

ΔΕΛΤΙΟ ΒΙΒΛΙΚΩΝ ΜΕΛΕΤΩΝ

Τόμος 20ός, Ιούλιος - Δεκέμβριος 2001, Έτος 30

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Prof. Robert F. O' Toole, S. J.,	
'Η ἐξουσία στήν Ἐκκλησία, σύμφωνα μέ το κατά Λουκᾶν Εὐαγγέλιο και τίς Πράξεις τῶν Ἀποστόλων	5
Kωνσταντίνος Π. Παπαθανασίου,	
«Φῶς τοῦ κόσμου» (Ιω. 8,12) και ἀνθρωπολογική προοπτική.	
Συμβολή στήν παγκοσμιότητα τοῦ Εὐαγγελίου	47
Anna Soumeka,	
The significance of Kuntillet Ajrud for the study of early judahite history and religion	80
Kαθηγ. Σάββας Αγουρίδης,	
Διαφορές προσέγγισης τῆς πίστεως στόν Ιησοῦν (Ιω. 2,23 - 3,36)	99
Βιβλιοκρισία:	
Λέκτ. Χρήστος Καρακόλης: Otfried Hofius, <i>Neutestamentliche Studien, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament</i>	138

ΕΚΔΟΣΕΙΣ «ΑΡΤΟΣ ΖΩΗΣ»
ΑΘΗΝΑ

ΔΕΛΤΙΟ ΒΙΒΛΙΚΩΝ ΜΕΛΕΤΩΝ

Έξαμηνιαία έκδοση έρευνας Παλαιᾶς καὶ Καινῆς Διαθήκης

Έκδότης: "Ιδρυμα «ΑΡΤΟΣ ΖΩΗΣ»

Μπουμπουλίνας 28, 2ος όροφος, 106 82 Αθήνα

Διοικητικό Συμβούλιο: Ιω. Σεργόπουλος - Πρόεδρος,

Ά. Δικαῖος - Γραμματέας, Δ. Πασσάκος - Ταμίας,

Γ. Πατρώνος - Σύμβουλος, Π. Γιατζάκης - Σύμβουλος,

Σ. Ζουμπουλάκης - Σύμβουλος,

Σ. Παπαλεξανδρόπουλος - Σύμβουλος

Έκδοτική Έπιτροπή: Σ. Αγουρίδης, Π. Βασιλειάδης, Ι. Γαλάνης,

Ι. Καραβιδόπουλος, Γ. Ρηγόπουλος, Γ. Πατρώνος, Δ. Πασσάκος

Διόρθωση: Ανδρέας Μοράτος

Τά χειρόγραφα πρέπει νά είναι δακτυλογραφημένα, νά μήν ύπερβαινουν τό ένα τυπογραφικό φύλλο (16 σελίδες), καί νά άποστέλλονται στά γραφεῖα τοῦ Ίδρυματος.

Οι συγγραφεῖς έχουν άκέραιη τήν εύθύνη τῶν άπόψεών τους.

Άπαγορεύεται ή μετάφραση, άναδημοσίευση ή φωτομηχανική ανατύπωση όποιουδήποτε κειμένου τοῦ περιοδικοῦ χωρίς τήν έγκριση τοῦ Δ. Συμβουλίου.

Οι συνδρομές άποστέλλονται μέ έπιταγή στό "Ιδρυμα «ΑΡΤΟΣ ΖΩΗΣ» στή διεύθυνση: Μπουμπουλίνας 28, 106 82 Αθήνα.

Έτησια συνδρομή:	έσωτερικοῦ	Εύρω	6
	έξωτερικοῦ	Σ	30

Τιμή τεύχους:	Εύρω	3
---------------	------	---

Copyright © «ΑΡΤΟΣ ΖΩΗΣ»

Κεντρική διάθεση: έκδόσεις ΑΡΜΟΣ

Μαυροκορδάτου 7, 106 78 Αθήνα

Τηλ.: 210-3304196, 210-3830604, Fax: 210-3819439

ISSN: 1012-2311

ΔΕΛΤΙΟ ΒΙΒΛΙΚΩΝ ΜΕΛΕΤΩΝ

Τόμος 20ός, Ιούλιος - Δεκέμβριος 2001, Έτος 30

ΙΩΑΝΝΑ ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Prof. Robert F. O' Toole, S. J.,	
'Η ἔξουσία στήν Ἑκκλησία, σύμφωνα μέ τό κατά Λουκᾶν Εὐαγγέλιο και τίς Πράξεις τῶν Ἀποστόλων	5
Κωνσταντίνος Π. Παπαθανασίου,	
«Φῶς τοῦ κόσμου» (Ιω. 8,12) και ἀνθρωπολογική προοπτική.	
Συμβολή στήν παγκοσμιότητα τοῦ Εὐαγγελίου	47
Anna Soumeka,	
The significance of Kuntillet Ajrud for the study of early judahite history and religion	80
Καθηγ. Σάββας Αγουρίδης,	
Διαφορές προσέγγισης τῆς πίστεως στὸν Ἰησοῦν (Ιω. 2,23 - 3,36)	99
Βιβλιοκρισία:	
Λέκτ. Χρῆστος Καρακόλης: Otfried Höfius, <i>Neutestamentliche Studien, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament</i>	138

ROBERT F. O' TOOLE, S. J.

PROFESSOR

Η ΕΞΟΥΣΙΑ ΣΤΗΝ ΕΚΚΛΗΣΙΑ ΣΥΜΦΩΝΑ ΜΕ ΤΟ
ΚΑΤΑ ΛΟΥΚΑΝ ΕΥΑΓΓΕΛΙΟ
ΚΑΙ ΤΙΣ ΠΡΑΞΕΙΣ ΤΩΝ ΑΠΟΣΤΟΛΩΝ

Στό παρόν δύρθρο έπιχειρούμε νά έντοπίσουμε τήν έννοια τῆς «έξουσίας» μέ τή μεγαλύτερη δυνατή ἀκρίβεια, μέσα ἀπό τή θεολογική προσέγγιση τοῦ Λουκᾶ, έξετάζουμε τό σύνολο τῆς ἀντιμετώπισης τῆς έννοιας, διευκρινίζουμε τό ρόλο πού παῖζει σ' αὐτήν τό "Άγιο Πνεῦμα καὶ παρέχουμε μιά ἀναλυτική καὶ ταυτόχρονα πρακτική σύνοψη. Έξετάζοντας τίς διάφορες μορφές έξουσίας, διευκρινίζουμε τή σημασία της στό κείμενο τοῦ κατά Λουκᾶν Εὐαγγελίου καὶ τῶν Πράξεων τῶν Αποστόλων καὶ δείχνουμε ποιός τήν ἀσκεῖ καὶ μέ ποιόν τρόπο. Ή διερεύνηση αὐτή ἀσχολεῖται μόνο μέ τά ἐδάφια ἐκεῖνα πού πραγματικά ἔστιάζουν στήν έξουσία καὶ ἡ μεθοδολογία πού ἀκολουθεῖται εἶναι αὐτή τῆς συνθετικῆς κριτικῆς, μιᾶς μορφῆς δηλαδή κριτικῆς ἐπιμέλειας πού εἶναι ιδιαίτερα πρόσφορη διαν τί πηγές δέν μποροῦν νά προσδιοριστοῦν μέ εύκολία. Θεωροῦμε εὖλογη τήν οπόθεση δτι ὁ Λουκᾶς συνέταξε τό κείμενο στή μορφή πού τό ἔχουμε ἐμεῖς, γι' αὐτό έχουμε τή δυνατότητα νά μελετήσουμε τό κείμενο, καθώς καὶ δλα δσα μεταφέρει στόν ἀναγνώστη, χωρίς νά ἀνατρέχουμε στίς πηγές.

Η θέση τῆς «έξουσίας» στή θεολογία τοῦ Λουκᾶ

Τό θέμα τῆς «έξουσίας στήν 'Εκκλησία'» πρέπει νά έντοπιστεῖ μέσα στό πλαίσιο τῆς προσέγγισης τοῦ Λουκᾶ, ἡ δποία ἀναφέρεται

στά δύο βασίλεια, αὐτό τοῦ Θεοῦ² καὶ αὐτό τοῦ Σατανᾶ (Πρ. 26,18). Τό βασίλειο τοῦ Θεοῦ χαρακτηρίζεται ἀπό τό φῶς καὶ τήν ἰκανότητα τῆς δραστηρίας, τή σωτηρία καὶ τήν πίστη τον Ιησοῦ, ἐνῷ τό σκοτάδι καὶ ἡ κακία κυριαρχοῦν στό βασίλειο τοῦ Σατανᾶ. 'Ο Σατανᾶς ἦ, ἀν προτιμᾶτε, ὁ διάβολος, ἐπιχειρήσε νά διαφθείρει τήν ἀκεραιότητα τοῦ Ιησοῦ (Λουκ. 4,1-13) καὶ στή συνέχεια αὐτήν τῆς πρώιμης κοινότητας (Πρ. 5,1-11). 'Ο Σατανᾶς ἀφαιρεῖ τό «ἀλόγο» ἀπό τίς καρδιές τῶν ἀνθρώπων, γιά νά μήν πιστέψουν καὶ σωθοῦν (Λουκ. 8,12). Γιά δεκαχτώ χρόνια χρατοῦσε δέσμια τή συγκύπτουσα γυναικά (Λουκ. 13,16) καὶ κατά τή διάρκεια τοῦ Πάθους εἰσῆλθε στόν Ίουδα (22,3: πρβλ. Πρ. 13,10), ἐνῷ ἐπιχειρήσε νά «ικοσκινίσει» τόν Πέτρο καὶ τούς ὑπάλοιπους ἀποστόλους σάν τό σιτάρι (Λουκ. 22,31-32). Είναι πιό ἀδύναμος ἀπό τόν Ιησοῦ, τόν «ισχυρότερο» (11,18.21-22), ὁ ὅποιος εἰδε τό Σατανᾶ νά πέφτει ἀπό τόν οὐρανό σάν ἀστραπή (10,18)³, θεράπευσε τή συγκύπτουσα γυναικά καὶ ὄλους ὅσους ἤσαν δέσμοι τοῦ διαβόλου (Λουκ. 13,12-13.16-17, Πρ. 10,38), καὶ τοῦ ὅποιους ἡ προσευχή γιά τήν ἐνίσχυση τῆς πίστης τοῦ Πέτρου εἰσακούστηκε.

Η ἔννοια τῆς Εκκλησίας κατά τό Λουκᾶ

Γιά τήν ἔρευνά μας ἀπαιτεῖται νά κατανοήσουμε τήν ἔννοια πού ἀποδίδει ὁ Λουκᾶς στήν 'Εκκλησία. Είναι βέβαιο ὅτι ὑπάρχει μά λογική σύνδεση μεταξύ τῆς Παρουσίας, τῆς δεύτερης ἔλευσης τοῦ Ιησοῦ, καὶ τῆς ἀντίληψής τοῦ Λουκᾶ γιά τήν 'Εκκλησία· διότι ἀν ἡ πρώτη δέν βραδύνει, ἡ ἀνάγκη γιά τή δεύτερη θά μειωθεῖ σημαντικά. 'Η ἀπάντηση τοῦ Ιησοῦ στήν ἐφώτηση τῶν ἀποστόλων σχετικά μέ τό πότε θά ἐδραιωθεῖ ἡ βασίλεια του συνοψίζει τή θέση τοῦ Λουκᾶ σχετικά μέ τήν Παρουσία: «οὐχ ὑμῶν ἐστι γνῶναι χρόνους ἡ καιρούς οὓς ὁ πατήρ ἔθετο ἐν τῇ ιδίᾳ ἔξουσίᾳ» (Πρ. 1,7)⁴. 'Η ἀντίληψη αὐτή δέν ἀλλάζει σέ ὄλον ληρό τό ὑπόλοιπο κείμενο τῶν Πράξεων⁵, ἀν καὶ ὁ Λουκᾶς προσωπικά μπορεῖ νά θεωροῦσε ὅτι ἡ Παρουσία θά ἔλθει σχετικά νωρίς.

Στό κατά Λουκᾶν καὶ τίς Πράξεις ὑπάρχουν πολλές ἐκφράσεις πού

ἀναφέρονται στήν Ἐκκλησίᾳ⁶, καὶ αὐτό πού ὁ Λουκᾶς λέει σχετικά μέ τήν πρώτη χριστιανική κοινότητα στό Πρ. 1,12 - 18,1α ἀφορᾶ στήν οὐσία σέ δόλοκληρη τήν Ἐκκλησία, ἀφοῦ κατά τήν ἐποχή ἔκεινη συνιστοῦσε τό σύνολο τῆς χριστιανικῆς κοινότητας. Ὁ Λουκᾶς θεωρεῖ τήν Ἐκκλησία ώς τή «συνέχιση τοῦ Ἰσραήλ» (Πρ. 1,15-26, 3,22-23), καὶ εἰδικότερα τῆς φαρισαϊκῆς παράδοσης [(26,4-8.22-23.27-29). ὅμοιως μαδόν: 1,14, 2,46, 4,24, 5,12· πάντες ὄμοι· ὅγλοις: 1,15· οἱ ἀδελφοί⁷. οἱ πιστεύσαντες: Πρ. 2,44, 4,32, 11,17, 18,27, 19,18, 21, 20, 22,19· οἱ πιστοί: 10,45· λαός: εἰδικά 3,23, 15,14, 18,10· πλῆθος: 4,32· Ἐκκλησία: 5,11, 8,1.3· μαθηταί⁸: ὁ λόγος (τοῦ Θεοῦ) ηὔξανεν: 6,7, 12,24, 19,20⁹. ἡ ὁδός: 9,2, 19,9.23, 22,4, 24,14.22· ἄγιοι: 9,13.32.41, 26,10, τούς ἐπικαλουμένους τό ὄνομά σου (τό ὄνομα τοῦτο): 9,14.21· πρβλ. 22,16· χριστιανοί: 11,26, 26,28· τῆς τῶν Ναζαραίων αἵρεσεως: 24,5· πρβλ. 28,22]. «Ολες αὐτές οἱ περιγραφές μᾶς βοηθοῦν νά κατανοήσουμε και νά διακρίνουμε όλες τίς πτυχές τής ἔννοιας τής «έξουσίας» στό κατά Λουκᾶν και τίς Πράξεις. Γιά παράδειγμα, ἡ φράση «ὁ λόγος ηὔξανεν» μᾶς θυμίζει τή δημιουργική παρουσία τοῦ Θεοῦ· τό «ἀδελφοί» μά ἀδελφική στάση· τό «όμοιωμαδόν» τονίζει τήν ἑνότητα· «ἡ ὁδός» ὑποδηλώνει τή συντροφικότητα και μά συγκεκριμένη κατεύθυνση τήν ὄποια πρέπει νά ἀκολουθήσουμε. Πάντως, γιά τή μελέτη μας είναι πιο χρήσιμη ἡ «Ἐκκλησία» και οι χαρακτηρισμοί πού ὑποδηλώνουν τή συνέχιση τοῦ Ἰσραήλ, διότι μᾶς τοποθετοῦν στό πλαίσιο τής ιουδαϊκῆς κοινότητας και τής ἐκ μέρους της ἀσκησης τής έξουσίας. Σύμφωνα μέ τό Λουκᾶ, ὁ χριστιανισμός είναι ἡ πιό πιστή συνέχιση τοῦ Ἰσραήλ¹⁰. Τούτο ἔχγει και τό λόγο γιά τόν ὄποιο είναι ὁ μόνος ἀπό τούς συγγραφεῖς τής Καινῆς Διαθήκης πού μιλᾶ γιά διάδοχο τοῦ Ιούδα (Πρ. 1,15-26), διότι μέστα ἀπό αὐτήν τήν προφανή ἀναφορά στίς Δώδεκα Φυλές και τούς Πατριάρχες ἀπεικονίζει τό χριστιανισμό ώς συνέχιση τοῦ Ἰσραήλ. Ἀπαξ και αὐτό ἐδραιώθηκε, ὁ Λουκᾶς δέν χρειάζεται πλέον νά ἀντικαταστήσει κανέναν ἀπόστολο πού μαρτύρησε ἢ πέθανε (Πρ. 12,1-2). Ὁ χριστιανισμός ώς συνέχιση τοῦ Ἰσραήλ είναι ἀκόμη σαφέστερος στό Πρ. 3,22-23 (πρβλ. στ. 20-21), διόπου ὁ Λουκᾶς θέτει ἔνα νέο κριτήριο γιά νά ἀνήκει κανείς στό λαό τοῦ Θεοῦ, δηλ. τήν ὑπακοή σέ ὅ,τι ὁ

Ίησοῦς –προφήτης δπως ὁ Μωυσῆς– λέει. "Οσοι δέν ὑπακοῦν δέν ἀνήκουν πλέον στό λαό αὐτό. Σέ ἄλλο σημεῖο ὑποστήριξα ὅτι ὁ Λουκᾶς θεωρεῖ τούς χριστιανούς ως τούς ἀληθινούς συνεχιστές τῶν φαρισαίων¹¹. Ή λουκάνεια αὐτή ταύτιση τῶν χριστιανῶν μέ τή φαρισαϊκή παράδοση ἔζηγει τό λόγο γιά τόν δποῦ οἱ φαρισαῖοι δέν κατονομάζονται ως ἀντίπαλοι κατά τή διάρκεια τῶν Παθῶν τοῦ Ίησοῦ, ἀλλά οὔτε καὶ στίς Πράξεις. Μάλιστα ὁ φαρισαῖος Γαμαλιήλ ὑπερασπίζεται τούς ἀποστόλους (5,34-38). Καὶ ὁ Παῦλος ἐπίσης βρίσκει ὑποστηρικτές μεταξύ τῶν φαρισαίων (23,6-10). "Απαξ καὶ ἡ Ἐκκλησία ἀναγνωρίστηκε ως ἡ («ἀληθῆς») συνέχιση τοῦ Ἰσραήλ, ἡ ἔξταση τῶν διαφόρων εἰδῶν ἔξουσιας πού ἀσκεῖται ρέει πολύ εύκολότερα, ἀφοῦ ὁ Λουκᾶς μπορεῖ πλέον νά οἰκοδομήσει πάνω σέ ὅλη τήν Ιουδαϊκή παράδοση.

"Ενα ἀκόμη σημαντικό ἔρώτημα είναι τό ἔχεις: Ποιά είναι ἡ σχέση μεταξύ τῆς βασιλείας τοῦ Θεοῦ ἀφενός, καὶ τῆς Ἐκκλησίας ἀφετέρου, στό κατά Λουκᾶν καὶ τίς Πράξεις; 'Ο Michael Wolter σέ πρόσφατο ἐνδιαφέρον ἀρθρο του δέν βοηθᾶ καὶ πολύ στό συγκεκριμένο σημεῖο, ἀφοῦ θεωρεῖ τή «βασιλεία τοῦ Θεοῦ» στίς Πράξεις μόνο ως μέλλουσα καὶ δηλ ως παροῦσα¹². Ή ἐρμηνεία αὐτή ὅμως δέν συνάδει μέ τήν ἀντίληψη τοῦ Λουκᾶ. "Οπως παραδέχεται ὁ Wolter, ὁ Λουκᾶς ὑποστηρίζει στό Εὐαγγέλιο του ὅτι ἡ βασιλεία είναι παροῦσα πραγματικότητα καὶ ὅτι στίς Πράξεις ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ ἀναφέρεται στό μήνυμα σχετικά μέ τόν Ίησοῦ. 'Επομένως, τό λογικό συμπέρασμα ἀπό τήν τελευταία αὐτή παρατήρηση δέν μπορεῖ νά είναι ὅτι ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ δέν είναι πλέον παροῦσα. Αύτό πού ἰσχυε σχετικά μέ τή βασιλεία στό Εὐαγγέλιο ἔχακολουθεῖ νά ισχύει καὶ στίς Πράξεις: 'Η σωτηρία καὶ ἡ νίκη τοῦ Θεοῦ κατά τοῦ Σατανᾶ συνεχίζεται. 'Ο Ίησοῦς, ἔνθρονος πλέον ως βασιλεύς (Πράξεις 2,33-36), ἐνεργεῖ μεταξύ τῶν χριστιανῶν¹³, δπως ὁ Πατέρας καὶ τό Πνεῦμα. 'Ορισμένοι χριστιανοί μιμοῦνται τό Χριστό, καὶ μέ τό κήρυγμα καὶ τά θαύματά τους συνεχίζουν νά καθιστοῦν τή βασιλεία παροῦσα. 'Η κλήση γιά μετάνοια καὶ πίστη είναι διαρκής¹⁴. 'Επομένως, ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ δέν είναι μόνο μελλοντική στίς Πράξεις, καὶ ἡ ἀκριβής περιγραφή τής λουκάνειας σχέσης μεταξύ τῆς βασιλείας τοῦ Θεοῦ ἀφενός, καὶ τής

Έκκλησίας ἀφετέρου, εἶναι ὅτι ἡ πρώτη ἐμπεριέχει πλήρως τή δεύτερη. Σίγουρα δύναται ἡ Ἐκκλησία δέν ἐμπεριέχει ὀλόκληρη τή βασιλεία.

Οι σκέψεις αὐτές σχετικά μέ τό βασίλειο τοῦ Θεοῦ, τή βασιλεία και τήν Ἐκκλησία μᾶς παρέχουν τό ἀπαραίτητο ὑπόβαθρο γιά τή συζήτηση σχετικά μέ τήν ἔξουσία.

Ιεραποστολική ἔξουσία

Ἡ «έξουσία» στό κατά Λουκᾶν και τίς Πράξεις ἀποτελεῖ ἔνα ἐκτεταμένο θέμα¹⁵ και προσεγγίζεται μέ πολλούς τρόπους. Μπορεῖ κάποιος νά ἔχει εὐθέως δεχθεῖ ἐντολή νά πράξει κάτι, ἢ νά προκύπτει ἀπό τά συμφραζόμενα ὁ λόγος γιά τόν ὅποιον δρισμένα ἀτομα αἰσθάνονται ὅτι ἔχουν τή σχετική ἔξουσία. Παρ' ὅλα αὐτά, καθώς στίς Πράξεις οι χριστιανοί δροῦν μέ ἀκεραιότητα, εἶναι λογικό νά ὑποθέσουμε ὅτι, ἀν κάνουν κάτι, εἶναι πεπεισμένοι ὅτι ἔχουν τήν ἔξουσία νά τό κάνουν. Τό κεφάλαιο αὐτό ἔξετάζει τίς περικοπές στίς ὅποιες οι χριστιανοί ἔξουσιοδοτοῦνται νά κηρύγτουν, νά παρέχουν μαρτυρία και νά διδάσκουν, περικοπές πού κάποιες φορές συνδέονται μέ τήν πραγματοποίηση θαυμάτων. Ἐπίσης, τό κεφάλαιο αὐτό ἔξετάζει τά χωρία ἔκεινα στά ὅποια ἡ Ἐκκλησία τῶν Ἱεροσολύμων ἐγκρίνει τίς ιεραποστολικές δραστηριότητες ἄλλων, καθώς και τά χωρία ἔκεινα δπου οι χριστιανοί ἔχουν ἐπίγνωση τῆς ἔξουσίας αὐτῆς, και τέλος, τά δσα ἔκτιθενται συνοπτικά περί διδασκαλίας και «μαρτυρίας». Ἡδη στό Εὐαγγέλιο ὁ Ἰησοῦς ἀπέστειλε τούς μαθητές νά κηρύξουν τή βασιλεία τοῦ Θεοῦ, νά κάνουν θαύματα και νά διώξουν τούς δαίμονες (Λουκ. 9,1-2· πρβλ. στ. 6). Ἡ πενία πρέπει νά χαρακτηρίζει αὐτήν τή δραστηριότητα: «Μηδέν αἴρετε εἰς τήν ὁδόν, μήτε ράβδον μήτε πήραν μήτε ἄρτον μήτε ἀργύριον μήτε ἀνά δύο χιτῶνας ἔχειν», και πρέπει νά δέχονται δπουαδήποτε φιλοξενία τούς προσφέρεται (στ. 3-4). Πάντως, δπως φαίνεται ἀπό τή στάση ἔναντι δσων δέν τό ἀποδέχονται: «Τόν κονιορτόν ἀπό τῶν ποδῶν ὑμῶν ἀποτινάσσετε εἰς μαρτύριον ἐπ' αὐτούς» (στ. 5). Οι ίδιες ὁδηγίες δίδονται και στούς ἐβδομήκοντα(-δύο), μέ μερικές προσθήκες ὥστόσο (10,1-12.17-18)¹⁶.

Τώρα ύπάρχει άναγκη νά ζητήσουμε από τό Θεό έργάτες, γιατί ή σοδειά είναι μεγάλη και οι έργάτες λιγοστοί, και δέργάτης δέξει νά προσληφθεῖ. Οι έβδομήκοντα(-δύο) μποροῦν νά όριστουν ώς «ἄρνες ἐν μέσῳ λύκων». Όμοίως, τό μήνυμα δρίζεται ώς «εἰρήνη», και αύτοί πού τό ἀπορρίπτουν θά ἀνακαλύψουν δτι «Σοδόμοις ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἔκεινῃ ἀνεκτότερον ἔσται η τῇ πόλει ἔκεινη». Ό Ιησοῦς λέει στούς έβδομήκοντα(-δύο): «Ο ἀκούων ὑμῶν ἐμοῦ ἀκούει, και δέ αἴθετῶν ὑμᾶς ἐμέ ἀθετεῖ» (στ. 16). «Οταν οι έβδομήκοντα(-δύο) ἐπιστρέφουν μέχαρά ἐπειδή οι δαίμονες ὑποτάχθηκαν σ' αὐτούς, δέ Ιησοῦς τονίζει δτι «τά ὄνόματα ὑμῶν ἐγγέγραπται ἐν τοῖς οὐρανοῖς» (στ. 20· πρβλ. στ. 17-19).

Στό τέλος τοῦ Εὐαγγελίου του δέ Λουκᾶς ἐπιστρέφει στήν ἔξαγγελία τοῦ μηνύματος και στήν ἔννοια τῆς μαρτυρίας (βλ. Λουκ. 21,13). Ἀφοῦ [δέ Ιησοῦς] ἔξηγήσει δτι δλα δσα γράφονται γι' αύτόν στίς Γραφές ἔπρεπε νά ἐκπληρωθοῦν, συνεχίζει νά μιλᾶ γιά τόν ἔσωτό του στούς «Ἐνδεκα και σέ δσους ήταν μαζί τους: «Καὶ κηρυχθῆναι ἐπί τῷ ὄνόματι αύτοῦ μετάνοιαν και ἀφεσιν ἀμαρτιῶν εἰς πάντα τά ἔθνη, ἀρξάμενοι ἀπό Τερουσαλήμ. Τμεῖς ἔστε μάρτυρες τούτων» (24,47-48). Στίς Πράξεις, δπου οι ἀναφορές στούς ἀποστόλους είναι τοῦ ἀναθεωρητῆ -πλήρης τοῦ στ. 15,23-, η λέξη «ἀπόστολος» δρίζει τή θέση πού κατέχουν οι Δώδεκα¹⁷. Θά λάβουν τήν ὑπόσχεση τοῦ Πατρός και θά ἐνδυθοῦν τήν ἔξι ὑψίους δύναμη (Λουκ. 24,49). Πολλές ἀπό αύτές τίς ίδεες ἐπαναλαμβάνονται στίς προγραμματικές δηλώσεις τοῦ Ιησοῦ πρός τούς ἀποστόλους σχετικά μέ τή μαρτυρία τους στήν Τερουσαλήμ, σέ δλη τήν Ίουδαία και τή Σαμάρεια και ἔως τά πέρατα τής γῆς (Πρ. 1,8). Αργότερα δέ Πέτρος στό λόγο του στό σπίτι τοῦ Κορνηλίου ὑποστηρίζει δτι δέ Θεός ἐπέτρεψε στόν Ιησοῦ νά ἐμφανιστεῖ «οὐ παντί τῷ λαῷ, ἀλλά μάρτυσι τοῖς προκεχειροτονημένοις ὑπό τοῦ Θεοῦ, ήμιν, οἵτινες συνεφάγομεν και συνεπίομεν αύτῷ μετά τό ἀναστῆναι αύτόν ἐκ νεκρῶν» (10,41). Στούς «Ἐνδεκα και δσους ήταν μαζί τους ἀναστήθεται ἀπό τόν Ιησοῦ η μέ ἐκλογή ἀπό τό Θεό νά κηρύξουν ώς μάρτυρες στό ὄνομα τοῦ Ιησοῦ τή μετάνοια και τή συγχώρηση τῶν ἀμαρτιῶν, καθώς και τό γεγονός δτι αύτός είναι δέ κριτής ζώντων και νεκρῶν. Η ὑπόσχεση στό Λουκ. 24,49 ἔχει ίδιαίτερη ἐφαρμογή στούς

ἀποστόλους, καὶ τὸ Πνεῦμα γενικά ὁδηγεῖ τὴν ἀποστολήν, πού πρέπει νά ξεκινήσει ἀπό τὴν Ἱερουσαλήμ.

“Οταν τά μέλη τοῦ Συνέδριου λένε στὸν Πέτρο καὶ τὸν Ἰωάννη, οἱ ὅποιοι βρίσκονται ἐνώπιον τους, ὅτι σέ καμμία περίπτωση δέν μποροῦν νά μιλοῦν στό ὄνομα τοῦ Ἰησοῦ, ἀπαντοῦν: «Ἐλ δίκαιον ἔστιν ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ, ὑμῶν ἀκούειν μᾶλλον ἢ τοῦ Θεοῦ, κρίνατε. Οὐ δυνάμεθα γάρ ἡμεῖς ἢ εἰδομεν καὶ ἡκουόσαμεν μή λαλεῖν» (Πρ. 4,19-20). Ἀφοῦ ἀφέθηκαν ἐλεύθεροι ἀπό τὸ Συνέδριο, ἐπιστρέφουν στοὺς ὑπόλοιπους ἀποστόλους καὶ ἀναφέρουν τίς ἀπειλές τῶν ἀρχιερέων καὶ τῶν πρεσβυτέρων. Τό γεγονός αὐτό τούς ὁδηγεῖ νά προσευχθῶνται ὅλοι μαζί καὶ νά ζητήσουν ἀπό τὸν Κύριο: «Δός τοῖς δούλοις σου μετά παρησίας πάσης λαλεῖν τὸν λόγον σου» (4,29β), καὶ τή δύναμη νά κάνουν θεραπείες καὶ σημεῖα καὶ θαύματα στό ὄνομα τοῦ Ἰησοῦ, τοῦ ἁγίου Του ὑπηρέτη. Καθώς προσεύχονταν, «... ἐσαλεύθη ὁ τόπος ἐν ᾧ ἦσαν συνηγγένειοι, καὶ ἐπλήσθησαν ἀπαντες Πνεύματος Ἅγιου καὶ ἐλάλουν τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ μετά παρησίας» (πρβλ. στ. 23-31). Ὁ Θεός εἰσακούει τὴν προσευχὴν τῶν ἀποστόλων, πού αὐτοαποκαλοῦνται «δοῦλοι», καὶ τούς δωρεῖ τό Πνεῦμα, προκειμένου νά τούς βοηθήσει νά κηρύξουν μέ θάρρος, γεγονός πού καὶ πάλι συνδέεται μέ θαύματα, τά ὅποια πραγματοποιοῦνται στό ὄνομα τοῦ δούλου τοῦ Θεοῦ, τοῦ Ἰησοῦ.

Λίγο ἀργότερα οἱ ἀπόστολοι συλλαμβάνονται ἔξ αἰτίας τῆς ζήλειας τοῦ ἀρχιερέα καὶ τῶν Σαδδουκαίων, καὶ φυλακίζονται. “Ομως, κατά τή διάρκεια τῆς νύχτας, ἄγγελος Κυρίου ἀνοίγει τίς πόρτες τῆς φυλακῆς, τούς βγάζει ἔξω καὶ τούς λέει: «Πορεύεσθε καὶ σταθέντες λαλεῖτε ἐν τῷ Ἱερῷ τῷ λαῷ πάντα τά ρήματα τῆς ζωῆς ταύτης» (5,20). Κι ἔτσι τὴν αὐγήν εἰσέρχονται στό χῶρο τοῦ ναοῦ καὶ διδάσκουν (πρβλ. στ. 17-21). Ἄν καὶ οἱ ὁδηγίες τοῦ ἄγγέλου ἀναφέρονται σέ ἓν δεδομένο περιστατικό, δέν παύει νά ἀποτελεῖ ὁδηγία σχετικά μέ τό κήρυγμα καὶ τή διδασκαλία. Ἀκόμη, τό περιστατικό ἀποκαλύπτει τὴν προστασία τοῦ Θεοῦ στούς διωκόμενους ἀποστόλους. Τό Πρ. 5,27-32 δύοιάζει ἐν πολλοῖς μέ τό Πρ. 4,18-22. Ὁ Πέτρος καὶ οἱ ἀπόστολοι προσάγονται ἐνώπιον τοῦ Συνέδριου καὶ ἐρωτῶνται γιατί δέν τήρησαν τήν ἀπαγόρευση νά κηρύξουν στό ὄνομα τοῦ Ἰησοῦ.

Ἡ ἀπάντησή τους ἀποτελεῖται ἀπό τίς ἀκόλουθες δηλώσεις σχετικά μέ δὲ τίς πλευρές τῆς σύνοψης τοῦ χριστιανικοῦ μηνύματος: «Πειθαρχεῖν δεῖ Θεῷ μᾶλλον ἢ ἀνθρώποις... Καὶ ἡμεῖς ἐσμεν μάρτυρες τῶν ρημάτων τούτων, καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ Ἀγιον ὃ ἔδωκεν ὁ Θεός τοῖς πειθαρχοῦσιν αὐτῷ» (πρβλ. στ. 29β.32). ᩴ ἀπάντησή τους ἐνισχύεται ἀπό τὴν συμβουλή τοῦ Γαμαλιήλ, ὃ ὅποις προτρέπει τὰ μέλη τοῦ Συνέδριου νά τούς ἀφήσουν ἡσυχους, διότι, ἂν τό ἔργο τους εἰναι ἀνθρώπινο, θά ἀποτύχει· «εἰ δέ ἐκ Θεοῦ ἐστιν, οὐδὲν ἡσεσθε καταλῦσαι αὐτό, μήποτε καὶ θεομάχοι εὑρεθῆτε» (στ. 39). Τό Συνέδριο ἀκούει τὴν συμβουλή του ἀλλά μαστιγώνει τούς ἀποστόλους καὶ τούς διατάσσει καὶ πάλι νά μή διδάσκουν στὸ δόνομα τοῦ Ἰησοῦ. Οἱ ἀπόστολοι παρ' ὅλα αὐτά ἔξακολουθοῦν νά διδάσκουν καὶ νά κηρύγτουν τὸν Ἰησοῦ ὡς Μεσσία, ἐπειδή τό θεωροῦν ἐπιθυμία τοῦ Θεοῦ καὶ καθῆκον τους. Εἶναι μάρτυρες τούς ὅποιους τὸ Πνεῦμα βοηθᾷ νά κηρύξουν τό μήνυμα.

Τούς περιπτώσεις πού οἱ ἀπόστολοι ἢ ἡ ἐκκλησία τῆς Ἱερουσαλήμ ἔγκρινει τό ιεραποστολικό ἔργο ἄλλων χριστιανῶν. Ὁ M. Dumais ὅρθι ἐπισημαίνει ὅτι μιά τέτοια ἔγκριση ἐμφανίζεται μόνο σέ θέματα πού ἔχουν σημασία γιά τό σύνολο τῆς Ἐκκλησίας καὶ γιά τήν ἐνότητα μεταξύ τῶν κοινοτήτων¹⁸. Κατά τά ἄλλα, οἱ διάφορες κοινότητες ἀπολάμβαναν σημαντικῆς αὐτονομίας. Ἀπό τήν ἄλλη πλευρά, ἡ προσκόλληση στή διδασκαλία τῶν ἀποστόλων (Πρ. 2,42) ἀποτελεῖ ίδιανικό. Οἱ τελευταῖοι θά κρίνουν τίς δώδεκα φυλές τοῦ Ἰσραήλ (Λουκ. 22,30). «Οταν οἱ ἀπόστολοι μαθαίνουν ὅτι ἡ Σαμάρεια δέχθηκε τό λόγο τοῦ Θεοῦ, στέλνουν ἐκεῖ τόν Πέτρο καὶ τόν Ἰωάννη. «Οταν οἱ δύο φτάνουν ἐκεῖ, προσεύχονται νά λάβουν οἱ Σαμαρεῖτες τό Ἀγιο Πνεῦμα, ἐπειδή ἀμόνον βεβαπτισμένοι ὑπῆρχον εἰς τό δόνομα τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ» (Πρ. 8,16). Τότε ὁ Πέτρος καὶ ὁ Ἰωάννης ἐπιθέτουν τά χέρια τους πάνω τους καὶ ἐκεῖνοι λαμβάνουν τό Ἀγιο Πνεῦμα (πρβλ. στ. 14-18).» Ετσι, ἂν καὶ οἱ ἀπόστολοι εἶχαν ἥδη ἐπιθέσει τά χέρια τους στόν Φύλιππο (6,6), ἡ δραστηριότητά του στή Σαμάρεια ἐπιβεβιώνεται καὶ πάλι ἀπό τό γεγονός τῆς λήψης τοῦ Ἀγίου Πνεύματος ἀπό τούς Σαμαρεῖτες. Ὁ Παῦλος, μέ τή μεσολάβηση τοῦ Βαρνάβα, γίνεται δεκτός ἀπό τούς ἀποστόλους καὶ κατόπιν μιλᾶ μέ παρ-

ρησία στό δνομα τοῦ Ἰησοῦ καὶ ἔρχεται σέ ἐπαφή μέ τους Ἐλληνιστές (9,26-30). Ἀργότερα, δταν κάποιοι χριστιανοί ἀπό τήν Κύπρο καὶ τήν Κυρήνη, πού εἶχαν διασκορπιστεῖ ἐξ αἰτίας τῆς δίωξης τοῦ Στεφάνου, φτάνουν στήν Ἀντιόχεια καὶ μεταστρέφουν ἐνα μεγάλο ἀριθμό Ἐλληνιστῶν, ἡ ἐκκλησία τῆς Ἱερουσαλήμ μαθαίνει τά νέα καὶ στέλνει τὸ Βαρνάβα νά ἔξετάσει τήν κατάσταση. Ὁ Βαρνάβας, ἔνας καλός ἀνθρώπος καὶ πλήρης Πνεύματος Ἅγιου καὶ πίστεως, ἀναγνωρίζει τήν παρουσία τοῦ Θεοῦ (στ. 11,23), διότι στό στίχο 11,21 ἀναφέρεται ὅτι τό χέρι τοῦ Θεοῦ βρισκόταν στοὺς χριστιανούς αὐτούς ἀπό τήν Κύπρο (11,19-24). Ἐπομένως, ἡ ἱεραποστολική δράση ἀπό κάποιον πού δέν εἶναι ἀκριβῶς ἔξουσιοδοτημένος χρειάζεται τήν περαιτέρω ἔγκριση ἀπό τοὺς ἀποστόλους ἡ τήν ἐκκλησία τῆς Ἱερουσαλήμ. Στήν πρώτη περίπτωση ἡ δραστηριότητα ἐπικυρώνεται μέ τή λήψη τοῦ Ἅγιου Πνεύματος, στή δεύτερη ἀπό τήν παρουσία τῆς χάρης τοῦ Θεοῦ. Τό ἐπεισόδιο μέ τόν Κορνήλιο καὶ τό Συμβούλιο τῆς Ἱερουσαλήμ θά μελετηθεῖ παρακάτω.

‘Ο Λουκᾶς ἀναφέρει τήν «ἐμπειρία τῆς μεταστροφῆς τοῦ Παύλου» τρεῖς φορές. Σύμφωνα μέ τό Πρ. 9,5-6.17, ὁ Χριστός παρουσιάζεται στόν Παῦλο καὶ τόν περιγράφει ὡς «σκεῦος ἐκλογῆς μοι... τοῦ βαστάσαι τό δνομά μου ἐνώπιον ἐθνῶν καὶ βασιλέων μίῶν τε Ἱεραχήλῳ» (στ. 15-16). Στή δεύτερη ἀναφορά τῆς μεταστροφῆς τοῦ Παύλου ὁ Ἄνανιας τοῦ λέει: «Ο Θεός τῶν πατέρων ἡμῶν προεχειρίσατό σε γνῶναι τό θέλημα αὐτοῦ καὶ ἰδεῖν τόν δίκαιον καὶ ὀκοῦσαι φωνήν ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ, ὅτι ἔσῃ μάρτυς αὐτῷ πρός πάντας ἀνθρώπους ὃν ἑώρακας καὶ ἤκουσας» (22,14-15). Ὁ ίδιος ὁ ἀναστάς Χριστός στήν τελική ἀναφορά ὄρίζει εὐθέως στόν Παῦλο ὅτι «εἰς τοῦτο γάρ ὥφθην σοι, προχειρίσασθαί σε ὑπηρέτην καὶ μάρτυρα ὃν τε εἴδες ὃν τε ὀφθήσομαι σοι», καὶ τοῦ ἔχηγει τή φύση τῆς ἀποστολῆς τού (26,16-17). Τό δραμα στό χωρίο 22,17-21, πού καταγράφεται στό τέλος τῆς δεύτερης ἴστορίας τῆς μεταστροφῆς τοῦ Παύλου, θά πρέπει νά ληφθεῖ ὑπόψη σέ σχέση μέ αὐτό τό περιστατικό. Ἐνῶ ὁ Παῦλος προσευχόταν στό ναό, ἔπεισε σέ ἔκσταση καὶ εἶδε τόν Ἰησοῦ, πού τοῦ εἶπε νά φύγει ἀπό τήν Ἱερουσαλήμ, ἐπειδή ἔκεī δέν θά λάβουν τό μήνυμά του.

Ἀργότερα στήν Ἀντιόχεια τῆς Συρίας, ἐνῶ οἱ προφῆτες καὶ οἱ δι-

δάσκαλοι λάτρευαν τὸν Κύριο καὶ νήστευαν, τὸ Ἀγιο Πνεῦμα εἶπε: «Ἄφορίσατε δὴ μοι τὸν Βαρνάβαν καὶ τὸν Σαῦλον εἰς τὸ ἔργον ὃ προσκέλημαι αὐτούς» (13,2). Κι ἔτσι, ἀφοῦ νήστεψαν καὶ προσευχήθηκαν καὶ ἐπέθεσαν τὰ χέρια τους πάνω τους¹⁹, τούς ἔστειλαν στήν ἀποστολή τους. Στό στ. 4 περιγράφονται ως «ἐκπεμφθέντες ὑπὸ τοῦ Ἅγιου Πνεύματος». Κατά τὴν διάρκεια τῆς ἀποστολῆς τους στήν Ἀντιόχεια τῆς Πισιδίας, ἀφοῦ οἱ Ἰουδαῖοι ἀντιστάθηκαν στό μήνυμα, ὃ Παῦλος καὶ ὁ Βαρνάβας δήλωσαν μέθαρρος δτι πηγαίνουν στά· «Ἐθνη ἐπικαλούμενοι τὸν ἔξης λόγον: «Οὕτω γάρ ἐντέταλτοι ἡμῖν ὁ Κύριος· “τέθεικά σε εἰς φῶς ἐθνῶν τοῦ εἰναί σε εἰς σωτηρίαν ἔως ἐσχάτου τῆς γῆς”» (13,47· πρβλ. 1,8). Στό τέλος τοῦ ιεραποστολικοῦ ταξιδιοῦ τους ἐπιστρέφουν στήν Ἀντιόχεια τῆς Συρίας, γιά τὴν δόποια ὁ Λουκᾶς γράφει: «Οθεν ἤσαν παραδεδομένοι τῇ χάριτι τοῦ Θεοῦ εἰς τὸ ἔργον ὃ ἐπλήρωσαν» (14,26). Ἐκεῖ ὁ Παῦλος καὶ ὁ Βαρνάβας ἀνέφεραν συνοπτικά πρός τὴν κοινότητα τῇ δραστηριότητά τους μιλώντας γιά ὅλα δσα εἰχε κάνει ὁ Θεός μαζί τους καὶ τὸ πῶς ἀνοίξε τίς θύρες τῆς πίστης γιά τους ἐθνικούς. Ἐπομένως, ὁ Θεός, ὁ Χριστός, τὸ Πνεῦμα καὶ ὁ ἀνθρώπινος παράγοντας συμμετέχουν ἀπό κοινοῦ στό ιεραποστολικό αὐτό ταξίδι. Ἡ προσευχή καὶ ἡ νηστεία ἀποτελοῦν τό κατάλληλο πλαίσιο γιά μά τέτοια ἀποστολή, πού στή συμβολική της μορφή ἐκφράζεται μέ τὴν ἐπίθεση τῶν χειρῶν. Τό Πνεῦμα καθιδηγεῖ, ἀλλά ὁ Κύριος Ἰησοῦς, ἐπίσης, ἀναθέτει τὴν παγκόσμια ἀποστολή, καὶ ὅλη ἡ ἐπιτυχία πηγάζει ἀπό τῇ χάρη τοῦ Θεοῦ.

Σύμφωνα μέ τό Πρ. 16,1-3, ὁ Παῦλος ἔκανε περιτομή στὸν Τιμόθεο, προκειμένου νά μή θιγοῦν οἱ Ἰουδαῖοι χριστιανοί καὶ γιά νά τὸν συνοδέψει στήν ιεραποστολική του δραστηριότητα. Στό Πρ. 16,6-10 ὑπάρχουν περατέρω ὄδηγίες σχετικά μέ τὴν ἀποστολή. Τό Ἀγιο Πνεῦμα ἀπαγορεύει στοὺς Παῦλο, Σίλα καὶ Τιμόθεο νά κηρύξουν τό λόγο στήν Ἀσία, καὶ κατόπιν τό Πνεῦμα τοῦ Ἰησοῦ τούς ἐμποδίζει νά πᾶνε στή Βειθυνία· ἔτσι κατεβαίνουν στήν Τρωάδα. Ἐκεῖ κάποια νύχτα ὁ Παῦλος βλέπει σέ δραμα ἔνα Μακεδόνα νά τὸν ἵκετεύει νά ἔρθει στή Μακεδονία καὶ νά τούς βοηθήσει. «Ἐτσι, ἐπιχειρεῖ ἀμέσως νά περάσει στή Μακεδονία, ἐπειδή εἰχαν συμπεράνει *«ῳτι προσκέληται ἡμᾶς ὁ Θεός εὐαγγελίσασθαι αὐτούς»* (στ. 10). Τό Πνεῦμα, πού

δρίζεται καὶ ὡς τό Πνεῦμα τοῦ Ἰησοῦ, παραμένει ἐνεργό στήν καθοδήγηση τῆς ἀποστολῆς, ἀλλά τό νυκτερινό δραμα μέ τό Μακεδόνα ἀποδεικνύεται καθοριστικό γιά τήν εἰσοδό τους στή σύγχρονη Εὐρώπη, καὶ τό ἔρμηνεύουν ὡς κλήση ἐκ μέρους τοῦ Θεοῦ.

“Οταν ὁ Παῦλος βρισκόταν ὑπό ἐπιτήρηση στήν Περουσαλήμ, τή νύχτα πρίν ἀπό τήν ἐμφάνισή του ἐνώπιον τοῦ Συνεδρίου τοῦ παρουσιάζεται ὁ Κύριος καὶ τοῦ λέει: «Θάρσει, Παῦλε. Ός γάρ διεμαρτύρω τά περί ἐμοῦ εἰς Περουσαλήμ, οὕτω δεῖ καὶ εἰς Ρώμην μαρτυρῆσαι» (Πρ. 23,11). ‘Ο Κύριος στό στίχο αὐτό πρέπει νά είναι ὁ ἀναστάς Ἰησοῦς, διότι ὅρισε τόν Παῦλο νά μαρτυρήσει γι’ αὐτόν. ‘Η ἔξουσιοδότηση αὐτή νά φέρει μαρτυρία στή Ρώμη ἐπιβεβαιώνεται κατά τή διάρκεια τοῦ θαλάσσιου ταξιδιοῦ. ‘Ο Παῦλος ἐνθαρρύνει τούς συνταξιδιώτες του, ἐπειδή τή νύχτα ἐκείνη ὄγγελος Κυρίου παρουσιάστηκε γιά νά τόν διαβεβαιώσει: «‘Μή φοβοῦ, Παῦλε. Καίσαρί σε δεῖ παραστῆναι. Καί ίδού κεχάρισται σοι ὁ Θεός πάντας τούς πλέοντας μετά σου’... πιστεύω γάρ τῷ Θεῷ δτι οὕτως ἔσται καθ’ ὃν τρόπον λελάληται μοι» (27,24-25· πρβλ. στ. 21-26).

Τύπαρχουν δύμας καὶ κάποιοι ἄλλοι χριστιανοί πού συνδέονται μέ τήν ἔξαγγελία τοῦ χριστιανικοῦ μηνύματος. “Οταν ὁ Παῦλος ἤρθε στήν Κόρινθο, συνάντησε τόν Ἀκύλα καὶ τήν Πρίσκιλλα, ἐπειδή ἀσκοῦσαν τό ίδιο ἐπάγγελμα. Ἀργότερα ἔφυγαν μαζί γιά τή Συρία, ἀλλά σταμάτησαν στήν “Ἐφεσο, ὅπου συνάντησαν ἐναντίου Ιουδαϊού ὄνοματι Ἀπολλώ, δεινό δημιούργη, γεμάτο ζῆλο, καὶ αὐθεντία στίς Γραφές. Μίλησε μέ ἀκρίβεια γιά τόν Ἰησοῦ, γνώριζε δύμας μόνο τό βάπτισμα τοῦ Ἰωάννη. ‘Η Πρίσκιλλα καὶ ὁ Ἀκύλας, γιά τούς ὅποιούς ὁ Λουκᾶς δέν ἀναφέρει νά ἔχουν κάποια ἐπίσημη ἔξουσιοδότηση, τοῦ ἔξεθεσαν μέ μεγαλύτερη λεπτομέρεια τό δρόμο τοῦ Θεοῦ.” Οταν ὁ Ἀπόλλως θέλησε νά πάει στήν Ἀγαθία, οἱ μαθητές στήν “Ἐφεσο τόν ἐνθάρρυναν καὶ ἔγραψαν στήν ἐκεῖ χριστιανική κοινότητα νά τόν δεχθεῖ. Μόλις ἔφθασε, τούς προσέφερε μεγάλη στήριξη καὶ ἀπέκρουσε τούς Ιουδαίους ἀντιπάλους τους, ἀποδεικνύοντας μέ βάση τίς Γραφές πώς ὁ Ἰησοῦς είναι ὁ Μεσσίας (Πρ. 18,24-28). ‘Ο Φίλιππος εἶχε τέσσερις κόρες, οἱ ὅποιες προφήτευαν (21,9), καὶ στόν προηγουμένο στίχο ὁ ίδιος ὁ Φίλιππος καλεῖται «ὁ εὐαγγελιστής».

Γιά νά δλοκληρώσουμε τήν παροῦσα συζήτηση, πρέπει νά μελετήσουμε τίς έννοιες τῆς διδασκαλίας καί τῆς «μαρτυρίας», ή τελευταία ἀπό τίς ὅποιες ἀποτελεῖ γιά τὸν Λουκᾶ τεχνικό ὄρο. Οἱ σκέψεις αὐτές θά καλύψουν ἐπίσης ἓνα μεγάλο ἀριθμό ἔδαφίων πού δέν ἔχουμε ἀκόμη δεῖ. Στό κατά Λουκᾶν εὐαγγέλιο ὁ Ἰησοῦς ὀνομάζεται «διδάσκαλος» δεκατρεῖς φορές, οἱ μαθητές ὅμως χαρακτηρίζονται ὡς «διδάσκαλοι» μόνο μία (Πρ. 13,1). Ἐντούτοις, ὅπως ὁ Ἰησοῦς παρουσιάζεται πολλές φορές νά διδάσκει, ἔτσι καί ὁ Πέτρος καί ὁ Ἰωάννης (4,2,18), οἱ ἀπόστολοι (5,21.25.28.42), ὁ Παῦλος καί ὁ Βαρνάβας (11,26, 15,35), ὁ Παῦλος (18,11, 20,20, 28,31· πρβλ. 21,21.28) καί ὁ Ἀπολλώς (18,25) διδάσκουν ὅλοι. Στίς περιπτώσεις τῶν ἔδαφίων 4,2,18, 5,21.25.28.42, 18,11 (πρβλ. 20,20) ὑπάρχει παντοῦ ἔξουσιοδότηση.

Προκειμένου νά κατανοήσουμε ὅρθα τήν έννοια τῆς «μαρτυρίας», εἶναι θεμελιῶδες τό ἐρώτημα: Ποιές λέξεις τήν ἀποδίδουν; "Ολες οἱ λέξεις πού ὀκολουθοῦν εἶναι συναφεῖς: μαρτυρέω (Πρ. 10,43, 23,11), μαρτυρία (22,18), μαρτύριον (Λουκ. 21,13, Πρ. 4,33), μαρτύρομαι (26,22), μάρτυς²⁰, διαμαρτύρομαι²¹. "Ολοι δσοι ἀποτέλεσαν «ὑποκείμενα μαρτυρίας» ἔχουν δεῖ τὸν ἀναστάντα Χριστό καί ὀρίστηκαν ἀπό αὐτόν (ἢ τὸν Πατέρα: 10,41, 22,14-15;). Οἱ μόνες δύο προφανεῖς ἔξαιρέσεις εἶναι οἱ προφῆτες (10,43) καί τό «Ἄγιο Πνεῦμα (5,32· πρβλ. Λουκ. 24,48-49, Πρ. 1,2.5.8). Τό Πνεῦμα ὅμως σχετίζεται μέτην ἀνάθεση τοῦ ρόλου τοῦ μάρτυρος, καί μαζί μέ τούς προφῆτες, οἱ ὅποιοι προέβλεψαν τό γεγονός τῆς ἔλευσης τοῦ Χριστοῦ, βοηθῶ ὥστε αὐτό νά διευκρινιστεῖ. Δεύτερον, εἶναι πιθανόν κάποιος νά εἶναι μάρτυρας μιᾶς πράξης τοῦ Χριστοῦ ἢ μιᾶς πράξης πού ὁ Θεός πραγματοποίησε μέσω αὐτοῦ, τό βασικό ὅμως γεγονός εἶναι ἡ ὀνάσταση τοῦ Ἰησοῦ. Ἡ «μαρτυρία» δέν ἔχει γεωγραφικά ἢ φυλετικά ὅρια. Τέλος, ἡ έννοια ἀφορᾶ σέ δύμαδα ἀνθρώπων. "Ενας πλήρως μεμονωμένος μάρτυρας εἶναι ἀδιανόητος (βλ. Δευτ. 17,6, 19,15)²².

"Αλλη μιά πλευρά τῆς «μαρτυρίας» ἔχει σχέση μέ τό θέμα τοῦ ἀρθρου αὐτοῦ. "Οταν ὁ Ἰησοῦς προβλέπει τή δίωξη τῶν χριστιανῶν καί μιλᾶ γι' αὐτήν ὡς μία εὐκαιρία «εἰς μαρτύριον», μόνο στό κατά Λουκᾶν λέει δτι δέν θά πρέπει νά στενοχωροῦνται ἐκ τῶν προτέρων

ώς πρός τό τι θά λένε: «Εγώ γάρ δώσω ὑμῖν στόμα καὶ σοφίαν, ἵνα οὐ δυνήσονται ἀντειπεῖν οὐδέ ἀντιστῆναι πάντες οἱ ἀντικείμενοι ὑμῖν...» (Λουκ. 21,15· πρβλ. στ. 12-21). Ο ἀναστάς Χριστός ὑπόσχεται νά εἶναι μαζί μέ τούς μάρτυρές του. Η ὑπόσχεση αὐτή ἐκπληρώνεται στις Πράξεις τρεῖς φορές, ἀλλά σέ διαφορετικά ἐπίπεδα. Στήν Κόρινθο ὁ Παῦλος κατέθετε («διαμαρτυρόμενος») στούς Ἰουδαίους ὅτι ὁ Ἰησοῦς ἤταν ὁ Μεσσίας. «Οταν αὐτοί ἀντιστάθηκαν καὶ τὸν προσέβαλλαν, ἀρχιστε νά διδάσκει στούς ἔθνικούς. Μιά νύχτα ὁ Θεός εἶπε στόν Παῦλο σέ δραμα: «Μή φοβοῦ, ἀλλά λάλει καὶ μή σιωπήσῃς, διότι ἔγώ εἰμι μετά σου, καὶ οὐδεὶς ἐπιθήσεται σοι τοῦ κακῶσαι σε, διότι λαός ἔστι μοι πολύς ἐν τῇ πόλει ταύτῃ» (18,9β-10). Ο «Κύριος» πρέπει νά εἶναι ὁ Ἰησοῦς, καθὼς μαρτυροῦσε γι' αὐτόν ὁ Λουκᾶς, καὶ οἱ Ἰουδαῖοι δέν θά εἶχαν ἀντιρρήσεις ἀν τούς μιλοῦσε μόνο γιά τό Θεό. Ἐπιπλέον «ὁ λαός μου», πού εἶπώθηκε γιά τούς ἔθνικούς, σήγουρα ἀντιστοιχεῖ καλύτερα στόν Ἰησοῦ παρά στό Θεό. Εὔλογα ἐδῶ ὁ Ἰησοῦς πραγματοποιεῖ τήν προηγούμενη ὑπόσχεσή του νά εἶναι μαζί τους καὶ νά προστατεύει τούς μάρτυρές του.

Στά ἀλλα δύο χωρία ὁ ἀναστάς Ἰησοῦς ταυτίζει τόν ἔκυρτό του μέ τό μάρτυρά του. Ο Πέτρος, ἔνας ἀπό τούς μάρτυρες τοῦ Ἰησοῦ (Πρ. 3,15), ἀπευθυνόμενος σέ κάποιους Ἰουδαίους στή στοά τοῦ Σολομῶντος ὑποστηρίζει σχετικά μέ τόν Ἰησοῦ ὅτι ὁ Μωυσῆς εἶχε ὑποσχεθεῖ ὅτι ὁ Κύριος θά ἔβγαζε μέσα ἀπό τό ίδιο τους τό ἔθνος ἔναν προφήτη σάν τόν ίδιο, καὶ συνεχίζει τήν παράθεση τοῦ σχετικοῦ χωρίου τῆς Γραφῆς: «Αὐτοῦ ἀκούσεσθε κατά πάντα ὅσα ἀν λαλήσῃ πρός ὑμᾶς, ἔσται δέ πᾶσα ψυχή, ἥτις ἔχει μή ἀκούσῃ τοῦ προφήτου ἐκείνου, ἔξαλοθρευθήσεται ἐκ τοῦ λαοῦ» (στ. 22-23· πρβλ. Πρ. 7,37, Δευτ. 18,15-16.19, Λευϊτ. 23,29). Πῶς δύμας μπορεῖ κανεὶς νά ἀκούει τόν Ἰησοῦ, τόν προφήτη σάν τόν Μωυσῆ; Ἀπό τά συμφραζόμενα προκύπτει ὅτι αὐτό θά πρέπει νά γίνεται ἀκούγοντας τόν Πέτρο. Ο Ἰησοῦς σ' αὐτήν τήν περίπτωση γίνεται ἔνα μέ τό μάρτυρά του, δ.τι δηλαδή λέει ὁ τελευταῖς ἐκφράζει τούς δικούς του λόγους. Τό ίδιο σχεδόν συμβαίνει στό 26,16-18.23, ἀλλά μέ προφανέστερο τρόπο. Στό στ. 23 (πρβλ. Λουκ. 2,32, Ἡσ. 42,5, 49,6) λέγεται γιά τόν ἀναστάντα Χριστό ὅτι «ινεκρῶν φῶς μέλλει καταγγέλλειν τῷ λαῷ

καὶ τοῖς ἔθνεσιν». Όστόσο, ποτέ ὁ Ἰησοῦς δέν κήρυξε φῶς γιά τοὺς ἔθνικους, κάτι πού ὁ μάρτυράς του Παῦλος κάνει, καθώς εἶναι φωνερή ἡ παγκόσμια ἀποστολή πού τοῦ δόθηκε ἀπό τὸ Χριστό στοὺς στ. 17-18 (Ησ. 35,5, 42,7, 61,1 Ο): «Ἐξαιρούμενός σε ἐκ τοῦ λαοῦ καὶ τῶν ἔθνων, εἰς οὓς ἐγώ σε ἀποστέλλω ἀνοίξαι ὁ φθαλμούς αὐτῶν, τοῦ ἐπιστρέψαι ἀπό σκότους εἰς φῶς καὶ τῆς ἔξουσίας τοῦ σατανᾶ ἐπὶ τὸν Θεόν, τοῦ λαβεῖν αὐτούς ἀφεσιν ἀμαρτιῶν καὶ κλῆρον ἐν τοῖς ἡγιασμένοις πίστει τῇ εἰς ἐμέ». Ο Λουκᾶς στό στ. 23 δηλώνει γιά τὸν ἀναστάντα Ἰησοῦν μιά ἀποστολή τὴν ὅποια στήν πράξῃ ὑλοποεῖ ὁ Παῦλος. Καὶ οἱ δύο αὐτοὶ μάρτυρες ἔχουν ἔξουσία, ἀλλά ὁ ἀναστάς Ἰησοῦς συνδέεται τόσο στενά μαζί τους, πού ἡ μαρτυρία τους καθευτή φέρει τὴν ἔξουσία γιά κάτι πού ἐπιώθηκε ἀπό τὸν ίδιο τὸν Ἰησοῦν. Τέλος, ἡ ἔννοια «μαρτυρία» ἐπιτρέπει στὸ Λουκᾶ νά συγκρίνει εύνοϊκά τὸν Παῦλο μέ τὸν Πέτρο. Οἱ ἀρμοδιότητές τους διαφέρουν, ἀλλά παρουσιάζονται μέ τόσο παρόμοιο τρόπο ὅσο γιά κανένα ἄλλο πρόσωπο στίς Πράξεις²³.

Ἡ ἔξουσία γιά τὴν πραγματοποίηση θαυμάτων

Παραπάνω παρατηρήσαμε ὅτι ἡ ἔξουσία γιά τὴν πραγματοποίηση θαυμάτων συχνά συνδέθηκε μέ τὴν ἔξαγγελία τοῦ εὐαγγελικοῦ μηνύματος (π.χ. Λουκ. 9,1-2,6, 10,9, Πρ. 4,15-22, 14,3)²⁴. Ο Zedda σωστά προσθέτει ὅτι τά θαύματα συνδέονται ἐπίσης καὶ μέ τὴ «δύναμη», καὶ μπορεῖ νά δριστεῖ καὶ μ' αὐτὸν τὸν τρόπο («δυνάμεις»)²⁵. Ἡ σύνδεση τῆς δύναμης μέ τὸ μήνυμα τοῦ εὐαγγελίου παρουσιάζεται στὸ Πρ. 4,7-12. Οἱ ἀρχιερεῖς, οἱ πρεσβύτεροι καὶ οἱ γραμματεῖς ρωτοῦν τὸν Πέτρο καὶ τὸν Ἰωάννη μέ ποιές δυνάμεις ἡ σέ ποιοῦ τὸ δύναμα θεράπευσαν τὸν παραλυτικὸ στή θύρα τοῦ Ναοῦ. Ο Πέτρος ξεκαθαρίζει ὅτι θεράπευσε στό δύναμα τοῦ Ἰησοῦ ἀπό τὴ Ναζαρέτ (βλ. 3,6-7,12-13) καὶ ὑποστηρίζει ὅτι ὁ Ἰησοῦς εἶναι ὁ ἀκριγωνιαῖος λίθος τὸν ὅποιο ἀπέρριψαν οἱ κτίστες. Δέν ὑπάρχει δύμας σωτηρία σέ κανέναν ἄλλο, ἐπειδή δέν ὑπάρχει ἄλλο δύναμα στοὺς οὐρανούς μέ τὸ ὅποιο τὰ ἀνθρώπινα πλάσματα νά μποροῦν νά σωθοῦν (4,10-12). Σημειώσαμε

παραπάνω ὅτι τό Πρ. 4,30, στό ὅποιο γίνεται ἔμμεση ἀναφορά στό θαῦμα αὐτό, καὶ τό ὅποιο ὅμοίως ἐμφανίζεται μέσα σ' ἓνα πλαίσιο ἔξαγγελίας τοῦ λόγου, ἀναφέρεται στήν προσευχή πρός τό Θεό γιά τήν πραγματοποίηση θαυμάτων, σημείων καὶ θεραπειῶν μέσω τοῦ δούλου του Ἰησοῦ (βλ. 3,13.26).

Στήν πρώτη ἱστορία τῆς μεταστροφῆς τοῦ Παύλου ὁ Ἰησοῦς δίνει ἐντολή στόν Ἀνανία νά πάει στόν Παῦλο καὶ νά ἐπιθέσει τά χέρια του πάνω του, ὥστε νά μπορέσει νά δεῖ (Πρ. 9,12.15). "Οταν ὅμως ὁ Ἀνανίας ἐκτελεῖ τήν ἐντολή αὐτή καὶ ἐπιθέτει τά χέρια του στόν Παῦλο, δέν λέει τίποτε ἀλλο ἀπό αὐτό: «Σαυύλ ἀδελφέ, ὁ Κύριος ἀπέσταλκέ με, Ἰησοῦς ὁ ὁρθείς σοι ἐν τῇ ὁδῷ ἡ ἡρχου, δπως ἀναβλέψῃς καὶ πλησθῆς Πνεύματος Ἅγιου» (στ. 17). Ἀμέσως ὁ Παῦλος ἀνακτᾷ τήν δρασή του καὶ βαπτίζεται. "Ολα αὐτά συμβαίνουν μέσα στά πλαίσια τῆς παρουσίασης τοῦ ὄντος τοῦ Ἰησοῦ στούς Ἐθνικούς καὶ τούς βασιλεῖς καὶ ἐνώπιον τοῦ λαοῦ τοῦ Ἰσραήλ (στ. 15). Καὶ πάλι ἔνα θαῦμα συνδέεται μέ τήν ἔξαγγελία τοῦ εὐαγγελικοῦ μηνύματος.

Στό ίδιο κεφάλαιο ὁ Πέτρος στή Λύδδα λέει στόν παραλυτικό Αλνέα: «Ἔιταί σε Ἰησοῦς ὁ Χριστός. Ἄναστηθι καὶ στρῶσον σεαυτῷ» (Πρ. 9,34). Τό θαῦμα αὐτό δέν συνδέεται μέ τήν ἔξαγγελία τοῦ εὐαγγελίου. Τά λόγια ὅμως τοῦ Πέτρου κάνοντα φανερό ὅτι ἡ ἔξουσία νά θεραπεύει είναι τοῦ Ἰησοῦ, ὁ ὄποιος ἐνεργεῖ μέσω αὐτοῦ. "Ο ἔξορκισμός ἀπό τόν Παῦλο τῆς δούλης πού κατείχετο ἀπό δαιμόνιο συνδέει τό θαῦμα μέ τήν ἔξαγγελία τοῦ εὐαγγελίου, διότι αὐτή κραύγαζε: «Ούτοι οἱ ἀνθρώποι δοῦλοι τοῦ Θεοῦ τοῦ ὑψίστου εἰσίν, οἵτινες καταγέλλουσιν ἡμῖν ὁδόν σωτηρίας» (16,17). Τό Πρ. 19,11-12 (πρβλ. 5,15-16) παρουσιάζει μιά δήλωση τῆς θαυματουργῆς δραστηριότητας τοῦ Παύλου. Τό χωρίο καθεαυτό διευκρίνεται μέ ποιά δύναμη ἡ ἔξουσία πραγματοποιήθηκαν τά θαύματα αὐτά: «Δυνάμεις τε ού τάς τυχούσας ἐποίει ὁ Θεός διά τῶν χειρῶν Παύλου». Ἀκόμη καὶ μαντήλια ἡ ἄλλα κομμάτια ἀπό τά ροῦχα πού τόν εἶχαν ἀγγίζει τά ἔφερναν στούς ἀρρώστους καὶ αὐτοί θεραπεύονταν, καὶ τά πονηρά πνεύματα τούς ἐγκατέλειπαν. Στή Μάλτα ὁ Παῦλος πρῶτα προσεύχεται καὶ κατόπιν ἐπιθέτει τά χέρια του στόν πατέρα τοῦ Ποπλίου, ὁ ὄποιος ὑπέφερε

ἀπό πυρετό καὶ δυσεντερία, καὶ τὸν θεραπεύει. Τότε ὅλοι οἱ ἀρρωστοὶ του νησιοῦ ἥρθαν κοντά του καὶ θεραπεύτηκαν (28,8-9). Ἡ προσευχὴ τοῦ Παύλου ἐξηγεῖ ἀπό ποῦ προέρχεται ἡ ἔξουσία γιὰ τὴν συγκεκριμένη δράση του.

Τόθαῦμα στό Πρ. 13,4-12 συνδέει καὶ πάλι τό θαυμαστό μέ τὴν ἐξαγγελία τοῦ λόγου. Ὁ ἀνθύπατος Σέργιος Παῦλος ἀνυπομονοῦσε νά ἀκούσει τό λόγο τοῦ Θεοῦ καὶ κάλεσε τὸν Παῦλο καὶ τό Βαρνάβα στὴν Πάφο. Ἀλλά ὁ Βαριησοῦς, ἕνας μάγος στή συνοδείᾳ τοῦ ἀνθυπάτου, τοὺς ἀντιστάθηκε καὶ προσπάθησε νά στρέψει τό Σέργιο μακριά ἀπό τὴν πίστη. Ὁ Παῦλος, πλήρης Πνεύματος Ἅγιου, τὸν κοίταξε καὶ τοῦ εἶπε: «Ὦτιέ διαβόλου, ἔχθρε πάσης δικαιοσύνης, οὐ παύσῃ διαστρέφων τάς ὁδούς τοῦ Κυρίου τάς εὐθείας; Καὶ νῦν ίδού χειρ Κυρίου ἐπί σέ, καὶ ἔσῃ τυφλός μή βλέπων τὸν ἥμιον ἄχρι καιροῦ» (στ. 10-11). Ὁ Βαριησοῦς τυφλώθηκε ἀμέσως καὶ χρειαζόταν πλέον ὁδηγό γιὰ νά μετακινεῖται. Ὁταν ὁ ἀνθύπατος εἶδε τί συνέβη, πίστεψε, διότι εἶχε ἐντυπωσιαστεῖ ἀπό τό λόγο τοῦ Θεοῦ. Τό Ἅγιο Πνεύμα παρέχει τὴν ἔξουσία γιὰ τό θαῦμα πού πραγματοποιεῖται ἀπό τό Θεό μέσω τοῦ Παύλου. Ἐπιπλέον τό θαῦμα συνδέεται στενά μέ τὴν ἐξαγγελία τοῦ λόγου, ἀφοῦ χρησιμεύει στὴν τιμωρία τοῦ πολέμου τοῦ λόγου, ἀλλά καὶ στὴν ἐν μέρει κινητοποίηση τῆς πίστης τοῦ ἀνθυπάτου.

