνῳ ἀναμεμιγμένες μέ ἄλλες. Οἱ Ἐβραῖοι παρέμειναν βοσκοί, παρ' ὅτι ἡ ἰδιότητα αὐτῆς προξενοῦσε ἀπέχθεια στοὺς Αἰγυπτίους. Συγκεκριμένα στὴν Παλαιά Διαθήκη ἀναφέρεται ὅτι ἀποτελοῦσε βδέλυγμα γιά τοὺς Αἰγυπτίους πᾶς ποιμήν προβάτων¹⁵. Οἱ Ἐβραῖοι θά βγοῦν χαμένοι μέ τὴν ἡττα τῶν Τκσώς. Ἀπλῶς ἀλλάζουν τυράννους, καὶ οἱ νέοι τύραννοι εἶναι σκληρότεροι. Οἱ Ἐβραῖοι ὑφίστανται ὅλες τίς ταπεινώσεις κάτω ἀπό μία σιδηρά πειθαρχία.

Ἡ Τάνις θά βυθισθεῖ στὴ λήθη. Θά ἔλθει γιά λίγο στὸ φῶς τὴ στιγμὴ τῆς ἀστυριακῆς εἰσβολῆς, καὶ μέ τὴν εὐκαιρία αὐτῆς οἱ ἄρχοντες τῆς Τάνεως θά συμβουλεύσουν τοὺς ἄρχοντες τῶν Θηβῶν, ἀλλά οἱ συμβουλές τους θά θεωρηθοῦν ἀτοπες καὶ οἱ ἄρχοντες τῆς Τάνεως μωροί¹⁶. Πολύ ἀργότερα, στὴ ρωμαϊκὴ ἐποχή, ἡ Τάνις διέθετε ἐπισκοπή ἔξαρτώμενη ἀπό τὸ Πατριαρχεῖο Ἀλεξανδρείας καὶ 12 ἐπίσκοποι διαδέχθηκαν ὁ ἔνας τὸν ἄλλον ἀπό τὰ 302 μ.Χ. ἔως τὰ 1.086. Καθ' ὅλη τὴ διάρκεια τῆς Ιστορίας της, ἡ Τάνις ὑπέφερε ἀπό ἀπομόνωση. Μέχρι καὶ τὸν ΙΘ αἱ, δέν ὑπῆρχε παρά ἐπικοινωνία μέ ζῶα ἡ μέσω τοῦ Νείλου¹⁷.

Μελετώντας τὴν Ιστορία τῶν Τκσώς διαπιστώνουμε ὅτι πρωταγωνιστοῦσε ἡ Τάνις καὶ τὸ ἔλος. Αὔτες οἱ ἐκατοντάδες χιλομέτρων ὑφάλμυ-

ρου υδατους ἀποτελοῦσαν γιά τους κατοίκους πρόσβαση στή Μεσόγειο. Μέ το πέρασμα τῶν αἰώνων τό ἔλος ὑπέστη μετατροπές, παρακλάδια τοῦ Νείλου ἐξαφανίσθηκαν, κανάλια δημιουργήθηκαν καὶ ἄλλα ἐπιχωματώθηκαν. Ἡ Τάνις ἐξαφανίσθηκε καὶ αὐτή, ὅπως καὶ ἄλλες αἰγυπτιακές πόλεις, καὶ τά ἐρείπια τῆς παραμένουν θαμμένα σήμερα κάτω ἀπό τά μή ἀξιόλογα χωριά.

Στό σημεῖο αὐτό πρέπει νά ἀναφερθεῖ μία ἄλλη πόλη πού ἦκμασε ἀργότερα, κατά τήν ἐλληνιστική ἐποχή, ἡ Δάφνη. Ἡ Δάφνη προτοῦ γνωρίσει τούς "Ἐλλήνες καὶ τούς Ρωμαίους εἶχε ἰδεῖ τὸν Ναβουχοδονόσορα νά ἐγκαθίσταται ἐκεῖ προτοῦ κατακτήσει τήν Αἴγυπτο. Ἡ Δάφνη σήμερα ὀνομάζεται Tell el Dafne καὶ ἐντοπίσθηκε στά 1885 ἀπό τόν Flinders Petrie 16 χλμ. ἀπό τό Πηγούσιο. Ἀντίστοιχα μέ τούς πολιτισμούς πού διέβησαν, ἡ πόλη αὐτή ἀπέκτησε καὶ διαφορετικά ὀνόματα: Τάφνις, Τάφνα, Ταπαχίρ, Ταχπανές.

Ἡ Δάφνη καὶ ἡ Ἐλεφαντίνη ἐπέβλεπαν τρόπον τινά τήν είσοδο στή χώρα, ἡ μία στό βορρᾶ καὶ ἡ ἄλλη στό νότο. Ὁ Ψαμμήτιχος Α' ἐγκατέστησε φρουρά Ἐβραίων μισθοφόρων στήν Ἐλεφαντίνη, γιά νά ἀντιμετωπίζουν τίς αιθιοπικές εἰσβολές, καὶ Ἐλλήνες μισθοφόρους στή Δάφνη ἐναντίον τῶν Συρίων. Ὁ Ἡρόδοτος ἀναφέρει καὶ γιά περσική φρουρά. Ἡ Δάφνη εἶχε ἀποτελέσει ἐπί μακρόν καταφύγιο γιά τούς Ἐβραίους τούς κυνηγημένους ἀπό τούς Σελευκίδες. Ἀνάμεσά τους καὶ ὁ προφήτης Ἱερεμίας. Ἀπό τή Δάφνη σήμερα δέν σώζονται παρά λίγα ἐρείπια.

Ἴδρυτής τῆς δυναστείας τῶν Ραμεσσιδῶν, ὁ Ραμσῆς Β' βασίλευσε ἐπί 67 ἔτη, ὑπῆρξε ἴσχυρός μονάρχης, δεσποτικός ἄλλα καὶ γενναιοῖς¹⁸. Μία σημαντική νίκη πού κατήγαγε ἡταν στήν Qadesh ἐναντίον τῶν λαῶν τῆς Θάλασσας. Ἡ πολιτική του ἡταν νά μεταθέσει τό κέντρο βαρύτητας τῆς χώρας του ἀπό τήν κοιλάδα στό Δέλτα, τό ὅποι ἀγαποῦσε ἵδιαίτερα, οὐκοδομώντας ὡραιότατες πόλεις, ὅπου χρησιμοποιήθηκαν Ἐβραῖοι σκλάβοι γιά τήν ἀνοικοδόμηση. Ἡ Τάνις μέχρι τότε φυτοζωοῦσε. Ὁ Ραμσῆς πραγματοποίησε ἐκεῖ μεγάλα ἔργα, γιά νά προσδώσει αἴγλη, λάμψη, πού δέν διέθετε στό παρελθόν. Τά ἀνάκτορά του ἀντανακλοῦσαν χρυσό καὶ πολυτίμους λίθους. Ἡ Τάνις ἔγινε τόσο ὡραία, πού πολλοί ἀπό τήν κοιλάδα μετώκησαν ἐκεῖ. Μέσα στά ἀνάκτορα αὐτά τῆς Τάνεως διεξήχθησαν οἱ θυελλώδεις συνομιλίες μέ τόν Μωϋσῆ καὶ ἐκεῖ ζήτη-

σε άπό τόν Φαραώ νά ἀφήσει τόν ἔβραϊκό λαό καί νά φύγει.

Οι πόλεις τῆς γῆς Γεσέν χάθηκαν γρήγορα, γιατί βρίσκονταν πολύ κοντά στίς εισβολές ἀλλά καί δύντι ἀντιμετώπιζαν τουπογραφικές ἀλλαγές, δπως τήν ἔξαφάνιση τῶν δύσοκλάδων τοῦ Νεῖλου στήν πλευρά τῆς Mendès καί στήν πλευρά τῆς Τάνεως. Τά ἔρειπια τῆς Τάνεως καλύπτουν 400 ἑκτάρια καί κίνησαν τήν περιέργεια τῶν ἀρχαιολόγων τῆς ἀποστολῆς τοῦ Μεγάλου Ναπολέοντα¹⁹.

Ἀφήνοντας τίς πόλεις τοῦ Βορρᾶ τῆς γῆς Γεσέν γιά νά κατευθυνθοῦμε πρός Νότον, διασχίζουμε τήν ἐπαρχία Ντακαχλίγια καί τήν ἔρημο τῆς Σαρκιέφ. Οι πόλεις τῆς νότιας περιοχῆς είναι ή "Ων, ή Βούβαστη, ή Πιθώμ, ή Πι-Ραμεσσῆ, ή Γιαχουδιέ, ή Σοκχώθ, ή Ἡρωόπολις. "Οταν ὁ Ἰωσήφ ἐρμήνευσε στόν Φαραώ τό δινειρό του μέ τίς παχειές καί λιχνές ἀγελάδες, διορίσθηκε ὑπουργός καί ἐπιφορτίσθηκε νά κάμει μία περιοδεία στή χώρα γιά νά δεῖ τίς δυνατότητες ἔξευρέσεως πόρων, ὥστε νά καταστρωθεῖ σχέδιο ἀντιμετωπίσεως τοῦ ἐπερχομένου λιμοῦ. Ἐπισκέψθηκε πρῶτα τήν "Ων, γνωστή γιά τούς σοφούς τῆς καί τούς ιερεῖς τῆς. Στήν πόλη αὐτή ὁ Ἰωσήφ θαύμασε τόν ἀρχαιότερο ὁβελίσκο, πού είχε τό σύμβολο τοῦ Φαραώ Ούσαρτεσέν, ὁ δόποιος ἔζησε περί τά 2760 π.Χ.

"Η κατοικία τοῦ Ρᾶ ἦταν μητρόπολη τοῦ 13ου νομοῦ, οἰκοδομημένη ἐπάνω σέ ἔνα ὄψωμα, στούς πρόποδες τοῦ δόποιου ὑπῆρχαν δύο λίμνες πού ἐπέτρεπαν τήν ἐπικοινωνία μέ τό Νεῖλο. "Ἐκείτο κοντά στό σημερινό Κάιρο. Διέθετε ὡραίους ναούς, ἐκ τῶν δόποιων ὁ μεγαλύτερος, κατασκευασμένος στά 1900 π.Χ., είχε ἔναν δρόμο πλαισιωμένο ἀπό σφίγγες μέ ἀλάβαστρο. "Ἐνας ἀλλος ναός, πού δνομαζόταν πύργος τοῦ πρίγκηπα, είχε ὡς ἔμβλημα ἔναν φοίνικα. Ὁ θρύλος ἔλεγε ὅτι τό πτηνό αὐτό, ,τό δόποιο ἐμφανίσθηκε λίγες φορές μέσα σέ πέντε αἰῶνες, είχε γεννηθεῖ στήν Ἀραβία καί ἐπάλειψε τό πτῶμα τοῦ νεκροῦ πατέρα του μέ μῆρο καί τό μετέφερε γιά νά τό ἐνταφιάσει στήν "Ων. Τήν ἐποχή τοῦ Στράβωνα ὁ ναός είχε χάσει πλέον τήν ὡραιότητά του καί ἔφερε τά σημάδια τῆς καταστροφῆς πού είχε ἐπιφέρει ἡ εισβολή τοῦ Καμβύση. Στή ρωμαϊκή ἐποχή ἡ πόλη παρουσίαζε ἔνα οἰκτρό θέαμα. "Η δόξα τῆς είχε παρέλθει. Δέν είχε ποτέ παίξει ρόλο ἀμεσο στίς πολιτικές ἔξελίξεις, είχε δύμως παίξει θρησκευτικό ρόλο, είχε κινήσει μυστικιστικές ίδεες. Γι'

αὐτό καὶ ὁ Ἰωσήφ πῆγε ἐκεῖ περισσότερο γιά νά γνωρίσει τίς θρησκευτικές ἐπιδράσεις. Ἡ "Ων κυβερνᾶτο ἀπό ἓναν σατράπη, τὸν Πετεφρῆ, πλούσιο, σοφό, ἀρχιερέα"²⁰. Ἡ κόρη του Ἀσενέθ θά γίνει σύζυγος τοῦ Ἰωσήφ. Τό δνομα Πετεφρῆ ὑπῆρξε μοιραῖο γιά τὸν Ἰωσήφ. Οἱ Μαδιανίτες ἔμποροι τὸν εἶχαν πουλήσει στὸν Πετεφρῆ, ἀρχιοινοχόο τοῦ Φαραώ, ἡ σύζυγος τοῦ ὅποιον εἶχε προκαλέσει τὴ δυσμένεια τοῦ Ἰωσήφ²¹. Στη συνέχεια ὁ Ἰωσήφ νυμφεύθηκε τὴν κόρη τοῦ Πετεφρῆ, ἀρχιερέα τῆς "Ων.

Στὸ ναό τῆς "Ων οἱ Ἱερεῖς συγχρωτίζονταν μέ σοφούς καὶ εἶχαν ἀποκτήσει γνώσεις. Ὁ Ἡρόδοτος, χάρις στίς σχέσεις του μέ τούς Ἱερεῖς αὐτούς, μυήθηκε στὴν αἰγυπτιακή θρησκεία καὶ ἐπιστήμη. Στό ναό αὐτὸν μορφώθηκαν καὶ ὁ Πλάτων καὶ ὁ Εόδοξος, ὁ ὅποιος ἔζησε δεκατρία χρόνια στὴ σχολή τῶν Ἱερέων αὐτῶν. Οἱ Ἱερεῖς εἶχαν ἐγκύψει στὴ γνώση τῶν οὐρανίων ζητημάτων. Ἡ "Ων συνδέοταν μέ τὴ λατρεία τοῦ ἥλιου καὶ στὴν Παλαιά Διαθήκη ἔλαβε τό δνομα κατοικία, πόλη τοῦ ἥλιου²². Οἱ Ἑλληνες μεταφράζοντας τὴν δύναμασαν Ἡλιόπολη, ἀλλά ἡ τοποθεσία τῆς Ἡλιόπολης δέν εἶναι ίδια μέ τῆς "Ων.

Στά προάστεια τοῦ Κάτρου οἱ Ἑλληνες ἀνακάλυψαν ἔνα χωριό, πού τό μετέτρεψαν σέ ὁχυρό γιά τὴν ἄμυνά τους. Τοῦ ἔδωσαν τὴν δύναμασαν Βαβυλώνα, ὅπως τῆς πρωτεύουσας τοῦ Χαμουραμπί. Ἡ δύναμυνία αὐτῆ ἦταν μία γλωσσική σύμπτωση διότι οἱ δροι ἀνήκουν σέ δύο διαφορετικές γλῶσσες. Ἡ Βαβυλώνα τοῦ Εύφρατη προέρχεται ἀπό τοὺς ἀκαδικούς δρους Βάβ καὶ Ἰλού, δηλαδή πόρτα τοῦ θεοῦ. Ἡ Βαβυλώνα τῆς Αἰγύπτου προέρχεται ἀπό τὸν ἀραβικό δρό Βάβ καὶ τὸν φαραωνικό "Ων, πόρτα τοῦ ἥλιου.

Οἱ πόλεις τῆς γῆς Γεσέν ὑπῆρξαν θέατρο ιστορικῶν καὶ βιβλικῶν γεγονότων. Πολλές δέν ἔχουν ταυτισθεῖ ἀπόλυτα, ἐνῷ γιά μερικές γνωρίζουμε τὴν τοποθεσία τους. Ἡ γῆ τῆς Γεσέν θά καθοριζόταν σήμερα ὡς ἔξης: πρός βορρᾶν ἀπό τὴ Δαμιέττη καὶ τὴ θάλασσα, πρός δυσμάς ἀπό τὸν κλάδο τοῦ Νείλου πού περνάει ἀπό τὴ Μανσούρα καὶ φθάνει στὴ Δαμιέττη, καὶ πρός νότον ἀπό τὴ γραμμή πού συνδέει τὴν "Ων μέ τὸ Σουέζ.