Ἐξουσία γιὰ τὸν ὄρισμό διαδόχων

Ο Πέτρος συνοψίζει ἐν συντομίᾳ αὐτό πού συνέβη στὸν Ἰούδα, καὶ τὴν ἀνάγκη, σύμφωνα μέ τό θέλημα τοῦ Θεοῦ «έδει πληρωθῆναι» καὶ μέ αὐτά πού εἶχε προείπει τό Ἅγιο Πνεύμα μέσω τοῦ Δαυΐδ στούς Ψαλμούς (Πρ. 1,16.20· πρβλ. καὶ Ψαλμ. 68,26 Ο', 108,8 Ο'), γιὰ τὸν ὄρισμό διαδόχου. Κατόπιν παρουσιάζει τίς ίδιωτητες τοῦ διαδόχου, ὁ ὅποιος θά πρέπει νά είναι μαζί μέ τὸν Ἰησοῦ ἀπό τή βάπτισή του ἀπό τὸν Ἰωάννη μέχρι τὴν ἀνάληψη, καὶ νά είναι σέ θέση νά μαρτυρήσει γιὰ τὴν ἀνάσταση τοῦ Ἰησοῦ. Τότε, προτάθηκαν δύο διάδοχοι γιὰ τή θέση τοῦ Ἰούδα, καὶ οἱ χριστιανοὶ προσευχήθηκαν στὸν «Κύριο» –πού

είναι πιθανότατα δ' Ἰησοῦς, μιά καί ἡ πλησιέστερη ἀναφορά (στ. 21) μιλάει γιά τὸν «Κύριο Ἰησοῦν» καὶ γιατί αὐτός ἔταν πού ἐπέλεξε τοὺς ἀποστόλους (Λουκ. 6,13-16) – νά δρίσει ποιόν ἀπό τοὺς ὑποψήφιους ἐπιλέγει²⁵. Εἶναι σημαντικό δτι ἡ ἀποστολική θέση τοῦ Ἰούδα περιγράφεται δύο φορές ὡς «διαικονός» (στ. 17,25) καὶ ἡ κοινότητα ἐμφανίζεται νά παίζει ρόλο στὸν διορισμό του (στ. 15-17,24-26).

Oἱ Ἐπτά

Ἀσφαλῶς, στὸ Πρ. 6,1-7 περιέχονται ἱστορικά στοιχεῖα γιά τὴν ὑπαρξὴν διαιμάχης μεταξύ τῶν Ἰουδαίων χριστιανῶν πού μιλοῦσαν ἀραιμαϊκά καὶ ἐκείνων πού μιλοῦσαν ἐλληνικά, γιά τὴν ἐνεργό συμμετοχὴν τῶν ἀποστόλων στὴ ζωή τῆς πρώτης χριστιανικῆς κοινότητας, γιά τοὺς Ἐπτά καὶ τά ὄντας τους καὶ γιά τὴ μεταστροφὴν ἵερέων στὸ χριστιανισμό²⁷. Ωστόσο, ἡ μέθοδός μας εἶναι ἡ συνθετική κριτική, καὶ τό σημεῖο ἑστίασης ἡ ἔξουσία στὴν Ἔκκλησία. Ο H. Beyerer θεωρεῖ ἀποφασιστικῆς σημασίας τό γεγονός δτι γιά πρώτη φορά ἔχουμε τὸν δρισμό δχι μέσω κλήσης τοῦ σαρκωθέντος ἡ ἀναστάντος Κυρίου, οὔτε μέσω τῆς ἐνέργειας τοῦ Ἀγίου Πνεύματος ἡ μέ κλῆρο, ἀλλά μέ ἐκλογῆς ἀπό τά μέλη τῆς συνάθροισης²⁸. Σύμφωνα μέ τὸ 6,1-7, τό λόγο τῆς διαφωνίας ἀποτέλεσε τό γεγονός δτι οἱ χῆρες τῶν ἐλληνοφώνων χριστιανῶν παραμελοῦνταν στὴν καθημερινή διανομή φαγητοῦ. Οἱ Δώδεκα, πού ἐπιθυμοῦσαν νά ἀφιερωθοῦν κυρίως στὴν προσευχὴν καὶ τή διαικονία τοῦ λόγου (στ. 2,4), ἐνεργοῦν ἀμέσως γιά τὴν ἐπίλυση τῆς διαφωνίας· καλοῦν τοὺς μαθητές καὶ τοὺς ἔξηγούν δτι δέν εἶναι ἐπιθυμία τοῦ Θεοῦ («οὐκ ἀρεστόν») νά παραμελοῦν τό λόγο του καὶ νά «διαικονοῦν τραπέζαις». Ή κοινότητα συμμετέχει, διότι οἱ Δώδεκα δίνουν ἐντολή στοὺς μαθητές νά ἐπιλέξουν μεταξύ τους Ἐπτά ἄνδρες, τοὺς ὅποιους ὑπολήπτονται γιά τή διαιρκή παρουσία τοῦ Πνεύματος καὶ τῆς σοφίας στὴ ζωή τους. Οἱ μαθητές τό πράττουν καὶ παρουσιάζουν τοὺς Ἐπτά στοὺς ἀποστόλους, πού προσεύχονται καὶ ἐπιθέτουν τά χέρια πάνω τους.

Ο G. Schneider θεωρεῖ τή φιλολογική μορφή τοῦ Πρ. 6,1-6 ὡς «ἱστορία δρισμοῦ» καὶ παρέχει παλαιοδιαθηκικά παραδείγματα τά

όποια περιέχουν τά έξης χαρακτηριστικά πού βρίσκονται στήν περικοπή μας: πρόβλημα πού δημιουργήθηκε από τήν αὔξηση τοῦ ἀριθμοῦ τῶν ἀνθρώπων, ἐπιλογή προσώπων πού θά ἀπελευθερώσουν τά πιό σημαντικά πρόσωπα, καὶ ἐπίθεση τῶν χειρῶν²⁹. Ὁ E. Haenchen ὑποστηρίζει ὅτι ὁ ὄρισμός τοῦ Ἰησοῦ τοῦ Ναοῦ ἀπό τό Μωυσῆ (Αρ. 27,16-23 Ο) εἶναι πιθανόν νά χρησίμευσε ως ὑπόδειγμα γιά τό Πρ. 6,1-7³⁰. Ἰσως δμως μιά ἰσχυρότερη ὑπόθεση νά μποροῦσε νά γίνει γιά τό Δευτ. 1,9-18 (πρβλ. Ἐξ. 18,13-26). Κανένα ἀπό τά παραπάνω κείμενα δέν ἔγινε ἀκόμη γενικά ἀποδεκτό ως ὑπόδειγμα. Ἀσφαλῶς, τό Πρ. 6,1-6 εἶναι μιά «ἱστορία ὄρισμοῦ», ἔνα ελδῖος ιστορικοῦ ἱεράρχησης, καὶ ὁ R. C. Tannehill πολύ σωστά ἐπισημαίνει: «Ο ἀπόλυτος αὐτῶν τῶν ἀγιογραφικῶν περιστατικῶν ἐνισχύει ἐπίσης τήν ἔννοια τῆς ἔξουσιοδοτημένης συνέχειας στήν πρώτη Ἐκκλησία, ὅχι μόνο μεταξύ τῶν Δώδεκα καὶ τῶν Ἐπτά ἀλλά καὶ μεταξύ τῆς Ἐκκλησίας καὶ τοῦ Ἰσραὴλ τῶν Γραφῶν³¹...». Ἀπό τήν ἀλλη πλευρά ὁ Λουκᾶς πρόσθεσε καὶ τό μεταβατικό στίχο 7 («Καὶ ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ ἦν· καὶ ἐπλήθυνετο ὁ ἀριθμός ... σφόδρα, πολὺς τε ὅχλος...»), πρᾶγμα πού τονζει τήν αὔξηση τῆς κοινότητας περισσότερο ἀπό κάθε ἀλλο στίχο τῶν Πράξεων, καὶ πού ἔχει ἰσχυρούς λεκτικούς δεσμούς μέ τό ὑπόλοιπο τμῆμα τῆς περικοπῆς, εἰδικά τούς στ. 1-2 («πληθύνων») (στ. 1.7 πρβλ. στ. 4-5). «Ἐτσι ὁ Λουκᾶς τοποθετεῖ τόν ὄρισμό τῶν Ἐπτά ἀπό τούς Δώδεκα μέσα στό πρωταρχικό πλαίσιο αὔξησης τῆς κοινότητας καὶ τοῦ λόγου τοῦ Θεοῦ.

Ο Στέφανος καὶ ὁ Φίλιππος ἐμφανίζονται πρῶτος καὶ δεύτερος ἀντίστοιχα στόν κατάλογο τῶν Ἐπτά, καὶ ὁ Στέφανος ξεχωρίζει ως πλήρης πίστεως καὶ Πνεύματος Ἅγιου. Μόνο ὁ Στέφανος (6,7-8,1α: πρβλ. 22,20) καὶ ὁ Φίλιππος (8,4-13.26-40), ὁ δεύτερος τῶν ὄποιων στή συνέχεια ὀνομάζεται «ὁ εὐαγγελιστής» (21,8-9)³², ἐμφανίζονται ἀργότερα στίς Πράξεις. Παρ' ὅλα αὐτά δέν διακονοῦν στίς τράπεζες, ἀλλά κηρύσσουν τό χριστιανικό μήνυμα καὶ ἐπιτελοῦν θαύματα. Προφανῶς, ὁ Λουκᾶς γνώριζε ὅτι στήν Ἱερουσαλήμ δραστηριοποιοῦνταν τόσο οἱ Δώδεκα δσο καὶ οἱ Ἐπτά –πού ἡγοῦνταν τῶν ἐλληνόφωνων Ἰουδαίων χριστιανῶν, τῶν ὄποιων ὁ Στέφανος ἦταν πιθανῶς ὁ προεξάρχων (πρβλ. 11,19-20)– ἦταν καὶ ὅτι τά μέλη αὐτῆς τῆς ἐλληνό-

φωνης δύμάδας δίδασκαν ἀρχικά τό εὐαγγέλιο ἐκτός τῆς Ἱερουσαλήμ (πρβλ. Πρ. 8,4-13.25-40, 11,19-20). Όστόσο, ὁ Λουκᾶς δέν ἔθελε νά προκληθεῖ σύγχυση σχετικά μέ τήν ἡγεσία στήν κοινότητα. Καθώς οἱ Ἐπτά ἔπρεπε νά ἀποτελοῦν μεταγενέστερη ἔξτριξη τῶν ἀποστόλων, ὁ Λουκᾶς ἀνακατασκεύασε αὐτό πού πίστευε πώς ἔπρεπε νά ἔχει ὑπάρξει ὡς κατάσταση. Φυσικά, γιά νά τό πράξει αὐτό, ἐργάστηκε ἐν μέρει ἔχοντας κατά νοῦν τήν ὅργανωτική διάταξη τῶν ἐκκλησιῶν πού γνώριζε, ἀλλά ὅχι ἐντελῶς, ἀφοῦ οὔτε οἱ Δώδεκα οὔτε οἱ Ἐπτά ἦταν παρόντες στίς ἐκκλησίες αὐτές. Ἀπό τήν ἄλλη πλευρά, ὁ J. Yasebaert μᾶς ὑπενθυμίζει ὅτι ὁ Εἰρηναῖος (Κατά αἱρέσεων 1.26.3, 3.12.10, 4.15.1) ἀναφέρει τόσο τό Στέφανο ὃσο καί τό Νικόλαο ὡς «διακόνους». Γι' αὐτό ὁ Yasebaert ἀναρωτιέται ἂν τό γεγονός ὅτι οἱ Ἐπτά δέν καλοῦνταν διάκονοι μαρτυρεῖ περί τῆς παλαιότητας καί τῆς αὐθεντικότητας τῆς πληροφορίας τοῦ Λουκᾶ, διότι πρώτα κανές εἰσάγει ἔνα θεσμό καί κατόπιν τοῦ δίνει ὄνομα³³.

Ἀσφαλῶς στό Πρ. 6,1-7 οἱ Δώδεκα ἀσκοῦν ἔξουσία. Καλοῦν τούς ὑπόλοιπους πιστούς, καθορίζουν τά καθήκοντά τους, προτείνουν τή συμμετοχή τῆς κοινότητας στήν ἐπιλογή τῶν Ἐπτά καί τά κριτήρια μέ τά ὅποια θά γίνει ἡ ἐπιλογή. Οἱ Ἐπτά παρουσιάζονται στούς Δώδεκα καί, ἀφοῦ οἱ τελευταῖοι προσευχθοῦν, ἐπιθέτουν πάνω τους τά χέρια τους, τουτέστιν τούς ὅρίζουν ὡς τούς Ἐπτά. Δέν ὑπάρχει κανένας ὑπαινιγμός ὅτι ἡ ὑπ' αὐτούς προηγούμενη διοίκηση εἶχε ὀδηγήσει στή διαφωνία.

Τό δεύτερο μισό τῶν Πράξεων ἔστιάζεται στόν Παῦλο καί τή δραστηριότητά του. Ἐκτός τῶν ὅσων ἔχουν εἰπωθεῖ μέχρι τώρα, ἡ ἀπόφαση τοῦ Παύλου νά μήν πάρει τόν Ἰωάννη Μάρκο μαζί του στό ταξίδι τῆς ἐπιστροφῆς στίς πόλεις ὅπου εἶχε κηρύξει μαζί μέ τό Βαρνάβα ἔχει ὡς ἀποτέλεσμα οἱ δύο νά ξεκινήσουν μέ διαφορετικές κατεύθυνσεις, καί δείχνει ὅτι ἡ ἀσκηση ἔξουσίας δέν ἦταν πάντοτε δύμαλή ὑπόθεση, διότι ὅταν μέμφεται τόν Ἀνανία γιά τήν ὑποκρισία του νά διατάξει νά τόν χτυπήσουν, καί κατόπιν πληροφορεῖται ὅτι κατέκρινε τόν ἀρχιερέα τοῦ Θεοῦ, δέχεται τή διόρθωση καί δικαιολογεῖται λέγοντας: «Οὐκ ἔθειν, ἀδελφοί, ὅτι ἔστιν ἀρχιερεύς. Γέγραπται γάρ ὅτι “ἄρχοντα τοῦ λαοῦ σου οὐκ ἔρεις κακῶς”» (23,5· πρβλ. 2-5). Ή ἡγε-

τική θέση τοῦ Παύλου μεταξύ τῶν χριστιανῶν εἶναι γνωστή καὶ καταξιωμένη, καθώς στήν ἀκροαματική διαδικασίᾳ ἐνώπιον τοῦ Φήλικος ὁ ἐκπρόσωπος τοῦ Ἀνανία καὶ τῶν πρεσβυτέρων κατηγορεῖ τὸν Παῦλο ὡς «πρωτοστάτην τῆς τῶν Ναζωραίων αἱρέσεως» (24,5).

Oἱ πρεσβύτεροι

Στό τέλος τοῦ πρώτου Ἱεραποστολικοῦ ταξιδιοῦ, σέ κάθε μιὰ ἀπό τις ἑκκλησίες (Δέρβη, Λύστρα, Ἰκόνιο καὶ Ἀντιόχεια) ὁ Παῦλος καὶ ὁ Βαρνάβας ὅρισαν πρεσβυτέρους, καὶ μέ προσευχὴ καὶ νηστείᾳ τούς συνέστησαν στὸν Κύριο, στόν ὅποιον πίστευαν (Πρ. 14,23). Ἡ χριστιανικὴ ἔννοια τοῦ «πρεσβυτέρου» πρέπει νά βασίστηκε στήν ἰουδαική³⁴. «Ἔχουμε ἥδη δεῖ ὅτι τόσο ὁ Παῦλος ὅσο καὶ ὁ Βαρνάβας εἶχαν γενική ἔξουσιοδότηση, καὶ ὁ διοικητικός αὐτός («χειροτονήσαντες») ἐνδεχομένως περιλάμβανε καὶ τήν ἐπίθεση τῶν χειρῶν.

Ο Παῦλος στό λόγο του στή Μίλητο (Πρ. 20,17-35) μιλᾶ καὶ πάλι γιά «πρεσβυτέρους», πού εἶναι συνώνυμο τῶν «ἐπισκόπων» (στ. 28)³⁵. Δίνει ἐντολή στούς πρεσβυτέρους νά προσέχουν τοὺς Ἰδιους καὶ τό ποιμνιό τους, «ἐν ᾧ ὑμᾶς τό Πνεῦμα τό Ἀγιον ἔθετο ἐπισκόπους» (στ. 28). Τό ἔργο τους εἶναι νά ποιμαίνουν τήν ἑκκλησία, τήν ὅποια ἔκανε δική του ὁ Θεός μέσω τοῦ αἵματος τοῦ Ἰδιου τοῦ υἱοῦ του. Εἶναι πολύ πιθανόν ὁ Ἰδιος ὁ Παῦλος νά ἦταν ὁ ἀνθρώπινος παράγων τῶν χειροτονιῶν αὐτῶν, ἀφοῦ ὁ λόγος του ἀποκαλύπτει ὅτι ὀφείλουν τή χριστιανική τους διαμόρφωση σ' αὐτόν (στ. 18,20-21.25-27.31). Ἐπειδή ὑπῆρχαν ἀρκετοί πρεσβύτεροι στήν Ἔφεσο (στ. 17), θά πρέπει νά εἶχαν σχηματίσει ἔνα εἶδος συμβουλίου καὶ πολύ σύντομα θά ἀντιμετώπιζαν τίς προκλήσεις τους. Ἀντίταλοι ἔξωγενεῖς θά ἐξαπέλυαν ἐπιθέσεις κατά τοῦ ποιμνίου, καὶ ἀκόμη καὶ ὀρισμένοι ἀπό τοὺς Ἰδιους τούς πρεσβυτέρους θά ἀκολουθοῦσαν λάθος δρόμο. Παρ' ὅλα αὐτά εἶχαν τό παράδειγμα τοῦ Παύλου: τρία χρόνια θαυμαστῆς ἀφοσίωσης, χωρίς καμμά ἐπιθυμία γιά προσωπικό κέρδος, καὶ ἐργασίᾳ ἀπό τόν Ἰδιο γιά τή συντήρηση τοῦ Ἰδιου καὶ τῶν συντρόφων του. Ο Παῦλος ἐφαρμόζει τήν ὁδηγία τοῦ Ἰησοῦ: «Μακάριοί ἔστι μᾶλλον διδόναι ἡ λαμβάνειν» (στ. 28-31.33-35)³⁶. Τέλος, ὁ Παῦλος συστήνει

τούς πρεσβυτέρους στό Θεό καὶ στό μήνυμα τῆς χάριτός του, πού μπορεῖ νά τούς οἰκοδομήσει καὶ νά τούς δώσει τήν κληρονομία τῶν ἁγίων (στ. 32· πρβλ. 14,23).

Σέ μερικά χωρία, δὲν καὶ ὁ Λουκᾶς δέν ἀναφέρεται στόν δρισμό πρεσβυτέρων, παρέχει ἄλλες πληροφορίες γι' αὐτούς. Οἱ χριστιανοί «πρεσβύτεροι» ἀναφέρονται γιά πρώτη φορά στήν Ἀντιόχεια τῆς Συρίας. Ὁ προφήτης Ἀγαθος εἶχε ἔρθει στήν Ἀντιόχεια ἀπό τήν Ἱερουσαλήμ καὶ προέβλεψε ἔνα σοβαρό παγκόσμιο λιμό. Οἱ πιστοί ἀποφάσισαν νά κάνουν δ., τι μποροῦσαν γιά νά βοηθήσουν τούς ἀδελφούς τους στήν Ἰουδαίᾳ, καὶ μέσω τοῦ Βαρνάβα καὶ τοῦ Σαούλ ἔστειλαν τή βοήθειά τους στούς πρεσβυτέρους (προφανῶς στήν Ἱερουσαλήμ). Εἶναι προφανές δτι οἱ πρεσβύτεροι αὐτοί θεωροῦνταν ώς τά πρόσωπα πού εἶχαν τήν ἀρμοδιότητα γιά τήν ὀρθή διανομή τῆς βοήθειας. Ἡ δραστηριότητά τους αὐτή μᾶς θυμίζει αὐτήν τῶν ἀποστόλων στό Πρ. 4,34 - 5,11. Οἱ προφῆτες καὶ διδάσκαλοι στήν Ἀντιόχεια ἐμφανίζονται νά λειτουργοῦν ώς πρεσβύτεροι³⁷. Τό Ἅγιο Πνεῦμα τούς δίνει ὁδηγία νά ὀρίσουν τό Βαρνάβα καὶ τόν Παῦλο γιά ἔνα συγκεκριμένο ἔργο. Μετά ἀπό νηστεία καὶ προσευχή ἐπέθεσαν τά χέρια τους πάνω τους καὶ τούς ἔστειλαν στήν ἀποστολή τους (13,1-3).

Συναντάμε κατόπιν πρεσβυτέρους στήν Ἱερουσαλήμ, ὅπου μαζί μέ τήν ἐκκλησία καὶ τούς ἀποστόλους καλωσορίζουν τόν Παῦλο καὶ τό Βαρνάβα (Πρ. 15,4· πρβλ. στ. 2,6.22-23). Καὶ πάλι τίποτε δέν λέγεται γιά τό διορισμό τους, ἀλλά θά δοῦμε στή συνέχεια δτι χωρίς ἀμφιβολία μοιράζονταν τήν ἔξουσία μέ τούς ἀποστόλους. Ἡ ίδια παρατήρηση ἀποδεικνύεται ἀληθής δταν ὁ Παῦλος ἀργότερα ἐπισκέπτεται τόν Ἰάκωβο στήν Ἱερουσαλήμ³⁸. «Ολοι οἱ πρεσβύτεροι εἶναι παρόντες (21,18). Ἀναφορά ἐπίσης γίνεται στήν ἀπόφασή τους στή Σύνοδο τῆς Ἱερουσαλήμ, κι ἔτσι ἐμφανίζονται νά ἀσκοῦν ἔξουσία στό σύνολο τῆς Ἐκκλησίας³⁹. «Ἄν καὶ στίς δύο περιπτώσεις οἱ πρεσβύτεροι αὐτοί μοιράζονται τήν ἔξουσία μέ τούς ἀποστόλους, δέν ὑπάρχει λόγος νά τούς θεωρήσουμε ώς ἵστης σημασίας. Σέ ὄλοκληρο τό κείμενο τῶν Πράξεων δέν ἀναφέρεται κάποιος πρεσβύτερος νά μιλᾷ ἀπό μόνος του⁴⁰.

Εἶναι πολύ πιθανόν τό χωρίο Λουκ. 12,41-48 νά ἀπευθύνεται σέ μεταγενέστερους ἐκκλησιαστικούς ἡγέτες καὶ αὐτό κάνει ώστε νά

σχετίζεται μέ σα έξετάζουμε έδω⁴¹. 'Ο Πέτρος ἀπευθύνεται στόν Ἰησοῦ ώς Κύριο καὶ ρωτᾷ ἄν εἴτε τήν παραβολή τῶν πιστῶν ὑπηρετῶν εἰδικά γιά τούς ἀποστόλους ἢ γιά τόν καθένα. 'Ο Ἰησοῦς πρῶτα ρώτησε: «Τίς δέρα ἐστίν ὁ πιστός οἰκονόμος καὶ φρόνιμος, ὃν καταστήσει ὁ κύριος ἐπί τῆς θεραπείας αὐτοῦ τοῦ διδόναι ἐν καιφῷ τό σιτομέτριον;», καὶ κατόπιν ἀπάντησε στήν ἐρώτησή του. 'Ο δοῦλος πού ἔργαζόταν ὅταν ὁ κύριός του ἐπιστρέψει, εἶναι εύτυχής καὶ θά τοῦ δοθεῖ περισσότερη ὑπευθυνότητα (πρβλ. 19,11-26). "Αν δμως ὁ δοῦλος θεωρήσει ὅτι ὁ κύριος ἀργεῖ νά ἐπιστρέψει καὶ ἀρχίσει νά κακομεταχειρίζεται τούς ὑπόλοιπους ὑπηρέτες, νά τρώει, νά πίνει καὶ νά μεθᾶ, ὁ κύριος θά ἐπιστρέψει γωρίς νά τόν περιμένουν, θά τιμωρήσει αὐστηρά τό δοῦλο καὶ θά τόν κατατάξει στής τάξεις τῶν ἀπίστων. 'Ο δοῦλος πού γνωρίζει τί περίμενε ἀπό αὐτόν ὁ κύριός του καὶ δέν τό ἐπραξε θά τιμωρηθεῖ αὐστηρά. 'Εκεῖνος πού δέν γνώριζε ἀξίζει τιμωρία, ἀλλά πιο ἐλαφριά. "Αν σέ κάποιον δοθοῦν πολλά, πολλά θά τοῦ ζητηθοῦν· ἀν σέ κάποιον ἐμπιστευτοῦν πολλά, πολλά θά εἶναι αὐτά πού ἀναμένονται ἀπό αὐτόν. Τό μήνυμα εἶναι σαφές. Μέσα στό πλαίσιο τής δεύτερης ἔλευσης τοῦ Ἰησοῦ οἱ ἡγέτες τής Ἐκκλησίας ὀφείλουν νά εἶναι ἐνάρετοι καὶ νά ἀποτελοῦν παραδείγματα χριστιανικῆς ἀγάπης, νά ἔχουν ἐπίγνωση ὅτι οἱ δωρεές καὶ ἡ θέση πού τούς δόθηκαν τούς προσδώνει μεγαλύτερη εύθύνη. "Αν εἶναι πιστοί, θά ἀνταμειφθοῦν. "Αν δχι, ὁ Ἰησοῦς θά ἔλθει ὅταν κανείς δέν θά τόν περιμένει καὶ τότε θά λάβουν τήν τιμωρία τους.

Στό Μυστικό Δεῖπνο, μόνο ὁ Λουκᾶς ἀπό τοὺς Συνοπτικούς ἐπαναλαμβάνει τή συζήτηση σχετικά μέ τό ποιός εἶναι ὁ σπουδαιότερος (Λουκ. 22,24-27· πρβλ. 9,46-48 καὶ παράλληλα). 'Ο Ἰησοῦς, ἀφοῦ μίλησε γιά τό σῶμα του «τό ὑπέρ ὑμῶν διδόμενον» καὶ γιά τό «ποτήριον ... τό ὑπέρ ὑμῶν ἐκχυνόμενον», πού εἶναι «ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου» (στ. 19-20), λέει στούς ἀποστόλους ὅτι οἱ εἰδωλολάτρες βασιλεῖς κυβερνοῦν τούς ὑπηρέτους τους καὶ οἱ ἴσχυροί ὀνομάζονται εὐεργέτες, ἀλλά δέν μπορεῖ νά γίνει τό ίδιο καὶ μέ ἐκείνους. 'Ο μεγαλύτερος πρέπει νά εἶναι ὅπως καὶ ὁ νεώτερος, καὶ ὁ ἡγέτης ὅπως ὁ δοῦλος (πρβλ. 17,10). Διάτι, ἀν καὶ ὁ ἴσχυρότερος εἶναι αὐτός πού παρακάθεται στό τραπέζι μᾶλλον παρά διακονεῖ, ὁ ίδιος ὁ Ἰησοῦς

είναι μεταξύ τους ως ἐκεῖνος πού διακονεῖ. Η ἀσκηση τῆς ἔξουσίας ἀπό τὸν Ἰησοῦν ἔχει περισσότερο τή μορφή διακονίας καὶ τὸ ίδιο πρέπει νά συμβαίνει καὶ μέ τούς ἀποστόλους⁴².

Έξουσία γιά τή λήψη τῶν ἀπαραίτητων ἀποφάσεων τῆς κοινότητας⁴³

Στήν Ιστορία τοῦ Ἀνανία καὶ τῆς Σαπφείρας (Πρ. 5,1-11), πού ἀποτελεῖ ἔνα δίπτυχο μέ δύο ὅψεις (στ. 1-6.7-11) καὶ είναι ἔνα θαῦμα πού λειτουργεῖ ως παράδειγμα τιμωρίας, τό βασιλείο τοῦ Σατανᾶ ἔρχεται ἀντιμέτωπο μέ ἐκεῖνο τοῦ Θεοῦ⁴⁴. "Ἄν οἱ Ἀνανίας καὶ ἡ Σαπφείρα εἶχαν ἐπιτύχει στήν ἀπάτη τους, ή ίδια ἡ ἀκεραιότητα τῆς κοινότητας (Ἐκκλησίας) θά εἶχε ἐκτεθεῖ σέ κίνδυνο. Τά στοιχεῖα πού ἀναφέρονται στόν Πέτρο καταλαμβάνουν περίπου τό μισό τῆς περικοπῆς (στ. 3-4.8αβ.9), καὶ τόν περιγράφουν ως τόν ἀνθρώπινο φορέα τοῦ θείου. "Ολα τά ὑπόλοιπα εἴτε ἀναφέρονται εἴτε προκύπτουν ἀπ' ὅσα ἔχει νά πεῖ. Οἱ ἐρωτήσεις καὶ οἱ προφητικές δηλώσεις του ἀποκαλύπτουν τό Σατανᾶ ως τή βασική αἰτία τοῦ κακοῦ καὶ τῆς ἐλεύθερης μέν, ἀπατηλῆς δέ συμπεριφορᾶς τοῦ Ἀνανία καὶ τῆς Σαπφείρας: «Οὐκ ἐψεύσω ἀνθρώποις, ἀλλά τῷ Θεῷ» (στ. 4γ), καὶ μέ διαφορετικές λέξεις καὶ περισσότερη ἔμφαση στό στ. 9α (πρβλ. στ. 3): «ιτί ὅτι συνεφανήθη ὑμῖν πειράσαι τό Πνεῦμα Κυρίου». Τά πόδια τῶν ἀποστόλων (στ. 2· πρβλ. 4,35.37), δπου ὁ Ἀνανίας καὶ ἡ Σαπφείρα ἀπέθεσαν τό «προϊόν» ἀπό τήν πώληση τῆς ίδιοκτησίας τους, είναι ὁ τόπος δπου συναντάται ὁ Θεός καὶ τό Ἅγιο Πνεῦμα τοῦ Κυρίου (Ιησοῦ);, καὶ ἐπομένως τόπος ἔξουσίας. Είναι σημαντικό ὅτι ἡ Σαπφείρα πέφτει νεκρή στά πόδια τοῦ Πέτρου καὶ προφανῶς πάνω στήν ἀπατηλή προσφορά τῆς ίδιας καὶ τοῦ συζύγου της (στ. 10α), σέ τόπο κατάλληλο γιά τό τελικό στήμειο τῆς ἀποκάλυψης καὶ τῆς ἥττας τους. Καὶ οἱ δύο ὅψεις βλέπουν τό θάνατο τοῦ Ἀνανία καὶ τῆς Σαπφείρας -τόν δποῦ ὁ Λουκᾶς δέν ἀποδίδει εὐθέως στό Θεό ἡ τό Ἅγιο Πνεῦμα ἡ τόν Πέτρο-, οἱ δποῖ μεταφέρθηκαν καὶ ἐτάφησαν ως μιά χτυπητή ἐπιβεβαίωση τῆς ματαιότητας τοῦ νά ψεύδεται κανείς στό

Θεό καὶ τούς ἡγέτες τῆς χριστιανικῆς κοινότητας καὶ ὡς μία νίκη κατά τοῦ Σατανᾶ καὶ τῆς δόλιας συμπεριφορᾶς τῶν ὀργάνων του. Τό ἀποτέλεσμα εἶναι ὁ φόβος (τό δέος), καὶ στὴ δεύτερη ὅψη αὐτός ἐπεκτείνεται σὲ ὀλόκληρη τήν Ἐκκλησία καὶ δλους ὅσους πληροφορήθηκαν τὸ γεγονός. Τπάρχουν Ισχυροὶ λόγοι γιὰ τήν ἔρμηνεά τῆς λέξης «Κύριος» τοῦ στ. 9 ὡς «Ιησοῦς». Καὶ, ἀν εἰναι ἔτσι, ὁ Λουκᾶς θά παρουσίαζε τήν Τριάδα ὡς ἐνεργή στὴ ζωὴ τῆς Ἐκκλησίας καὶ εἰδικά στοὺς ἀποστόλους καὶ τὸν Πέτρο. Τά πλησιέστερα παράλληλα τῆς ιστορίας τοῦ Ἀνανίᾳ καὶ τῆς Σαπφείρας εἰναι ἐκεῖνο τοῦ Ἰούδα καὶ ἐκεῖνο τοῦ πειρασμοῦ τοῦ Ἰησοῦ. "Ισως ἡ ιστορία τοῦ πειρασμοῦ μᾶς βοηθᾷ καλύτερα νά διακρίνουμε τήν πρόθεση τοῦ Λουκᾶ. Διότι ὁ Ἰησοῦς ἔκεινα τήν ἐπίγεια διακονία του μέ μιά ἔξαιρετικῆς σημασίας νίκη κατά τοῦ διαβόλου. Όμοίως, μέ τήν ἐνέργεια τοῦ Θεοῦ καὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος τοῦ Κυρίου (Ιησοῦ;) στόν Πέτρο, ἡ Ἐκκλησία –πού βρίσκεται ἀκόμη στή βρεφική της ἥλικα – ξεπερνᾷ τήν καταστρεπτική δράση τοῦ Σατανᾶ ἐπί τοῦ Ἀνανίᾳ καὶ τῆς Σαπφείρας.

Πρ. 15,1-35 (πρβλ. 10,1 - 11,18, 16,4, 21,25)

Μιά πολύ σημαντική ἀπόφαση γιά τήν πρώτη Ἐκκλησία ἦταν κατά πόσον οἱ ἔθνικοι πού μετεστράφησαν θά ἔπρεπε νά περιτμηθοῦν ἢ ὅχι¹⁵. ἡ διαδικασία λήψης τῆς ἀπόφασης προχωρεῖ πολύ δμαλά. "Ετσι, ὁ Λουκᾶς στό Πρ. 15,1-35 εἰναι πιθανόν νά θέλει νά παρουσιάσει τόν ιδανικό τρόπο μέ τόν ὄποιο ἡ Ἐκκλησία πρέπει νά ἐπιλύει τά προβλήματά της¹⁶. Οἱ πιστοί στήν Ἀντιόχεια ἔστειλαν τόν Παῦλο, τό Βαρνάβα καὶ κάποιους ἄλλους ἀπεσταλμένους στήν Τερουσαλήμ, γιά νά διευθετήσουν τό ζήτημα. Στούς ἀπεσταλμένους αύτούς ὑπῆρξε καλή ἀποδοχή ἐκ μέρους τῶν ἀποστόλων καὶ τῶν πρεσβυτέρων, ἀλλά μερικοί ἀπό τούς μεταστραφέντες Φαρισαίους ἐπέμεναν στή διαφωνία καὶ ὑποστήριζαν ὅτι εἰναι ἀπαραίτητο (ιδεῖν) οἱ ἔθνικοι νά τηροῦν τό Μωσαϊκό Νόμο (15,1-5).

Μετά ἀπό ἀρκετή συζήτηση, ὁ Πέτρος θυμίζει στή συνάθροιση ὅτι στό περιστατικό μέ τόν Κορνήλιο ὁ Θεός ἀποφάσισε πώς μέσω αύτοῦ

οἱ ἔθνικοὶ θά μποροῦσαν νά ἀκούσουν τό λόγο τοῦ Θεοῦ καί νά πιστέψουν⁴⁷, καί νά τοὺς δώσει τό Ἀγιο Πνεῦμα ὅπως καί στοὺς Ἰουδαίους χριστιανούς (πρβλ. 10,44-48, 11,15-18). Ὁ Θεός δέν ἔκανε καμμία διάκριση, ἀλλά ἔξαγνισε τίς καρδιές τους μέ τήν πίστην. Κατόπιν δὲ Πέτρος κατηγόρησε τοὺς ἀντιπάλους τοῦ Παύλου καί τοῦ Βαρνάβα διτι δοκιμάζουν τό Θεό θέτοντας ἐνα βάρος στοὺς ἔθνικοὺς πιστούς πού οὔτε οἱ ίδιοι οὔτε οἱ πατέρες τους μπόρεσαν νά ἀντέξουν. Τελειώνει μέ τήν ἔξομαλογγητική δήλωση: «Ἄλλα διά τῆς χάριτος τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ πιστεύομεν σωθῆναι καθ' ὃν τρόπον κάκεῖνοι» (15,11· πρβλ. 6-11)⁴⁸.

Κατόπιν ἀπευθύνεται στή συνάθροιση δὲ Ἰάκωβος. Τποστηρίζει διτι αὐτά πού μόλις είπε δὲ Πέτρος ἐπιβεβαιώνονται ἀπό τά λόγια τῶν προφητῶν καί παραπέμπει στό Ἄμως 9,11-12 Ο', διτι γίνεται λόγος γιά τήν ἐπανιδρυση τοῦ οἶκου τοῦ Δαυΐδ: «Οπως ἀν ἐκζητήσωσιν οἱ κατάλοιποι τῶν ἀνθρώπων τόν Κύριον, καί πάντα τά ἔθνη ἐφ' οὓς ἐπικέκληται τό δνομά μου ἐπ' αὐτούς, λέγει Κύριος δ ποιῶν ταῦτα γνωστά ἀπ' αἰῶνος» (Πρ. 15,17-18). Η κρίση τοῦ Ἰακώβου («ιδό ἐγώ κρίνω») είναι διτι δέν πρέπει νά δημιουργοῦνται προβλήματα γιά τούς μεταστραφέντες ἔθνικούς, ἀλλά πρέπει νά τούς γράψουν σέ ἐπιστολή: «Τοῦ ἀπέχεσθαι ἀπό τῶν ἀλισγημάτων τῶν εἰδώλων καί τῆς πορνείας καί τοῦ πνικτοῦ καί τοῦ αἴματος» (στ. 20)⁴⁹, διότι αὐτά πού δίδαξε δ Μωσῆς πάνω στό θέμα αὐτό είναι γνωστά (στ. 21)⁵⁰. Η αιτιολόγηση αὐτή στό στίχο 21 παραπέμπει πάλι πρός τό θέλημα τοῦ Θεοῦ, ἀφοῦ ἔχουμε ἀναφορά στή Γραφή. Οι κοινότητες τόσο τῆς Ἀντιόχειας δσο καί τῆς Ιερουσαλήμ ἔπαιξαν ἐπίσης κάποιο ρόλο στή διαδικασία τῆς ἀπόφασης αὐτῆς (στ. 2,22· βλ. 11,1-3).

Οι ἀπόστολοι, οἱ πρεσβύτεροι καί ὀλόκληρη ἡ Ἐκκλησία ἔστειλαν μά ἐπιστολή δπου ἔξηγοῦν διτι δέν είχαν ἔξουσιοδοτήσει τά ἀταμά πού ἀναστάτωσαν τούς πιστούς στήν Ἀντιόχεια, τή Συρία καί τήν Κιλικία. Στήν ίδια ἐπιστολή ἐγκωμιάζουν τό Βαρνάβα καί τό Παῦλο καί ἀναφέρουν διτι μαζί μέ αὐτούς στέλνουν καί τούς ἐκπροσώπους τους, τόν Ἰούδα, ἐπονομαζόμενο «Βαρσαββᾶ», καί τό Σίλα, πού θά ἔξηγοῦσαν τά πράγματα ἀπό πρώτο χέρι. Ἀναφέρουν τά τέσσερα αιτήματα τοῦ Ἰακώβου («εδοξε γάρ τῷ Ἀγίῳ Πνεύματι καί ἡμῖν μηδέν πλέ-

πει νά δώσει έξηγήσεις στούς ἀποστόλους καί ταύς πιστούς γιά τό πῶς πολιτεύθηκε στήν Καισάρεια (11,1-4)⁵⁴.

Στό Πρ. 21,20-26 συναντάμε μίλι ἀκόμη ἀπόφαση τῆς κοινότητας. Ὁ Ἰάκωβος καί οἱ πρεσβύτεροι λένε στόν Παῦλο νά πάει μέ τούς τέσσερις, πού ἦταν ταγμένοι, στήν τελετή ἔξαγνισμοῦ τους καί νά πληρώσει γιά τό ξύρισμα τῶν κεφαλιῶν τους. "Ετσι δῆλοι θά ξέρουν ὅτι ὁ Παῦλος τηρεῖ τό Νόμο καί δέν διδάσκει στούς Ἰουδαίους χριστιανούς νά ἐγκαταλείψουν τό ἔθιμο τῆς περιτομῆς καί τά ἄλλα ἔθιμα τους. Ὁ Παῦλος κάνει ὅπως τοῦ ζητοῦν καί παραμένει στή θρησκευτική αὐτή πράξη, ὅταν ξεσπᾶ ταραχή ἔξω ἀπό τόν ναό. Ἀσφαλῶς σέ αὐτούς τούς στίχους βρισκάμαστε στό μέσον ἑνός διαλόγου μεταξύ τοῦ Λουκᾶ καί τῶν Ἰουδαίων χριστιανῶν. Ἡ συνεργασία τοῦ Παύλου μέ τόν Ἰάκωβο καί τούς πρεσβυτέρους πιθανῶς νά λειτουργεῖ ὡς παράδειγμα γιά τούς μετέπειτα χριστιανούς. Ὁ Λουκᾶς δέν δίνει καί πολλή σημασία στόν Ἰάκωβο. "Οταν ὁ Πέτρος ἐλευθερώνεται ἀπό τή φυλακή, δίνει ἐντολή σ' αὐτούς πού βρίσκονται στό σπίτι τῆς μητέρας τοῦ Μάρκου: «Ἀπαγγείλατε Ἰακώβῳ καί τοῖς ἀδελφοῖς ταῦτα» (12,17). Καθώς ἀπό τή Σύνοδο τῶν Ἱεροσολύμων καί τήν τελική ἀφίξη τοῦ Παύλου στήν Ἱερουσαλήμ ὁ Ἰάκωβος ἐμφανίζεται νά ἥγειται τῆς ἐκκλησίας τῶν Ἱεροσολύμων, δρισμένοι εὐλογαὶ ἀντιλαμβάνονται τή δήλωση τοῦ Πέτρου ὡς παράδοση τῆς ἔξουσίας γιά τήν ἐκκλησία τῆς Ἱερουσαλήμ.

‘Ο Λουκᾶς συνδέει τούς χριστιανούς προφῆτες μέ τή λήψη ἀποφάσεων τῆς κοινότητας. Στήν Ἀντιόχεια ὁ Ἀγαθὸς προβλέπει τό λιμό πού ἔλαβε χώρα κατά τή διάρκεια τῆς βασιλείας τοῦ Κλαυδίου, καί οἱ πιστοί στέλνουν βοήθεια σέ δσους κατοικοῦν στήν Ἰουδαία (Πρ. 11,27-30). Ἀργότερα ὁ Ἀγαθὸς φτάνει στήν Καισάρεια καί προβλέπει τή σύλληψη τοῦ Παύλου στήν Ἱερουσαλήμ καί τήν παράδοσή του ἀπό τούς Ἰουδαίους στούς ἔθνικούς. Στήν ἀρχή ἡ κοινότητα προσπαθεῖ νά πείσει τόν Παῦλο νά μήν πάει στήν Ἱερουσαλήμ. Ωστόσο, ὅταν βλέπουν τή σθεναρή του ἀπόφαση, τό μόνο πού μποροῦν νά ποῦν εἶναι: «Τοῦ Κυρίου τό θέλημα γινέσθω» (21,10-14· πρβλ. στ. 9). Οἱ μόνοι ἄλλοι χριστιανοί προφῆτες, τῶν ὅποιων ἡ δραστηριότητα ἀποκαλύπτει τή φύση τῆς λειτουργίας τους, εἶναι ὁ Ἰούδας καί ὁ Σίλας,

έδειθην περί σου ἵνα μή ἐκλίπῃ ἡ πίστις σου. Καὶ σύ ποτε ἐπιστρέψας στήριξον τοὺς ἀδελφούς σου» (22,31). Στό τέλος τῆς διήγησης πρὸ Ἐμμαούς, πού ἀναφέρεται μόνο ἀπό τό Λουκᾶ, πρῶτα οἱ «Ἐνδεκα καὶ ὅσοι εἶναι μαζὶ τους λένε στοὺς δύο μαθητές ὅτι «ἧγέρθη ὁ Κύριος ὄντως καὶ ὥφθη Σίμωνι». Κατόπιν οἱ δύο μαθητές ἀναφέρουν τί ἔγινε στό δρόμο καὶ πῶς τοὺς ἀποικαλύφθηκε ὁ Ἰησοῦς «ἐν τῇ χλάσει τοῦ ἄρτου» (24,33-35). «Οπως φαίνεται ἀπό τὰ παραπάνω, ὁ Πέτρος εἶναι ὁ βασικός ἀνθρώπινος φορέας στά πρῶτα ιεφάλαια τῶν Πράξεων: Προεδρεύει στήν ἐκλογὴ τοῦ ἀντικαταστάτη τοῦ Ἰούδα, μιλᾷ κατά τήν Πεντηκοστή, στή στοά τοῦ Σολομῶντος καὶ μπροστά στό Συνέδριο σχετικά μέ τό μέ τίνος τήν ἔξουσία ἐνεργοῦν. Οἱ πράξεις του εἶναι βασικές στήν ίστορίᾳ τοῦ Ἀνανία καὶ τῆς Σαπφείρας καὶ στήν περίπτωση τῆς ἀπόπειρας τοῦ μάγου Σίμωνος νά «ἀγοράσει» τό Πνεύμα, πού ὡς δῶρο δίνεται ἀπό τό Θεό. Μιλάει, ἀκόμη, ἐκ μέρους τῶν ἀποστόλων στό Συνέδριο (4,8-12.19-20, 5,29-32). Στό 12,16β-17 εἶναι ἀλκήθεια ὅτι ἀπομακρύνεται προσωρινά ἀπό τό προσκήνιο, προφανῶς ὑπέρ τοῦ Ἰακώβου. Ἄλλα ἡ ίστορία τοῦ Κορνηλίου, στήν ὅποια παῖζει σημαντικάτατο ρόλο, εἶναι τό στοιχεῖο-κλειδί γιά τήν ἀπόφαση τῆς Συνόδου τῶν Τεροσολύμων σχετικά μέ τήν περιτομή τῶν μεταστραφέντων ἔθνικῶν καὶ τήν τήρηση τοῦ Μωσαϊκοῦ Νόμου. Ἡ ἀπουσία τοῦ Πέτρου ἀπό τό ὑπόλοιπο κείμενο τῶν Πράξεων ἀντανακλᾶ περισσότερο τά ἐνδιαφέροντα τοῦ Λουκᾶ παρά τήν ἔξαρφνιση τοῦ Πέτρου ἀπό τήν ίστορία.

Ἐντούτοις ὁ Λουκᾶς δέν ἀπομονώνει τόν Πέτρο. Γιά παράδειγμα, ὁ Πέτρος ἐνώνεται μέ τούς ἄλλους: «Σύν τοῖς ἐνδεκα» (Πρ. 2,14), «τί θαυμάζετε ἐπί τούτῳ, ἡ ἡμῖν τί ἀτενίζετε ὡς ἦδει δυνάμει ἡ εὐσεβείᾳ πεποιηκόσι τοῦ περιπατεῖν αὐτόν;» (3,12), «διδάσκειν αὐτούς τόν λαόν» (4,2), «εἰ ἡμεῖς σήμερον ἀνακρινόμεθα» (4,9), «ὁ δέ Πέτρος καὶ Ἰωάννης ἀποκριθέντες πρός αὐτούς εἶπον» (4,19), καὶ «ἀποκριθεὶς δέ Πέτρος καὶ οἱ ἀπόστολοι εἶπον» (5,29), καὶ μιλάει στόν πληθυντικό: «Οὓ πάντες ἡμεῖς ἐσμεν μάρτυρες» (2,32· πρβλ. 3,15, 5,32, 10,39.42). Ο Πέτρος καὶ ὁ Ἰωάννης στέλνονται ἀπό τούς ἀποστόλους στή Σαμάρεια (8,14), καὶ οἱ δύο ἐνεργοῦν ἀπό κοινοῦ (στ. 15-17.25). Κατά τήν ἐπιστροφή του στήν Τερουσαλήμ ὁ Πέτρος πρέ-

λείπει τούς στίχους 19β-20, ἀλλά δοθείσης τῆς λογορῆς μαρτυρίας τῶν χειρογράφων ὑπέρ τοῦ μεγαλύτερου σέ εκταση κεψένου, τό τε λευταῖο εἶναι καὶ τό αὐθεντικό⁵⁵. Ἡ ἐντολή «τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμήν ἀνάμνησιν» ἔχει ἀκόμη μεγαλύτερη βαρύτητα, ἀφοῦ ἡ φιλολογική μαρφή τοῦ Μυστικοῦ Δείπνου εἶναι αὐτή τῆς τελευταίας ἐπιθυμίας καὶ διαθήκης. Πουθενά ἀλλοῦ στὸ κατά Λουκᾶν ἡ τίς Πράξεις δέν ὑπάρχει ἀμεση δήλωση σχετικά μέ τὴν ἔξουσία τῆς «ικλάσεως τοῦ ἄρτου». Πάντως ἡ μετέπειτα Ἐκκλησία ἀκολούθησε τίς δόδηγίες τοῦ Ἰησοῦ. Στήν πρώτη μεγάλη ἔκθεση διαβάζουμε: «Κλῶντες τε κατ' οὐκον ἄρτον, μετελάμβανον τροφῆς ἐν ἀγαλλιάσει καὶ ἀφελότητι καρδίας» (Πρ. 2,46· πρβλ. Λουκ. 24,30). Ὁ «ικλάση τοῦ ἄρτου» πιθανόν νά ἀναφέρεται στήν Εὐχαριστία, ἐπειδή ὁ προηγούμενος στίχος μιλάει γιά τό χρόνο πού πέρασαν στό Ναό, τόπο πού δέν ἦταν κατάλληλος γιά τή χριστιανική αὐτή γιορτή, καὶ δέν θά ὑπῆρχε ἀνάγκη στό ὑπόλοιπο τοῦ στίχου 46 νά μιλᾶ γιά λήψη τροφῆς ἢν ἡ «ικλάση τοῦ ἄρτου» σήμαινε ἀπλῶς ἔνα συνηθισμένο φαγητό. Ἀκόμη, εὔλογα ὑποθέτουμε δτι ἡ «ικλάση» τελέστηκε ἀπό ἔναν ἀπό τούς ἀποστόλους. Ἔτσι, τό παράδειγμα αὐτό δείχνει δμοίως τόν πραγματικό ἔօρτασμό τῆς Εὐχαριστίας στήν πρώτη Ἐκκλησία, ἀλλά δέν μᾶς παρέχει περαιτέρω πληροφορίες σχετικά μέ τό ποιός χοροστατοῦσε στό γεγονός αὐτό. Ἡ ἀποχαιρετιστήρια συγκέντρωση στήν Τρωάδα, ὡς σκοπός τῆς ὅποιας ἀναφέρεται ἡ «ικλάση τοῦ ἄρτου» (20,7), εἶναι ἡ μόνη ἐπιπλέον φορά πού ἡ «ικλάση τοῦ ἄρτου» ἀναφέρεται στό κατά Λουκᾶν καὶ τίς Πράξεις. Ἡ «ικλάση» τελεῖται ἀπό τόν Παῦλο (στ. 11· πρβλ. 7-11). Ἐπομένως, ὁ Λουκᾶς παρουσιάζει τόν Παῦλο, ὁ ὅποῖς δέν ἦταν παρών στό Μυστικό Δεῖπνο ούτε γενικότερα ἀναφέρεται ὡς ἀπόστολος⁵⁶, νά τελεῖ τήν «ικλάση τοῦ ἄρτου» -καὶ αὐτό τήν πρώτη ἡμέρα τῆς ἑβδομάδος. Ὁ Λουκᾶς δέν αισθάνεται τήν ἀνάγκη νά ἔχηγγίσει γιατί ὁ Παῦλος εἶχε τό δικαιώμα νά τό πράξει, γνώριζε δμως δτι οἱ ἀπόστολοι δέν ἦταν οἱ μόνοι πού εἶχαν τήν ἀρμοδιότητα γιά τήν «ικλάση τοῦ ἄρτου». Ἀν ὁ Λουκᾶς ἐπιθυμεῖ νά δεῖ ὁ ἀναγνώστης του ἀναφορά στήν «ικλάση τοῦ ἄρτου» στό 27,35, μποροῦμε στό χωρίο αὐτό νά ἔχουμε ἀλλο ἔνα παράδειγμα τοῦ Παύλου νά τήν τελεῖ.

πού ἐνθαρρύνουν καὶ ἐνισχύουν τοὺς πιστούς στὴν Ἀντιόχεια, οἱ ὅποιι
ἔχουν λάβει μέ μεγάλη χαρά τὴν ἐπιστολή ἀπό τὴν Σύνοδο τῶν Τερο-
σολύμων (15,30-32).

Ἐξουσία γιὰ βάπτιση καὶ κλάση τοῦ ἄρτου

Μόνο σὲ μία περίπτωση βρίσκουμε σαφή ἐξουσιοδότηση γιὰ βά-
πτισμα. Τὸ Ἅγιο Πνεῦμα ἐπέπεσε σὲ ἑκείνους πού ἀκουσαν τά λόγια
τοῦ Πέτρου στὸ σπίτι τοῦ Κορνηλίου καὶ ὁ Πέτρος συμπεραίνει ὅτι ὁ
Θεός θέλει νά βαπτιστοῦν καὶ τοὺς διατάσσει νά τό κάνουν (Πρ.
10,44-48, 11,15-18). Μιά τέτοια ἐξουσιοδότηση ὑπονοεῖται καὶ ἀπό
τὴν ἐρώτηση τοῦ Αιθίοπα εὐνούχου: «Τί κωλύει με βαπτισθῆναι;»
(8,36), ἀπό τά λόγια τοῦ Ἀνανία καὶ τὴ βάπτιση τοῦ Παύλου, πού
ἀκολουθεῖ στό 9,17 (πρβλ. 22,12-16), ἀπό ὃσα λέγονται στὴ σκηνή
μέ τό δεσμοφύλακα στοὺς Φιλίππους (16,30-34) καὶ ἀπό τὴν ἐξήγη-
ση τοῦ Παύλου στοὺς Ἐφεσίους ὅτι πρέπει νά βαπτίζονται στό ὄνομα
τοῦ Ἰησοῦ (19,1-7). Γιά τά ὑπόλοιπα περιστατικά πού σχετίζονται μέ
το βάπτισμα θά πρέπει νά ὑποθέσουμε ὅτι ὅσοι βάπτιζαν εἶχαν τὴν
ἀρμοδιότητα νά τό πράξουν.

‘Ο δρισμός τῆς ἀκλάσεως τοῦ ἄρτου’ ὡς Εὐχαριστίας εἶναι λουκά-
νεια (Λουκ. 24,35, Πρ. 2,42.46, 20,7.11· πρβλ. Λουκ. 22,19, 24,30).
Τὴν ὄνομάζει ἐπίσης «Πάσχα» (Λουκ. 22,15· πρβλ. 1.7-8.11.13). Τό
χωρί πού μιλάει γιά τὴν ἐξουσία τοῦ ἑορτασμοῦ τῆς ἀκλάσεως τοῦ
ἄρτου’ εἶναι αὐτό τοῦ Μυστικοῦ Δείπνου (Λουκ. 22,14-38). Στὴ
σκηνή αὐτή ὁ Λουκᾶς ρητά σημειώνει ὅτι οἱ ἀπόστολοι ἦταν παρό-
ντες (στ. 14· πρβλ. 30), ὃν καὶ στὴ σκηνή τῆς προετοιμασίας ὁ Ἰη-
σοῦς ἔδωσε ἐντολή στὸν Πέτρο καὶ τὸν Ἰωάννη νά ποῦν στὸν ἰδιοκτή-
τη τοῦ σπιτιοῦ: «Λέγει σοι ὁ διδάσκαλος: “ποῦ ἐστι τό κατάλυμα
ὅπου τό πάσχα μετά τῶν μαθητῶν μου φάγω;”» (στ. 11). ‘Η ἐξουσία
τῶν ἀποστόλων γιά τὸν ἑορτασμό τῆς ἀκλάσεως τοῦ ἄρτου’ προκύ-
πτει ἀπό τὴν ἐντολή τοῦ Ἰησοῦ ἀφοῦ τοὺς ἔδωσε τὸν ἄρτο πού τὸν
ταύτισε μέ τό σῶμα του: «Γοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμήν ἀνάμνησιν»
(στ. 19β· πρβλ. Α' Κορ. 11,24-25). Βέβαια, τό Δυτικό κείμενο παρα-

έξουσία ἔξαρταται ὅμεσα ἢ ἔμμεσα ἀπό τό Θεό, τό Χριστό ἢ τό "Άγιο Πνεῦμα ἢ κάπιον ἀπό τούς φορεῖς τους. Τό θεῖο καὶ τό ἀνθρώπινο συνεργάζονται⁶⁰. Μέ δεδομένη αὐτήν τήν ἐγγύηση ὁ Λουκᾶς δέν ἔχει οὕτε τήν ἀνάγκη οὕτε τήν ἐπιθυμία νά θεωρήσει τήν «έξουσία» ως μία ἔννοια κλειστή. Ή ἔμφασή του δίνεται στή λειτουργία καὶ δέν ἀσχολεῖται πάντα μέ τούς τίτλους ἢ τούς διορισμούς γιά τίς δεδομένες λειτουργίες. Από τήν ἄλλη πλευρά, ἡ ὅπια ριζική διάκριση μεταξύ λειτουργίας καὶ ἀξιώματος δέν ἀντιστοιχεῖ στά δεδομένα τοῦ κατά Λουκᾶν καὶ τῶν Πράξεων. Ο Λουκᾶς παρέχει ἔνα πλαίσιο μέσα στό ὄποιο μπορεῖ νά προκύψει μιά βάσιμη ἀλλαγή. Γιά παράδειγμα, ἀν οἱ νόμιμοι ἀρχηγοί τῆς Ἐκκλησίας ἦταν ἀντίθετοι πρός μία κίνηση, θά ἦταν παράλογο νά θεωρήσουμε ὅτι ὁ Λουκᾶς θά ἔξακολουθοῦσε νά τή θεωρεῖ ἔγκυρη. Δύσκολα λοιπόν μπορεῖ κανείς νά περιγράψει τή συνολική του παρουσίαση ως «Πρῶτο Προτεσταντισμό»⁶¹.

Οι Δώδεκα ἢ οἱ ἀπόστολοι (οἱ "Ενδεκα") εἶναι οἱ πρῶτοι φορεῖς τῆς ἔξουσίας τοῦ Χριστοῦ σέ ὅλους τούς τομεῖς. Από τή μιά πλευρά τό καθῆκον τους εἶναι μοναδικό. Από τήν ἄλλη χρησιμεύουν ως ὑπόδειγμα γιά τούς μεταγενέστερους ἡγέτες τῆς Ἐκκλησίας⁶². Ιδιαίτερα κηρύσσουν τό μήνυμα καὶ μαρτυροῦν τήν ἀνάσταση τοῦ Κυρίου. Ο Πέτρος εἶναι ὁ ἐκπρόσωπος καὶ ὁ ἡγέτης τους, αὐτός πού ἐνισχύει τούς ἀδελφούς του. "Οταν ὁ Πέτρος καὶ οἱ ἀπόστολοι ἔξαφανίζονται ἀπό τίς Πράξεις, τό συμπέρασμά μας θά πρέπει νά εἶναι ἀπλῶς αὐτό: 'Η ἔξαφάνιση αὐτή προφανῶς σημαίνει ὅτι ἡ ἔξιστορήση τοῦ Λουκᾶ μετακινεῖται πρός μία ἄλλη κατεύθυνση καὶ ὅχι ὅτι οἱ ἀπόστολοι χάνουν πλέον τήν ἔξουσία τους. Οι Ἐπτά φροντίζουν γιά τή διανομή τῆς τροφῆς, δύο ὅμως ἀπό αὐτούς ἀργότερα ἐνεργοῦν ὅπως καὶ οἱ ἀπόστολοι. Η ἐκκλησία τῶν Ἱεροσολύμων ἐπίσης ἀσκεῖ ἔξουσία, εἰδικά στούς τομεῖς τῆς ἱεραποστολῆς καὶ τῶν ἀποφάσεων τῆς κοινότητας (πρβλ. Πρ. 8,14-17, 9,26-28, 11,1-18.22-24, 15,1-35, 21,20-26)⁶³. Η κρίση τοῦ Ἰακώβου στή Σύνοδο τῶν Ἱεροσολύμων γίνεται ἀποδεκτή ἀπό ὅλους. Αργότερα συνδέεται μέ τούς πρεσβυτέρους στήν Ἱερουσαλήμ, ἀλλά δέν παιζει βασικό ρόλο ὅπως ὁ Πέτρος καὶ ὁ Παῦλος. Ο Παῦλος, στόν ὄποιο

Συμπέρασμα

“Οταν κανείς έξετάζει τό ζήτημα τής έξουσίας στήν Έκκλησία, τά συμπεράσματα τείνουν νά άντισταχούν πρός τή θεολογική του στάση⁵⁷. Παρ’ όλα αύτά πρέπει νά καταβληθεῖ κάθε δυνατή προσπάθεια γιά νά είναι άκαθημαϊκά άντικειμενικός. Στό άρθρο αύτό χρησιμοποιήθηκε ή συνθετική κριτική σέ μιά άπόπειρα νά διερευνηθεῖ τό ζήτημα τής «έκκλησιαστικής έξουσίας» στά κείμενα τοῦ Λουκᾶ, τό δποῦ τοποθετήθηκε στό βασίλειο τοῦ Θοῦ. Γιά τό Λουκᾶ χριστιανική έξουσία σημαίνει δύναμη τοῦ Θεοῦ· ἀσκεῖται ἐντός τής Έκκλησίας, τής πιό πιστῆς συνέχισης τοῦ Ισραήλ, γι’ αύτό καί είναι ἐπηρεασμένη ἀπό τή δομή έξουσίας τοῦ τελευταίου. Ο Λουκᾶς τονίζει τή συνέχιση, ἀφήνει δμως χῶρο καί γιά ἀνάπτυξη. Αφοῦ ή Έκκλησία ἀποτελεῖ μέρος τοῦ βασιλείου, τό ίδιο ισχύει καί γιά τήν ἀσκηση τής έξουσίας. Από τήν ἄλλη πλευρά, ο Λουκᾶς δέν γράφει κάποια πραγματεία ἐπί τής έξουσίας στήν Έκκλησία, ἄλλα μᾶλλον περιγράφει κυρίως τό πῶς ο Θεός τοῦ Ισραήλ συνεχίζει τή δραστηριότητά του γιά τή σωτηρία τοῦ λαοῦ του, πού τώρα πλέον είναι οι χριστιανοί⁵⁸. Τέλος, ἀν καί ο ἀκριβής βαθμός είναι δύσκολο νά καθοριστεῖ, ο Λουκᾶς παρουσιάζει μιά ίδανική είκόνα τής ἀσκησης τής έξουσίας στήν πρώτη Έκκλησία.

Οι χριστιανοί ἀσκοῦν έξουσία στήν ιεραποστολική, μαρτυρική καί διδακτική τους δραστηριότητα, στήν τέλεση θαυμάτων, στόν δρισμό διαδόχων, καθώς καί προσώπων γιά διάφορες λειτουργίες, στή διαδικασία λήψης ἀποφάσεων τής κοινότητας, καί στό βάπτισμα καί στήν «κλάση τοῦ δρτού». Ἀν καί τό Ἅγιο Πνεῦμα δραστηριοποιεῖται περισσότερο στίς Πράξεις⁵⁹, ή έξουσία, στήν όποια περιλαμβάνεται καί ή ιεραποστολική δράση, δέν ἀσκεῖται ἀσφαλῶς μόνο ὑπό τήν καθιδήγησή του. Γιά τό Θεό, ο Χριστός, ή χάρη, οι ἄγγελοι, τά όρφαματα καί ο ἀνθρώπινος παράγοντας παιζουν σημαντικό ρόλο. Ἀκόμη ἐμφανίζονται καί ἄλλα στοιχεῖα: οι ἀνάγκες τής κοινότητας καί τά προβλήματα, ἀκόμη καί ή κλήρωση. Κανείς στήν πρώτη Έκκλησία δέν ἀσκεῖ τήν έξουσία μέ τυχαῖο τρόπο. Ο τρόπος μέ τόν όποιον ἀναπτύσσονται τά πράγματα καί ἀσκεῖται ή

νά ἀσκεῖται ἡ ἔξουσία. Οἱ χριστιανοὶ ἡγέτες σέβονται τὰ ἰουδαικά πράγματα, ἔχουν δῆμας ἔνα παγκόσμιο δράμα. Κηρύσσουν τὸ μήνυμα μέ τόλμη, τό κατάλληλο δέ πλαισιο γιά τή μεταβίβαση τῆς ἔξουσίας συχνά εἶναι ἡ προσευχή καὶ καμμιά φορά ἡ νηστεία καὶ ἡ ἐπίθεση τῶν χειρῶν γιά τή λήψη τοῦ Πνεύματος, τήν ἵαση, τή μετάδοση ἀξιώματος καὶ τή χειροτονία. Ἡ ἀσκηση τῆς ἔξουσίας χρειάζεται θάρρος καὶ ὑπάρχει ἀνάγκη προσευχῆς γιά νά ὑπάρξουν ἐργάτες στὸν ἀμπελώνα.

Ἐγουν καταγραφεῖ ποικίλες μορφές ἀνταπόκρισης στήν ἀσκηση ἔξουσίας. Εἶναι ὑψίστης σημασίας ἡ ἀποδοχὴ τοῦ μηνύματος τοῦ εὐαγγελίου, ἡ πίστη. Σέ ἄλλες περιπτώσεις συνιστάται ἡ συνεργασία. Ἀφοῦ ὁ Θεός εἶναι ἐκεῖνος πού ἐνεργεῖ μέσω τῶν ὑπηρετῶν αὐτῶν, κάποιος φόβος καὶ σεβασμός εἶναι εὔλογος. Οἱ θετικές αὐτές ἀντιδράσεις ἔχουν καλά ἀποτελέσματα: χαρά καὶ ἐνότητα. Τέλος, ὑπάρχει μιά κατά κόσμον φροντίδα γιά τήν ἀναγκαία οἰκονομική ἐνίσχυση τῶν ὑπηρετῶν αὐτῶν.

Κατά τό Μυστικό Δεῖπνο, ὁ Ἰησοῦς διευκρινίζει ὅτι ἡ διη ἡ χριστιανική ἔξουσία εἶναι στήν οὐσίᾳ διακονία (Λουκ. 22,24-27)⁶⁶. Οἱ Δώδεκα χαρακτηρίζουν τούς ἔκατούς τους ὡς ἐκείνους πού εἶναι ἀφοσιωμένοι στήν προσευχή καὶ τή διακονία τοῦ λόγου. Ἡ πενία καὶ ἡ ἐπιθυμία συναναστροφῆς μέ τούς φτωχούς θά πρέπει νά χαρακτηρίζει τήν ἀσκηση τῆς ἔξουσίας. «Ἀλλωστε ὁ Ἰησοῦς ἔδωσε τήν ἐντολή ἴμακάριόν ἐστι μᾶλλον διδόναι ἢ λαμβάνειν» (Πρ. 20,35). Μπορεῖ κανεὶς νά περιγράψει αὐτούς πού ἀσκοῦν τήν ἔξουσία ὡς καλούς ἀνθρώπους, πλήρεις Πνεύματος, πίστεως καὶ σοφίας. Μερικές φορές εἶναι πρόβατα ἐν μέσω λύκων, ἀλλά ὀφείλουν νά εἶναι ἀφοσιωμένοι καὶ ὑπεύθυνοι κατά τήν ἀσκηση τῆς ἔξουσίας τους καὶ νά μήν κάνουν κακή χρήση της κατά τῶν χριστιανῶν ἀδελφῶν. Οἱ πρεσβύτεροι καλοῦνται νά βοηθήσουν στή δικαιομή τῶν φιλανθρωπικῶν εἰσφορῶν καὶ πρέπει ἀσφαλῶς νά φροντίζουν τό ποιμνιό τους καὶ νά εἶναι ἐπιμελεῖς. Καθένας πού ἀσκεῖ ἔξουσία μέ πίστη, θά λάβει δίκαιη ἀμοιβή.