35 χιλιόμετρα ἀπό τὸ Κάτρο τὸ τραῖνο σταματάει σήμερα σέ μία ἀσήμαντη πόλη, τὴν Chebin el Kanater. Ἀπό ἐκεῖ πρός νότον βλέπει

κανείς τό πολύ έντυπωσιακό θέαμα τῶν τριῶν πυραμίδων τῆς Guizeh. 'Η Chebin el Kanater βρίσκεται κοντά στήν ἀρχαία Λεοντόπολη. 'Ο πρώτος πού ἐπισκέφθηκε τήν τοποθεσία ἦταν ὁ Γάλλος μηχανικός Μαυρίκιος-'Άδολφος Linant de Bellefonds, ἐπιφορτισμένος νά μελετήσει σχετικά μέ τό ἔδαφος καί νά προβεῖ σέ κατασκευή μεγάλων θύραιων εργών. Στά 1825 ἀνακάλυψε ὅτι οι καλλιεργητές εἶχαν καταστρέψει τό ἔδαφος σκάβοντας βαθειά αὐλάκια γιά νά τοποθετήσουν λίπασμα²³. 'Αργότερα, στα 1874, ὁ Henry Brugsch ἐνδιαφέρθηκε καί ἔδωσε τήν πρώτη ὀψήση στήν ἔρευνα.

'Η ιστορία τῆς Λεοντοπόλεως ἀρχίζει στά 154 π.Χ. Οι Πτολεμαῖοι τῆς ἔδωσαν τήν ὄνομασία αὐτή, ἐνῷ ἀρχαιότερα ὄνομαζόταν Χαχιρμεχτόν, πού σήμαινε κατοικία τοῦ βασιλέα τοῦ βορρᾶ τῆς "Ων. Ἡταν ἀφιερωμένη στόν ἥλιο καί ὁ Ραμσῆς Γ' οἰκοδόμησε ἐκεῖ ἔνα ναό. Στά 170 π.Χ. μέ τούς διωγμούς τῶν Ἐβραίων στή Συρία ἀπό τόν Ἀντίοχο τόν Ἐπιφανῆ, αὐτοί μετώκησαν στήν Αἴγυπτο. 'Ανάμεσά τους ἦταν ὁ Ὄνιας ὁ Δ', ὁ ὄποιος κατέψυγε κοντά στόν Πτολεμαῖο τόν ΣΤ' τόν Φιλομήτορα. Ζήτησε ἀπό αὐτόν τήν ἀδεια νά οἰκοδομήσει γιά τούς ἔξοριστους ἀδελφούς του ἔνα ναό σύμφωνα μέ τό πρότυπο τοῦ ναοῦ τῆς Ἱερουσαλήμ (τοῦ ὄποιου θά γινόταν ἀρχιερέας στά 150-140 π.Χ.). Αὐτή ἦταν ἡ ἀρχή τῆς Λεοντοπόλεως, τήν ὄποια οἱ Ρωμαῖοι θά ὄνομάσουν *vicus Iudeorum* καί τήν ὄποια θά καταστρέψουν στά 80 μ.Χ. 'Ο Φλάβιος Ἰωσήφ ἀναρωτιέται ἀν κάτω ἀπό τήν ἐνέργεια αὐτή τοῦ Ὄνια, δηλαδή τήν ἀνέγερση ναοῦ, ἀκόμη καί τή μετανάστευση τῶν Ἐβραίων, κρυβόταν ἡ ἐπιθυμία του γιά πρωταπική δόξα.

Οι ἀνασκαφές ἔφεραν στό φῶς σημαντικά εὑρήματα. Στό κέντρο τῆς πόλης ὑπῆρχαν τά ἔρείπια ἐνός χώρου πού ὄνομάστηκε «στρατόπεδο τῶν Ὅκσώδες» καί τά ἔρείπια ἐνός ναοῦ ἀφιερωμένου στόν Ραμσῆ τόν Γ'. 'Ανακαλύφθηκαν ἐπίσης τάφοι ὅμοιοι μέ αὐτούς τῶν Φοινίκων καί τῆς Παλαιστίνης, καθώς καί τάφοι Καρθαγένιοι. Κάποιοι ἔφεραν ὄνόματα σημαντικά ὅπως Ἀγαθοκλῆς γιός τοῦ Ὄνησίου, Γλαῦκος, Ἀριστόβουλος καί ὄνόματα Ἐβραίων ἔξεληγνισμένα, ὅπως Μικκάς ἀντί Μικάχ, Σαλαμάς ἀντί Σαλώμη, Ναστάση ἀντί Ναθαναήλ. Στήν ἀνακάλυψη τῶν πόλεων τῆς γῆς Γεσέν βοηθάει καί

ή γλωσσολογία, δεδομένου ότι άραβικοί και σημιτικοί δροι συγγενεύουν φωνητικά. Τά σύμφωνα έμφανίζονται στήν ίδια διάταξη και στίς δύο γλώσσες.

45 χιλιόμετρα από τό Κάιρο, στή δεξιά δύνη τοῦ Νείλου, έκειτο ή πόλη τῆς Ἀτρίβης. Τά εύρήματα ήσαν τόσα πολλά, ἀγάλματα, στῆλες, ίερά γεράκια, λέοντες, ὁβελίσκοι, ὡστε ἀντιλαμβανόμαστε ότι ἐπρόκειτο για πόλη σημαντική τῆς Μέσης αὐτοκρατορίας. Οι Θηβαῖοι Φαραώ τήν εἶχαν κοσμήσει μέ μεγαλοπρεπεῖς ναούς και μνημεῖα, τά διόπιαν μέρει κατέστρεψε δ' Ἀσσουριπανιπάλ. Ἡ περισκή κατοχή μέ τή σειρά της κατέστρεψε πολλά. Οι στρατιῶτες κατοικοῦσαν μέσα στούς ναούς, δπως τό εἶχαν κάμει και στή Σάΐδα. Στή ρωμαϊκή ἐποχή ή Ἀτρίβη θά διατηρήσει τή σπουδαιότητά της και ἀργότερα οι Κόπτες θά ἀποκτήσουν ἐκεῖ ἐπισκοπή.

30 χιλιόμετρα μακρύτερα ή Ζαγαζίκι είναι ή καρδιά τῆς γῆς Γεσέν. Τό δνομά της διφεύλεται σέ ἔνα ψάρι. Σήμερα είναι μία ἐπαρχιακή πόλη ἀλλά στήν ἀρχαιότητα ήταν ή Βούβαστη τῶν Ἑλλήνων. Ὁνομαστή πόλη τῆς Αἰγύπτου, ἔδρα τῆς δυναστείας τῶν Βουβαστιδῶν, πρωτεύουσα τοῦ 18ου νομοῦ. Ἡ ταν ή ἀρχαία Πι-Βάστ, δηλαδή κατοικία τοῦ Βάστ ή Χάτ-Βαστίτ, δηλαδή πύργος τῆς θεᾶς Βαστίτ. Η θεά εἶχε κεφαλή γάτας και κρατοῦσε στό δεξί χέρι ἔνα μαύρο σεῖστρο. Ό ναός της ήταν ἐκπληκτικῆς ἀρχιτεκτονικῆς και τά μνημεῖα της μεγαλοπρεπῆ. Ό Ήρόδοτος περιγράφει τήν πόλη και τόν τρόπο ζωῆς. Ἡ ἀρχαιολογική ἔρευνα ἔφερε στό φῶς τέσσερα ἀγάλματα τοῦ Ραμσῆ τοῦ Β' και ἔνα ναό τῆς ΣΤ' δυναστείας²⁴. Ἔνα μνημεῖο ἀπό τόν "Αποπι δεικνύει τή διάβαση τῶν Τυκσώς. Ό Ραμσῆς δ' Β' ἀνακατεσκεύασε τό ναό, φιλοτέχνησε ἀγάλματα, πολλαπλασίασε τίς θρησκευτικές προσφορές. Στήν πόλη αὐτή βρίσκουμε πολλά ὄρειχάλκινα ἀγάλματα πού παριστοῦν γάτες και τά ἔχνη νεκροταφέίου γιά γάτες. Τό ζῶο αὐτό, δπως και ἔνα ἄλλο ζῶο, δ' ἔχνεύμων, θεωροῦνταν ίερά. Ό ἔχνεύμων ήταν τό ίερό ζῶο τοῦ "Ωρου.

Ἡ Αἴγυπτος ήταν ή χώρα τῶν ἑορτῶν, οἱ διόπιες ήσαν πολλές και μεγαλοπρεπεῖς. Οι θρησκευτικές ἑορτές ήσαν μεταγμα πίστεως και χαρᾶς. Κατά τή διάρκεια τοῦ ἔτους κάποιες ἑορτές ήσαν συνδεδεμένες μέ γεγονότα ἀξιομνημόνευτα, δπως ή πρωτοχρονιά, ή ἀρχή τοῦ

Θερισμού, τῆς σπορᾶς, τῶν ἐποχῶν, τῆς οἰνοπαραγωγῆς, τῶν νεκρῶν. Μία φορά τό χρόνο έορτάζονταν οἱ θεότητες καὶ ὁ ἔορτασμός διαρκοῦσε πολλές ἡμέρες, ἀκόμη καὶ ἐβδομάδες, γεγονός πού προκαλοῦσε μετακινήσεις πληθυσμοῦ. Στή Βούβαστη δργανώνονταν πανηγύρεις γιά τή θεότητα Χαθώρ, πού λάμβαναν χώρα στίς 13 τοῦ δευτέρου μηνὸς τῶν πλημμυρῶν καὶ στίς 18 τοῦ δευτέρου μηνὸς τοῦ καλοκαιριοῦ. 'Ο Ἡρόδοτος περιγράφει μὲ θυμασμό τίς ἔορτές στή Σάιδα καὶ στή Βούβαστη. 'Ο κόσμος προσερχόταν μέσα σέ βάρκες ὅπου ἔπαιζαν μουσική. Κατά τή διάρκεια τοῦ ταξειδίου σταματοῦσαν σέ κάθε πόλη καὶ μετέδιδαν τή χαρά τους στούς κατοίκους. 'Η ἔορτή ἄρχιζε μέ μία θυσία. 'Αναφέροντας αἰγυπτιακές πηγές ὁ Ἡρόδοτος γράφει γιά 700.000 προσκυνητές, καὶ καταναλωνόταν τόσο κρασί κατά τό δεκαπενθήμερο τῆς ἔορτῆς, δσο δέν καταναλωνόταν ὅλη τή χρονιά.

Στή Σάιδα ὁ Ἡρόδοτος εἶχε παρευρεθεῖ στήν ἔορτή τῆς νύκτας μέ τίς φωτιές. "Ολη τή νύκτα οἱ φλόγες ἔκαιαν μπροστά στά σπίτια. 'Ηταν ἡ ἔορτή τοῦ φωτισμοῦ. 'Αγγεῖα μέ λάδι καὶ ἀλάτι, καὶ στή μέση ἔκαιε τό φυτίλι. Μέ τήν πάροδο τῶν ἐτῶν τό ἔθιμο ἔξαπλώθηκε σέ ὅλη τή χώρα καὶ δλοι ἔκαιαν ἔνα λύχνο στήν πόρτα τους, ἔτσι ὥστε κάποιες νύκτες ὅλη ἡ Αἴγυπτος ἦταν φωτισμένη.

'Η σύγχρονη Μπιλμπέϊς βρισκόταν πάνω στό δρόμο τῶν εἰσβολῶν καὶ σέ περιοχή ὅπου ἔφθαναν μετανάστες. 'Εκεῖ λέγεται ὅτι ὁ Ἰακώβ συνάντησε τό γιό του Ἰωσήφ, προτοῦ αὐτός ἀποφασίσει νά ἐγκατασταθεῖ στή γῆ Γεσέν²⁵.

'Η περιοχή ἀνάμεσα στό Σουέζ καὶ τόν κλάδο τοῦ Νείλου στή Δαμιέττη εἶχε σύμφωνα μέ τόν Στράβωνα, τόν Κλαύδιο Πτολεμαῖο καὶ τόν Στέφανο Βυζάντιο μία μητρόπολη, τή Φακούς. 'Από τή Ζαγαζίκ πρός τήν Ἰσμαήλια ὑπάρχει μία ἔρημος καὶ ἀμύωδης περιοχή, τό Wadi Temoulat, στενή λωρίδα πρασίνου πού ἐνώνει τό Νείλο μέ τίς 'Αλμυρές λίμνες. 'Έκει ἦταν ἡ καρδιά τῆς γῆς Γεσέν. 'Έκει ἔκειτο τό παλαιό κανάλι τῶν Φαραώ, διακοσμημένο μέ μία σειρά ἀπό στήλες τοῦ Ραμσῆ τοῦ Β' καὶ κάποιων Περσῶν βασιλέων. Στήν περιοχή αὐτή ὑπῆρχαν πολλές πόλεις πού εἶχαν γνωρίσει ἡμέρες δόξας ἡ εἶχαν παίξει κάποιο στρατιωτικό ρόλο. Πολλές τοποθεσίες στό Wadi Temoulat ἀνακαλύφθηκε

έκει ή πόλη Πι-Σοπντού, κατοικία τοῦ Σοπντού. Ἡ πόλη αὐτή ἦταν ἡ κατοικία τοῦ θεοῦ, κυρίαρχου τῆς Ἀνατολῆς. Ἀποκωδικοποιήθηκαν οἱ μυθολογικές ἀφηγήσεις τοῦ θεοῦ Σού, χαραγμένες ἐπάνω σέ ἔνα ναό ὁ ὄποιος σώζεται στό μουσεῖο τῆς Ἰσμαηλίας. «Ο Σού, βασιλέας τοῦ οὐρανοῦ, τῆς γῆς, τῆς κόλασης, τοῦ νεροῦ, τῶν δρέων, τῆς θαλάσσης, ἔθέσπιζε ὅλους τούς νόμους ἐπὶ τοῦ θρόνου τοῦ πατέρα του μέσα στήν κατοικία του τῆς Ἀνατολῆς καὶ οἰκοδόμησε τούς ναούς του ζιζύφου. Ο Σού ἔσκαψε ὁ ἴδιος τήν ἱερή λίμνη του ζιζύφου, ἡ οποία ἔχει 100 πήγεις μῆκος καὶ 110 πλάτος. Τά παιδιά του "Ἀποπί (ἐννοώντας τούς Υκσώς), ἤλθαν στήν ἕρημο ἀπό τά ὅρη τῆς Ἀνατολῆς. Κατέλαβαν καὶ κατέστρεψαν. Καὶ ἡ μεγαλειότητά τους κατεσκεύασε μεγάλα τείχη, γιά νά ἑκδιώξει τούς ἐπαναστάτες ἐνώνοντας τούς λόφους. Οι θεοί τῶν λόφων εἶναι τό τείχος τῆς γῆς, οἱ στύλοι τοῦ οὐρανοῦ, οἱ φύλακες τοῦ αἰωνίου ὄριζοντα. "Οσοι κατοικοῦν στούς λόφους αὐτούς εἶναι αὐτοί πού κτυποῦν τή γῆ. Ο Σού πέταξε στόν οὐρανό μέ τούς φίλους του. Ο Γκούμπι τόν διαδέχθηκε, πῆγε στό Δέλτα, διέσχισε πολλές περιοχές καὶ ζήτησε νά τού φέρουν τήν περρούνα του Ρᾶ, γιά νά τήν πλύνει στό λόφο τῶν δύο μαχαιριῶν. Καὶ μέσα στό νερό ή περούνα μεταμορφώθηκε σέ κροκόδειλο».

Ἡ τύχη τῶν Ἐβραίων ἐπιδεινοῦτο στήν Αἴγυπτο, δεδομένου ὅτι ἡ βρέια ἐπαρχία ἦταν σημεῖο προτιμήσεως τοῦ Ραμσῆ τοῦ Β'. Περί τά 1300 π.Χ. ὁ Ραμσῆς διαδεχόμενος τόν πατέρα του ἐγκαταλείπει τήν κοιλάδα γιά τό Δέλτα. Ἐκεῖ θά κατασκεύάσει μεγαλοπρεπῆ μνημεῖα, πόλεις περίφημες, Ἱερά, ὅλα πρός δόξαν του ἀλλά καὶ γιά νά συνθίλεψει τούς Ἐβραίους, οἱ ὄποιοι ἦσαν οἱ σκλάβοι-οἰκοδόμοι²⁶. Δύο ἀπό αὐτές τίς πόλεις, ή Πιθώμ καὶ ή Ραμεσσῆ, εἶναι γνωστές γιά τήν ὁμορφιά τους. Θεωροῦνταν ἐπίγειοι παράδεισοι. Ἡ Ραμεσσῆ μπορεῖ νά θεωρηθεῖ ὡς τό σημεῖο τῆς Ἔξόδου τῶν Ἐβραίων²⁷. Ἡ πόλη ἔφερε τό ὄνομα τοῦ ἡγεμόνα: Πι-Ραμεσσῆ Μί-Ἀμμων, δηλαδή οἰκία τοῦ Ραμσῆ φίλου τοῦ θεοῦ Ἀμμωνα. Τό κύρος τοῦ Ραμσῆ ἦταν τέτοιο, πού δόθηκε σέ πόλεις, σέ πύργους, σέ Ἱερά. Σέ ἔναν πάπυρο ἀναφέρεται: «πύργος τοῦ Ραμσῆ ἀπέναντι στό Νεῦλο» καὶ πρόκειται γιά πόλη κοντά στή Ναύκρατη. Μία ἄλλη θερινή κατοικία του ἀναφέρεται κοντά στό Πηγούστιο.

Στό Wadi Temoulat έντοπίσθηκαν τά έρείπια τής Θώμ, πόλης τῶν θησαυρῶν. Έκεī βρέθηκε μία στήλη τοῦ Πτολεμαίου τοῦ Β' πού ἀνέφερε τίς ἐπισκέψεις του στήν περιοχή. Μετά τίς ἀνασκαφές τοῦ 1885 ἀνακαλύφθηκε ἡ Θώμ, 54 ρωμαϊκά μῆλα ἀπό τήν αἰγυπτιακή Βαβυλώνα²⁸.

Ἡ ἐλληνική καὶ ἡ κοπτικὴ ἀπόδοση τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης ἀναφέρουν τήν πόλην Πατοῦμος, δῆλαδὴ τήν Θώμ, στήν ὅποιᾳ δόθηκε πιθανώτατα τό ὄνομα Ἡρωάπολη. Ἀρχικά ἦταν ἔνας ἀπομεμακρυσμένος σταθμός στήν Ἀνατολή καὶ ὁ Ραμσῆς τήν μετέτρεψε σέ σπουδαία πόλη, γιά νά διαμένει ὁ ἴδιος. Ἡ πόλη οἰκοδομήθηκε στόν ὄνομαζόμενο λόφο τῶν εἰδώλων. Μέ τίς ἐργασίες τής διατρήσεως τοῦ Σουέζ στά 1867, ἤλθαν στό φῶς δύο σφίγγες, ἔνας ναός καὶ μία μεγάλη στήλη. Ἡ ἐπιγραφή ἐπάνω στή στήλη ἀναφέρει γιά μεγάλη ἔκταση ὕδατος καὶ οἱ ἐπιστήμονες σκέφθηκαν τή λίμνη Τίμσα, ἀπό ὅπου ὁ Πτολεμαῖος ὁ Β' ἐτοίμασε στόλο ἀπό τέσσερα πλοῖα μέ σκοπό νά πάει νά ἐπανακτήσει τά ἀγαλματίδια πού είχαν ἀφαιρέσει ὁ Καμβύσης καὶ ὁ Κύρος.

Τήν Θώμ οἱ ἀρχαιολόγοι συνδυάζουν μέ τή λέξη Σοκχώθ, πού ἀναφέρεται πολύ συχνά στήν Παλαιά Διαθήκη²⁹. Αὐτό ἀφορᾶ στήν Σοκχώθ τής γῆς Γεσέν. Σοκχώθ σημαίνει καλάμι, καὶ ἡ ὄνομασία προηλθε ἀπό τά καλάμια πού χρησιμοποίησε ὁ Ἰακώβ γιά νά κατασκευάσει καλύβες γιά τά ζῶα του. Παρέμεινε ὡς σημεῖο συναθροίσεως τοῦ ἐβραϊκοῦ λαοῦ καὶ τοῦ λαοῦ τῆς Ἐξόδου.

Οἱ Ἑλληνες ὀνόμασαν Ἡρωάπολη μία πόλη πού τοποθετεῖται στό ἀπώτερο σημεῖο τῆς μεσημβρίας τῆς Ἀλμυρᾶς λίμνης. Πολλές ἔρευνες διεξήχθησαν γιά τόν ἐντοπισμό της ἀπό διαφόρους ἐπιστήμονες καὶ ὁ καθένας ἔδωσε τά συμπεράσματά του. Σήμερα, τό μόνο βέβαιο είναι ὅτι ἔκειτο στίς ἀκτές τῆς Ἐρυθρᾶς Θαλάσσης. Σύμφωνα μέ τόν Ἡρόδοτο, τό ὄνομα προέρχεται ἀπό τή λέξη ἥρωας. Ὁ Φλάβιος Ἰωσήφ γράφει ὅτι στήν πόλη αὐτή συναντήθηκαν ὁ Ἰακώβ μέ τό γιό του Ἰωσήφ στά 1706 π.Χ. Κάποιοι τήν τοποθετοῦν στό βάθος τοῦ κόλπου. Τό ἐβραϊκό κείμενο τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης δέν ἀναφέρει τό ὄνομα Ἡρωάπολη, ἐνῷ ἡ μετάφραση τῶν ἐβδομήκοντα τό ἀναφέρει καὶ τοποθετεῖ τήν πόλη στό κέντρο τῆς γῆς Γεσέν. Ὁ Linant de Bellefonds, ὁ

όποιος έργασθηκε έκει στά 1872, γράφει ότι ο άρχαιος κόλπος τῆς Ἡρωπόλεως ἔφθανε μέχρι τή λίμνη Τίμσα, μέχρι τόν κόλπο τῶν καλαμιῶν.

Ἡ τοποθεσία τοῦ ὄρους Μαριάμ, ἀπό τό ὄνομα τῆς ἀδελφῆς τοῦ Μωϋσῆ, παραμένει ἀβέβαιη, ἀλλά μᾶλλον πρέπει νά ἦταν κοντά στή Βούβαστη. Σύμφωνα μέ έναν ἀραβικό θρῦλο, ἡ Μαριάμ φυλακίσθηκε ἐκεῖ ἐπτά ἡμέρες, ἐπειδή κατηγόρησε τούς γάμους τοῦ ἀδελφοῦ τῆς μέ μία γυναίκα ἀπό τήν Αἴθιοπία.

Ο Σεβέννυτος (σύγχρονη Σαμανούδ) ἦταν στήν ἀρχαιότητα πρωτεύουσα τοῦ 22ου νομοῦ. Τό κοπτικό τῆς ὄνομα ἦταν Djebenouter. Ἡταν ἡ πλέον σημαντική πρωτεύουσα τῆς βόρειας ἐπαρχίας καί ὁ Μανέθων ἀναφέρει ότι οἱ Φαραώ τῆς Α' δυναστείας εἶχαν καταγωγή ἀπό τήν πόλη αὐτή. Στίς ἀκτές τοῦ Σεβεννύτου βρισκόταν ἡ ἀρχαία Βούσιρις, δηλαδή κατοικία τοῦ Ὀσέριδος. Ο Φαραώ Νεκτανέμπο οἰκοδόμησε ἐκεῖ ἔνα ναό, πού θά ὀλοκληρώσουν οἱ Πτολεμαῖοι. Σώζονται ἔρείπια τοῦ ναοῦ, τεράστιοι ὅγκοι ἀπό γρανίτη. Ἡ πόλη εἶχε θρησκευτική σημασία, γιατί ἐκεῖ εἶχε ταφεῖ ἡ Ἰσις. Τιμοῦσαν μεγαλοπρεπῶς τή θεά θυσιάζοντας ἔνα βόδι, καί σύμφωνα μέ τό τυπικό οἱ προσκυνητές ἔτυπταν τό στῆθος τους θρηνώντας. Ο Ἡρόδοτος γράφει ότι ἐγνώριζε τήν ὄνομασία τοῦ τυπικοῦ αὐτοῦ, ἀλλά ότι δέν εἶχε τήν ἀδειανά νά τό διαδώσει. Ἡ Ἰσις ἐτιμάτο καί στήν Κόμπρα, δπου ἀνακαλύφθηκαν πολλά θραύσματα γρανίτου.

Ἡ Ἐρυθρά Θάλασσα ἦταν γιά τήν Αἴγυπτο ἔθνική θάλασσα, μία ὄδός ἐσωτερικῆς ἐπικοινωνίας. Τό ὄνομα τοῦ ὄρους ἔδωσε τό ὄνομα στή θάλασσα. Ο δρος ἐπαναλαμβάνεται συχνά μέσα στά ιερογλυφικά κείμενα. Κεμίτ, σημαίνει μαύρη γῆ, καί ἀπό τόν δρο αὐτόν προήλθε τό ὄνομα Κεμί, πού δήλωνε τήν Αἴγυπτο. Ο δρος Κεμίτ ἐννοοῦσε ἐπίσης καλλιεργήσιμες ἐκτάσεις ἐν ἀντιθέσει πρός τίς κόκκινες περιοχές, ὄνομα πού δόθηκε στίς ἀμμώδεις ἐρήμους πού περιέβαλλαν ἀνατολικά καί δυτικά τή μαύρη χώρα.

Ἡ θάλασσα στήν ἐβραϊκή λέγεται γαμ, δρος γενικός πού δήλωνε τή θάλασσα, τόν ὥκεανό, κάθε ἔκταση ὕδατος. Μέσα στήν Παλαιά Διαθήκη ἡ λέξη αὐτή ἀναφέρεται 414 φορές, 166 σέ μνεῖς πού ἀφοροῦν στή θάλασσα καί τίς ὑπόλοιπες σέ ειδικώτερες ἔννοιες. Ἡ Ἐρυ-

Θρά Θάλασσα ὀνομάζεται γαν sof ή γαν suph, καί οἱ ἐρμηνευτές ἀπέδωσαν τὸν δρό ὡς θάλασσα τῶν καλαμιῶν. Τό ἀντίστοιχο αἰγυπτιακό δνομα εἶναι per touf. Οἱ λερογλυφικές ἐπιγραφές δίδουν σημαντικές πληροφορίες ἐπ' αὐτοῦ. Pa touf σήμαινε ἔλος ἀπό παπύρους, καὶ ἐπρόκειτο γιὰ τὰ ἔλη τῆς Κάτω Αἰγύπτου, ὅπου οἱ πάπυροι φύτρωναν ἄφθονοι. Sof δέν εἶναι σαφῆς δρός, εἶναι γενικός, καὶ δήλωνε κάποια φυτά τῶν γλυκῶν νερῶν, καλάμια, βοῦρλα. Πιθυνόν καὶ ὁ πάπυρος νά ἀνῆκε στήν κατηγορία αὐτή. Στήν Παλαιά Διαθήκη ἀναφέρονται τά φυτά αὐτά ὡς θῖβις, καλάμος καὶ πάπυρος³⁰. Συμπεραίνεται δτὶ οἱ Ἐβραῖοι κατά τήν "Ἐξόδο διέσχισαν ἐναν τόπο γεμάτο νερά μέ καλάμια καὶ βοῦρλα. Οἱ Κόπτες δνόμασαν τά φυτά αὐτά γαρ. 'Ο Πλίνιος γράφει γιά τό yapi, «sari circallinum nascens». Προεργότων ἀπό τίς Ἰνδίες, εἶχε κόκκινο χρῶμα καὶ χρησιμοποιεῖτο στή ζωγραφική.

Τό ζήτημα τῆς Ἐξόδου τῶν Ἐβραίων εἶναι γιγάντιο. Πολλά ἔρωτήματα τίθενται. Σέ ποιά γλώσσα ἀπευθυνόταν ὁ Μωϋσῆς στό λαό του, πῶς στέλλονταν οἱ πληροφορίες καὶ οἱ κατευθύνσεις; 'Ο Μωϋσῆς ἔπρεπε νά καθιδηγήσει 600.000 ἀνθρώπους· ήταν μία ἐπιχείρηση πολύ δύσκολη. Στήν "Ἐξόδο ἀντιτίθενται δύο ἄλλα κείμενα. Τό ἔνα προέρχεται ἀπό τόν Ἐκαταϊ τόν Ἀβδηρίτη, πού ἔζησε στήν Ἀλεξάνδρεια ὑποστηριζόμενος ἀπό τόν Πτολεμαϊ τόν Σωτῆρα, ὁ ὅποιος διέθετε πολύ εύρυ πνεῦμα. 'Ο Μανέθων καὶ ὁ Φλάβιος Ἰωσήφ ἐπανέλαβαν τήν ἱστορία πού σώζει ὁ Ἐκαταϊος. Τό ἄλλο προέρχεται ἀπό μία αἰγυπτιακή πηγή. Σύμφωνα μέ τά κείμενα αὐτά, μία βαρειά λοιμώδης νόσος ἐκδηλώθηκε στήν Αἴγυπτο καὶ ἀπέδωσαν τή μάστιγα αὐτή στήν δργή τῶν θεοτήτων λόγω τῆς παρουσίας πολλῶν ξένων, διότι λόγω τῆς παρουσίας αὐτῶν εἶχε παραμεληθεῖ ἡ λατρεία. Γιά τοῦτο ἔξεδίωξαν τούς ξένους, πού εἶχαν ἐπικεφαλῆς τους τόν Μωϋσῆ. 'Η θεωρία αὐτή ἔλει τό ζήτημα τῶν πληγῶν τῆς Αἰγύπτου. Γιά τήν κυβέρνηση τοῦ Ραμσῆ δέν ἐπρόκειτο παρά για μετανάστευση Βεδουΐνων τῆς ἀγγαρείας, καθιδηγουμένων ἀπό ἐναν ἀρνητή, ἐναν ἀποστάτη διοικητικό ὑπάλληλο.

"Ἐνας πάπυρος τοῦ Βρεταννικοῦ Μουσείου περιέχει μία ἐπιστολή πολύτιμη 3.000 ἑτῶν. Τήν συνέταξε ἐνα γραφέας γιά νά ἔξηγήσει

τήν ἀναχώρησή του ἀπό τό ἀνάκτορο τοῦ Ραμσῆ, ἐπειδὴ εἶχαν φύγει λάθρα δύο ὑπηρέτες. «Ἀναγκάσθηκα νά φύγω ἀπό τήν αἰθουσα τοῦ βασιλικοῦ παλατιοῦ τήν ἔνατη ἡμέρα τοῦ τρίτου μηνός τοῦ καλοκαιριοῦ πρός τή χώρα τοῦ Σού ἀκολουθώντας δύο ὑπηρέτες. Ἔφθασα τήν δεκάτη ἡμέρα στόν περίβολο τῆς Σοκχώθ. Μέ πληροφόρησαν πώς οἱ δύο φυγάδες εἶχαν διαβεῖ τά σύνορα πρός τή μεσημβρία. Τή δωδεκάτη ἡμέρα κατόρθωσα νά φθάσω στήν Κέτα. Ἐκεῖ μέ πληροφόρησαν οἱ ἵπποκόμοι τῶν τελμάτων τοῦ νότου καί εἶπαν ὅτι οἱ φυγάδες διέσχισαν τή χώρα ἀπό τό τεῖχος πρός βορρᾶν τῆς Μιγδάλη».

Οἱ αἰγυπτιακές πόλεις πού ἐμπλέκονται στήν ἀφήγηση τῆς Ἑξόδου ἀνήκουν σέ δύο ὁμάδες: αὐτές πού ἀνήκουν μόνον στήν ίστορία τοῦ ἑβραϊκοῦ λαοῦ, Πι-αἴρωθ, Ἐθάμ, Μιγδάλ, Σοκχώθ, Βεελ-σεφών, καί αὐτές πού ἀνήκουν ἀπό κοινοῦ στήν ίστορία τοῦ ἑβραϊκοῦ λαοῦ καί τῆς Αἰγύπτου, Θώμη καί Ραμεσσῆ³¹. Οἱ ἀναφορές τῆς Ἑξόδου δέν διευκρινίζουν τήν τοποθεσία τῶν πόλεων αὐτῶν. «Οταν ὁ Φαραὼ ἀφησε τόν ἑβραϊκό λαό νά φύγει, ὁ Θεός δέν τόν ὀδήγησε ἀπό τό δρόμο τῶν Φιλισταίων, παρ' ὅτι ἦταν σύντομος, ἀλλά τόν περιέφερε διά τῆς ὁδοῦ τῆς ἐρήμου πρός τήν Ἐρυθρά Θάλασσα³². Ἡταν ὁ ἀσφαλέστερος δρόμος, ἐνῷ ὁ δρόμος τῶν Φιλισταίων εἶχε πολλά φρούρια, καθόσον ἦταν ὁ δρόμος τῶν εἰσβολῶν. Ἐφυγαν πρός τήν Σοκχώθ καί στρατοπέδευσαν στήν Ἐθάμ, στήν ἄκρη τῆς ἐρήμου³³.