δόθηκε ἡ ἐντολή ἀπ' εὐθείας ἀπό τὸν ἀναστημένο Χριστό, πειθαρχεῖ τόσο στὴ θεία ὅσο καὶ στὴν ἐκκλησιαστικὴ ἔξουσία, καὶ κυριαρχεῖ στὸ δεύτερο μέρος τῶν Πράξεων. Περιγράφεται σάν τὸν Πέτρο καὶ συνδέεται μὲ τὴν ἐκκλησία τῆς Ἀντιόχειας, ἐνῷ ἀποτελεῖ ἔνα σημαντικό μάρτυρα τοῦ ἀναστημένου Ἰησοῦ. Ἐπιτελεῖ θαύματα, δίνει ἐντολές, βαπτίζει, καὶ τελεῖ τὴν «κλάση τοῦ ἄρτου». Ἡ ἀφοσίωσή του εἶναι παραδειγματική, ἀφοῦ ἡ ζωὴ του αποτελεῖ πραγμάτωση τῆς ρήσης τοῦ Ἰησοῦ «μακάριον ἐστὶ μᾶλλον διδόναι ἡ λαμβάνειν» (Πρ. 20,35). Οἱ προφῆτες, οἱ διδάσκαλοι καὶ οἱ σύντροφοι τοῦ Παύλου (Βαρνάβας, Ἰωάννης Μᾶρκος, Σίλας, Τιμόθεος καὶ οἱ Ἀκύλας καὶ Πρίσκιλλα, καθὼς καὶ ὁ Ἀπόλλως) μετέχουν δῆλοι στὴν ἔξουσία. Οἱ πρεσβύτεροι/ἐπίσκοποι ἀρχίζουν τώρα νά ἐμφανίζονται, καὶ καθὼς αὐτὸς λαμβάνει χώρα τόσο στὴν ἐκκλησία τῶν Ιεροσολύμων ὅσο καὶ σέ αὐτήν τοῦ Παύλου, ὁ Λουκᾶς θεωρεῖ ὅτι ἡ ἐκκλησιαστικὴ ἔξουσία διαμορφώνεται πλέον πρός αὐτήν τὴν κατεύθυνση⁶⁴. Ὁ Λουκᾶς στό 10,1-20 μᾶς τοποθετεῖ στὴ μεταγενέστερη Ἐκκλησία. Οἱ ἑβδομήκοντα(-δύο) συνεχίζουν τό ἔργο τῶν Δώδεκα. Τώρα ὅμως πρέπει νά ὑπογραμμιστεῖ ἡ ἀνάγκη τους γιά ὑποστήριξη, καθὼς ὑπάρχει ἔλλειψη ἱεραποστόλων. Προφανῶς, κι αὐτοί, δπως καὶ οἱ πρεσβύτεροι στὴν "Ἐφεσο, ἐργάζονται ὑπό καθεστώς διωγμῶν. Ὁλόκληρη ἡ Ἐκκλησία ἡ μάκι συγκεκριμένη κοινότητα μπορεῖ νά μετέχει στὴν ἀσκηση ἔξουσίας (6,3-5, 11,1-2, 15,3-4.40), ἀλλά δέν εἶναι ἡ πηγή της οὕτε καὶ ὁ ἀποφασιστικός παράγοντας ἐπὶ τοῦ Κήτηματος⁶⁵. Πράγματι, ἀν καὶ δύο φορές στὸ κείμενο γίνεται λόγος γιά τὴν τοπικὴ κοινότητα πού λαμβάνει κάποια ἀπόφαση, ὁ ἀναγνώστης μένει μὲ τὴν ἐντύπωση ὅτι στὴν πραγματικότητα οἱ ὑπεύθυνοι εἶναι ἐκεῖνοι πού ἐνεργοῦν (π.χ. 11,22, 14,26-27). Ἄλλες φορές ἡ συμμετοχὴ τῆς κοινότητας ἐμφανίζεται ὡς ἀπλή τυπικότητα (π.χ. 1,24-26, 15,22.25).

Κάποιες φορές, ὁ Λουκᾶς γράφει ἐπίσης σχετικά μέ τὸν τρόπο πού ἡ ἔξουσία μεταβιβάζεται σέ ἀνθρώπινο ἐπίπεδο, περιγράφει τὸν τρόπο μέ τὸν ὃποιο πρέπει νά ἀσκεῖται, καὶ ποιά ἀνταπόκριση θά πρέπει νά δημιουργήσει στούς δέκτες της. Φυσικά, οἱ παρατηρήσεις αὐτές τοῦ Λουκᾶ προβάλλουν τὸν τρόπο μέ τὸν ὃποιο πρέπει

63-68· P. F. Esler, *Community and Gospel in Luke - Acts* (SNTSMS 57, Cambridge 1987) 69· G. Lohfink, *Die Sammlung Israels: Eine Untersuchung zur lukanischen Ekklesiologie* (SANT 39· München 1975)· E. Schweizer, *Church Order in the New Testament* (SBT 32, London 1961) 75-76· S. Zedda, *Teologia della salvezza negli Atti degli Apostoli* (Studi biblici 20, Bologna 1994) 110-123. Βλ. ἐπίσης B. S. Easton, *Early Christianity: The Purpose of Acts and Other Papers* (ed. F. Grant) (Greenwich 1954) 43-57· D. Gerber, «Luc et le Judaïsme», *Foi et vie* 92 (1993) 55-66.

11. Βλ. τά ἔργα μου *The Unity*, 21-22 καὶ *Acts 26. The Christological Climax of Paul's Defense* (*Ac 22:1 - 26:32*) (Rome 1978) 33, 140-149. Βλ. ἐπίσης E. Haenchen, «The Book of Acts as Source Material for the History of Early Christianity», *Studies in Luke - Acts. Essays in honor of P. Schubert* (London 1968) 278· J. A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke I-IX* (AB 28A, Garden City, NY 1981) 178. Προφανῶς δέν εἶναι ὅλες οἱ πλευρές τῆς φαρισαϊκῆς παράδοσης ἀποδεκτές ἀπό τό χριστιανισμό.

12. «"Reich Gottes" bei Lukas», *NTS* (1995) 541-563. Η δυνατότητα σύνδεσης μεταξύ τοῦ βασιλείου τοῦ Θεοῦ καὶ τῆς Ἔκκλησίας προβληματίζει δρισμένους προτεστάντες θεολόγους.

13. Γιά μιά θεώρηση σχετικά μέ τούτο τό θέμα βλ. τό ἔργο μου «Activity of the Risen Christ in Luke - Acts», *Bib* 62 (1981) 471-498.

14. Γιά ἀκριβέστερη περιγραφή τοῦ βασιλείου τοῦ Θεοῦ στίς Πράξεις, βλ. τό ἔργο μου «The Kingdom of God in Luke - Acts», *The Kingdom of God in 20th Century Interpretation* (ed. Wendell Willis) (Peabody, MASS 1987) 147-162 καὶ L. D. Chrupcala, «Il tema del regno di Dio nell' opera Lucana», *Anton* 69 (1994) 3-34.

15. 'Ο C. Zettner στό *Amt. Gemeinde und kirchliche Einheit in der Apostelgeschichte des Lukas* (EurHS XXIII, 423, Frankfurt am Main 1991) φαίνεται νά κατανοεῖ σέ βάθος τήν πολυπλοκότητα τοῦ Κητήματος. Βλ. ἐπίσης Tyson, «The Emerging Church...», 132-145.

16. Γιά τή συζήτηση σχετικά μέ τίς ιστορίες ἀνάθεσης ἀξιωμάτων βλ. T. Mullins, «New Testament Commission Forms, especially in Luke - Acts», *JBL* 95 (1976) 603-614 καὶ B. T. Hubbard, «The Role of Commissioning Accounts in Acts», *Perspective on Luke - Acts* (ed. C. Talbert) (Special Studies Series 5, Danville, VA 1978) 187-198. 'Ο Hubbard (σ. 198) δριά παρατηρεῖ ὅτι ἡ τοποθέτηση τῶν ιστοριῶν ἀνάθεσης ἀξιωμάτων στίς Πράξεις ἀποκαλύπτει ὅτι τό χέρι τοῦ Θεοῦ καθιστᾶ δυνατό τό κάθε νέο βῆμα.

17. J. Yasebaert, *Die Amtsterminologie im Neuen Testament und in der Alten Kirche: Eine Lexikographische Untersuchung* (Breda 1994) 8. Οἱ παλαιότερες θεωρίες, τοῦ G. Klein στό *Die Zwölf Apostel: Ursprung und Gehalt einer Idee*

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Η λέξη «Ἐκκλησία» στό ἄρθρο αὐτό ἀναφέρεται σέ διλόγηρη τή χριστιανική κοινότητα, ἐνώ ἡ «ἐκκλησία» σέ κάποια τοπική κοινότητα ἡ τμῆμα τοῦ συνόλου τῆς χριστιανοσύνης.

2. Στό ἔργο τοῦ P. K. Nelson, *Leadership and Discipleship. A Study of Luke 22:24-30* (SBLDS 138; Atlanta 1994), 50, ἐπισημαίνεται ἐπίσης καὶ ἡ σπουδαιότητα αὐτῆς τῆς προσπτικῆς.

3. Ο J. Hill στό «Luke 10.18 - Who Saw Satan Fall?» *JSNT* 46 (1992) 25-40 ὑποστηρίζει ὅτι τά διαμόνια (10,17) εἰναι τό ὑποκείμενο τοῦ «θεώρου». Τυποτάχθηκαν στούς μαθητές διότι εἶδαν τόν ἀρχηγό τους, τό Σατανᾶ, νά ἐκθρονίζεται. Άν δ' Hill ἔχει δίκιο, τό 10,18 ἐπιβεβαιώνει τήν ἀποψή μας.

4. Η μετάφραση τῆς Βίβλου πού χρησιμοποιήθηκε γιά τό ἄρθρο αὐτό είναι: *The Holy Bible: Containing the Old and New Testaments* (NRSV:CE; Nashville 1993), ἐκτός ἀν κρίνεται ἀνακριβής, διότι παραβέτω δική μου μετάφραση.

5. Γάλ πληρέστερη παρουσίαση τῆς ἀντίληψης τοῦ Λουκᾶ γιά τήν καθηστέρηση τῆς Παρουσίας βλέπε τό ἔργο μου *The Unity of Luke's Theology: An Analysis of Luke - Acts* (GNS 9; Wilmington, DEL 1984) 149-159. Ἐπίσης E. Grässer, «Die Parusieerwartung in der Apostelgeschichte», *Les Actes des Apôtres: Traditions, rédaction, théologie* (ed. J. Kremer) (BETL 48; Leuven 1979) 99-127.

6. Πρβλ. H. J. Cadbury, «Note XXX. Names for Christians and Christianity in Acts», *The Beginnings of Christianity. Vol. 5. Additional Notes to the Commentary* (ed. K. Lake & H. J. Cadbury) (London 1933) 375-392, μέ τούς δρισμούς τοῦ ὄποιου ὁ ὑπορχινόμενος δέν συμφωνεῖ ἀπολύτως. Παραδείγματος γάριν, ἡ λέξη «κοινωνία» δέν θά ἔπειπε νά συμπεριλαμβάνεται, ἀφοῦ στήν οὐσίᾳ ὅρζει τήν κοινωνικότηταν τῶν χριστιανῶν. «Οσο κι ἀν μιά τέτοια στάση είναι εὐγενής, δέν ἀποτελεῖ παρά μία μόνο πλευρά τῆς κοινότητας. Οὔτε καὶ οἱ ἀκέλουσθοι δρισμοί είναι δικαιαλογημένοι: «φίλοι», «δίκαιοι», «σωθέντες», «εὐαγγελιον» καὶ «πίστις». Τό ἄρθρο αὐτό προτείνει κάποιους δρισμούς πού δέν μνημονεύονται ἀπό τόν Cadbury. Βλέπε ἐπίσης τό ἔργο τοῦ J. B. Tyson, «The Emerging Church and the Problem of Authority in Acts», *Int* 42 (1988) 133.

7. Πρ. 1,15-16, 6,3, 9,30, 10,23, 11,29, 14,2, 15,1.3.7.13.22-23.32-33.36.40 κλπ.

8. Πρ. 6,1.7, 9,1.19.25-26.39, 11,26.29, 13.52, 14,20.22.38 κλπ.

9. J. Kodell, «“The Word of God Grew”: The Ecclesial Tendency of Logos in Acts 6,7, 12,24, 19,20», *Bib* 55 (1974) 518-519.

10. R. E. Brown, *The Churches the Apostles Left Behind* (New York 1984)

25. Zedda, *Theologia della salvezza*, 64-67.

26. Ἡ χρήση κλήρου γιά τόσο συμμαντικές ἀποφάσεις προξενεῖ ἐκπληξή στο σύγχρονο ἀναγνώστη, οι πρώτοι χριστιανοί διμως τῇ θεωροῦσαν ὡς μέσον γιά νά γνωρίσουν τή βούληση τοῦ Θεοῦ.

27. Bl. J. T. Leinhard, «*Acts 6:1-6: A Redactional View*», *CBQ* 17 (1975) 231, 235-236.

28. «ἀπεισκέπτομαι», *TDNT* 2:605.

29. G. Schneider, *Die Apostelgeschichte I* (HTKNT 5,1; Freiburg 1980) 422.

30. E. Haenchen, *The Acts of the Apostles* (Philadelphia 1971) 262.

31. *The Literary Unity of Luke - Acts. Vol. 2: The Acts of the Apostles* (Minneapolis 1990) 84.

32. 'O F. S. Spencer, *The Portrait of Philip in Acts: A Study of Roles and Relations* (JSNTSS 67, Sheffield 1992) 271-276, βλέπει τό Φίλιππο ὡς μάκ πολιδιάστατη παρουσία στίς Πράξεις, πρωτοπόρο Ιεραπόστολο, δυναμικό προφήτη και συνεργάσιμο διάκονο.

33. *Die Amtsterminologie im Neuen Testament und in der Alten Kirche: Eine lexikographische Untersuchung* (Breda 1994) 124-126, 156-157, 222. 'Ο Σ. K. Τσιτάγκος, «Ποιοι ήταν τό ἔργο τῶν Ἐπτά Διακόνων», *Δελτίο Βιβλικῶν Μελετῶν* 22 (1992) 52-58, τούς θεωρεῖ ὡς ποιμαντικούς διακόνους και περισσότερο μάνιμα διδασκάλους και κατηγητές. 'Ο Ιωάννης ὁ Χρυσόστομος και δύο ἀρχαῖες ἐκκλησίες πίστευαν δτι οι Ἐπτά δέν ὑπῆρχαν ποτέ λειτουργικοί διάκονοι μέ τή μεταγενέστερη σημασία.

34. Τά χωρία Λουκ. 7,3, 9,22, 20,1, 22,52, Πρ. 4,5.8.23, 6,12, 23,14, 24,1, 25,15 οὐκ ὑποστήριζον κάπι τέτοιο. Bl. ἐπίσης Dupont, *Nouvelles études*, 352-355 και Easton, *Early Christianity*, 68-71. Pace A. Cambell, «The Elders of the Jerusalem Church», *JTS N.S.* 44 (1993) 513-515. 'Η ὑπόθεσή του δτι τόν πρώτο καιρό ή λέξη «πρεσβύτερος» ἀναφέρεται στοὺς Δώδεκα δέν εἶναι πειστική.

35. Yaserbaert, *Die Amtsterminologie*, 68-69.

36. Bl. τό ἄρθρο μου «What Role Does Jesus' Saying in Acts 20, 35 Play in Paul's Address to the Ephesian Elders», *Bib* 74 (1993) 329-349.

37. 'Ο Yaserbaert, *Die Amtsterminologie*, 42-43, τούς θεωρεῖ περισσότερο ὡς ιεραποστόλους. 'Ο N. Taylor, *Paul, Antioch and Jerusalem: A Study in Relationships and Authority in Earliest Christianity* (JSNTSS 66; Sheffield 1992) 87-144, 222-226, στήν ίστορική του προσέγγυση ὑποστηρίζει δτι ή σχέση τοῦ Παύλου μέ τήν ἐκκλησία τῆς Ἀντιόχειας ήταν θεμελιώδους και τυπικῆς σημασίας τόσο γιά τόν ίδιο και γιά τή χριστιανική ἀποστολή του.

38. 'Ο Tyson, «The Emerging Church...», 141-142, σχολαζει σχετικά μέ τήν ταυτότητα αὐτοῦ τοῦ Ἰακώβου και συμπεραίνει δτι δέν εἶναι ἀπίθανο διαμορφά νά ἔννοει τόν ἀδελφό τοῦ Κυρίου.

(FRLANT N.F. 59, Göttingen 1961) 12-14, 202-216, ὁ ὅποιος ὑποστήριξε ὅτι ὁ Λουκᾶς δημιούργησε τὴν ἀποστολική ὅμάδα τῶν Δώδεκα ἔξαιρώντας τὸν Παῦλο, καὶ τοῦ W. Schmithals, *The Office of the Apostle in the Early Church* (Nashville 1969), ὁ ὅποιος ἀμφισβήτησε τὸν Klein (σσ. 265-272) καὶ ὑποστήριξε ὅτι ὁ Λουκᾶς ἀνέπτυξε τὴν περὶ ἀποστόλου ἀντίληψή του ἐξ αἰτίας μᾶς ἀντι-Μαρκωνιτικῆς τάσης (σσ. 272-278), δέν ἔτυχεν εὐρέας ἀποδοχῆς. Γιὰ τὴν τελευταῖα ἀναλυτικὴ μελέτη σχετικά μὲ τὸν «ἀπόστολο», βλ. M. Lohmeyer, *Der Apostelbegriff im Neuen Testament* (SBB 29, Stuttgart 1995).

18. *Communauté et mission: Une lecture des Actes des Apôtres pour aujourd’hui* (Relais Études 10, Paris 1992) 139-149.

19. Βλ. τὸ ἄρθρο μου «Hands, Laying on of hands, ABD III, 48-49, καὶ τοῦ J. Coppens, «L'imposition des mains dans les Actes des Apôtres», *Les Actes des Apôtres: Traditions, rédaction, théologie* (ed. J. Kremer) (BETL 48, Leuven 1979) 405-438. Ωστόσο, ἡ ὑπόθεση τοῦ Coppens ὅτι στά Πρ. 8,17, 19,5 καὶ 9,17 ἡ ἀπίθεση τῶν χειρῶν ἔχει τὴν ἔννοιαν δωρεᾶς τοῦ Ἅγιου Πνεύματος διάφορης τῆς χάριτος τοῦ βαπτίσματος δέν εἶναι πειστική. Στό 9,17 ἔχει νά κάνει καρίως μέ ἔκση (πρβλ. στ. 12).

20. Βλ. Λουκ. 24,48, Πρ. 1,8.22, 2,32, 3,15, 5,32, 10,39.41, 13,31, 22,15.20, 26,16.

21. Βλ. Πρ. 2,40, 8,25, 10,42, 20,21.24, 23,11, 28,23.

22. Γιά μά πιό ἐκτεταμένη θεώρηση τῆς «μαρτυρίας» βλ. τὸ ἔργο μου *Acts 26, 102-104. Ἡ λανθασμένη ἐρμηνεία τῆς ἔννοιας συγνά πηγάδει ἀπό τό δέν ἀναγνωρίζεται πώς τὸ Πρ. 1,21-22 περιγράφει τὶς ιδιότητες τοῦ ἀποστόλου*», *Barbi, «La missione negli Atti degli Apostoli», Ricerche Storico Bibliche 2 (1990) 145-148 καὶ R. Morgensthaler, *Lukas und Quintilian: Rhetorik als Erzählkunst* (Zürich 1993) 363-385, ὁ ὅποιος θεωρεῖ τὴν λέξην «μάρτυρες», μαθητές, ποὺ χρησιμοποιεῖται γά τοὺς μαθητές, ὡς μία ἀπό τὶς δύο μεῖζονες μεταφορές τοῦ κατά Λουκᾶν καὶ τῶν Πράξεων.*

23. Βλ. Zettner, *Amt. Gemeide und kirchliche Einheit*, 415, καὶ J. Dupont, *Nouvelles études sur Les Actes des Apôtres* (LD 118; Paris 1984) 446-456. Οἱ περισσότεροι θεολόγοι συμφωνοῦντι ἡ ἀναφορά στοὺς Παῦλο καὶ Βαρνάβᾳ ὡς «ἀπόστολους» (Πρ. 14,4.14) δέν θά πρέπει νά ἐρμηνεύεται ὅτι τοὺς κατατάσσει στοὺς δώδεκα ἀποστόλους.

24. Γιά συζήτηση ἐπί τοῦ θέματος βλ. F. Neirynck, «The Miracle Stories in the Acts of the Apostles», *Les Actes des Apôtres*, 202-205. Ὁ Neirynck (205) στημειώνει ὅτι τελευταῖα οἱ θεολόγοι ἔχουν παρατηρήσει ὅτι ὁ Λουκᾶς σκόπιμα τοποθετεῖ θαύματα στὴν ἀρχὴν μᾶς νέας περιόδου ἱεραποστολικῆς δράσης καὶ ὅτι παράλληλη θαύματοποιός δράση ἔχει νά κάνει μέ τὴν ἀντίληψή του Λουκᾶ γιά τὴν συνέχεια.

neutestamentlicher Gemeindekonflikte», ZRGG 48 (1996) 102-113. Γιά τίς πιθανές διαθέσιμες πηγές τοῦ Λουκᾶ καὶ τὸν τρόπο ποὺ τίς χρησιμοποίησε ἀναρέ-
ρουμε τὸν R. Pesch, «Das Jerusalemer Abkommen und die Lösung des
Antiochenischen Konfliktes», *Kontinuität und Einheit*, Fs. F. Mussner (hrsg.
P.-G. Müller & W. Stenger) (Freiburg 1981) 121-122.

47. Βλ. Πρ. 10,5-6.11-16.20.22.28-29α.30-36, 11,3-10.12α.13-14.

48. 'Ο F. Refoulé, «Le discours de Pierre à l'assemblée de Jérusalem», RB 100 (1993) 239-251, ὑποστηρίζει δτι ὑπό δρισμένες προϋποθέσεις μπορεῖ νά γίνει δεκτή ἡ θεωρία τοῦ M.-E. Boismard δτι ὁ Λουκᾶς γνώριζε καὶ χρησιμο-
ποιούσε τίς ἐπιστολές τοῦ Παύλου.

49. Γιά πληροφορίες σχετικά μέ τό ὑπόβαθρο τῆς ἀπόφασης αὐτῆς βλ. T. Callan, «The Background of the Apostolic Decree (Acts 15:20,29; 21:25)», CBQ 55 (1993) 284-297. 'Ο W. Radl, «Das Gesetz in Apg 15», *Das Gesetz im Neuen Testament* (ed. K. Kertelge) (Freiburg 1986) 172, παρατηρεῖ δτι ὁ στ.
20 δέν εἰσάγει πράγματι κάτι νέο, καὶ ἀκριβέστερα δτι οἱ ἀπαυτήσεις αὐτές δέν
ἀποτελοῦσαν δρους γιά τὴν ἀπόδοσην κάπιου στὸ λαό τοῦ Θεοῦ ἀλλά κανόνες γιά
τὴ ζωὴ ὡς μελῶν τοῦ λαοῦ τοῦ Θεοῦ (σ. 174).

50. 'Ο E. Haenchen, *The Acts of the Apostles* (Philadelphia 1971) 450,
469-472, μᾶς ὑπενθυμίζει δτι ὁ Dibelius θεωροῦσε τὸ Πρ. 15,21, δσον ἀφορᾶ τό
πλαισιο καὶ τὴ σημασία, μεταξύ τῶν πλέον δύσκολων στὴν Καινή Διαθήκη. 'Ο
Haenchen σωστά λύνει τό πρόβλημα ἐπισημαίνοντας δτι ὁ στ. 21 μπορεῖ νά
ἀποτελεῖ μόνο ἔρμηνία τοῦ στ. 20. Βλ. ἐπίστης Jervell, «Das Aposteldekret...»,
231-232. E. Richard, «The Divine Purpose: The Jews and the Gentile
Mission (Acts 15)», *SBL Seminar Papers* (ed. P. J. Achtemeier) (Chico, CA
1980) 272.

51. E. Franklin, *Luke: Interpreter of Paul, Critic of Matthew* (JSNTSS 92;
Sheffield 1994) 58-60. Βλ. ἐπίστης O. Böcher, «Das sogenannte
Aposteldekret», *Vom Urchristentum zu Jesus*, Fs. J. Gnilka (ed. H.
Frankemölle & K. Kertelge) (Freiburg 1989) 336. Heilenthal,
«Methodische Erwägungen...», 113, καὶ A. Strobel, «Das Aposteldekret als
Folge des antiochenischen Streits: Überlegungen zum Verhältnis von
Wahrheit und Einheit in Gespräch der Kirchen», *Kontinuität und Einheit*, 81-
104.

52. Βλ. Richard, «The Divine Purpose...», 269-273.

53. Βλ. ἐπίστης P. Perkins, *Peter, Apostle for the Whole Church* (Columbia,
S.C. 1994) 35-37, 84-95, 118-119.

54. Dumais, *Communauté et mission*, 130-133.

55. Βλ. B. M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*
(Stuttgart 1994) 148-150.

39. Bl. Dupont, *Nouvelles études*, 163.
40. Γιά μάκι ισόρροπη θεώρηση τοῦ ρόλου τῶν γυναικῶν στὸ κατά Λουκᾶν βλ. J.-M. van Cangh, «La femme dans l’Evangile de Luc», *RTL* 24 (1993) 297-324.
41. Bl. Nelson, *Leadership and Discipleship*, 47-48.
42. Bl. Nelson, *Leadership and Discipleship*, 49, 171-172, 258-259, 264.
43. 'O L. T. Johnson, *Decision Making in the Church: A Biblical Model* (Philadelphia 1993) 59-87, παραθέτει πέντε ἀποφάσεις (Πρ. 1,15-26, 4,23-31, 6,1-6, 9,26-30, 10,1-11,18 καὶ 14,26 - 15,35). 'Ο ίδιος ὁ Johnson ἐμφέζει ἀμφιβολίες σχετικά μὲ τό 4,23-31. Στὴν οὐσίᾳ πρόκειται μᾶλλον γιά προστυχή προκειμένου νά μείνουν πιστοί στὴ διακονία τους. Στό ἐν λόγω ἄρθρο ἔξετάζονται διετοί οἱ ἄλλες ἀποφάσεις.
44. 'Η σύντομη αὐτή ἔκθεση βασίζεται στό ἄρθρο μου «"You Did Not Lie to Us (Human Beings) but to God" (Acts 5,4c)», *Bibl* 76 (1995) 182-209.
45. Πρόσφατες δημοσιεύσεις ἔχουν ἀσχοληθεῖ μὲ τή μελέτη τοῦ χωρίου αὐτοῦ. 'Ο J. Jervell, «Das Aposteldekret in der lukanischen Theologie», *Texts and Contexts: Biblical Texts in Their Textual and Situational Contexts*, Essays in Honor of L. Hartman (ed. T. Fornberg & D. Hellholm) (Oslo 1995) 229 (πρβλ. 227-243), θεωρεῖ ὅτι ἡ ἀπόφαση εἶναι θεολογικά δεσμευτική γιά τοὺς ἔθνικοὺς ὃς πρός τό Νόμο καὶ ἐπομένως πρός τό Ιεραρχῆ. «Ἐτοι, μέ τούς τέσσερις κανόνες ἀποποιοῦνται τὴν εἰδωλολατρία καὶ τηροῦν τὴν καθερότητα τοῦ λαοῦ τοῦ Θεοῦ. 'Ο Jervell παρέχει ἐπίσης σημαντική βιβλιογραφία. 'Ο A. J. M. Wedderburn, «The "Apostolic Decree": Tradition and Redaction», *NouvT* 35 (1993) 389, θεωρεῖ ὅμοίως ὅτι οἱ κανόνες δρίστηραν προκειμένου νά προφυλάξουν τοὺς χριστιανοὺς ἀπό τό φύσιο τοῦ παγανισμοῦ. 'Ο C. N. Jefford, «Tradition and Witness in Antioch: Acts 15 and Didache 6», *Perspectives in Religious Studies* 19 (1992) 409-419, ισχυρίζεται ὅτι ὑπάρχει κωνή πηγή γιά τό κεφ. 15 τῶν Πράξεων καὶ τό κεφ. 6 τῆς Διδαχῆς, ἡ ὥποια τηρεῖται στὴν τέλευταί σε μά πιό γνήσια κατάσταση, καὶ ὁ H. van de Sandt, «An Explanation of Acts 15.6-21 in the Light of Deuteronomy 4.29-35 (LXX)», *JSNT* 46 (1992) 73-97, ὑποστηρίζει ὅτι τό πρῶτο χωρίο εἶναι μία ἐκ νέου ἐρμηνεία καὶ προσαρμογή τοῦ δευτέρου. 'Ο A. T. M. Cheung, «A Narrative Analysis of Acts 14:27 - 15:35: Literary Shaping in Luke’s Account of the Jerusalem Council», *WTJ* 55 (1993) 137-154, παρέχει μάκι ἐνδιαφέρουσα φιλολογική ἀνάλυση τοῦ χωρίου, ἐνῶ ὁ Taylor, «Ancient Texts and Modern Critics: Acts 15:1-34», *RB* 99 (1992) 373-378, ἐπισημαντεῖ τρία ἀπό τά φιλολογικά του προβλήματα. Bl. ἐπίσης K. Salo, *Luke’s Treatment of the Law: A Redactional-Critical Investigation* (*Annales Academiae Scientiarum Fennicae* 57, Helsinki 1991) 190-255.
46. Bl. R. Heiligenthal, «Methodische Erwägungen zur Analyse

62. Nelson, *Leadership and Discipleship*, 144-146.
63. Βλ. G. Betori, «Luke 24:47: Jerusalem and the Beginning of the Preaching to the Pagans in Acts of the Apostles», *Luke and Acts*, in honor of E. Rasco (ed. G. O'Collins and G. Marconi) (New York 1991) 118. Εἶναι ἀμεριβόλο τό κατά πόσον τά ταξίδια τοῦ Παύλου στήν Τερουσαλήμ (Πρ. 18,22) θά μποροῦσαν νά ἐνταχθοῦν μέσω σ' αὐτό τό πλαίσιο.
64. Βλ. Zettner, *Amt. Gemeide und kirchliche Einheit*, 416-417, 433-434.
65. 'Ενημερωτικό σχετικά μέ τό ζήτημα αὐτό εἶναι τό ἄρθρο τοῦ A. Vanhoye, «Le ministère dans l'Eglise», *NRT* 104 (1982) 722-738.
66. 'Ο H. Moxnes «Patron - Client Relations and the New Community in Luke - Acts». *The Social World of Luke - Acts* (ed. J. H. Neyrey) (Peabody, Mass 1991) 259-267, καθιστᾶ σαφές δτι δ Ἰησοῦς τοῦ Λουκᾶ ἔχει ὄριστικά μετασχηματίσει τήν ἔννοια τῆς πατρωνείας.

56. Ἀσφαλῶς τό πρ. 14,4,14 χρησιμοποιεῖ αὐτὸν τὸν δρισμό γι' αὐτὸν καὶ τὸ Βαρνάβα.

57. Easton, *The Purpose of Acts*, 145.

58. Βλ. τὸ ἔργο μου *Unity*, 17-61, καὶ G. Schneider, «Die Entwicklung kirchlicher Dienste in der Sicht der Apg», *TPQ* 132 (1984) 356, 362. 'Ο A. Nobbs, «Acts and Subsequent Ecclesiastical Histories», *The Book of Acts in its First Century Setting. Vol. 1. The Book of Acts in its Ancient Literary Setting* (ed. B. W. Winter & A. D. Clarke) (Grand Rapids 1993) 162, σχολάζει: «Ἐνα μόνιμο χαρακτηριστικό, κοινό σε ὅλην την ἐκκλησιαστική Ιστοριογραφία ἀπό τις Πράξεις καὶ μετά, είναι ἐπομένως ὅτι ὁ Θεός καθοδηγεῖ τὴν ιστορίαν».

59. Γιά μία σύνοψη τῆς δραστηριότητας τοῦ Ἅγιου Πνεύματος στὶς Πράξεις βλ. G. H. Prats, *L'Esprit force de l'Eglise* (Paris 1975), ίδιας 197-211, καὶ E. Rasco, «Spirito e istituzione nell'opera lucana», *RivB* 30 (1982) 304-314. 'Ο W. H. Shepherd, *The Narrative Function of the Holy Spirit as a Character in Luke - Acts* (SBLDS 147, Atlanta 1994), ίδιας 2-3, 246-247, 254-255, ὑποστηρίζει ὅτι τὸ Ἅγιο Πνεῦμα γίνεται καλύτερα ἀντιληπτό ὡς χαρακτήρας στῇ διήγηση πού ἔχασφαλίζει τὴν ἀξιοπιστίαν καὶ ὑπηρετεῖ μ' αὐτὸν τὸν τρόπο τὸ φιλολογικό στόχο τοῦ Λουκᾶ νά παράσχει βεβαιότητα στὸν ἀναγνώστη (Λουκ. 1,4). 'Η ἀναγνώριση τοῦ προφητικοῦ πνεύματος ἀποτελεῖ ἔμμεση ἀναγνώριση τοῦ Θεοῦ. 'Ο R. P. Menzies, *The Development of Early Christian Pneumatology: With Special Reference to Acts* (JSNTSS 54, Sheffield 1994) θεωρεῖ ὅτι ὁ Λουκᾶς παρουσιάζει μέ συνέπεια τὶς δωρεές τοῦ Ἅγιου Πνεύματος ὡς προφητικό γάρισμα πού καθιστᾶ ἵκανό τὸν ἀποδέκτη νά ἐκπληρώσει ἓνα συγκεκριμένο ἔργο (ίδιας σ. 316), δπως ἄλλωστε καὶ ὁ M. Turner, «The Spirit of Prophecy and the Power of Authoritative Preaching in Luke - Acts: A Question of Origins», *NTS* 38 (1992) 66-88. Σύμφωνα μέ τὸν Turner ἡ ἐπαφή πού εἶχε ὁ Λουκᾶς μέ τὶς διαδεδομένες χριστιανικές ίδεες ἔχει τὸ γεγονός καλύτερα ἀπ' δ. τι θά τὸ ἔχγούσαν ὅποιεσδήποτε ὑποτιθέμενες «τυπικές λουδαίκες ἀπόφεις» (σ. 88). 'Εντούτοις, θά μποροῦσε ἡ ἐκ μέρους τοῦ χριστιανοῦ λήψη τοῦ Πνεύματος κατά τὸ βάπτισμα νά ἀποδειχθεῖ προφητική;

60. Βλ. V. C. Pfitzner, «"Pneumatic" Apostleship? Apostle and Spirit in the Acts of the Apostles», *Wort in der Zeit*, Fs. K. H. Rengstorf (ed. W. Haubecck & M. Bachmann) (Leiden 1980) 235, ἐν καὶ δὲν θά συμφωνοῦσα μέ τό ὅτι τὸ κεντρικό θέμα τοῦ Λουκᾶ είναι ἡ παγκοσμιότητα τοῦ εὐαγγελίου (233-234).

61. Pace K. Giles, «Is Luke an Exponent of "Early Protestantism"? Church Order in the Lukan Writings», *EvQ* 54 (1982) 193-205 καὶ 55 (1983) 3-20.

άκαδημαϊκή θεολογία δέν ἀποστασιοποιεῖται ἀπό ζητήματα ἐπιτακτικά τῆς κοινωνίας μας, πού ἀπασχολοῦν ὅπωσδήποτε μεγάλη μερίδα τῶν πι- στῶν, οἱ ὄποιοι εἶναι συγχρόνως καὶ πολίτες «ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ».

Ἡ ἔννοια τῆς οἰκουμενικότητας στὸν χριστιανικό κόσμο ὑπάρχει ἀπό τὶς ἀπαρχές του, καθὼς ἐμφαίνεται ἀπό τὰ κηρύγματα ἀκόμη τῶν προφητῶν τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης. Τό μήνυμα τοῦ Εὐαγγελίου εἶχε ἔξαρχῆς διαστάσεις γιά οἰκουμενική ἀποστολή, σέ ὅλα τὰ ἔθνη, «ἐν πᾶσι τοῖς ἔθνεσιν» (Ραμ. 1,5) καὶ σ' ὅλες τὶς φυλές, «Ποιοδαίλω τε καὶ Ἐλληνι» (1,16). «Ἐτσι, τό ἐπίθετο οἰκουμενικός¹ χρησιμοποιήθη- κε γιά τὴν ἔξαπλωση τοῦ χριστιανισμοῦ καὶ τῶν ἐκκλησιῶν του στὸν εὐρύτερα γνωστό κόσμο τῆς συγκεκριμένης τότε ἐποχῆς, ἰδίως οἱ δροὶ Οἰκουμενική Σύνοδος², Οἰκουμενική Ἐκκλησία, μετέπειτα Οἰκουμενικό Πατριαρχεῖο, σήμερα Οἰκουμενική Κίνηση (τῶν χριστια- νικῶν ἐκκλησιῶν) κ.λπ.

Ἡ ἔννοια τοῦ οἰκουμενικοῦ, πού σχετίζεται μέ τὴν οἰκουμένη καὶ δῇ μέ μεμονωμένες χῶρες ἢ διμάρες ἀνθρώπων, εἶναι συνώνυμη μέ τὴν ἔννοια τοῦ πανανθρώπινου, τοῦ παγκόσμιου καὶ τοῦ καθολικοῦ. Ωστόσο, οἱ τελευταῖοι αὐτοὶ δροὶ, ὅπως καὶ τό ἐπίθετο διεθνής, χρη- σιμοποιοῦνται συχνά σήμερα μέ κοσμικές, πολιτικές, κοινωνικές καὶ ἀνθρωπιστικές ἀναφορές. Γιατού στὴν ἐποχή μας περάσαμε ἀπό τὴν οἰκουμενικότητα στὴν πολυχρησιμοποιούμενη ἔννοια τῆς παγκοσμι- ποίησης, πού βέβαια τό περιεχόμενό της εἶναι διαφορετικό, καθὼς ἀναφέρεται κυρίως στὸν οἰκονομικό παράγοντα.

Τό ζήτημα αὐτό δέν ἀφησε ἀπροβλημάτιστους καὶ τοὺς πνευματι- κούς ταγούς τῆς Ἐκκλησίας. Ἀντίθετα, τό θέμα ἀπασχόλησε τόσο ἐκείνους πού βρίσκονται στὸν ὑψηλότατο βαθμό τῆς ιερωσύνης, ὅσο καὶ ἐκείνους πού ἀσχολοῦνται εἰδικά καὶ ἐρευνητικά μέ τὴν ἐπιστήμη τῆς Θεολογίας. Ἀξίζει νά ἀναφέρουμε στό σημεῖο αὐτό χρονολογικά δύο ἐκκλησιαστικές προσωπικότητες, πού ἡ ἐνασχόλησή τους μέ τό ζήτημα στάθηκε σημαντική:

Ἄρχικά, τό κείμενο τῆς Ὁμιλίας τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριάρχου κ. Βαρθολομαίου μέ τίτλο «Ηθικά διλήμματα τῆς παγκοσμιοποίησεως»³, πού ἐκφωνήθηκε στό 29ο Παγκόσμιο Οἰκονομικό Forum τοῦ Davos (Ελβετίας). Στήν διμήλια του αὐτή ἀνέπτυξε κυρίως τό ἀνθρώπινο

ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ Π. ΠΑΠΑΘΑΝΑΣΙΟΥ

M. PHIL. ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΑΘΗΝΩΝ

«ΦΩΣ ΤΟΥ ΚΟΣΜΟΥ» (Ιω. 8,12)

ΚΑΙ ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΚΗ ΠΡΟΟΠΤΙΚΗ

Συμβολή στήν παγκοσμιότητα του Δ' Εύαγγελίου*

α. Γενική είσαγωγή

Εἶναι πολλοί έκεινοι που ύποστηρίζουν ότι διάφορος στόχος στόχοις ζουμε, διάφορος μεταβαλλόμενος μέρος φορέας αλλαγές, διάφορος ο τόπος διαδραματίζονται τά πολλά διάφορα γεγονότα, ή συγχρόνονται τά πολλά διάφορα μεγέθη. Νέοι λεξιογραφικοί δροι καί ποικίλοι νεολογισμοί διατυπώνονται, γιά νά μπορέσουν νά έκφρασουν τή νέα πραγματικότητα. Μέσα στό πλαίσιο αυτό τής υπερπολιτισμένης, τεχνοκρατούμενης καί βέβαιας άνεπτυγμένης έποχής μας κυριαρχοῦν βασικά οι έννοιες τής πληροφορίας - μάλιστα έκεινης τής συσσωρευμένης που παρέχεται κυρίως μέσα από τό Διαδίκτυο - καί τής καινωνίας τῶν πολιτῶν, ή διόπιστα σέ μάρτυρες διάσταση καί ύπορο είδική μορφή έκφραζεται ώς παγκοσμιοποίηση.

Συνεπώς, ένα θέμα ύπό τόν τίτλο «Οικουμενικότητα - Παγκοσμιότητα» ένέχει ταυτόχρονα μάρτυρες διάλεκτο καί μάρτυρες διάλεκτο, διότι ή οικουμενικότητα τού χριστιανισμού έρχεται σέ σχέση μέρος μάρτυρες ειδίους παγκοσμιότητα. Είναι δέ ένδεικτικό ότι άκρη καί ή λεγόμενη

* Εισήγηση που έγινε στά πλαίσια τού Ζ Θεολογικού Συνεδρίου Μεταπτυχιακῶν Φοιτητῶν, τό διάφορο είχε ώς γενικό θέμα «Οικουμενικότητα - Παγκοσμιότητα» (Κέρκυρα, 7-10.7.2001).

Γιά τεχνοκούς λόγους στό μασωρετικό κείμενο έχουν παραλειφθεῖ τά φωνήστα.

Άρχικά, ώς πρός τό σκοπό τοῦ Δ' Εὐαγγελίου ἔχουν διατυπωθεῖ πολλές ἐπιστημονικές θεωρίες. Όρισμένοι ὑποστηρίζουν ὅτι ὁ Ἰωάννης εἶχε πολεμικό σκοπό (polemic aim), μέ τὴν ἔξῆς σημασίᾳ: Χρησιμοποιεῖ ὄρους καὶ ἔννοιες πού ἥδη ὑπάρχουν στά κείμενα τοῦ Qumran ἢ πού σιγά σιγά κάνουν τὴν ἐμφάνισή τους σὲ Γνωστικά κείμενα, ἀλλά μέ αὐτές τίς ἔννοιες διατυπώνει τὴν αὐθεντική διδασκαλία τοῦ Χριστοῦ¹⁰, ἀφοῦ προηγουμένως ἡ ὄρολογία αὐτή «μεθερμηνεύεται ριζικά καὶ “ἀπομυθοποιεῖται”»¹¹. «Ἐτσι, συγκρούεται μέ ἔκεινους πού χρησιμοποιοῦν μέ παραποιημένο περιεχόμενο τίς ἔννοιες αὐτές, ὅπως φῶς, ζωή, πίστη, γνώση, ἀλήθεια, Πνεῦμα κ.ἄ.

Ἄλλοι ἐπιστήμονες διαβλέπουν ὡς ἔναν ἀπό τούς σκοπούς τοῦ Ἰωάννη νά είναι ἡ σύγκρουση μέ τὴ διδασκαλία τῶν Δοκητῶν. Δηλαδή, ὑπάρχουν κάποιοι πού ὑποβαθμίζουν τό γεγονός τῆς ἐνανθρώπησης τοῦ Λόγου καὶ τῆς ἐξ αὐτῆς σωτηρίας τοῦ ἀνθρώπου, θέτουν σέ ἀμφιβολία τὴν πίστη στὸν Γεό τοῦ Θεοῦ, ἀλλοιώνουν τό σωτηριολογικό ἔργο τοῦ Χριστοῦ¹². Μέ ἀλλα λόγια, ὁ Ἰωάννης πολεμᾶ ἔκεινους πού ἀρνοῦνται τὴν πραγματική ἔλευση τοῦ Γεοῦ στὸν κόσμο καὶ τό γεγονός τῆς καθολικῆς ἐν Χριστῷ σωτηρίας.

Θά μπορούσαμε νά συνεχίσουμε τίς σκέψεις αὐτές προσθέτοντας ὅτι ὁ Ἰωάννης ἐπιθυμεῖ νά συγκρουστεῖ μέ τούς Ιουδαίους πού ἀρνοῦνται τὴν παρουσία καὶ τό ἔργο τοῦ Ἰησοῦ, νά ἔρθει σέ ἀντιπαράθεση μέ τούς μαθητές τοῦ Ἰωάννη τοῦ Βαπτιστῆ, ἀκόμη δέ -ἔχει ὑποστηριχθεῖ- νά ἀντιτίθεται σέ χριστιανούς διδασκάλους πού ὑπερτονίζουν ἢ μειώνουν τὴν ἀξία τῶν μυστηρίων, ἀφοῦ κατ' ἄλλους τό χριστιανικό βάπτισμα καὶ τή θεία Εὐχαριστία δέν τά ἀναφέρει σαφῶς στό Εὐαγγέλιο του¹³.

Ἐκείνη ὅμως ἡ ἀποψή πού ἔχει ιδιαίτερη σημασία είναι ἡ ἔξῆς: 'Ο πρωταρχικός σκοπός τοῦ Ἰωάννη είναι νά παρουσιάσει στὸν κόσμο ἔναν «έξελληνισμένο» χριστιανισμό (Hellenized Christianity)¹⁴. 'Επιδίωξη τοῦ Ἰωάννη, δηλαδή, είναι νά παρουσιάσει μά λογικῶς ἀξιοσέβαστη μορφή τοῦ χριστιανισμοῦ, διαθέσιμη σέ ὅσο τό δυνατόν εὐρύτερο κοινό. Κύριος σκοπός, λοιπόν, ἡ οἰκουμενικότητα τοῦ χριστιανισμοῦ, μέ τό Δ' Εὐαγγέλιο ώς «μανιφέστο τοῦ ἑλληνικοῦ χριστιανισμοῦ». 'Εμφανέστατο παράδειγμα ἀποτελεῖ ἡ χρησιμοποίηση ἑλληνικῶν ὄρων καὶ ἔννοιῶν¹⁵, μέ διαφορετικό βέβαια ἀπό τὴν ἀρχαία

πρόσωπο τῆς παγκοσμιοποίησης, δηλαδή ἀναφέρθηκε στή συναδελφικότητα καί τό σεβασμό τοῦ ἀνθρώπινου προσώπου, πού δρεῖται νά δείχνει, δπως συμβαίνει μέ τή χριστιανική οἰκουμενικότητα.

Καὶ δεύτερο, διὰ ἀναφέρουμε τό πρόσφατο βιβλίο τοῦ Μακ. Ἀρχιεπισκόπου Τιράνων κ. Ἀναστασίου, πού τιτλοφορεῖται *Παγκοσμιότητα καί Ορθοδοξία*. Μελετήματα ὁρθοδόξου προβληματισμοῦ⁴. Τονίζει ἐδῶ, χρακτηριστικά, δτι ἡ παγκοσμιοποίηση εἶναι μά διαδικασία σέ ἔξελλη: στή θέση της, τό ὁρθόδοξο βίωμα καί δραμα προτείνει καί καλεῖ σέ προσπάθεια γιά κοινωνία ἀγάπης. Τέτοιες ἡ παρόμοιες σκέψεις ἐπικαδατύπωσε στήν ὅμιλα του στό Ἐλεύθερο Πανεπιστήμιο (Πειραιᾶς) μέ τίτλο «Τό παγκόσμιο δραμα τῆς ἀναγγελίας τοῦ Εὐαγγελίου»⁵.

β. Η οἰκουμενικότητα τοῦ Δ' Εὐαγγελίου

Ο τίτλος τῆς ἀνωτέρω ὅμιλας μᾶς δίνει τήν ἀφορμή νά περάσουμε τώρα ἀπό τή γενική εἰσαγωγή στό χῶρο τῶν ιερῶν Εὐαγγελίων, καί μάλιστα τοῦ Κατά Ιωάννην, τό ὅποιο ὁ Ωριγένης ἀποκαλεῖ «τῶν εὐαγγελίων ἀπαρχήν»⁶. Ή σπουδαιότητά του ἀνεφάνη ἀπό τούς πρώτους ἥδη χρόνους τῆς ἀρχαίας Ἐκκλησίας, δπου χρακτηρίστηκε –σέ σχέση μέ τά Συνοπτικά – «πνευματικόν» Εὐαγγέλιο, κάτι πού σήμερα θεωρεῖται «ἀστεία ἀπλοποίηση»⁷. Ωστόσο, δ μελετῶν τό Δ' Εὐαγγέλιο βρίσκεται σ' ἔνα διαφορετικό περιβάλλον ἀπό ἐκεῖνο τῶν ἄλλων Εὐαγγελίων. Στέκεται μπροστά σέ μιά ὑψηλή θεολογική σύλληψη καί σ' ἔνα νέο, καινούργιο δραματισμό τῆς ζωῆς καί τῆς δράσης τοῦ Ἰησοῦ⁸. Μέ ἄλλα λόγια, σύμφωνα μέ τήν ώραία παρατήρηση τοῦ ἀειμνηστού καθηγ. Βασιλείου Τσάκωνα, «τό Εὐαγγέλιον τοῦ Ιωάννου ἀποτελεῖ ἔν δρόσημον –πνευματικόν καί θεολογικόν – ἐντός τοῦ ἀστερόεντος οὐρανοῦ τῆς θεολογικῆς σκέψεως τῆς Καινῆς Διαθήκης»⁹.

Τό ἐρώτημα, λοιπόν, πού τίθεται γιά ἀπάντηση εἶναι τό ἔξης: Ποιά ἡ προσπιτική τοῦ Δ' Εὐαγγελίου; Ποιός ὁ σκοπός τῆς συγγραφῆς τοῦ ιεροῦ αὐτοῦ κειμένου; Στά ἐρωτήματα αὐτά θά ἀπαντήσουμε μέ βάση τήν ίωάννεια θεολογία, συμβάλλοντας μέ τόν τρόπο αὐτό στό γενικότερο προβληματισμό γιά τήν παγκοσμιότητα τοῦ Δ' Εὐαγγελίου.

Άποκάλυψης τοῦ Ιωάννη. Ὁ Θεός ὡς πρώτη πράξη τῆς δημιουργίας του προβάλλει τὸ φυσικό φῶς (έβρ. 7Ν) καὶ τὸ διαχωρίζει ἀπό τὸ σκοτάδι¹⁸. Στό τέλος τῆς ιστορίας τῆς σωτηρίας, τότε πού ὅλα θά είναι οικανά» (Άποκ. 21,5), ἡ νέα δημιουργία θά ἔχει τὸν ίδιο τὸ Θεό γιά φῶς, ἀφοῦ θά τὴ φωτίζει ἡ λαμπρότητα τοῦ Θεοῦ, καὶ λυχνάρι της θά είναι τὸ Ἀρνίο¹⁹. Στή συνέχεια, ἡ διαλεκτική πού ἀναπτύσσεται μεταξύ φωτός καὶ σκότους διατρέχει ὀλόκληρη τὴ βιβλική ἀποκάλυψη²⁰.

“Ηδη ἀπό τὴν Π.Δ. ὁ Θεός παρουσιάζεται ὅχι μόνο δημιουργός τοῦ φωτός, ἀλλά καὶ ἐνδεδυμένος τὸ φῶς. Ὁ Ψαλμωδός λέγει ὅτι τὸ φῶς είναι τὸ ἔνδυμα πού περιβάλλεται ὁ Θεός, «ἀναβαλλόμενος φῶς ὡς ἴματιον» (103,2)²¹. Τό φῶς αὐτό συνδέεται βέβαια μέ τὴ λαμπρότητα τῆς δόξας του, δταν μέ ὄφατό τρόπο συνδιαλέγεται μέ τὴν ἀνθρωπότητα (θεοφάνεια). “Ἄλλοτε, ἀντί τοῦ φωτός παρουσιάζεται νά περιβάλλεται «ἐν φλογὶ πυρός», ἀπό φωτιά, δπως συνέβη μέ τὸν Μωϋσῆ στό δρος Χωρήβ (Εξόδ. 3,2 ἔξ.). Μετέπειτα, στή σοφιολογική γραμματεία ἐμφανίζεται ὁ Θεός τόσο ὡς πηγή τῆς σοφίας ὅσο καὶ ἡ ἀληθινή Σοφία, πού είναι «ἀπαύγασμα φωτός ἀδίσου» [...] «εὐπρεπεστέρα ἡλίου καὶ ὑπέρ πᾶσαν ἀστρων θέσιν» (Σ. Σολ. 7,26-29).

Ἐπίσης, στή βιβλική θεολογία ὁ συμβολισμός τοῦ φωτός ἔχει ίδιαίτερη σημασία καὶ είναι πολλές οἱ σχετικές περιπτώσεις. Ἐκείνη, δημος, πού ξεχωρίζει είναι ἡ προφητική ἐπαγγελία τοῦ φωτός, δταν ἀναφέρονται στήν «ἡμέρα τοῦ Γιαχβέ» (Πλτ. ΜΙ). “Ἄν καὶ ὁ ὄρβοντας αὐτῆς περιορίζοταν ἀρχικά γιά τὸν Ἰσραήλ, ἀργότερα γίνεται εύρυτερος καὶ ἐπεκτείνεται στά ἔθνη. Χαρακτηριστική είναι ἡ μεσσιανική προφητεία τοῦ Ἡσαΐα (9,1), πού ἐπαναλαμβάνεται καὶ στήν Καινὴ Διαθήκη ὡς πραγματοποιηθείσα στό πρόσωπο τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ²²:

Μασωριτικό	Μετ. Ο'	Ματθ. 4,16
הַלְלוּ יְהוָה בָּשָׂר וְדָם	δ λαός δ παρευόμενος ἐν σκότει, θέτε φῶς μέγα:	δ λαός δ καθήμενος ἐν σκότει φῶς εἰδεν μέγα,
בָּאָרֶץ יְשֻׁבֵּי בָּאָרֶץ	οἱ κατοικοῦντες ἐν χώρᾳ καὶ σκιᾷ θανάτου,	καὶ τοῖς καθημένοις ἐν χώρᾳ καὶ σκιᾷ φῶς λάμψει ἐφ' ὑμᾶς.
עֲלֵיהֶם צְלָמָם	φῶς λαμψει ἐφ' ὑμᾶς.	θανάτου φῶς ἀνέτειλεν αὐτοῖς.

γραμματεία περιεχόμενο, όπως τοῦ ὄφου «Λάγος», πού χρησιμοποιήθηκε ἀπό τὸν Ἡράκλειτο περίπου πέντε αἰῶνες πρὶν ἀπό τὸν Ἰωάννη.

Ἄν προχωρήσουμε στὴν πατερική παράδοση, εἰδικότερα στὸν Ἱερὸν Χρυσόστομο, διαβλέπουμε νά τοντζει τέσσερα σημεῖα: α) Δέ συγγράφει μόνος του, «ἀλλ’ ὁ Θεός δι’ αὐτοῦ φθέγγεται». β) Ἐπειδὴ πέρασε καὶρός ἀπό τὴν ἔνσαρκη παρουσία τοῦ Χριστοῦ καὶ ἐμφανίστηκαν ψευδοδιδάσκαλοι, ὁ Ἰωάννης «ἀνατρέπει τὴν τῶν ψευδοδιδασκάλων ψευδοδοξίαν». γ) Ἐπειδὴ γιά τά γεγονότα τῆς θείας οἰκονομίας (σύλληψη, γέννηση, ἀνατροφή) ἔγραψαν οἱ ἄλλοι Εὐαγγελιστές, ὁ Δὲ Εὐαγγελιστής «ἀπό τῆς ὑπάρξεως τῆς ἀιδίου ποιεῖται τὴν διήγησιν». καὶ δ) «Οπως συμβαίνει μέ δῆλους τούς Ἱερεῖς συγγραφεῖς, «ἔν γάρ ἦν Πνεῦμα τό κινοῦν τάς ἀπάντων ψυχάς»¹⁶. Ἔτσι, δῆλα αὐτά τά σημεῖα προσδέδουν μιά διαχρονική οἰκουμενικότητα στό κείμενο.

Τέλος, ὁ Ἰδιος ὁ συγγραφέας ἀναφέρει σαφῶς τό σκοπό τῆς συγγραφῆς: «Ταῦτα δέ γέγραπται ἵνα πιστεύσῃτε ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ Χριστός ὁ υἱός τοῦ Θεοῦ, καὶ ἵνα πιστεύοντες ζωήν ἔχητε ἐν τῷ ὄνοματι αὐτοῦ» (Ιωάν. 20,31). Τό νά πιστέψουν οἱ ἀναγνῶστες ὅτι ὁ Ἰησοῦς εἶναι ὁ Χριστός, ὁ Υἱός τοῦ Θεοῦ, καὶ σύμφωνα μέ τὸν Ἰωάννη ὅσοι ἔχουν πίστη στό Χριστό σημαίνει ὅτι ἔχουν ζωή, αὐτός εἶναι ὁ «ὑπέρτερος» σκοπός τοῦ Δὲ Εὐαγγελίου. Γιαυτό σημειώνει ὁ Stanley B. Marrow: «Ο σκοπός τοῦ Εὐαγγελίου, λοιπόν, δέν εἶναι πολλαπλοῦς, ἀλλά ἐνιαυτοῦ. «Ολοι οἱ ἄλλοι σκοποί –καὶ δέν μπορεῖ νά ἀρνηθεῖ κανεὶς οὔτε τὴν παρουσία τους οὔτε τὴν πολλαπλότητά τους στό Εὐαγγέλιο— συνέχονται καὶ ἀποκτοῦν νόημα σ’ αὐτόν τό ἔνα σκοπό: “ἵνα πιστεύσῃτε”»¹⁷. Συνεπῶς, τό Κατά Ιωάννην, ἀν καὶ γραμμένο γιά χριστιανούς πιστούς, ἀπευθύνει τό μήνυμά του οἰκουμενικά καὶ χωρίς διακρίσεις.

γ. Η βιβλική ἔννοια τοῦ φωτός

Μέσα στὴν Ἅγια Γραφή ἡ ἔννοια πού προσλαμβάνει παγκόσμιες διαστάσεις εἶναι ἐκείνη τοῦ φωτός. Η ἔννοια αὐτή ἀπαντᾶ ἀπό τὴν ἀρχή τοῦ βιβλίου τῆς Γενέσεως καὶ φθάνει ἔως τούς τελευταίους στίχους τῆς

βεν» (1,4-5). Καί στή συνέχεια: «Ἡν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, ὁ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον» (1,9).

Μποροῦμε νά λογοτείουμε ότι μέσα από τή μελέτη τοῦ Κατά Ιωάννην ξεπροβάλλει μάζ φωτοειδής χριστολογία. "Ἄν καί πολλές φορές δι λόγος του εἶναι καταγγελτικός γιά τήν ἀμαρτία καί τήν ἀπιστία, ὡστόσο, οἱ ἀκτίνες τοῦ θείου φωτός τό διαφοροποιοῦν ἀπό τά ἄλλα καινοδιαθηκικά κείμενα. "Οπως ὑποστηρίζει ὁ W. Grossouw, ὁ ὄρος «φῶς» δέ χρησιμοποιεῖται μέ ύπερβολική συχνότητα, πλήν ὅμως πάντοτε σέ χωρία πολύ πυκνά σέ διδασκαλίες καί ποτέ μέ τή συνηθισμένη φυσική σημασία τῆς λέξης²⁵. Ἀπό διη τή φωτοειδής χριστολογία²⁶ ίδιαίτερα σημαντική εἶναι ἡ αὐτομαρτυρία²⁷ τοῦ Ἰησοῦ: «Ἐγώ εἰμι τό φῶς τοῦ κόσμου» (8,12), ἡ ὅποια ἐπαναλαμβάνεται μέ ἄλλα λόγια παρακάτω: «Οταν ἐν τῷ κόσμῳ ὡ, φῶς εἰμι τοῦ κόσμου» (9,5) καί «ἐγώ φῶς εἰς τόν κόσμον ἐλήλυθα» (12,46).

Τό φῶς τοῦ σαρκωθέντα Λόγου, «τό φῶς τό ἀληθινόν», τό ὄποιο φωτίζει κάθισ ἄνθρωπο πού ἔρχεται στόν κόσμο (1,9), σχετίζεται μέ τό φῶς τοῦ Θεοῦ Πατρός, γιά τόν ὄποιον ὅμως δέν ἀναφέρεται ἀμεσα στό Εὐαγγέλιο του. Στόν Πατέρα ἀναφέρεται ὁ Ιωάννης διταν γράφει: «Καί αὕτη ἐστίν ἡ ἐπαγγελία ἡν ἀκηρόαμεν ἀπ' αὐτοῦ καί ἀναγγέλλομεν ὑμῖν, ὅτι ὁ Θεός φῶς ἐστι καί σκοτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἐστιν οὐδεμία [...] αὐτός ἐστιν ἐν τῷ φωτί» (Α' Ιωάν. 1,5-7). Στήν κοινή αὕτη ίδιότητα τοῦ φωτός θά βασιστοῦν καί τά ἐπιχειρήματα γιά τό «τῇ οὐσίᾳ μή διεστηρέναι τοῦ υἱοῦ τόν πατέρα»²⁸.

ε. Ερμηνευτική προσέγγιση

Ηδη προαναφέραμε ότι οι Ἐβραῖοι πρέσβευαν γιά τό Θεό ὅτι ἦταν διη μόνο ὁ δημιουργός τοῦ φωτός ἡ ἐνδεδυμένος τό φῶς, ἀλλά ἀκόμη τό ίδιο τό φῶς τους: «Κύριος φωτισμός μου καί σωτήρ μου»²⁹. «ἔσται σοι Κύριος φῶς αἰώνιον»³⁰. Ἐπίσης, ἡ ἀναμενόμενη μαρφή τοῦ δούλου τοῦ Γιαχβέ προβάλλεται ως ην ῥατ, δηλαδή ως «φῶς ἐθνῶν»³¹. Παράλληλα, σέ ραββινικές παραδόσεις ὁ Θεός, ὁ Νομός, ὁ Ισραήλ ἡ οἱ διδασκαλοὶ ὄνομάζονταν φῶς³². Γενικότερα, τό θέμα τοῦ φωτός κα-

"Ετσι, στήν Κ.Δ. ἔχουμε τήν ἐκπλήρωση τῆς ἐπαγγελίας γιά τό ἐσχατολογικό φῶς πού ὑποσχέθηκαν οἱ προφῆτες. Ἡ βιβλική ἔννοια τοῦ φωτός συνδέεται μέτ τὸ πρόσωπο τοῦ Θεοῦ (Π.Δ.) καὶ τοῦ Γίου τοῦ Θεοῦ (Κ.Δ.), πού ἔρχεται ως δωρεά στήν ἀνθρωπότητα. Εἰδικότερα, ὁ «δοῦλος τοῦ Κυρίου» (Παπ. ΤΒΥ) θά είναι φῶς στά ἔθνη: «Ἐις φῶν ἔθνῶν τοῦ εἰναὶ σε εἰς σωτηρίαν ἔως ἐσγάτου τῆς γῆς» (Ησ. 49,6). Ἐπομένως, τόσο ἡ ἔλευση τοῦ Κυρίου δσο καὶ ἡ διδασκαλία του ἀποτελοῦν τό φῶς τῆς σωτηρίας στόν Ἰσραὴλ καὶ στοὺς ἔθνους²³, «καταργήσαντος μέν τόν θάνατον, φωτίσαντος δέ ζωήν καὶ ἀφθαρσίαν διά τοῦ εὐαγγελίου» (Β' Τιμ. 1,10).

Ωστόσο, μέσα ἀπό τούς Προφῆτες ἔχουμε καὶ τήν προειδοποίηση γιά ἀκείνους πού ἀπιστοῦν στό Θεό ἡ ἀθετοῦν τή διαθήκη του. Γι' αὐτούς ἡ λαμπρή ἡμέρα τῆς «ἐπιφανείας» θά μετατραπεῖ σέ νίκτα, διότι ἡ συμπεριφορά τους ἔκανε αὐτό νά συμβεῖ. Ὁ προφήτης Ἀμώς (8ος αἰ. π.Χ.) γράφει: «Ούαί οἱ ἐπιθυμοῦντες τήν ἡμέρα Κυρίου· ἵνα τί αὕτη ὑμῖν ἡ ἡμέρα τοῦ Κυρίου; καὶ αὕτη ἔστιν σκάτος καὶ οὐ φῶς» (5,18). Παρόλα αὐτά, ἡ ἐλπίδα τους παραμένει καὶ περιμένουν κι αὐτοί νά λάμψει τό «μέγα φῶς» (Ησ. 9,1).

δ. Ο Χριστός «τό φῶς τοῦ κόσμου» (Ιωάν. 8,12)

Ο εὐαγγελιστής Ιωάννης, «ὁ τοῦ Θεοῦ ἀετός, ὁ μέγας, ὁ χρυσοπτέρυξ [...] ὁ τῆς τοῦ Λόγου ἀνάρχου ὑπάρξεως καὶ ἀγγέλοις ἄγγελος, ὁ μεγαλοφωνότατος τῆς ἀληθείας κῆρυξ, ὁ νοῦς ὁ ὑψίβλεπτος, ἡ γλῶσσα ἡ πύρινος, τό στόμα τό θεόφραστον»²⁴, ἀναγγέλλει ἐκφραστικότατα ὅτι τό ἀναμενόμενο καὶ προσδοκώμενο «φῶς ἐλήλυθεν εἰς τόν κόσμον» (Ιωάν. 3,19). Τό φῶς αὐτό δέν είναι ἄλλο παρά ἡ παρουσία τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ στόν κόσμο. Ἡδη ἀπό τόν ἔξοχο πρόλογο τοῦ Δ' Εὐαγγελίου ὁ ἔρχομός τοῦ δεύτερου προσώπου τῆς Ἀγίας Τριάδας, τοῦ Λόγου τοῦ Θεοῦ, συνδέεται μέτ τήν παροχή τῆς ζωῆς καὶ τοῦ φωτός, πού φωτίζει τό καθετέλ, καὶ ἡ σκοτεινία δέν μπορεῖ νά τό σβήσει: «Ἐν αὐτῷ [τῷ Λόγῳ] ζωή ἦν, καὶ ἡ ζωή ἦν τό φῶς τῶν ἀνθρώπων, καὶ τό φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει, καὶ ἡ σκοτία αὐτοῦ οὐ κατέλα-

κεφάλαιο. Ἐπειδὴ τὸ φῶς συνδέεται μὲ τὴν ἔννοια τῆς ζωῆς, ἡ θεραπεία τοῦ τυφλοῦ μέ δωρεά τοῦ φωτός ισοδυναμεῖ μέ τὴ δωρεά τῆς ζωῆς. "Ἐτοι, ὁ Ἰησοῦς δηλώνει διά τοῦ λογίου "ἐγὼ εἰμὶ τὸ φῶς τοῦ κόσμου" διὰ ὃ ἴδιος εἶναι γιά ὅλο τὸν ἀνθρώπινο κόσμο, καὶ ὅχι μόνο γιά τὸν θεραπευθέντα τυφλό, ἡ πηγή τῆς ζωῆς. [...] Ἐπομένως, ὁ Ἰησοῦς, τόσο στὸ θαῦμα, ὅσο καὶ στὸ σχετικό λόγιο, προβάλλει ὡς ἀληθινός Θεός, ὡς τὸ κυρίαρχο ὑπακείμενο τῆς δημιουργίας τῆς σωτηρίας»³⁸.

Πολλοί ἐρμηνευτές ἔξελαβαν τὸν ὅρο «κόσμος» μέ τὴν ἔννοια τῆς ἀνθρωπότητας (mankind). Ὁ Ἰησοῦς, δηλαδή, εἶναι φῶς, σωτήρας καὶ λυτρωτής τῶν ἀνθρώπων· καὶ στὴ σκέψη αὐτή ἔδωσαν τὴ μορφὴ τῆς παγκοσμιότητας καὶ καθολικότητας. Μέ ἀλλα λόγια, ὁ Χριστός εἶναι ὅχι μόνον τῆς «Γαλιλαίας, οὐ Παλαιστίνης, οὐδέ τῆς Ἰουδαίας»³⁹, ἀλλά «τοῦ κόσμου... καὶ πάντων ἀνθρώπων δεσπότης»⁴⁰ καὶ λυτρωτής.

Μέ τὸ Ιωάν. 8,12 καὶ τὸ χριστολογικό τίτλο «φῶς τοῦ κόσμου» ἀσχολήθηκε ίδιαίτερα ὁ ἀείμνηστος καθηγητής Β. Ιωαννίδης. Λέγει διὰ ὃ Ἰησοῦς εἶναι φῶς τοῦ κόσμου «ὑπό θρησκευτικήν καὶ ἡθικήν σημασίαν»⁴¹. Στό ἐρώτημα μέ ποιά σημασία χρησιμοποίησε τὸν ὅρο ὁ Ἰησοῦς, σημειώνει διὰ ὃ ἴδιος διὰ τοῦ Κύριος εἶναι φῶς φωτίζον τὴν διάνοιαν τῶν ἀνθρώπων, ὥστε νά βλέπη οὗτος τόσον ἔσωτόν κατά τὴν ἀληθῆ κατάστασίν του καὶ φύσιν, δσον καὶ τάς ἐν τῷ κόσμῳ ἐνεργείας τοῦ Θεοῦ»⁴². Συνεπῶς, κόσμος καὶ ἀνθρώποι ἔχουν ἀποκτήσει τὴ δυνατότητα γιά ἀληθινή αὐτοσυνειδησία (ἀπαλλαγὴ ἀπό τὴν πλάνη, τὴν ἀμαρτία καὶ τὸ θάνατο) καὶ γνώση τῶν θείων ἐνεργειῶν.

Στό ίδιο ἐδάφιο ὁ καθηγ. τῆς Μαμβούργης, R. Bultmann⁴³, παρατηρεῖ διὰ τὸ χαρακτηριστικό γνώρισμα δέν ἀποτελεῖ ἡ καθολικότητα (universalim), ἀλλά ἡ διαρχία· διότι χωρίς τὴν ἀποκάλυψη, ὁ κόσμος εἶναι καὶ παραμένει στὸ σκοτάδι⁴⁴. Τό σκότος, ὡς οὐσία τοῦ «κόσμου», θά τὸ συναντήσουμε παρακάτω, καὶ ἀποτελεῖ ἔνα καθοριστικό στοιχεῖο γιά τὴν κατανόηση τῆς ἐν Χριστῷ σωτηρίας⁴⁵.

Ἀπό τὰ ἀνωτέρω διαπιστώνουμε διὰ ὃ Ἰησοῦς πράγματι σκιαγραφεῖται ὡς τὸ φῶς καὶ ἡ ζωή ὅχι μόνο τῶν ἀνθρώπων, ἀλλά καὶ ὅλο-κληρης τῆς κτίσης. Ἐπίσης, ὁ Ἰησοῦς εἶναι φῶς ὅχι μόνο μιᾶς ἐποχῆς, ἀλλά διαπαντός «έργομενον»⁴⁶ (Ιωάν. 1,9), σέ μια πορεία

τέχει κεντρική θέση μεταξύ τῶν θρησκευτικῶν συμβολισμῶν, καὶ φυσικά διατρέχει τὴ βιβλική ἀποκάλυψη³³.

Άκιμη, ἀπό τὴν ἐποχὴ τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης ἐπαγγέλλεται ὁ ἔρχομός του Χριστοῦ ὡς φωτός. Τό E μεσσιανικό ὄφαμα τοῦ προφήτη Ζαχαρίᾳ εἶναι ἐκφραστικότατο: «Καὶ εἴτε [δὸς ἄγγελος] πρός με· Τί σύ βλέπεις; καὶ εἶπα· Ἐώρακα, καὶ ἰδού λυχνία χρυσῆ ὅλη, καὶ τὸ λαμπάδιον ἐπάνω αὐτῆς, καὶ ἐπτά λύχνοι ἐπάνω αὐτῆς [...]· καὶ δύο ἐλαῖαι ἐπάνω αὐτῆς, μία ἐκ δεξιῶν τοῦ λαμπάδου καὶ μία ἐξ εὐωνύμων» (4,2-3). Μέ τὴ χρυσή λυχνία προδιαγράφει συμβολικά ὁ Προφήτης τὴν Ἐκκλησία, «τὴν πολύφωτον καὶ ὑπερφαῇ τῆς ἀγίας Ἐκκλησίας μεγαλοπρέπειαν», καὶ μέ τὴ λαμπάδα τὸ Χριστό, ὁ ὅποιος εἶναι «τὸ πατρικόν φῶς καὶ ἀληθινόν [...] ὑψούμενος ἐν τοῖς ἔθνεσι καὶ διαφαινόμενος, καὶ πᾶσι λάμπων [...]»³⁴.

Στὴν Κ.Δ., ὅταν ὁ Ἰησοῦς ἀποκαλεῖ τὸν ἑαυτό του «φῶς τοῦ κόσμου», ἐκφράζει τὴ βαθύτερη αὐτοσυνειδησία του, ὄνομάζοντας τὸν ἑαυτό του Σωτήρα (Revealer). Γιαυτό ἡ ἐκφραστὴ «φῶς τοῦ κόσμου» σημαίνει φῶς γιά τὸν κόσμο, φῶς γιά τὴν ἀνθρωπότητα, φῶς γιά δόλωληρη τὴν κτίση³⁵ μέ τὴν ἔννοια τῆς καθολικότητας τῆς σωτηρίας-λύτρωσης.

Ἐάν δεχτοῦμε τὴν ὑπόθεση ὅτι ἡ ἐκφραστὴ ἔχει Γνωστική προέλευση, τότε προϋποτίθεται μιά διαρχία (dualismus) μεταξύ φωτός καὶ σκότους. Εἰδικότερα, οἱ ὑποστηρικτές τῆς ἐπιδρασῆς τῶν Γνωστικῶν συστημάτων κάνουν λόγο γιά «ιμεταφυσική διαρχία» φωτός καὶ σκότους³⁶. Ωστόσο, ἡ ἀναμφισβήτητη ὑπαρξὴ τῆς λεγόμενης ἴωννειας διαρχίας, ἀν καὶ διατρέχει σχεδόν δόλωληρο τὸ Δ Εὔαγγέλιο, δέν ἔχει ὄπωσδήποτε Γνωστική ἐπιδραση.

Τὸ «φῶς τοῦ κόσμου» συνδέεται μέ τὸ «φῶς τῆς ζωῆς»³⁷. Η ζωὴ τῶν ἀνθρώπων ἡ τοῦ κόσμου μπορεῖ νά δόηγγηθεῖ θεληματικά στὸ φῶς ἡ στὸ σκότος, δηλαδή στὴ ζωὴ ἡ στὸ θάνατο. Η ἐπιλογὴ εἶναι καθοριστική γιά τὴν παρούσα καὶ τὴ μελλοντική κατάσταση. Η Ἑλλειψὴ τοῦ φωτός, ἡ ἀπομάκρυνση ἀπό τὸ φῶς δόηγγει στὴν ὑπαρξὴ τοῦ σκότους, μέ φοβερές ἀνθρωπολογικές συνέπειες.

Εἰδικότερα, στὸ Ιωάν. 8,12 τὸ λόγιο τοῦ Ἰησοῦ συνδέεται ἀμεσα μέ τὸ θαῦμα τῆς θεραπείας τοῦ ἐκ γενετῆς τυφλοῦ, πού ἀκαλουθεῖ στὸ 9ο

ἰωάννειων ἐδαφίων: «Ο Θεός φῶς ἐστι» (Α' Ιωάν. 1,5) καὶ «έάν ἐν τῷ φωτί περιπατῶμεν, ως αὐτός ἐστιν ἐν τῷ φωτί» (Α' Ιωάν. 1,7). Τό ἐρώτημα, λοιπόν, πού προκύπτει εἶναι πῶς καὶ φῶς λέγεται ὁ ίδιος καὶ μέσα στό φῶς εἶναι, σάν ἄλλος μέσα σέ κάποιον ἄλλο. Καὶ μποροῦμε νά ἴσχυριστοῦμε ὅτι ἡ ἀπάντηση πού δίνει ἀποτελεῖ τήν δμοφωνία (con-sensus) τῆς ὀρθοδοξίης παράδοσης:

«Ο κατ' οὓσιαν ἄληθῶς φῶς ὑπάρχων Θεός, ἐν τοῖς ἐν αὐτῷ διά τῶν ἀρετῶν περιπατοῦσίν ἐστιν ἀληθῶς φῶς γενόμενος. Όσπερ οὖν τό κατά μέθεξιν φῶς, ως οἱ ἄγιοι πάντες, διά φιλοθείας ἐν τῷ κατ' οὓσιαν γίνονται φωτί, οὕτω τό κατ' οὓσιαν ἐν τῷ κατά μέθεξιν φωτί διά φιλανθρωπίαν γίνεται φῶς. Εάν οὖν ἐσμέν κατά τήν ἀρετήν καὶ τήν γνῶσιν ως ἐν φωτί τῷ Θεῷ, καὶ αὐτός ὁ Θεός ἐν τῷ μικήσει γίνεται φωτί, ως ἐν εἰκόνι ἀρχέτυπον ἡ μᾶλλον φῶς ἐστίν ὁ Θεός καὶ Πατήρ, ἐν φωτί δηλαδή τῷ Γεννητών καὶ ἀγίῳ Πνεύματι, οὐκ ἄλλο καὶ ἄλλο, καὶ ἄλλο φῶς ὑπάρχων ἄλλα κατ' οὓσιαν ἐν καὶ τό αὐτό, κατά τόν τῆς ὑπάρχειν τρόπον τρισσοφαές»⁵³.

Ο Θεός Πατήρ, πού εἶναι στήν οὓσια του ἀληθινά φῶς, ὑπάρχει μέσα σ' ἐκείνους πού περπατοῦν μέσα του μέ τίς ἀρετές, γενόμενος γι' αὐτούς ἀληθινό φῶς. «Οπως, λοιπόν, ὅλοι οἱ Ἅγιοι ἔχαιτιας τῆς φιλοθείας τους γίνονται τό κατά μέθεξη φῶς μέσα στό κατ' οὓσιαν φῶς, ἔτσι τό κατ' οὓσιαν φῶς ἀπό φιλανθρωπία ἔρχεται μέσα στό κατά μέθεξη φῶς. Ἀν λοιπόν εἴμαστε μέ τήν ἀρετή καὶ τήν γνώση μας μέσα στό Θεό δύος σέ φῶς, καὶ ὁ ίδιος ὁ Θεός ως φῶς ὑπάρχει μέσα σ' ἐμᾶς πού εἴμαστε φῶς. Ο Θεός, δηλαδή, τό φύσει φῶς, ἔρχεται στό κατά μίμηση φῶς, δύος τό ἀρχέτυπο μέσα στήν εἰκόνα· ἡ καλύτερα, ὁ Θεός καὶ Πατήρ εἶναι φῶς μέσα στό φῶς, δηλαδή μέσα στόν Γεννητών καὶ τό ἄγιο Πνεύμα, χωρίς νά εἶναι ἄλλο φῶς (ὁ Πατήρ) καὶ ἄλλο (ὁ Γεννητών) καὶ ἄλλο (τό ἄγιο Πνεύμα)· ἀλλά στήν οὓσια εἶναι ἔνα τό αὐτό φῶς, τριπλόφωτο ως πρός τόν τρόπον ὑπάρχεις»⁵⁴.

Ἐπομένως, ὁ Θεός Πατήρ, ως ἀληθινά καὶ κατά φύσιν φῶς, ἀποτελεῖ τήν πρωταρχική πηγή καὶ αιτία γιά τή φωτοποίηση ὅποιουδήποτε ἄλλου. Κι ἐδῶ, ὁ ἄγιος Μάξιμος ἐπεζηγεῖ τή σχέση τού φωτο-

διαχρονικότητας δηλαδή, καὶ πρὶν ἀπό τὴν ἔνσαρκην παρουσία του, ἀλλά καὶ κατά τὴν διάφειαν τῆς ἴστορικῆς ζωῆς τῆς Ἐκκλησίας. Καὶ, φυσικά, ὅταν λέμε ὅτι ὁ Ἰησοῦς εἶναι «τὸ μοναδικό φῶς τοῦ κόσμου»⁴⁷, καταλαβαίνουμε ὅτι χωρίς τὴν παρουσία του ὁ κόσμος, ἡ κτίση γενικότερα (Ιωάν. 8,12· 9,5) βρίσκεται στὸ σκοτάδι⁴⁸.

Ἐπιπλέον, τὸ φῶς τοῦ Χριστοῦ μπορεῖ νά συνδεθεῖ μέ τὰ τρία χρωκτηριστικά στοιχεῖα, «τὰ τρία δῶρα» –ὅπως γράφει ὁ T. F. Glasson⁴⁹ – ἀπό τὴν ἰουδαϊκή γραμματεία: τό μάννα, τό νερό καὶ τό στύλο νεφέλης (πρβλ. Νεεμ. 9,12· Ψαλμ. 105,39-41). Πράγματι, ὁ Ἰωάννης ἀναφέρεται καὶ στὸ μάννα (κεφ. 6) καὶ στὸ «ῦδωρ τὸ ζῶν» (κεφ. 7 κ.ἄ.), ἐνῷ προϋποθέτει τὸ τρίτο «δῶρο»: «Ἡ παρουσία τοῦ Θεοῦ, εἴτε μέ τό θεανδρικό πρόσωπο τοῦ Γίοῦ εἴτε μέ τό Ἀγιο Πνεῦμα στή μετέπειτα ζωὴ τῆς Ἐκκλησίας, λειτουργεῖν ὡς φωτεινή νεφέλη γιά νά βλέουν οἱ πιστοί καὶ νά μήν παραπατοῦν»⁵⁰. Ελλικότερα, τό θεῖο αὐτό Φῶς εἶναι ἀπαραίτητο ὅταν στὸν «κόσμο» κυριαρχεῖ τό σκότος καὶ οἱ ἀνθρώποι προτιμοῦν περισσότερο τό σκοτάδι παρά τό φῶς.

Συνοψίζοντας τὴν ἐρμηνευτική προσέγγιση στὸν αὐτοχρωκτηρισμό τοῦ Ἰησοῦ ὡς «τοῦ φωτός τοῦ κόσμου», τονίζουμε ὅτι ὁ Ἰησοῦς «διεκδικεῖ γιά τὸν ἔσωτό του δ. τι στὴν Π.Δ. ἀναφέρεται ἀποκλειστικά καὶ μόνο στὸν Γιαχβέ». Καὶ συνεχίζει ὁ Χρ. Καρακόλης ὅτι «στὸ στήχο μας ὑπονοεῖται (α) ὅτι ὁ Ἰησοῦς εἶναι κάτοχος τοῦ θείου φωτός, διότι προέρχεται ἐκ τοῦ Θεοῦ, (β) ὅτι εἶναι προϋπάρχων καὶ δημιουργικός, καθὼς ἡ ὑπαρξη ὅλων τῶν ἀνθρώπων, ποὺ στὸν πρόλογο τοῦ εὐαγγελίου ἐκφράζεται καὶ ὡς φῶς, ἀποτελεῖ δωρεά προεργάμενη ἀπό αὐτόν, (γ) ὅτι εἶναι ὁ ἐσχατολογικός λυτρωτής, ὁ ὄποιος παρέχει παράλληλα μέ τό φῶς τῶν σωματικῶν ὀφθαλμῶν καὶ τό πνευματικό φῶς, ποὺ καθιστᾶ δυνατή τὴν ἀναγνώριση τῆς πραγματικῆς του ταυτότητας, τὴν ἀληθινή πίστη πρός τό πρόσωπο του καὶ συνεπῶς τὴν αἰώνια ζωή»⁵¹.

στ. Η πατερική προσέγγιση Μαξίμου τοῦ Ομολογητοῦ

Ο ἄγιος Μάξιμος ὁ Ομολογητής (580-662), μά δεσπόζουσα θεολογική φυσιογνωμία⁵², προβληματίζεται στή συσχέτιση τῶν ἔξης

καθώς δὲ Ἰησοῦς ἀποκαλύπτεται ως «φῶς τοῦ κόσμου», καθορίζεται καὶ ὁ χῶρος τοῦ φωτός καὶ ὁ χῶρος τοῦ σκότους. Ἡ ἀντίθεση φωτός καὶ σκότους εἶναι κάτι τὸ πολύ χαρακτηριστικό, μέ τὴν ἔννοια ὅτι ὅποιος πλέον ἀκολουθεῖ τὸν Ἰησοῦν βρίσκεται «ἐν τῷ φωτί», ἐνῶ, ἀντίθετα, προσδιορίζεται μέ τὸ σκοτάδι ὁ χῶρος τοῦ Σατανᾶ, ὁ ὅποις γιὰ τὸν Δ' Εὐαγγελιστή εἶναι «ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου» (Ιωάν. 12,31· 14,30· 16,11).

‘Ο ἀνθρωπὸς βρίσκεται –σέ τὴν ἡθικό ἐπίπεδο– ἀνάμεσα στὶς δύο αὐτές καταστάσεις. Τό τι θά ἐπιλέξει, δῆμας, θά ἔχει ὅχι μόνο ιστορικό χαρακτήρα, ἀφορῶντα στὸν παρόντα βίο, ἀλλά καὶ ἐσχατολογική προοπτική, ἀφοῦ μέ τὸν ἔρχομό τοῦ Χριστοῦ ἡ ἀνθρωπότητα ἔχει εἰσέλθει στὴν ἐσχατολογική ἐποχή, ἀναμένοντας τὴν τελική ἔκβαση τῆς Ιστορίας τῆς σωτηρίας. ‘Ἐτσι, τονίζει Ἰησοῦς ὅτι «ὁ ἀκολουθῶν ἔμοι οὐ μή περιπατήσῃ ἐν τῇ σκοτίᾳ, ἀλλ’ ἔξει τὸ φῶς τῆς ζωῆς» (Ιωάν. 8,12)· «έγὼ φῶς εἰς τὸν κόσμον ἐλήλυθα, ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ ἐν τῇ σκοτίᾳ μή μείνῃ» (12,46). Καὶ προτρέπει: «Περιπατεῖτε ως τὸ φῶς ἔχετε, ἵνα μή σκοτία ὑμᾶς καταλάβῃ» (12,35)· κι ὅχι μόνο γιὰ νά μή σᾶς πιάσει τὸ σκοτάδι, ἀλλά γιὰ νά γίνετε καὶ παιδιά τοῦ φωτός: «ώς τὸ φῶς ἔχετε, πιστεύετε εἰς τὸ φῶς, ἵνα υἱοί φωτός γένησθε» (12,36).

Διυστυχῶς, δῆμας, καθώς δείχνουν τὰ πράγματα ἡ παρουσία τοῦ Φωτός στὸν κόσμο εἶχε ως ἀποτέλεσμα τόσο τὴν ἀποδοχή του, ὅσο καὶ τὴν ἀπόρριψή του. Ἡ σάρκωση τοῦ Λόγου καὶ ὁ ἔρχομός του στὴ γῆ ἐπέφερε τὴν «κρίσιν τοῦ κόσμου» (Ιωάν. 3,19· 16,11 κ.ἄ.), ἀνάλογα μέ τὴ στάση ποὺ τήρησαν οἱ ἀνθρωποι:

α. Οἱ μέν ἀκολούθησαν τὸ σκότος: «Καὶ ἤγαπησαν οἱ ἀνθρωποι μᾶλλον τὸ σκότος ἢ τὸ φῶς· ἦν γάρ πονηρά αὐτῶν τὰ ἔργα» (Ιωάν. 3, 20)· κι αὐτό συνέβη διότι «πᾶς ὁ φαῦλα πράσσων μισεῖ τὸ φῶς καὶ οὐκ ἔρχεται πρός τὸ φῶς, ἵνα μή ἐλεγχθῇ τὰ ἔργα αὐτοῦ» (3,20). Ἐπίσης, «οὐ περιπατῶν ἐν τῇ σκοτίᾳ οὐκ οἴδεν ποὺ ὑπάγει» (12,35), ἦ, μέ ὅλα λόγια, «έάν τις περιπατῇ ἐν τῇ νυκτὶ, προσκόπτει, διτὶ τὸ φῶς οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῷ» (11,10).

β. Οἱ δέ ἔχουν «τὸ φῶς τῆς ζωῆς», διότι «οὐ ποιῶν τὴν ἀλήθειαν ἔρχεται πρός τὸ φῶς, ἵνα φανερωθῇ αὐτοῦ τὰ ἔργα ὅτι ἐν Θεῷ ἔστιν

ειδούς προσώπου τοῦ Πατρός μέ τούς Ἅγίους καὶ μέ τά ἄλλα δύο πρόσωπα τῆς Ἁγίας Τριάδας. Ἀρχικῶς, δοσον ἀφορᾶ ἐκείνους πού ἀξιώθηκαν τῆς ἀγιοσύνης τοῦ Θεοῦ λόγω τῆς ἐνάρετης καὶ φιλόθεης ζωῆς τους, «περιπατοῦντες ἀξίως τοῦ Κυρίου εἰς πᾶσαν ἀρέσκειαν, ἐν παντὶ ἔργῳ ἀγαθῷ καρποφοροῦντες καὶ αὐξανόμενοι εἰς τὴν ἐπίγνωσιν τοῦ Θεοῦ» (Κολ. 1,10), ἀποτελοῦν κατά μέθεξη ἡ κατά μίμηση φῶς. Τύπο τό πρίσμα αὐτό κατανοοῦνται καὶ οἱ Κυριακοὶ λόγοι πρός τους μαθητές του «μείνατε ἐν ἐμοί, κἀγώ ἐν ὑμῖν» (Ιωάν. 15,4), «ὅ μένων ἐν ἐμοὶ κἀγώ ἐν αὐτῷ» (15,5) κ.ἄ., ὡς «κοινωνίᾳ μετ' ἀλλήλων» (Α' Ιωάν. 1,7) καὶ μετοχή τοῦ «κατ' εἰκόνα Θεοῦ» (έβρ. מִתְּלָא מַלְכָב) δημιουργήματος στόν κατ' οὐσία φῶς ὑπάρχοντα δημιουργὸ Θεό, ὁ διοῖς ἀπό φιλανθρωπία περιγωρεῖται στούς «ἐκλεκτούς, ἀγίους καὶ ἡγαπημένους» του (Κολ. 3,12), δηλαδή, στούς «ιερούς φωτός καὶ νίούς ἡμέρας» (Α' Θεσ. 5,5).

Κατόπιν, δοσον ἀφορᾶ στή σχέση τῶν προσώπων τῆς Ἁγίας Τριάδας, πού ἔχουν κοινή οὐσία, τό φῶς ἐκφράζει τήν ἀκτιστη ἐνέργεια τῆς θείας φύσεως. Δέν εἶναι ἄλλο φῶς ὁ Πατήρ καὶ ἄλλο ὁ Γίος καὶ ἄλλο τό ἄγιο Πνεῦμα, ἀλλά στήν οὐσίᾳ εἶναι ἔνα τό αὐτό φῶς, τό διοῖς ὡς πρός τόν τρόπον ὑπάρχεις καὶ ἐνεργείας ἐκδηλώνεται τριπλόφωτο (τριπλόφεγγο). "Ετοι, συχνά στή δογματική καὶ πατερική γλώσσα ὁ Γίος ἀποκαλεῖται «φῶς ἐκ φωτός»⁵⁵ καὶ τό Πνεῦμα ὑπάρχει ὡς «φῶς ἐν φωτί»⁵⁶. "Αν κάποιος θεωρεῖ διαφορά τό διτι ὁ Γίος εἶναι «φῶς ἀλγθινόν» (Ιωάν. 1,9· Α' Ιωάν. 2,8 κ.ἄ.) καὶ ὁ Πατήρ «φῶς ἀπρόσιτον» (Α' Τιμ. 6,16), δέν συμβαίνει κάτι τέτοιο, ἀλλά ἐκφράζουν «τήν τῶν σημανομένων ταυτότητα», καὶ «οἱ προσδιοιρισμοὶ τήν κατά τό μεῖζον διαφοράν τοῦ πατρικοῦ φωτός ἐρμηνεύουσιν»⁵⁷.

ζ. Τό «φῶς τοῦ κόσμου» καὶ οἱ ἀνθρωποι

Ἡ φωτοειδής ὅψη τῆς χριστολογίας τοῦ Δ' Εὐαγγελίου ἔχει ἐπίδραση καὶ στήν ιωάννεια ἀνθρωπολογία. "Αλλωστε, εἶναι σήμερα διαπιστωμένο διτι ἡ θεολογία κρίνεται στήν ἀνθρωπολογία τῆς⁵⁸, ἀποφεύγοντας τούς παλαιότερους θεωρητικούς στοχασμούς (contemplations). Καὶ ἡ ἀφορμή ἔρχεται ἀπό τό ίδιο τό βιβλικό κείμενο. Διότι

λογική σπουδαιότητα στό Δ' Εὐαγγέλιο. «Ορισμένοι, μάλιστα, χαρακτηρίζουν τήν Ἀνατολική Ἐκκλησία ως «ἐκκλησία τοῦ εὐαγγελιστῆ Ἰωάννη»⁶², λόγω τῆς σημαντικότητας τῆς θεολογίας τῆς ἐνσάρκωσης. Αὐτή ἡ θεολογία, δπως γενικότερα ἀναπτύσσεται στό Κατά Ιωάννη, μᾶς δίνει τίς προϋποθέσεις γιά τή φωτεινή μεταμόρφωση τῶν ἀνθρώπων, η ἀλλιώς γιά τήν ἐν Χριστῷ ἔνωσή τους.

α. *Η νέα γέννηση.* «Η συνάντηση τοῦ Ἰησοῦ μέ τόν Νικόδημο ἔχει ως ἀντικείμενο συζήτησης αὐτό τό θέμα, τή νέα ἡ ἀνωθεν γέννηση, που ἔρχεται ἀπό τό Ἀγιο Πνεῦμα: «Ἄμήν ἀμήν λέγω σοι, ἐάν μή τις γεννηθῇ ἔξ ὄντας καὶ Πνεύματος, οὐ δύναται εἰσλθεῖν εἰς τήν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ» (Ιωάν. 3,5). «Η ἀναγεννημένη ἀπό τό Πνεῦμα ὑπαρξη τοῦ πιστοῦ συνδέεται –κατά τήν πατερική ὅραιογία– «διά λουτροῦ παλιγγενεσίας»⁶³. «Ἄν ἐδῶ, λοιπόν, ἔχουμε τήν εἰσαγωγική πράξη τῆς πνευματικῆς γέννησης καὶ ἀνοίγματος τοῦ ἀνθρώπου στόν ἀγιοπνευματικό χῶρο τῆς ἐκκλησιαστικῆς κοινότητας, τότε ὀκολουθεῖ κι ἡ αὔξηση τοῦ ἀρτιγέννητου μέλους μέ «τήν βρῶσιν» καὶ «τήν πόσιν», δηλαδή, τή μετοχή στό μαστήριο τῆς θείας Εὐχαριστίας.

β. *Η πίστη.* Αὐτή ἀποτελεῖ καθοριστικό παράγοντα γιά τόν ἀνθρώπο καὶ γίνεται ὁ σκοπός τοῦ κηρύγματος ἀρχικά τοῦ Ἰωάννου τοῦ Βαπτιστῆ καὶ κατόπιν τοῦ Ιδίου τοῦ Ἰησοῦ. «Ο Βαπτιστής ἥρθε ως μάρτυρας γιά νά κηρύξει ποιός είναι τό Φῶς, «ἴνα πάντες πιστεύσωσι δι」 αὐτοῦ» (Ιωάν. 1,7). Καὶ ὁ Ἰησοῦς λέγει ὅτι «ὅ πιστεύων εἰς ἐμέ ἔχει ζωήν αἰώνιον» (6,47). «Η πίστη, στό Κατά Ιωάννη, ἀναφέρεται τόσο στόν Γιό ὅσο καὶ στόν Πατέρα, «εἰς τόν πέμψαντα» αὐτόν (12,44). «Επιπλέον, ὁ γενικός σκοπός τοῦ Δ' Εὐαγγελίου είναι ὁ ἔξης: «Ἴνα πιστεύσητε ὅτι Ἰησοῦς ἔστιν ὁ Χριστός ὁ υἱός τοῦ Θεοῦ, καὶ ἵνα πιστεύοντες ζωήν ἔχητε ἐν τῷ ὄντι ματι αὐτοῦ» (20,31).

γ. *Η γνώση.* Μέ μάκι λιδιότυπη σχέση συνδέεται ἡ πίστη μέ τή γνώση στόν Ιωάννη. Καὶ οἱ δύο αὐτές ἔννοιες είναι μεταξύ τους στενά συγγενεύουσες, χωρίς βέβαια ἡ γνώση νά ἔχει περιεχόμενο Γνωστικό. «Η βάση καὶ τό θεμέλιο τῆς πίστης βεβαιώνονται μέ τή γνώση. «Ἐτοι, ἡ αἰώνια ζωή καθορίζεται ως ἔξης: «Ἴνα γινώσκωσί σε τόν μόνον ἀληθινόν Θεόν καὶ ὃν ἀπέστειλας Ἰησοῦν Χριστόν» (Ιωάν. 17,3). «Η αἰώνια ζωή, ως δῶρο τοῦ Θεοῦ καὶ ἀποτέλεσμα δρῆς πί-

ειργασμένα» (3,21). Ἐπιπλέον, «έάν τις περιπατή ἐν τῇ ἡμέρᾳ, οὐ προσκόπτει, δότι τό φῶς τοῦ κόσμου τούτου βλέπει» (11,9)».

Ἐτσι, ἡ παρουσία τοῦ Χριστοῦ ὡς φωτός στὸν κόσμο εἶναι γεγονός καθολικό καὶ παγκόσμιο, πού ἀπευθύνεται στὸν κάθε ἀνθρώπο προσωπικά ἀλλά καὶ στὴν ἀνθρωπότητα γενικά. Ἡ ἀποδοχή, δῆμως, τοῦ φωτός δέν ἔξαρταται μόνο ἀπό τό Θεό, ἀλλά καὶ ἀπό τὴν προσωπική στάση τοῦ ἀνθρώπου. «Ἄν καὶ ὁ Θεός «πάντας ἀνθρώπους θέλει σωθῆναι» (Α' Τιμ. 2,4), ἡ πραγμάτωση τῆς σωτηρίας ὀφείλεται καὶ στὴν ὑποκειμενική προσοικείωση τῆς ἐν Χριστῷ σωτηρίας (τό φιλοσοφικό πρόβλημα τοῦ δυνάμει - ἐνεργείᾳ)⁵⁹.

Σχετικά μέ τούς ἀνθρώπους τοῦ «ικόσμου», γενιέται τό ἐρώτημα: Γιατί τόση ἀντιδραση γιά τό πρόσωπο τοῦ Χριστοῦ; Γιατί δέν ἀναγνώρισαν καὶ δέν ἀποδέχτηκαν τό Λόγο ὡς «τό φῶς τό ἀληθινόν» καὶ ὡς «τό φῶς τοῦ κόσμου»; Γιατί ἔμειναν τόσοι ἀνθρώποι ἀφώτιστοι⁶⁰;

Ἀπό τήν πλευρά τοῦ Θεοῦ γνωρίζουμε -γράφει ὁ Ἱερός Χρυσόστομος- δότι «ἡ χάρις εἰς πάντας ἐκκέχυται... πάντας δημόσιας προσιεμένη, καὶ μετά ἵσης καλοῦσα τιμῆς». Ἀρα, ἀπό τήν πλευρά τῶν ἀνθρώπων πρέπει νά ἀναζητηθοῦν οἱ αἰτίες πού δρισμένοι δέν εἰδαν τό Φῶς κι ἔμειναν ἀγευστοι τῆς παρουσίας τοῦ Θεοῦ στή ζωή τους. Οἱ λόγοι αὐτοί εἶναι: α. «Οἱ ἐκόντες τούς τῆς διανοίας ὅφθαλμούς μύσαντες», δηλαδή ἔμειναν ἀφώτιστοι δσοι μέ τή θέλησή τους ἐκλεισαν τά μάτια τῆς διάνοιας τους στό ζώντα Θεό· β. «Οἱ μή βουλόμενοι παραδέξασθαι τοῦ φωτός τούτου τάς ἀκτῖνας», ἐκεῖνοι πού ἀπέρριψαν κάθε σχέση μέ τό Λόγο· καὶ γ. «Οἱ ἐκόντι ἀποστεροῦντες ἔσιτούς τῆς δωρεᾶς», δηλαδή θεληματικά ἀρνοῦνται τίς δωρεές τοῦ Θεοῦ (θαύματα, διδασκαλία κ.λπ.). Καὶ τελικό ἀποτέλεσμα τῶν ἀνωτέρω ἐνεργειῶν εἶναι ἡ «ικότωσις»⁶¹, δηλαδή ὁ σκοτισμός τους, ἡ παραμονή τους στό σκότος τῆς ἄμαρτίας, πού αὐτό σημαίνει ἀγνωσία Θεοῦ.

η. Ιωάννεις προϋποθέσεις

‘Ο ἐνσαρκωμένος Λόγος ὡς Γίός τοῦ Θεοῦ, δημιουργός τοῦ κόσμου, χαρηγός τῆς ζωῆς καὶ «φῶς τοῦ κόσμου» ἀποκτᾶ μεγάλη θεο-

ζ. Η νέα ζωή. "Ολα τά ἀνωτέρω στοιχεῖα συγκροτοῦν τή νέα ἐν Χριστῷ ζωή, ὅπως επισημαίνεται στό Κατά Ιωάννην. Ἡ νέα ζωή τῶν πιστῶν ἔχει ἴστορική καὶ ἐσχατολογική προοπτική, τή βίωση τῆς αἰώνιας ζωῆς ὡς προσωπικῆς κοινωνίας Θεοῦ καὶ ἀνθρώπου. Τή σωτηρία πού προσφέρεται διά τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ τήν οἰκειοποιοῦνται οἱ πιστοί ζώντας σ' αὐτή τή νέα ζωή, «τρώγοντας τή σάρκα τοῦ Γενοῦ τοῦ ἀνθρώπου καὶ πίνοντας αὐτοῦ τό αἷμα» (Ιωάν. 6,53). Κι ὁ τελικός σκοπός αὐτῆς τῆς θεανθρώπινης κοινωνίας ἐκφράζεται κατά τήν ἀρχιερατική προσευχή τοῦ Κυρίου «ἴνα πάντες ἐν ὕσιν [...] ἵνα ὕσιν ἐν καθὼς ἡμεῖς ἐν ἐσμεν» (17,21-22).

'Ως ἀρνητικούς παράγοντες πού ἀποτρέπουν τούς ἀνθρώπους νά ἀκολουθήσουν «τό φῶς τοῦ κόσμου» μποροῦμε νά ἀναφέρουμε τούς ἔξης:

α. Η πνευματική τυφλότητα. Χαρακτηριστική περίπτωση τῆς πνευματικῆς τυφλότητας ἀποτελοῦν οἱ Ιουδαῖοι ἄρχοντες, οἱ ὅποιοι, ἃν καὶ ἔβλεπαν μέ τά μάτια τους τόσα θαύματα νά κάνει ὁ Ἰησοῦς, ἐκεῖνοι δέν πίστευαν σ' αὐτόν (Ιωάν. 12,37). "Ετσι, ἐπαληθεύεται ἡ προφητεία τοῦ Ἡσαΐα: «Τετύφλωκεν αὐτῶν τούς ὄφθαλμούς καὶ πεπώρωκεν αὐτῶν τήν καρδίαν, ἵνα μή θῶσι τοῖς ὄφθαλμοῖς καὶ νοήσωσι τή καρδίᾳ καὶ ἐπιστραφῶσι, καὶ λάσπομαι αὐτούς» (6,10· Ιωάν. 12,40). Καὶ ἐνῷ παραμένουν στήν ἀπιστία τους, «λέγουσιν δτι βλέπουσι» (9,41). Γιαυτό εἶναι ἔνοχοι, μένουν στήν κατάσταση τῆς ἀμαρτίας, χωρίς νά μποροῦν νά δοῦν τή δόξα τοῦ Θεοῦ.

β. Η ἀμαρτία. Η ἀπιστία ἀποτελεῖ καὶ «ἀμαρτία», γιά τήν ὅποια ὁ Παράκλητος θά τούς ἐλέγξει, διότι, καθὼς λέγει ὁ Ἰησοῦς, «οὐ πιστεύουσιν εἰς ἐμέ» (Ιωάν. 16,9). Η ούσια τῆς ἀμαρτίας εἶναι ἡ ἀρνηση τοῦ ἀνθρώπου νά δεχτεῖ τήν ἀποκάλυψη τοῦ Θεοῦ στό πρόσωπο τοῦ σαρκωθέντος Λόγου, ὁ ὅποιος παρουσιάζεται ὡς φῶς πού ἔρχεται στόν κόσμο γιά νά διαλύσει τό σκοτάδι τῆς ἀμαρτίας. 'Ἡ ἀνθρωπολογική συνέπεια τῆς ἀμαρτίας εἶναι τραγική: «Ἐν τῇ ἀμαρτίᾳ ὑμῶν ἀποθανεῖσθε» (8,21), ἀφοῦ «οὐ ποιῶν τήν ἀμαρτίαν ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστίν» (Α' Ιωάν. 3,8). 'Ο θάνατος ἀποτελεῖ συνέπεια τῆς ἀπόρριψης τοῦ λυτρωτικοῦ μηνύματος τοῦ Ἰησοῦ καὶ παραμονῆς στήν κατάσταση τοῦ «παλαιοῦ ἀνθρώπου».

στεως και γνώσεως, ισοδυναμεῖ μέ τήν ἐν Χριστῷ ἔνωση τοῦ κάθε πιστοῦ και σέ μιά καθολική ἐνότητα ὅλων τῶν πιστῶν.

δ. Η ἀγάπη. Αὐτή ἀποτελεῖ τό συνδετικό κρίσιο γιά τήν κοινωνίαν· Θεοῦ, ἀνθρώπου και κόσμου. Εἶναι ἡ ἀκτιστη ἐνέργεια τοῦ Θεοῦ (Α' Ιωάν. 4,8), ἡ αἰτία πού «ὁ Λόγος σάρξ ἐγένετο» (1,14), ἀφοῦ «οὕτω γάρ ἡγάπησεν ὁ Θεός τὸν κόσμον» (3,16), ἀποτελεῖ τήν ἵκαινήν ἐντολήν (13,34) και γίνεται κατά μετοχή ὑδότητα τῶν μαθητῶν τοῦ Κυρίου: «Ἐν τούτῳ γνώσονται πάντες ὅτι ἐμοὶ μαθηταὶ ἔστε, ἐάν ἀγάπην ἔχητε ἐν ἀλλήλοις» (13,35). Ή ἀγάπη πού «ἐντέλλεται» ὁ Ιησοῦς στοὺς μαθητές του ἀπευθύνεται πρός τὸ Θεό και τὸν πλησίον⁶⁴ και δρεῖται νά εἶναι ὅπως τοῦ Θεανθρώπου, ἱκανώς ἡγάπησαι ὑμᾶς» (13,34), δηλαδή ὅχι μιά ἀπλή φιλαδελφία, ἀλλά μέ διαστάσεις παγκόσμιες.

ε. Ο Παράκλητος. Τό Πνεῦμα τό ἄγιο συνδέεται δργανικά μέ τό πρόσωπο τοῦ Ιησοῦ Χριστοῦ. Εἶναι «ὁ ἄλλος παράκλητος», «τό Πνεῦμα τῆς ἀληθείας» (Ιωάν. 14,8), πού θά «διδάξει και ὑπομνήσει πάντα» στοὺς μαθητές (14,26), δηλαδή, θά τοὺς ὀδηγήσει στή βαθύτερη κατανόηση ὅτι ὁ Ιησοῦς εἶναι «ἡ ὁδός και ἡ ἀλήθεια και ἡ ζωή» (14,6). Ο Παράκλητος, ἃν και σαφῶς ξεχωριστό πρόσωπο τῆς Ἀγίας Τριάδας, νοεῖται σέ μιά αὐστηρή χριστολογική ἀναφορά και βρίσκεται σέ ἐνότητα μέ τὸν Πατέρα και τὸν Γενέα. Οἱ πιστοί, μέ τή δύναμη τοῦ Πνεύματος, καθίστανται θεοδιδάκτοι: «Καί ἔσονται [...] διδακτοί Θεοῦ» (6,45).

στ. Η σωστή λατρεία. Ή ἀποδοχή τοῦ Λόγου και ἡ ἀναθεν γέννηση, ή γινώσκουσα πίστη και ἡ κοινωνία τῆς ἀγάπης μέ τή συμπαράσταση τοῦ Πνεύματος ὀδηγοῦν σέ μιά διαφορετική λατρεία ἀπ' ἐκείνη πού δριζε ὁ Νόμος (ἔβρ. πρωτ) γιά τό ποῦ νά λατρεύεται ὁ Θεός: «Πνεῦμα ὁ Θεός, και τοὺς προσκυνοῦντας αὐτόν ἐν πνεύματι και ἀληθείᾳ δεῖ προσκυνεῖν» (Ιωάν. 4,24). Σέ ἀντίθεση μέ τίς παλαιές θρησκευτικές συνήθειες τῶν Ιουδαίων, ὁ ἀληθινός ναός εἶναι τό σῶμα τοῦ Κυρίου (2,19-22). Ή σωστή λατρεία, φανέρωση τῆς πίστης και τῆς ἐνότητας, διεξάγεται ἀπό τήν κοινότητα τῆς Ἐκκλησίας⁶⁵, πού τὸν πρῶτο πυρήνα συγκροτοῦσε ὁ κύκλος τῶν μαθητῶν, και ἐκφράζεται παραβολικά μέ τήν εἰκόνα τῆς ποίμνης (κεφ. 10) και τῆς ὁμπέλου (15,1-17).

ἀγαπητική σχέση Πατρός και Γίου, και τό δι τά ἔργα τοῦ Γίοῦ εἰναι και ἔργα τοῦ Πατρός, ἀφοῦ «ἄ σὰν ἐκεῖνος [ὁ Πατήρ] ποιεῖ, ταῦτα και ὁ Γίος ὅμοιως ποιεῖ» (5,19). Εἰδικότερα, παρατηρεῖ ὁ Γ. Ρηγόπουλος, «ἡ πρόθεσις “ἐν”, παρ’ Ἰωάννη, ἐκφράζει τὴν ἀμοιβαιότητα εἰς τὰς σχέσεις Πατρός και Γίοῦ, ως και τὴν ταυτότητα τῆς ἐνεργείας ἐν τῇ διακρίσει τῶν προσώπων»⁶⁹.

Ἡ σχέση τῶν θείων προσώπων μεταξύ τους, κυρίως Πατρός και Γίοῦ, και ἡ σχέση τῶν πιστῶν μέ τὸν Ἰησοῦν, μέ τὴν ἔννοια τῆς μετοχῆς στό θεῖο φῶς και τοῦ ἀμένειν ἐν τῷ φωτί» τοῦ Χριστοῦ, ἐπέδρασε σημαντικά στή διαμόρφωση τῆς πνευματικῆς παράδοσης και ἐμπειρίας τῆς Ἐκκλησίας. Μάλιστα, ὁ Ἰωάννης χαρακτηρίστηκε ως ὁ πλέον «μυστικός» («mystical») ἀπό τοὺς τέσσερις Εὐαγγελιστές⁷⁰, και τό Δ΄ Εὐαγγέλιο –σημειώνει ὁ ἀειμνηστος καθηγ. Ι. Παναγόπουλος– «ἀποτέλεσε [...] τό ἀνεξάντλητο ἐντρύφημα ὅλων τῶν πνευματικῶν και “μυστικῶν” ὅλων τῶν αἰώνων»⁷¹.

Προσεγγίζοντας, λοιπόν, ἡ πατερική παράδοση τό γεγονός τῆς κοινωνίας Θεοῦ και ἀνθρώπου, κάνει λόγο γιά φωτισμό τοῦ δευτέρου και «κατά μετουσίαν» θέωσή του⁷². «Οπως γιά τή «γγνώση» τῆς Θεολογίας, μέ τή βιβλική ἔννοια, χρησιμοποιοῦνται οἱ ὄροι «συν-εύρεση», «συν-ουσία», συμ-μέθεξη»⁷³, δηλαδή μιά ἐμπειρία τοῦ ἀκτίστου φωτός, ἔτσι και στήν ὅδό τῆς ἑνώσεως ἡ στήν κατάσταση τῆς θεώσεως συμβαίνει τό ίδιο. Ὁ Μέγας Βασίλειος (330-379) ὅμιλει γιά τό στάδιο τῆς κάθαρσης και τοῦ φωτισμοῦ γιά νά εἰσέλθει στή φωτεινή ἀλήθεια, στή «θεία λάμψη» ἡ «ἐντός τοῦ γνόφου»⁷⁴. Στό Γρηγόριο τό Θεολόγο (329-389) ἔχουμε ἀπό τήν προσωπική ἐμπειρία του τήν «περιγραφή» τῆς θεοπτίας, «εἴσω τῆς νεφέλης», ὅπου ζεῖ «τήν θεωρία τοῦ θείου»⁷⁵. Κι ὁ ἄλλος Γρηγόριος (335/40-394), ὁ ἔξοχος ἐπίσκοπος Νύσσης, χρησιμοποιεῖ τόν πολυσήμαντο ὄρο «ἀνάκρασις», πού σημαίνει θέωση (ένωση θείας και ἀνθρώπινης φύσης), και «συνανάκρασις»⁷⁶.

Τέλος, ὁ ἄγιος Συμεών (949-1022), πού ἐπονομάστηκε «Νέος Θεολόγος», ὑπῆρξε ὁ κατ' ἔξοχήν ὑμητής τῆς μετά τοῦ Θεοῦ ἑνώσεως⁷⁷. Στή μυστική του ἐμπειρία ἡ θέα τοῦ φωτός κατέχει τήν πρώτη θέση, γιά τήν ὅποια μιλάει στά κείμενά του. Αισθάνεται τή θεία φα-

γ. «*ακόσμιος*». Τό περιληπτικό όνομα τῆς ἀντίστασης στήν παρουσία καί τό ἔργο τοῦ Χριστοῦ εἶναι γιά τὸν Ἰωάννη ὁ «*ακόσμιος*», ὁ δόποιος «ὅλος ἐν τῷ πονηρῷ κεῖται» (Α' Ἰωάν. 5,19). Οἱ ἀνθρώποι τοῦ «*ακόσμου*», ἐκεῖνοι πού «ἐκ τοῦ κόσμου τούτου εἰσί» (Ἰωάν. 8,23), ἀντὶ νά πιστέψουν στόν ἀποσταλέντα Γέρο τοῦ Θεοῦ, ἐπιμένουν στήν ἀπιστίᾳ τους, ἀφοῦνται τήν ἀγάπην του, ἀποκρούουν τήν παρουσία του στή ζωή τους· ἀντὶ τοῦ φωτός προτιμοῦν τό σκότος, ἀντὶ τῆς ἐλπίδας βρίσκονται στήν ἀπόγνωση. «*Κόσμον*» ἀποτελοῦν κι ὅσοι στηρίζονται στόν ἔχυτό τους, θέλοντας νά ζήσουν χωρίς τό Θεό, ἀφούμενοι τήν ἀγάπην του, οἱ δόποιοι καί τελικά τόν σταυρώνουν (πρβλ. Πράξ. 4,10). Κι αύτοί ὑποκινοῦνται ἀπό «τόν ἄρχοντα τοῦ κόσμου τούτου» (Ἰωάν. 12,31· 14,30· 16,11).

θ. «*Μένειν ἐν τῷ φωτί*» – Θεωρία τοῦ φωτός

Ἀποφεύγοντας, λοιπόν, οἱ μαθητές τοῦ Κυρίου τόν «*ακόσμο*», ἡ χωρίς νά ἀνήκουν σ' αὐτόν (Ἰωάν. 15,19), ἀν καί ἦταν «ἐν τῷ κόσμῳ» (17,11), ἀκολούθησαν τόν Ἰησοῦ καί παρέμειναν «ἐν τῷ φωτί αὐτοῦ». Ἀλλωστε κι Ἐκεῖνος τούς προτρέπει λέγοντας: «*Μείνατε ἐν ἐμοί, καγώ ἐν ὑμῖν*» (15,4)· «*μείνατε ἐν τῇ ἀγάπῃ τῇ ἐμῇ*» (15,9)· ἀκόμη, «*οἱ τρώγων μου τήν σάρκα καί πίνων μου τό αἷμα ἐν ἐμοί μένει, καγώ ἐν αὐτῷ*» (6,56)· «*οἱ μένων ἐν ἐμοί καγώ ἐν αὐτῷ, οὗτος φέρει καρπόν πολύν*» (15,5).

Αύτές οἱ ἐκφράσεις τοῦ Δ' Εὐαγγελίου ἔκαναν πολλούς ἐρευνητές νά ὑποστηρίξουν ὅτι ἐδῶ ἔχουμε «*ἐν εἴδος μυστικοπαθείας*»⁶⁶, δηλαδή ἐσωτερικῆς μυστικῆς διαθέσεως καί ἀπολαύσεως τοῦ Θεοῦ⁶⁷, πού φανερά σχετίζεται μέ τήν ἀντίληψην τῆς βίωσης τοῦ ἐσχατολογικοῦ γεγονότος στό παρόν. Καθώς γράφει ὁ διάτοκος, Σ. Ἀγουρβῆς, δέν πρόκειται γιά «*άρχοντον μυστικισμόν*», οὗτος «*περὶ "μυστικῆς"*», ἀλλά περὶ μυστηριακῆς καταστάσεως, [...] δηλαδή περὶ εἰδικῆς χάριτος καί δωρεᾶς τοῦ Θεοῦ»⁶⁸.

Συνεπῶς, οἱ ἀνωτέρω ἴωσινειοι λόγοι ἐκφράζουν μιά σχέση πνευματική, ἐσωτερική καί δυναμική. Πρότυπο τῆς σχέσης αὐτῆς εἶναι ἡ

δίαση και τήν πλούσια χρωματολογία, κυριαρχεῖ τό κόσκινο φῶς, ώς τά πάντα νά είναι πλημμυρισμένα μέ τό «φῶς τοῦ Χριστοῦ». Κι ὅταν τό βλέμμα μας διηγεῖται πρός τό κέντρο τῆς συνθέσεως, βλέπουμε τή Θεοτόκο ώς «φωτός αἰώνιου ὑπάρχουσα μητέρα»⁷⁹.

ι. Σύνοψη - Συμπεράσματα

Τό θέμα πού διαπραγματευθήκαμε θά μποροῦσε νά έχει ώς τίτλο δχι τή Φωτοειδή ἐν Χριστῷ ἔνωση, ἀλλά τήν Παγκοσμιότητα τοῦ «φωτός τοῦ κόσμου». Διύτι τό δεδομένο είναι ὅτι ἀπό τή στιγμή πού «ὁ Λόγος σάρξ ἐγένετο» (Ιωάν. 1,14) ξεχύθηκε σ' ὀλόκληρο τόν κόσμο τό φῶς τῆς θεότητας, και γίνεται λόγος γιά τήν παγκοσμιότητα αὐτοῦ τοῦ θείου φωτός. «Οσον ἀφορᾶ στούς ἀνθρώπους, δέν έχουν ἀλλη δυνατότητα παρά τή μετοχή σ' αὐτή τήν ἀφξαμένη παγκοσμιότητα, δηλαδή νά πετύχουν τή φωτοειδή ἐν Χριστῷ ἔνωση, νά είσελθουν στή βασιλεία τοῦ Θεοῦ, «ἥς ούκ ἔσται τέλος» (Λουκ. 1,33), «ένα μή ἀπόλωνται, ἀλλ' ἔχωσι ζωὴν αἰώνιον» (Ιωάν. 3,16).

1. Ός πρώτο σημεῖο μποροῦμε νά ἀναφέρουμε ὅτι μέσα σ' ἔνα πλῆθος φιλοσοφικο-θρησκευτικῶν ρευμάτων πού ἐπικρατοῦν κατά τόν Α' χριστιανικό αἰώνα, ἐπτά περίπου αἰῶνες μετά ἀπό τούς "Ιωνες φιλοσόφους, τούς φυσιολόγους τῆς Μιλήτου, πού ἀσχολήθηκαν ίδιαίτερα μέ τό κοσμολογικό πρόβλημα⁸⁰, ή ἔννοια τοῦ κόσμου και τοῦ ἀνθρώπου ἐπανέρχεται ώς θεμελιακή και κεντρική ἔννοια, δχι αὐτονομημένη, ἀλλά σέ σχέση μέ τόν σαρκωθέντα Λόγο, «δι' οὐ τά πάντα ἐγένετο» (Ιωάν. 1,3), σ' ἔνα ἀπ' τά ἐλληνικότερα κείμενα τῆς Καινῆς Διαθήκης, στό εὐαγγέλιο τοῦ Ιωάννη⁸¹. Τό τρίπτυχο Θεός, κόσμος και ἀνθρώπος ἐπανεξετάζονται μέσα στό πνεῦμα αὐτῆς χάριτος και ἀληθείας⁸² πού ηρθε διά τοῦ Ιησοῦ Χριστοῦ. Ή ἐλληνική γλώσσα τοῦ Δ' Εὐαγγελίου τοῦ δίνει νέες προοπτικές και τό συνδέει τόσο στενά μέ τόν Ἐλληνισμό⁸³, δσο κανένα ἀλλο ἀπ' τά καινοδιαθηρικά βιβλία. "Ηδη έχει τονιστεῖ ἀπό πολλούς ἐπιστήμονες ὅτι ὁ Ιωάννης –πως και ὁ Παῦλος– είναι ἐκπρόσωπος τῆς πίστης τοῦ ἀποκαλούμενου «ἐλληνιστικοῦ χριστιανισμοῦ»⁸⁴.

νέρωση, ἀλλά ἀρχικά δέν ξέρει καλά καλά τί εἶναι αὐτό τὸ φῶς πού τοῦ παρουσιάζεται. Σέ κάποιου λόγο του τονίζει –ἀπό τήν προσωπική του ἐμπειρία – δτι βλέπουμε τὸν Θεό, πού εἶναι φῶς, μονάχα μέσα στὸ φῶς καὶ δτι ἡ χάρις εἶναι ἐπίσης φῶς:

«Οὐ γάρ δούλοις μαρτυροῦμεν, ἀλλ' δούλοις μαρτυροῦμεν,
δτι τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ ἥδη φαίνει καὶ ἐν νυκτὶ καὶ ἐν ἡμέρᾳ καὶ
ἐντός καὶ ἔκτός, ἐντός μέν ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν, ἔκτός δέ ἐν τῷ
νοΐ περιλάμπον ἡμᾶς ἀνεσπέρως, ἀτρέπτως, ἀναλλοιώτως, ἀσχη-
ματίστως, λαλοῦν, ἐνεργοῦν, ζῶν καὶ ζωοποιοῦν καὶ φῶς τοὺς
λαμπομένους ἀπεργαζόμενον. Ήμεῖς μαρτυροῦμεν δτι δούλοις
φῶς ἔστι, καὶ οἱ αὐτόν καταξιωθέντες ἰδεῖν πάντες ὡς φῶς ἔθεά-
σαντο, καὶ οἱ λαβόντες αὐτόν ὡς φῶς αὐτόν ἔλαβον, δτι προπο-
ρεύεται ἐμπροσθεν αὐτοῦ τὸ φῶς τῆς δόξης αὐτοῦ καὶ δίχα φωτός
ἀμήχανον ἔστι φανῆναι αὐτόν, καὶ οἱ μὴ ἰδόντες τὸ φῶς αὐτοῦ
οὐδέ ἔκεινον εἶδον, δτι ἔκεινος φῶς ἔστι, καὶ οἱ μὴ λαβόντες τὸ
φῶς οὕπω τὴν χάριν ἔλαβον οἱ γάρ τὴν χάριν λαβόντες φῶς Θεοῦ
καὶ Θεόγνην ἔλαβον, καθώς εἰπε τὸ φῶς, ὁ Χριστός: “Ἐνοικήσω ἐν
αὐτοῖς καὶ ἐμπεριπατήσω”»⁷⁸.

Γιά τὸν ἄγιο Συμεών, κατά συνέπεια, ἡ ἐμπειρία τοῦ φωτός, πού εἶναι ἡ συνειδητή πνευματική ζωή ἡ ἡ «γνώση», ἀποκαλύπτει τὴν παρουσία τῆς χάριτος πού ἔχει ἀποκτήσει ὁ ἐνθρωπός.

Ἐκφραστική ἀναπαράσταση τῆς κοινωνίας τῶν Ἅγιων μέ τὸ Θεό
καὶ μεταξύ τους μᾶς δίνεται μέ τὴν εἰκόνα «Ἐπί σοι χαίρει» τοῦ Γε-
ωργίου Κλόντζα, ἐνός ἀπό τοὺς σημαντικότερους Κρητικούς ζωγρά-
φους. Ἡ φορητή αὐτή εἰκόνα, δεῖγμα πολυπρόσωπου εἰκονογραφικοῦ
τύπου, εἶναι ἔνα ἀπό τὰ πιο ἐπιτυχημένα ἔργα του. Ἡ ἐνθρόνος Θεο-
τόκος βαστάζει στά γύνατα τὸ Χριστό, «τὸ φῶς τοῦ κόσμου», καὶ
γύρω τους διατάσσονται τρεῖς κυκλικές ζῶνες μέ ἀγγέλους, Ἅγιους,
σκηνές τοῦ Δωδεκαόρτου, τῶν θαυμάτων καὶ τῆς Θεοτόκου. Στό κά-
τω τμῆμα τῆς συνθέσεως εἶναι ζωγραφισμένοι σέ δύο ἐπάλληλες
ζῶνες οἱ δίκαιοι τῆς Π.Δ., οἱ ἐκλεκτοί καὶ Ἅγιοι τοῦ Θεοῦ. Στήν
εἰκόνα, πού διακρίνεται γιά τή συμμετρία στή δομή, τήν ἀψιγή σχε-

Δεσποτικόν μετά παρόησίας πολλῆς⁹¹, δέ εύαγγελιστής Ἰωάννης, μᾶς προσφέρει μά καὶ θαιμαστή θεώρηση τοῦ κόσμου καὶ τῆς ζωῆς τῶν ἀνθρώπων, προτρέποντας μετά ἀπό εἴκοσι αἰῶνες καὶ ὅλους ἐμᾶς: «Ἐγώ φῶς εἰς τὸν κόσμον ἐλήλυθα» (12,46) καὶ «ώς τὸ φῶς ἔχετε, πιστεύετε εἰς τὸ φῶς, ἵνα υἱός φωτός γένησθε» (12,36). Αὐτό ἐγκαλπάθηκαν οἱ φίλοι τοῦ Θεοῦ, οἱ Ἀγιοι τῆς Ἔκκλησίας, οἱ ὅποιοι καὶ ὅμοιογοι:

«Μακάριοι οἱ, ὡς φῶς ἐλθόντα, τὸν Χριστόν ἐν τῷ σκότει δεξάμενοι, δτι αὐτοί υἱός φωτός καὶ ἡμέρας ἐγένοντο [...] Μακάριοι οἱ ἐν τῷ φωτί τοῦ Χριστοῦ διάγοντες πάντοτε, δτι αὐτοί καὶ νῦν καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας ἀδελφοί καὶ συγκληρονόμοι αὐτοῦ εἰσὶ τε καὶ ἀεὶ ἐσονται»⁹².

ΣΥΝΤΜΗΣΕΙΣ (βιβλιογραφικές)

- | | |
|--------------|--|
| ΒΕΠΕΣ | Βιβλιοθήκη Ελλήνων Πατέρων καὶ Εκκλησιαστικῶν Συγγραφέων (Αθήνα: Ἀποστολική Διακονία τῆς Ἔκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, 1955 ἄετ.). |
| ΔΒΜ | Δελτίο Βιβλικῶν Μελετῶν (Αθήνα: Ἱδρυμα «Ἄρτος Ζωῆς», 1971 ἄετ.). |
| ΕΕΘΣΑ | Επιστημονική Επετηρίς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν (Ἐν Ἀθήναις: Ἐκ τοῦ Τυπογραφείου τῆς Ἀποστολικῆς Διακονίας, 1926 ἄετ.). |
| ΘΗΕ | Θρησκευτική καὶ Ηθική Εγκυλοπαιδεία (Αθήναι: ἐκδ. Ἀθανάσιος Μαρτίνος, 1962-1967). |
| ΙΕΕ | Ιστορία τοῦ Ελληνικοῦ Θέμους (Αθήνα: Ἐκδοτική Ἀθηνῶν, 1976). |
| ΛΒΘ | Λεξικό Βιβλικῆς Θεολογίας. Ἐκδ. Xavier Léon-Dufour, μετρ. ἀπό ὅμιδα μέ τὴν ἐποπτεία τῶν Σάββα τοῦ Ἀγουρίδη, Σταύρου Βαρτανιάν κ.ά. (Αθήνα: «Βιβλικό Κέντρο τοῦ Αρτος Ζωῆς», 1980). |
| ΠΒΔ | Παχυκόσμιο Βιογραφικό Λεξικό (Αθήνα: Ἐκδοτική Ἀθηνῶν, 1983-1988). |
| ThDNT | Theological Dictionary of the New Testament, edit. by Gerhard Kittel, transl. by Geoffrey W. Bromiley, vol. I-X (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publ. Comp., 1964-1976). |

2. Δεύτερο σημεῖο είναι ἡ οἰκουμενικότητα τοῦ σκοποῦ του. Σ' αὐτό τὸ Εὐαγγέλιο ὑπάρχει μιά ἴδιαιτερη ἔμφαση στὸν οἰκουμενικὸν χαρακτήρα καὶ τὴν ἀποστολή τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ, μιά διεύρυνση τοῦ ὄρbzontα τῆς σωτηρίας πού προσφέρει ὁ Γίός τοῦ Θεοῦ σὲ παγκόσμια κλίμακα⁸⁴. «Ἐτοι, ἡ κοινωνία τοῦ Ἰησοῦ δέ φτιάχνεται ἀπό μιά Ὁργάνωση ἡ Κανονισμός, ἀλλά ἀναδύεται μόνη ἀπ' αὐτό, ἀπό τὸ διτὶ δηλαδὴ οἱ πιστοί είναι μὲ τὸν Πατέρα καὶ τὸν Γίόν»⁸⁵. Ἐπίσης, «ἡ δύμαδα τῶν μαθητῶν δέν περιορίζεται πιά στὸν Ἰσραὴλ, ἀλλά ἀποτελεῖται ἀπό ὅλους τούς λαούς»⁸⁶.

3. Αὐτό συμβαίνει διότι τὸ Δ' Εὐαγγέλιο ἀποτελεῖ κείμενο τῆς Ἐκκλησίας. Καὶ ὡς κείμενο τῆς Ἐκκλησίας ὀφεῖται νά ἀποβλέπει μέσα ἀπό τὸ παγκόσμιο δραμα τῆς ἀναγγελίας τοῦ Εὐαγγελίου στὴν καθολική θεανθρώπινη ἐνότητα, πού ἀρχίζει στὴν ἱστορία καὶ ὀλοκληρώνεται στὴν αἰωνιότητα. Γιαυτό κι ἡ «Ἐκκλησία ἀντιπαραθέτει στὴν παγκοσμιοποίηση τὴν παγκοσμιότητα»⁸⁷.

4. Ο Ἰησοῦς, πέρα ἀπό τοὺς τίτλους μεγαλειότητας τῆς πρωτογρι- στιανικῆς χριστολογίας (Χριστός, Μεσσίας, ὁ προφήτης, ὁ ἀμνός τοῦ Θεοῦ, Γίός τοῦ Θεοῦ, Γίός τοῦ ἀνθρώπου κ.ἄ.), στὸ Ἰωάννειο Εὐαγγέλιο ἀναφέρεται καὶ μέ τὶς προσηγορίες «σωτήρ τοῦ κόσμου» (4,42) καὶ κυρίως «ιτό φῶς τοῦ κόσμου». Κάθε ἀνθρωπὸς ὡς ἴδιαιτερο πρόσωπο μπορεῖ τώρα νά γίνει «θείας κοινωνός φύσεως» (Β' Πέτρο. 1,4), μπορεί νά μετέχει στὴν ἐνέργεια ἡ τῇ ζωῇ τοῦ Θεοῦ. Μέ τὴ φωτοειδή χριστολογία τοῦ Δ' Εὐαγγελίου ἀναδεικνύεται ὁ Χριστός «τό παγκόσμιο πρόσωπο», «ό παγκόσμιος ἀνθρωπὸς»⁸⁸.

5. Η ἐνότητα τῶν ἀνθρώπων, μέ τὴν ἐν Χριστῷ πίστη τους καὶ μέ τὸ σύνδεσμο τῆς ἀγάπης, ἐπεκτείνεται σ' ὅλα τὰ μήκη καὶ πλάτη τῆς γῆς. «Ἐτοι, δέν μπορεῖ νά ἰσχυρίζεται κάποιος διτὶ ζεῖ μιά γνήσια ἐν Χριστῷ ζωή, αέάν ὁ πόθος γιά τὴν σωτηρία “τοῦ σύμπαντος κόσμου”, τῆς ἀνακεφαλαιώσεως τῶν πιστῶν “ἐν Χριστῷ” (Ἐφεσ. 1,10), δέν καίει ἀδιάκοπα μέσα μας καὶ δέν μεταφράζεται σέ πρᾶξι γιά τὴν διάδοσι τῆς βασιλείας τοῦ Θεοῦ ἐπί τῆς γῆς»⁸⁹. «Τ' αὐτήν τὴν ἐννοιαν κατανοεῖται ἡ “παγκοσμιοποίησις τῆς ἀδελφωσύνης” ἐν Χριστῷ»⁹⁰.

«Ο γάρ τῆς βροντῆς υἱός, ὁ ἀγαπητός τοῦ Χριστοῦ, ὁ στῦλος τῶν κατά τὴν οἰκουμένην Ἐκκλησιῶν [...] ὁ κατακλιθεὶς ἐπί τὸ στῆθος τό

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Βλ. Γεωργίου Δ. Μπαμπινιώτη, *Λεξικό τῆς Νέας Ελληνικῆς Γλώσσας μὲ σχόλια γιά τή σωστή χρήση τῶν λέξεων* (Αθήνα: Κέντρο Λεξικολογίας, 1998), λ. οἰκομενικός (καὶ σχόλιο), σσ. 1252-53.

2. 'Η Οἰκουμενική Σύνοδος ἀποτελεῖ τό ἀνώτατο συλλογικό ὅργανο τῆς Ἐκκλησίας, ποὺ συγκαλεῖται σέ περίπτωση σοβαροῦ δογματικοῦ-θεολογικοῦ ζητήματος καὶ στὸ ὅποιο συμμετέχουν ἀντιπρόσωποι ὅλων τῶν Πατριαρχέλων καὶ τῶν αὐτοκεφάλων ἐκκλησιῶν τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας. Βλ. σχετικά: Ἅγιος Νεκταρίου (Μητροπ. Πενταπόλεως), Α'. Άι Οἰκουμενικαὶ Σύνοδοι τῆς τοῦ Χριστοῦ Ἐκκλησίας. Β. Μελέτη περὶ τῶν ἀγίων εἰκόνων, εἰσαγωγὴ Εὐαγγ. Χρ. Δεληδήμου (Θεσ/νίκη: Β. Ρηγόπουλος, 1972), σελ. 61 κ.έ.

3. Βλ. περ. Ὁρθοδοξία, ἔτος ΣΤ (1999), τεῦχ. Α', σσ. 26-32. 'Ἄς σημειώσουμε δτὶ τό γενικό θέμα ἑκείνου τοῦ Forum ἡταν «Γενιθυνη παγκοσμοποίηση». 'Ορισμένες ἀπό τίς θεμελιώδεις σκέψεις ἑκείνης τῆς ὁμίλιας καταγράφονται στὸ ἔργο τοῦ Olivier Clément «La vérité nous rendra libres» στήν Ἐλληνικῇ: «Ἡ ἀλήθεια ἐλευθερώσει ὑμᾶς». Συνομιλώντας μέ τόν Οἰκουμενικό Πατριάρχη Βαρθολομαίο Α' μτφρ. Καΐτη Χιωτέλη, στή σειρά «Ορθόδοξη Μαρτυρία, 59» (Αθήνα: Ἀκρίτας, 1997).

4. 'Ἐκδόθηκε στήν Αθήνα ἀπό τῶν «Ἀκρέτα» τό Νοέμβριο τοῦ 2000. Στής 28.11.2000 ἔγινε ἐπίσημη παρουσίαση τοῦ βιβλίου στή Μεγάλη Αθηναϊκή Τελετῶν τοῦ Πανεπιστημίου Αθηνῶν.

5. 'Η ἐκδήλωση πραγματοποιήθηκε στήν Αθηναϊκή Συνεδρίων Πανεπιστημίου Πειραιῶς τήν 19.2.2001 ὑπό τήν αιγίδα τῆς Ι. Μητρ. Πειραιῶς καὶ τοῦ Πανεπιστημίου Πειραιῶς.

6. Υργένους, *Τῶν εἰς τό κατά Ιωάννην εὐαγγέλιον ἔξηγητικῶν*, τόμ. Α', 4, 23. PG, τόμ. 14 (1998 ἀνατ.), στ. 32A. BEPEΣ, τόμ. 11 (1957), σελ. 251, στ. 15-16: «Τολμητέον τούν εἰτεῖν ἀπαρχήν μέν πασῶν γραφῶν είναι τά εὐαγγέλια, τῶν δέ εὐαγγελίων ἀπαρχήν τό κατά Ιωάννην, ού τόν νοῦν οὐδείς δύναται λαβεῖν μή ἀναπτεσύν ἐπί τό στήθος Ἰησοῦ μηδέ λαβέν ἀπό Ἰησοῦ τήν Μαρίαν γινομένην καὶ αὐτοῦ μητέρα».

7. Σάββα Αγιουρίδη, «Σύγχρονες συζητήσεις στήν ἔρευνα τῆς Ιωαννείου γραμματείας», στό ΔΒΜ, τόμ. 4 (1976), τεῦχ. 1, σελ. 12. Τοῦ ίδιου, «Σύγχρονες συζητήσεις στήν ἔρευνα τῆς Ιωαννείου γραμματείας», στό ἔργο του «Ἄρά γε γινώσκεις ἢ ἀναγινώσκεις?». Ερμηνευτικές καὶ Ιστορικές Μελέτες σέ ζητήματα τῶν ἀρχῶν τοῦ Χριστιανισμοῦ (Αθήνα: «Ἄρτος Ζωῆς», 1989), σελ. 110.

8. Βλ. Παναγιώτου N. Σματᾶ, «Ιωάννης», στό ΠΒΔ, τόμ. 4 (1985), σσ. 155-56.

9. B. Τσάκωνα, *Η χριστολογία τοῦ κατά Ιωάννην Εὐαγγελίου*, στή σειρά

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ
 (ειδική - επιλεκτική)

- Ίωαννίδου Βασιλείου Χ., *Η χριστολογία τοῦ εὐαγγελιστοῦ Ιωάννου. Ο Χριστός ζωή καὶ φῶς τοῦ κόσμου* (Ἐν Ἀθήναις: Ἀνάτυπο ἀπό τὴν ΕΕΘΣΑ, 1958).
- Καρακόλη Χρήστου Κ., «Τά θαύματα καὶ τά λόγια “ἐγώ εἰμι”», στό έργο του *Η θεολογική σημασία τῶν θαυμάτων στὸ κατά Ιωάννην εὐαγγέλιο* (Θεσσαλονίκη: Π. Πουραρά, 1997). Ίδιαίτερα τῇ θεματική ἐνότητα «Τά θαύματα καὶ τά λόγια “ἐγώ εἰμι”», σσ. 377-391.
- Τσικνώνα Βασιλείου Γ., *Η χριστολογία τοῦ κατά Ιωάννην Εὐαγγελίου, στή σειρά «Σπουδαὶ εἰς τὴν θεολογίαν τοῦ Ιωάννου, 2»*, 2η ἔκδ. (Ἀθῆναι: χ.ε., 1984).
- Achtemeier Elizabeth R., «Jesus Christ, the Light of the World. The Biblical understanding of Light and Darkness», στό περ. *Interpretation* 17 (1963), σσ. 439-449.
- Berger Klaus, *Im Anfang war Johannes. Datierung und Theologie des vierten Evangeliums* (Stuttgart: Quell Verlag, 1997). Ίδιαίτερα τῇ θεματική ἐνότητα «Licht», σσ. 146-147.
- Brown Raymond E., *The Gospel according to John. A new translation with introduction and commentary*. (i-xii), στή σειρά «The Anchor Bible, vol. 29» (New York: Doubleday, 1966, 1970). Ίδιαίτερα τίς θεματικές ἐνότητες «Comment: Detailed. Jesus the Light» καὶ «Appendix I: Johannine Vocabulary, 10, phōs, skotia», σσ. 343-345 καὶ 515-516.
- Bultmann Rudolf, *The Gospel of John. A commentary*, transl. by G. R. Beasley-Murray a.o. (Oxford: Blackwell, 1971).
- , *Theologie des Neuen Testaments. Στήν ἀγγλική Theology of the New Testament*, vol. II, transl. by Kendrick Grobel (London: SCM Press, [1955], 1993).
- Conzelmann Hans, «Φῶς», στό *ThDNT*, vol. IX (1974, 1992 repr.), σσ. 343-356.
- Feuillet André καὶ Pierre Grelot, «Φῶς καὶ σκότος», στό *ABΘ*, στ. 983-987.
- Morris Leon, *The Gospel according to John*, revised edition, στή σειρά «The New International Commentary on the New Testament» (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publ. Comp., 1995).
- Smith D. Moody, *The Theology of the Gospel of John*, στή σειρά «New Testament Theology» (Cambridge / New York: Cambridge University Press, 1995).
- Stuhlmacher Peter, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, Band 2, Von der Paulusschule bis zur Johannessoffenbarung (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999). Ίδιαίτερα τῇ θεματική ἐνότητα «Die Ich-bin-Worte Jesu», σσ. 228-232.