Γιά τίς πόλεις αὐτές δέν ὑπάρχουν παρά ὑποθέσεις. Η Σοκχώθ ἵσως νά ἦταν ἡ σύγχρονη Νεφιχά, ἡ Ἀΐρωθ ἵσως νά ἔκειτο ἀνάμεσα στήν Τάνιν καί τή Βούβαστη, καί ἡ Βεελ-σεφών ἵσως νά ἔκειτο κοντά στή λίμνη Τίμσα³⁴. Η Μιγδάλ θέτει ἔνα πρόβλημα. Τό δνομα αὐτό στήν ἑβραϊκή, στήν ἀραμαϊκή, στή γλώσσα τῆς Χαναάν σημαίνει φρούριο, πύργος. Ός ἐκ τούτου ἀπαντάται συχνά, καθόσον σέ δύο τό μηκος τοῦ ἀνατολικοῦ συνόρου ὑπῆρχαν φρούρια γιά τήν ἄμυνα. Συνήθως τά χωρία τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης μέ τό δνομα Μιγδάλ ἐννοοῦν μία τοποθεσία 10 χιλιόμετρα δυτικά τοῦ Πηλουσίου, περιοχή ἐπικίνδυνη, καθόσον οἱ εἰσβολεῖς πού περνοῦσαν ἀπό τό Πηλούσιο διέβαιναν στή συνέχεια ἀπό τή Μιγδάλ. Ο Καμβύσης τήν κατέστρεψε στά 525 π.Χ.

Σχετικά μέ τό σημεῖο ἀναχώρησης τῶν ἑβραίων ἀπό τήν Αἴγυ-

πτο, ἔχουμε ἀναφέρει ηδη τήν Ραμεσσῆ καὶ τήν Σοκχώθ. Σχετικά μέ τή χρονολογία, ίσως νά πρόκειται γιά τό ἔτος 1230 π.Χ. Οἱ Φαραώ πού εἶχαν σχέση μέ τό γεγονός ἥσαν ὁ Ραμσῆς ὁ Β', ἢ ὁ Ἀμένοφις ὁ Β' (Μενεφθᾶ), γιάς τοῦ Ραμσῆ. Κάποιος ἀπό αὐτούς χάθηκε μέσα στά κύματα τῆς Ἐρυθρᾶς Θαλάσσης καὶ κάποιος πέθανε στό ἀνάκτορό του καὶ ἐνταφιάσθηκε κανονικά στήν κοιλάδα τῶν βασιλέων³⁵.

Ἡ Αἴγυπτος ἔχει ἔκταση 1.000.000 τετραγωνικά χιλιόμετρα. Τό Δέλτα μαζί μέ τό Νεῖλο καὶ τήν ἐλώδη περιοχή του ἐκτείνεται σέ 22.000 χιλιόμετρα. Ἡ γῆ τῆς Γεσέν σέ 10.000 χιλιόμετρα. Οἱ Ἐβραῖοι ξεκίνησαν τήν Ἔξοδό τους στίς 15 Ἀπριλίου (Νισσάν), πού ἀντιστοιχοῦσε στίς 15 τοῦ μηνός Πασχούμ τοῦ αἰγυπτιακοῦ ἡμερολογίου. Ἀπό ἐκεῖ, δπως εἶναι γνωστό, προέρχεται ὁ ἕօρτασμός τοῦ ἐβραϊκοῦ Πάσχα. Γιά νά τεθεῖ σέ κίνηση ὅλος αὐτός ὁ κόσμος τῶν 600.000 ἀνθρώπων χρειαζόταν χρόνος ἀνάμεσα στήν ἀπόφαση καὶ τήν πράξη. Ὁ Μωϋσῆς διέταξε τό λαό του νά συγκεντρωθεῖ ἀνάμεσα στήν Τάνιν, τήν Πιθώμ καὶ τήν Φελμπές. Ἀκολούθησαν τό δρόμο τοῦ Νότου, πού ἦταν ἀγροτική περιοχή πλούσια σέ νερό. Ἀπό τήν Πιθώμ μέχρι τό Σουέζ οἱ σταθμοί ἥσαν τέσσερις. Πιθώμ 25 χλμ. Ἐθάμ-Φαγέντ 28 χλμ. Φαγέντ-Μιγδώλ 23 χλμ. Μιγδώλ-Βεελ-σεφών 23 χλμ. Στίς 5 Μαΐου δυτικά τῆς Μικρᾶς Ἀλμυρᾶς λίμνης συνάντησαν τό στρατό τοῦ Φαραώ. Τήν 19η ἡμέρα τῆς Ἔξόδου συνέβη μεγάλη κλιματολογική ἀλλαγή. "Ἐνας σφοδρός ἄνεμος διεχώρησε τά ὖδατα τῆς Ἐρυθρᾶς Θαλάσσης καὶ διέβησαν οἱ Ἐβραῖοι. Ἀνακαλύφθησαν στήν Σαλλούφ τά ἐρείπια ἐνός μνημείου ἀπό γρανίτη τοῦ Ἀσσουάν. Μία ἐπιγραφή ἐπ' αὐτοῦ ἀναφέρει τόν Φαραώ Σεθί Α' καὶ τόν Ραμσῆ Β'. Ἡ ἐπιγραφή συνδέει τό μνημεῖο αὐτό μέ τό Σινᾶ, τή στιγμή πού οἱ δυναστεῖες ἔστελλαν ἀνθρώπους γιά νά ἀνακαλύψουν τυρκουάζ. Τό μικρό αὐτό μνημεῖο ἦταν φρούριο προορισμένο νά προστατεύσει τήν ὁδό τοῦ Σινᾶ. "Ισως νά ἦταν ἡ Μιγδώλ τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης. Πέντε στήλες ἀνακαλύφθησαν στό σημεῖο αὐτό σέ σφηνοειδή καὶ ιερογλυφική, ἀλλά ἡ φθορά ἀπό τήν ὑγρασία δέν ἔχει ἐπιτρέψει τήν ἀναγνώρισή τους.

Ἡ ἔνωση τῆς Μεσογείου μέ τήν Ἐρυθρά Θάλασσα δέν ἦταν ίδεα τοῦ ΙΘ' αι. Ἡταν ἀρχαίτατη. Κατά τήν ΙΒ' δυναστεία, 2.000 χρόνια

π.Χ., δταν δ 'Αβραάμ ἐγκατέλειπε τήν Ούρ, ὑπῆρχε ἔνα κανάλι πού ξεκινοῦσε ἀπό τὸν κλάδο τοῦ Νείλου στὸ Πηλούσιο, διέσχιζε τὸ Wadi Temoulat καὶ ἔφθανε στὶς Ἀλμυρές λίμνες³⁶. Καὶ οἱ λίμνες αὐτές ἐνώνυνταν μέτην Ἐρυθρά μέσω ἑνὸς καναλιοῦ. Ἡ ἰδέα κατασκευῆς ἑνὸς εὐθέος καναλιοῦ ἵσχυε ἀπό τὴν ἐποχή τοῦ Τραιανοῦ. Οἱ Ἡρόδοτος ἀναφέρει δτι δὲ οἱ Νεκώς, γιός τοῦ Ψαμκήτιχου, ἦταν δὲ πρῶτος πού θέλησε νά ἐνώσει τὸ Νεῖλο μέτην Ἐρυθρά καὶ ἀρχίσε νά κατασκευάζει ἔνα κανάλι τό δόποιο δὲ Δαρεῖος ἕσκαψε γιά δεύτερη φορά. 12.000 ἐργάτες ἐκινδύνευσαν.

'Από τὴν ἄλλη πλευρά τοῦ Σουέζ είναι τὸ Σινᾶ. Τό δνομα προέρχεται ἀπό τὸν Σίν, τὸν ἀκαδικό θεό τῆς σελήνης. Τό Σινᾶ ἦταν γνωστό ἀπό τὴν ἀπώτερη ἀρχαιότητα. Οἱ ἑβραϊκός λαός ἔζησε ἐκεῖ ἀναχωρώντας ἀπό τὴν Αἴγυπτο. Είναι μία ἔρημος ζώνη 25-30 τετραγωνικῶν χιλιομέτρων μέ δγκους ἀπό γρανίτη μέσου ὅψους 1.000-2.000 μέτρων. Οἱ τέσσερες κορυφές του είναι τά δρη: Κατερίν 2.602 μ., Ούμ Σωμάρ 2.575 μ., Θέμπτ 2.402 μ., Μοῦσα Χωρέβ 2.244 μ. Οἱ ἀπεσταλμένοι τῶν Φαραώ διέσχιζαν τακτικά τὸ Σουέζ μέ προορισμό τὸ Σινᾶ, ὥστε νά πληροφορήσουν ἐν συνεχείᾳ τὸν Φαραώ σχετικά μέ τὰ προϊόντα τῆς γῆς καὶ τῶν θεοτήτων, τά δποια ἐνδεχομένως θά τοῦ ἀρεσαν. Οἱ Τουμμές δ Γ', ἐπὶ παραδείγματι, ἔστειλε ἀνθρώπους του γιά νά τοῦ φέρουν πολύτιμες πέτρες, δένδρα καὶ φυτά, πτηνά καὶ ζῶα, τά δποια ἀναπαριστῶνται σέ ἀνάγλυφα τοῦ ναοῦ τοῦ Καρνάκ.

Οἱ πρῶτες δυναστείες ἔργασθηκαν πολύ. "Ἐκαμαν δημόσια ἔργα, ἀνήγειραν μνημεῖα, κατεσκεύασαν ὄχυρά, ἔφεραν εἰς πέρας ἀρδευτικά ἔργα. Οἱ Φαραώ Σεμεριέτ τῆς Α' δυναστείας ἀνέλαβε τὴν ἐκμετάλλευση τῶν ὄρυχείων χαλκοῦ. Στή ΙΒ' δυναστεία ἀνακαλύφθηκαν κοιτάσματα τυρκουάζ. Ἡ περιοχή λάτρευε τῇ θεά Ἰστάρ ἀρχαιότερα, καὶ τῇ θεά Ἀθώρ μεταγενέστερα. Ἐκεῖ ἔχουν ἀνακαλυφθεῖ ἐπιγραφές οἱ δποιες δέν ἔχουν ἀκόμη ἀποκωδικοποιηθεῖ καὶ πού ἡ ἐπιστήμη τούς ἔδωσε τό δνομα πρωτο-σιναϊτικές. Τήν πρώτη ἀναφορά γι' αὐτές ἔκαμε περί τά 535 μ.Χ. δ Κοσμᾶς δ Ἰνδικοπλεύστης. Οἱ σύγχρονοι του καὶ οἱ διάδοχοι του δέν τόν πίστεψαν καὶ κάποιος ἔλεγε δτι ἡ ἀλήθεια είναι ἀντίθετη μέ αὐτά πού βρίσκουμε στά ἔργα του.

‘Ο Ινδικοπλεύστης συνέταξε ἔνα ἔργο, τή Χριστιανική Τοπογραφία. Μέσα σ’ αὐτό λέει σχετικά μέ τίς πρωτο-σιναϊτικές ἐπιγραφές τά ἔξης: «Οταν οἱ Ἐβραῖοι ἔλαβαν ἐκ Θεοῦ τὸ Νόμο γραπτῶς στήν ἔρημο τοῦ Σινᾶ, ἔμαθαν τά γράμματα γιά πρώτη φορά σ’ αὐτόν τόν τόπο. Ο Κύριος χρησιμοποίησε τή μοναξιά σάν σχολεῖο ἡσυχίας καὶ χάραξε γράμματα ἐπί 40 χρόνια. Ἐτσι, βλέπουμε στήν ἔρημο τοῦ Σινᾶ, σέ δλα τά μέρη πού στάθηκαν οἱ Ἐβραῖοι, δλες τίς πέτρες χαραγμένες μέ κείμενα. Τό μαρτυρῶ ἐγώ, πού ταξείδευσα στούς τόπους αὐτούς. Κάποιοι Ἐβραῖοι πού τίς ἀνέγνωσαν μᾶς ἐξήγησαν ὅτι ἀνέφεραν σχετικά μέ τήν ἀναχώρηση κάποιου, κάποιας φυλῆς, τό τάδε ἔτος, τόν τάδε μῆνα. Οἱ Ἰσραηλίτες ἔγραφαν πολύ συχνά καὶ πολλαπλασίαζαν τίς ἐπιγραφές, ἔτσι ὥστε τά μέρη αὐτά νά είναι γεμάτα. Σώζονται μέχρι σήμερα, γιά νά πείσουν τούς ἀπιστους. Ο καθένας μπορεῖ νά πάει ἐκεῖ νά τά δεῖ μέ τά μάτια του ἢ νά πληροφορηθεῖ καὶ νά βεβαιωθεῖ ὅτι λέω τήν ἀλήθεια.

Στίς 3 Μαρτίου 1903 ὁ Sir William Flinders Petrie διέσχιζε τό Σουέζ. Φθάνοντας στό Wadi Mokattab (κοιλάδα τής γραφῆς), ἀνακάλυψε τά ἐρείπια ναοῦ ἀφιερωμένου στή θεά Χαθώρ καὶ ἄλλα μνημεῖα. Ὁ πῆρχαν ἐπιγραφές χαραγμένες στούς τοίχους τοῦ ναοῦ καὶ στίς τέσσερες πλευρές τῶν κιόνων του. Σκέφθηκε ὅτι πιθανόν ἡσαν ἔργο σκλάβων Σημιτῶν, μέ τήν ἴδιομορφία νά ἀναγιγνώσκονται ἐξ ἀριστερῶν καὶ συντεταγμένες σέ χαρακτῆρες πού δέν είχαν κάτι τό κοινό μέ τήν Ἱερογλυφική ἢ σφηνοειδῆ. Δύο λεπτομέρειες εῖλκυσαν τήν προσοχή του. Ἡ γραφή θύμιζε τήν Ἱερογλυφική ἀλλά δὲ ἀριθμός τῶν χαρακτήρων περιοριζόταν στούς 27, δηλαδή ἡσαν πολύ λιγώτεροι ἀπό αὐτούς τής αἰγυπτιακῆς γλώσσας. Τά πρωτο-σιναϊτικά θά ἡσαν τά ἀρχαιότερα ἀλφαβητικά σύμβολα.

Ἐγκαταλείποντας τήν Αἴγυπτο οἱ Ἐβραῖοι θά κατοικήσουν 40 χρόνια στό Σινᾶ. Στό δρος τοῦ Μωυσῆ (djebel Moussa) ἐδραιώθηκε ὁ μονοθεϊσμός μέ τόν δεκάλογο. Δύο αἰώνες ἀργότερα ἡ περιοχή αὐτή, μέ πρωτεύουσα τήν Πέτρα, ἐλεγχόταν ἀπό τούς Ναβαταίους. Στά 106 μ.Χ. τό Σινᾶ ἔγινε τμῆμα τής ρωμαϊκῆς αὐτοκρατορίας μετά τή νίκη τοῦ Τραϊανοῦ. Κατά τή βασιλεία τοῦ Μαξιμίνου (238-245 μ.Χ.) καὶ τοῦ Δεκίου (248-251 μ.Χ.) οἱ διωγμοί ἔσπειλαν στό Σινᾶ μονα-

χούς και ἀναχωρητές. "Ετσι, δόθηκε στήν περιοχή μία νέα μορφή. Στά μοναστήρια ἔσπευσαν ἐπίσης προσκυνητές και ἔμποροι. Περί τά 400 μ.Χ. ἡ Αἰθερία (ἢ Ἡγερία) βρῆκε ἔνα μέρος πού οι μαθητές της ἔκριναν δτι ἦταν ἡ καιομένη βάτος. Ἐπρόκειτο γιά τό σημεῖο δπου μελλοντικά θά οίκοδομεῖτο τό μοναστήρι τῆς Ἀγίας Αἰκατερίνης.