21. Ψαλμ. 103,2: «Γίλεπ πνευμα ποιά».
22. Ό δικτ. καθηγ. Σάρθρας Ἀγουρδής σημειώνει ότι «Ματθαῖος καὶ Λουκᾶς παίρνουν ἀπό τὸν Μάρκο τὴν σημασίαν τῆς ἐκπλήρωσης τῶν Γραφῶν στὸ πρόσωπο καὶ τὸ ἔργο τοῦ Ἰησοῦ· ἀναπτύσσουν δικαῖον καὶ οἱ δύο τὸ στοιχεῖον αὐτὸν παραπέρα, μὲν ἐντελῶς ἰδιαιτέρῳ, ἔντονο καὶ προσωπικῷ τρόπῳ ὁ Ματθαῖος [...] αὐτὸν τὸ σύστημα θεώρησης τῆς προφητείας κυριαρχεῖ στὸ Ματθαῖον ἀπαρχῆς τοῦ εὐαγγελίου μέχρι τέλους»· Ματθαῖος ὁ εὐαγγελιστής. Διδάσκαλος τῆς Ἀρχικῆς καὶ τῆς Σημειρινῆς Εκκλησίας (Αθήνα: Ἐρώτηση Ζωῆς, 2000), σσ. 15-16.
23. Αὐτὸν τονίζει ὁ ἀπόστολος τῆς Ἐθνῶν κατά τὴν ἀπολογία του ἐνώπιον τοῦ βασιλικᾶ Ἀγρίππα: «εἰ παθήτος ὁ Χριστός, εἰ πρῶτος ἔξι ἀναστάσεως νεκρῶν, φῶς μέλλει καταγγέλλειν τῷ λαῷ καὶ τοῖς ἔθνεσι» (Πράξ. 26,23).
24. Θεοδώρου Στουδίτου, Εγκάμιον εἰς τὸν μέγαν Ιωάννην τὸν ἀπόστολον καὶ εὐαγγελιστὴν τοῦ Χριστοῦ, 2. PG, τόμ. 99, στ. 772CD. Βλ. Ο Εὐαγγελιστῆς Ιωάννης. Συναξάριον - Θαύματα - Διδαχὴ Ἀγάπης - Τύμνολογικά - Λόγοι ἔγκαμιαστικοί (Ἄγιον Ὄρος: Ιερόν Κουτλουμουσιανόν Κελλίον Ἅγιος Ιωάννης ὁ Θεολόγος, 1999), σελ. 194.
25. W. Grossouw, *Pour mieux comprendre Saint Jean* (Malines, 1946), σελ. 29. Βλ. Βασιλείου Χ. Ιωαννίδου, *Η χριστολογία τοῦ εὐαγγελιστοῦ Ιωάννου. Ο Χριστός ζωή καὶ φῶς τοῦ κόσμου* (Ἐν Αθήναις: Ἀνάτυπο ἀπό τὴν ΕΕΘΣΑ, 1958), σελ. 58.
26. Ό Ιωάννης χρησιμοποιεῖ τὸν δρό «φῶς» 22 φορές στὸ Εὐαγγέλιο του καὶ 6 φορές στὴν Α' Επιστολὴ του.
27. Σχετικά μὲ τὰ Ιωάννεια λόγια «ἐγώ εἰμι», βλ. Χρήστου Κ. Καρακόλη, *Η θεολογική σημασία τῶν θαυμάτων στὸ κατά Ιωάννην εὐαγγέλιο* (Θεσ/νίκη: Π. Πουραρά, 1997), σσ. 377 ἔξι.
28. Όργιένους, *Τῶν εἰς τὸ κατά Ιωάννην εὐαγγέλιον ἔξηγητικῶν*, τόμ. Β, 18. PG, τόμ. 14 (1998 ἀνατ.), στ. 153C. ΒΕΠΕΣ, τόμ. 11 (1957), σελ. 310, στ. 16-17. Ό θιος, ὡστόσο, διατίθεται «ἀκριβέστερον», λέγετι ότι δέν είναι τὸ θιο τὸ φῶς ποὺ δέν μπόρεσε νά τὸ σήμειει ἡ σκοτεινά (τὸ φῶς τοῦ Λόγου) ἀπό ἐκεῖνο στὸ διπόδι δέν ὑπάρχει καθόλου σκοτάδι (τὸ φῶς τοῦ Πατρός).
29. Ψαλμ. 26,1: יְשַׁׁוֵּר רֹאשׁ פַּתַּח. Ό Barnabas Lindars παρατηρεῖ στὸ σημεῖον αὐτὸν τὴν εἰδικήν ιουδαικήν ἔμφασην καὶ τὴν χρήσην τῆς διαφραγμῆς γλώσσας: *Behind the Fourth Gospel*, στή σειρά «Studies in creative criticism» (London: SPCK, 1971), σελ. 67.
30. Ησ. 60,19: מִלְּוָא לְאַלְפָהּ פַּתַּח.
31. Ησ. 42,6· 49,6: πρβλ. Λουκ. 2,32 κ.ἄ.
32. Βλ. R. Bultmann, *The Gospel of John. A commentary*, σελ. 342, ὥπ. 5. Π. Τρεμπέλα, *Τπόνημα εἰς τὸ κατά Ιωάννην εὐαγγέλιον*, σελ. 291.
33. Βλ. André Feuillet & Pierre Grelot, «Φῶς καὶ σκότος», στὸ ΛΒΘ, στ.

«Σπουδαίεις τήν θεολογίαν τοῦ Ἰωάννου, 2», 2η ἔκδ. (Αθῆναι: χ.έ., 1984), σελ. 5.

10. Γιαυτό, βασικό θέμα τοῦ Δ' Εὐαγγελίου είναι ότι «ὁ Λόγος σάρξ ἐγένετο» (1,14), καταπολεμώντας τά «προ-Γνωστικά» (pre-Gnostic) σπέρματα διδασκαλίας. Έξαλλου είναι ἀληθεῖς ότι «Gnosticism as a movement appears during the second century [...] Gnosticism in the full sense is a second-century phenomenon» βλ. Leon Morris, *The Gospel according to John*, revised edition, στή σειρά «The New International Commentary of the New Testament» (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publ. Comp., 1995), σελ. 31.

11. Ιωάννου Παναγύπουλου, *Εἰσαγωγή στήν Καινή Διαθήκη* (Αθῆναι: χ.έ., [ἀποκλ. διάθ. Ἐκδ. Ἀκρίτας], 1994), σελ. 142.

12. Είναι πάλι γνωστό ότι πρίν ἀπό τή συγγραφή τοῦ εὐαγγελίου τοῦ Ἰωάννη δὲν ἔχουμε ἐνναν καλά διαμορφωμένο Δοκητισμό, ἀλλά μόνο καὶ περιστασιακῶς κάποια στοχεῖα.

13. Ἀντίθετα, ἀλλοι ὑποστηρίζουν ότι τό Ζο καὶ τό βο κεφάλαιο ἀναφέρονται expressis verbis στά δύο αὐτά μυστήρια.

14. L. Morris, *The Gospel*, σελ. 33.

15. Οι ὑποστηρικτές τῆς ἀποψής αὐτῆς λένε ότι ὁ Ἰωάννης ἡταν ἐλληνιστής πού ἐνδιαφερόταν νά παρουσιάσει τό χριστιανισμό καί σέ ἄλλους ἐλληνιστές. Όστόσο, ἔτεροι ὑποστηρίζουν ότι τό Δ' Εὐαγγέλιο είναι προίν ιευδαϊκοῦ -ἄκριμη κι ἀραιματικοῦ- τρόπου σκέψης, κι ὅχι ἐλληνιστικοῦ.

16. Ιωάννου Χρυσοστόμου, Σειρές. Ιωάννου Παναγύπουλου, *Εἰσαγωγή στήν Καινή Διαθήκη* (Αθῆναι: χ.έ., [ἀποκλ. διάθ. Ἐκδ. Ἀκρίτας], 1994), σελ. 129.

17. S. Marrow, *The Words of Jesus in our Gospels. A Catholic Response to Fundamentalism*. Στήν ἐλληνική: Τά λόγια τοῦ Ἰησοῦ στά Εὐαγγέλια, μτφρ. Σ. Ἀγουριδή, στή σειρά «Βασικές Ἀγιογραφικές Μελέτες, 9» (Αθῆναι: Κέντρο Βιβλικών Μελετῶν Ἀρτος Ζωῆς», 1986), σελ. 150.

18. Γεν. 1,3-4: «Ἄσπιτος ἦν οὐρανὸς καὶ γῆ ἀδύτια καὶ θάλασσα καὶ οὐρανὸς ἦν ἀπορία καὶ γῆ ἦν ἀπορία». Κατά τούς Ο': «Καὶ εἶπεν ὁ Θεός· Γενηθήτω φῶς· καὶ ἐγένετο φῶς, καὶ εἶδεν ὁ Θεός τό φῶς διτήν καλόν, καὶ διεχώρισεν ὁ Θεός ἀνά μέσον τοῦ φωτός καὶ ἀνά μέσον τοῦ σκότους».

19. Ἀποκ. 21,23: «Καὶ ἡ πόλις οὐ χρείαν ἔχει τοῦ ἥλιου οὐδέ τῆς σελήνης, ἵνα φαίνωσιν αὐτῇ, ἡ γάρ δόξα τοῦ Θεοῦ ἐφώτισεν αὐτήν, καὶ ὁ λύχνος αὐτῆς τό ἀρνίον».

20. Οι André Feuillet καὶ Pierre Grelet παρατηροῦν ότι «ἡ ιστορία πού ἐκτυλίσσεται ἀνάμεσα στήν ἀρχή καί στό τέλος παίρνει κι αὐτή τή μορφή συγκριμέων, ὅπου τό φῶς καὶ τό σκότος ἀντιμετωπίζουν τό ἔνα τό ἄλλο, διπλακάριθμος συμβαίνει μέ τή ζωή καὶ τό θάνατο» («Φῶς καὶ σκότος», στό ΑΒΘ, σ. 983).

Barclay M. Newman & Eugene A. Nida, *A translator's Handbook on the Gospel of John* (London: United Bible Societas, 1980), σσ. 16-17.

47. Brooke Foss Westcott, *The Gospel according to St. John, the greek text with introduction and notes*, vol. 2 (Grand Rapids Michigan: Wm. B. Eerdmans Publ. Comp., 1954), σελ. 33.

48. Βλ. Craig R. Koester, *Symbolism in the Fourth Gospel. Meaning, mystery, community* (Minneapolis: Fortress Press, 1995), σσ. 126-27.

49. T. Francis Glasson, *Moses in the Fourth Gospel*, στή σειρά «Studies in Biblical Theology» (London: SCM Press, 1963), σσ. 60-64.

50. Πρβλ. Norman A. Petersen, *The Gospel of John and the Sociology of Light. Language and Characterization in the Fourth Gospel* (Valley Forge: Trinity Press International, 1993), δπου έχεταί τη μαθητεία ἀπό κοινωνιολογική θεώρηση (κυρίως: «The Sons of Light and the Disciples of Moses», σσ. 80 έξ.).

51. Χρ. Καρακόλη, *Η θεολογική σημασία τῶν θευμάτων*, σελ. 205.

52. Βλ. ὡς εἰσαγωγικό ἄλλα καὶ θεμελιωκό ἔργο: Νίκου Α. Ματσούμα, *Κόσμος, ἀνθρωπος, κοινωνία κατά τὸν Μάξιμο τὸν Ομολογητή* (Αθήνα: Γρηγόρη, 1980).

53. Μαξίμου τοῦ Ομολογητοῦ, *Πρός Θαλάσσιον*, περὶ διαφόρων ἀπόδρων τῆς θείας Γραφῆς, Ἐρώτ. Η'. PG, τόμ. 90 (1989 ἀνάτ.), στ. 284-85. Μαξίμου τοῦ Ομολογητοῦ, *Πρός Θαλάσσιον*, περὶ διαφόρων ἀπόδρων τῆς ἀγίας Γραφῆς, ἐρωτήσεις Α'-ΝΓ', στή σειρά «Φύλακαλία τῶν Νηπτικῶν καὶ Ἀσκητικῶν», τόμ. 14B (Θεσ/νίκη: «Γρηγόριος ὁ Παλαιᾶς», 1992), σσ. 78-80. Βλ. ἐπίσης, ΜΥΡΙΟΒΙΒΛΟΣ, ΨΗΦΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΤΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ ΤΗΣ ΕΛΛΑΔΟΣ, <http://www.myriobiblos.gr/texts/greek/maximos/prosthalassion1.html>.

54. Βλ. νεοελληνική μετάφραση τοῦ κειμένου ἀπό τὸν Ἐλευθ. Γ. Μερετάκη, στό Μαξίμου τοῦ Ομολογητοῦ, *Πρός Θαλάσσιον*, τόμ. 14B (δπ. παρ.), σελ. 81.

55. Βλ. Σύμβολον Νικαίας (325 μ.Χ.). «Στή φράση “φῶς ἐκ φωτός” ἡ Σύνοδος ἐπικεντρώνει τὴ διδασκαλία τῆς [...] στήν ταυτότητα οὐσίας μεταξύ γεννήτορα καὶ γεννημένου [...] ἔτοι καὶ ἡ φύση τοῦ Υἱοῦ, ποὺ προέρχεται ἀπό τὸν Πατέρα, εἶναι ἀπαράλλακτα ίδια μέ τὴ φύση τοῦ γεννήτορα». Ἀνδρέα Θεοδώρου, *Πιστεύω εἰς ἓν Θεόν*. Ματιές στό ὅρθιδοξο Δόγμα μὲ βάση τὸ ιερό Σύμβολο τῆς Πίστεως (Αθήνα: Ἀποστολική Διακονία, 1993), σελ. 59. Στή λειτουργική γλώσσα ἀπαντᾷ καὶ ἡ φράση *αὐτῶν φῶς, ἐξ αὐτῶν φωτός*: *Η Ἀκολουθία τοῦ Μεγάλου Εσπερινοῦ* (Γονυκλισίας) τῆς Ἁγίας Πεντηκοστῆς (Αθήναι: Ἀποστολική Διακονία, 1994), σελ. 17.

56. Γρηγορίου Νύσσης, *Ἀπολογία περὶ τῆς Εξαημέρου*, 19. PG, τόμ. 44, στ. 81BC. ΒΕΠΕΣ, τόμ. 65 (1996), σελ. 537, στ. 19. Γράφει ἐπίσης: «Τό δέ Πνεῦμα τοῦ Θεοῦ ταύτον τῇ φύσει ἐστίν αὐτῷ τῷ Θεῷ· εἰ δέ μία φύσις τοῦ Θεοῦ καὶ τοῦ

983-84. 'Ο C. H. Dodd ὑποστηρίζει ότι ὁ Ἰωάννης στό θέμα αὐτό ὅμιλει τὴν κανή γλώσσα τοῦ ἐλληνιστικοῦ ματικισμοῦ (*The Interpretation of the Fourth Gospel* [Cambridge: University Press, 1980], σελ. 201).

34. Μαξίμου τοῦ Ὁμαλογητοῦ, *Πρός Θαλάσσιον*, περὶ διαφόρων ἀπόδρων τῆς θείας Γραφῆς, Ἐρωτ. ΞΓ. PG, τόμ. 90 (1989 ἀνατ.), στ. 665-68. Μαξίμου τοῦ Ὁμαλογητοῦ, *Πρός Θαλάσσιον*, περὶ διαφόρων ἀπόδρων τῆς ἀγίας Γραφῆς, ἐρωτήσεις ΝΔ-ΞΕ, στή σειρά «Φιλοκαλία τῶν Νηπτικῶν καὶ Ἀσκητικῶν», τόμ. 14Γ (Θεσ/νίκη: «Γρηγόριος ὁ Παλαιμᾶς», 1992), σσ. 258-60. Βλ. ἐπίσης, ΜΤΡΙΟΒΙΒΑΟΣ, ΨΗΦΙΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΤΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ ΤΗΣ ΕΛΛΑΔΟΣ, <http://www.myriobiblos.gr/texts/greek/maximos/prosthalassion4.html>.

35. Βλ. R. Bultmann, *The Gospel of John. A commentary*, σελ. 342.

36. R. Bultmann, ὅπ. παρ., σελ. 342, ὅπ. 5.

37. Bl. John Ashton, *Understanding the Fourth Gospel* (Oxford: Clarendon Press, 1991), σελ. 208.

38. Χρ. Καρακάλη, *Η θεολογική σημασία τῶν θαυμάτων*, σσ. 386-87.

39. Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου, *Ὕπόμνημα εἰς τὸν ἄγιον Ἰωάννην τὸν Ἀπόστολον καὶ Ἐὐαγγελιστήν*, Ὁμιλία ΝΒ, β: PG, τόμ. 59, στ. 288CD.

40. Θεοφύλακτος Βουλγαρίας, *Ἐρμηνεία εἰς τὸ κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιον*, Η', 12. PG, τόμ. 124, στ. 9D.

41. B. Ἰωαννίδου, *Η χριστολογία τοῦ εὐαγγελιστοῦ Ἰωάννου*, σελ. 58.

42. B. Ἰωαννίδου, ὅπ. παρ., σελ. 59.

43. Η συμβολή του στό Δ' Εὐαγγέλιο είναι ἀναμφίβολα σημαντική. 'Ο μαθητής τοῦ Xavier Léon-Dufour, John Ashton, ἔξετάζοντας τὴν ἐπιστημονική ἔρευνα γιὰ τό κατά Ἰωάννην, χωρίζει τά 3 πρῶτα κεφάλαια ὡς ἔξης: 1. Before Bultmann (σσ. 9-43), 2. Bultmann (σσ. 44-66), καὶ 3. After Bultmann (σσ. 67-111). Γράφει, συγκεκριμένα, ὅτι τό ἔργο του ὑψώνεται ὡς καλοστός, ἀλλά «every answer Bultmann gives to the really important questions he raises is wrong». J. Ashton, *Understanding the Fourth Gospel* (Oxford: Clarendon Press, 1991), σελ. 45.

44. R. Bultmann, *The Gospel of John. A commentary*, σελ. 343.

45. Συμβαίνει συχνά οἱ ἀρνητικοὶ παράγοντες νά συντελοῦν στήν πληρέστερη κατανόηση τῆς θετικῆς στάσης ἔναντι τοῦ Θεοῦ, ὅταν οἱ πρῶτοι διαπιστωθοῦν καὶ ἀρθοῦν.

46. 'Ο Edwin A. Abbott γράφει σχετικά: «There appears a distinction here between ἐρχόμενον and ἦλθεν, and the passage says, that the Light was "continually coming" to all mankind (more especially to the prophets and saints) and then that it definitely "came" in the Incarnation»: ἀναφέρεται ἐπίσης στήν προβληματική τῆς σύνταξης / στίξης τοῦ στίχου: *Johannine Grammar* (London: Adam and Charles Black, 1906), σσ. 367-68, καὶ ὅπ. 4. Βλ.

67. Βλ. τοῦ ιδίου, *Ο εὐαγγελιστής Ιωάννης*, σελ. 75.
68. Τοῦ ιδίου, *Ο εὐαγγελιστής Ιωάννης*, σελ. 80, 101.
69. Γεωργίου Χρ. Ρηγόπουλου, «Πησοῦς Χριστὸς “ἡ ἁμπελὸς ἡ ἀλκυθινὴ” (Ιωάν. 15,1-17)», στό περ. ΔΒΜ, τόμ. 4 (1976), τεῦχ. 2, σελ. 170.
70. Vladimir Lossky, *Essai sur la Theologie Mystique de l'Église d'Orient*. Στήν ἀγγλική: *The Mystical Theology of the Eastern Church* (Cambridge: James Clarke & Co., [1957] 1968 repr.), σελ. 9.
71. Ι. Παναγόπουλος, *Εἰσαγωγή στήν Καινή Διαθήκη*, σελ. 152.
72. Βλ. Γεωργίου Π. Πατρώνου, *Η θέωση τοῦ ἀνθρώπου ὑπό τῷ φῶς τῶν ἐσχατολογικῶν ἀντιτίθεσων τῆς Ήρθόδοξης θεολογίας*, 2η ἔκδ. (Αθήνα: Δόμος, [1981], 1995), σελ. 205 κ.έ.
73. Τοῦ ιδίου, *Θεολογία καὶ δρθόδοξο βίωμα*. Θέματα θεολογικοῦ προβληματισμοῦ καὶ Ήρθόδοξης πνευματικότητας (Αθήνα: Δόμος, 1994), σελ. 30.
74. Στυλιανοῦ Γ. Παπαδόπουλου, *Μέγας Βασιλεὺς, βίος καὶ θεολογία*, τεῦχ. Α', 2η ἔκδ. (Αθήνα: χ.έ., 1989), σελ. 109 κ.έ.
75. Τοῦ ιδίου, *Γρηγόριος ὁ Θεολόγος καὶ αἱ προϋποθέσεις πνευματολογίας αὐτοῦ*, τεῦχ. Β, 3η ἔκδ. (Αθήνα: χ.έ., 1989), σελ. 150 κ.έ.
76. Τοῦ ιδίου, *Γρηγόριος Νύστης, ἡ θεολογία του, ὁ βίος του, τὰ ἔργα του, βιβλιογραφία* (Κατερίνη: «Τέρτιος», 1987), σελ. 20 κ.έ. Χαρακτηριστικές εἰναι οἱ ἐκφράσεις του: «Ἡ δὲ ἀγαπητικὴ σχέσις τήν πρός τό ἀγαπώμενον ἀνάκρασιν φυσικῶς κατεργάζεται», «πανταχοῦ γάρ τήν τοῦ ἀνθρωπίνου πρός τό θεῖον ἀνάκρασιν», «ιδιά γάρ τούτων πρός τὸν ἀνθρωπὸν ἡ τοῦ νοῦ συνανάκρασις γίνεται· τῶν οὖν αἰσθήσεων παυσαμένων, ἀργεῖν ἀνάγκη καὶ τὴν διάνοιαν».
77. VI. Lossky, *Essai sur la Theologie Mystique*, σελ. 9.
78. Συμεών τοῦ Νέου Θεολόγου, *Κατήχησις* 28. *SChr*, τόμ. 113 (1965), σελ. 136, στ. 102-118. Βλ. Βασιλείου Κριβισέν (ἀρχιεπισκ.), *Dans la lumière du Christ, Saint Syméon le Nouveau Théologien*. Στήν ἀλληλική: *Μέσα στό φῶς τοῦ Χριστοῦ, Ἅγιος Συμεὼν ὁ Νέος Θεολόγος*, μτφρ. Πίτσα Σκουτέρη (Θεσ/νίκη: «Τό περιβόλι τῆς Παναγίας», 1983), σελ. 291. VI. Lossky, *Essai sur la Theologie Mystique*, σελ. 218.
79. Ἐπιφανίου Σαλαμίνος Κύπρου, *Ἐγκάμιον εἰς τὴν ἀγίαν τὴν Θεοτόκον*. *PG*, τόμος 43 (1990 ἀνάτ.), στ. 493CD. *ΒΕΠΙΕΣ*, τόμ. 77 (1999), σελ. 177, στ. 29-34. Γράφει σχετικά: «Ω Παρθένε ἀγία, φωτές αἰωνίου ὑπάρχουσα μήτηρ· φωτός τοῦ φωτίσαντος ἐν οὐρανοῖς τὰς τῶν ἀγγέλων στρατιάς· φωτός τοῦ φωτίσαντος τῶν σεραφείμ τό ἀνεκλάλητον ὄμμα· φωτός τοῦ φωτίσαντος λαμπτραῖς λαμπάσι τὸν ἥλιον· φωτός τοῦ φωτίσαντος τὰ πέρατα τῆς οἰκουμένης τῇ Τριάδᾳ».
80. Βλ. W. Windelband - H. Heimsoeth, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*. Στήν ἀλληλική: *Ἐγχειρίδιο Ιστορίας τῆς Φιλοσοφίας*. Τόμ. Α', Η φιλοσοφία τῶν ἀρχαίων Ἑλλήνων, ἡ φιλοσοφία τῶν ἀλληλικοτικῶν καὶ ρωμαϊκῶν

Πνεύματος, φῶς δέ ὁ Θεός, φῶς ἀν εἴη πάντως καὶ τοῦ Θεοῦ τὸ Πνεῦμα).

57. Τοῦ ιδιου, Κατά Εὐνομίου, Γ, 10 (IB' Migne). PG, τόμ. 45, στ. 893D. ΒΕΠΕΣ, τόμ. 68 (1989), σελ. 84, στ. 28-31. Γράφει χαρακτηριστικά ὁ ἄγιος Γρηγόριος διτ., ἀν κάποιος αὐτό δέν τὸ κατανοεῖ, τότε «τίς οὕτως ἡλίθιος» εἰναι; Βλ. ἐπίσης τοῦ ιδιου, Κατά Εὐνομίου, Γ, 10 (IB' Migne). PG, τόμ. 45, στ. 893D. ΒΕΠΕΣ, τόμ. 68 (1989), σελ. 84, στ. 28-31.

58. Ὁ ὅμως, καθηγ. Σάββας Ἀγουρδής παρατηρεῖ διτ. «ἡ ἐποχὴ μας ὡς πρὸς τὸ χριστολογικὸν θέμα καθὼς καὶ τὴν πνευματικότητα χαρακτηρίζεται ἀπὸ τὴν ἀντίθετη τάση: Ἡ ἐμφαση βρίσκεται στῇ σημασίᾳ τοῦ Χριστοῦ γιά τὸν ἀνθρώπον, τὴν ἀνθρωπότητα καὶ τὸν κόσμο μας. Κι ἡ πνευματικότητά μας ἀποζητάει τὴν ἐνσωμάτωση ἔκεινου “τοῦ κάτι ἄλλου” μέσα στὴν ἐδῶ καθημερινότητά μας». Ματθείος ὁ εὐαγγελιστής, σελ. 63.

59. «Βασικὸν ἀξίωμα τῆς Κ.Δ. τυγχάνει, διτ. πέρα τῆς ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἀντικειμενικῶν πραγματοπαιγνίδεισης σωτηρίας, ἡ ὑποκειμενικὴ προσοικείωσις ταύτης ἀπαιτεῖ τὴν προσωπικήν προσπάθειαν τοῦ ἀνθρώπου, τονίζει δὲ καθηγ. Χρήστος Σπ. Βούλγαρης Ἡ ἐνότης τῆς Ἀποστολικῆς Ἑκκλησίας, στή σειρά «Ἀνάλεκτα Βλατάδων, 19» (Αθῆνα: Ὁργ. Ἐκδ. Διδ. Βιβλίων, [1974], 1984), σελ. 83.

60. Τό «ἀρφάτιστον» σχετίζεται μέ τὸν τελικὸν σκοπό τῆς δημιουργίας, μέ τὴν ιστορία τοῦ κόσμου καὶ μέ τὸ σχέδιο τῆς θείας οἰκονομίας: δηλαδή, σχετίζεται μέ τὴ θέωση τοῦ ἀνθρώπου καὶ τὸ δοξασμὸν τῆς κτίσης. Γι' αὐτό τὸ θέμα, βλ. τὴ βιβλικὴ μελέτη τοῦ καθηγ. Γ. Π. Πατρόνου, Η θέωση τοῦ ἀνθρώπου ὑπό τὸ φῶς τῶν ἐσχατολογικῶν ἀντιλήψεων τῆς Ορθόδοξης θεολογίας, 2η ἔκδ. (Αθῆνα: Δόμος, [1981], 1995).

61. Ιωάννου Χρυσοστόμου, Υπόμνημα εἰς τὸν ἄγιον Ιωάννην, Ὁμιλία Η', σ. PG, τόμ. 59 (1996 ἀνατ.), στ. 65.

62. Ιωάννη Δ. Καραβιδόπουλου, Εἰσαγωγὴ στὴν Καινὴ Διαθήκη, στή σειρά «Βιβλική Βιβλιοθήκη, 1» (Θεσ/νίκη: Π. Πουρναρᾶ, 1983), σελ. 184.

63. Ιωάννου Χρυσοστόμου, Υπόμνημα εἰς τὸν ἄγιον Ιωάννην, Ὁμιλία ΚΓ', 2. PG, τόμ. 59 (1996 ἀνατ.), στ. 145.

64. Ὁ Eduard Lohse ἐπιστημανεῖ διτ. «ἡ πορεία στὸ φῶς συντελεῖται [...] στὴν ἀγάπη πρὸς τοὺς ἀδελφούς», *Grundriss der neutestamentlichen Theologie*. Στὴν ἐλληνική: Επίτομη Θεολογία τῆς Καινῆς Διαθήκης, μτφρ. Σ. Ἀγουρδή, στή σειρά «Βασικές Ἀγιογραφικές Μελέτες, 2» (Αθῆνα: Κέντρο Βιβλικῶν Μελετῶν «Ἄρτος Ζωῆς», 1980), σελ. 205.

65. Γιά τὸ ἐκκλησιαστικὸν ὑπόβαθρο τοῦ Δ' Εὐαγγελίου, βλ. Ἱ. Παναγόπουλου, Εἰσαγωγὴ στὴν Καινὴ Διαθήκη, σελ. 150.

66. Σάββα Χ. Ἀγουρδή, Ο εὐαγγελιστής Ιωάννης. Εἰσαγωγικά - ἐξηγητικά καὶ θεολογικά μελετήματα εἰς τὸ Δ' Εὐαγγέλιον (Αθῆναι: ἔκδ. Πανεπιστημίου Αθηνῶν, 1984), σελ. 61.

ANNA SOUMEKA

THE SIGNIFICANCE OF KUNTILLET 'AJRUD FOR THE STUDY OF EARLY JUDAHITE HISTORY AND RELIGION

The site

Kuntillet 'Ajrud is a small Iron Age site situated on top of an isolated hill in the desert of northern Sinai. This hill, which is about 50 km south of Kadesh-Barnea, lies beside Wadi Quraya, which runs the region from east to west. One important characteristic of this area is the feeling of utter isolation, since the closest settlement is three hours away by car¹. This fact makes us consider why this place was ever inhabited, and furthermore helps us understand that circa 3 millennia ago the lives of the ancient inhabitants were even harder, and the feeling of isolation even stronger.

The excavations by Meshel in 1975-1976 uncovered two single-period buildings. The main building, which was better preserved than the other, seems at first glance to be a smaller version of the typical Israelite Negev fort with the towers protruding at the corners². After a more thorough examination of the building, and an assessment of the other finds, however they reached the conclusion that it only resembles a fort in plan and that in fact it is a unique find during this period in this area³. Its distinctiveness is highlighted by the lack of casemate walls, which is typical of these fortresses from the period, and also by the lack of the characteristic local Negev coarse pottery.

Of the two buildings, which constitute the site, the larger one was built at the western end of the plateau, and the smaller one situated east of it. The larger is better preserved, and is a rectangular structure, with tower like corner rooms and an enclosed courtyard. This building measures 25x15m. and covers the whole width of the plateau; its walls have survived to a height of 1.5m. The entrance of the building is situated on the east through a small court with stone benches. The whole entrance, from the floor to the wall and the benches, is covered with white shiny plaster. After this small court the entrance passed

χρόνων, μετρ. N. M. Σκουτερόπουλος, 2η έκδ. (Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα της Έθνικης Τράπεζας, [1980], 1986), σελ. 38 έξ. Βλ. παρ. σσ. 24 έξ.

81. Βλ. Χρήστου Σπ. Βούλγαρη, «Τό Ιστορικόν καί θεολογικόν υπέβαθρον τοῦ κατά Ιωάννην Εὐαγγελίου», στό ΔΒΜ, τόμ. 4 (1976), τεῦχ. 1, σσ. 23 έξ. Τοῦ ίδιου, «Τό Ιστορικόν καί θεολογικόν υπέβαθρον τοῦ κατά Ιωάννην Εὐαγγελίου», στό έργο του Άγιογραφικάλ Μελέται (Αθῆναι: χ.έ., 1983), σσ. 83 έξ.

82. Βλ. Ιωάννου Δ. Ζηζιούλα (Μητροπ. Περγάμου), «Ελληνισμός καί Χριστιανισμός. Ή συνάντηση τῶν δύο κόσμων», στήν IEE, τόμ. ΣΤ (1976), σσ. 536-38, διου ἀναφέρεται ἐπαρκῶς στή σχέση τοῦ Ελληνισμοῦ μέ το Εὐαγγέλιο τοῦ Ιωάννου, καί παρατηρεῖ σχετικά διτι «ἀντίθετα μέ τὴν ἀποψή μερικῶν ἐρευνητῶν, ὁ Ελληνισμός συνδέεται στενά μέ τὴν ὥλη προοπτική τοῦ κατά Ιωάννην Εὐαγγελίου».

83. Σ. Αγουρίδη, Ο εὐαγγελιστής Ιωάννης, σελ. 31. «Ο Ιωάννης (...) θεωρεῖται ως ὁ κύριος ἐν τῇ Καινῇ Διαθήκῃ ἐκπρόσωπος τοῦ ἔξελληνισμοῦ τοῦ ἀρχικοῦ χριστιανισμοῦ» (σελ. 37).

84. Βλ. Ι. Ζηζιούλα, «Ελληνισμός καί Χριστιανισμός», σσ. 536-37.

85. E. Lohse, Επίτομη Θεολογία τῆς Καινῆς Διαθήκης, σελ. 205-206.

86. Τοῦ ίδιου, Επίτομη Θεολογία τῆς Καινῆς Διαθήκης, σελ. 206.

87. Γεωργίου Ι. Μαντζαρίδη, Παγκοσμιοποίηση καί παγκοσμιότητα, χάμαιρα καί ἀλήγθεια (Θεσ/νίκη: Π. Πουρναρᾶ, 2001), σελ. 56.

88. Τοῦ ίδιου, Παγκοσμιοποίηση καί παγκοσμιότητα, σελ. 41 κ.έ.

89. Αναστασίου Γ. Γιαννουλάτου (ἀρχμ., νῦν Αρχιεπισκ. Τιράνων), Άδιαφορία γιά τὴν Ιεραποστολή σημαίνει ἄρνηση τῆς Όρθοδοξίας (Αθῆναι: Αποστολική Δικαιονία, 1972), σελ. 21.

90. «Καινή Δήλωσις τοῦ Πάπα Ιωάννη-Παύλου τοῦ Β' καί τοῦ Μακαριωτάτου Αρχιεπισκόπου Αθηνῶν καί Πάστορος Ελλάδος Χριστοδούλου ἐνώπιον τοῦ Βήματος τοῦ Αποστόλου τῶν Εθνῶν Παύλου», στό περ. Τόλμη (Μάιος 2001), σελ. 84.

91. Ιωάννου τοῦ Χρυσοστόμου, Τρόμηντα εἰς τὸν ἄγιον Ιωάννην τὸν Ἀπόστολον καί Εὐαγγελιστήν, Όμιλα Α', ἀ. PG, τόμ. 59, στ. 25BC.

92. Συμεών τοῦ Νέου Θεολόγου, Ηθικά, 10. Schr., τόμ. 129 (1967), σελ. 314-16, στ. 778-800. Βλ. B. Κριβοσέν, Μέσα στό φῶς τοῦ Χριστοῦ, σελ. 304-305.

runs from north-west to south-east and connects Gazah and Raphiah on the Mediterranean coast to Eilat and Ezion Geber in the Gulf of Aqabah¹⁴. This road went south to Quseima and Kadesh-Barnea and from there it turned south-east toward Kuntila; thus it passed very close to Kuntillet 'Ajrud. The second one, which intersects the first, passed through the valley of Wadi Quraya and traversed Sinai along the Wadi. Finally, a third path branches off to the south and leads in the direction of Southern Sinai, via Temed.

But what were the nature and function of the site and how was it related to this crossroads? Numerous ancient fortresses, which were built in the Negev in order to guard its route running from Beer-Sheba to Kadesh-Barnea, have been excavated¹⁵. As noted above, although the plan of the main edifice at 'Ajrud superficially resembles that of a fortress, it is obvious that it was not a fortress since the usual casemate walls are lacking. This fact suggests that it did not function as an outpost for guarding the borders of the Judean Kingdom.

Although it is generally agreed, therefore, that the structure did not have a military function, there is no general consensus among scholars as to what function it did have. Meshel, the excavator, believes that Kuntillet 'Ajrud was a religious centre, although he recognizes that it cannot have been a temple¹⁶. Rather he maintains that it was probably connected with the travels of the Judean kings to Elath¹⁷, and suggests that it might be connected with pilgrims who went to visit mount Horeb driven by the ancient Sinaitic tradition¹⁸. However there is no evidence for such pilgrimages. On the other hand, he also recognizes the importance of the site as a marker for the border of the Judean kingdom in the south¹⁹. Since the plan of the building does not suggest in any way that it might have been a temple, and furthermore there was neither an altar nor typical cultic vessels or metal objects at the site, we can probably agree that it was not a temple. During the excavations at Arad where an Israelite Temple was situated, apart from the altars and the *massebot*, plenty of cult objects were discovered, a fact that reinforces the suggestion that the 'Ajrud building was not a temple²⁰. William Dever nevertheless, has also accorded a religious significance to Kuntillet 'Ajrud, and maintains, despite the structural objections, that it was a half-pagan Israelite temple²¹.

The reason why some scholars think that Kuntillet 'Ajrud was a Temple or a shrine is because of the religious content of the inscriptions found there, which we shall examine below, but these make no reference to any temple, priesthood or cultic practice.

Taking a very different view, Judith Hadley suggests that Kuntillet 'Ajrud was not a religious centre but a desert way-station, which seems to be the most enticing and plausible suggestion for the function of the site²².

through a long room with benches, also covered with plaster.

This room, which was named the «bench room» by the excavators, was divided by the entrance into two equal parts⁴. The benches in the room cover almost the whole of it, and the passageway is very narrow. This fact highlights the importance of the benches for whatever function the room had. At each end of the bench room there is a small room or compartment. These are connected to the bench room by a small window, whose sill is made up by the benches.

In the south and west parts of the building, two long rooms probably served as store-rooms, since the remains of large storage vessels were found there⁵. In the western corners of the building, tower-like corner rooms were found, which could be entered through the enclosed courtyard. The courtyard itself was almost empty apart from the remains of six ovens, three at each side of its southern corners, at the foot of the stairs⁶. The ovens were probably used sequentially since there is some overlap between the remains.

Since the main building is well preserved some construction details are discernible⁷. The building technique is known from many different countries; the walls were made by rough unhewn stones from the local limestone rock, while tamarisk branches, which grow in Wadi Quraya, were placed both lengthwise and crosswise between the stones. It is noteworthy that according to the Bible this method of construction was similar to that used in the construction of Solomon's Temple⁸. Finally, the walls were plastered with a mixture of mud and straw, and the ceilings were made by branches.

Another smaller structure, almost completely ruined and thus with no discernible plan, was situated about 10m. east of the main edifice⁹. However, one room was discernible among the ruins of this structure. Its entrance was at the west and it was flanked by two pilasters. The whole room was plastered, and the plaster was decorated with murals, including geometrical and floral patterns. Although this building was very poorly preserved and we cannot be sure about its plan or its function, its remains suggest that it may have been splendid¹⁰.

There seem to be two major reasons why this site was inhabited in ancient times. Firstly, at the foot of the hill there are several wells, which although they are shallow nowadays and their water is of poor quality, comprise the only water source in this desolate and arid area. This is also underlined by the Arabic name Kuntillet 'Ajrud¹¹, which was given to the site and which means 'the solitary hill of the water wells'¹². Secondly, the hill on which the site was built lay close to an important road junction.

At this junction three routes met, two of them important highways¹³. The first one, known nowadays as the «Way to Gaza» (Arabic: Darb el Ghazza),

In his first publications he gives a text without reconstruction but in later publications he reconstructs parts of the inscriptions³⁰. Unfortunately, his translation is sometimes inaccurate, and his statements regarding the location where inscriptions were found sometimes inconsistent³¹. On the other hand, Lemaire who claims that a school was situated at Kuntillet 'Ajrud, tends to consider all the inscriptions and even the drawings to be school exercises, which seems highly improbable³².

The majority of the inscription consists of votive offerings and blessing formulas. Their significance lies in the fact that they provide information regarding the history of the period and in particular about the Yahwistic religion.

Date and provenance of the inscriptions

In the Paleo-Hebrew inscriptions that were found at 'Ajrud there are two aspects that lead us to conclude that they were probably written by people originating from the Northern kingdom of Samaria³³. Firstly, in some of the inscriptions we find the phrase 'Yahweh of Samaria'. Since at Khirbet Beit Lei we find the parallel expression 'God of Jerusalem', we can assume that the phrase found at 'Ajrud could have been written by somebody from Samaria. Secondly, this argument is reinforced by the fact that the theophoric element of some names has the form -yw. This form is known to have been used in ostraca from the Northern kingdom of Samaria, while the inscriptions found in Judah normally use the form -yhw. Regarding the date of the inscriptions, after a paleographical study, Lemaire concludes that we should date them to the first three quarters of the 8th century B.C.E.³⁴. Nevertheless, a shorter time span from the end of 9th to the beginning of 8th centuries B.C.E. seems to be more probable.

Inscriptions inscribed on plaster

Some inscriptions were found among the debris at the bench room. One of them was found *in situ* on the door jamb of the entrance between the bench room and the inner courtyard but unfortunately it is very faded and the letters cannot be made out. They are written on plaster and their script seems to be Phoenician. We should be cautious about assuming the latter, however, because Phoenician is very similar to the early Hebrew script.

Description:

This inscription was inscribed with black ink on plaster and it is poorly

There are only a few references to way-stations during the Old Testament period and the evidence for their number and position is not certain. However, it is possible that a few caravanserais did exist during the Iron Age and 'Ajrud was probably one of them²³. Since there is no evidence of any human occupation of the surrounding area, it is more than likely that the site's function was closely connected with the major junction that exists nearby and that the site was designed to serve as a shelter for the travellers. We should also mention André Lemaire's suggestion that, apart from a way-station, some kind of *khan*, the site also included a school²⁴. This is precluded by the absence of local population: it is difficult to believe that a school was situated in the middle of the desert with no pupils around²⁵.

The finds at the site are consistent with the interpretation of its function as a way-station. They included many different kinds of pottery; from small vessels like lamps, flasks, bowls and jugs, to large storage vessels such as pithoi and jars. Some large stone bowls were also found²⁶. Furthermore, because of the arid climate there were plenty of organic remains such as cloth, rope, baskets, wooden vessels, woven mats, pomegranates and lentils²⁷. Since there was such an abundance of organic remains, all apparently from a single period, the site was an ideal case for carbon-14 dating²⁸.

The most important and surprising finds that came to light during the excavations were the inscriptional materials. Apart from several inscriptions in Phoenician and Paleo-Hebrew script, there were also several drawings with motifs known from other Near Eastern peoples. The inscriptions were of several different types; there were inscriptions written with either red or black ink, and inscriptions incised on pottery before or after firing.

Through an assessment of the several finds from Kuntillet 'Ajrud we can date the site and, furthermore, attempt to define its nature and importance. With the aid of paleography, pottery chronology and carbon-14 dating, we can safely date the site to the 9th-8th centuries B.C.E. Moreover, finds such as shells from the Dead Sea and the Mediterranean as well as wood from the north and from the highlands of southern Sinai, illuminate the connection between the site and the crossroads that passed nearby²⁹. We can conclude that many different peoples passed through the site.

The inscriptions

In Kuntillet 'Ajrud we find both incised and inscribed inscriptions. Ze'ev Meshel, the head of the excavations, has not yet published an official corpus of the inscriptions, but he includes some of them in his various publications.

Description:

This inscription was found in the entrance between the bench room and the inner courtyard. It is written on plaster in Phoenician script with black ink and is preserved in a fragmentary state. Meshel suggests that it was perhaps part of the inscription that was found *in situ* on the north jamb of the same entrance³⁹. Its possible location, (i.e. on the doorjamb) recalls Deut 6:9⁴⁰. Although it is poorly preserved, some parts of the five lines of text are legible.

*Reading:*⁴¹

בָּרוּצְנָאֵל יְמַשְׁנָהּ רָם
בְּרַכְבָּעַל בִּימֶלֶץ קָהָעָפָע
לְסָמָל בִּימֶלֶץ קָהָעָג

Translation:

And in the rising [] of El and the mountains melt
Blessed be Ba'al in the day of war
to the name of El in the day of war

Comments:

In this inscription we have reference to a theophany: God appears in a day of war. The reference of El and Baal, two gods known from the Canaanite religion is strange. If we assume that El refers to the head of this Pantheon, then the theophany would refer to him. But, since *el* is also used in the Bible to denote Yahweh, it seems more possible that the God mentioned in this inscription is Yahweh. Furthermore, in 1971, in the Jewish Quarter of Jerusalem, an inscription was found mentioning 'El the creator of earth'. It is possible that Yahweh was worshipped in Judah by the name El, and this is indicated by this contemporary inscription and from another contemporary inscription from Khirbet el Kôm⁴². Weinfeld translated the word as 'shining', since the shining of Yahweh is known from the theophany described in Deut 33:2. The melting of mountain is also a familiar picture from Micah 1:3-4⁴³.

However, the most interesting citation for our context is found in Habakkuk chapter 3, where God appears to come from Teman and Paran⁴⁴. In this inscription we have the parallelism 'Ba'al in the day of war' 'El in the day of war'. The form of this text is poetic and it seems like a prophecy. It is a theophanic hymn, and a similar scene depicting Yahweh as a divine warrior who marches into battle and his appearance causes the earth to shake and the mountains to shatter is also mentioned in the third chapter of

preserved. It was found among the debris at the bench room, and had perhaps dropped off the west wall of the bench room³⁵. The script is Phoenician. Two lines of the inscription can be read (see Fig. 1).

*Reading:*³⁶

בָּרוּךְ יִסְמַאֲלֵיכֶם
עוֹזְבָּנִיהָ פִּוְתָנָוְל מְאַשְׁרָה

Translation:

Blessed be their day and they will be satisfied [] Yahweh will deal well (with them). They will give to[]Asherah.

Comments:

The beginning of this inscription is missing (see Fig. 1) and thus the first letter is not discernible. Some have reconstructed it with an **א** and read **אָרְכָ** (their days will be prolonged)³⁷. Usually, however, when this verb is used with the word 'day' as a subject, the word 'day' is usually in plural to denote long living. In this case though it seems that the word **יֹמָם** is singular, construct state, with a 3rd person masculine plural suffix, hence the reconstruction of the word **בָּרְכָ** seems more probable.

In the next line, the verb **הַזְּבֵב** is in the hiphil stem and the object is clearly Yahweh. Since the subject in the following verb in the inscription is 3rd person masculine plural we may assume that the same stands for this object. Alternatively, we could assume that at this point we have a conditional clause (Yahweh will deal them if they will give to...). However, we can only



Figure 1. Inscription found on plaster (Ahituv, S., Jerusalem, 1992)

conclude that if we assume that there is an **יֹמָם** in the lacuna since in epigraphy a conditional without the **יֹמָם** is not attested³⁸.

Meshel reconstructed the gaps in the first line, and suggested that the inscription probably refers to Joash king of Israel⁴⁸. On the other hand, Judith M. Hadley considers Meshel's reconstruction improbable⁴⁹. Meshel's suggestion does not sound very convincing since in order to reach this conclusion we have to first assume that the lacuna is reconstructed with these letters and then assume that the letters are reversed. Moreover the letters at this part of this inscription are not legible (see Fig. 2). More plausibly, Hadley J.M. suggests that the name Yahil be reconstructed to Yehallel'el, a Judean name⁵⁰.

This inscription, together with the drawing underneath it, became the subject of great contention among scholars. The text of the inscription raises two issues. One related to the translation of the word שָׁמַרְתִּי, and the other regarding the meaning and interpretation of the word וְאֲשֶׁרֶת.

When Meshel published the inscription in 1978 he translated the word שָׁמַרְתִּי as a participle meaning 'Yahweh who guards us'⁵¹. Some scholars followed this translation⁵². On the other hand others considered this word to be a proper name, i.e. Samaria, the capital of the Northern kingdom, which seems more probable, and even Meshel does not exclude this possibility⁵³. This argument is confirmed by the fact that on other inscriptions found at 'Ajrud we find 'Yahweh of Teman'⁵⁴. McCarter suggests that, since during this period the region where 'Ajrud is situated was under the control of the Northern kingdom, the invocation to 'Yahweh of Samaria' is justified⁵⁵.

Another issue relating to this inscription concerns the meaning and interpretation of the word *asherah*. Since the Yahwistic religion is known to be clearly monotheistic, scholars wondered whether this text could be mentioning the deity Asherah next to Yahweh. Could she be his consort? The fact that the word Asherah is followed by the 3rd person masculine singular possessive suffix הַ made the matter even more enigmatic. According to the Hebrew grammar, it is not usual to have a possessive suffix after the proper name of god, but only after a common noun.

In order to solve this problem, scholars have made various suggestions. Meshel suggests that the word could either denote a tree, which is the symbol of the deity, or a *cella* or holy of holies⁵⁶. Lemaire believes that *asherah* is not a goddess consort of Yahweh, neither at the 'Ajrud and Khirbet el-Kom inscriptions, nor in the Bible⁵⁷. One plausible suggestion is that the word *asherah* refers to the wooden symbol of the deity⁵⁸. On the other hand, this symbol of the deity was probably thought to be the personification of the goddess, Asherah herself⁵⁹. However, Paolo Xella mentions some cases in Ugaritic texts where this occurs and maintains that this is possible in Hebrew⁶⁰. Furthermore the fact that it does not occur in the Bible does not mean that it is not possible⁶¹. Moreover on a graffito found at

Habakkuk⁴⁵. Furthermore, the fact that Yahweh is connected with Teman in Hab 3:3 is also noteworthy since this connection is also mentioned in the 'Ajrud inscriptions. It seems that the connection of Yawheh with the south as a place of theophany was still prominent in Israel during the 9th century. Later on however Yahweh's appearance is connected with Zion⁴⁶.

Inscriptions on pithos A

Several inscriptions were found on pithos A. They are written with black or red ink in early Hebrew script.

Description:

This inscription was inscribed with red ink on pithos A, on top of a drawing of two standing figures and the seated lyre player. Part of the text overlaps the headdress of the left standing figure and another part is written above a drawing with a chariot horse (see Fig. 2). The script is early Hebrew.

Reading:

1: אָמַר: עֲדָאָמָר לְיְהִיל טוֹלֵיוּנֶשֶׁהָזָן עַדְבָּרְכָה: אֲחַכְמָה:
2: לִיהְוָה: שְׁמְרָנוּ וְלָאַשְׁרָה

Translation:

[X] said: say to Yehil[] and to Yau'asah and [to Y]you will bless them by Yahweh of Samaria and his Asherah

Comments:

Although at the beginning of the inscription only the verb זָכַר and the name טוֹלֵעַנֶּשֶׁהָזָן are eligible, the first part seems to reflect the letter opening formula 'X said to Y and Z'. Moreover, J. Naveh mentions that this opening is well attested in Akkadian and Ugaritic, and furthermore it is also known from a Phoenician letter from Saqqara⁴⁷. The following part is clearly a blessing.



Figure 2. Fragments from the inscription on pithos A (Avituv)

However, this seems to be improbable. It seems that the left figure was probably drawn after the inscription with which it overlaps, since it seems more plausible to assume that somebody drew a graffiti over an inscription rather than the opposite.

Beck Pirhiya on the other hand, identifies both the standing figures with Bes, although she does recognize some differences from the classical depiction of the dwarf god⁶⁷. She concludes that the lyre player and the right depiction of Bes were drawn by the same artist, and that the figure on the left was a later addition, since his foot overlaps one of the cow's feet and his shoulder the garland⁶⁸. Judith M. Hadley also identifies the two standing figures with Bes, and thinks it possible that the three figures were not drawn by the same artist. Regarding the lyre player, she claims that it is probably a male figure, although it is possible that it is not part of the scene, since it is drawn above the two figures and is facing away⁶⁹. Moreover, the fact that the inscription overlaps the picture and that the inscription mentions two figures and the drawing has three, leads her to conclude that the text above the picture is not a commentary on the scene⁷⁰.

On the contrary, Brian B. Schmidt maintains that the two standing figures depict Yahweh and his consort Asherah and that the drawing represents the appropriate imaging of Yahweh in some Israelite sectors of the period⁷¹. Michael D. Coogan claims that the simplest explanation is 'to take the two standing figures as representations of the two deities mentioned in the inscription, which thus serves as a caption: the larger male figure is Yahweh, and the appropriately smaller female figure slightly behind him is his consort Asherah'⁷².

Dever W.G. claims that the two standing figures are depicting the ithyphallic god Bes. He suggests that the seated figure playing the lyre, the 'Lady of 'Ajrud', can be identified with the goddess Asherah, who, in his opinion, was considered to be the consort of Yahweh among some circles in ancient Israel⁷³. Against this, Lemaire A. maintains that he does not believe that Asherah is a goddess-consort to Yahweh either in the Kirbet el-Kôm inscription or in the Kuntillet 'Ajrud inscriptions⁷⁴. Furthermore, he suggests that the two standing figures represent Bes, and the seated one is just a female lyre player.

In conclusion, the drawing on pithos A probably depicts two standing figures of unknown demons, and a seated woman playing the lyre. The figures differ too greatly from usual representations of Bes and, in any case, the deity is usually depicted in an erotic context. The left figure was not drawn by the same artist who drew the right standing figure and the lyre player. Moreover, the left figure was probably drawn later and the same stands for the inscription. Thus it seems improbable that there was a

Khirbet el-Kom the following phrase was deciphered: 'Blessed be Uryahu by a Yahweh and by his Asherah'. This case dates from the same period and is too similar to be simply coincidental. The fact that a possessive suffix is used after Asherah shows, moreover, that her status in the cult is lower than Yahweh's.

Thus, we may assume that Asherah was part of the Yawhistic cult during this period in Israel. It is also possible that some people regarded her as the consort of Yahweh. Although we do not have concrete evidence in favour of this hypothesis, the inscriptions from Kuntillet 'Ajrud seem to point in this direction. Asherah was probably a part of the popular religion in Israel and Judah. It is however possible that her cult was incorporated into the official cult of Israel at some period. We should keep in mind that many prophets during this period accuse Israel of paganism.

The drawing

Regarding this inscription and the drawing of the three figures underneath it, two issues in particular have been the source of much dispute. Firstly, there are different interpretations of the figures depicted in the drawing. Secondly, there is no consensus about a possible connection between the inscription and the drawing. The drawing consists of two standing figures, and one seated figure playing a lyre.

The majority of scholars identify at least one of the figures with the demigod Bes. Bes is an Egyptian deity or demon who is connected with music and dancing. He has a female counterpart known as Beset. Bes became popular in Egypt from the new kingdom onwards, and figures depicting him have been found in Syria, Phoenicia and the Mediterranean⁶². Although in Egypt he usually appears naked, in the Near Eastern depictions he is usually dressed in a kilt⁶³.

Meshel identifies the figure in the middle with Bes, since this figure has his characteristic posture, with his hands akimbo and the customary feathered headdress⁶⁴. Regarding the figure on the left, Meshel maintains that it is another unidentified deity. However, in view of the similarities of the two figures, it seems strange to say that one is Bes and the other unknown. However, Bes is usually depicted with an enormous erect phallus, and in this case this characteristic is lacking⁶⁵. Finally, Meshel claims that the seated figure is simply a female lyre player. On the other hand, he suggests that since the two standing figures resemble a cow or a calf, it is possible that the figures might depict Yahweh and his Asherah, a concept which he sees as blasphemy⁶⁶. However, he does not clarify which figures of the three might depict these two. Furthermore, he does believe that a connection between the drawing and the inscription can be made.

Comments:

Debra A. Chase on the base of a parallel blessing on pithos A suggested that above the first line of the inscription the word יְהֹוָה could be restored⁷⁵. However on the photo only a 'tail' that looks like that of a *mem* is discernible; this could also be the 'tail' of a *nun* (see Fig. 3). Furthermore after the word יְהֹוָה in lines 2 and 8 some add the first person personal pronoun. But since, from the photo, it is not clear and could also be a second person personal pronoun, it is better to leave this part unreconstructed.

When Meshel first published this inscription, he left the third line blank because an abecedary was overlapping the inscription and the content of this line was not clear⁷⁶. In 1982 D.A. Chase suggested a reading for a part of the inscription. In line 3 she proposed the reading *hšlm y* (are you well?). The letter *h* (probably *h* interrogative) is clearly discernible (see Fig. 3) and this reconstruction seems reasonable and most scholars, including Meshel, adopted it⁷⁷. With this reconstruction we have a known greeting formula, a striking parallel of which is a Phoenician letter from Saqqara, in which this standard formula is followed by a question concerning well being, as in the case of 'Ajrud's inscription⁷⁸.

It is noteworthy that Naveh fills the lacuna in line 5 with the word יְהֹוָה instead of יְהֹוָה, which is the restoration followed by others⁷⁹. However since none of the letters are discernible it seems better to avoid the reconstruction. Weinfeld suggests that the phrase in lines 4-8 recalls God's promise to Jacob in Gen 28:15, before his journey to Haran. He maintains that this could be a proof that 'Ajrud could have a similar function for the Judean Kings, as a place of blessing, and hence the word '*adonai*' in lines 7-8 could be directed to the king. This does not seem to be the case, though, since this word could be used for any superior.

The first part of this inscription is rather enigmatic. In form it looks like the beginning of a letter. However the second part is clearly a blessing formula and its content is quite different from that of a letter. Unfortunately regarding this matter we can only speculate.

This inscription also raises the question: 'who is Yahweh of Teman'? It is highly improbable that *Teman* (south) is the name of a city. The geographical name '*Teman*' occurs in the Hebrew Bible six times⁸⁰. De Vaux notes that in none of these cases does the name designate a city⁸¹. In the Bible it originally refers to Edom or part of Edom the country of the Temanites of Gen 36:34⁸². Moreover, it is noteworthy that the name occurs only in prophetic books; indeed it could probably be a poetic designation for

connection between the drawing and the inscription. In short, this drawing seems to be a simple graffiti and does not seem to have a religious purpose.

Inscriptions on pithos B

Several inscriptions with religious significance were also found on pithos B, along with some abecedaries. They were inscribed with ink in early Hebrew script.

Description:

Several inscriptions are written in two columns divided by a thick line. The abecedaries are in the right column. The first one however continues to the left column and overlaps with part of one of the inscriptions (see Fig. 3).

Reading:

אmaryaw	ברל:אות	ב חילמנספ
עשור השלמה חט	ענפשלקרשת	כ טערם
ברשחן ל'	הווחמן	ולשרחהיב
רכישמן	ריה נם אדרע	

A. Translation:

'Amaryaw: say to the lord: are you well? Your blessing by Yahweh of Teman and his Asherah. May he bless and protect you and be with the lord.



Figure 3. Inscriptions on pithos B (Avituv S.)

an important crossroads, and secondly, it was situated near the only water source in this arid region. Although the main plan of the main building superficially resembles the known Iron Age Negev fortresses, it is clear that the site did not have a military function. Furthermore neither the plan nor the finds suggest that it served as a temple. It is more likely that Kuntillet 'Ajrud served as a way-station for the travellers who travelled to the south.

Although 'Ajrud's location is closer to the Southern kingdom of Judah, the finds point toward a stronger Northern influence. The abundance of 'Samaria Ware' pottery, some linguistic features that occur frequently in the inscriptions and, moreover, the phrase 'Yahweh of Samaria' prove this strong Israelite influence. The drawings also betray a Syro-Phoenician influence. The majority of the motifs used by the artists originate from the north but they also suggest an influence from the 'desert art' of the nomads.

The content of the inscriptions raised two major issues. Regarding the word Teman in the phrase 'Yahweh of Teman', we can only assume that it is used to designate a region and not a city. Although the form of the word suggests that it probably refers to a city we cannot identify a city called Teman. On the other hand, the word Asherah, in the phrase 'Yahweh and his Asherah', refers to the recognised Canaanite goddess and not simply to her symbol. The fact that the same phrase occurs in a contemporary inscription from Khirbet el-Kôm, suggests that similarity is not merely coincidental.

Finally, we may conclude that during the end of the 9th to the beginning of the 8th centuries B.C.E., the period the site should probably be dated to, the cult of Yahweh was not clearly monotheistic. Not only foreign deities were incorporated into the cult, but Asherah, moreover, was considered to be Yahweh's consort. This justifies the polemic against Asherah that occurs in the Bible, and also the fact that during this period the prophets accuse Israel of paganism.

NOTES

1. Garner, Gordon G., 'Kuntillet 'Ajrud: an intriguing site in Sinai', *Buried History* 14, no. 2 (1978), 3. See also: Meshel, Ze'ev, 'Kuntillet 'Ajrud: an Israelite Religious Centre in Northern Sinai', *Expedition* 20, no. 4 (1977-78), 51.

2. For more about these fortresses see: Herzog, Ze'ev, 'Enclosed settlements in the Negev and the wilderness of Beer-Sheba', *BASOR* 250 (1983), 41-49.

3. Meshel, Ze'ev, *A religious centre from the time of the Judean monarchy on the border of Sinai* (Jerusalem: Israel Museum, 1978), 6.

4. Meshel, Ze'ev, 'Notes and news: Kuntillet 'Ajrud', *IEJ* 27 (1977), 52-53.

5. Meshel, Ze'ev, *A religious centre....* 7.

6. op. cit., 6-7.

Edom⁸³. Regarding this phrase, M. Weinfeld suggests that the word Teman refers to a location, comparing it with Hab 3:3, where it mentions that 'God came from Teman, and the Holy One from Mt. Paran'⁸⁴. McCarter, on the other hand, suggests that 'Yahweh of Teman' could either have been the deity of a group of visitors coming from the south, or the local Yahweh of the region⁸⁵. But Emerton's suggestion seems to be the most appealing; he suggests that the person who invokes 'Yahweh of Teman' asks for the protection of the God who comes from the southern region during his journey⁸⁶. Since it was customary for people who travelled to invoke the deity of the region they were it is probable that the phrase 'Yahweh of Teman' refers to the God of the southern region.

The abecedaries

B. Transliteration:

tyklmnsp*sqrš

C. Transliteration:

s*psqršt

D. Transliterarion:

klmnsp*sqrš

Comments:

On the first and third abecedaries we see that the letter \beth precedes ν . However this reversal has parallels in Lamentations 1-3 and Prov 31, and also in an 11th century B.C.E. abecedar discovered at Itzbet Sartah. Thus it seems that this reversal is not a mistake but an expression of an earlier alphabetic tradition⁸⁷. Furthermore, it is pretty clear that the first and third abecedaries were written by the same hand (see Fig. 3). Lemaire, who claims that a school was situated at Kuntillet 'Ajrud, suggests that the first and third abecedaries where executed by an experienced scribe and the second by a student⁸⁸. But his suggestion seems improbable since in the second abecedar the letter ν precedes \beth and it is unlikely that the pupil did not follow his teacher's example⁸⁹.

Conclusion

Kuntillet 'Ajrud is important for two reasons. Firstly, it was located near

31. For instance, while in 1978 he mentions that one of the Phoenician inscriptions was found in the bench room and could be in fact be part of another inscription, a year later he mentions that this inscription was found in the entrance of the western storeroom. See: Meshel, Ze'ev, *A religious centre...*, 11-12; Meshel, Ze'ev, 'Did Yahweh...', 29-30.
32. Lemaire, André, *Les écoles...*, 25-33; see also: Weeks, S.D.E., *Ancient Israelite...*, 147-150.
33. Lemaire, André, 'Date et origine des inscription paleo-hebraïques et phéniciennes de Kuntillet 'Ajrud', *SEL* 1 (1984), 131-134.
34. Lemaire, André, 'Date et origine...', 136.
35. Meshel, Ze'ev, *A religious centre...*, 11.
36. The square brackets enclose reconstructions or simply denote that the text is damaged. The individual dots are word dividers.
37. Ahituv, Shmuel, *Handbook of ancient Hebrew inscriptions* (Jerusalem, 1992), 159.
38. Gogel, Sandra Landis, *A grammar of epigraphic Hebrew*, SBL Resources for Biblical Study 23 (Atlanta: Scholars Press, 1998), 285-286.
39. Meshel, Ze'ev, *A religious centre...*, 11-12.
40. Meshel, Ze'ev, 'Did Yahweh...', 30.
41. Unfortunately there was no photo or drawing available for this inscription. The reading is according to Davies, G.L., *Ancient Hebrew Inscriptions: corpus and concordance* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 82.
42. Miller, Patric D. Jr, 'El, the creator of earth', *BASOR* 239 (1980), 239-240.
43. Weinfeld, Moshe, 'Kuntillet 'Ajrud inscriptions and their significance', *SEL* 1 (1984), 126.
44. ibid.
45. Hiebert, Theodore, *God of my victory; the ancient Hymn in Habakkuk 3*, Harvard Semitic Monographs 38 (Atlanta: Scholars Press, 1986), 95.
46. op.cit., 121-122.
47. Naveh, Joseph, 'Graffiti and Dedications', *BASOR* 255 (1979), 29.
48. Specifically, he switched the theophoric element τ in the name $\tau\tau\tau$; see Meshel, Ze'ev, 'Teman Horvat', 1462.
49. Hadley, Judith M., 'Some drawings and inscriptions on two pithoi from Kuntillet 'Ajrud', *VT* 37 (1987), 182-183.
50. ibid.
51. Meshel, Ze'ev, *A religious centre...*, 12.
52. See: Naveh, Joseph, 'Graffiti...', p. 29 note 9; Jaroš, Karl, *Hundert Inschriften aus Kanaan und Israel. Für den Hebräischunterricht bearbeitet* (Freiburg: Schweizerische Katholische Bibelwerk, 1982), 58-59; Konstantinou, Miltiades, 'Η Αστέρα του Γιαχβέ: μια άγνωστη όψη της Ιεραχλιτικής λαϊκής θρησκείας', *ΕΕΘΣΣ* (Thessaloniki: ΑΠΘ, 1988), 167.
53. Meshel, Ze'ev, 'Did Yahweh...', 31; see also: Lemaire, A., 'Who or what was Yahweh's Asherah? New inscriptions reopen the debate about the meaning of Asherah', *BAR* 10, no. 6 (1984), 44.
54. Weinfeld, Moshe, 'Kuntillet 'Ajrud...', 125; Hadley, Judith M., 'Some drawings...', 183.

7. op. cit., 7.
8. c.f. 1 Kings 7:12; Meshel, Ze'ev, *A Religious centre...*, 8; G.G.Garner, 'Kuntillet...', 6.
9. Meshel, Ze'ev, op. cit., 9.
10. ibid., G. G. Garner, 'Kuntillet...', 7.
11. The Hebrew name that has been given to the site is Horvat Teman. This name was given because of the southern location of the place and also because of the fact that the word *teman* (south) is mentioned in some of the inscriptions found there. See: Meshel, Ze'ev 'Teman Horvat', in Ephraim Stern (ed.), *The New Encyclopaedia of Archaeological Excavations in the Holy Land* (Jerusalem: The Israel Exploration Society-Carta, 1994), vol. IV, 1458.
12. Meshel, Ze'ev, 'Kuntillet 'Ajrud...', 50.
13. Meshel, Ze'ev, *A religious centre...*, 5.
14. Graf, David F., Isaac Benjamin, and Roll Israel, 'Roads and highways', in David Noel Freedman (ed.), *The Anchor Bible Dictionary* (New York: Doubleday, 1992), vol. V, 783.
15. For more on these fortresses see: Herzog, Ze'ev, 'Enclosed settlements...', 41-49.
16. Meshel, Ze'ev, *A religious...*, 18.
17. Meshel, Z., 'Notes and news...', 53.
18. Meshel, Z., 'The Israelite Religious centre of Kuntillet 'Ajrud', *Bulletin of the Anglo-Israel Archaeological Society* (1982-3), 52.
19. Meshel, Z., 'Kuntillet 'Ajrud...', 54.
20. For more about Arad see: Aharoni, Yohanan, 'Arad: its inscriptions and Temple', *BA* 31 (1969), 2-32.
21. Dever, William G., *Recent Archaeological Discoveries and Biblical Research* (Seattle and London: University of Washington Press, 1990), 148.
22. Hadley, Judith M., 'Kuntillet 'Ajrud: religious centre or desert way station?', *PEQ* 125 (1993), 115-123.
23. Dorsey, David A., *The roads and highways of ancient Israel* (Baltimore: The John Hopkins University Press, 1991), 43-47.
24. Lemaire, André, *Les écoles et la formation de la Bible dans l' Ancien Israël*, Orbis Biblicus et Orientalis 39 (1981), 25-33.
25. Weeks, S.D.E., *Ancient Israelite Wisdom* (Oxford: Oxford University Press, 1994), 147-150; Puech, Emile, 'L'inscription sur platre de Tell Deir 'Alla' in Janet Amitai (ed.), *Biblical archaeology today: Proceedings of the archaeological Congress on Biblical Archaeology, Jerusalem, April 1984* (Jerusalem: Israel Exploration Society, 1985), 364.
26. Meshel, Z., 'Horvet Teman', 1459.
27. Meshel, Z., 'Notes...', 52-53.
28. Meshel, Ze'ev, Carmi Israel, and Segal Dror, '¹⁴C dating of an Israelite Biblical site at Kuntillet 'Ajrud (Horvat Teman)', *Radiocarbon* 37 (1995), 205-212.
29. Meshel, Ze'ev, *A religious...*, 18; Garner, Gordon G., 'Kuntillet 'Ajrud...', 13.
30. See: Meshel, Ze'ev, *A religious centre...*, 10-13; *idem*, 'Did Yahweh have a consort? The new religious inscriptions from Sinai', *BAR* 5, no. 2, 24-35; *idem*, 'Teman Horvat', 1458-1464.