'Αργότερα ἥλθαν οἱ ληστές, και οἱ κάτοικοι ἀναγκάσθηκαν νά καταφύγουν σε πύργους. Ληστές ἔρχονταν ἀπό δλα τά σημεῖα, ἀπό τόν κόλπο τῆς "Ακκαμπα και ἀπό τήν αιγυπτιακή πλευρά. Ἐπί Διοκλητιανοῦ οἱ Βλέμμιες κατέλαβαν τή Νουβία και προωθήθηκαν πρός τό Σινᾶ. Κατέστρεψαν τά μοναστήρια προκαλώντας σφαγές. Οἱ πύργοι ἦσαν πλέον ἀνεπαρκεῖς γιά τήν ἀσφάλεια και μία ἐπιτροπή μετέβη στήν Κωνσταντινούπολη, στόν Ιουστινιανό. Αύτός ἐνδιαφέρθηκε και ἐπεφόρτισε τόν ἀρχιμανδρίτη Ἐλισσαῖο νά κτίσει ἔνα κάστρο. Ἐπέλεξε μία τοποθεσία κοντά στήν καιομένη βάτο και τήν ὁχύρωσε μέ τεχνος 316 μέτρων. Ἡ ἐργασία ὀλοκληρώθηκε, και στά 562 οίκοδομήθηκε μία ἐκκλησία πού ἀφιερώθηκε στήν Παναγία. Μία παράδοση λέει δτι ὁ Ἐλισσαῖος ἐκτελέσθηκε διότι δέν οίκοδόμησε τό μοναστήρι στήν κορυφή τοῦ Σινᾶ πού ἦταν πιό ἀσφαλής. Ἐν τούτοις τό ἔργο του ἀποδείχθηκε ἔξαιρετο, δεδομένου δτι τό μοναστήρι ἀντέστη ἐπί 14 αιῶνες σέ ἐπιθέσεις και σεισμούς, ίδιως τό σεισμό τοῦ 1312 δταν τεράστιοι βράχοι κατέπεσαν και τό περικύλωσαν.

'Η Ἀγία Αἰκατερίνη προσφέρει ξεχωριστό θέαμα μέ τούς τεράστιους γρανίτες πού τήν πλαισιώνουν. "Ενα μονοπάτι χαραγμένο ἀπό τούς αιῶνες ὁδηγεῖ στό οίκοδόμημα τό ὅποιο βρίσκεται σέ ύψος 400 μέτρων. Ἡ ἀρχιτεκτονική του είναι βυζαντινή και μέ τά χρόνια προστέθη ἡ ἀραβική τέχνη. Τό ἐσωτερικό είναι διακυρωμένο ἀπό ἔναν λαβύρινθο, πού ἐνώνει τέσσερις πύργους. 'Ανάμεσα σ' αὐτούς ὑπάρχουν τά κελλιά, ἡ βιβλιοθήκη και οἱ ἐκκλησίες. Τό ἀέτωμα τῆς εἰσόδου τῆς βιβλιοθήκης φέρει μία ἑλληνική ἐπιγραφή, δάνειο ἀπό τή βιβλιοθήκη τῆς Ἀλεξανδρείας: Βιβλιοθήκη ψυχῆς ιατρεῖον. Οἱ μοναχοί ἀκολουθοῦν τό τυπικό τοῦ Μεγάλου Βασιλείου. Σύμφωνα μέ ἐντολή τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης, εἰσέρχεται κανείς ἀνυπόδητος στήν ἐκκλησία³⁷.

Στά 1884 δ G. F. Gamurrini ἀνακάλυψε ἔνα δοκουμέντο μέ τίτλο:

‘Ανώνυμος διήγησις ένός ταξειδίου στήν ‘Ανατολή (Peregrinatio ad Loca Sancta). Τό δνομα Αιθερία ἀναφέρεται σέ επιστολή τοῦ Βαλέριου, ἐρημίτου τοῦ Ζ' αι., πρός τούς ἀδελφούς του, συντεταγμένη πρός δόξαν μιᾶς παρθένου, συγγραφέως τοῦ ταξειδιοῦ στήν ‘Ανατολή. Τό ταξείδι χρονολογεῖται στά 380-384 μ.Χ., διότι ἀντιστοιχεῖ στά ὄνοματα τῶν ἐπισκόπων πού ἀναφέρονται στή διήγηση.

‘Από τά 360 μ.Χ. τό Σινᾶ ἔθεωρεῖτο τόπος προσκυνήματος. ‘Η Αιθερία ἀκολούθησε ἔνα ὅδοιπορικό ὡστε νά ἀποφύγει τήν ἔρημο τῆς Σούρ. Πέρασε ἀπό τό Πηλούσιο καί ἀπό τό Σουέζ, ἀκολούθησε τή Θαλασσία ὅδό καί κατέγραψε στό ἔργο της τίς παρατηρήσεις της, τίς πολύ ἐνδιαφέρουσες ἐντυπώσεις της. ‘Ἐφθασε στή γῇ Γεσέν καί ἔγραψε δτι στήν Τάνιν γεννήθηκε ὁ Μωϋσῆς, ταυτίζοντας δηλαδή τήν Τάνιν μέ τή Δάφνη. ‘Η Αιθερία τοποθετεῖ τή διάβαση τῆς Ἐρυθρᾶς Θαλάσσης στό Κλύσμα, «ἐκεῖ ὅπου τά παιδιά τοῦ Ἰσραήλ διέσχισαν τή Θαλάσσα χωρίς νά βραχοῦν, καί τά ἔχη τῶν ἀρμάτων τοῦ Φαραώ εἶναι ὄρατά γιά πάντα στήν ἄμμο».

‘Ο Κωνσταντῖνος Tischendorf ἐπισκέφθηκε τό Σινᾶ στά 1844 καί στά 1853. ‘Ανακάλυψε κατά τύχην 43 φύλλα κειμένου, τά ὅποια πήγε στή Λειψία. ‘Ἐλαβαν τό δνομα Codex Frederico-Augustanus ἀπό τόν βασιλέα τῆς Σαξονίας. Στά 1853 ἀνακάλυψε στό μοναστήρι ἔνα ἀπόσπασμα τῆς Γενέσεως, τό ὅποιο ἀνήκε στό ἱδιο χειρόγραφο, καί φύλλα ἀφορῶντα γραπτά τοῦ Ιερεμία καί τοῦ Ησαία. Στά 1859 οί μοναχοί τοῦ ἐπέτρεψαν νά μεταφέρει τό χειρόγραφο στήν Εύρωπη, γιά νά ἔκδοθεῖ. ‘Ἐκδόθηκε στά 1862, ἀλλά τό πρωτότυπο δέν ἐπανῆλθε ποτέ στό μοναστήρι καί ἀργότερα παραδόθηκε στόν τσάρο ‘Αλέξανδρο τόν Β'. Ούσιαστικά ἀγνοοῦμε τή σχέση ἀνάμεσα στά δύο χειρόγραφα. ‘Ονομάσθηκε Codex Sinaiticus καί εἶναι ἀπό τούς σπουδαιότερους, ‘Αριθμεῖ 346 φύλλα.

‘Η ἀπόσταση ἀπό τό Σουέζ εἶναι 250 χιλιόμετρα. ‘Αναχωρώντας ἀπό τό Σουέζ κατά μῆκος τῆς θάλασσας συναντοῦμε τήν πηγή τοῦ Μωϋσῆ (Ain-Moussa), πού εἶναι καταπράσινη δαση μέ φοίνικες καί μυμόζες. ‘Εκεῖ ὑπάρχουν πολλά ἀρτεσιανά καί πηγές. Τά ὄδατα αὐτά διδηγοῦνται ἐκεῖ ὑπογείως ἀπό μία τοποθεσία ὑψωμένη καί φέρουν μαζί τους μαύρη ἄμμο, θειούχο καί σιδηρούχο. Καθώς βγαίνουν τά

νερά ἀπό τή γῆ, ἡ ἄμμος τοποθετεῖται πέριξ καὶ δημιουργεῖ ἔνα εἶδος χρατῆρας. Μετά τήν πηγή συναντοῦμε κοιλάδες πού είναι τμῆμα ἀπό ἔνα εἶδωλο τοποθετημένο ἐκεῖ γιά νά σταματήσει αὐτούς πού ἔφευγαν ἀπό τήν Αἴγυπτο. Βλέποντας κάποιος τό εἶδωλο, φοβόταν τίς ποινές πού θά τού ἐπέβαλλε ὁ Φαραώ. Ὁ πνιγμός τοῦ Φαραώ ἐκεῖ ὀφείλεται σέ θρύλο τῶν Βεδουΐνων, ὁ ὅποιος ἐντοπίζει ἐκεῖ τήν καταστροφή τοῦ αἰγυπτιακοῦ στρατοῦ πού κατεδίωκε τούς Ἐβραίους. Ἐκεῖ βρίσκεται ἡ πικρή πηγή δύνματι Μερρᾶ, ὃπου ὁ Μωϋσῆς ἔκαμε θαῦμα, ὥστε νά γίνει πόσιμο τό νερό της, ὡς ἐπίσης καὶ οἱ 12 πηγές τοῦ Αἴλειμ³⁸.

Προχωρώντας στά μεσόγεια φθάνουμε στό Φαράν, γιά τό ὅποιο γράφει ὁ Πτολεμαῖος, καί ἔνα χιλιόμετρο πιό κάτω στά ἐρείπια τῆς Ραφιδείν³⁹. Κατά τήν παραμονή τους στήν ἕρημο οἱ Ἐβραῖοι ἐτράφησαν μέ τό μάννα, ὅρος πού ἀπαντᾶται 16 φορές στήν Παλαιά Διαθήκη καὶ 6 στήν Καινή. Σύμφωνα μέ τήν Παλαιά Διαθήκη τό μάννα ἦταν ὅπως ὁ σπόρος τοῦ κοριάνδρου⁴⁰. Οἱ ἐρευνητές γράφουν ὅτι ἦταν σακχαρῶδες ὅπως τό μέλι, ὅτι ἦταν ὅπως ἡ δρόσος τῶν φύλλων. Στή βιτανική προέρχεται ἀπό τό tamaris gallica, δένδρο ὄψους 5 ἢ 6 μέτρων. Μία ποικιλία του, ἡ tamaris mammifera, φυτρώνει στό Σινᾶ. Ἡ συγκομιδή του γίνεται ἀπό τόν Ιούλιο ἔως τόν Σεπτέμβριο. Τό πρωτί τό ἄνθος ἐμφανίζεται μέ ἀφρώδη μορφή καὶ κάτω ἀπό τήν ἐπίδραση τοῦ ἥλιου λυώνει σάν μέλι καὶ μετά στερεοποιεῖται.

Μέχρι τόν Γ' αἰ. π.Χ. ἡ Αἴγυπτος ἦταν γνωστή κυρίως μέσα ἀπό τό ἔργο τοῦ Ἡροδότου. Ὁ Μανέθων μέ τά «Αἰγυπτιακά» συμπλήρωσε τά κενά δύντας αὐτόχθων. Δύσκολα θά μποροῦσε νά καθορισθεῖ ἄν ἐπρόκειτο περί Αἰγυπτίου μέ ἑλληνική παιδεία, ἡ περί Ἐλληνος μέ αἰγυπτιακή παιδεία. Πρώτος αὐτός είχε τήν ίδέα νά διαιρέσει τήν αἰγυπτιακή ἱστορία σέ τριάντα δυναστείες, ἐκ τῶν ὅποιων ἡ IE', ἡ ΙΣΤ' καὶ ἡ IZ' ἡσαν οἱ δυναστείες τῶν Τκσώς, λεπτομέρεια πού χρησιμοποιήθηκε σέ ὅλες τίς μελέτες πού ἀκολούθησαν.

ΣΧΟΛΙΑ

'Από τή θέση αύτή θά ήθελα νά εύχαριστήσω τήν ιστορικό Νίκα Πολυχρονοπούλου-Κλαδᾶ γιά τήν έλληνική άπόδοση τοῦ κειμένου και γιά τήν πολύπλευρη βοήθειά της.

1. 'Ο αίγυπτιολόγος Sir Alan H. Gardiner μελέτησε τό ζήτημα τῆς όνομασίας αύτῆς και ἐντόπισε τήν περιοχή ἀνατολικά τοῦ Δέλτα. Βλ. σχετικά, *Journal of Egyptian archaeology*, London 1918, p. 118.

2. Βλ. 'Ιουδιθ, κεφ. Α', στίχ. 6-10.

3. 'Η ἀφήγηση αύτή ἀναφέρεται στὸν Τίμαιο και ἀναπτύσσεται στὸν Κριτία.

4. Βλ. κεφ. XCII, 80, 2.

5. Τό ἔργο τοῦ Μανέθωνος ἔχει ἔξαφανισθεῖ, και τίς πληροφορίες ἀντλοῦμες ἀπό τὸν Φλάβιο Ιωσήφ, τὸν Ίούλιο τὸν Ἀφρικανό, τὸν Εὐσέβιο Καισαρείας, τὸν Κλήμη Ἀλεξανδρείας και τὸν Γεώργιο Σύγκελλο. 'Ο Σύγκελλος ἔκαμε ἔναν παραλληλισμό ἀνάμεσα στὸν μεγάλο Αἰγύπτιο ιερέα Μανέθωνα, και τὸν Βερόσιο, μεγάλο ιερέα τοῦ Βήλου στὴ Βαθυλώνα τήν ἐποχή τοῦ Ἀντιόχου τοῦ Σωτῆρος, 281-260 π.Χ. Καὶ οἱ δύο ιερεῖς συνέγραψαν ιστορία τῆς χώρας τους. Τό κοινό χαρακτηριστικό τους ἡταν δτι τό ἔργο τους εἶναι προϊόν τῆς ἀντιζηλίας τῶν ἡγεμόνων Πτολεμαίου και Ἀντιόχου. 'Ἐτοι, ἡ ιστορία τῆς Αἰγύπτου ἔσθασε στὰ χέρια μας ὑπὸ μορφῇ ἀποσπασμάτων ποὺ διασώθηκαν ἀπό τὸν Φλάβιο Ιωσήφ, ἀπό μία περίληψη πού περιέχει τίς περίφημες δυναστικές λίστες, ὡς ἐπίσης και ἀπό περιλήψεις συντεταγμένες ἀπό τὸν Ἀφρικανό και τὸν Εὐσέβιο.

6. Στά 1844 ὁ Θεόδωρος Benfey χώρισε τή σημιτική οίκογένεια σέ δύο κλάδους: τὸν δυτικό, πού περιλαμβάνει και τήν αίγυπτιακή και τίς διαλέκτους τῆς Βορείου Ἀφρικῆς. Οἱ ἀντιδράσεις τῶν ἄλλων ἐπιστημόνων ὑπῆρξαν ἔντονες. Μεταξύ ἄλλων ὁ Πέτρος Lacau διαμαρτυρήθηκε γράφοντας δτι οἱ Αἰγύπτιοι δὲν είχαν ἀναλύσει τοὺς ἥχους τῆς γλώσσας τους και δέν είχαν συντάξει κατάλογο οὗτε γραφικό σύστημα χαρηγώντας σέ κάθε ἥχο ἓνα σύμβολο. Βλ. Pierre Lacau, *Etudes d'Egyptologie*, Paris 1970.

7. 'Αναφέρεται στὸν Ιεζεκιήλ, βλ. κεφ. Α', στίχ. 15: *καὶ ἐκεῖνος τὸν θυμὸν μου ἐπὶ Σαίν...*.

8. Βλ. κεφ. Λ', στίχ. 14: *καὶ ἀπολῶ γῆν Φαθωρῆς και δώσω πῦρ ἐπὶ Τάνεν...*.

9. Βλ. Γεωγραφία, βιβλίο Δ', κεφ. 5.

10. Βλ. Ἀριθμοί, κεφ. ΙΙ'', στίχ. 23.

11. Πρόκειται γιά τὸν πάπυρο Sallier I, πού σώζεται στὸν Βρεταννικό Μουσεῖο

καί περιέχει τήν Ιστορία τῆς ἀναστάσεως τῶν Αἰγυπτίων ἀπό τοῦ ξενικοῦ ζυγοῦ, ἡτοι τῶν Τύκσων.

12. Τά πράγματα περιπλέθηκαν δταν ὁ Ed. Meyer ἔγραψε ὅτι οἱ Τύκσων εἶχαν δύο σημαντικές πόλεις, τὴν Τάνιν καὶ τὴν Ἀβαριν. Bλ. *Histoire de l'antiquité*, t. II, p. 350. Σήμερα δμας δὲν λεγόμενη σύγχυση αὐτή.