78. Hadley, Judith M., 'Some drawings...', 207.
79. Naveh, Joshep, 'Graffiti...', 28.
80. C.f. Jer 49:7.20; Ez 25:13; Am 1:12; Abd: 9; Hab 3:3.
81. Vaux , R. de, 'Teman, ville ou region d'Edom', *RB* 76 (1969), 385.
82. C.f. Amos 1:12; Jer 49:7; Ezek 25:13.
83. Vaux , R. de, 'Teman...', 385.
84. Weinfeld, Moshe, 'Kuntillet 'Ajrud...', 125.
85. McCarter, P. Kyle Jr., 'Aspects of the religion...', 139-140.
86. Emerton, J. A., 'New light on ...', 19.
87. Meshel, 'Ze'ev, 'Did Yahweh...', 31.
88. Lemaire, André, *Les écoles...*, 26.
89. Weeks, S.D.E., *Early Israelite...*, 148; Puech, Émile, 'L'inscription sur ..., 363.

55. McCarter, P. Kyle Jr., 'Aspects of the religion of the Israelite Monarchy: biblical and epigraphic data', in P.D. Miller, P.D. Hanson, and S.D. McBride (eds.) *Ancient Israelite Religion: Essays in honor of Frank Moore Cross* (Philadelphia: Fortress Press, 1987), 140.
56. Meshel, Ze'ev, 'Did Yahweh...', 31.
57. Lemaire, A., 'Who or what...', 46.
58. See: Emerton, J.A., 'New light on Israelite religion: the implications of the inscriptions from Kuntillet 'Ajrud', ZAW 94 (1982), 19; *idem*, '"Yahweh and his Asherah": the Goddess or her symbol?', VT 49 (1999), 315-335; McCarter, P. Kyle Jr., 'Aspects of the religion...', 147.
59. McCarter, P. Kyle Jr., *ibid.*; Dever, William G., 'Archaeology and the ancient Israelite cult: how the Kh. El Qôm and Kuntillet 'Ajrud 'Asherah' texts have changed the picture', *Eretz Israel* 26 (1999), 11.
60. For more see: Xella, Paolo, 'Le dieu et "sa" déesse: l'utilisation des suffixes pronominaux avec des théonymes d'Ebla à Ugarit et à Kuntillet 'Ajrud', UF 27 (1995), 599-610.
61. See: Gogel, Sandra Landis, *A grammar...*, 156.
62. Meshel, Ze'ev, 'Did Yahweh...', 30.
63. Hadley, Judith M., 'Some drawings...', 190.
64. Meshel, Ze'ev, 'Did Yahweh...', 30.
65. Velde Te, H., 'Bes', in Karel van der Toorn, Bob Becking, and Pieter W. Van der Horst (eds.), *Dictionary of deities and demons in the Bible* (Leiden: Brill, 1995), 330.
66. Meshel, Z., 'Did Yahweh...', 31.
67. Beck, Pirhiya, 'The drawings from Horvat Teiman (Kuntillet 'Ajrud)', *Tel Aviv* 9 (1982), 29-30.
68. *ibid.*
69. Hadley, Judith M., 'Some drawings...', 207.
70. *ibid.* See also: Konstantinou, Miltiades, 'Η Αστέρα του Γυανεύ: μια σύγκωστη άγριη της Ιεραχλειτικής λαϊκής θρησκείας', ΕΕΘΣΣ (Thessaloniki: ΑΙΠΘ, 1988), 166.
71. Schmidt, Brian B., 'The Aniconic tradition: on reading images and viewing texts', in Diana V. Edelman (ed.), *The triumph of Elohim* (Kampen: Pharos, 1995), 99-102.
72. Coogan, Michael David, 'Canaanite origins and lineage: reflections on the religion of ancient Israel', in P.D. Miller, P.D. Hanson, and S.D. McBride (eds.) *Ancient Israelite Religion: Essays in honour of Frank Moore Cross* (Philadelphia: Fortress Press, 1987), 119.
73. Dever, William G., 'Asherah, Consort of Yahweh? New evidence from Kuntillet 'Ajrud', *BASOR* 255 (1984), 30.
74. Lemaire, André, 'Who or what...', 46.
75. See: Chase, Debra A., 'A note on an inscription from Kuntillet 'Ajrud', *BASOR* 246 (1982), p. 66 note 3; see also: Avituv, Shmuel, *Handbook...*, 157.
76. Meshel, Ze'ev, *A religious centre...*, 12-13.
77. See: Meshel, Ze'ev, 'Teman Horvat', 1462; Hadley, Judith M., 'Some drawings...', 185; Avituv, Shmuel, *Handbook...*, 157; Renz, Johannes, and Röllig Wolfgang, *Handbuch der Althebraischen Epigraphik*, Band I (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995), 62-63.

σίας, πού τούς ἀποκαλύπτει τά «σημεῖα», ἢταν κάποιος σύμφωνα μέτις δικές τους ἐπιδιώξεις και προσδοκίες. Γι' αὐτό δὲ Ἰη ἐμφανίζεται πολύ ἐπιφυλακτικός ἀπέναντί των. Δέν εἶχαν οἱ ἀνθρώποι διδαχθεῖ τόν ἀληθινό χαρακτήρα τοῦ μεσσιανισμοῦ καὶ τῆς μεσσιανικῆς βασιλείας, καὶ τί αὐτά ἐσήμαναν γιά τὴν ὑπαρξή τους τὴν τωρινή καὶ τὴν αὔριανή. Τά γραφόμενα ἀπό τὸν Ἰωάννη (Ιω) εἶναι κάπως αἰνιγματικά: Πρόκειται γιά ἔκφραση τῆς ἐπιφύλαξης τοῦ Ἰη ἔναντι τῶν Ἱεροσολύμων γενικῶς, ἀκόμη καὶ ἐκείνων πού τόν πίστεψαν ἐκεῖ; Μερικοὶ ἔρμηνευτές θέτουν τό ζήτημα μήπως στούς στίχους αὐτούς ἐπικρίνεται γενικότερα τό εἶδος τῆς πίστης πού προκαλοῦν τά σημεῖα ἀκόμη καὶ στά τρία Συνοπτικά Εὐαγγέλια. Ἀφοῦ δμως αὐτά δέν τά εἶχε ὑπόψη του δὲ ΔΕ, γιά ποιο λόγο θά τά ἐπέκρινε; Τό μόνο βέβαιο ἀπό τή φρασεολογία παραμένει τοῦτο: Ἡ πίστη τους δέν ἢταν ἔνα μέτανοι ὀλοκληρωτικό δόσκυμο στόν Ἰη· ἔδιναν μόνο κάτι ἀπό τόν ἔσυτό τους, κι αὐτό δέν διέφευγε τῆς προσοχῆς τοῦ Διδασκάλου· καταλάβαινε τί γινόταν μέσα σέ ὅλους.

Πρόκειται καὶ γιά τά δύο ὡς περιλαμβανόμενα στό «ἐμνήσθησαν». Ὁ στίχ. 19 ἀλύσατε... ἐγερῶ αὐτόν, ὅπως δηλώνουν ρητῶς οἱ μαθητές στό στίχ. 21, ἐσήμανε γιά τόν Ἰη τή θανάτωση καὶ τήν Ἀνάσταση τοῦ Μεσσία, μέ συνέπεια βέβαια μιά καινούργια λατρεία τοῦ Θεοῦ, ἐνῶ γιά τούς Ἰουδαίους δήλωνε πρόταση τοῦ Ἰη ἀποδεικτική τῆς μεσσιανιστητάς του, τό ζητούμενο δηλαδή στό στίχ. 18 ἀπό τούς Ἰουδαίους «σημεῖον»: Αὐτός πού καθάρισε τό Ναό ἀπό τούς ἐμπόρους, ἀν οἱ Ἰουδαῖοι καταστρέψουν παντελῶς τό Ναό καὶ τό χῶρο τοῦ Ἱεροῦ, μπορεῖ νά τόν ἀνεγείρει στό ἀψε-σβῆσε, ἀποδεικνύοντας ὅτι εἶναι δὲ Μεσσίας. Υπάρχει πιό τρανό «σημεῖο» ἀπ' αὐτό; Ὁ στίχ. 20 ἔχει χαρακτήρα περιπταχτικό: «Ἄβ χρόνια ἐπῆρε ἡ ἀνέγερσή του, κι ἐσύ, ἀν διαλιθεῖ, θά τόν ἀνεγείρεις στό ἀψε-σβῆσε;». Προφανῶς δὲ Ἰη ἐννοοῦσε ὅτι μποροῦσε νά ἐπιδιώξει μιά μεταρρύθμιση τῆς λατρείας στό Ιερό, ἀφοῦ ὡς Μεσσίας μπορεῖ, ἀν κατεδαφίσουν τό Ναό, «έν τρισίν ἡμέραις» νά τόν ἀνεγείρει. Οὔτε οἱ μαθητές τοῦ Ἰη κατάλαβαν τήν ἀκριβῆ ἐννοια τῶν λόγων του τόν καιρό πού εἰπώθηκαν· δταν ἀναστήθηκε ἐκ νεκρῶν, μέ τή βοήθεια τοῦ Παρακλήτου τότε κατάλαβαν τό πραγματικό νόημα αὐτῶν πού εἶχε πεῖ, καὶ αὐτό τούς ὅδήγησε νά

ΣΑΒΒΑΣ ΑΓΟΥΡΙΔΗΣ
ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ

ΔΙΑΦΟΡΕΣ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΗΣ ΤΗΣ ΠΙΣΤΕΩΣ
ΣΤΟΝ ΙΗΣΟΥ (Ιω. 2,23 - 3,36)

1. Η ἔκφραση πίστης στόν Ἰησοῦ δέν εἶναι πάντοτε γνήσια

Τῆς περικοπῆς 2,23 - 3,36 προηγουνται τά περί τῆς καταστροφῆς τοῦ Ιουδαϊκοῦ Ναοῦ ὑπό τοῦ Ἰησοῦ (Ιη) καὶ θαυμαστῆς ἀνοικοδόμησης νέου Ναοῦ καὶ νέας λατρείας. Ἐπί τοῦ θέματος αὐτοῦ τονίζεται ἡ ἀντιδραση τῶν Ιουδαίων ἀλλά καὶ ἡ πίστη τῶν Μαθητῶν τοῦ Ἰη πώς αὐτό εἶναι ἀναγκαῖο καὶ δυνατό στόν Ἰη (2,13-22). Πέραν δύμας τῶν Ιουδαίων πολεμίων τοῦ Ἰη, τό ιωάννειο κείμενο μνημονεύει στή συνέχεια κάποιες δύμάδες ἡ πρόσωπα μέ λαθεμένη πίστη πρός τό πρόσωπο τοῦ Ἰη. Αὐτό γίνεται μέχρις ὅτου ὁ Δ' Εὐαγγελιστής (ΔΕ) μᾶς γνωρίσει στό κεφ. 4 τόν τύπο μιᾶς ἀληθινά πιστῆς γυναίκας, πού εἶναι ἡ Σαμαρείτιδα.

Ἡ παρούσα μελέτη θά ἀσχοληθεῖ ὅχι μέ τήν πίστη τῶν μαθητῶν ἡ τήν ἀπιστία τῶν Ιουδαίων ἀλλά μέ ποικιλία παραλλαγῶν τῆς πίστεως στόν Ἰη πού παρουσιάζονται σέ ἀτομα ἡ σέ δύμάδες.

Τό κείμενο 2,23-25 σημειώνει ὅτι «πολλοί» πού βρέθηκαν στά Ίεροσόλυμα γιά τό Πάσχα ἐπίστευσαν στό ὄνομα τοῦ Ἰη μέ βάση τά «σημεῖα», τά ὑπερβατικά ἔργα τῶν θεραπειῶν πού τελοῦσε. Ἡ ἀποδοχὴ δύμας τοῦ Ἰη ὡς θείου θαυματουργοῦ, ὡς θείου ἀνδρός, δέν τόν ιεκυνοποιοῦσε. Οἱ ἀνθρωποί δέν ἐννοοῦσαν τά «σημεῖα» ὡς ἀποκαλυπτικά τῆς ἀλήθειας τοῦ Θεοῦ σέ ἀμεση σχέση πρός τή δική τους πρωσαπική ζωή, ἀλλά τά ἐκλάμβαναν ὡς φανερώσεις τοῦ ὑπερβατικοῦ κόσμου, πού τελικά ἔδινε ἔτσι ἀποδείξεις τῆς ὑπαρξής του. Ὁ Μεσ-

ση αὐτή μέ δύο ἐπιπλέον λόγια γιά τήν ἀπό τούς Ἰουδαίους αἰτηση παρά τοῦ Ἰη «σημείου», κάποιων δηλ. Θείων διαπιστευτηρίων πώς ἔχει ἔξουσία νά προβαίνει σέ πράξεις δπως δ καθαρισμός τοῦ Ναοῦ ἀπό τούς ἐμπόρους. Ὁ Ἀπ. Παῦλος βεβαιώνει δτι περί τοῦ «λόγου τοῦ σταυροῦ» οι Ἰουδαῖοι «σημεῖα αἰτοῦσι» (Α' Κορ. 1,22). Ἀλλά καὶ στά Συνοπτικά Εὐαγγέλια (Μτ 12,38-40· 16,1-4· Λκ 11,16· 29-32) οι Γραμματεῖς καὶ οι Φαρισαῖοι ζητοῦν κάτι παρόμοιο: «Διδάσκαλε, θέλομεν ἀπό σου σημεῖον ἰδεῖν». Ἡ ἀπάντηση στό ἐρώτημά τους εἶναι κάπως παράλληλη μέ αὐτή στό Ἰω 2,19. Ὁ Ἰη ἀφνεῖται νά δώσει σέ γενεά πονηρή καὶ μοιχαλδα σημεῖο· παραπέμπει τούς αἰτοῦντες στό «σημεῖον Ἰωνᾶ τοῦ προφήτου», γιά νά τούς βοηθήσει νά καταλάβουν ἀπό ποῦ ἀντλεῖ δ ίδιος τήν ἐπιταγή καὶ τή δύναμη κατά τή διδασκαλία καὶ τά θαυμαστά ἔργα του. Αύτό πού ἐνδιαφέρει εἶναι δτι στίς 3 ἡμέρες καὶ νύκτες τοῦ Ἰωνᾶ στήν κοιλιά τοῦ κήπους ἀντιστοιχεῖ τό δτι καὶ δ Υἱός τοῦ Ἀνθρώπου 3 ἡμέρες καὶ 3 νύκτες θά εἶναι «ἐν τῇ καρδίᾳ τῆς γῆς» (Μτ 12,40) –σαφής ὑπαινιγμός στό θάνατο καὶ τήν Ἀνάσταση τοῦ Ἰη. Ἀπό τή συνάφεια ἔξαγεται δτι αὐτό θά εἶναι τό «σημεῖον» πού ζητεῖται –περίπτωση ἀρκετά παράλληλη πρός τήν ἔννοια τοῦ 2,19 στόν Ἰω. Μέ ἄλλα λόγια, δ θάνατος καὶ δ Ἀνάσταση τοῦ Ἰη ἀποτελεῖ τήν κατάργηση τῆς Ἰουδαϊκῆς λατρείας καὶ στή θέση της μπαίνει δ ναός τοῦ σώματος τοῦ Ἰη, δ Ἐκκλησία, μέ τή λατρεία τοῦ Θεοῦ ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ. Αύτό θά εἶναι τό «σημεῖον».

Γενικότερα πρέπει ἔδω νά σημειωθεῖ δτι αὐτή δ θρησκεία τῶν «σημείων» ἀποτελεῖ ἔνα ἀπό τά σοβαρά θέματα τοῦ πρώτου ίδιως μέρους τοῦ Εὐαγγελίου (Ε), γιατί τό δεύτερο, κεφ. 13 ἔξ., κυριαρχεῖται ἀπό ἄλλου εἰδους σχέση μαθητῶν δ τῶν πιστῶν πρός τόν Ἀναστάντα Χριστό μέσω τοῦ Παρακλήτου Πνεύματος. Θά ἔλεγε κανείς πώς στήν καθιερωμένη τά χρόνια ἔκεινα τῆς ζωῆς τοῦ Ἰη περί θαυμάτων ἀντίληψη δ Ἰη προσθέτει ἔνα νέο στοιχεῖο, πού καθίσταται στή σκέψη του τό πιό σημαντικό: Τό θαῦμα δέν ἔχει ἀπλῶς τόν χαρακτήρα τῆς θείας ἐνέργειας: ἔχει μαστηριακό καὶ συμβολικό χαρακτήρα, πού ἀποκαλύπτει μιά σχέση πού ἀφορᾶ ἁμεσα τόν ἀνθρωπο μέ τό Θεό· δηλώνει π.χ. τή μετάνοια μαζί μέ τήν ἀναγνώριση τοῦ προσώπου τοῦ Ἰη ώς τοῦ Σωτήρα καὶ Ἀποκαλυπτῆ. Ἄν τό «σημεῖο» δέν

πιστέψουν στίς Γραφές και στό λόγο πού είπε ὁ Ἰη. "Οχι σπάνια ὁ ΔΕ μιλάει μέ διπλές ἔννοιες: 'Ο στίχ. 21 δέν ἀναφέρεται μόνο στήν Ἀνάσταση τοῦ Ἰη. Ἡ φρασεολογία ἐπιτρέπει ύπο «τόν ναόν τοῦ σώματος αὐτοῦ» νά δοῦμε ἐπίσης τή δημιουργία τῆς Ἐκκλησίας ἀντί τοῦ ιουδαϊκοῦ Ναοῦ. 'Ο R. Brown μιλάει γιά τριήμερη ἐσχατολογική διακήρυξη στό Ίερό και ὡς «σῶμα» του ἔννοει τήν μεταναστατική διεύρυνσή του στήν Ἐκκλησία. Μέ τόν ΔΕ δέν πρέπει ποτέ νά ξεχνάμε τήν ὑπόδειξη τοῦ McCann ὅτι τό ἐγώ ἐντός μας ὁ Ἰη τό ὀδηγεῖ γλωσσικά ἀνάμεσα ἀπό δύο ἀντιθέσεις, τό συνειδητό και τό ὑποσυνειδητό νόημα, πού εἶναι παραπληρωματικά. Τό ὑποσυνειδητό εἶναι ἡ maternal matrix τοῦ ἐγώ, και δταν χωρίζεται τό συνειδητό ἀπό τό ἀσυνειδητό, σημαίνει ἀπομόνωση κάποιου νοήματος και λαθεμένη παράλειψη του συνοδοῦ του. Αύτό πού διερωτάται κανείς εἶναι τοῦτο: Πῶς ὑπό τίς συνθήκες αὐτές θά καταλάβαιναν οἱ Ἰουδαῖοι! Αύτό δέν φαίνεται νά ἀπασχολεῖ τόν ΔΕ: Ιδιαίτερα γνωρίζει πώς, ὅπως κι ἀνέχει τό πράγμα, εἶναι ἀνώφελο.

Αύτό πού πρέπει νά προσέξουμε πολύ ἐδῶ –κάτι πού ἔχει γενικότερη σημασία γιά τήν ἔρμηνευτική τῶν λόγων και τοῦ προσώπου τοῦ Ἰη ἀπό τόν ΔΕ– εἶναι τό φῶς τῆς Ἀνάστασης τοῦ Ἰη ὑπό τό ὅποιο κατανοοῦνται δλα ὅσα ἀφοροῦν τούς λόγους και τή ζωή του. Ἡ σωστή αὐτή μετά τήν Ἀνάσταση διαμορφωθείστα (κυνήμη) τούς ὀδήγησε δχι μόνο νά καταλάβουν σωστά τί ἔννοοῦσε ὁ Ἰη μέ τά λόγια του, ἀλλά νά ἀντιληφθοῦν σωστά και τά λεγόμενα στίς Γραφές περί αὐτοῦ. Τό θέμα τῆς (κυνήμης) εἶναι ἀπό τά καίρια στήν περικοπή αὐτή. Και τί ἔννοοῦν ὡς «λόγον» τοῦ Ἰη τό καταλαβαίνουμε εύκολα: τί ὅμως ἔννοοῦν μέ τήν ἀναφορά στήν («γραφή»), τί ἄραγε ἔννοοῦν ἐπί τοῦ προκειμένου ὡς πρός αὐτήν; Προφανῶς ὑπονοοῦν κάποια προφητικά κελμένα πού ὑπαινίσσονται τήν Ἀνάσταση τοῦ Μεσσία, ὅπως π.χ. τό Ἡσ. 53; Πρέπει ὅμως νά λάβουμε ὑπόψη μας δτι οἱ Εὐαγγελιστές χρησιμοποιοῦν, ὅπως οἱ Ἐσσαΐοι τοῦ Κουμράν, Testimonia, μαρτυρίες, δηλ. συλλογές τῆς Ἁγίας Γραφῆς περί διαφόρων θεμάτων πρός διευκόλυνση τοῦ κηρύγματος. Δέν εἶναι ἀπίθανο ώς «γραφή» ὁ Ἰω νά ἀναφέρεται στήν περίπτωση αὐτή σέ κάποιο Testimonium.

Θά κλείσουμε αὐτές τίς ἐξηγητικές παρατηρήσεις στήν περίπτω-

ἀπαιτούμενης ἀπό τὸν Ἰη πίστης σὲ σχέση μέ τά «σημεῖα». Ἡ ἐνότητα ὅμως 2,23 - 3,36 ἔχει ἐπὶ τοῦ προκειμένου τὴ δική της ἰδιαιτερότητα. Στό πρῶτο μέρος (2,23 - 3,21) μπορεῖ νά γίνει ἀποδεκτό ὅτι ἡ ἐκ τῶν «σημείων» πίστη τοῦ βουλευτῆ Νικοδήμου ἀποδεικνύεται ἀνεπαρκέστατη. Στό δεύτερο μέρος (3,22-36) ἡ ὑψηλογική ὑπό τοῦ Βαπτιστῆ ἀναγνώριση τῆς θεότητας τοῦ Ἰη καὶ τοῦ μεσσιανικοῦ του χαρακτήρα ἀναγνωρίζεται μέ τά λόγια, ὅχι μέ τήν πράξη, ἀπό τὸν Βαπτιστή, ἐνῶ ἡ ἔξακολούθηση τῆς Κίνησης τοῦ Βαπτιστῆ ἐκφράζει σαφέστατα ἔχθρότητα πρός τό κίνημα τοῦ Ἰη ὡς τοῦ ἀναμενόμενου μεσσιανικοῦ κινήματος, ὅπως γλωφυρότατα ἀποδέχεται καὶ διακηρύττει ὁ Βαπτιστής στό α' κεφ. τοῦ ΔΕ, ἐνῶ στό κεφ. 3 συνεχίζει τό βαπτιστικό ἔργο (πρός τί;), καὶ οἱ Μαθητές του τρέφουν ἔχθρικά αἰσθήματα πρός τὸν Ἰη.

Οἱ δύο παραπάνω ἐνότητες συντίθενται ἐδῶ γιά νά ἀναδείξουν, ἐξ ἀφορμῆς τῆς πίστεως βάσει τῶν «σημείων», πώς θετικές περί τοῦ Ἰη ἀπόψεις, ὅπως αὐτή τοῦ Νικοδήμου καὶ τοῦ Βαπτιστῆ, εἶναι ἀνεπαρκεῖς γιά τή δημιουργία ἀληθινῆς χριστιανικῆς πίστης. (Βλ. ἐπίσης τή σχετική περί τοῦ Βαπτιστῆ ἄποψη τοῦ Ἰη στό κεφ. 5,32-40). Σέ ἀντίθεση πρός τή στάση Νικοδήμου καὶ Κινήματος τοῦ Βαπτιστῆ παραβέτει ὁ ΔΕ τήν περίπτωση τῆς Σαμαρείτιδας.

2. Η πίστη τοῦ Νικοδήμου εἶναι ἡ λαθεμένη. Ποιά εἶναι ἡ ἀληθινή;

Ἡ συζήτηση τοῦ Ἰη μέ τὸν Νικόδημο εἶναι ἐνδεικτική τοῦ πῶς ὡς διδάσκαλος ὁ Ἰη προσπαθοῦσε γιά μιά ἀληθινότερη ἀντίληψη τοῦ ἀνθρώπινου προβλήματος, καθώς καὶ περί τοῦ μόνου τρόπου σωτηρίας ἀνθρώπων σάν τὸν Νικόδημο, πού ἔνιωθαν συμπάθεια πρός τό ἔργο τοῦ Ἰη. Φυσικά, ἡ συζήτησή τους ἐκφράζεται στό κείμενό μας ὑπὸ τούς δρους πού ἀνακλοῦν θεολογική σκέψη καὶ δραλογία τῶν χρόνων πού γράφτηκε τό Ε, καὶ σχετίζεται ἐπίσης μέ γενικότερες θεολογικές ἀπόψεις καὶ ἰδέες του. Ξαφνικά, ὁ Νικόδημος στό στίχ. 9 τοῦ κειμένου μας ἔξαφανίζεται, ἐνῶ ὁ σ. ἐξακολουθεῖ νά διδάσκει συναφῆ θέματα τούς ἀνθρώπους τοῦ δικοῦ του καιροῦ.

έχει αύτά τά πνευματικά τοῦ ἐσωτερικοῦ εἶναι μας συστατικά, δέν ἔγει κανένα πρωτεῦον ἐνδιαφέρον γιά τὸν Ἰη. Ὁ ΔΕ δέν ἐνδιαφέρεται ἵσως νά δείξει, ὅπως συμβαίνει στοὺς Συνοπτικούς, μέ τά «σημεῖα» τοῦ Ἰη τὴν ἀλήθεια κάποιων δειγμάτων τῆς τελικῆς ἀλλαγῆς τοῦ κόσμου· τὸν ΔΕ ἐνδιέφερε ἐμφανέστερα ἡ διά τῶν «σημείων» ἀλλαγή τῆς πίστης τῶν ἀνθρώπων ἐδῶ καὶ τώρα. Ἐπίσης, δ. Ἰη δέν ἐμπιστευόταν τὴν πίστη πού στηρίζεται στὸν ἐντυπωσιασμό, ἀλλά στὴν ἀνάγκη ἀλλαγῆς τοῦ ἑαυτοῦ μας καὶ τοῦ κόσμου ἐδῶ καὶ τώρα. Πρέπει, ἔξαλλου, νά δεχθοῦμε ὅτι οἱ στίχ. 2,23-25 προετοιμάζουν τὴ σύζητηση μέ τό Νικόδημο στό κεφ. 3, πού ἐκφραστικότερα πραγματεύεται τό ίδιο θέμα.

Ἡ πίστη ἀπό τὰ θαύματα θεωρεῖται ἔτοι ἀπό τὸν Ἰη ὡς ἔνα πρῶτο βῆμα πρός τὴν ἀληθινή κατανόηση τῶν πραγμάτων· ἀν δέν συλλάβει ὁ θεατής διά τοῦ «σημείου» τὴ σημασία τοῦ Ἀποκαλυπτῆ καὶ τῆς ἀνάγκης τῆς σωτηρίας, καταντάει τό «σημεῖο» συμβάν ἀνευ σημασίας, ὅπως ἀνευ σημασίας γιά τούς πλείστους Ἰουδαίους παραμένουν τά «σημεῖα» τοῦ Ἰη σέ διο τὸ ΔΕ. Ὁ Bultmann ἐπιγράφει τούς στίχ. 2,23 - 4,42 «Ἡ συνάντηση μέ τὸν Ἀποκαλυπτή».

Πόσο ἐνδιέφερε τὸν ΔΕ τό θέμα αὐτό τῶν «σημείων» φαίνεται ἀπό τὴν ἐπιλογή του ὡς πηγῆς τοῦ πρώτου μέρους τοῦ Ε τοῦ βιβλίου τῆς Πηγῆς τῶν «σημείων», τὴν ὅποια, ὅπως φαίνεται σέ κεντρικά στιγμάτωπα, ἐπίσης ἀναθεώρησε. «Ολα αὐτά ὅμως δείχνουν πόσο τὸν ἐνδιέφερε τό ζήτημα αὐτό τῆς ὁρθῆς κατανοήσεως τῶν «σημείων» ὅχι ὡς ἀπλῶν ἐντυπωσιακῶν, ὑπερβατικῶν πράξεων ἀλλά ὡς ἀποκαλυπτικῶν τοῦ σωτηριώδους ἔργου τοῦ Ἀποκαλυπτῆ.

Ἡ περίπτωση τοῦ Νικοδήμου δέν μπορεῖ στή συνάφεια τοῦ κειμένου νά μή θεωρηθεῖ, κατά κάποιο τρόπο, παραδειγματική τῆς λαθεμένης πίστης τῶν Ιεροσολυμιτῶν, ἔραστῶν τῶν «σημείων». Τόν συναντοῦμε συμπαθητικά μνημονεύμενο καὶ σέ ἄλλες περιπτώσεις στό ΔΕ. Στήν περίπτωση τῶν στίχ. 23-25 δέν ὑπάγεται μόνο ἡ περίπτωση τοῦ Νικοδήμου ἀλλά στή συνέχεια καὶ οἱ περιπτώσεις τῆς πίστης τοῦ βασιλικοῦ ὑπαλλήλου τῆς Καπερναού, τῆς Σαμαρείτιδας γυναικας καὶ τῶν 5.000 πού τράφηκαν στήν ἔρημο. «Ολα αὐτά παρουσιάζουν μιάν ἐνότητα ὡς πρός τό πρόβλημά τους γιά τό εἶδος τῆς

ρια τοῦ Τρισμέγιστου Ἐφμῆ: «Ἄγνοῶ, δὲ Τρισμέγιστε, ἐξ οὓς μήτρας ἀνθρώπος ἀναγεννήθεί (ἄν), σπορᾶς δέ ποιας... Αἴνιγμά μοι λέγεις». Κι ὁ στίχ. 1,13 δηλώνει καθαρά πώς ἡ νέα οἰκογένεια τοῦ Θεοῦ πού δημιούργησε ἡ ἐνσάρκωση τοῦ Λόγου («ἐκ Θεοῦ ἐγεννήθησαν») δέν ἔχει σχέση μέ τῇ διαδικασίᾳ τῆς γέννησης τοῦ ἀνθρώπου, σπορά κ.τ.λ. «Οἱ ἀνθρώποι προσδιορίζεται ἀπό τὸ Πόθεν ἡ καταγωγὴ του, κι ὅσο εἶναι ἀνακατεμμένος μέ τά γῆινα, δέν εἶναι στό χέρι του νά φροντίσει γιά τή σωτηρία του. Τό καινούργιο Πόθεν θά προσδιορίσει ἔνα καινούργιο πρός τά ποῦ!»

«Οἱ Νικόδημος, δχι ἐντελῶς ἀδικαιολόγητα, δέν μπορεῖ νά παρακολουθήσει τέτοιες ριζικές ἀπαίτησεις. Αὐτές μέ τήν ἀπλότητά τους καθιστοῦν κάτι ὀνειρικό τό «ιδεῖν τήν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ». Παρά ταῦτα ὁ Ἰη ἐπαναλαμβάνει αὐτά πού εἶπε στό στίχ. 3, ἀντικαθιστώντας τό «γεννηθῆναι ἀνθρώπου» μέ τό «γεννηθῆναι ἐξ ὄντος καὶ πνεύματος», εἰσάγοντας ἔτσι μέ τό πνεῦμα τόν παράγοντα τοῦ θαύματος τό «πνεῦμα» ἀντί τῆς θείας δυνάμεως. Αὐτή ἡ σύνδεση βαπτίσματος καὶ εἰσόδου στή βασιλεία εἶναι ἀσφαλῶς προσθήκη τοῦ Ἰη ἢ τοῦ ΔΕ; Αὐτό θά τό δοῦμε παρακάτω.

Οἱ στίχ. 2,23-25 ἀποτελοῦν εἶδος εἰσαγωγῆς στή συζήτηση τοῦ Ἰη μέ τόν Νικόδημο, δηλαδή στούς στίχ. 3,1-21. Κατά τίς ἡμέρες δηλ. τοῦ Πάσχα, πού παρέμεινε ὁ Ἰη στά Ιεροσόλυμα, «πολλοὶ ἐπίστευσαν εἰς τό ὄνομα αὐτοῦ θεωροῦντες αὐτοῦ τά σημεῖα ἢ ἐποίειν» κατ' ἀντίθεση πρός τούς «Ιουδαίους» τοῦ στίχ. 18, οἱ ὅποιοι ζητοῦσαν ἀπό τόν Ἰη νά τούς δεῖξει «σημεῖον» διαπιστεύσεώς του ἀπό τό Θεό, πού δικαιολογοῦσε τήν πράξη του νά καθαρίσει τόν Ναό ἀπό τούς ἐμπόρους. Οἱ «πολλοί» πού ἐπίστευσαν ἦταν πιθανῶς προσκυνητές ἀπό διάφορα μέρη τοῦ κόσμου, καὶ στήριξαν τήν πίστη τους «στά σημεῖα ἢ ἐποίειν». Ἐπρόκειτο γιά ἀνθρώπους πού περίμεναν τόν Μεσσία καὶ τή βασιλεία του, ὁ δέ Ἰη καὶ τά θαυματά ἔργα του ἀνταποκρίνονταν σ' αὐτή τήν προσδοκία. Οἱ στίχ. ὅμως 24-25 κάνουν λόγο γιά κάτι περισσότερο ἀπό δυσπιστία ἀπό μέρους τοῦ Ἰη πρός μά τέτοια πίστη στά «σημεῖα». Δέν ἐμπιστεύσαν μιά τέτοιου εἶδους πίστη -κάτι πού στό κείμενο ἐκφράζεται μέ περίεργο τρόπο: «Οἱ Ἰη δέν ἐμπιστεύσαν τόν ἔαυτό του σ' αὐτούς, γιατί αὐτός ἐγνώρι-

‘Ο Νικόδημος ἦταν Φαρισαῖος, ἔπαιρνε δῆλο. στά σοβαρά τή θρησκεία, καὶ ἦτο «ἄρχων», μέλος τοῦ Ἀνωτάτου Συνεδρίου, τῆς Βουλῆς (ὅπως τήν ὀνομάζει ὁ ιστορικός Ἰώσηπος) τῶν Ἰουδαίων (7,50). Ἀπ’ δὲ τι φαίνεται στό στίχ. 3, ὃ Νικόδημος ἐνδιαφέρεται γιά τή βασιλεία τοῦ Θεοῦ. Ἀναγνωρίζει ὅτι ὁ Ἰη σίναι, ὅπως κι αὐτός, «ραββί», «ἀπό Θεοῦ ... διδάσκαλος» καὶ ὅχι ἱεροκήρυκας τῆς ρουτίνας. Τοῦ ἀναγνωρίζει μάλιστα ἴδιαίτερη τοῦ Θεοῦ σχέση καὶ εὔνοια πρός αὐτόν, ὅπως δείχνουν τά «σημεῖα» πού τελεῖ. Παρά ταῦτα, ἔρχεται νά ἐπισκεφθεῖ τόν Ἰη «νυκτός», κι αὐτό γιατί ἀνῆκε σέ δρισμένο ἱερατικό ἀριστοχρατικό «συνδικάτο», τό δόποιο ὡς ὅμαδα δέν ἔτρεφε καμία συμπάθεια πρός τόν Ἰη.

‘Η ἀπάντηση τοῦ Ἰη στό ἐρώτημα καὶ στίς πνευματικές προϋποθέσεις τοῦ Νικοδήμου είναι σαρής καὶ εὐθεία. Δέν φθάνει ἡ θέα καὶ ἀναγνώριση τῶν «σημείων» γιά νά δεῖ κανείς τόν καινούργιο κόσμο τῆς βασιλείας τοῦ Θεοῦ. Οἱ ἀπαίτήσεις είναι σοβαρότερες: Πρέπει νά γεννηθεῖ ἔανά, νά γίνει καινούργιος ἀνθρώπος. ‘Ο δρος «ἰδεῖν τήν βασιλείαν» (βλ. τόν δρο καὶ στό 18,38) ἥταν τρέχουσα ἔκφραση πού δήλωνε τή συμμετοχή στή σωτηρία, ἀντίστοιχο μέ τό «εἰσελθεῖν εἰς τήν βασιλείαν», ἢ μέ τή βίωση τῆς βασιλείας τοῦ Θεοῦ. ‘Η ἀπάντηση τοῦ Ἰη ἐννοεῖ: “Ἐτσι ὅπως είναι ὁ ἀνθρώπος δέν ἔχει τή δυνατότητα γιά σωτηρία, τήν ἄνεση νά βιώσει τή σφαίρα τοῦ Θεοῦ. Μιά τέτοια ἀπάντηση προκαλεῖ σίγουρα στό συζητητή κάποιο ἐρώτημα. Στόν Νικόδημο τό ἐρώτημα ἐκφράζεται ὡς παρεξήγηση τῶν λόγων τοῦ Ἰη. Ἀντιλαμβάνεται πώς ἡ ἀπάντηση τοῦ Ἰη είναι γιά κάτι πολύ ριζικό καὶ δύσκολο, ὅπως π.χ. τό νά μπει κάποιος ἔανά στήν κοιλιά τῆς μάνας του καὶ νά γεννηθεῖ ἔανά, γιά δεύτερη φορά. Αὐτή ἡ διαδικασία πού προτείνει ὁ Ἰη δέν είναι ἀπλῶς δύσκολη ἀλλά ἀδύνατη. Αύτός περίμενε μᾶλλον κάποια πρωτότυπη πρόταση γιά τήν ἡθική βελτίωση τοῦ ἀνθρώπου, σάν γνήσιος Ἰουδαῖος πού ἥταν. Δέν μπορεῖ νά φανταστεῖ τήν ἀναγέννηση πού ἀπαίτει ὁ Ἰη· τή θεωρεῖ ὡς ἀδύνατη μέσα στήν ἀνθρώπινη σφαίρα, καὶ ὅτι δέν συνιστᾶ ἀπλῶς κάποια βελτίωση τοῦ ἀνθρώπου ἀλλά μιά ἐντελῶς καινούργια γέννησή του. ‘Ως ἐνδιαφέρον παράλληλο τής συζήτησης Ἰησοῦ - Νικοδήμου μεταφέρω ἀπό τήν ἴδια περίπου ἐποχή τό ἐρώτημα τοῦ μυούμενου στά Μυστή-

Πρόκειται δηλ. στό 2,23-25 περί γενικότερου ύπακινιγμοῦ στό πρόβλημα περί τῆς ἀποκλειστικῶς ἐπὶ τῶν σημείων ἔρειδομένης πίστεως, πού σχετίζεται μέ τήν δική θεολογία τοῦ ΔΕ, στό πρώτο μάλιστα μέρος τοῦ Ε. 'Ο Χρυσόστομος κάνει λόγο γιά πρόσκαιρη θερμότητα πίστεως καί γιά ἐλλιπή κατάρτιση, ἐνῶ ὁ Όριγένης εὔστοχα παρατηρεῖ: «Ἐκ σημείων γάρ ἀλλ' οὐκ ἐκ νοήσεως τῆς τοῦ Θεοῦ ἐπεπιστεύκεισαν. Διό καί ταχέως μεταπίπτειν ἡδύναντο ἀπατηθησόμενοι παρ' ἑαυτῶν ἢ παρ' ἔτερων σοφιζόμενων αὐτούς μή ἄρα τά σημεῖα οὐκ ἀληθῶς ἢ ὀρθῶς γέγονε». Έάν, πάντως, συγκρίνουμε τά γραφόμενα τῶν στίχ. 24-25 πρός παράλληλες ἀπόφεις μομφῆς διατυπούμενες π.χ. στό 4,48 ἢ στό 6,26 κ.ά., διαπιστώνουμε γενικότερη τοῦ Ἰη ἀντίθεση πρός τήν πίστη πού στηρίζεται ἀποκλειστικά στά «σημεῖα». Φαίνεται νά συνδέει τήν πίστη αὐτή μέ ιδιοτελεῖς τοῦ ἀνθρώπου ἐπιδιώξεις διά τῆς θρησκευτικῆς ὅδου. 'Ετσι ἔχειται γιατί ὑποτυμητικά μᾶλλον ἐκφράζεται γιά τούς πιστεύσαντες εἰς αὐτόν ἔνεκα τῶν σημείων στά Ιεροσόλυμα (8,31 ἔξ). 'Ο ΔΕ θέλει νά τονίσει τήν ἀντιπάθεια τοῦ Ἰη πρός τή στηριζόμενη σέ «σημεῖα» πίστη, καθώς καί τήν δμοια ἀντιπάθεια τῆς Ἐκκλησίας του. Φαίνεται δτι οἱ στίχ. 2,23-25 προετοιμάζουν τόν ἀναγνώστη γιά τά περί νέας γέννησης τοῦ ἀνθρώπου στό κεφ. 3,1 ἔξ ὡς προϋπόθεσης γιά τήν ἀληθινή γνώση τοῦ Θεοῦ: 'Η ἀληθινή πίστη δέν στηρίζεται σέ «σημεῖα» ἀλλά κυρίως σέ κάποιο θαῦμα πού γίνεται στό ἐσωτερικό τοῦ ἀνθρώπου, ὀδηγώντας τον πρός ἔνα νέο πνευματικό πρός τό Θεό προσανατολισμό: ἐνῶ τά «σημεῖα» στήν Ιουδαϊκή παράδοση συνδέονται πρός τήν ἐκπλήρωση διαφόρων ἐλπίδων στή ζωή τοῦ λαοῦ τοῦ Θεοῦ κατά τούς ἔσχατους χρόνους, ἐλπίδων πού σχετίζονται εἴτε μέ τήν καταστροφή τῶν ἔχθρων τοῦ Ἰσραήλ, εἴτε μέ τήν ἀπάλεψη ὅλων τῶν δεινῶν πού βασάνισαν τούς ἀνθρώπους στήν καθημερινή ζωή -ἀρρώστια, πείνα, καταπίεση καί θάνατος... 'Ο ΔΕ δμως δέν ἔχει ἐμπιστοσύνη σέ μιά τέτοιου είδους πίστη. Παρά τό γεγονός, μάλιστα, δτι στό πρώτο μέρος τοῦ Ε του χρησιμοποιεῖ τήν «Πιηγή τῶν Σημείων», μιλάει δηλ. δχι γιά ἔνα ἢ δύο ἀλλά γιά πολλά σημεῖα τοῦ Ἰη, ἐκ τῶν ὅποιων συζητεῖ τά ἐπτά, διά μακρῶν ἔνιστε, ἀναθεωρεῖ τήν πιηγή του στά διάφορα ἐπεισόδια καί τονίζει ἀμελητή ποιά είναι ἡ ἀληθινή πίστη σέ σχέση μέ τά «σημεῖα».

ζε δι, τι ύπάρχει μέσα σέ κάθε ἀνθρώπο καί δέν είχε ἀνάγκη ἄλλοι νά του δώσουν πληροφορίες περί τῶν ἀνθρώπων αὐτῶν, ἀφοῦ ὁ ίδιος γνώριζε τά ἐλατήρια τῶν ἀνθρώπων. Ἡ διατύπωση αὐτή εἶναι πολὺ παράξενη, γιατί ἀφορᾶ ἀνθρώπους πού «ἐπίστευσαν στό ὄνομά του», δηλ. στό διτι εἶναι ὁ Μεσσίας, «θεωροῦντες αὐτοῦ τά σημεῖα», καί ἡ δυσπιστία του αὐτή δέν φαίνεται πώς σχετίζοταν μέ τό διτι καί αὐτοὶ μπορεῖ νά ξταν Τεροσολυμίτες Ἰουδαῖοι, ἀλλά μέ τήν ποιότητα τῆς πίστης πού ξεκινάει ἀπό τά σημεῖα καί μένει ἐκεῖ χωρίς νά προχωράει παραπέρα.

Ως πρός τό διτι ὁ Ἰη «ἐγίνωσκε πάντας» καί δέν είχε ἀνάγκη νά του πεῖ κανεὶς τό ἑσωτερικό φρόνημα τῶν ἀνθρώπων ἔχουμε παράλληλα καί στή ραββινική μυστική παράδοση. Ὁ H. Odeberg παραθέτει ἔνα πολύ ἐνδιαφέρον παράλληλο περί του Metatron (κάποιας οὐρανικς ἀγγελικῆς δύναμης μέ μεγάλη ἀπό τόν Γιωχβέ ἔξουσία, σχετιζόμενης ἄλλοτε μέ κάποιο θεϊκό Ἐνώχ καί ἄλλοτε μέ κάποια ίπέρτατη ἀγγελική ἀρχή ἥ καί μέ τά δύο αὐτά ἀπό μυθικές θεωρίες πού περιέχει τό Ταλμούδ. Βλ. σχετικώς τό λήμμα του H. Odeberg στήν Encyclopedia Judaica, Jerusalem, vol. II, σελ. 1443-46), ἀπό τόν Γ' Ἐνώχ: «Ο Ἀγιος, εὐλογητός ἀς εἶναι, ἀποκάλυψε σ' ἐμένα (τόν Metatron) ἐξ ἀρχῆς ὅλα τά βάθη του Τέλειου Νόμου· καί ὅλες τίς σκέψεις τῶν δύντων καί ὅλα τά μυστικά τοῦ σύμπαντος καί ὅλα τά μυστικά τῆς Κτίσεως ἀποκαλύφθηκαν ἐνώπιόν μου μέ τόν ίδιο τρόπο πού ἀποκαλύπτονται πρό τοῦ Δημιουργοῦ... Πρίν ὁ ἀνθρωπος σκεφθεῖ κρυφά, ἔβλεπα τή σκέψη του, καί πρίν ὁ ἀνθρωπος πράξει κάτι, ἔγώ τό παρατηροῦσα. Καί δέν ὑπῆρχε πράγμα ψηλά, οὔτε στά βάθη τοῦ κόσμου, κρυμμένο ἀπό μένα. Ἡξερα τί ὑπῆρχε στή σκέψη ἐνός, πρίν ἀκόμα τό σκεφθεῖ, καί δέν ὑπῆρχε πράγμα πάνω ἥ κάτω στό βυθό κρυμμένο ἀπό μένα».

Περιττό εἶναι, ἐπίσης, νά σημειωθεῖ ἐδῶ διτι παράλληλα τῶν «σημείων» του Ἰη δέν ἔχουμε μόνο στούς Συν. E. ἀλλά καί στήν εἰδωλολατρική θρησκευτική φιλολογία, μάλιστα δέ στή ραββινική πάμπολλα. Ἰδιαίτερη ἀναφορά στό Ταλμούδ γίνεται γιά κάποιον Nicodemus Bengurion, σύγχρονον του Ἰη, Φαρισαϊ θαυματοποιό, τόν ὃποιο μερικοὶ ταυτίζουν μέ τόν Νικόδημο τῆς περικοπῆς μας.

Βουλευτηρίου, πού μέ τήν ἀνοχή καὶ ὑπόδειξη τῶν Ρωμαίων διηγύθινε τά ἐσωτερικά ζητήματα τῆς χώρας – ἥταν δηλ. ὁ Νικόδημος «βουλευτής» (Μκ 15,43 καὶ Λκ 23,50). Αύτά τά συστατικά δέν εἶναι εἰς βάρος τοῦ ἀνθρώπου αὐτοῦ. Οὕτε τό διτί ἔρχεται πρός τὸν Ἰη «νυκτός» γίνεται προφανῶς «ιδιά νά ἀποφύγει τά σχόλια καὶ τήν δυσμένειαν τῶν συναδέλφων του», διπος σημειώνει ὁ Τρεμπέλας. Κατά τό Ταλμούδ, ἡ μελέτη τοῦ Νόμου μετά τή δύση τοῦ ἡλίου συνιστάται ὡς ἰδιότητα ζηλωτῶν γιά τά θεῖα πράγματα καὶ τό νόμο τοῦ Θεοῦ, ἀναφέρονται μάλιστα θεολογικές θρησκευτικές συζητήσεις μεταξύ τῶν ραβίβινων μέχρι πρωινῆς ἀλεκτοροφωνίας. Οἱ νυκτερινές θρησκευτικές συζητήσεις στήν ίουδαική παράδοση δηλώνουν ζῆλο γιά τό Νόμο τοῦ Θεοῦ. Δέν μποροῦμε μέ βεβαιότητα νά πούμε γιατί ὁ Νικόδημος ἦλθε «νυκτός» πρός τὸν Ἰη. Περίεργος φαίνεται ὁ τρόπος πού συνδέει τήν ἰδιότητα τοῦ Ἰη ώς θείου «ιδιδασκάλου» πρός τά σημεῖα πού τελεῖ.

Ἔσως δέν μποροῦμε νά τόν κατατάξουμε μεταξύ τῶν «πιστευσάντων», κατά τούς στίχ. 2,23-25, ἔναντι τῆς πίστεως τῶν ὅποιών ὁ Ἰη δηλώνει σαφή δυσπιστία καὶ δυσφορία. Κι δμως ἡ συνάφεια τῶν στίχ. 3,1 ἔξ περί Νικοδήμου ὑποδηλώνει κάτι παρόμοιο, παρά τό γεγονός διτί στό ΔΕ ὁ Νικόδημος (7,50-52) παρεμβαίνει στή Βουλή τῶν Ἐβραίων ὑπέρ τοῦ Ἰη, καὶ μαζί μέ τόν ἀπό Ἀριμαθαίας Ἰωσήφ φροντίζει γιά τήν ἀρμόζουσα, μετά τό θάνατό του, κατά τά ίουδαικά ἔθιμα, ταφή του (19,39 ἔξ), μέ τόν τρόπο αὐτό ἐκτιθέμενος ώς ἐν κρυπτῷ μαθητής του. «Ἔχει παραταῦτα δίκιο καὶ ὁ Χριστόστομος ὅταν σημειώνει διτί διέκειτο πρός τόν Ἰη εὐμενῶς, ὅχι δμως «ώς ἐχρῆν, οὐδέ μετά διανοίας τῆς προστηρούσης, ἀλλ’ ἔτι ὑπό τῆς ίουδαικῆς κατεύχετο ἀσθενείας». Καὶ ὁ Ζιγαβρηνός: «Ἐπει προφήτην αὐτόν ὥστο, ἀκολούθως ὑπελάμβανεν διτί οὐκ ἔξ οἰκείας δυνάμεως ταῦτα ποιεῖ, ἀλλ’ ἐκ τῆς τοῦ Θεοῦ». Ὁ Θεόδωρος Μοψουεστίας ὀρθά παρατηρεῖ: «Ἄν πιστέψεις πώς μ’ ἔστειλε ὁ Θεός, ἀν τά θαύματά μου τά πιστέψεις, ἡ δική μας τοποθέτηση ἀπαιτεῖ ἄλλο τρόπο ζωῆς καὶ μιά νέα γέννηση».

Ἡ διατύπωση τοῦ κειμένου περί τοῦ Ἰη ώς «ιδιδασκάλου» ἐπί τῇ βάσει τῶν σημείων δέν κάνει καθόλου σαφή τήν εἰκόνα τοῦ Νικοδήμου περί τοῦ Ἰη ώς διδασκάλου. Αύτό τό βλέπουμε καθαρά στή συζήτησή

Η περίπτωση τοῦ ΔΕ είναι πράγματι ιδιαιτέρως περίπλοκη. Διερωτάται κανείς: Μήπως ἀπορρίπτει τό κήρυγμα τοῦ Ἰουδαϊκοῦ Μεσσιανισμοῦ καὶ Ἀποκαλυπτισμοῦ περὶ σημείων πού ἀναμένεται νά τελέσει ὁ προσδοκώμενος Μεσσίας; Ἀσφαλῶς δχι, ἀφοῦ καὶ ὁ Ἰη στό ΔΕ τελεῖ σημεῖα. Αὐτά δμως δέν σχετίζονται μέ εγχρούς τοῦ Ἰσραὴλ καὶ ἀντιπάλους τῶν πιστῶν, οὔτε λειτουργοῦν ad extra ἀλλά ad intra, στό ἐσωτερικό τῶν πιστευόντων τόν Ἰη, ἐπιβεβαιούμενα ἀπλῶς ἀπό τά ἔξωτερικά σημεῖα. Τό θαῦμα τῆς πίστεως γίνεται μέσα στόν ἄνθρωπο πρὶν αὐτός δεῖ ἔξωτερικά κάποιο θαυμαστό ἔργο, πού δέν είναι τίποτε ἀλλο παρά εἰκόνα τοῦ θαύματος πού ἔχει ηδη γίνει μέσα του. Οὔτε, ἐπίσης, μπορεῖ στή συνάφεια αὐτή νά γίνει λόγος περὶ πολεμικῆς κατά τῶν Συνοπτικῶν Εὐαγγελιστῶν, τῶν ὅποιων τά κείμενα κατακλύζονται ἀπό ἐσχατολογικά σημεῖα τοῦ Μεσσία, κι αὐτό γιά τό λόγο πού προαναφέρθηκε, καὶ ἐπιπλέον γιατί ὁ ΔΕ δέν ᔁχει ἀπευθείας γνώση τῶν Συν. κειμένων ἀλλά μᾶς παράδοσης περὶ τοῦ Ἰη συγγενοῦς πρός τή Συνοπτική. Ἀλλωστε, ὁ ΔΕ δέν ἀρνεῖται τά «ἔσχατα» μέ τήν ἔννοια τῆς ἀλλαγῆς πάρα πολλῶν πραγμάτων μέσα στόν κόσμο· ἀπλῶς, πιστεύει δτι ἡ πραγματοποίηση τῶν ἐσχάτων δέν είναι κάτι πού ἀναμένεται νά ἔλθει στό μέλλον, ἀφοῦ πραγματοποιεῖται ηδη μέ τόν ἔρχομό τοῦ Σωτῆρος, καὶ ἡ «βασιλεία» είναι κατά κάποιο τρόπο παρούσα, ἀφοῦ ἥλθε ὁ βασιλιάς. Ἀπόμεινε στόν Redactor (R) καὶ Τελικό Ἐκδότη τοῦ ΔΕ ἡ προσθήκη στή συνάφεια αὐτή τῆς «μελλοντολογικῆς» ἐσχατολογίας τῆς Συνοπτικῆς παράδοσης μᾶλλον μέ τήν ἔννοια πώς ἡ Βασιλεία ἀρχίζει μέ δλο τό μεγαλεῖν της στό πρόσωπο καὶ στό ἔργο τοῦ Ἰη· μέ κανένα τρόπο δμως δέν μποροῦμε νά ἀνιγνεύσουμε ἀναλυτικά πῶς ἡ «πραγματοποιηθείσα» Ιωάννεια ἐσχατολογία ὀλοκληρώνεται στό τέλος ἀπό τή Συνοπτική. Παρατητα ἔγινε δυνατό καὶ τά τέσσερα Ε νά δημοσιευθοῦν μαζί ώς τό ἔνιατο Ε τῆς Ἐκκλησίας. Ή διδασκαλία, δπως ἡ τῶν στίχ. 5,28-29, ὀφείλεται στόν Τελικό Ἐκδότη τοῦ ΔΕ.

Στήν περίπτωση τοῦ Νικοδήμου φαίνεται δτι τά «σημεῖα» τράβη-
ξαν τήν προσοχή του πρός τόν Ἰη. Ήταν «Φαρισαῖος», δηλ. ὀπαδός
Θρησκευτικῆς ὀργάνωσης πού πίστευε πολύ στά ἐσχατολογικά ση-
μεῖα· ήταν ἐπίσης «ἄρχων τῶν Ἰουδαίων», μέλος δηλ. τοῦ Ἰουδαϊκοῦ

τική) τοῦ ἀνθρώπου ἀπό τὸν ίδιο τὸ Θεό. Γιά νά γίνει ἡ Ἱωάννεια αὐτή θέση πλήρως κατανοητή, ὁ ἀναγνώστης παραπέμπεται, γιά νά ἀποκτήσει σαφήνεια ἐπ' αὐτοῦ, δταν ἐπὶ τοῦ ίδιου θέματος γράφει ἡ Α' Ἐπιστολὴ Ἰω 3,9 ἐξ πώς «ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ Θεοῦ ἀμαρτίαν οὐ ποιεῖ, δτι σπέρμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ μένει καὶ οὐ δύναται ἀμαρτάνειν, δτι ἐκ τοῦ Θεοῦ γεγέννηται». Πρόκειται περὶ (νέας) θεϊκῆς πνευματικῆς γέννας καὶ ἀπαιτεῖται ρίζική καὶ καθολική μεταβολή τοῦ ἀνθρώπου -κάτι πού ἔπειρνάει πολὺ τή μετάνοια. Ἄν δ ἀνθρωπὸς δέν νικήσει τό φόβο γιά τό θάνατο, δέν ἔπειράσει τήν πλάνη, τό φεῦδος καὶ τήν ἀμαρτία, δέν μπορεῖ νά δεῖ τή βασιλεία τοῦ Θεοῦ. Κι αὐτά είναι δυνατά δχι μόνο μέ τή μετάνοια τοῦ ἀνθρώπου· κατά τό ΔΕ ἀπαιτεῖται νέα ἐκ τοῦ Θεοῦ γέννηση καὶ δημιουργία. «Ἄλλωστε, δηλη ἡ χριστολογία τοῦ ΔΕ είναι σ' αὐτήν τήν προσπτική προσαρμοσμένη: 'Ο Ἡη είναι οὐράνιο θεῖον ὄν, πού ἥλθε στόν κόσμο γι' αὐτόν ἀκριβῶς τό σκοπό. Πρόκειται, προφανῶς, γιά ἔκτακτη ἐσχατολογική ἐνέργεια τοῦ Θεοῦ μέ σκοπό τή σωτηρία ὅσων τέκνων τοῦ Θεοῦ ἀνταποκριθοῦν καὶ ἐπωφεληθοῦν αὐτῆς τής εὐκαιρίας. 'Ἄς μή λησμονοῦμε πώς κατά τήν ἐποχή τοῦ ΔΕ ἡ σύνδεση τής νέας ζωῆς μέ τήν νέα ἀνωθεν γέννηση ἦταν εύρυτατα διαδεδομένη στόν ἐλληνιστικό κόσμο (Μυστηριακές Θρησκείες, Φύλοσοφικός Μυστικισμός, κτλ.). 'Ο ΔΕ είναι ἀντιπρόσωπος αὐτῆς τής θεολογικῆς ἀποψής μέσα σέ δηλη τήν ὑπόλοιπη Κ.Δ. Ἡ ἀνάγκη νέας δημιουργίας ἡ γέννησης ἀπαιτεῖ τήν κάθιδο θείου Σωτήρα ἐξ οὐρανοῦ, ἀναγέννηση πνευματική τοῦ ἀνθρώπου διά τής πίστεως στήν ἀγάπη τοῦ Θεοῦ καὶ στήν ἀποστολή τοῦ Σωτήρα ἐκ τῶν οὐρανῶν. 'Ο δρός «ἰδεῖν τήν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ» (βλ. καὶ 18,38) ὡς τρέχουσα ἔκφραση δήλωνε τή συμμετοχή στή σωτηρία ἀντίστοιχα μέ τό «εἰσελθεῖν εἰς τήν βασιλείαν» ἡ μέ τή βίωση τής βασιλείας τοῦ Θεοῦ. «Ἐτσι ὅπως είναι βουλιαγμένος στήν ἀδυναμία ὁ ἀνθρωπός, δέν μπορεῖ νά βιώσει τή σωτηρία, νά κοινωνήσει μέ τή σφαίρα τοῦ Θεοῦ. Μιά τόσο ἀρνητική ἀπάντηση προκαλεῖ στόν Ἰουδαϊο Νικόδημο ἀπορίες καὶ ἐρωτήματα. Ἀντιλαμβάνεται πώς ἡ ἀπατηση τοῦ Ἡη είναι γιά κάτι πολύ ρίζικο καὶ δύσκολο, ὅσο είναι π.χ. νά μπει ξανά στήν κοιλιά τής μάνας του καὶ νά ξαναγεννηθεῖ γιά δεύτερη φορά. Τά προτεινόμενα ἀπό τόν Ἡη δέν είναι ἀπλῶς δύσκολα, είναι

του μέ τὸν Ἰη, πού ἀκολουθεῖ. Δέν χρειάζεται νά ποῦμε τίποτε γιά τό ἑλληνικό ὄνομα τοῦ Νικοδήμου, ἀφοῦ τά ἑλληνικά ὄνόματα πρό πολλοῦ ἥσαν κοινά στήν Παλαιστίνη, ιδίως μέσα στήν Ιουδαϊκή ἀριστοχρατία.

Ἡ ἀπάντηση τοῦ Ἰη στά λόγια τοῦ Νικοδήμου ἐμφανίζεται μᾶλλον ἀπότομα διατυπώμενη. Μέ αὐτά πού ὁ Νικόδημος εἶπε δέν σημαίνει ὅτι γνώρισε καί ἐνστερνίσθηκε τή βασιλεία τοῦ Θεοῦ, πού φέρνει ὁ ἀπό Θεοῦ διδάσκαλος Ἰη, γιατί αὐτή δέν σχετίζεται ἀμεσα μέ όποια-δήποτε «σημεῖα», ἀφοῦ ἔρχεται «ἄνωθεν». «Οπως γράφει ὁ Bultmann ἐπί τοῦ προκειμένου: «Ἄν θέλει ὁ Νικόδημος νά χαρεῖ ἔνα θαῦμα, ὅλη ἡ ὑπαρξή του, ἀπό τήν ἀφετηρία της, πρέπει νά γίνει αὐτή πρῶτα ἔνα θαῦμα, μιά ὑπαρξή τοῦ ἄλλου κόσμου». Περί τοῦ «ἄνωθεν», ὅπως σημειώνει ὁ Χρυσόστομος, ἄλλοι τό ἐρμηνεύουν «ἐκ τοῦ οὐρανοῦ» καί ἄλλοι «ἔξ ἀρχῆς». Ὁ Τρεμπέλας δέχεται τήν ἔννοιαν «ἀπό τόν οὐρανόν», γιατί αὐτή είναι σύμφωνη πρός δσα ἀκολουθούν. Είναι σάν νά τοῦ λέει πώς δέν κατάλαβε οὔτε τή διδασκαλία τοῦ Ἰη οὔτε τήν ἔννοια τῶν σημείων, ἀφοῦ δέν ὑπῆρχε ἡ βασική προ-ϋπόθεση δρθῆς ἐκτίμησης καί γιά τά δύο.

Τό «ἀμήν ἀμήν λέγω σοι» δηλώνει τή σοβαρότητα τῆς ἀπόφανσης πού ἀκολουθεῖ. Ἡ πίστη στά σημεῖα δέν ἀρκεῖ γιά νά βρεῖ ὁ ἀνθρωπος τήν πόρτα πού εἰσάγει στή βασιλεία τοῦ Θεοῦ ἢ πού τόν ἀξιώνει νά δεῖ τή βασιλεία τοῦ Θεοῦ, μετέχοντας δηλ. σ' αὐτήν χρειάζεται νά γίνει κανείς ἄλλος ἀνθρωπος, νά ξαναγεννηθεῖ, αὐτή τή φορά ἀπό πνευματικές δυνάμεις, δινωθεν, ἀπ' δπου ἤλθε στόν κόσμο ὁ Σωτήρας. Κατά τή Συν. παράδοση, ὁ δρόμος πρός τή μετάνοια καί τή σωτηρία είναι τό νά γίνουμε «ώς τά παιδία» (βλ. Μτ 18,2 καί ποικίλα πρλ.), νά ἀποδεχθοῦμε ἐνδεχομένως τούς κανόνες τοῦ Ιουδαϊκοῦ ταξι-κοῦ κοινωνικοῦ παιχνιδιοῦ, δπου τά παιδιά είναι ἡ ἐσχατη κοινωνική τάξη ἢ 'Εκκλησία δηλαδή, στό σύνολό της, πρέπει νά μεταμορφωθεῖ σέ «παιδιά», πού διακρίνονται γιά τήν ἀνυστεροβουλία τους καί γιά τή μή ἀσκησης ἔξουσίας τῶν μέν ἐπί τῶν δέ.

Στό κεφ. 3 τοῦ Ἰω ἡ θεολογική ἔμφαση δρμάται ἀπό ἄλλες προ-ποθέσεις καί θεραπεύει ἄλλους θεολογικούς σκοπούς τοῦ ΔΕ. Ἡ σω-τηρία γιά τόν ΔΕ είναι δυνατή μόνο μετά μιά νέα γέννηση (πνευμα-

καὶ τὴ μυστική ραββινική παράδοση, ὅπου ἡ παρουσία τοῦ ὄντος δικαιώνεται ὡς σύμβολο τῆς ἀφήγησης περὶ Δημιουργίας τοῦ κόσμου καὶ τῆς δημιουργικῆς δύναμης τοῦ ὄντος, ἐνῷ «πνεῦμα Θεοῦ» ἐπεφέρετο ἐπάνω τοῦ ὄντος (Γεν. 1,1). Τότε τὸ χωρίον Ἰω 3,5 στή σύνθετη μορφή σημαίνει: "Οπως, κατά τῇ Γεν. κεφ. 1, τὸ Πνεῦμα πού ἐπεφέρετο ὑπεράνω τοῦ ὄντος μέ τὸ λόγο του δημιουργησε τὰ πάντα, ἔτσι ἡ «νέα γέννηση» τοῦ ἀνθρώπου ἀπαιτεῖ μά παρόμοια «νέα δημιουργία». "Οπως ἦταν ἀναγκαῖο νά γίνει ἔτσι ἡ ἀρχική Δημιουργία, γίνεται καὶ ἡ νέα δημιουργία καὶ ἀναγέννηση τοῦ ἀνθρώπου. Περιττό νά πῶ ὅτι παλαιοὶ ἔξηγητές, ὅπως καὶ νεότεροι, δέχονται ὅτι τὸ «ἔξι ὄντος καὶ πνεύματος» ἵσως ἐλέχθη προφητικά ἀπό τὸν Ἰη. "Ο, τι κυρίως ἐντυπωσιάζει εἶναι ἡ πνευματοκρατία πού φέρνει ὁ ΔΕ στὸ κέντρο τῆς θρησκευτικῆς ζωῆς, ἀναβιώνοντας ἔτσι τὴν προφητεία τῆς Π.Δ., ἡ ὅποια ἀπό τὸν 4ο αι. π.Χ. είχε περιέλθει σὲ μαρασμό καὶ τὴ θέση της κατέλαβε ἡ Ἀποκαλυπτική, κατά τὴν ὅποια τὸ Πνεῦμα τοῦ Θεοῦ θά ἐπανεμφανίζοταν, ἀλλά μόνο μέσα στὸν Νέον Αἰώνα. 'Ο ΔΕ δέχεται πώς αὐτός ὁ αἰώνας ἥλθε μαζί μέ τὸν ἔξ οὐρανοῦ σωτήρα, τὸν Ἰη Χριστό. 'Η παρουσία του ἀποκαλύπτεται ἀπό τὰ ἀποτελέσματά της. Δέν εἶναι παράξενο ὅτι ἡ ὑπαρξη ἀνθρώπων τοῦ πνεύματος ἀποτελεῖ αἴνιγμα γιά τοὺς ἀνθρώπους τῆς σαρκός.

Γιατί ὅμως αὐτό, δηλ.. ἡ ἐκ πνεύματος θείου νέα γέννηση τοῦ ἀνθρώπου, δέν μπορεῖ νά γίνει μέ δικές μας ἀνθρώπινες δυνάμεις ἐδῶ κάτω, ἀλλά πρέπει ἡ ἀναγέννησή μας νά γίνει μέ μιά νέα θεία ἐπέμβαση ἀνωθεν; "Οπως ὁ Θεός κάποτε ἐπενέβη γιά τὴ δημιουργία τοῦ κόσμου καὶ τοῦ ἀνθρώπου, τὸ ίδιο ἀπαιτεῖται, κατά τὸν ΔΕ, γιά τὴν ἀναγέννησή του. 'Ο Ἰω ἔχει, φαίνεται, θεολογικῶς ἀποδεχθεῖ τὸ ἐλληνιστικό ἐκεῖνο φιλοσοφικό-θεολογικό σχῆμα τῆς Ἑλληνιστικῆς ἐποχῆς του κατά τὸ ὅποιο εἶναι τόση ἡ φθορά τοῦ κόσμου καὶ τοῦ ἀνθρώπου, ὥστε ἡ ὅποια συμμετοχή των στὴ σωτηρίᾳ νά πιστεύεται ὡς παράγων πρός ματαίωσή της· ἡ σωτηρία μπορεῖ νά ἔλθει μόνο ἐκ τῶν ἀνω μέ τὴν ἀποστολή ἐνός οὐρανίου σωτήρα μέ μια νέα δημιουργία.

Στὴν «Περὶ Παλιγγενεσίας» μελέτη «Ἐρμοῦ τοῦ Τρισμεγίστου» γράφονται τὰ ἔξης παράλληλα: Ὡλγνοῶ, ὡ Τρισμέγιστε, ἔξ οἵας μή-

ἀδύνατα. Ὁ Νικόδημος περίμενε μᾶλλον μία πρωτότυπη πρόταση γιά τήν ήθική καὶ πνευματική βελτίωση τοῦ ἀνθρώπου· ἀντ' αὐτῆς ἀκούει γιά θεολογική-ὑπερβατική, τήν ὅποια ἀδυνατεῖ νά παρακολουθήσει. Τέτοιες λύσεις καθιστοῦν τό «ἰδεῖν τήν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ» κάτι δινειρικό. Εἶναι πολύ ἐπιτυχεῖς ἐπί τοῦ προκειμένου οἱ ἔξης παρατηρήσεις τοῦ Θεοδώρου Μοφουεστίας: «Ἡ περὶ ἡς πρόκειται νέα γέννηση σημαίνει γι' αὐτόν ἀνάσταση (τοῦ ἀνθρώπου) μέ τή δύναμη τοῦ Πνεύματος, κι αὐτό τό νέο πού γεννιέται μοιάζει στή φύση μ' αὐτόν πού τό γεννάει». Καὶ κάτι ἄλλο ἐπίσης: «Τίποτα δέν μπορεῖ νά ἀντισταθεῖ στήν ἀποτελεσματικότητα τοῦ Πνεύματος, παρότι δέν καταλαβαίνει κανείς μέ ποιόν τρόπο διοχετεύεται ἡ ἐνέργειά του. "Ἄν καὶ ἔχει "φωνή" πού "ἀκούγεται", κατά τίς Πράξεις εἶναι "ῆγος ὥσπερ φερομένης πνοῆς βιαλας"..."» (2,2).