13. Bλ. Ψαλμός ΟΖ', στίχ. 12, 43.

14. Τό κείμενο αὐτό συντάχθηκε ἀπό τὸν ἀξιωματικὸν Ἀχμέτη, γιό τοῦ Ἀβανᾶ. Τό κείμενο αὐτό, δπως καὶ μία πινακίδα πού ἀνακάλυψε ὁ Γεώργιος-Ἐδουάρδος Stanhope, λόρδος τοῦ Carnarvon, μιλοῦν γιά τὴν HATOUART, καὶ τό δνομα αὐτό συνδέεται μέ ἓνα φρούριο τῶν Τύκσων. Καταστράφηκε ἀπό τὸν Ἀχμοσι καὶ πρόκειται γιά τῇ ρωμαϊκῇ τοποθεσίᾳ Σῆλη.

15. Bλ. Γένεσις, κεφ. ΜΣΤ', στίχ. 33.

16. Bλ. Ἡσαΐας, κεφ. ΙΘ', στίχ. 11.

17. Στά 1863, δταν ὁ ἐρευνητής Emmanuel de Rougé θέλησε νά ἐπισκεφθεῖ τήν περιοχή, ὁ ἀντιβασιλέας τῆς Αἰγύπτου θέεσε στή διάθεσή του ἓνα ἀτμόπλοιο, πού διέβη τὸν Νεῖλο μέχρι τή Δαμιέττη. Ἀπό ἐκεῖ χρησιμοποιήθηκαν τρεῖς βάρκες γιά νά διασχίσουν τό ἔλος. Γιά τήν περιπέτειά του αὐτή ὁ Rougé ἔδωσε λεπτομερή ἀναφορά στήν Ἀκαδημία Ἐπιγραφῶν καὶ Ὁραιών Γραμμάτων στίχ. 25 Δεκεμβρίου 1863.

18. Οἱ δυναστεῖς τῶν Ραμεσσιδῶν ἥσαν οἱ Κ' καὶ ΚΑ'.

19. Bλ. Cordieu et Dolomieu, *Description de l'Egypte*, 10 vol., Paris 1808-1813.

20. Στήν αἰγυπτιακή Ποντιπαρά, στήν ἑβραϊκή Ποτιφέρ.

21. Bλ. Γένεσις, κεφ. ΛΘ', στίχ. 7-20.

22. Bλ. Ἱερεμίας, κεφ. ΜΓ', στίχ. 13, Σαμουήλ Α', κεφ. ΣΤ', στίχ. 9-15, Χρονικῶν Β', κεφ. ΚΘ', στίχ. 18.

23. Bλ. Maurice-Adolphe Linant de Bellefonds, *Histoire des principaux travaux exécutés en Egypte*, Paris 1874.

24. Bλ. Ed. Naville, *La religion des anciens Egyptiens*, Paris 1906.

25. Bλ. Maqrizi, *Le livre des Juifs*.

26. Bλ. Ἔξοδος, κεφ. Α', στίχ. 11.

27. Bλ. Ἔξοδος, κεφ. ΙΒ', στίχ. 37, Ἀριθμοί, κεφ. ΛΙΓ', στίχ. 3.

28. Οἱ ἀποστάσεις μεταξύ τῶν αἰγυπτιακῶν πόλεων μετρήθηκαν γιά πρώτη φορά ἀπό τοὺς Ρωμαίους. Τό Itinerarium Antonini ἀνέφερε τίς ἀποστάσεις, τοὺς σταθμούς τῆς αὐτοκρατορίας, διαιρέντας την σέ δύο τμήματα. Τό ἓνα ἀφοροῦσε στοὺς αὐτοκρατορικούς δρόμους καὶ τό ἄλλο στοὺς θαλάσσιους. Τό ἔργο αὐτό εἶναι τοῦ Β' αἰ. καὶ βάσει τῶν χρονολογιῶν συντάχθηκε ἐπί Καρακάλλα.

29. Bλ. Ἔξοδος, κεφ. ΙΙ'', στίχ. 37, Κριταί, κεφ. Η', στίχ. 5-6.

30. Bλ. Ἔξοδος, κεφ. Β', στίχ. 3, καὶ Ἡσαΐας, κεφ. ΙΘ', στίχ. 6.

31. Bλ. Ἔξοδος, κεφ. ΙΓ'', στίχ. 20, κεφ. ΙΔ', στίχ. 1.

32. Βλ. "Εξοδος, κεφ. ΙΓ", στήχ. 18.
33. Βλ. "Εξοδος, κεφ. ΙΓ", στήχ. 20.
34. Τυμσάχ στήν ἀφαβική σημαίνει οὐρά κροκοδείλου.
35. Τό ζήτημα ἀναπτύσσεται ό γνώστης τῆς περιοχῆς Bernard Bruyère στό έργο του Fouilles à Klysma, Paris 1966.
36. Όνομασθηκαν ἀπό τὸν Στράβωνα ἀλμυρές λόγω τῆς περιεκτικότητάς τους σέ ἄλλατι, παρόλο ὅτι εἶναι ρηχές.
37. Βλ. "Εξοδος, κεφ. Γ", στήχ. 5.
38. Βλ. "Εξοδος, κεφ. ΙΕ", στήχ. 23-25, 27.
39. Βλ. "Εξοδος, κεφ. ΙΖ", στήχ. 1.
40. Βλ. 'Αριθμοί, κεφ. ΙΑ', στήχ. 7.

ΒΙΒΛΙΟΚΡΙΣΙΕΣ

Ζοζέ Σαραμάγκου, *To κατά Ιησούν Ευαγγέλιον*, Μυθιστόρημα, εκδ. Καστανιώτη, Αθήνα, 1997.

Ο συγγραφέας του βιβλίου αυτού είναι ο Πορτογάλος μυθιστοριογράφος που επήρε πέριξ το Νόμπελ λογοτεχνίας. Μυθιστόρημά του αποτελεί και *To κατά Ιησούν Ευαγγέλιον*, αφού μ' αυτόν τον τίτλο δεν υπονοεί κείμενο-πηγή, ιστορικά αξιόπιστο ή περίπου αξιόπιστο, πάνω στο οποίο στηρίχθηκε η δική του αφήγηση. Κάθε άλλο παρά τέτοια πρόθεση έχει ο Ζ.Σ. Αυτός φτιάχνει μια εντελώς αυθαίρετη σε σύγκριση με τη γνωστή μας από τα Ευαγγέλια ή από νεώτερους συγγραφείς εικόνα περί της ιστορίας του Ιησού, και ιδίως περί της διδασκαλίας ή του Ευαγγελίου του μια αυθαίρετη μυθιστορηματική κατασκευή, προφανώς γιατί δεν τον ικανοποιούν οι υπάρχουσες... Ως την κύρια αρετή της δικής του λογοτεχνικής μυθιστορηματικής κατασκευής πρέπει προφανώς να βρίσκει το ότι μέσω αυτής εκφράζει εγγύτερα αυτό που ο ίδιος πιστεύει ότι σαν διανοούμενος οικειώθηκε ως «ευαγγέλιον» του ο Ιησούς.

Το βιβλίο εκτείνεται σε 478 σελ., και κάποιες απ' αυτές θυμίζουν στον αναγνώστη πως έχει να κάνει με ένα σ. πλούσιο στη σκέψη, στη φαντασία και στην ομορφιά της γλώσσας. Συνολικά όμως, κάτι άλλο θα περίμενε κανές από ένα νομπελίστα, εκτός από το ξεδίπλωμα μιας φανταστικής ιστορίας που θυμίζει κάποια εκλεκτά στίγματα της πρωτοχριστιανικής Απόκρυφης περί του Ιησού φιλολογίας. Αυτό συγχρά θυμάται ο αναγνώστης του βιβλίου, παρά το γεγονός ότι η μοντέρνα σκέψη που διαπερνάει το βιβλίο είναι προφανής: τίποτε δεν είναι ξεκάθαρο· Θεός-Διάβολος, αλήθεια-ψέμμα, βεβαιότητα-ανασφάλεια, γνώση και άγνοια... Ο κύριος στόχος του συγγραφέα είναι να παρουσιάσει στο μυθιστόρημά του τον Ιησού να πεθάνει για να έλθει στην ιστορία ένας

πραγματικά καλύτερος κόσμος, χωρίς να έχει περί αυτού πεισθεί ούτε ο ίδιος ούτε ο αναγνώστης. Κι αφού, τελικά, έρχεται η ώρα να οδεύσει προς αυτόν τον νέο κόσμο μέσα από τον σταυρικό θάνατο, κατά την εντολή και υπόδειξη του Θεού-Πατέρα του, κρεμασμένος πάνω στο σταυρό, πριν αφήσει την τελευταία του πνοή, αντιλαμβάνεται ότι ζεγελάστηκε. Με τη βαθειά αμφιβολία που εκφράζει όλη η σκέψη του σ. τελειώνει το βιβλίο: «...Ο Ιησούς πεθαίνει λίγο-λίγο. Η ζωή τον εγκαταλείπει, όταν ξαφνικά ανοίγει ο ουρανός πάνω από το κεφάλι του, απ' άκρη σ' άκρη, κι εμφανίζεται ο Θεός με το ντύσιμο που είχε στο καΐκι, και η φωνή του αντηχεί σ' όλη τη γη καθώς λέει: Εσύ είσαι ο Γιός μου ο αγαπητός, σε σένα έδωσα όλη μου την εύνοια. Τότε ο Ιησούς κατάλαβε πως σύρθηκε στην πλάνη όπως σέρνεται ο αμνός στη σφαγή, ότι η ζωή του χαράχτηκε για να πεθάνει έτσι από την αρχή της αρχής, και, όπως θυμήθηκε τον ποταμό αίματος και τον πόνο που θα γεννηθεί απ' αυτόν και θα πλημμυρίσει τη γη, κραύγασε προς τον ανοιχτό ουρανό, όπου ο Θεός χαμογελούσε: Άνθρωποι, συγχωρήστε τον, γιατί δεν ζέρει τι κάνει. Έστερα αργοπέθαινε μέσα σ' ένα όνειρο: Ήταν, λέει, στη Ναζαρέτ και άκουγε τον πατέρα του να του λέει, σηκώνοντας τους ώμους, χαμογελώντας κι αυτός: Ούτε εγώ μπορώ να σου κάνω όλες τις ερωτήσεις, ούτε εσύ να μου δώσεις όλες τις απαντήσεις...». Ο Σαραμάγκου αναμφισβήτητα αναγνωρίζει το μυστήριο να διαπερνάει ολόκληρη τη ζωή μας, ιδίως τη ζωή των μπροστάρθρων μέσα στην ιστορία: τίποτε όμως, ισχυρίζεται, μπορεί να μας βεβαιώσει ούτε για το δρόμο που για κάτι μεγάλο επιλέγεται ούτε για το αποτέλεσμα.

Είναι φανερό ότι όχι ως μυθιστόρημα αυτό το βιβλίο, αλλά ως ερμηνεία της αποστολής και του έργου του Ιησού πολεμήθηκε από την Καθολική Εκκλησία. Μεγάλα κινήματα όπως ο χριστιανισμός είναι, βέβαια, προϊόντα μυστηριωδών δυνάμεων που έχουν μέσα τους κάποιους οραματισμούς για το μέλλον, από τους οποίους όμως δεν λείπει αλλά παίζει σημαντικό ρόλο η ύπαρξη του κακού, κυρίως ως της πηγής ματαίωσης όλων των ιδανικών.

«Το κατά Ιησούν Ευαγγέλιον» του Ζ.Σ. ασχολείται μυθιστορηματικά δια μακρόν με την οικογένεια του Ιησού, με τον πατέρα, τη μητέρα και τα αδέρφια του, και τήδη στο πρώτο μέρος του βιβλίου τονίζονται

τρία γεγονότα ως ιδιαίτερα σημαντικά: Κάποια οράματα της μάνας του που σχετίζονται με τη σύλληψή του· ο αγώνας του πατέρα του να τον σώσει, μόλις γεννήθηκε στη Βηθλεέμ, από τη σφαγή των στρατιωτών του Ηρώδη, αντί να ειδοποιήσει όλες τις μανάδες της μικρής πόλης περί του κινδύνου κι έτσι να βοηθήσει να σωθούν τα παιδιά τους. Αυτό το τραύμα ενοχής του Ιωσήφ, που τον οδήγησε στο σταυρικό θάνατο, αν και εντελώς άσχετο προς το κίνημα του επαναστάτη Ιούδα του Γαλιλαίου, κληρονομήθηκε από τον πρώτο γιο του τον Ιησού, και εκδηλώνταν σε τρομακτικά όνειρα και ιδιάζουσες ευαισθησίες του νέου.

Φεύγει δωδεκατής από το σπίτι για να βρεί απαντήσεις στα προβλήματα που μέχρι τότε είχε με τον πατέρα και τη μάνα του. Έτσι επισκέπτεται τους Νομομαθείς στο Ναό προς αναζήτηση κάποιων απαντήσεων και μετά προσκολλάται ως μισθωτός κοντά σε έναν βοσκό, έναν Ποιμένα, με τον οποίο μένει μαζί τρία ολόκληρα χρόνια σε μια όχι άκαρπη για αυτόν περίοδο μάθησης. Αυτός ο «Ποιμένας» παιζει ρόλο στη ζωή του Ιησού από τον καιρό που γεννιέται μέχρι που ανδρώθηκε, και δεν είναι τίποτε άλλο παρά μια «συμπαθητική» μορφή του Σατανά, της αντίθετης δύναμης. Κάνω επί του θέματος αυτού μόνο μια σχετική παραπομπή. Αν γράφεται στη σελ. 245— ο Ιησούς ρωτούσε τον Ποιμένα, «Αφού δεν είσαι άνθρωπος, τότε τι είσαι;», πολύ πιθανό ο Ποιμένας να δεχόταν να του απαντήσει με το ύφος κάποιου που δεν δίνει μεγάλη σημασία στο θέμα: Είμαι ένας ἄγγελος, αλλά μην το πεις σε κανέναν. Αυτό όμως συμβαίνει πολλές φορές, να μην κάνουμε δηλαδή μια ερώτηση, γιατί δεν είμαστε ακόμη έτοιμοι να ακούσουμε την απάντηση, ή γιατί, απλούστατα, τη φοβόμαστε. Κι όταν πια βρούμε το κουράγιο να την ξεστομίσουμε, πολύ συχνά δεν μας δίνουν απάντηση, όπως θα κάνει ο Ιησούς, όταν μια μέρα θα τον ρωτήσουνε: Τί είναι αλήθεια; Και θα σωπαίνει έτσι μέχρι σήμερα... «Μοιράστηκαν όσο έμειναν μαζί, μια καλή ζωή· ο άντρας διοχετεύοντας χωρίς την ανυπομονησία του μεγαλύτερου την ποιμενική τέχνη, το αγόρι μαθαίνοντάς την σαν από αυτήν πρωτίστως να εξαρτιόταν η ζωή του...» (σελ. 257).

Επιστρέφει σπίτι του, συμφίλιωμένος με τη μάνα του, αφού από την αναστροφή του με τον Ποιμένα και τη ζωή με τα ζωντανά του Θεού είχε φτάσει σε έναν επαρκή βαθμό κατανόησης για τη μάνα του. Δεν μένει όμως πολύ καιρό με την οικογένειά του. Όσο περνάει ο καιρός

αντρώνεται: Στη λίμνη της Τιβεριάδας συνδέεται επί μακρό χρονικό διάστημα με αγαθούς ψωράδες, κι εκεί διαπιστώνει την ικανότητά του για θαυμαστές αλιείς. Γνωρίζεται εν τω μεταξύ με την πόρνη Μαρία τη Μαγδαληνή, αδελφή της Μάρθας και του Λάζαρου από τη Βηθανία, πόρνη στα Μάγδαλα, δένεται μαζί της και γίνονται ανδρόγυνο, από τότε μέχρι το τέλος της ζωής του. Φαίνεται πως ο σ. δεν μπορεί να φανταστεί άγαμο τον ηγέτη της νέας ανθρωπότητας.

Το Θεό συνάντησε ο Ιησούς μια φορά στην έρημο σαν στήλη καπνού, και του είπε τότε πως αυτός ο Θεός είναι ο πατέρας του, πως θα σταυρωθεί για τους ανθρώπους, κι ύστερα θα δοξασθεί. Θα του δώσει, μάλιστα, σημάδι, όταν έλθει η ώρα γι' αυτό. Κι όταν αυτή η ώρα ήλθε, μέσα σ' ένα καΐκι, ο Θεός, ο Ιησούς, αλλά και ο Ποιμένας χάθηκαν για 40 ημέρες μέσα στην ομίχλη τη λίμνης. Εκεί έμαθε πως έφθασε η ώρα του θανάτου του.