Γιά νά προχωρήσει ἡ συζήτηση παραπέρα, ὁ Νικόδημος προβάλλει πρός τή θεολογική αὐτή ἀποψή τό ἐρώτημα: Πῶς νοεῖται αὐτή ἡ νέα γέννηση γιά ἔναν ἡλικιωμένο ἀνθρώπο ὅπως αὐτός; Ἡ ἐρώτηση θέλει ἀπλῶς νά δείξει τή δυσχέρεια τῆς κατανόησης αὐτῆς τῆς νέας θεολογικῆς ἀποψής. Στό στίχ. 5 ὁ Ἰη ἐπαναλαμβάνει τήν ὕδια ἀποψή μέ μία ἄλλη ὀρολογία: «Ἡ νέα γέννηση ἐπιτυγχάνεται «έξ ̄δατος καὶ πνεύματος», ἀλλιώτικα δέν εἰσέρχεται κανείς στή βασιλεία τοῦ Θεοῦ. Ἐπειδή ὅμως ὁ Ἰη δέν μποροῦσε νά συζητάει μέ τόν Νικόδημο περί βαπτίσματος («έξ ̄δατος καὶ πνεύματος»), ἀφοῦ τό βάπτισμα συνδέεται μέ τό ἔργο καὶ τή δράση τῆς Ἐκκλησίας, πρέπει νά δεχθοῦμε ὡς μεταγενέστερη παρεμβολή στό κείμενο τά περί ̄δατος κ.τ.λ. Ἀλλωστε, ὁ στίχ. 6 ὑποστηρίζει τήν ἀποψή αὐτή. Δέχεται διαλεκτική ἀντίθεση μεταξύ σαρκός καὶ πνεύματος, τοῦ γεγεννημένου ἐκ τῆς σαρκός καὶ τοῦ γεγεννημένου ἐκ τοῦ πνεύματος· ὁ ἔνας εἶναι σάρξ, ὁ ἄλλος ὅμως εἶναι πνεῦμα.

Τά περί «̄δατος» στό στόμα τοῦ Ἰη δέν μποροῦν ἐπίσης νά σχετίζονται ούτε μέ τό βάπτισμα τοῦ Βαπτιστῆ, ὅπως καὶ μέ τό ἐκκλησιαστικό βάπτισμα. Εἶναι ἄλλο θέμα τό δτι ἡ Ἐκκλησία συνέδεσε τό ̄δωρ καὶ τό πνεῦμα. Ἀρχικά τό βάπτισμα ἦταν μόνο πνευματικό, κάτι πού ἔμοιαζε μέ τήν «Πεντηκοστή» στίς Πράξεις τῶν Ἀποστόλων. Κάποιοι συνάδελφοι, εἰς ἐπίφρωση τοῦ «̄δατος», ἐπικαλέσθηκαν

μπορεῖ νά ἔξιγγήσει ούτε μέρος αὐτῆς τῆς ἐμπειρίας σέ κάποιους δόλον: τό πόθεν ἔρχεται καί ποῦ πηγαίνει.

Σημειώσαμε ήδη ότι δ' Ἰω, στήν περίπτωση πού μᾶς ἀπασχολεῖ, συνδέει τὸν Θεό σωτήρα τῆς Βίβλου πρός τίς ἐντός τοῦ συγχρόνου του ἐλληνιστικοῦ κόσμου κρατοῦσες ἀπαισιύδοξες ἀπόψεις γιά τή δυνατότητα τοῦ ἀνθρώπου πρός ἀνταπόκριση στήν προσφορά τοῦ Θεοῦ νά τοῦ δώσει. Είχε χαθεῖ ἐντελῶς ἡ ἐμπιστοσύνη πρός κάποιες ἀνθρώπινες δυνατότητες; Τό Πνεῦμα εἶχαν ὅλες οἱ Μυστηριακές Θρησκείες τῆς ἐποχῆς τοῦ κατά Ἰω ως κέντρο τῆς διδασκαλίας τους περὶ ἀναγέννησης τοῦ ἀνθρώπου. "Ο, τι κέρδιζε ὁ ἀνθρώπος ἀπ' αὐτή τή νέα γέννηση εἶχε ώς στόχο τήν ἀθανασία, ἡ ὅποια μέ τή νέα γέννηση στούς ποιλούς εἶναι δυνατόν νά παρεχόταν μαγικά, ὑπῆρχαν δόμως καί οἱ λίγοι γιά τούς ὅποιους εἶναι βέβαιο ότι ἡ παροχή ὑπερέβαινε τό μαγικό καί γινόταν βίωμα μώσης στήν ἀθανασία τοῦ Θεοῦ. "Οποιος διαβάζει τό «Χρυσό Γάιδαρο» τοῦ Ἀπολήμου, βλέπει στό τελευταῖο κεφ. τοῦ βιβλίου, ἐκεῖ όπου ἡ τραγική ἀνθρώπινη μορφή μυεῖται στά μυστήρια τοῦ "Οσκρι στήν Κόρινθο, ότι ἡ διαδικασία τῆς ἀναγέννησης δέν σταματάει στό μαγικό· πάει παραπέρα.

Γιά τά Ἐρμητικά κείμενα, καί μάλιστα γιά τό «Περί Παλιγγενεσίας», σημειώθηκαν ἀρκετά προηγουμένων. Ἐδῶ πρέπει νά ὑπομνήσουμε ότι τό ἔργο αὐτό ἐκθέτει παράλληλη πρός τό ΔΕ καί τήν Α' Ἰω διδασκαλία ώς πρός τήν ἀνάγκη τῆς νέας γέννησης. Θά ξηταν δόμως σοβαρό λάθος νά μή σημειωθεῖ μά πολύ ἐνδικφέρουσα διαφορά τῶν Ἰω ἔργων πρός τά ἐλληνιστικά περὶ ἀναγεννήσεως. Τά τελευταῖα ὄδηγοῦν ἡ ἐπιτυγχάνουν ἀπευθείας ἀφομοίωση μέ τή θεότητα. Αὐτό συμβαίνει μέ τίς Μυστηριακές Θρησκείες καί μέ τά Ἐρμητικά, δηλ. δόμως μέ τά Ἰω ἔργα, πού πάντοτε διατηροῦν τήν ἀπόσταση μεταξύ ἀνθρώπων καί Θεοῦ, δσο κι ἀν ὁ πρῶτος δόμοιάσει στό Θεό.

Ο ἀναγεννώμενος δέν ἀπορροφᾶται κατά τόν Ἰω ἀπό τή θεότητα, δπως στό λαϊκό πλατωνισμό τῶν ἐλληνιστικῶν χρόνων. Στήν Ωδή Σολομῶντος 21 π.χ., ἡ ὅποια ἴσως ἔχει σχέση πρός τό Βάπτισμα, δπως σημειώνει ὁ ἀείμνηστος Βασίλειος Τσάκωνας, ἡ ψυχή τοῦ χριστιανοῦ κτάται νέο σῶμα, «ἀπαλλαγμένο ἀπό θλίψη, ὁδύνη καί πόνους». «Καί κατ' ἔξοχήν βοηθός εἰς ἐμέ ήτο ἡ βουλή τοῦ Κυρίου

τρας ἀνθρωπος ἀναγεννηθεί (ἄν), σπορᾶς δέ πολας... Αἰνιγμά μοι λέγεις». Καί τό χωρίο Ἰω 1,13 καθαρά δηλώνει πώς τά νέα μέλη τῆς οἰκογένειας τοῦ Θεοῦ πού δημιούργησε ἡ ἐνσάρκωση τοῦ Λόγου «ἐκ Θεοῦ ἐγεννήθησαν». Ό ἀνθρωπος προσδιορίζεται ἀπό τό Πόθεν ἡ καταγωγή του, καὶ ὅσο εἶναι ἀνακατεμένος μέ τά γήινα πράγματα δέν εἶναι στό χέρι του νά φροντίσει γιά τή σωτηρία του. Εξάλλου, τό καινούργιο Πόθεν θά προσδιορίσει ἔνα καινούργιο Πρός τά Ποῦ (Bultmann).

Παρά τίς δυσκολίες τοῦ Νικόδημου δ' Ἰη ἐπαναλαμβάνει στό στίχ. 3 τά αὐτά, εἰσάγοντας ἔτσι τό πνεῦμα ὡς τόν παράγοντα τοῦ θαύματος –τό «πνεῦμα» ἀντί τῆς θείας δυνάμεως. Πράγματι, αὐτό πού δ' Ἰη ἐπιθυμεῖ νά ἔξαρει ἐδῶ εἶναι ἡ θεία δύναμη.

'Ο Ἰω συνδέει τήν ἀποψή αὐτή ἀφενός μέ τή θρησκεία τῆς Π.Δ. καὶ ἀφετέρου μέ τή χριστολογική καὶ ἐσχατολογική διδασκαλία τῆς Ἐκκλησίας περί σωτηρίας διά τοῦ Χριστοῦ. 'Ο Νικόδημος ἐδῶ ἀντιπροσωπεύει τή νομικιστική φαρισαϊκή ἀποψή περί σωτηρίας· προφανῶς, δυσκολεύεται νά ἀντιληφθεῖ τόσο μεγάλη διαλεκτική ἀντίθεση μεταξύ τοῦ οὐράνιου κόσμου καὶ τοῦ δικοῦ μας. 'Η ἀληθινή ὅμως θρησκεία εἶναι μιά νέα ἔκχυση τοῦ θείου Πνεύματος μέσα στόν ἀνθρωπό καὶ ἐκδηλώνεται μέ πράξεις ἐλευθερίας καὶ χάριτος πού δέν μποροῦν νά γεννήσουν οἱ ἀνθρώπινες δυνατότητες. Πρόκειται γιά ἔνα μυστήριο, ἀφοῦ ἡ θαυματουργική ἐνέργεια τοῦ Πνεύματος δέν καθορίζεται ἀπό κάποιο δικό μας νόμο. Στό στίχ. 8 δ' Ἰη ἐπιχειρεῖ μέ μιά εἰκόνα νά δείξει τή μυστηριώδη ἐνέργεια τοῦ Πνεύματος στόν ἀναγεννημένο ἀνθρωπό: 'Ο ἀνεμος φυσάει πρός ὅποια κατεύθυνση θέλει· ἀκοῦς τή βοή του ἀλλά δέν ξέρεις τήν πηγή τῆς προέλευσής του, οὔτε γιατί πάει ἔκει πού πάει. Αὐτό συμβαίνει καὶ μέ τόν ἀναγεννημένο ἀπό τό πνεῦμα, καὶ τήν πνευματική του ἐνέργεια· εἶναι μυστήριο πού οὔτε τήν ἀρχή του μπορεῖς νά ἀναδιφήσεις οὔτε τό τέλος. 'Ο Θεός δέν ἀνέλαβε τή δέσμευση οὔτε κάνει σέ κανένα τήν τιμή νά ἀποκαλύψει τούς τρόπους πού τό πνεῦμα του ἐνεργεῖ ἐν Χριστῷ. Πρόκειται γιά μυστηριώδη ἐλεύθερη ἐνέργεια τοῦ Θεοῦ, καὶ ὁ ἀνθρωπος δέχεται ἐπάνω του τό βάρος τῆς ἐνέργειας αὐτῆς ὅπως δέχεται ἐπάνω του τή βαρύτητα τῆς θείας ἀγάπης. 'Ετσι, εἶναι φυσικό ὅτι ἔνας χριστιανός δέν

νται όχι μόνο ώς ξένα άλλα καί ώς άδύνατα νά συμβαῦν. Πῶς εἶναι δυνατό ό Θεός νά προβαίνει σέ νέα δημιουργία τοῦ ἀνθρώπου μέ τήν παρέμβαση Σωτήρα; Μήπως ἐπειδή ἀπέτυχε ἡ πρώτη δημιουργία; Σέ μια τέτοια περίπτωση ἐκμηδενίζεται ό ρόλος τοῦ Ἰουδαϊσμοῦ ώς θρησκείας. Γι' αὐτό τά λεγόμενα εἶναι ὀκατανόητα ἀπό τὸν Νικόδημο.

Τό ἄρθρο στό «ό διδάσκαλος τοῦ Ἰσραήλ» εἶναι γλωσσική ἰδιομορφία τοῦ σ. καί δέν δηλώνει κάποια ἰδιαίτερη ἰδιότητα τοῦ Νικοδήμου. «Ο, τι λέει ό Ἰη στό στίχ. 10 ἀποσκοπεῖ μόνο νά δείξει γενικά ὅτι ἡ σύγχρονή του Ἰουδαϊκή θρησκεία δέν βοηθάει πρός τή δική του κατεύθυνση περί τοῦ πῶς ἐπιτυγχάνεται ἡ σωτηρία.

Κατά τὸν Ἰη τοῦ κατά Ἰω, χωρίς ἀποδοχή τῶν δικῶν του προύποθεσεων οἱ Ἰουδαῖοι Διδάσκαλοι δέν μποροῦν νά λύσουν τό πρόβλημα τῶν Ἰουδαίων συμπατριωτῶν ἡ τό δικό τους. Ό Θεός κατά τό ΔΕ εἶναι ἡ πραγματοποίηση τοῦ ἀλόγου, τοῦ παραδόξου καί τοῦ ἀδυνάτου γιά τὸν ἀνθρωπο. Πρόκειται, ἀπό δῶ καί κάτω, περὶ Midrash, σχολίων, τοῦ ἴδιου τοῦ Εὐαγγελιστῆ. «Οταν ό ΔΕ γράφει «οό οἰδαμεν λαλοῦμεν καί ό ἔωράκαμεν μαρτυροῦμεν», ἐκφράζει τήν ἐμπειρία τῆς Ἐκκλησίας του, πού προσπαθεῖ νά συνδέσει τήν ἐσωτερική ἐνόραση μέ τήν παράδοση τῆς Ἐκκλησίας ἀλλά καί μέ τό πνευματικό περιβάλλον τῆς ἐποχῆς. Τό ὅτι ό Ἰουδαϊσμός δέν δέχεται αὐτή τή μαρτυρία τῆς Ἐκκλησίας τοῦ ΔΕ πρέπει νά θεωρηθεῖ ώς φυσική συνέπεια τῆς πλήρους ρήξης μεταξύ Ἐκκλησίας καί Συναγωγῆς μετά τό 80 μ.Χ. Ἀπό τό στίχ. 12 καί ἔξῆς ό Ἰη καί ό Νικόδημος, ώς κύρια πρόσωπα τοῦ δράματος, ἀποσύρονται ἀπό τή σκηνή καί ό ἀφηγητής στή συνέχεια μιλάει ἀπευθείας στόν ἀναγνώστη.

Στό στίχ. 11 εἶναι σάν νά μᾶς μιλάει ὅλη ἡ χριστιανική κοινότητα, ἀφοῦ ἀλλάζει τό πρόσωπο πού μιλάει, καί καθεξῆς εἶναι ἡ ἐμπειρία τῆς Ἐκκλησίας πού ἐκφράζεται. Σήγουρα τά περί νέας γέννησης ώς ἀπαίτησης εἰσόδου στή Βασιλεία δέν εἶναι θέμα περαιτέρω μελέτης τῆς Βίβλου. Κατά τό στίχ. 11, εἶναι ζήτημα ἐμπειρίας τῆς χριστιανικῆς κοινότητας, τῆς ὁποίας «ή μαρτυρία», πού ἀρνεῖται ό Ἰουδαϊσμός, εἶναι ἡ κάθιδος τοῦ Ἰη ἐκ τῶν οὐρανῶν γι' αὐτόν ἀκριβῶς τό σκοπό, νά φέρει δηλαδή τή δυνατότητα τῆς σωτηρίας στόν ἀνθρωπο διά τῆς ἀναγεννήσεως.

(αύτή δηλ. τόν κατεύθυνε πιά) και ἡ κοινωνία Του ἐν ἀφθαρσίᾳ. Καὶ ὑψώθην εἰς τό φῶς... καὶ ἥγγιστα Αὐτῷ... καὶ ἡ ἀγαλλίασις τοῦ Κυρίου της ἔχειν ἐν τῷ προσώπῳ μου...». Ἀφομοίωση ὅμως πρός τὴν θεότητα δέν βρίσκουμε οὔτε σ' αὐτόν τόν ἐλληνίζοντα χριστιανό συγγραφέα. Μέ τήν ίδια ἔννοια και στήν Ωδή 15 σημειώνει: «Ἐνεδύθη ἀφθαρσίαν διά τοῦ ὄντος Του καὶ ἀπεξεδύθην φθοράν διά τῆς χάριτός Του... ὁ θάνατος κατηργήθη ἐνώπιόν μου καὶ ὁ Ἄδης ἔξηφαντιθη διά τοῦ λόγου μου...»· «Καὶ ὁ Κύριος ἀνεκαίνισέ με ἐν τῷ ἴματισμῷ Του καὶ κατέλαβέ με διά τοῦ φωτός του καὶ ἐξ ὑψους ἔδωκέ μοι ἀνάπτωσιν ἐν ἀφθαρσίᾳ».

Ἐπίσης, πρέπει νά σημειωθεῖ ὅτι ἡ ἀναγέννηση και στόν Ἐλληνιστικό κόσμο (Μυστήρια, Θρησκ. Φιλοσοφία, Γνωστικισμός) ἔχει ἡθικές συνέπειες ἀλλά στόν Ἰω, και στό χριστιανισμό γενικά, ἡ ἀναγέννηση τοῦ ἀνθρώπου ἀπό τό πνεῦμα τοῦ Θεοῦ ἔχει τεράστια ἡθική σημασία για τόν ἀνθρωπο. Τπενθυμίζω ἔνα-δύο σχετικά χωρία: «Ἄγιασσον αὐτούς ἐν τῇ ἀληθείᾳ· ὁ λόγος ὁ σός ἀληθείᾳ ἐστιν... Καὶ ὑπέρ αὐτῶν ἐγώ ἀγίαζω ἐμαυτόν, ἵνα ὅσιν και αὐτοί ἡγιασμένοι ἐν ἀληθείᾳ» (17,17-19). «Ο ἔχων τάς ἐντολάς μου και τηρῶν αὐτάς ἔκεινός ἐστιν ὁ ἀγαπῶν με... και ἐμφανίσω αὐτῷ ἐμαυτόν» (14,21). «Εἰ οὖν ἐγώ ἔνιψα ὑμῶν τούς πόδας, ὁ κύριος και ὁ διδάσκαλος, και ὑμεῖς δορέιλετε ἀλλήλων νίπτειν τούς πόδας, ὑπόδειγμα γάρ ἔδωκα ὑμῖν...» (13,14-15). «Ἐντολήν καινήν... ἵνα ἀγαπᾶτε ἀλλήλους, καθώς ἡγάπησα ὑμᾶς ἵνα και ὑμεῖς ἀγαπᾶτε ἀλλήλους» (13,34· βλ. και 14,12-17). Κι ἐν ᾧκριμα ὁ Ἰω στά χωρία τῆς παραγράφου αὐτῆς ἀναφέρεται ὅχι περὶ ἀγάπης πρός ὅλους ἀλλά κυρίως πρός τά μέλη τῆς χριστιανικῆς Ἰω κοινότητας, εἶναι πολύ φανερή ἡ ἐμφαση στό ἡθικό στοιχεῖο, κάτι πού ὑπάρχει μέν, ἀλλά πολύ διτονο, στά καθαρώς ἐλληνιστικά-Θρησκευτικά παράληλα φαινόμενα.

Ἀπό τά παραπάνω περὶ ἀναγέννησεως ὑπό τήν ἐπιδραση τοῦ ἐλληνιστικοῦ πνεύματος καταλαβαίνουμε ὅλοι τό πρόβλημα πού μάζ, τροποποιημένη ἔστω, διδασκαλία τοῦ ΔΕ περὶ ἀναγέννησης είχε στίς περιπτώσεις τοῦ Νικοδήμου, τῶν Φαρισαίων και τοῦ Ἰουδαϊσμοῦ ἐν γένει. Γι' αὐτό δέν ἐκπλήσσεται κανείς ἀπό τήν ἐρώτηση τοῦ Νικοδήμου στό στήχ. 9: «πῶς δύναται ταῦτα γενέσθαι;», γιατί σ' αὐτόν παρουσιάζο-

λαβαίνει δ' ἀναγνώστης πού ξέρει καλά τήν ἐποχή τῆς συγγραφῆς τοῦ Ε εἶναι ὅτι, χωρὶς μεσάζοντα, δέν ἐθεωρεῖτο δυνατή ἡ σωτηρία. Δέν πρόκειται ἐδῶ γιά τήν ἀποστολή τοῦ Μεσσία τῆς Π.Δ. ἀπλῶς ἐδῶ πρόκειται γιά κάθιδο στή γῇ οὐράνιου σώματος, πού δέν ἀνέβηκε στόν οὐρανό ἀπό τή γῆ, ἀλλά εἶναι οὐράνιο ἐκ γένεσης, τό ὅποιο καθιστᾶ δυνατή ὅχι τήν ἀλλαγὴ τοῦ κόσμου ἀλλά τήν οὐσία τῆς ὑπαρξῆς τοῦ κάθιε ἀνθρώπου πού θά πιστέψει σ' αὐτή τήν ἀποστολή.¹⁰ "Ετοι δ' ἄνθρωπος θά καταστεῖ ίκανός νά δεῖ τή βασιλεία τοῦ Θεοῦ. Πρόκειται περί Γνωστικίζοντος στοιχείου πού ἐμπλέκεται στόν ίστο τῆς σκέψης τοῦ ΔΕ μέ ἀλλα παραδοσιακά χριστιανικά καί ιουδαϊκά στοιχεῖα. Εἶναι ὅμως ὅλη ἡ προέλευση τῶν μέν καί ὅλη τῶν δέ. Στή συνάφεια πού τά ἔχουμε ἐδῶ, δ' «οὐράνιος ἄνθρωπος» εἶναι δ' «Γίος τοῦ ἀνθρώπου», δ' ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάτης, εἶναι μιά βιβλική μορφή, σέ νέα ἐρμηνεία ἀπό τὸν Ἰω.

'Ο στίχ. 13 δέν δείχνει ἄγνοια ἀπό τὸν Ἰη τοῦ ἰσχυρισμοῦ κάποιων Ἀποκαλυπτικῶν συγγραφέων πώς ἀνέβηκαν στούς οὐρανούς (ὅπως ὁ Ἐνώχ). Τό «οὐδείς ἀναβέβηκεν...» φανερώνει πολεμική ἀπό τὸν Ἰη τέτοιων ἀντιλήψεων, ἐνῶ σαφῶς υἱοθετεῖ τὸν «Γίον τοῦ ἀνθρώπου» τοῦ Δανιήλ, ταυτίζοντάς τον μέ τό πρόσωπό του σέ μια νέα ἐρμηνεία.

'Ο στίχ. 14 ἔξ φανερώνει πώς δέν ἐπαρκοῦσε γιά τό σκοπό τῆς Ἀναγέννησης ἡ κάθιδος ἀπό τά ἐπουράνια καί ἡ ἐνσάρκωση τοῦ θείου Λόγου στά ἐπίγεια. Στή διαδικασία τῆς σωτηρίας προβλέπεται ἡ «ὑψώση» τοῦ Γίου τοῦ ἀνθρώπου, καί μ' αὐτήν νοεῖται ἡ σταύρωση τοῦ σωτῆρος ἀλλά καί ἡ μεταταῦτα ὑψώση του στά δεξιά τοῦ Πατέρα. Αὐτή ἡ ἐνσάρκωση τοῦ θείου Λόγου, ἡ Σταύρωσή του καί ἡ ἐπάνοδός του στούς κόλπους τοῦ Πατέρος ἐν οὐρανοῖς εἶναι ἡ ἀπαραίτητη διαδικασία ὥστε δσοι πιστεύσουν στόν Ἰη νά μποροῦν νά δοῦν τή βασιλεία τοῦ Θεοῦ. Περιττό νά σημειωθεῖ πώς ὅλη ἡ ἐμφαση ἐδῶ τίθεται ἀλλού, ὅχι ἐκεῖ πού εἶναι στή Συνοπτική Παράδοση, δηλ. στή Δευτέρᾳ Παρουσίᾳ, τήν Κρίση τοῦ κόσμου καί τήν Ἐσχατολογική ἐγκατάσταση τῆς Βασιλείας τοῦ Θεοῦ. Στόν Ἰω δέν μποροῦμε νά ἀρνηθοῦμε τήν ἔντονη ἐπιδραση μᾶς Γνωστικίζουσας σωτηριολογίας. Τί κοινό ἔχει δ' σταυρός τοῦ Ἰη πρός τήν ὑψώση τοῦ ὄφεως γιά τή θεραπεία τῶν δαγκωμένων ἀπό τά φιδια Ἰσραηλιτῶν στήν ἔρημο; Τό

Οι στίχ. 12-13 είναι δυσερμήνευτοι, καθώς είναι σαφής ή άναφορά του συγγραφέα σε βαθειά μυστηριώδη γεγονότα, χρησιμοποιώντας τήν άρμοζουσα ἀντίστοιχη μυστηριώδη γλώσσα. Τί χαρακτηρίζονται ως «ἐπίγεια» καὶ τί ως «ἐπουράνια»; Ός «ἐπίγεια» χαρακτηρίζονται μᾶλλον αὐτά πού διατυπώθηκαν στους στίχ. 3-8 περί νέας γέννησης ως προϋπόθεσης τοῦ ίδειν τήν Βασιλείαν. Ός «ἐπουράνια» θεωροῦνται οἱ ἀναγκαῖες προϋποθέσεις γιά τήν πραγματοποίηση τοῦ παραπάνω, δηλ. τῆς ἀναγέννησης, κι αὐτές είναι ή Ἐνσάρκωση καὶ ή Σταύρωση τοῦ θείου Λόγου ως ἀπαραίτητου προηγούμενου τῆς ὅποιας ἀναγεννητικῆς ἀλλαγῆς. Καὶ ή πατερική ἐρμηνεία περὶ ἐπίγειων καὶ ἐπουράνιων είναι σύμφωνος (Ωριγ., Χρυσόστ., κ.ἄ.). Ο Τρεμπέλας παρατηρεῖ: «Ἐάν ή ἀναγέννησις τοῦ ἀνθρώπου είναι μυστήριον, ὅποιον μυστήριον είναι ή ἐνανθρώπησις τοῦ Γίου τοῦ Θεοῦ!». Ο σύνδεσμος «καί» τοῦ στίχ. 14 δηλώνει εἴτε μιά ἀπό τίς οὐράνιες ἀλήθειες, εἴτε προσθέτει στήν ἐνσάρκωση καὶ δεύτερο μυστήριο, τή Σταύρωση.

Ἐνδιαφέρουν δρισμένα παράλληλα πού βρίσκουμε στή βιβλιογραφία. Ο Ιππάλυτος (Ἔλεγχος... 8,39-44) γράφει πώς οἱ Νααστηνοί ἔχωριζαν τά μικρά μυστήρια ἀπό τά μεγάλα καὶ ἐπουράνια. Τά πρῶτα ἀφοροῦσαν τή σαρκική γένεση, τά ἄλλα τήν πνευματική. Λένε οἱ Περάτες (V 16,1): «μόνοι δέ... ἡμεῖς οἱ τήν ἀνάγκην τῆς γενέσεως ἐγνωκότες καὶ τάς ὁδούς δι' ᾧ εἰσελήλυθεν δ ἀνθρωπος εἰς τόν κόσμον, ἀκριβῶς δεδιδαγμένοι διελθεῖν καὶ περάσαι τήν φθοράν μόνοι δυνάμεθα». Κι δ ὁ Φύλωνας γι' αὐτούς πού στή «διάνοια» βλέπουν τό ἀγαθό παρατηρεῖ (Νομ. Ιερ., Ἀλληγορίαι III 168): «τούτοις συμβέβηκε μή τοῖς γηίνοις ἄλλα τοῖς ἐπουρανίοις τρέφεσθαι». Τά περί Metatron ως «ἀπαρχῆς» ἔχοντος τή γνώση λόγω τῆς σχέσης του μέ τή Σοφία «ἐκ τούτου τοῦ κόσμου» καὶ «οὐκ ἐκ τούτου τοῦ κόσμου» βρίσκονται κάπως μακριά ἀπό τό κειμενό μας καὶ τά ἄλλα παράλληλα. Βέβαια, δ H. Odeberg (The Fourth Gospel, σελ. 47 ἐξ.) παραθέτει παράλληλα καὶ ἀπό τά Μανδαϊκά κείμενα, πού δέν χρησιμοποιοῦμε ἔδω, δχι γιατί δέν είναι σχετικά, ἄλλα λόγω χρονολογικῆς ἀβεβαιότητας τῆς συγγραφῆς τῶν Μανδαϊκῶν πηγῶν.

Καὶ σ' αὐτό τό σημεῖο ὁ Ἰω ἐλληνίζει πολύ, γιατί αὐτό πού κατα-

μεταξύ τῶν δύο, ἀφοῦ καμία ἄλλη δέν μπορεῖ νά ἐκφράσει ἐντονότερα τὴν ἀγάπη τοῦ Θεοῦ πρός τοὺς ἀνθρώπους. Ἡ εἰκόνα αὐτή ἀνταποκρίνεται καὶ στίς δυνατότητες τοῦ ἀνθρώπου νά καταλάβει κάτι ἀπό τὴν ἔκταση καὶ τὸ βάθος τῆς θείας ἀγάπης: 'Ο κόσμος, ἀν καὶ ἔχει γίνει ὁ χῶρος τῆς δράσης ἀντιθέτων δυνάμεων, δχλι μόνο δέν εἶναι ξένος πρός τόν Θεό, ἀλλά ἀποτελεῖ ἀντικείμενο βαθύτατης ἀγάπης καὶ μέριμνάς του.

'Εξάλλου, ἡ ἀποστολή τοῦ Μεσσία ἐδῶ, στόν Ἰω, εἶναι καθαρά σωτηριολογική γιά 'Ιουδαίους καὶ 'Εθνικούς, θά ἔλεγα μέ χαρακτήρα οἰκουμενικό, ἀφοῦ ἡ μόνη σοβαρή διάκριση μεταξύ τῶν ἀνθρώπων πού προβάλλεται εἶναι «οἱ πιστεύοντες» καὶ «οἱ μὴ πιστεύοντες», τίποτε ἄλλο. 'Αν τά «ἐπουράνια» εἶναι ἡ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ κάθοδος τοῦ Σωτῆρος καὶ ὁ ἔξ ἀγάπης τοῦ Θεοῦ ὀδυνηρός θάνατός του ἐπί τοῦ σταυροῦ ὑπέρ ὅσων πιστέψουν σ' αὐτόν, καταλαβαίνουμε πώς ὁ ΔΕ διακρίνει «πιστεύοντες καὶ μὴ πιστεύοντες» μέ κριτήρια διαφορετικά ἀπό αὐτά τῶν Ἀποκαλυπτικῶν συγγραφέων, γιά τούς δποίους τά «ἐπουράνια» εἶναι κάτι διαφορετικό. Σάν σέ εἰκόνα ὁ Εὐαγγελιστής παραπέμπει στούς Ἀριθμούς 21,8 ἔξ., δποι οἱ ἀμαρτήσαντες 'Ισραηλίτες πού τιμωρήθηκαν μέ δήγματα ὅφεων, θεραπεύονταν ἀπ' αὐτά μόνο ὅταν προσέβλεπαν στόν χαλκοῦν ὅφι -δεῖγμα τῆς ἐμπιστοσύνης των πρός τή μέριμνα τοῦ Θεοῦ γι' αὐτούς. 'Ετσι, καὶ στήν περίπτωση τῶν χριστιανῶν, δσοι προσβλέπουν στό σταυρό τοῦ Ἰη ὡς δεῖγμα τῆς ἀγάπης τοῦ Θεοῦ πρός τόν κόσμο, σώζονται μετέχοντας καὶ αὐτοὶ στήν «ὑψώση» τοῦ Ὑιοῦ τοῦ ἀνθρώπου, μετά τό σταυρό, διά τῆς ἀναστάσεως πίσω στόν κάλπο τοῦ Πατέρα Θεοῦ. 'Ο Ἀπόστολος Παῦλος στίς 'Ἐπιστολές του (βλ. π.χ. Ρωμ. 5,10) κάνει λόγο περί τοῦ θανάτου τοῦ Ἰη ὡς ἐκφραστῆς τῆς ἀγάπης τοῦ Θεοῦ, μέσα ὅμως στό πλαίσιο τῆς διδασκαλίας του περί δικαιώσεως τοῦ ἀνθρώπου δχλι ἔξ ἔργων νόμου ἀλλά διά τῆς πίστεως στήν ἀγάπη τοῦ Θεοῦ γιά τόν ἀνθρώπο. Εἶναι πάντοτε δύσκολο στήν κατανόηση ἀλλά στά χρόνια καὶ στό ἑλληνιστικό περιβάλλον τοῦ ΔΕ ἡ σωτηρία τοῦ ἀνθρώπου ἔφθασε νά θεωρεῖται κάτι ἔξ ἰδίων ἀδύνατο· μόνο ἡ ἀμεσητή ἐπέμβαση τοῦ Θεοῦ καὶ ἡ πίστη σ' αὐτήν ἔκανε προσιτή στόν ἀνθρώπο τή σωτηρία. Σ' αὐτό τό αἰσθημα, πού ἔχει οἰκουμενική διάσταση καὶ ἐκφραζόταν μέ ίδιαίτερο

κοινό καὶ στίς δύο περιπτώσεις εἶναι ὅτι οἱ βλέποντες εἴτε τό ἔνα (τὸν ὄφι) εἴτε τό ἄλλο (τὸν σταυρωθέντα), μέ δωρεά τοῦ Γιαχβέ θεραπεύονται ἀπό τό κακό πού τούς τυραννεῖ, ἀπό τό δάγκωμα τῶν ὅφεων οἱ Ἰσραηλίτες, καὶ στήν περίπτωση τοῦ κεφ. 3 τοῦ Ἰω οἱ πιστεύοντες στὸν Ἰη ἀπό τήν ἀδυναμία τοῦ ἀνθρώπου γιά ἀναγέννηση. "Οποιος πιστεύει σ' αὐτὸν ὡς τὸν ὑψωθέντα ὅχι μόνον ἐπὶ τοῦ σταυροῦ ἀλλά καὶ εἰς τὰ δεξιά τοῦ Πατρός μετά τήν Ἀνάσταση, αὐτός ἀποκτᾷ τήν δυνατότητα τῆς πνευματικῆς ἀλλαγῆς καὶ ἀναγέννησης. «Μέ ποιό στόχο;», θά ρωτήσει κανείς. 'Ο τελικός στόχος γιά τούς πιστεύοντες εἶναι νά ἀνεβοῦν καὶ αὐτοί στά δεξιά τοῦ Πατρός, ὅπου καὶ ὁ Γίος καὶ Λόγος τοῦ Θεοῦ (βλ. π.χ. Ἀρχιερατική Προσευχή, 17,20-26, καὶ τή σχετική ἐρμηνεία μας ἐπ' αὐτῶν στό ἔργο μας: 'Ο Εὐαγγελιστής Ἰω).

'Ο σωτηριολογικός δηλ. σκοπός τῆς καθόδου τοῦ Ἰη ἐκ τῶν ἐπουρανίων δέν ἦταν ὅπως στήν ιουδαϊκή ἐσχατολογίᾳ ἡ Κρίση τοῦ κόσμου. "Οχι, ὁ ίδιος καθαρά ἀναπτύσσει ὅτι γιά κάποιον ἄλλο λόγο ἦλθε. Αὐτή ἡ Ἰω κάθιδος τοῦ Γίον καὶ Λόγου εἶναι ἀποτέλεσμα τῆς ἀγάπης τοῦ Θεοῦ πρός τὸν κόσμο. 'Ἐδῶ ὁ ἐρμηνευτής βρίσκει στά περὶ ἀγάπης πρός τὸν κόσμο κάτι στόν Ἰω ἀντιγνωστικιστικό: 'Ο στίχ. 16 διακηρύζει τήν ἀπέραντη ἀγάπη τοῦ Θεοῦ πρός τὸν κόσμο, ὁ δόπονς δέν εἶναι δημιουργημα καὶ παιχνίδι κάποιας κατώτερης, μοχθηρῆς θεότητας, ὅπως δέχονταν διάφορα Γνωστικά συστήματα, ἀλλά, ἀσχετα ἀπό τό τί μεγάλο κακό συμβαίνει μέ τὸν κόσμο, αὐτός εἶναι ἀντικείμενο διάπυρης τοῦ Θεοῦ ἀγάπης, ἀφοῦ τὸν μονογενῆ υἱό του («ἔδωκεν»), ἔστειλε σ' αὐτή τήν πολὺ ἐπικίνδυνη περιπέτεια τῆς ἐνσάρκωσης, γιά νά δώσει ἔτσι τήν εύκαιρία σ' αὐτούς πού θά πιστέψουν νά σωθοῦν. Γιατί ὁ Θεός δέν ἔστειλε τὸν Γίο του καὶ Λόγο στὸν κόσμο γιά νά τὸν κρίνει καὶ νά τὸν καταδικάσει, ὅπως οἱ Ιουδαϊοὶ περίμεναν νά κάνει ὁ Μεσσίας· τὸν ἔστειλε ὥστε μέ τή θυσία του νά «σωθῇ ὁ κόσμος δ' αὐτοῦ». Μέσα στόν ιουδαϊκό ἀλλά ἐλληνίζοντα καὶ κάπως γνωστικίζοντα ἐγκέφαλο τοῦ Εὐαγγελιστῆ ὁ Θεός σχεδίασε αὐτό τό ἐγγείρημα γιά νά σωθοῦν ὅσοι θά πιστέψουν στὸν Ἰη ὃς σωτήρα καὶ ὃς ἔκφραση τῆς ἀγάπης τοῦ Θεοῦ πρός αὐτούς.

'Η ἀποστολή τοῦ Γίον ἀπό τὸν Πατέρα εἶναι μιά εἰκόνα σχέσης

ἀνθρώπων γιά τό σκοτάδι ὀφειλόταν στό ὅτι μόνο τό σκοτάδι μποροῦσε νά κρύψει τά πονηρά των ἔργα. Γιά νά μή λεγθοῦν τά ἔργα τους τά πονηρά, δέν ἔρχονται πρός τό φῶς. Κι ἐδῶ, στήν περίπτωση τοῦ ἐλέγχου τῶν ἔργων, ἔχουμε πολύ ἐντυπωσιακή ἀλλοιαγή τοῦ γνωστοῦ μας ἐσχατολογικοῦ σκηνικοῦ: Οἱ ἀνθρωποὶ ἐδῶ δέν συγκεντρώνονται ἀπό τοὺς ἀγγέλους πρό τοῦ Τελικοῦ Κριτῆ γιά νά ἀπολάβει ἕκαστος ἀνάλογα μέ τά ἔργα του. Στόν Ἰω ὅσοι κάνουν «πονηρά ἔργα», ἀπό μόνοι τους ἀποφεύγουν τό φῶς, μένουν μέ δική τους προτίμηση στό σκοτάδι. Ἐκεῖνο πού κάνει ἐντύπωση εἶναι πώς, ἐνῶ μέχρι τό στήχ. 18 οἱ ἀνθρωποὶ χωρίζονται σέ πιστεύοντες καί μή, στούς στήχ. 19-21, ἀπ' τή μά μεριά εἶναι ἡ ἀγάπη μᾶλλον τοῦ σκότους λόγῳ πονηρῶν ἔργων, πού τούς καθιστᾷ ἀπίστους, ἡ ἡ ἀποφυγή τοῦ ἐλέγχου τοῦ φωτός ἔξαιτίας κακῶν ἔργων· ἀντίθετα, δποιου οἱ πράξεις εἶναι σύμφωνες μέ τήν ἀλήθεια τοῦ Θεοῦ, αὐτός ἔρχεται στό φῶς κι ἔτσι θά φανεῖ πώς οἱ πράξεις του ἔχουν γίνει ἀπό ὑπακοή στό Θεό· ἡ γνωστή, δηλαδή, προφητική παράδοση τῆς Π.Δ., ἡ ριζική ἀπόφαση τοῦ κάθε ἀνθρώπου πρό τοῦ Ἰη περί τοῦ «Πόθεν» καί τοῦ «Πρός τά ποῦ» εἶναι ἀμεσα δεμένη μέ τό παρόν καί τό παρελθόν του, μέ τά ἔργα του.

Κατά τήν Ἰουδαϊκή καί τή Συνοπτική ἐσχατολογία, οἱ ἀνθρωποὶ κρίνονται κατά τά ἔργα αὐτῶν. Στόν Ἰω αὐτό πού μετράει ἐνώπιον τοῦ Ἀποκαλυπτῆ καί Κριτῆ δέν εἶναι τά ἔργα ἀλλά ἡ «πίστη» καί ἡ «ἀπίσται». Ἐξυπακούεται πώς τήν «πίστη» δέν τή συνοδεύει ὁ φόβος «πονηρῶν ἔργων», κάτι πού δηλ συμπτωματικά συμβαίνει μέ τήν «ἀπίσται». Φοβᾶται ὁ ἀπιστος τόν Ἀποκαλυπτή γιατί τό φῶς του ἀποκαλύπτει πώς τά ἔργα του εἶναι «φαῦλα». Καί σ' αὐτό ἔχει δίκιο ὁ Ἰω: «Η πίστη ἡ ἡ ἀπίσται εἶναι τό κύριο χαρακτηριστικό ἡ τό κατευθυντήριο moteur γιά τόν ἀνθρωπο· ὁ χριστιανισμός δέν εἶναι ἡ δποια ἀθροιστική ομιλίαν. Τά ἔργα μας εἶναι καρπός αὐτοῦ πού πιστεύουμε.

Τό κύριο, βέβαια, ἔργο τοῦ Μεσσία δέν εἶναι ἡ Κρίση ἀλλά ἡ Σωτηρία. Γι' αὐτό τό λόγο ὁ Εὐαγγελιστής γράφει: «ὁ πιστεύων εἰς αὐτόν οὐ κρίνεται· ὁ δέ μή πιστεύων ἥδη κέκριται, ὅτι μή πεπίστευκεν εἰς τό ὄνομα...». Τό κύριο ἔργο του εἶναι ἡ σωτηρία. Ἐκτελώντας δημιώς αὐτά, ἀναπόφευκτα ἀκολουθεῖ ἡ Κρίση, ἀφοῦ πίστη ἡ ἀπίσται συνδέονται ἀντίστοιχα μέ τό φῶς ἡ τό σκότος.

τόνο στό ἑλληνιστικό περιβάλλον τοῦ ΔΕ, χρωστᾶμε διαβεβαιώσεις δύος αὐτή του στίχ. 16: "Ἐπρεπε ή ἀγαθή θεία δύναμη νά προβεῖ σέ υπέρτατη θυσία ἀγάπης γιά νά μποροῦν οἱ ἄνθρωποι νά πιστέψουν πώς είναι δυνατόν νά σωθοῦν. Συγχλονίζεται κανείς ἀπό συγκίνηση δτῶν συλλαμβάνει τίς διαστάσεις τοῦ νοήματος πού ἔδωσε στόν ΔΕ ή συγκεκριμένη δική του ιστορική συγκυρία στή διατύπωση τῆς περί ἀγάπης τοῦ Θεοῦ διδασκαλίας.

Τό «ἀπόληται» ώς ἀντίθεσή του ἔχει τήν «αἰώνιον ζωὴν». Οι ἔννοιες αὐτές δέν είναι δηλωτικές ἀπλῆς χρονικῆς διάρκειας ἀλλά κυρίως μᾶς ποιότητας ζωῆς μέ χαρακτηριστικά αὐτές τίς δύο. Στό 8,51 ἔξ. σημειοῦται: «έάν τις τόν ἐμόν λόγον τηρήσει, θάνατον οὐ μή θεωρήσει εἰς τόν αἰώνα ... οὐ μή γεύσηται θάνατον εἰς τόν αἰώνα». Στό ίδιο κεφ., στίχ. 44, ὁ διάβολος δηλοῦται ώς «ἀνθρωποκτόνος» καὶ αὐτή ἡ ίδιότητά του συνδέεται μέ τό «ψεῦδος» καὶ μέ τό δτι «ἀλήθεια ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν» οἱ ἀπιστοῦντες θά ἀποθάνουν «ἐν ταῖς ἀμαρτίαις αὐτῶν...», θά καταδικασθοῦν δηλ. στό θάνατο καὶ στήν περιοχή τοῦ Διαβόλου (στίχ. 24). Ἡ τύχη τῶν δύο κατηγοριῶν, πιστῶν καὶ ἀπίστων, είναι στά γενικά σαφής, ὅχι στά ἐπιμέρους. Γενικῶς, ἀπό τή μιά μερά είναι δι θάνατος (σέ δλες τού τίς μορφές), καὶ ἀπό τήν ἄλλη ἡ ζωή (σέ δλη τής τήν πληρότητα).

Ποῦ τελειώνει ὁ λόγος τοῦ Ἰη στό κεφ. 3; Κατά τόν Lagrange καὶ τόν Bernard στό στίχ. 5· κατ' ἄλλους στό στίχ. 12 καὶ κατ' ἄλλους (όλοι οἱ παλαιοί) στό στίχ. 21. Τά μετά τό στίχ. 12 είναι λόγια τοῦ Ε περί τοῦ Ἰη, προϋποθέτουν τή σταυρική του θυσία, ἐνῶ ὁ λόγος περί τοῦ Ἰη γίνεται σέ γ' πρόσωπο. Ἀπό τό στίχ. 18 ἔξ. ὁ λόγος είναι περί τῆς Κρίσεως ὅχι ώς μελλοντικῆς ἀλλά ώς παρούσας πραγματικότητας. Ὁ Εὐαγγελιστής διακηρύζει πώς ἡ δημιουργία πιστεύοντων καὶ μή πιστεύοντων στόν κόσμο ἔχαιτίας τοῦ Ἰη ἀποτελεῖ στήν πράξη καὶ ἐν ἐνεργείᾳ τήν Κρίση τοῦ κόσμου. Εἰς τί συνίσταται λοιπόν ἡ Κρίση στόν Ἰω; Συνίσταται στό δτι «τό φῶς ἥλις στό σκοτάδι τοῦ κόσμου κι οἱ ἄνθρωποι προτίμησαν τό σκοτάδι κι ὅχι τό φῶς». Τό «φῶς» ἔχει ἐσχατολογική ἔννοια καὶ δηλώνει τήν τελική σωτηρία (καὶ στόν Παῦλο καὶ στή λοιπή Κ.Δ.), ἐνῶ τό «σκότος» είναι ἡ τελική, ἐσχατολογική ἀπώλεια τῶν ἀπίστων. Κι αὐτή ἡ προτίμηση τῶν

δόσο ριζικότερη είναι ή ἀπαίτηση, τόσο μεγαλύτερη είναι ή προβαλλόμενη ἀπό τόν ἐκπεσόντα ἀνθρωπο ἀντίσταση πού προβάλλει. Οἱ ἀνθρωποι τοῦ σκότους ἀπό νωθρότητα πνευματική ἔθίζονται στὸ σκοτάδι. Διάβαζα πρό καιροῦ τῇ σφυγμομέτρηση πού ἔκανε ἔνας ἐγκληματολόγος γιά τά κύρια αἰτία τῆς πορνείας στόν τόπο μας. Ἐγώ περίμενα ὅτι ὡς πρῶτο θά παρουσιασθεῖ ἡ φτώχεια κι ἡ ἀνέχεια· κι δύμας ἡ ἐπιστημονική ἐκείνη μέτρηση ἔδειξε ὅτι κύρια αἰτία πού σπρώχνει τίς κοπέλες πρός τό δρόμο αὐτό είναι μιά νωθρότητα στή σκέψη καὶ μιά ἐσωτερική κόπωση. Είναι πολλοί οἱ ἀνθρωποι μέσα στήν κοινωνία μας πού ἔρουν γιατί τή μαστίζουν τόσα δεινά, ἔχουν ξεκαθαρίσει πολύ καλά τί μᾶς συμβαίνει καὶ γιατί. Τό ἐρώτημα γιατί παραταῦτα δέν γίνεται τίποτα ἀπό καμία μεριά ἀποσαφηνίζει, νομίζω, τί πρέπει νά ἐννοεῖ ὁ ΔΕ μέ τήν ἀληθινή ἀγάπη πρός τό φῶς ἢ μέ τήν ἀγάπη πρός τό σκοτάδι, ἀφοῦ στή ρίζα κάθε σκοτεινῆς πλευρᾶς τῆς ζωῆς μας διεθνῶς, κοινωνικῆς καὶ ἀτομικῆς, ξεπηδάει αὐτή ἡ σατανική ἀγάπη πρός τό σκοτάδι! Είναι γνωστοί σήμερα οι κοινωνικοί καὶ ἀτομικοί μηγανισμοί οἱ ὅποιοι πρός τοῦτο μπαίνουν σέ λειτουργία. Ἔχει καὶ ὁ Σατανάς τήν πελατεία του, καὶ, ὅχι σπάνια, αὐτοί δέν είναι οἱ πιό λόγοι.

Οι ἔννοιες «φῶς» - «σκότος» ἐκφράζουν τίς δύο ἀντίθετες περιοχές τῆς ζωῆς, καὶ ἡ Τελική Κρίση συνίσταται στήν προτίμηση τῆς μιᾶς ἢ τῆς ἄλλης μετά τήν πρόσκληση τοῦ Θεοῦ πού ὁ Ἀποκαλυπτής ἔφερε στόν κόσμο. Οἱ δροὶ αὐτοί ἔχουν καὶ στόν Ἰω «ἐσχατολογική» ἔννοια, ἀσχετα ἀν ἡ Ἰω Ἀποκάλυψη τῶν λόγων καὶ ἔργων τοῦ Ἰη στήνει αὐτό τό ἐσχατολογικό, ἐδῶ καὶ τώρα, σκηνικό. Ὁ θρησκευτικός καὶ ἡθικός χαρακτήρας πού ἀποδίδεται καὶ στίς δύο σφαῖρες είναι ἐμφανής, ἀφοῦ κύριος τῆς μιᾶς είναι ὁ Θεός, ἐνῶ τῆς ἄλλης ὁ Σατανάς (βλ. π.χ. Β Κορ. 6,15· Ἐφ. 6,12). Τόν Θεό ὡς ἀφικηγό τοῦ φωτός βλ. π.χ. στό Α' Ἰω. 1,7. Ἐξαιτίας τοῦ ριζικοῦ διχασμοῦ τῆς πραγματικότητας, ὁ κόσμος ὡς κράτος τοῦ σκότους είναι ἡ περιοχή τῶν ἀντίθετων δυνάμεων καὶ τῆς ἀμαρτίας. Σέ πολλά χωρία οἱ ἀνθρωποι είναι εἴτε τοῦ φωτός εἴτε τοῦ σκότους (βλ. π.χ. Ἐφ. κεφ. 5). Πολλές φορές, πρίν κανείς γίνει δεκτός στόν κόσμο τοῦ φωτός, ἔχει ζήσει τή ζωή του μέσα στό σκότος. Είναι πολύ εύστοχη ἡ ἐκφραση τοῦ Ε «ὁ

Δέν ξέρουμε όντας ο ΔΕ περίμενε στό μέλλον μιά εύνοϊκότερη γιά τό Εὐαγγέλιο του έξέλιξη στήν άντιμετώπισή του άπό τους άνθρωπους. Φαίνεται μάλλον νά πιστεύει πώς ή έποχή του δίνει τό μέτρο τῆς ἀρνητικῆς άνταποκρισής τῶν άνθρωπων στήν προσφερόμενη άπό τήν ἀγάπη τοῦ Θεοῦ σωτηρία: «αὕτη δέ ἐστιν ἡ κρίσις, διτι τό φῶς ἐλήλυθεν εἰς τόν κάσμον καὶ ἤγαπησαν οἱ ἀνθρωποι μᾶλλον τό σκότος ἡ τό φῶς· ἦν γάρ αὐτῶν πονηρά τά ἔργα».

Ο ἀναγνώστης πρέπει νά ἔχει ύπόψη του ότι ο ΔΕ ἀντιμετωπίζει ποικίλες καταστάσεις κατά τό κηρυκτικό του ἔργο, κι αὐτές οι καταστάσεις ἀντανακλῶνται ίδιαζόντως στίς ἐπανειλημμένες ἐκδόσεις πού εἶχε τό κείμενο αὐτό. Πολλά πράγματα, ὅπως είναι φυσικό, συνοψίζονται στήν τελική ἐκδοση. Αύτό πρέπει νά ἔχουμε πάντα κατά νοῦν δταν ἀντιμετωπίζουμε στό κείμενο ἓνα συμπλήγμα διδαχῶν τοῦ Ἰη -ένα σύμπλεγμα πού ἀποβλέπει στήν ὠφέλεια τή γενική τοῦ ἀναγνώστη, προπαντός ὅμως καὶ ίδιως ἀποτελεῖ βοήθημα γιά χριστιανούς ιεροκήρυκες τῆς Ἱω κοινότητας. Κι ἀπό τίς Ἐπιστολές Ἱω (Α', Β, Γ') βλέπουμε ότι βγῆκαν κάμποσοι καὶ ἵκανοι ἀπό τους κάλπους τῆς. Μιά ἔξηγηση πρέπει νά δοθεῖ: 'Ο Εὐαγγελιστής σίγουρα ἀγαπάει τίς παρεξηγήσεις' ἔτσι, τοῦ ἀρέσει νά προγωράει τίς ιστορίες παραπέρα. Τύπαρχουν ὅμως ὄφισμένες ἐκφράσεις του πού πρέπει νά τίς βλέπει κανείς μέσα ἀπό τή θεολογική προοπτική ἀπό τήν ὅποια βγαίνουν, γιά νά μήν ὑποπέσει ὁ ἀναγνώστης ἀπό μόνος του σέ παρεμπνεῖς. Τονίζεται καὶ ξανατονίζεται πώς τό ούσιωδες κάτω ἡ ὑστερά ἀπό ὅποιεσδήποτε συνθήκες ἡ περιστάσεις, ὡς τελικό γενικό συμπέρασμα παντού, είναι τό νά πιστέψει κανείς στόν ἀπεσταλμένο τοῦ Θεοῦ, είναι ἡ πίστη στόν Ἰησοῦ. Ή σύντομη αὐτή συμπερασματική ἀναφορά στήν πίστη πρός τόν Ἰη δέν γίνεται συνήθως, καθώς πρέπει, κατανοητή. Ἐδῶ ὁ Ἰη ἀντιπροσωπεύει ὅλο τό ἐσχατολογικό γεγονός: τήν ἀγάπη τοῦ Πατέρα γιά τόν κόσμο, καθώς ἐκφράζεται κατά τρόπο μοναδικό μέ τήν ἀποστολή τοῦ μανογενοῦς Γίου στόν κόσμο, ὁ ὅποιος μεταβάλλεται σέ οίκογένεια τοῦ Θεοῦ, σ' ἔναν καινούργιο κόσμο μέ ζωή, φῶς καὶ ἀλήθεια, χάρις στήν ἀγάπη τοῦ Θεοῦ καὶ τήν πίστη τῶν ἀνθρώπων ότι ο Ἰη ἀντιπροσωπεύει αὐτό τό ἐσχατολογικό γεγονός. Πρόκειται περί ριζικῆς ἀλλαγῆς πού ἀπαιτεῖται ἀπό τόν ἀνθρωπο. Κι

αύτοῦ πρόκειται βεβαιώνουν οἱ στίχ. 23-24 καὶ 4,1, ἀφοῦ δὲ τι τονίζεται σ' αὐτοὺς εἶναι ἡ παρόμοια παράλληλη δραστηριότητα τῶν δύο ἀνδρῶν, ἀσχετα ἀν δὲ στίχ. 4,2 διαφωνεῖ γι' αὐτὸν τὸν παραλληλισμὸν καὶ σημειώνει παρενθετικά «καίτοι γε Ἰησοῦς αὐτός οὐκ ἐβάπτιζεν ἀλλ' οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ». Μέ δὲ λόγια δέν ὑπῆρξε ποτέ ἔργο τοῦ Ἰητό βαπτίζειν, δπως δὲλλωστε ἀφήνει νά ἐννοηθεῖ ἡ Συν. καὶ ἡ καθόλου καινοδιαθητική παράδοση. Μαθητές του, ἵσχυρίζεται ἡ περικοπή, προερχόμενοι, δπως ξέρουμε ἀπό τὸ κεφ. 1, Ιωας αὐτοί, ἐκ τῶν κύκλων τοῦ Βαπτιστῆ, ἐξακολουθοῦσαν, μέ κάποια ἄγνωστη σ' ἐμᾶς ἐννοια, τό βάπτισμα τοῦ Βαπτιστῆ.

Καὶ δέν εἶναι μόνο τό ἱστορικό πρόβλημα πού θέτει ἡ περικοπή αὐτή διτι ὁ Ἰη ἐβάπτιζε –εἴτε ἀπευθείας ὁ ίδιος, εἴτε, κατά τή σχετική δύσριθμαση, διά τῶν Μαθητῶν. Σύνολη ἡ λοιπή χριστιανική παράδοση δέν γνωρίζει Ἰη βαπτιστή, ὑπό δπουαδήποτε ἐννοια, ἀφοῦ δέχεται διτι τό βάπτισμα συνδέεται μέ τήν θρυση τῆς Ἐκκλησίας. (β) "Ἐχουμε καὶ δὲλλη ἱστορική δυσκολία: 'Ο στίχ. 24 σαφῶς διακηρύζεται διτι ὁ Ἰη ἀρχιστή τή δημόσια δράση του πρίν φυλακισθεῖ ὁ Βαπτιστής (Μτ 4,12 ἔξ. καὶ παράλ.). Ως γνωστόν, οἱ Συνοπτικοί, δ Μκ κατά βάση, θεωροῦσαν τόν Βαπτιστή ως τόν «Ἀλέι», πού ἀναμενόταν νά ἔλθει πρίν τόν Μεσσία. Ἐνδεχομένως οἱ Συνοπτικοί παραβλέπουν τό βραχύ χρονικό διάστημα δημόσιας δράσης Βαπτιστῆ καὶ Ἰη, γιά νά τονίσουν μ' αὐτό τόν τρόπο πώς ὁ Βαπτιστής ἦταν ὁ «Ἀλέι» δ μέλλων ἔργεσθαι καὶ ὁ Ἰη ἦταν ὁ Μεσσίας. Τό χαριτωμένο εἶναι διτι στό ΔΕ ὁ Βαπτιστής ἀφνεῖται πώς ἔχει δπουαδήποτε σχέση μέ τόν Ἀλέι (1,21 καὶ 25). Ἀλλά καὶ ἡ διατύπωση τοῦ στίχ. 3,24 εἶναι σάν νά θέλει νά διορθώσει τήν παραπάνω Συνοπτική παράδοση. Καθίως φαίνεται, ἡ παράδοση τοῦ ΔΕ εἶναι ἱστορικότερη, κι αὐτό μποροῦσαν νά τό ξέρουν οἱ μαθητές τοῦ Βαπτιστῆ, πού θεωροῦσαν, κατά τά φαινόμενα, τόν Ἰη καὶ τήν κίνησή του ως ἀπόσχιση ἀπό τή δική τους κίνηση. Στά ούσιαδη τῆς περικοπῆς αὐτῆς εἰσερχόμεθα ἐξαιτίας μᾶς συζήτησης («ζητήσεως») μεταξύ μαθητῶν τοῦ Βαπτιστῆ μετά Ἰουδαίου «περί καθαρισμοῦ». "Οχι μόνο τά προηγούμενα ἀλλά καὶ ἡ συνέχεια μέ τά «περί καθαρισμοῦ» μᾶς ἐπιτρέπουν νά συνδέσουμε τήν ἐννοια τοῦ «καθαρισμοῦ» πρός τους προηγούμενους καὶ ἐπόμενους περί βαπτί-

δέ ποιῶν τήν ἀλήθειαν». Ἡ «ἀλήθεια» (έβρ. emeth) είναι ἡ ιδιότητα ἐκείνου που ἀντιμετωπίζει τήν πραγματικότητα μέσα στά ἀληθινά της δεδομένα, κι ἡ πρώτη τέτοια πραγματικότητα είναι ὁ ἑαυτός μας. Μέ τήν ἔκφραση «ὁ ποιῶν τήν ἀλήθειαν» ὁ ΔΕ ὑπονοεῖ τό μέτρο μέ τό ὅποιο ὁ Ἰη μετροῦσε τήν πραγματικότητα κι αὐτό είναι οι πράξεις μας. Ἡ ἀλήθεια είναι, ἀναμφισβήτητα, ἐνοχλητική γιά τούς περισσοτέρους ἀπό ἐμας. Γι' αὐτό ὁ Εὐαγγελιστής ισχυρίζεται ὅτι ὁ κόσμος ἀπεχθάνεται τό φῶς.

Αύτή τή θεολογία φωτός - σκότους, σέ συνεχή ἀντίθεση και πόλεμο μεταξύ τους, συναντάμε και στά Κείμενα τῆς Νεκρῆς Θάλασσας, σχεδόν σέ κάθε σελίδα (Bl. F. M. Cross, The Ancient Library of Qumran, A Doubleday Anchor Book, N. York, 1961, σελ. 206-216). Πολλοί θεωροῦν τόν ΔΕ ὡς πρώην Ἐσσαϊ, και δέν ἀποκλείεται αὐτό νά είχε συμβεῖ κάποτε στή ζωή του. Μόνο πού ὁ Ἰω τονίζει ιδιαίτερα τή θεολογική σημασία τῆς ἀντίθεσης φωτός - σκότους και ὅχι τόν ἀποκλειστικά ἐσχατολογικό διακανονισμό, ὅπως γίνεται στό Κουμράν και στούς Συνοπτικούς, ἀλλά και στή θεολογική σκέψη τοῦ Ἀναθεωρητῆ και Τελικοῦ Ἐκδότη τοῦ ΔΕ, πού ἀνήκε, ὅπως φαίνεται, στήν ίδια ὁμάδα. Οι ἀντιλήψεις αὐτοῦ τοῦ τελευταίου γιά τό παρόν και τό μέλλον ἥσαν πιό σύνθετες ἀπό αὐτές τοῦ Ἰω.

3. Τί ἄραγε πίστευαν οι Μαθητές τοῦ Βαπτιστῆ περί τοῦ Ἰησοῦ;

Πρόκειται περί παρεμβολῆς μεταξύ τοῦ θέματος περί ἀναγεννήσεως διά τῆς πίστεως (2,23 - 3,21) και περί τῆς ὁρθῆς πνευματικῆς λατρείας τοῦ Θεοῦ (4,1-41); Μᾶλλον ὅχι. Πρόκειται γιά φιλολογική σύνθεση. Τό πρόβλημα είναι ὃν πρόκειται περί ἐλεύθερης σύνθεσης ή περί μιᾶς στηριζόμενης σέ κάποιες παραδόσεις. Ἐμεῖς δεχόμαστε τή δεύτερη δυνατότητα, παρά τό γεγονός ὅτι τό κείμενο αὐτό παρουσιάζει πολλά σοβαρά ερωτήματα: (α) Διαφαίνεται σ' αὐτό ἡ τάση νά παρουσιασθεῖ ὅτι ὁ Ἰη δέν ὑστέρησε τοῦ Βαπτιστῆ εἰς τό βαπτίζειν, ἀφοῦ κατά τούς στίχους 22 και 26 και αὐτός «ἐβάπτιζεν». "Οτι περί

γονότα, δχι πρόσωπα. Άλλα και οι στίχ. 28 και 29 περί τῆς μαρτυρίας τοῦ Βαπτιστῆ μποροῦν νά θεωρηθοῦν ώς γενικές διατυπώσεις, δχι προσωπικά συνδεδεμένες μέ τόν Ἰη ώς Μεσσία. Ἐπειδή δμως ἔχουμε τούς 29γ ἔξ.: «αὕτη οὖν ἡ χαρά ἡ ἐμή πεπλήρωται», 30- αἴκενον δεῖ αὐξάνειν, ἐμέ δέ ἐλαττοῦσθαι», εἰμεθα μᾶλλον βέβαιοι δτι τά λεγόμενα ἀναφέρονται στόν Βαπτιστή κι δτι στό σύνολο της ἡ περικοπή δείχνει μέ σαφήνεια δτι κάποιοι ὅπαδοι τοῦ Βαπτιστῆ εἶχαν προσῆλυτισθεῖ στό χριστιανικό κίνημα, κι αύτό εἶχε ἀνησυχήσει τούς μαθητές τοῦ Βαπτιστῆ. Πρέπει ίσως νά ὑποθέσουμε πώς ἡ ἀνάγκη αύτοῦ τοῦ κειμένου προῆλθε ἀπό σύγκρουση -σέ κάποια χρονικά μεταγενέστερη τῶν ἡγετῶν περίοδο- τῆς κοινότητας μαθητῶν τοῦ Βαπτιστῆ πρός τή χριστιανική Ἐκκλησία. Κάποιος ἀπό τήν Ἐκκλησία ἀσχολήθηκε μέ τό θέμα αύτό: Παρουσιάζει ἡ περικοπή πώς ἐμφανίστηκε τό πρόβλημα δταν ἀκόμα ζῶσταν δ' Ἰη καί δ' Βαπτιστής, κι δτι δεύτερος εἶχε τήν εὐκαιρία καί είπε τελικά στή συζήτηση πού ἔγινε τά δέοντα, πώς δηλ. θεωρεῖ φυσικό ἡ δική του κίνηση νά μικραίνει, ἐνῶ ἡ κίνηση τοῦ Ἰη νά μεγαλώνει. (στ) Κάποιος πού κατάλαβε τό πρόβλημα τοῦ κειμένου ὅπως ἐμεῖς, γιά νά ἐκλείψει κάθε ἀμφιβολία περί τοῦ τελικοῦ στόχου τῆς περικοπῆς στίχ. 22-30, πρόσθεσε ἀπό κάποια ἄλλη συνάφεια παραμένους τούς στίχ. 31-36 -προφανῶς «Ιωάννειους» ώς κείμενο, πού δμως λόγω τῆς θέσης του στή συνάφεια ἐκλαμβάνεται ώς συνέχεια τῶν προηγούμενων λόγων τοῦ Βαπτιστῆ. Οι στίχοι αύτοί δέν ἀφήνουν τήν παραμικρή ἀμφιβολία πούς πρέπει νά αὐξάνει καί ποιός πρέπει νά ἐλαττούται. Αύτή τήν ἀποφη τή θεωροῦμε πιό πιθανή. Δέν δεχόμασθε τήν πρόταση πώς κάποιοι χριστιανοί ἀνησυχοῦσαν μήπως ἡ Ἐκκλησία θεωρηθεῖ ώς ἀπλή κληρονόμος τοῦ βαπτίσματος ἀπό τήν αἵρεση τοῦ Βαπτιστῆ, καί γι' αύτό τούς ἐνδιέφερε δ, τιδήποτε θά παρουσιάζει τό βάπτισμα συνδεόμενο μέ τόν ίδιο τόν Ἰη.

Τοστερα ἀπό τά παραπάνω καταλαβαίνει δ ἀναγνώστης γιατί κάναμε λόγο περί παρεμβολῆς καί περί σοβαρῶν ἔρωτημάτων ώς πρός τήν ἔννοια τῆς σύνθεσης τῆς περικοπῆς αὐτῆς. Συνήθως στά υπομνήματα ἀπαντάται δ χαρακτηρισμός τῆς περικοπῆς ώς «Τελικῆς μαρτυρίας τοῦ Βαπτιστῆ» (βλ. John Marsh, Saint John, Penguin Books, The

σματος στίχους –κάτι τό δποιο ἔφηνάζει περί τῶν μαθητῶν τοῦ Βαπτιστῆ μετά ἀπό τή δημόσια μαρτυρία τοῦ Βαπτιστῆ περί τοῦ Ἰη ὡς τοῦ Μεσσία. Αύτοι οι μαθητές τοῦ Βαπτιστῆ ἐμφανίζουν τόν Ἰη καὶ τούς μαθητές του νά ἀντιποιοῦνται, νά κάνουν δηλ. ἐνα εἶδος πολύ ἐπιτυχούς παρασυναγωγῆς στό κίνημα τοῦ Βαπτιστῆ. Μετά τά «περί καθαρισμοῦ» στό στίχ. 25 δέν ρωτοῦν οι μαθητές του τόν Βαπτιστῆ περί καθαρμοῦ ἥ κάτι τέτοιο, ἀλλά τόν πληροφοροῦν γιά τή βαπτιστική δράση τοῦ Ἰη, ὁ δποιος «ἲη μετά σοῦ πέραν τοῦ Ἰορδάνου», ἦταν δηλ. μαθητής του ὁ Ἰη, «ὢ σύ μεμαρτύρηκας» αύτος τώρα βαπτίζει καὶ δλοι ἀκολουθοῦν αὐτόν. Φεύγουν ἀπό ἐμᾶς καὶ πᾶνε σέ ἐκεῖνον. Διερωτᾶται κανείς ἀν ἥ περί ἥς πρόκειται ἐδῶ μαρτυρία τοῦ Βαπτιστῆ περί τοῦ Ἰη ἔχει τή μεσσιανική ἔννοια πού ἔχει στό κεφ. 1 καθώς ἐπίσης καὶ στό 3,29-30. Ἡ γενικότερη ἐντύπωση πού ἀφήνει ἥ περικοπή (συμπεριλαμβανομένων καὶ τῶν λόγων τοῦ Βαπτιστῆ στούς στίχ. 27-30) εἰναι ὅτι ὑπῆρχε μιά ἀσάφεια καὶ ἀβεβαιότητα στούς κύκλους τοῦ Βαπτιστῆ περί τοῦ χριστολογικοῦ χαρακτήρα τῆς περί τοῦ Ἰη μαρτυρίας του, ὅτι δηλ. εἰναι ὁ Μεσσίας. Ἀλλιώτικα, δέν καταλαβαίνει κανείς ποιό λόγο ἔχει ἥ ὑπαρξη τοῦ κινήματος τοῦ Βαπτιστῆ ἀφοῦ ἥλθε ὁ Μεσσίας καὶ ἀρχισε τό ἔργο του. (γ) Οι στίχοι 31-36 ἀποδίδονται στόν Βαπτιστή, ἀν καὶ λέξη πρός λέξη ἀνήκουν στόν ΔΕ. Κι αύτό πού οι στίχ. αύτοι τονίζουν εἰναι ἥ μεγάλη ἀπόσταση πού διακρίνει τόν Ἰη ἀπό τόν Βαπτιστῆ ἀπό τήν ἀποψή τῆς προέλευσης καὶ τῆς πνευματικῆς ἔξουσίας. (δ) Ὁ στίχ. 22 εἰναι ἀκατανόητος ὡς συνέχεια τῆς προηγούμενης περικοπῆς, κατά τήν δποια ὁ Ἰη ἦταν στά Τεροσόλυμα, δπου ἐκαθάρισε τό Ναό ἀπό τούς ἐμπόρους, ἐτέλεσε θεραπευτικά Σημεῖα καὶ δέχθηκε τήν ἐπίσκεψη τοῦ βιουλευτῆ Νικοδήμου, μέ τόν δποιο εἶχε συζήτηση ἐπί ὑψηλοῦ ἐπιπέδου. Στό στίχ. 22 ὁ Ἰη παρουσιάζεται σάν ἀπό ἄλλη περιοχή τῆς Παλαιστίνης νά ἔρχεται τώρα στήν Ιουδαία γῆ. Προφανῶς, πρόκειται περί σαφέστατης ἔνδειξης ὅτι τό κείμενο στό στίχ. 22 ἔξ εἰναι ἔξ ἐπόψεως πηγῆς ἥ προέλευσης ἀσχετο πρός τόν προηγούμενο. (ε) Μέχρι τό στίχ. 30 ὁ ἀναγνώστης δέν εἰναι σίγουρος ἀν ἥ μαρτυρία τοῦ Βαπτιστῆ περί τοῦ Ἰη ἀφοροῦσε τή μεσσιανική του ίδιότητα. Γιατί καὶ ὁ στίχ. 27 διατυπώνει μιά γενική ἥθική κρίση πού δικαιώνει γε-

μα τοῦ Ἰουδαίου ἐνδιαφέρει κυρίως τὸν Εὐαγγελιστή. Τό ἐρώτημα στή σκέψη του ἡταν τό ἔξῆς: Μετά τίς διακηρύξεις τοῦ Ἰω στό κεφ. 1 περὶ τοῦ Ἰη, πρός τί ὁ Βαπτιστής ἐξακολουθεῖ τὸ δικό του ἔργο καὶ βαπτίζει, ὅταν μάλιστα ἔχουν ἀρχίσει νά βαπτίζουν ὁ Ἰη καὶ οἱ μαθητές του; Καὶ δέν πρόκειται, φυσικά, μόνο περὶ τοῦ βαπτίσματος: οἱ βαπτιζόμενοι «πάντες ἔρχονται πρός αὐτόν» (τόν Ἰη). 'Ο Βαπτιστής προσφωνεῖται «φραββί», ὅπως καὶ ὁ Ἰη (βλ. π.χ. 1,38· 49 κ.ά.). Τό ἐρώτημα τοῦ «Ἰουδαίου» περὶ καθαρισμοῦ εἴχε Ἰσως τὴν ἔννοια: «Ἐσύ βαπτίζεις, ὁ Ἰη βαπτίζει, κι ἐγώ ἔτσι δέν ξέρω σέ ποιόν νά πάω».