Στο τελευταίο τμήμα του ο Saragamou συγκεντρώνει αρκετό υλικό γνωστό από τα εικλησιαστικά Ευαγγέλια, κατ' επιλογή και με κάποιες άλλες ερμηνείες, εδώ-κι εκεί. Είναι παράξενο ότι σ' ολόκληρο το βιβλίο, απαρχής μέχρι τέλους, αγνοείται ο Ιησούς ως Διδάσκαλος και ως μεταρρυθμιστής της ανθρώπινης κοινωνίας. Μέσα σε εκατοντάδες σελίδες δεν αναφέρεται ούτε μια Παραβολή του, κάποιες διδαχές του από την Επί του Όρους Ομιλία, τίποτε. Δεν έχει να πει τίποτε ιδιαίτερο για την προσωπική ζωή του Ιησού. Κι ο ίδιος ο Ιησούς μάλλον δεν ξέρει ούτε πού πάει ούτε τι ακριβώς θέλει. Στο τελευταίο κεφ. του βιβλίου, προετοιμάζοντας το τέλος του, όταν πήρε το σύνθημα, θεραπεύει μερικούς αρρώστους, συνοδεύοντας τη θεραπεία με τη σύσταση «Μετανοείτε»· αν όμως τον ρωτούσαν τι ακριβώς εσήμανε αυτό, θα δυσκολευόταν πολύ να τους πει.

Με κέντρο επιχειρήσεων τη Βηθανία, τη μικρή πόλη του Λάζαρου και των αδερφάδων του, κάνει κάποιες επιθετικές εξορμήσεις κατά του Ναού της Ιερουσαλήμ, για να προκαλέσει τη σύλληψή του από τις αρχές. Και ο Ιούδας αναλαμβάνει –ο καημένος– το πιο οδυνηρό καθήκον, να τον καταδώσει ως δήθεν επαναστάτη κατά της Ρώμης, για να συλληφθεί έτσι και να εκτελεσθεί· μετά απ' αυτό το ιερό καθήκον, πήγε και κρεμάστηκε σε μικ συκιά.

Η δίκη και η σταύρωση του Ιησού κυλάει στο βιβλίο σύντομα, απλά,

χωρίς τίποτε δραματικό από αυτά των εκκλησιαστικών περιοχών. Αυτή ήταν η απόφαση του Θεού Πατέρα του, και θ' ακολουθούσαν μυράδες θυμάτων μετά το δικό του θάνατο, των Μαθητών του και πολλών άλλων έντιμων ανθρώπων...

Ο αναγνώστης μένει με το αίσθημα πως ήταν κάτι που έπρεπε να γίνει, κατά το σχέδιο του Θεού, χωρίς να καταλάβει πουθενά ποιά είναι τα μεγάλα ωφελήματα που θα προκύψουν στην ανθρωπότητα από ολόκληρη αυτή την ιστορική περιπέτεια. Πρόκειται μάλλον περί ειρωνείας.

Σ. ΑΓΟΥΡΙΔΗΣ

Karen Armstrong, *Ἐν Αρχῇ. Μια νέα ερμηνεία του Βιβλίου της Γενέσεως*. Μετάφρ. Δημ. Μπεκριδάκη, εκδ. Φιλίστωρ, 1996, στη σειρά «Θρησκεία και Κοινωνία».

Πρόκειται για ενδιαφέρουσα μελέτη όλων των μεγάλων θεμάτων του βιβλίου της Γενέσεως, 39 τον αριθμό κατά τη σ. Βέβαια, το άμεσο ερώτημα είναι: Μέσα σε 195 σελίδες είναι δυνατό να μελετηθεί τόσο μεγάλος αριθμός θεμάτων; Ασφαλώς όχι. Πρόκειται, επομένως, για θεώρηση κάποιων βασικών θεμάτων της Γένεσης όχι από κάποια νέα ιστορική, ιδεολογική ή κοινωνιολογική σκοπιά. Όχι. Απλώς, βλέπει με νέο μάτι τις αφηγήσεις και θέτει κάποια ερωτήματα, που μέχρι τώρα δεν είχαν βρει τον λαϊκό εκφραστή τους.

Την ιστορικο-φιλολογική-θεολογική θεώρηση των θεμάτων η σ. γνωρίζει πολύ καλά, αλλά δεν της αρκεί. Όπως σημειώνει η ίδια: «Πρέπει να γίνει κατανοητό ότι η Βίβλος δεν παρουσιάζει τις αλήθευτες της κατ' αυτόν τον τρόπο. Η κατανόησή των προϋποθέτει το είδος εκένο του στοχασμού και της διαίσθησης που απαιτείται και για την ποίηση. Πολύ συχνά χρειάζεται να παλέψουμε με το ίδιο το κείμενο για να ανακαλύψουμε τελικά ότι αρνείται να μας εξασφαλίσει βεβαιότητες και έσχατες αποκαλύψεις» (σελ. 18). Πρόκειται για κάτι σαν την πάλη του Ιακώβ με τον Γιαχβέ – μ' αυτήν μοιάζει αυτή η διαδικασία μελέτης.

Την προβληματική που θέτει η κ. Α. σε κάποια τέτοια θέματα της

Γένεσης, καθώς και τον τύπο των απαντήσεων της, θα επιχειρήσουμε με ορισμένα μόνο παραδείγματα να παρουσιάσουμε εδώ. Στο τέλος θα συγκεντρώσουμε από τα επεισόδια αυτά τα γενικά πορίσματα που εξάγει.

Το τέταρτο κεφ. π.χ. επιγράφεται «Μια Αφετηριακή Περιπλοκή». Η σ. πιστεύει ότι οι συντάκτες της Γένεσης παρουσίασαν με δύναμη και αισιοδοξία την περί της Δημιουργίας περιγραφή του 'Ιερατικού Κώδικα' (P) (P = Ιερατικός κώδικας, 5ος αι. π.Χ.), «μόνο και μόνο για να την αναθεωρήσουν στα επόμενα κεφάλαια... Είναι αδύνατο να σχηματίσει κανείς μια συνεκτική αντίληψη για τον Θεό διαβάζοντας το βιβλίο της Γένεσης...». Κατά την A. δεν ξεκαθαρίζεται ούτε στο Γεν. κεφ. 1 η εκ του μηδενός δημιουργία. Μένει αδιευκρίνιστο το «θοχού βα βοχού» («η γη ην αόρατος και ακατασκεύαστος και σκότος επάνω της αβύσσου»). Δεν σημαίνει χρησιμοποίηση του ατίθασου υλικού ως της πρώτης ύλης του σύμπαντος; Η αμφιλεγόμενη εναρκτήρια αυτή πρόταση του P υποδηλώνει τον σκοτεινό κόσμο της αδημιούργητης πραγματικότητας..., για τον οποίο καμιά απλουστευτική ή κατηγορηματική δήλωση δεν επαρκεί. Όπως φαίνεται, δεν μας παραδίδεται κάποια αντικειμενική σειρά γεγονότων: Αν έκανε το φως την πρώτη ημέρα, τότε τι παραπάνω έκανε την τέταρτη; Πότε προέβη στη δημιουργία των φυτών: την τρίτη ή την έκτη ημέρα; κτλ. Από την αφετηρία της έχουμε μια περιπλοκή στην αφήγηση, και αυτήν την συναντάμε σε όλη τη συνέχεια. Παντού η σ. παλεύει όπως ο Ιακώβης με τον Γιαχβέ, για να βγάλει το νόημα.

Ιδιαίτερα, από την διήγηση των Πρωτόπλαστων στην Εδέμ παρουσιάζονται 'αντιφάσεις', τις οποίες η Βίβλος δεν επιχειρεί να απαλείψει, αλλ' αντίθετα μας αναγκάζει έτσι να αντιμετωπίσουμε την πολυπλοκότητα της ίνπαρξής μας. Ο P και ο J (J = Γιαχβιστής, 10ος αι. π.Χ.) δίνουν δύο αλληλοσυγκρουόμενες εκδοχές περί δημιουργίας. Ο P θέλησε να υποδείξει έναν τρόπο κατανόησης του σύμπαντος σε σχέση με τη θεότητα, ο J απασχολείται περισσότερο για το χάσμα που φαίνεται να χωρίζει άνθρωπο και Θεό. Δεν πρόβλεψε εξαρχής πως ο Αδάμ επιθυμούσε ένα σύντροφο δύοιο του, και φαίνεται πως αγνοούσε το γεγονός της συμμετοχής του ανθρώπου σε μια δική του ελευθερία επιλογής. Οι άλλες θρησκείες της Ανατολής ενδιαφέρονταν για το ζήτημα θάνατος-

αθανασία, ο Ι και η Βίβλος για το θέμα γνώση που οδηγεί στην απόκτηση της θείας ευλογίας επί της γης. Με την παράβαση των Πρωτόπλαστων δεν θέλει ο Ι (Γ) να προκαλέσει ενοχές στους αναγνώστες της ιστορίας του. Πού βρέθηκε αυτό το «φίδι» μέσα στον παράδεισο του Θεού; Η αμαρτία είναι απλώς μια σταθερά της ζωής και όχι μια ανεξέλεγκτη καταστροφή, ούτε ίσως επισκιάζει τη σημασία της αφήγησης που ακολουθεί. Βέβαια, η σχέση με το Θεό δεν ήταν πια εύκολη· ο άνθρωπος έπρεπε να αγωνισθεί για να νοηματοδοτήσει την κτίση και να συλλάβει το νόημα μιας όλως και πιο απόμακρης και αινιγματικής θεότητας. Η Γένεση ολόκληρη καταγράφει αυτή τη διάνοιξη του χάσματος ανάμεσα στο ενδοκοσμικό και το υπερβατικό, καθώς και τη σταδιακή απόσυρση του Θεού από την ιστορία. Δεν είχαν όμως χαθεί τα πάντα.

Στην περίπτωση περί Κάιν και Άβελ παρατηρούνται από την Α. πολλά ενδιαφέροντα. Εδώ σημειούνται απλώς δύο-τρία: Ο Θεός συμπεριφέρεται όπως ο πλέον αδαής γονιός, κατάφωρα άδικα και μεροληπτικός. Όποιος δεν συμφιλωθεί με την πρώϊμη μέσα την οικογένεια αδικία θα παραμείνει δέσμιος σε εκδικητικά σχέδια, δεν θα απελευθερωθεί και δεν θα ωριμάσει ποτέ. Ο Αδάμ διώχθηκε από την Εδέμ· τώρα ο πιο μεγάλος γιοίς του αποπέμπεται και στέλνεται πιο μακριά.

Η Γένεση έχει πολύ αρνητική αντίληψη προς τον πολιτισμό. Είναι έργο του πρώτου φονιά· σημάδι της απομάκρυνσης του ανθρώπινου γένους από τη θεότητα. Και στο κεφ. 6 τα εκπέσοντα εκ του ουρανού πονηρά Πνεύματα είναι οι διδάσκαλοί μας περί των ποικίλων τεχνών, επιστημών, και της ανηθικότητας.

Ο Θεός του Κατακλυσμού συμπεριφέρεται σαν ευέξαπτο παιδί, το οποίο βαρέθηκε να παίζει με το κάστρο που έκτισε και το γκρεμίζει με μια κίνηση. Παραταύτα, μέχρι το τέλος της σχετικής διήγησης, ο φαινομενικώς ανώριμος και απάνθρωπος Θεός έχει αλλάξει. Έμαθε να αποδέχεται «τη ροπή προς το κακό», που ο ίδιος άφησε να μπει μέσα στις ψυχές των πλασμάτων του. Μετά απ' αυτό που έγινε με τον Κατακλυσμό είναι δύσκολο να πιστέψουμε πως τον ίδια καταστροφήνα μια φιλάνθρωπη θεότητα. Μη αναγνωρίζοντας την παρουσία του κακού στη θεότητα, γίνεται πολύ δύσκολο να δεχθούμε το κακό που συναντάμε στην ίδια μας την καρδιά. Σαν λύση υποθέτουμε μια απάνθρωπη και τερα-

τώδη εικόνα του κακού, όπως είναι ο Σατανάς (σελ. 55). Έπειτα, διερωτάται κανείς: δεν μπορούσαν μέσα στην Κιβωτό να βολέψουν και μερικούς άλλους ανθρώπους, και ο Θεός και ο Νώε; Η Α. εκφράζεται πολύ έντονα γι αυτή τη μικροψυχία του Νώε, κατ' αντίθεση προς το ενδιαφέρον του Αβραάμ, παρακάτω, για να σωθούν όσο το δυνατόν περισσότεροι δίκαιοι στα Σόδομα. «Εξουθενωμένος από την τραγωδία αυτή, καταχράστηκε τόσο τα δώρα της αμπέλου όσο και τα παιδιά του, ακόμα και τον ίδιο του τον εαυτό...» (σελ. 87).

Στα περί του Πύργου της Βαβέλ, ο J (Γιαχβιστής) παρουσιάζει ένα Θεό όχι τόσο κύριο της κατάστασης, όπως τον περιγράφει ο P στο 1ο κεφ. της Γένεσης: το χτίσμα του Πύργου της Βαβέλ τού δημιουργεί ανασφάλεια και νοιάθει πως απειλείται η κυριαρχία του από τον άνθρωπο.

Ας σημειώσουμε όμως και κάποιες από τις πάρα πολλές του άλλου τύπου βαθειές θεολογικές διαπιστώσεις: Από τον Αβραάμ παίρνει αφορμή να τονίσει πως η θρησκεία δεν είναι η απλή συντήρηση του παλαιού και παραδοσιακού, αλλά μια ριζική τομή με το παρελθόν και μια ευθεία αναμέτρηση με τους φόβους και τα αινιγμάτα του αγνώστου... («Εξέλθε εκ της γης σου και εκ της συγγενέας σου... εις την γην, την αν σοι δεῖξω»). Όσο κι αν η ευλογία ή επαγγελία προς τον Αβραάμ έμοιαζε εύθραυστη, ο Πατριάρχης την αποδέχθηκε, μέσα από όλες τις αμφιβολίες και τις αβεβαιότητες, έγινε «Φύλος του Θεού», έφθασε μέχρι σφραγής του ίδιου του γιού του Ισαάκ («διήγηση που δηλώνει την αντικατάσταση των ανθρωποθυσιών από τις θυσίες ζώων»). Σε πολλές περιπτώσεις η Γένεση μας παρουσιάζει έναν τρομακτικό Θεό. «Για τις επιλογές του και τις απαιτήσεις του ως προς τις προσφορές του δεν μπορούν ενίστε να γίνουν ευσεβή σχόλια» (117).

Δύο λόγια μόνο περί του Ισαάκ: ήταν ένα ψυχικώς κατεστραμμένο παιδί που γνώρισε τη γονική εχθρότητα στο μέγιστο βαθμό. Ο πατέρας του δεν έτρεφε γι' αυτόν ιδιαίτερη εμπιστοσύνη, ούτε πεθαίνοντας παρουσιάζεται να ευλογεί προσωπικώς το γυμό του. Κι ο Θεός τελικά επιλέγει να ευλογήσει όχι το ρωμαλέο και αποτελεσματικό Ισμαήλ, γυιο της Άγαρ, ιδρυτή του έθνους των Αράβων, αλλά έναν τραυματισμένο άνθρωπο όπως ο Ισαάκ, που επί 20 χρόνια τον βλέπουμε τυφλό κι ετοιμοθάνατο στο κρεβάτι.

Ο επόμενος αποδέκτης και συνεχιστής της «Θείας ευλογίας» δεν είναι νόμιμα ο Ησαύ, ο πρωτογόνος του Ισαάκ, αλλά ο απατεών και τσαχ-πίνης Ιακώβ. Το όνομα «Ιακώβ» σημαίνει αυτόν που εξαπατά. Όσο κι αν ο Ισαάκ αγαπούσε τον Ησαύ, ο Θεός είχε επιλέξει τον Ιακώβ για την ευλογία, ο οποίος Ιακώβ έπεισε τον Ισαάκ να του πουλήσει τα πρωτόκια: «Εξαρχής, λοιπόν, ο Ιακώβ παρουσιάζεται ως ένα αίνιγμα που δεν μπορεί ποτέ να λυθεί ικανοποιητικά. Κι ο Ισαάκ, ενώ νόμιζε πως ευλογεί τον Ησαύ, ευλογούσε τον Ιακώβ». Αν και σύμφωνος με το θείο θέλημα, ο σφετερισμός αυτός ήταν πράξη διαβλητή, και στην πραγματικότητα δεν λειτούργησε ποτέ αποτελεσματικά. Θα είχε βέβαια ως πρωτότοκος πλούτη, γυναίκες, πολλά παιδιά, ποτέ όμως δεν θα εύρισκε την εσωτερική αρμονία, που είναι η ουσία της ευλογίας.

Παντρεύτηκε τη Λεία, που δεν αγαπούσε, και μετά από χρόνια τη Ραχήλ, με την οποία ήταν ερωτευμένος, η οποία όμως δεν έκανε παιδιά. Ο Ιακώβ ήταν ένας αξιοθαύμαστος αγωνιστής παρά ταύτα, ενώ παρουσίαζε μεγάλες μεταπτώσεις. Αδιαφόρησε για τον βιασμό της κόρης του Δείνας, και ακολούθησαν σκηνές τρομακτικής βίας εις βάρος των γηγενών πληθυσμών της γης της επαγγελίας...

Αντί ν' απελευθερωθεί από το εγώ και τις κακίες του παρελθόντος, ο Ιακώβ κατέληξε αιχμάλωτός τους. Βέβαια, ζούσε οικογενειακή τραγωδία, τη φοβερή ζηλοτυπία των δύο συζύγων του, Λείας και Ραχήλ, μέχρι το θάνατο της δεύτερης, κατά τη γένννα του Βενιαμίν. Ανταγωνισμός ξεσπάει μεταξύ Ρουβήν (πρωτότοκου γυιου της Λείας) και Βενιαμίν, γυιου θετού από τη Ραχήλ. «Η «ευλογία» για τον Ιακώβ δεν λειτούργησε θεραπευτικά για την ψυχή του» (σελ. 164). Τελικά, η Ραχήλ γέννησε γυιο, τον Ιωσήφ, που κατέστη το πιο αγαπημένο παιδί του Ιακώβ, και που, ενώ είχε χαρίσματα, σπιούνιζε τον πατέρα στ' αδέλφια του, και έκανε τον σπουδαίο με τα περίφημα όνειρά του. Έτσι, κατέληξε να τον πουλήσουν τ' αδέλφια του, και να καταλήξει δούλος στην Αίγυπτο. Η ιστορία της καθόδου των Ισραηλιτών στην Αίγυπτο, της αναγνώρισής των από τον Ιωσήφ, δίδονται με πολλά υπονοούμενα που αντιλαμβάνεται ο ασκημένος αναγνώστης.

Γράφει η Άρμστρονγκ: «Στο σύνολό της η Γένεση δεν αποδέχεται τη θεολογική αντίληψη ότι υπάρχει ένας παντοδύναμος και απολύτως ακαταμάχητος Θεός, στο πάνσοφο σχέδιο του οποίου οι άνθρωποι συμ-

μετέχουν απλώς σαν πιόνια. Εξαρχής, οι βιβλικοί συγγραφείς υπαινίχθηκαν ότι ο Θεός έχασε τον έλεγχο της δημιουργίας του. Όσο κι αν ο Ιωσήφ νοιώθει την ευθύνη των αδελφών του, που τον πούλησαν, κι αν ακόμα αισθάνθηκαν υπεύθυνοι για το έγκλημα, στην πραγματικότητα αυτοί δεν ήσαν παρά απλά όργανα του Θεού. Κι αντιλαμβάνεται ο Ιωσήφ το βασικό ρόλο που έπαιξε σε όλη την υπόθεση ο ίδιος και ο αδελφός του Ιούδας με τις έξυπνες πρωτοβουλίες των. Στο τέλος, δεν εκπλήσσεται κανείς γιατί η αρχηγγία ανατίθεται στον Ιούδα, που αποδείχθηκε ο σοφότερος ανάμεσα στ' αδέλφια».

Η ευλογία συνίστατο στον πλούτο, τη γονιμότητα και την αρμονική συμβίωση. Στην ιστορία που αποσπασματικά διηγηθήκαμε, οι δυνατότητες που υπήρχαν στην ευλογία λειτουργησαν προς διαφορετική κατεύθυνση. Οι τελευταίες σελίδες της Γένεσης υπενθυμίζουν πως καμιά βεβαιότητα δεν μπορεί να υπάρξει. Τελευταία λέξη δεν υπάρχει: αυτός είναι ο τίτλος του τελευταίου κεφ. του βιβλίου. Πρόκειται για εξαιρετικά πυκνό και ενδιαφέρον κεφάλαιο. Συμπερασματικά, κατά τη σ. δεν πρέπει να περιμένουμε ξεκάθαρες απαντήσεις στα ερωτήματά μας από τη Γένεση. Τι μπορούμε απ' αυτήν να μάθουμε για το Θεό π.χ.: «Ότι είναι παντοδύναμος και συνάμα αδύναμος να ελέγχει την ανθρωπότητα· παντογνώστης και συνάμα ανυποψίαστος για τους πόθους της ανθρώπινης ψυχής, δημιουργός και καταστροφέας· φιλάνθρωπος και συνάμα φονιάς· σοφός και συνάμα καταπιεστικός· δίκαιος και συνάμα μεροληπτικός. Δεν μπορούμε να τον συλλάβουμε ούτε να προβλέψουμε τη συμπεριφορά του.

Η επιβίωση είναι το κεντρικό θέμα της Γένεσης. Ο αγώνας γι αυτήν γίνεται με πολλούς τραχυματισμούς. Ούτε προβάλλονται κάποια ιδεώδη πρότυπα. Ακόμα κι οι Πατριάρχες του Ισραήλ έχουν πολλά τρωτά, δεν μοιάζουν καθόλου με Αγίους. Όπως ο Ιακώβ, αγωνίζονταν διαρκώς για αυτογνωσία και ευλογία. «Έχω γνώση» σημαίνει έχω αυτογνωσία, σημαίνει αναγνώριση του μιστηρίου που συνιστά για μας ο πλησίον. Ο Αβραάμ, στη δυναμική συνάντηση με το αλλότριο και ξένο (στη φιλοξενία) γνωρίζει το Θεό· κι ο Ιακώβ, παλεύοντας με το Θεό Ισραήλ, ανακαλύπτει πως αγωνίζεται εναντίον του αδελφού του και του ίδιου του εαυτού του. Ο Θεός σαν να αποχωρεί στη Γένεση από το προσκήνιο· τελικά, ούτε απευθύνεται ούτε μιλά με τους ανθρώπους ούτε επεμβαίνει

στις υποθέσεις τους. «Έτσι ο μόνος τρόπος για να επιτύχουν οι άνθρωποι ενότητα και ολοκλήρωση είναι να συμφιλιωθούν με την ίδια τους τη φύση, τα εγκλήματα, τις θλίψεις και τις ζηλοφθονίες τους. Οφείλουμε να παλέψουμε για να μεταμορφώσουμε την ύπαρξή μας σε πηγή ευλογίας για τον κόσμο και τους συνανθρώπους μας, κι ας ξέρουμε ότι ποτέ δεν πρόκειται να νικήσουμε ολοκληρωτικά» (σελ. 195).

Αν χρειάζεται να προσθέσουμε εδώ εμείς μερικά λόγια, αυτά μπορούν να είναι τα εξής: Βέβαια, η Γένεση είναι ένα είδος προϊστορίας της θρησκείας της Π.Δ., το κύριο περιεχόμενο της οποίας είναι η Μωσαϊκή Νομοθεσία και ο λόγος της Προφητείας. Αν δμως προσέξει κανείς βαθύτερα ερωτήματα και απαντήσεις σαν αυτά που βρίσκουμε κατά την κ. Armstrong στη Γένεση, θα τα βρίσκουμε παντού στην Π. Διαθήκη, ιδίως σε βιβλία όπως ο Ιώβ, ο Εκκλησιαστής, το Άσμα των Ασμάτων, και πολλοί Ψαλμοί.

Σ. ΑΓΟΥΡΙΔΗΣ

ΕΚΔΟΣΕΙΣ «ΑΡΤΟΣ ΖΩΗΣ»

1. Γεώργιος Φλωρόφσκι, *Θέματα ορθοδόξου θεολογίας*, μετάφρ. από ομάδα, 1973, Β' ανατύπωση 1999, σελ. 224.
2. Oscar Cullmann, *Χριστός και Χρόνος*, μετάφρ. Α. Κουμάντος, 1980, Α' ανατύπωση 1997, σελ. 260.
3. Eduard Lohse, *Επίτομη θεολογία της Κανής Διαθήκης*, μετάφρ. Σ. Αγουρίδης, 1980, Α' ανατύπωση 1993, σελ. 256 (εξαντλ.).
4. Walter Zimmerli, *Επίτομη θεολογία της Παλαιάς Διαθήκης*, μετάφρ. Β. Π. Στογιάννος, 1981, σελ. 320 (εξαντλ.).
5. Jean Danielou, *Αγία Γραφή και Λειτουργία. Η βιβλική θεολογία των μυστηρίων και των εορτών κατά τους Πατέρες της Εκκλησίας*, μετάφρ. από ομάδα, 1981, Α' ανατύπωση 1994, σελ. 366.
6. Albert Schweitzer, *Ιστορία της έρευνας του βίου του Ιησού*, μετάφρ. από ομάδα, 1982, Α' ανατύπωση 1999, σελ. 517.
7. Johannes Weiss, *Ο αρχέγονος χριστιανισμός, η ιστορία της περιόδου 30-150 μ.Χ.*, μετάφρ. από ομάδα, 1983, σελ. 600 (εξαντλ.).
8. Etienne Trocmé, *Ο Ιησούς από τη Ναζαρέτ, όπως τον είδαν όσοι τον γνώρισαν*, μετάφρ. Π. Λαλιάτσης - Σ. Αγουρίδης, 1983, σελ. 155.
9. Gerard Ebeling, *Η πρόσευχή, μετάφρ. Θ. Σωτηρίου*, σελ. 91 / Joachim Jeremias, *Ο Ιησούς και το Εναγγέλιό του*, μετάφρ. Σ. Αγουρίδης, 1984, σελ. 102.
10. Stanley Marrow, *Τα λόγια του Ιησού στα Εναγγέλια*, μετάφρ. Σ. Αγουρίδης, 1986, σελ. 160 (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. Ward Mc Afee, *Τα πέντε μεγάλα ζωντανά θρησκεύματα*, μετάφρ. Σ. Αγουρίδης, 1990, Α' ανατύπωση 1997, σελ. 274.
14. Σάββας Αγουρίδης, *Αραγε γινώσκεις ή αναγινώσκεις; (Ερμηνευτικές και θεολογικές μελέτες)*, 1990, σελ. 388.
15. *Τα χειρόγραφα της Νεκρής Θάλασσας: Τα εσσαϊκά κείμενα του Κουμράν σε νεοελληνική απόδοση*, υπό του καθηγ. Γ. Γρατσέα, Β' έκδοση βελτιωμένη και επαυξημένη, 1991, σελ. 290 (εξαντλ.).
16. Σάββας Αγουρίδης, *Οράματα και Πράγματα: Αμφισβήτησεις, προβλήματα, διέξοδοι στο χώρο της θεολογίας και της Εκκλησίας*, 1991, σελ. 402.

17. Ζαχαρία του Γεργάνου, *Εξηγήσεις εις την Ιωάννου του υψηλοτάτου Θεολόγου Αποκάλυψιν, κριτική έκδοση, εισαγωγή και σχόλια από τον καθηγ. Αστέριο Αργυρίου*, 1991, σελ. 302.
18. Σάββας Αγουρίδης, *Πύρινος Χειμαρρος: Εκσταση, Προφητεία, Γλωσσολαλία (Στάδια της εξέλιξής τους μέσα στην ισραηλιτική και τη χριστιανική θρησκεία)*, 1992, σελ. 102.
19. Σάββας Αγουρίδης, *Βιβλικές θεολογικές μελέτες: Γιατί σταυρώθηκε ο Χριστός*. Μίθος - Ιστορία - Θεολογία, 1993, σελ. 260.
20. Oscar Cullmann, *Αθανασία της ψυχής ή ανάσταση εκ των νεκρών; Η μαρτυρία της Καινής Διαθήκης*, μετάφρ. αρχιμ. Α. Κουμάντος, 1994, σελ. 78.
21. *Εισηγήσεις Α', Β', Γ' Συνάξεων Ελλήνων Βιβλικών Θεολόγων Πανεπιστημίων Αθηνών και Θεσσαλονίκης*, 1995.
22. Rudolf Bultmann, *Υπαρξη και Πίστη (Δοκίμια ερμηνευτικής θεολογίας)*, μετάφρ. Φ. Τερζάκης, πρόλογος Σ. Αγουρίδης, 1995, σελ. 415.
23. Δημήτριος Δρίτσας, *Ο εύρυθμος πατερικός λόγος και το κοντάκιον*, 1996, σελ. 94.
24. Σάββας Αγουρίδης, *Θεολογία και επικαιρότητα*, 1991, σελ. 352.
25. *Εισηγήσεις Ζ' Συνάξεων Ορθοδόξων Βιβλικών Θεολόγων (Το κατά Ματθαίον Ευαγγέλιο: Προβλήματα μεταφραστικά, φιλολογικά, ιστορικά, ερμηνευτικά, θεολογικά)*, 1996, σελ. 358.
26. Γεώργιος Ρηγόπουλος, *Ο Ιησούς και οι μαθηταὶ του*, 1997, σελ. 115.
27. Gerd Theissen, *Καίρια χαρακτηριστικά της κίνησης του Ιησού: Κοινωνιολογική θεώρηση*, μετάφρ. Δ. Χαρισοπούλου - Θ. Σωτηρίου, 1997, σελ. 177.
28. Σάββας Αγουρίδης, *Ανοχή και ανεξιθρησκεία στο Δυτικό Κόσμο: Πότε και πώς παρουσιάσθηκαν*, 1998, σελ. 16 (εξαντλ.).
29. Oscar Cullmann, *Η προσευχή στην Καινή Διαθήκη*, μετάφρ. Κ. Χιωτέλλη, 1998, σελ. 325.
30. Κωνσταντίνος Γιοκαρίνης, *Η διδακτική και παιδαγωγική του Ιησού υπό το φως της σύγχρονης ψυχοπαδαγωγικής*, 1998, σελ. 398.
31. Δημήτριος Ζαχαρόπουλος, *Θεόδωρος ο Μοψουεστίας ως ερμηνευτής των Γραφών*, 1999, σελ. 432.
32. Δημήτριος Ζαχαρόπουλος, *Συνοπτική έκθεσις περί των Ιουδαικών ερμηνευτικών μεθόδων κατά τους περί Χριστόν χρόνους*, 1999, σελ. 64.
33. Σάββας Αγουρίδης, *Θεολογία και Κοινωνία σε Διάλογο*, 1999, σελ. 331.

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:

- Ζωοδ. Πηγής 21 & Τζαβέλλα 1, 106 81 Αθήνα. Τηλ.: 3806661, 3302033 - Fax: 3817001
- Κ. Μελενίκου 30, 546 35 Θεσσαλονίκη. Τηλ.: (031) 245222, 245950

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, Efranoros 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

Copyright © «ARTOS ZOES»

BULLETIN OF BIBLICAL STUDIES

Vol. 18, January - June 1999, Year 28

CONTENTS

Prof. George Rigopoulos,	
Obituary for Oscar Cullmann.....	5
Prof. Savas Agourides,	
The Papables of Preparedness in Matthew's Gospel	18
Michael G. Michael,	
Observations on 666 in the Old Testament.....	33
Prof. George Rigopoulos,	
Jesus and the Greeks (Exegetical Approach of Jn. 12, 20-26) (Part B')....	40
Zoltan Hamar,	
Grace more immovable than the mountains.....	53
Raymond Goharghi,	
The land of Geshen in Egypt. The Ixos.....	99
Bookreviews:	
Prof. S. Agourides: Jose Saramago, <i>The Gospel according to Jesus</i>	
- Karen Armstrong, <i>In the Beginning, A new Interpretation of the</i>	
<i>Book of Genesis</i>	132

EDITIONS «ARTOS ZOES»
ATHENS