'Η τελική περικοπή (3,25-36), πού ἐδῶ μελετᾶμε, πρέπει νά ἦταν, ὅπως φαίνεται, ἀνεξάρτητη τῶν περὶ τοῦ Ἰη διακηρύξεων τοῦ κεφ. 1, μάξιμη φανταστή παράδοση. Ἀφοῦ ὁ Ἰη εἶναι ὁ Λόγος καὶ ὁ Μεσσίας, πρός τί ἡ περαιτέρω δράση τοῦ Βαπτιστῆ; 'Ο ρόλος τῆς περικοπῆς αὐτῆς, στή συνάφεια πού τήν ἔχουμε, μπορεῖ νά εἶναι αὐτός, νά συμβιβάσει δῆλ. τά διακηρυττόμενα ὑπό τοῦ Βαπτιστῆ στό α' κεφ. μέ τό γεγονός τῆς περαιτέρω συνέχισης τῆς δράσης του παράλληλα μέ τόν Ἰη. Λόγω ἀβεβαιώτητας τῆς περικοπῆς, οἱ ἐκδοχές περὶ τοῦ σκοποῦ πού ἐκπληρώνει μποροῦν νά εἶναι περισσότερες ἀπό μία. Εἶναι, ἐπίσης, φανερό λόγω τοῦ ἐρωτῶντος 'Ιουδαίου ὅτι ὅχι μόνο ἡ χριστιανική ἀλλά καὶ ἡ κίνηση τοῦ Βαπτιστῆ θεωροῦνται ως ἐκτός τοῦ Ἰουδαϊσμοῦ. Αύτό, ἐπίσης, ὑπαινίσσεται μάξιμη μεταγενέστερη περίοδο κατά τή σύνθεση τῆς παράδοσης τῶν στίχ. 3,22-30. Οἱ ἔννοιες ἔχουν θρησκευτική, ὅχι ἔθνική σημασία.

Μέ ἄλλα λόγια ὁ Ἰη παίρνει τήν πελατεία τοῦ Βαπτιστῆ, ἡ ἀπάντηση τοῦ ὅποιου στό πρόβλημα δίδεται στοὺς στίχ. 27-30: (1) Τίποτα δέν μπορεῖ νά λάβει ὁ ἀνθρώπος ἂν δέν τοῦ εἶναι δοσμένο ἀπό τό Θεό. 'Ο Ἰη δέν βαπτίζει μόνο, τελεῖ σημεῖα, κι αὐτά τοῦ δίνουν τά διαπιστευτήρια τοῦ ἀπεσταλμένου. (2) Θυμίζει, ἐπίσης, στοὺς ἀκροατές ὅχι τούς συγκεκριμένους μεσσιανικούς καὶ σωτηριαλογικούς τίτλους πού δίνει στό κεφ. 1 μέ τή μαρτυρία του περὶ τοῦ Ἰη, ἀλλά ἀπλῶς τήν πρός αὐτούς δήλωσή του στό παρελθόν πώς ὁ ίδιος δέν εἶναι ὁ Μεσσίας, ἀλλ' ὅτι εἶναι ἀπεσταλμένος πρός ἔτοιμασία τοῦ δρόμου πρίν ἔλθει Ἐκεῖνος. (3) 'Ο στίχ. 29 συγκρίνει τούς δύο ἀνδρες ὅπως τόν γαμβρό, τόν νυμφό πού ἔχει νύφη, καὶ τόν κουμπάρο, τόν

Pelikan Gospel Commentaries, 1968, σελ. 191-200). Κι ὁ Τρεμπέλας ὑπάγει τήν περικοπή αὐτή στή γενική ἐνότητα 2,12 - 4,54 μέ τίτλο «Ἡ δημόσια ἐμφάνιση τοῦ Ἰησοῦ ὡς Μεσσίου ἐν Ἰουδαίᾳ, Σαμαρείᾳ καὶ Γαλιλαΐᾳ (β' 12 - δ' 54)». «Ομως ὡς πρός τό χαρακτηρισμό τῆς περικοπῆς αὐτῆς ὑπάρχει πρόβλημα.

Δέν ξέρουμε ποῦ ἦταν ἡ Αἰνών καὶ ποῦ ἡ Σαλείμ (Αἰνών σημαίνει «πηγές» καὶ Σαλείμ δηλώνει τήν «ειρήνην»). Ξέρουμε τοποθεσία καλούμενη Σαλείμ 5 ἢ 6 μίλια ἀπό τή Συχέμ, καὶ χωρίο Ainum 8 περίπου μίλια βόρεια, πλησίον τῆς κοιλάδας Farah, ὅπου ἔχει πολλά νερά. Ἡ ἀπόσταση μεταξύ τῶν δύο τοποθεσιῶν δημιουργεῖ βέβαια κάποιο πρόβλημα. Δέν φαίνεται, ἐπίσης, πιθανό πώς ὁ Ἰω ἐργάσθηκε στήν περιοχή τῆς Σαμάρειας. Ο Τερώνυμος, πάντως, ἔδειχνε στήν Αιθερία, κατά τόν Εύσέβιο, κοντά στή Σαμάρεια, 7,5 χιλ. νότια τῆς Beisan, τόν τόπο ὅπου βάπτιζε ὁ Βαπτιστής.

Τό στή. 24, πώς δηλ. ὁ Ἰω δέν εἶχε ἀκόμη φυλακισθεῖ, ἄλλοι ἀπό τούς ἔξηγγητές θεωροῦν παρέμβλητο, ἐνῶ ἄλλοι ὡς διόρθωση τῆς Συνοπτικῆς παράδοσης πού δέν δέχεται παράλληλη τῶν δύο ἀνδρῶν ἱεραποστολική δράση: Φυλακίστηκε ὁ ἔνας καὶ ἀρχισε τή δράση του ὁ ἄλλος.

Ο στή. 25 ἀναφέρεται μᾶλλον στό νόημα αὐτῶν τῶν «βαπτισμάτων» χρησιμοποιώντας τήν ἔκφραση «περὶ καθαρισμοῦ». Ήταν εὐρέως ἔξαπλωμένη ἡ ἀντίληψη πώς κάτι βλαπτικό καὶ μολυσματικό συνδέεται μέ αὐτόν τόν κόσμο καὶ δτι οἱ πλύσεις καὶ τά βαπτίσματα ἦταν ἀπαραίτητα γιά τήν πνευματική ἐπιβίωση τοῦ ἀνθρώπου. Δέν ξέρουμε μόνο τά ἀτελείωτα λουτρά τῶν Ἐσσαίων σέ καθημερινή βάση, τό βάπτισμα τοῦ Βαπτιστή Ἰω ἢ τῶν μαθητῶν τοῦ Ἰη. Ὁλόκληρη ἡ ἔρημος τῆς Ἰουδαίας, κατά τά ίδια χρόνια, ἦταν γεμάτη μέ φυγάδες τοῦ πολιτισμοῦ τῶν χρόνων ἐκείνων (σάν τόν Βανούς, κοντά στόν ὅποιον ἔμεινε κάμποσο καιρό ὁ Ἰώσηπος), οἱ δποῖοι «έβαπτιζαν». Ἐπρόκειτο δχι μόνο περί θρησκευτικοῦ ἀλλά καὶ περί κοινωνικοῦ φαινομένου τεράστιας ἔκτασης. Ἐξάλλου ἡ λέξη «Ἰουδαῖος» ἔχει καὶ ἐδῶ δχι ἔθνική ἀλλά θρησκευτική σημασία· αὐτός ὁ Ἰουδαῖος ἔθεσε φαίνεται θέμα γιά τό τί νόημα ἔχει τό βάπτισμα πού τελεῖ ὁ Ἰη καὶ οἱ μαθητές του. Κι ὁ καθένας καταλαβαίνει πώς ἡ ἀπάντηση στό ἔρωτη-

ρία του Βαπτιστή περί τοῦ Ἰη ὡς Μεσσία δέν ἀπέδωκε τά ἀναμενόμενα. Στό 1,35 ὁ Βαπτιστής συνιστᾶ σέ μαθητές του νά ἀκολουθήσουν τὸν Ἰη, ἐνῶ οἱ στίχ. 25-30 ρητά μαρτυροῦν περὶ αὐξήσεως καὶ ἐπιτυχοῦς πορείας τοῦ χριστιανικοῦ κινήματος. Κατ' ἄλλη ἔρμηνείᾳ τῶν στίχ. 31-36, τό κείμενο αὐτό ὁ Ἀναθεωρητής φαίνεται πώς τό βρῆκε «ἀδέσποτο» καὶ τό τοποθέτησε στή συνάφεια πού τό ἔχουμε, δόποτε πρέπει νά ἔρμηνευτεῖ ὡς συνέχεια τῶν λόγων τοῦ Βαπτιστῆ πού προηγούνται.

Ο Bultmann, ἔξαλλου, πολύ σωστά συνδέει τό 3,31-36 ἀμέσως μέ τό κείμενο 3,9-11, πού φέρει τόν τίτλο «Τό Μυστικό τοῦ Γίου τοῦ Ἀνθρώπου», κι αὐτό μᾶς δίνει τή δυνατότητα νά καταλάβουμε ἵσως καλύτερα τούς στίχους 3,31-36, πού ἐπιγράφονται ἀπό τόν Bultmann «Τό Μυστικό τῆς Μαρτυρίας». Τούζεται, πολύ σωστά, τό αἰνιγματικό τοῦ κευμένου αὐτοῦ: Οι λόγοι τοῦ Θεοῦ πού λαλεῖ δέν εἶναι τίποτε ἄλλο παρά ἡ μαρτυρία ὅτι αὐτός, ὁ Ἰη, εἶναι ὁ Ἀποκαλυπτής, ὅτι αὐτός λαλεῖ τά λόγια τοῦ Θεοῦ. Ό ίδιος εἶναι μαρτυρῶν καὶ μαρτυρούμενος. Ό Ἰη μιλάει παντοῦ περί τοῦ Γίου σέ τρίτο πρόσωπο. Διατηρεῖ τό μυστικό τόν τῶν στίχ. 3,11-21. Ἀναλογιζόμενος κανείς τό σύνολο τῶν παραγόντων, φύλανει στήν ἔξῆς ἀποψή: Δέν πρέπει νά περιμένει κανείς πληροφορίες ἀπό τόν Ἀποκαλυπτή κι ὅτι ὁ ίδιος ὁ ἀνθρώπος θά τίς ἀνακαλύψει ὅταν φθάσει νά συναντήσει τόν Ἀποκαλυπτή.

Ο Dodd πιστεύει πώς οἱ περί ὧν πρόκειται στίχοι 31-36 ἐπαναλαμβάνουν συνοπτική ἐπανάληψη τῆς συζήτησης μέ τόν Νοικόδημο, μάλιστα τῶν στίχ. 11-14 (The Fourth Gospel, σελ. 309), ἐνῶ ὁ R. Brown δέχεται τούς στίχους αὐτούς ὡς παραλλαγή τοῦ ἀποκαλυπτικοῦ λόγου 3,11-21· μάλιστα παραπέμπει καὶ σέ ἄλλο παράλληλο φαινόμενο, δηλ. τούς στίχ. 12,44-50.

Ἐξαλλου εἶναι δυνατόν τό κείμενο νά ἔρμηνευθεῖ μέ ἀναφορά στό πρόβλημα τῆς θρησκευτικῆς σχέσης τοῦ Ἰη πρός τόν Βαπτιστή. Ἰσως μέ αὐτή τήν ἔννοια τό κατάλαβε ὁ Ἀναθεωρητής, κι ἔτσι τοποθέτησε τήν περικοπή 3,31-36 στήν τωρινή της συνάφεια γιά νά χρωματίσει μέ αὐτῆς τό νόημα τήν ὅλη περικοπή (στίχ. 22-30). Άλλα ἡ ἀρχική ἔννοια τῆς περικοπῆς εἶναι ἀσφαλῶς αὐτή πού ἀφορᾶ τό θέμα «Ο ὡν ἐκ τῆς γῆς καὶ ὁ ἀνωθεν ἔρχόμενος». Αὐτός πού ἔρχεται ἀπε-

παράνυμφο, αύτόν πού στέκεται κοντά καί ἀκούει τίς χαρούμενες κουβέντες τοῦ γαμβροῦ, καί χαίρεται καί ὁ Ἰδιος ἔξαιρετικά, γιατί εἶναι εὐτυχισμένος ὁ φίλος του ὁ γαμβρός. Ἰσως λόγω ἀμφιβολιῶν περὶ ὅλων αὐτῶν σέ κάποιους κύκλους, ὁ Βαπτιστής ἐμφανίζεται ἐδῶ ἐπιμένων πώς αὐτή ἡ μεγάλη χαρά πού τού ἔλαχε, νά εἶναι ὁ παράνυμφος, ἐκπληρώθηκε. Τά ρήματα «αὐξάνειν» καί «ἐλαττοῦσθαι» χρησιμοποιοῦνται σχετικά μέ τή φωτεινότητα τῶν ἀστεριῶν. Εἶναι σάν νά λέει ὁ Βαπτιστής: «Τό δικό του ἀστέρι πρέπει νά φέγγει ὅλο καί περισσότερο, ἐνῷ τό δικό μου πρέπει νά χάνει τό δικό του φῶς». Κατά τόν ΔΕ αὐτό δέν γίνεται χρονικά ἐγγύς πρός τή «μαρτυρία» τοῦ Βαπτιστῆ ἀλλά μετά τήν πάροδο κάποιου χρονικοῦ διαστήματος. Αύτό τό στοιχεῖο εἶναι πού γεννᾶ τό ἐρώτημα περί τῆς ἴστορικῆς ἀξίας τῆς περικοπῆς αὐτῆς, ἀφοῦ ἡ σχέση τοῦ Ἰη πρός τόν Βαπτιστή περιγράφεται κατά τρόπο ὃχι μόνο χρονικά παράταυρο πρός τούς Συνοπτικούς, δπού ὁ Ἰη δέν ἀναπτύσσει δράση πρίν ἀπό τή φυλάκιση τοῦ Βαπτιστῆ, ἀλλά καί σέ κάποια περίοδο παράλληλη, ἀφοῦ, ἐκτός τοῦ κηρύγματος δτι ὁ Ἰη εἶναι ὁ Μεσσίας, βαπτίζει (όχι πνευματικό βάπτισμα, οὔτε ἀπευθείας ἀλλά διά τῶν μαθητῶν του, κατά τήν Πατερική ἔρμηνεία), κι ὁ ἀναγνώστης τῆς περικοπῆς, παρά τά λόγια τοῦ Βαπτιστῆ, μένει μέ τήν ἐντύπωση πώς ὑπῆρχε κάποιος ἀνταγωνισμός μεταξύ τῶν δύο κοινοτήτων, ὃχι μεταξύ Βαπτιστῆ καί Ἰησοῦ ἀλλά μεταξύ τῶν δύο κινημάτων.

Εἶναι χαρακτηριστική ἡ ἀντιστοιχία τοῦ τέλους τοῦ ἀφηγηματικοῦ μέρους (στίχ. 22-30) πρός τό διακηρυκτικό τῶν στίχ. 31-36. Τό πρώτο συγκατατίθεται πώς ὁ Ἰη πρέπει νά αὐξάνει, ἐνῷ ὁ Βαπτιστής νά ἐλαττοῦται· τό δεύτερο πώς δποιος πιστεύει στόν Γιό ἔχει αιώνιο ζωή, ἐνῷ αὐτός πού ἀπειθεῖ ἔχει τήν δργή καί τήν καταδίκη τοῦ Θεοῦ. Διερωτᾶται κανείς γιατί οι στίχοι 31-36 εἶναι τόσο πολύ ἀρνητικοί γιά τόν Βαπτιστή. Φαίνεται δτι ἡ σύγκρουση μεταξύ τῶν δύο κοινοτήτων, ὅταν ἐπῆλθε, ἢταν σοβαρή.

Περί τῶν στίχ. 31-36 ἔχουν διατυπωθεῖ περισσότερες τῆς μᾶς ἔρμηνευτικές ἐκδοχές. Κατά μία ἀποψή οι στίχοι αύτοι περιέχουν λόγους ὃχι τοῦ Βαπτιστῆ ἀλλά τοῦ Ἰδιοῦ τοῦ Ἰη, ἀφενός πολύ δμοιούς πρός αὐτούς τῶν στίχ. 11-21, ἀφετέρου μέ τή δήλωση δτι ἡ μαρτυ-

δηλητήρια περί τοῦ Θεοῦ καὶ τοῦ ἀπολυτρωτικοῦ του σχεδίου· αὐτό ἔγινε διά τῆς ἀποστολῆς τοῦ Λόγου ὡς Σωτήρα τοῦ κόσμου. Ξενίζει τό γεγονός δτι, ἐνῶ ἡ αὐθεντία τοῦ Ἰη ἔναντι οἰκουμήποτε ἄλλης προβάλλεται τόσο ἔντονα, δέν λέγονται περισσότερα πού νά θεμελιώνουν τὸν Ισχυρισμόν αὐτῆς τῆς ὑπεροχῆς. 'Ο Bultmann προτείνει ὡς ὑπονοούμενο δτι ἡ ίδια ἡ ἀναγνώριση τῆς ἀνωτερότητας τῆς αὐθεντίας καὶ τῆς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ προέλευσης τοῦ Ἰη θά φέρει ἐν συνεχείᾳ τὸ αιτιολογικό τῆς ὑπεροχῆς στὴ συνεδρηση τοῦ πιστοῦ, ὅπου θά γίνει ἡ συνάντηση μέ τῇ θείᾳ ἀποκάλυψη. Δέν ὑπάρχει τίποτε ὡς πρός τῇ σωτηρία, ἐκτός τῆς ἔξουσίας «τῆς χειρός» τοῦ Γίοῦ, ὁ ὅποιος σέ ὅλα ἀντιπροσωπεύει τὸν Πατέρα. 'Ο Ἰη ἔχει τὴν ἀγάπη τοῦ Πατέρα, ὅπως καὶ τῇ δύναμῃ του. Αὐτά ὅμως ὅλα ἔχουν ἔννοια μόνο γιὰ τὸν πιστεύοντα. "Οπως παρατηρεῖ πάλι ὁ Bultmann: «Ἀρχικά, οἱ φράσεις αὐτές στὸ στόμα τοῦ ἀνθρώπου Ἰω ἀποτελοῦν γι' αὐτὸν ποὺ τὶς ἀκούει ἀπώθηση, ἡ ὅποια ὑπερβαίνεται μόνο μέ τὴν πίστην». Θά προσθέταμε δτι κατά κάποιο τρόπο ἡ δυκιά του πίστη σέ πειθεὶ ἡ δέν σέ πειθεὶ. 'Ο στίχ. 36 θέτει σαφῶς τὸ ζήτημα: εἴτε τοῦτο εἴτε ἐκεῖνο (Entweder-oder). 'Αφοῦ ἡ αἰώνια τύχη τοῦ ἀνθρώπου ἀποφασίζεται ἀπό τὴν πίστη ἢ τὴν ἀπειθεια στὸν Γίο, ὁ ἐρχομός του εἶναι τὸ «ἐσχατολογικό» γεγονός, ὅπως καὶ στὸ στίχ. 3,18: "Ἐγει ἥδη κριθεῖ δτι αὐτός ποὺ ἀπειθεῖ στὸν Ἰη δέν θά γνωρίσει τῇ ζωῇ, ἀφοῦ ὅμως ἡ Βασιλεία τοῦ Θεοῦ, ὅποτε κι ἀν ἔλθει, γιὰ νά βιωθεῖ πρέπει νά γίνει δεκτή ἀπό τὸν ἀνθρωπό, παρότι καὶ στή μία καὶ στήν ἄλλη περίπτωση εἶναι δωρεά τοῦ Θεοῦ.

'Ο ἀπιστος ἔμενε πάντοτε ὑπό τὴν δργή τοῦ Θεοῦ· τώρα ὅμως, μέ τὴν ἀπόρρηψη τοῦ Ἀποκαλυπτῆ, ἡ κατάσταση αὐτή ὀριστικοποιεῖται. "Ἐτσι, τὸ τώρα τῆς Ἀποκάλυψης πού ἔφερε ὁ Ἰη ἐκ τῶν ἀνω φέρνει τελικά καὶ ὀριστικά στοὺς πιστεύοντες τὴν αἰώνια ζωή καὶ στοὺς ἀπίστους τὴν δργή τοῦ Θεοῦ, τὴν αἰώνια καταδίκη. Πρόκειται περὶ τῆς ὀριστικῆς ἐκείνης δργῆς τοῦ Θεοῦ πού κάνει τὸν ἀνθρωπὸ ἐχθρό τοῦ Θεοῦ. 'Ο δρος χρησιμοποιεῖται πολύ ἐκτεταμένα ἀπό τὸν Παῦλο (Ρωμ. 5,9: «σωθησόμεθα δι' αὐτοῦ ἀπό τῆς δργῆς», «εἰ θέλων ὁ Θεός ἐνδείξασθαι τὴν δργήν, ἦνεγκεν σκεύη δργῆς» (Ρωμ. 9,22), «ἡμεθα τέκνα φύσει δργῆς...» (Εφ. 2,3).

σταλμένος ἄνωθεν (ἀπό τά οὐράνια) ὑπερτερεῖ σέ κύρος καί αὐθεντία ὅλων τῶν ἐπί τῆς γῆς πού ἐμφανίζονται λαλοῦντες ἀπό μέρους τοῦ Θεοῦ, δπως δηλ. ὁ Βαπτιστής. Ή ίδια ίδεα ἐπαναλαμβάνεται μέ τό βήμαστίχιο: Αύτός πού ἔρχεται ἀπό τὸν οὐρανὸν ὑπερέχει τῶν ἄλλων. Ὁ Θεόδωρος Μοιχουεστίας σημειώνει: «τὴν πατρώαν ὑπεροχήν ἀποσώζων». Καί δὲ Κύριλλος σημειώνει γιά τὸν ἐκ τῆς γῆς λαλοῦντα: «λαλήσει μέν γάρ ὡς ἄνθρωπος ὁ ἀπό τῆς γῆς καὶ ἐν μόνῃ συμβούλῳ τάξει ... ὁ δέ ἄνωθεν ἐργάζενος ὡς Θεός». Πρόκειται μέ ἄλλα λόγια περὶ ἀμεσῆς ἐκ τοῦ Θεοῦ ἀποκαλύψης ὡς πρός τὸν Ἰη, ἐνῶ περὶ ἔμμεσης ὡς πρός τοὺς ἄλλους, συμπεριλαμβανομένου καὶ τοῦ Βαπτιστῆ. Μόνο ἔνας πού ἔρχεται ἀπό τὸν οὐρανὸν μπορεῖ νά ἀποκαλύψει τὶς οὐράνιες πράγματικότητες· αὐτὸι πού ἀπλῶς δέχονται ἀποκαλύψεις ἀπό τά οὐράνια βρίσκονται σέ κατώτερη θέση ἔναντι τοῦ πρώτου. Αύτά πού ὁ ίδιος εἶδε καὶ ἀκουσε στόν οὐρανό εἶναι «ἄ μόνος αὐτός οἶδε σαφῶς» (Χρυσ.). αὐτά ἀποτελοῦν τή μαρτυρία του καὶ παραταῦτα αὐτοῦ τή μαρτυρία κανένας δέν δέχεται! Ὁ στίχ. 32 δείχνει πώς τά λόγια αὐτά τοῦ Ἰη συνδέονται μέ κάποια ἔντονη σύγκρουσή του πρός θρησκευτικές ὅμαδες πού προβάλλουν ἔναντίον τῶν Ισχυρισμῶν του μαρτυρίες εἴτε ἀπό τή Γραφή εἴτε ἀπό κάποιες ζῶσες θρησκευτικές αὐθεντίες τῆς ἐποχῆς καὶ τῆς περιοχῆς.

Ὁ στίχ. 33 ὑποστηρίζει ὅτι ἡ τελειότερη περί τοῦ Θεοῦ μαρτυρία, πού αὐτός ἔφερε ἐξ οὐρανοῦ, ἀποτελεῖ, σάν σφραγίδα ἐπί ἐγγράφου, τήν ἐγγύηση πώς ὁ Θεός δ., τι λέει τό κάνει, εἶναι «ἀληθής». Δηλαδή «ὅτι ὁ Θεός καὶ Πατήρ ἀληθής ἐστιν, δπερ οἶδεν ἀκριβῶς, ἀναπειθῶν λαλεῖν τὸν Γεόν· μή ἀπιστείτωσαν τοῖς τοῦ Σωτῆρος ρήμασι τά παρά τοῦ Πατρός ήμεν ἔρμηγεύοντος». Ή μαρτυρία τοῦ Ἰη εἶναι ἡ ίδια ἡ ἀλήθεια τοῦ Θεοῦ. «Ον γάρ ἀπέστειλεν...», «ἐν ἀπολύτῳ ἐννοίᾳ, καθ' ἣν οἱ ἄλλοι ἀπεσταλμένοι ὑπό τοῦ Θεοῦ δέν δύνανται νά δύνομασθωσιν πράγματι ἀπεσταλμένοι» (Τρεμπέλας). Μόνον αὐτός δέν λέει τίποτε δικό του ἄλλα μόνο τά ρήματα τοῦ Θεοῦ, γιατί σ' αὐτόν ὁ Θεός δέν ἔδωκε τό Πνεῦμα σέ κάποια δόση, μέ τό μέτρο δηλαδή, δπως ἔγινε ἄλλοτε μέ τοὺς Προφῆτες ἡ μέ ἄλλες προβαλλόμενες αὐθεντίες (Φαρισαῖοι, Ἐσσαῖοι κ.ά.). «Ολοι αὐτοί, κατά τό μέτρο πού τούς ἔδωκεν ὁ Θεός τό Πνεῦμα, μποροῦν κάτι νά πούν γιά τὸν Θεό, ἀλλά ὅχι

ΒΙΒΛΙΟΚΡΙΣΙΕΣ

Otfried Hofius, *Neutestamentliche Studien, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* 132, Tübingen: Mohr Siebeck, 2000, ἀρ. σελ. 442.

‘Ο γκωστός καθηγητής τῆς Καινῆς Διαθήκης στήν Εὐαγγελική Σχολή τοῦ Πανεπιστημίου τοῦ Tübingen ἔξεδωσε πέρυσι τὸν τρίτο τόμο μελετῶν του μετά τούς τόμους «Paulusstudien» καὶ «Johannesstudien», οἱ ὅποιαι ἔχουν παρουσιασθεῖ σὲ προηγούμενα τεύχη τοῦ Δελτίου Βιβλικῶν Μελετῶν¹. Στὸν ὑπό παρουσίαση τόμο περιλαμβάνονται ὅλα τὰ ἀρθρα τῶν καθηγητῆς πλήρης ὅσων ἀναφέρονται στό κατά Ιωάννην εὐαγγέλιο καὶ στίς ἐπιστολές τοῦ Παύλου, ἐκ τῶν ὅποιων σημαντικό μέρος ἔχει ἡδη δημοσιευθεῖ στοὺς δύο προηγούμενους τόμους.

Στὸν πράλογο τοῦ παρόντος τόμου ὁ κ. Hofius προσδιορίζει τὸν θεολογικὸν ἄξονα γύρω ἀπό τὸν ὅποιον κινοῦνται οἱ ἐργασίες του: 1. Δέν τὸν ἐνδιαφέρει ἀποκλειστικά καὶ μόνον ἡ ἔξειδικευμένη ἐρμηνευτικὴ ἐργασία, ἀλλά καὶ ἡ σύνδεση τῆς ἐρμηνείας μέ τῇ συστηματικῇ θεολογίᾳ καὶ μέ τὴν ἐκκλησιαστικὴν πράξη. ‘Η ἐπιστημονικὴ ἔξηγηση ἔχει τὴν ἐλευθερία τῆς ἐρευνας, ἀλλά δὲν μπορεῖ ἐν ὀνόματι αὐτῆς τῆς ἐλευθερίας νά ἀπεμπολήσει τὴν εὐθύνη τῆς γιά τὸ κήρυγμα, τὴ διδασκαλία καὶ τὴ λατρεία τῆς Ἐκκλησίας. 2. Τό μαστήριο τοῦ προσώπου τοῦ Ἰησοῦ δέν μπορεῖ νά κατανοηθεῖ μέ βάση τὰ ἀνθρώπινα δεδομένα οὔτε νά περιγραφεῖ ἀρκούντως μέ τὴν κατηγορία τοῦ «προφητικοῦ» ἢ μέ τὴν κατηγορία τοῦ «μεσπιανικοῦ».

Οἱ μελέτες τοῦ τόμου χωρίζονται σὲ ἔξι κατηγορίες: α. Τό πρόσωπο καὶ τὸ ἔργο τοῦ Ἰησοῦ, β. Συνοπτικοί - ἀγραφα, γ. πρός Ἐβραίους Ἐπιστολή, δ. Ἀποκάλυψη τοῦ Ιωάννη, ε. Βάπτισμα - Εὐχαριστία - Λειτουργία, στ. Βιβλική Θεολογία.

1. ΔΒΜ 9 (1990), σσ. 70-77 καὶ ΔΒΜ 16 (1997), σσ. 69-74, ἀπό τὸν καθηγητή Σ. Ἀγουρίδη καὶ τὸν Χρ. Καρακόλη ἀντιστοίχως.

Σέ μερικά χειρόγραφα ήσσονος σημασίας προστίθεται στό στήχ. 36 ή φράση: «καί μετά ταῦτα παρεδόθη ὁ Ἰωάννης». Πρόκειται γιά σαφῆ προσπάθεια συμβιβασμοῦ τῆς Ἰω μέ τή Συνοπτική παράδοση.

ἀπό ἐνδελεγῇ ἀνάλυση τῶν σχετικῶν κειμένων συνάγεται τό συμπέρασμα ὅτι ὁ Ἰουδαῖος ἱερέας δέν εἶχε ἔξουσία ἀφέσεως τῶν ἀμαρτιῶν, ἀλλά μετέφερε στὸν ἀμαρτωλὸν τὴν ἄφεση πού ἔδινε ὁ θίνος Θεός.

αβ. Γνωρίζει τό Ταργκούμ στό Ήσ. 53 ἕνα Μεσσία πού συγχωρεῖ ἀμαρτίες; (σσ. 70-107). Στή θεματολογία τῶν δύο προτηρούμενων ἐργασιῶν ἐντάσσεται καὶ αὐτή ἡ μελέτη. Ἡ ἀπάντηση μετά ἀπό ἐπισταμένη ἔρευνα τοῦ πρωτότυπου ταργκουμικοῦ κειμένου εἶναι ὅτι ὁ Μεσσίας, σύμφωνα μέ τό κείμενο αὐτό, μεσιτεύει γιά τὴν ἄφεση τῶν ἀμαρτιῶν τοῦ λαοῦ, δέν ἔχει δῆμαρκός ὁ θίνος τὴν ἔξουσία νά συγχωρεῖ ἀμαρτίες.

αβ. Εἶναι ὁ Ἰησοῦς ὁ Μεσσίας; Θέσεις (σσ. 108-134). Ἐδῶ ὑπό μορφήν θέσεων δικαιολογίας κ. Hofius παρουσιάζει τό ἀπόσταγμα τῶν ἀπόψεών του γιά τή μεσπιανικότητα τοῦ Ἰησοῦ (ἐρωτήματα, μεθοδολογία, δραλογία, Παλαιά Διαθήκη καὶ Ἰουδαϊσμός, Καινή Διαθήκη, συμπεράσματα). Βασική θέση του εἶναι ὅτι ὁ χριστιανικός Μεσσίας μπορεῖ νά κατανοηθεῖ μόνο μέσα ἀπό τήν Καινή Διαθήκη. Ὁ Ἰησοῦς ὑπερβαίνει τίς μεσπιανικές προσδοκίες τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης.

β1. Η ἀγάπη τοῦ πλησίον καὶ τό μίσος τοῦ ἔχθροῦ. Σκέψεις γιά τό Μτ. 5,43 (σσ. 137-144). Τό ἀρχικό ἐφώτημα εἶναι ἐδῶ ποιό ἥταν τό ἀρχικό ὑπόβαθρο του Μτ. 5,43β, τό διόποι δέν συναντᾶται στήν Παλαιά Διαθήκη, ὅπως συμβαίνει μέ τό 5,43α (= Λευ. 19,18). Τήν ἀπάντηση δίνει ὁ συγγραφέας ἐπί τή βάσει ἐνός ταργκουμικοῦ καὶ ἐνός ραββινικοῦ κειμένου. Ἀπό τά δύο αὐτά κείμενα προκύπτει ὅτι τό Μτ. 5,43β ἥταν γνωστό στοὺς Ἰουδαίους ὡς ἔρμηνεία τοῦ Λευ. 19,18, βάσει τῆς διποίας ἡ ἀγάπη πρός τόν πλησίον ἀφοροῦσε μόνο τούς εὐσεβεῖς, ἐνῶ πρός τούς ὑπόλοιπους ὡς πρέπουσα στάση προβαλλόταν τό μίσος.

β2. Παλαιοδιαθηρικά μοτίβα στήν παραβολή τοῦ ἀσώτου αἰοῦ (σσ. 145-153). Ἐδῶ δικαιολογίας καταρχήν τά πολυάριθμα παλαιοδιαθηρικά μοτίβα τῆς παραβολῆς. Ἐν συνεχείᾳ διακρίνει βάσει Ἰουδαϊκῶν κειμένων μά ἀντιστοιχία μεταξύ τῆς στάσεως τοῦ ἀγαθοῦ πατέρα καὶ τοῦ Ἡσαῦ (Γεν. 33,4). Τέλος, παρατηρεῖ ἐπιδραση στό κείμενο τῆς παραβολῆς ἀπό τό ἐβραικό πρωτότυπο τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης καὶ ὅγι ἀπό τοὺς Ο. Τά στοιχεῖα αὐτά ἀποτελοῦν ἐνδείξεις, ἃν ὅγι ἀποδείξεις, γιά τό ὅτι ἡ παραβολή αὐτή ὄντως ἀνάγεται στόν θίνο τόν Ἰησοῦ.

α1. Η ζωή, ὁ θάνατος καὶ ἡ ἀνάσταση τοῦ Ἰησοῦ κατά τὴν μαρτυρία τῆς Καινῆς Διαθήκης (σσ. 3-18). Ἐδῶ τὸ ἐνδιαφέρον τοῦ συγγραφέα ἐπικεντρώνεται στήν ἔννοια τοῦ ὑλασμοῦ καὶ στὸν ἔξιλαστήριο χαρακτήρα τοῦ θανάτου τοῦ Ἰησοῦ σύμφωνα μὲ τὴν ὄμιθρων μαρτυρία ὥλων τῶν βιβλίων τῆς Καινῆς Διαθήκης.¹ Εἳτε, ὁ Ἰησοῦς παρουσιάζεται ὡς ἡ μόνη αἰτία τῆς σωτηρίας μας καὶ ὅχι ἀπλῶς ὡς ἔνα ήθινό πρότυπο, καὶ διατυπώνεται ἡ ἀποψη ὅτι ὁ χαρακτήρας τοῦ θανάτου τοῦ Χριστοῦ, μόνο διά τῆς ἔννοιας τοῦ ὑλασμοῦ μπορεῖ νά γίνει κατανοητός.

α2. Η κοινωνία τραπέζης τοῦ Ἰησοῦ μέ τούς ἀμαρτωλούς (σσ. 19-37). Τό πρόβλημα ποὺ τίθεται ἐδῶ εἶναι ἡ ἔννοια δύο χωρίων ἀπό τίς Διαθῆκες τῶν δώδεκα Πατριαρχῶν. Καὶ στὰ δύο αὐτά χωρία προβάλλεται ἡ κοινωνία τραπέζης τοῦ Ἰησοῦ μέ τούς ἀμαρτωλούς ὡς βασικό χαρακτηριστικό τῆς ἐπίγειας δράσεώς του καὶ ὡς στοιχεῖο τῆς χριστολογικῆς ὄμολογίας, πού δέν συναντάται ὡς ἰδέα σέ ἄλλα κείμενα. Μετά τὴν ἐξέταση τῆς ἔννοιας τῆς κοινωνίας τραπέζης στήν Παλαιά Διαθήκη καὶ στὸν Ιουδαϊσμό ὁ συγγραφέας διατυπώνει ὅτι τό συντρώγειν σημαίνει οὐσιαστικά τὴν κοινωνία τῶν ἀνθρώπων μεταξύ τους καὶ μέ τὸν Θεό. Τό ὅτι ὁ Ἰησοῦς συντρώγει μέ τούς ἀμαρτωλούς δείγνει ὅτι τούς παρέχει τή συγχώρηση καὶ τούς προσκανατολίζει πρός τό ἐσχατολογικό δεῖτνο τῆς βασιλείας τοῦ Θεοῦ. Στίς διαμαρτυρίες τῶν «εὐσεβῶν Ιουδαίων» ὁ Ἰησοῦς ἀπαντᾶ ὅτι ἐκτελεῖ τό ρόλο τοῦ ποιμένος καὶ τοῦ ἱετροῦ σύμφωνα μέ τίς παλαιοδιαθηρικές παραστάσεις γιά τή σωτηρία τοῦ λαοῦ ἀπό τὸν Θεό. Τέλος, παρατηρεῖ ὁ συγγραφέας, ἡ κοινωνία τραπέζης τοῦ Ἰησοῦ μέ τούς ἀμαρτωλούς πραγματοποιεῖται καὶ σήμερα κατά τὴν τέλεση τῆς Θείας Εὐχαριστίας.

α3. Η συγχώρηση τῶν ἀμαρτιῶν ἀπό τὸν Ἰησοῦ. Εξηγητικές σκέψεις στὸ Mx. 2,5β (σσ. 38-56). Στή θεραπεία τοῦ παραλυτικοῦ (Mx. 2,1-12) ἡ συγχώρηση τῶν ἀμαρτιῶν τοῦ παραλυτικοῦ, ὅπως ὅλωστε καὶ ἡ θεραπεία του, ἔχει δημιουργικό χαρακτήρα. 'Ο Χριστός ἐνεργεῖ ὅχι ὡς ὅργανο τοῦ Θεοῦ ὅλλα ὡς ὁ θιος ὁ Θεός. 'Ο Χριστός, ἐπομένως, δέν γκωστοποιεῖ αὐτό τό ὅποιο κάνει ὁ Θεός, ὅλλα τό πραγματοποιεῖ, σηματοδοτώντας ἔτσι τὴν ἔναρξη τῆς σωτηρίας.

α4. Η συγχώρηση καὶ τό πρόβλημα τῆς ἐξουσίας. Τό Mx. 2,1-12 καὶ τό πρόβλημα τῆς ἱερατικῆς ἀφέσεως τῶν ἀμαρτιῶν στόν ἀρχαῖο Ιουδαϊσμό (σσ. 57-69). 'Η μελέτη αὐτή κινεῖται οὐσιαστικά στό πλαίσιο τῆς προγγονιμένης καὶ μελετᾶ τὴν περίπτωση, ἡ συγχώρηση τῶν ἀμαρτιῶν τοῦ παραλυτικοῦ ἀπό τὸν Ἰησοῦ νά σχετίζεται μέ ἀντίστοιχα ἱερατικά τυπικά τοῦ Ιουδαϊσμοῦ. Μετά

προταθεῖ, δι συγγραφέας τῆς πρός Ἐβραίους Ἐπιστολῆς θέλει οὐσιαστικά νά πεῖ ότι ὁ Θεός μένει πιστός στή δέσμευσή του νά σώσει τό λαό του ἀνεξαρτήτως τῶν πράξεων τοῦ λαοῦ. Τό μοτίβο αύτό μελετᾶται στήν Παλαιά Διαθήκη, στόν Φύλωνα, στά χειρόγραφα τοῦ Κουμπάν, στή ραββινική γραμματεία και στόν Παῦλο, και διαπιστώνεται συγγενής ἐρμηνευτική γραμμή μεταξύ ραββινικής γραμματείας, πρός Ἐβραίους Ἐπιστολῆς και παύλειας γραμματείας.

γ2. *Η «πρώτη» και ἡ «δευτέρα» σκηνή.* Μιά συνεισφορά στήν ἐρμηνεία τοῦ Ἐφρ. 9,1-10 (σσ. 203-209). Υπάρχει διάσταση μεταξύ τῶν ἐρμηνευτῶν τῆς πρός Ἐβραίους Ἐπιστολῆς σχετικά μέ τό τί ἀκριβῶς ἔννοεῖ δι συγγραφέας της ἀναφερόμενος σέ δύο σκηνές. Μετά ἀπό λεπτομερῆ διάλυση τοῦ θέματος προτείνεται λόση ὅχι τοπικοῦ, ἀλλά ἐσχατολογικοῦ χαρακτήρα: οἱ δύο σκηνές συμβολίζουν οὐσιαστικά τίς δύο κύριες περιόδους τῆς ιστορίας τῆς σωτηρίας.

γ3. *Σάρκωση και πάθος τοῦ Ἰησοῦ κατά τό Ἐφρ. 10,19 ἔξ.* (σσ. 210-219). Εδῶ τό μεγαλύτερο ἐρμηνευτικό πρήβλημα δημιουργεῖ ἡ φράση τοῦ στ. 10,20: «ταυτέστιν διά τῆς σάρκος αὐτοῦ». Ή ἐπικρατέστερη ἄποψη πού ἔχει διατυπωθεῖ μέχρι τώρα είναι ότι τό καταπέτασμα ἀποτελεῖ τύπο τῆς σάρκας τοῦ Κυρίου, διά τῆς ὅποιας ἑκεῖνος ὡς κατεξοχήν ἀρχιερεύς διδηγήθηκε στό ἀδυτο, πού ἀποτελεῖ τύπο τοῦ πάθους. «Ομως ἡ ἄποψη αὐτή δέν φαίνεται νά μπορεῖ νά τεκμηριωθεῖ ίκανοποιητικά.» Ετσι δι συγγραφέας προτείνει ἡ ἐν λόγῳ φράση νά θεωρηθεῖ ὅχι ὡς ἐπεξήγηση, ἀλλά ὡς παρένθεση, ἡ ὅποια συνδέει ἀρρητά τό πάθος και τή σάρκωση τοῦ Κυρίου χωρίς τή χρησιμοποίηση ὅπουασδήποτε τυπολογίας.

δ1. *Η μαρτυρία τῆς Ἀποκαλύψεως τοῦ Ἰωάννη γιά τή θεότητα τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ* (σσ. 223-240). Στό ἄρθρο αύτό ὑποστηρίζεται ἡ θέση ότι ὁ Ἰησοῦς Χριστός, σύμφωνα μέ τήν Ἀποκάλυψη, είναι ἀληθινός Θεός. Αύτό θεολειώνεται στή λεπτομερῆ ἐρμηνευτική προσέγγιση διαφόρων σημείων τοῦ βιβλίου, ἀπό τήν ὅποια προκύπτει ότι ὁ Ἰωάννης ἀποδίδει στόν Ἰησοῦ Χριστό κατηγορήματα πού μποροῦν νά δινήκουν μόνο στόν Θεό.

δ2. *Ἀρνίον - κριός ἡ ἀμνός;* Σκέψεις γιά τή σημασία τῆς λέξεως στήν Ἀποκάλυψη τοῦ Ἰωάννη (241-250). Η ἔξαντλητική φιλολογική και θεολογική-ἐρμηνευτική διάλυση ἀποδεικνύει ότι ἡ μόνη δυνατή μετάφραση τοῦ ὄρου «ἀρνίον» στήν Ἀποκάλυψη είναι αὐτή τοῦ μικροῦ ἀμνοῦ και ὅχι τοῦ κριοῦ. Μάλιστα, ὁ συμβολισμός τοῦ Ἰησοῦ ὡς μικροῦ ἀμνοῦ ἐντάσσεται στήν τυπο-

β3. Η νίψη τῶν ποδῶν ὡς ἀπόδειξη τῆς ἀγάπης. Γλωσσικές καὶ πραγματολογικές σημειώσεις στό Λκ. 7,44θ (154-160). Έδῶ ἀποδεικνύεται ἐπὶ τῇ βάσει Ιουδαικῶν μαρτυριῶν ὅτι ἡ νίψη τῶν ποδῶν δέν ἀποτελοῦσε θεσμική ἢ ἔθωνική ὑποχρέωση τοῦ οἰκοδεσπότη πρός τὸν καλεσμένο του, ὥστε νά συμπεράνει κανεὶς ὅτι αὐτό πού παρέλειψε ὁ Φαρισαῖος Σίμων τό ἔκανε γιά λογαριασμό του ἡ ἀμαρτωλή γυναίκα. Η νίψη τῶν ποδῶν εἶναι ἀπλῶς ἀπόδειξη τῆς μεγάλης ἀγάπης, τήν ὅποια δέν διαθέτει ὁ Σίμων, ἀλλά ἡ ἀμαρτωλή γυναίκα. Οι στίχοι 44-46, ὡς μή ἀπηγγούντες τίς Ιουδαικές συνήθειες τῆς ἐποχῆς τοῦ Ἰησοῦ, φαίνεται νά ἀποτελοῦν μεταγενέστερη προσθήκη στήν ἀρχική διήγηση.

β4. «Ἄγνωστα λόγια τοῦ Ἰησοῦ» (161-188). Στό ἄρθρο αὐτό ὁ καθηγητής ἀσχολεῖται μέ τά λόγια τοῦ Ἰησοῦ τά ὅποια διασώζονται σέ ὄποιεσδήποτε πηγές πλήρη τῶν εὐαγγελίων. «Ἐτοι συναντῶνται ἄγραφα στίς Πράξεις, σέ σημειώσεις στό περιθώριο χειρογράφων εὐαγγελίων, στά ἀπόκρυφα εὐαγγέλια, στοὺς Χριστιανούς συγγραφεῖς ἀπό τὸν 2ο αἰώνα καὶ μετά, καθὼς καὶ στά κανονιστικά καὶ λειτουργικά κείμενα τῆς πρώτης Ἐκκλησίας. Τέλος, πηγές ἀγράφων εἶναι τά μανικάκια καὶ μανιδαῖκα κείμενα, ἡ ραβίνική γραμματεία, τό κοράνιο καὶ ἰσλαμικά μυστικά κείμενα. Ἐν συνεχείᾳ ὁ συγγραφέας χωρίζει τά ἄγραφα σέ κατηγορίες: I) βιβλικά ἡ ἔξωβιβλικά λόγια τά ὅποια ἀποδόθηκαν στόν Ἰησοῦ, II) ἄγραφα πού ἔχουν φανερή ἐπίδραση ἀπό τό κατά Ιωάννην εὐαγγέλιο, III) ἄγραφα πού ἀντλοῦν ἀπό τή συνοπτική παράδοση, IV) σημειώσεις τῶν εὐαγγελιστῶν ἐντός τοῦ κειμένου τῶν εὐαγγελίων, πού ἀποδίδονται ἀργότερα στόν Ἰησοῦ. Μέσα ἀπό μιά κριτική προσέγγιση παραμένουν ἐννέα ἄγραφα, τά ὅποια δείχνουν νά εἶναι πρωτότυπα, ἀλλά καὶ συμβατά μέ τή συνοπτική παράδοση, στήν ὅποια ἀποδίδεται ίδιαίτερη ιστορική ἀξία. Φαίνεται ἀπό αὐτό ὅτι ἡ Ἐκκλησία δέν ἐπεχείρησε νά ἐφεύρει λόγια τοῦ Ἰησοῦ, ἀλλά στηρίχθηκε στήν προγενέστερη εὐαγγελική παράδοση. «Ἐτοι ἀναδεικνύεται ἡ μοναδική ἀξία καὶ ἡ αὐθεντία τῶν κανονικῶν εὐαγγελίων.

γ1. Τό ἀμετάθετο τοῦ θείου θελήματος. Σκέψεις γιά τήν προσέλευση ἐνός καινοδιαθηρικοῦ θεολογούμενου (σσ. 191-202). Ό στ. Ἐβρ. 6,17 («ἐν ᾧ περισσότερον βουλόμενος ὁ Θεός ἐπιδεῖξαι τοῖς κληρονόμοις τῆς ἐπαγγελίας τό ἀμετάθετον τῆς βουλῆς αὐτοῦ ἐμεσίτευσεν δρκων») δυσκολεύει ίδιαίτερα τούς ἐρμηνευτές. Πέραν ὅμως τῶν λεπτομερῶν ἐρμηνευτικῶν ἀπογράψεων πού ἔχουν

σχεδίασμα ύπό τό πρίσμα τῆς ἱστορίας τῆς παραδόσεως (301-325). Άρχαια ἐκκλησιαστική παράδοση ἀποτελεῖ ἡ συνύπαρξη ἀνθρώπων καὶ ἀγγέλων στή λατρευτική σύναξη τῆς Ἐκκλησίας. Ο κ. Hofius ἐπισημαίνει καὶ σχολιάζει σχετικά χωρίς ἀπό τό τυπικό τῶν ἀνατολικῶν Ἐκκλησιῶν καὶ ἀκολουθεῖ τά ἔννη τῶν μοτίβου μέχρι τήν Παλαιά Διαθήκη, τήν Ιουδαϊκή γραφματεία καὶ τήν Καινή Διαθήκη. Ἀπό τήν ἔρευνα αὐτή συμπεραίνει τελικά ὅτι προϋπόθεση γιά τήν κοινωνία οὐράνου καὶ ἐπίγειου κόσμου στή Λειτουργία τῆς Ἐκκλησίας είναι τό πρόσωπο τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ.

στ1. Η ἀποστολική μαρτυρία περί Χριστοῦ καὶ ἡ Παλαιά Διαθήκη. Θέσεις ἐπί τῆς Βιβλικῆς Θεολογίας (σσ. 329-339). Σέ εὐσύνοπτες ἀριθμημένες θέσεις μέ αὐστηρή δομή παρουσιάζεται ἡ σχέση Παλαιᾶς καὶ Καινῆς Διαθήκης. Ἀπό τίς θέσεις αὐτές σταχυαλογοῦμε τήν ἀποφή ὅτι τά κείμενα τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης σέ πολλές περιπτώσεις ἐπανεργηγεύονται στήν Καινή Διαθήκη καὶ ἀποκτοῦν νόημα τό ὅποιο ἀρχικά δέν είχαν. Ἡ Παλαιά Διαθήκη είναι θεολογικά ἔνα ἀνοικτό βιβλίο, τό ὅποιο κλείνει ὁριστικά μέ τήν Καινή Διαθήκη. Μεταξύ τῶν δύο αὐτῶν βιβλίων ὑπάρχει συνέχεια, ἀλλά καὶ ἀσυνέχεια.

στ2. Ο τέταρτος ὄμνος τοῦ δούλου τοῦ Θεοῦ στίς Ἐπιστολές τῆς Καινῆς Διαθήκης (σσ. 340-360). Ἡ θεώρηση τοῦ θανάτου τοῦ δούλου τοῦ Θεοῦ στὸν τέταρτο ὄμνο τοῦ Δευτεροπατία (Ησ. 52,13 - 53,12) ὡς ἀντιπροσωπευτικοῦ γιά τίς ἀμαρτίες δλοῦ τοῦ λαοῦ είναι στό πλαίσιο τῶν παραστάσεων τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης θεολογικῶς ἀνεξήγητη καὶ ἀδιανόητη. Στήν Καινή Διαθήκη υιοθετεῖται, δότι δέν πεθίνει ἀντιπροσωπευτικά ἔνας ἀπλός ἀνθρώπος, ποὺ είναι δργανό τοῦ Θεοῦ, ἀλλά ὁ ίδιος ὁ Θεός, πού ἀκριβῶς γιά τό λόγο αὐτό ἥλθε στόν κόσμο. Ὁ θάνατος τοῦ Χριστοῦ δέν ἔχει ἀπλῶς ἀντιπροσωπευτικά, ἀλλά καὶ ἔξιλαστήριο χαρακτήρα, καθώς ὁ Χριστός ταυτίζεται ὀντολογικά μέ τόν ἀμαρτωλό ἀνθρώπο καὶ δέν σηκώνει ἀπλῶς κατά ἔξωτερικό τρόπο τό βάρος τῆς ἀμαρτίας του. Μετά τή διατύπωση τῶν θέσεων αὐτῶν ὁ καθηγητής ἐρμηνεύει τά ἐπί μέρους χωρίς τῶν Ἐπιστολῶν τῆς Καινῆς Διαθήκης καὶ θεωρεῖ συμπερασματικά τόν προκαναφερθέντα ὄμνο τοῦ Δευτεροπατία ὡς ἔνα κείμενο θεολογικῶς κατανοητό καὶ ἀποδεκτό ὑπό τό πρίσμα τῆς πραγματικότητας τῆς Καινῆς Διαθήκης.

στ3. Η Βιβλική Θεολογία ὑπό τό φῶς τῆς πρός Εβραίους Επιστολῆς (σσ. 361-377). Στό ἄρθρο αὐτό ἔξετάζεται ἡ ἀντίληψη τῆς πρός Εβραίους Επι-

λογία τῆς θυσίας τοῦ ἐνικύσιου πασχαλίου ἀμνοῦ, πού μάλιστα ἔχει ἔξιλαστήριο χαρακτήρα.

ε1. Πίστη καὶ βάπτισμα κατά τὴν μαρτυρία τῆς Καινῆς Διαθήκης (253-275). Τό βασικό ἑρώτημα πού τίθεται στήν ἐργασία αὐτή είναι ἕαν καὶ κατά πόσον ἔχαρτάται τὸ μυστήριο τοῦ βαπτίσματος ἀπό τὴν πίστη τοῦ βαπτιζομένου. Ἐάν μπορεῖ νά θεμελιωθεῖ μιά τέτοια σχέση ἔχαρτήσεως, τότε πρέπει νά ἀπορριφθεῖ τό βάπτισμα τῶν μικρῶν παιδῶν. Ἐπ' αὐτοῦ ἔξετάζονται καταργήν οἱ μαρτυρίες τῆς Καινῆς Διαθήκης, οἱ ὅποιες δέν ἀποσαργνίζουν τό θέμα. Στή συνέχεια ἐπιχειρεῖται μιά γενικότερη βιβλική-θεολογική προσέγγιση τοῦ προβλήματος. Σύμφωνα μέ αὐτήν ἡ πίστη δέν ἀποτελεῖ καρπό τῆς ἐλεύθερης βουλήσεώς μας, ἀλλά ἀποκλειστικά θεία δωρέα, ὅπως ἀκριβῶς καὶ ἡ σταυρική θυσία τοῦ Χριστοῦ. Τό βάπτισμα, ἔχάλλου, συνδέεται ούσιαδῶς μέ τό σωτηριῶδες πάθος τοῦ Κυρίου. Συνεπῶς, οὔτε ἡ πίστη μπορεῖ νά ἀποτελεῖ προϋπόθεση τοῦ βαπτίσματος, ἀφοῦ δέν ἀποτελεῖ οὔτε προϋπόθεση τοῦ πάθους τοῦ Κυρίου, οὔτε ὅμως καὶ τό βάπτισμα εἶναι προϋπόθεση τῆς πίστεως, ἀφοῦ ἡ πίστη ἀποτελεῖ τήν ἐλεύθερη δωρέα τοῦ Θεοῦ.

ε2. «Τό ὑπέρ ὑμῶν διδόμενον εἰς ἄφεσιν ἀμαρτιῶν». Περί τῆς σημασίας τῆς Θείας Εὐχαριστίας (σσ. 276-300). Τό ζητούμενο στή μελέτη αὐτή είναι τό πνεῦμα μέ τό ὅποιο πρέπει νά τελεῖται ἡ Θ. Εὐχαριστία. Καταρχήν, ἡ τέλεση τοῦ μυστηρίου δέν μπορεῖ παρά νά βασίζεται στά ἰδρυτικά λόγια τοῦ Κυρίου. Είναι δέ λάθος νά θεωρεῖται ὁ μυστικός δεῖπνος ὡς ἔνα κοινό τραπέζι ἡ νά ἐπιζητεῖται ἡ ἐρμηνεία τῶν λόγων τοῦ Κυρίου πίσω ἀπό τό σχετικό κείμενο τῶν συνοπτικῶν εὐαγγελιστῶν καὶ τοῦ Παύλου. Τό δεῖπνο περιλαμβάνει δύο λειτουργικές πράξεις, τήν κλάση τοῦ ἄρτου καὶ τήν πόση ἀπό τό κοινό ποτήριο. Κεντρικό ρόλο στό μυστήριο κατέχουν οἱ ἰδρυτικοί λόγοι τοῦ Κυρίου, πού συνδέουν τήν Εὐχαριστία μέ τό πάθος καὶ τής προσδίδουν ἔξιλαστήριο χαρακτήρα. Ἐξαίρεται ἐπίσης ἡ ἐνταλή τῆς λατρευτικῆς ἐπαναλήψεως, πού δέν σημαίνει ἀπλῶς τήν ὑπενθύμιση, ἀλλά τή μετοχή στό μυστικό δεῖπνο τοῦ Κυρίου. Τέλος, ἡ Εὐχαριστία ἔχει καὶ τήν ἐσχατολογική της διάσταση, καθώς οἱ μετέχοντες σέ αὐτήν προσμένουν τόν ἐργόμενο Κύριο. Ἡ μελέτη κατακλείσται μέ συμπεράσματα σχετικά μέ τή σύγχρονη εὐχαριστιακή πράξη τῆς Εὐαγγελικῆς Ἐκκλησίας.

ε3. Η κοινωνία μέ τούς ἀγγέλους στή Λειτουργία τῆς Εκκλησίας. Ένα

ἀποτελεῖ κεφάλαιο γιά τή διεθνή καινοδιαθηκική ἐπιστήμη, ὅλλα καὶ εἰδικότερα γιά τοὺς "Ἐλληνες βιβλικούς θεολόγους. 'Ο ίδιος εἶναι φύλος τῆς 'Ορθοδοξίας καὶ βαθύς γνώστης τῶν ἑλληνικῶν γραμμάτων. Εὐχῆς ἔργον θά ήταν κάπου σπιγγή νά ἀναγνωρισθεῖ καὶ νά τιμηθεῖ καὶ στήν 'Ελλάδα ἡ μεγάλη του προσφορά στήν καινοδιαθηκική ἐπιστήμη, καθώς καὶ ἡ ἀγάπη του γιά τοὺς 'Ορθόδοξους "Ἐλληνες.

ΧΡΗΣΤΟΣ Κ. ΚΑΡΑΚΟΛΗΣ

στολῆς γιά τή σχέση τῶν δύο διαθηκῶν μεταξύ τους. Στήν ἐπιστολή αὐτή τά κείμενα τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης (βασιλικοί φαλιμοί καὶ τελετουργικές διατάξεις) ἐπανερμηνεύονται κατό τέτοιο τρόπο, ὥστε νά καθίστανται κατ' οὐσίαν και νούργια κείμενα. Τό τελικό συμπέρασμα ἔγκειται στό ὅτι ἡ Βιβλική Θεολογία εἶναι μά κριτική ἐπιστήμη, διότι δέν δέχεται ως δεδομένη τή συνέχεια μεταξύ τῶν δύο διαθηκῶν. Τύπαρχουν παλαιοδιαθηκικά κείμενα πού μποροῦν νά γίνουν ἀποδεκτά ως ἔχουν στήν Καινή Διαθήκη, καὶ ἀλλα πού χρήζουν μᾶς ριζικῆς χριστολογικῆς ἐπανερμηνείας, προκειμένου νά ἐνταχθοῦν σέ αὐτήν. Ὁ σύγχρονος ἐρμηνευτής καλεῖται πρῶτα νά ἀνακαλύψει τό ἀρχικό νόημα τῶν κειμένων τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης καὶ նστερα νά μελετήσει τόν τρόπο μέ τόν ὅποιο αὐτά κατανοήθηκαν στήν Καινή Διαθήκη.

‘Ο τόμος κατακλείεται μέ πίνακα τῶν πρώτων δημοσιεύσεων τῶν ἐργασιῶν πού περιλαμβάνει, μέ πίνακα βιβλικῶν καὶ ἔξωβιβλικῶν γωρίων, εύρετήριο ὄνομάτων καὶ εύρετήριο πραγμάτων.

Οἱ ἀρετές πού γαρακτηρίζουν τούς προηγούμενους τόμους τοῦ καθηγητῆ κ. Hofius εἶναι καὶ ἐδῶ παροῦσες. Τά ἄρθρα του διακρίνονται γιά τήν ἐπιστημονική εύσυνειδήσια καὶ μεθοδικότητα, γιά τήν ἀκρίβεια καὶ τήν ἀντικειμενικότητα τῆς ἔρευνας πού προϋποθέτουν, γιά τό ἰδιαιτερα ὑψηλό γλωσσικό τους ἐπίπεδο, γιά τήν πλοηρότητα τῆς βιβλιογραφικῆς ἐνημερώσεως, γιά τήν τεράστια ἐμπειρία καὶ τίς βαθύτατες γνώσεις στό χῶρο τῆς Καινῆς Διαθήκης καὶ τῆς ἐν γένει Θεολογίας, γιά τήν ἐμβρίθεια στίς ἀρχαῖες γλῶσσες, τέλος, γιά τή βαθιά πίστη καὶ τό ἐκκλησιαστικό φρόνημα πού διαπνέουν τίς σελίδες τους. ‘Ο κ. Hofius εἶναι μετριοπαθής ἐκεῖ ὅπου συναντάει ἐρμηνευτικές δυσκολίες, καὶ γνωρίζει πώς στήν ἐρμηνεία τῆς Καινῆς Διαθήκης δέν μπορεῖ νά λύσει κανές ὅλα τά προβλήματα. Εἶναι ὅμως καὶ ἀπόλυτος ἐκεῖ ὅπου ἔχει τεκμηριωμένη ἄποψη, καὶ δέν διστάζει νά ἀντιταχθεῖ στό κύριο ρεῦμα τῆς σύγχρονης βιβλικῆς ἐπιστήμης. Δέν μποροῦμε στό σημεῖο αὐτό νά μήν ἀναφέρουμε ὅτι ὁ κ. Hofius εἶναι ἀπό τούς λέγους διτικούς ἐρμηνευτές πού γνωρίζει καὶ χρησιμοποιεῖ στίς μελέτες του ὅχι μόνο τήν πατερική γραμματεία, ἀλλά καὶ τή σύγχρονη ἑλληνική εἰδική βιβλιογραφία, παρά τό γεγονός ὅτι ὁ ὀρθόδοξος ἀναγνώστης τοῦ τόμου θά διατηρήσει κάποιες ἐπιφυλάξεις γιά ὅρισμένες ἐπιμέρους ἀπόψεις του.

‘Ο παρών τόμος εἶναι πολύτιμος, διότι προέρχεται ἀπό ἔναν καθηγητή πού

ΕΚΔΟΣΕΙΣ «ΑΡΤΟΣ ΖΩΗΣ»

1. π. Γεώργιος Φλωρόφσκυ, *Θέματα ὀρθοδόξου θεολογίας*, μτφρ. ἀρχιμ. Π. Κουμάντος, Σ. Παπαλεξανδρόπουλος, π. Ἐ. Πρατσινάκης, Σ. Χατζησταματίου, Γ' ἔκδοση 1999, σελ. 228.
2. Oscar Cullmann, *Χριστός και Χρόνος*, μτφρ. ἀρχιμ. Π. Κουμάντος, Β' ἔκδοση 1997, σελ. 264.
3. Eduard Lohse, *'Επίτομη θεολογία τῆς Καινῆς Διαθήκης*, μτφρ. Σ. Ἀγουρίδης, Δ' ἔκδοση 2002, σελ. 260.
4. Walther Zimmerli, *'Επίτομη θεολογία τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης*, μτφρ. Β. Στογιάννος, Β' ἔκδοση 2001, σελ. 324.
5. Jean Daniélou, *'Αγία Γραφή καὶ Λειτουργία. Ἡ βιβλική θεολογία τῶν μυστηρίων καὶ τῶν ἔօρτῶν κατά τοὺς Πατέρες τῆς Ἑκκλησίας*, μτφρ. Ἀ. Ἀγγελοπούλου, Σ. Ἀγουρίδης, Ἀ. Θεοχάρης, Φ. Κωνσταντινίδου, π. Δ. Τζέρπος, Π. Λιαλιάτσης, Β' ἔκδοση 1994, σελ. 368.
6. Albert Schweitzer, *'Ιστορία τῆς ἔρευνας τοῦ βίου τοῦ Ἰησοῦ*, μτφρ. Π. Ἀνδριόπουλος, Ἡ. Γαλάνης, Σ. Παπαλεξανδρόπουλος, Β. Στογιάννος, 1982, σελ. 520 (ὑπό ἐπανέκδοση).
7. Johannes Weiss, *'Ο ἀρχέγονος χριστιανισμός. Ἡ ἴστορία τῆς περιόδου 30-150 μ.Χ.*, μτφρ. Σ. Ἀγουρίδης, Ζ. Πλιάκου, Θ. Σωτηρίου, Β. Στογιάννος, Β' ἔκδοση 2001, σελ. 608.
8. Etienne Trocmé, *'Ο Ἰησοῦς ἀπό τῇ Ναζαρέτ ὅπως τὸν εἶδαν ὅσοι τὸν γνώρισαν*, μτφρ. Π. Λιαλιάτσης - Σ. Ἀγουρίδης, σελ. 160.
9. Gerhard Ebeling, *'Η προσευχή*, μτφρ. Θ. Σωτηρίου, σελ. 91 / Joachim Jeremias, *'Ο Ἰησοῦς καὶ τὸ Εὐαγγέλιο του*, μτφρ. Σ. Ἀγουρίδης, 1984, σελ. 102.
10. Stanley Marrow, *Tά λόγα τοῦ Ἰησοῦ στὰ Εὐαγγέλια*, μτφρ. Σ. Ἀγουρίδης, 1986, σελ. 160 (ἐξαντλ.).
11. *Tά χειρόγραφα τῆς Νεκρῆς Θάλασσας. Tά ἑσσαϊκά κείμενα τοῦ Κουμράν σὲ νεοελληνική ἀπόδοση*, ἐπιμ. Σ. Ἀγουρίδης - Γ. Γρατσέας, 1988, σελ. 232 (ὑπό ἐπανέκδοση).
12. *Χριστιανικός γνωστικισμός. Tά κοπτικά κείμενα τοῦ Nag Hammadi στὴν Αἴγυπτο*, συλλογική μετάφραση, 1989, σελ. 352 (ἐξαντλ.).
13. Ward McAfee, *Tά πέντε μεγάλα ζωντανά θρησκεύματα*, μτφρ. Σ. Ἀγουρίδης, Γ' ἔκδοση 2001, σελ. 272.

ἀποτελεῖ κεφάλαιο γιά τή διεθνή καινοδιαθηκική ἐπιστήμη, ὅλλα καὶ εἰδικότερα γιά τοὺς "Ἐλληνες βιβλικούς θεολόγους. 'Ο ίδιος εἶναι φύλος τῆς 'Ορθοδοξίας καὶ βαθύς γνώστης τῶν ἑλληνικῶν γραμμάτων. Εὐχῆς ἔργον θά ήταν κάπου σπιγγή νά ἀναγνωρισθεῖ καὶ νά τιμηθεῖ καὶ στήν 'Ελλάδα ἡ μεγάλη του προσφορά στήν καινοδιαθηκική ἐπιστήμη, καθώς καὶ ἡ ἀγάπη του γιά τοὺς 'Ορθόδοξους "Ἐλληνες.

ΧΡΗΣΤΟΣ Κ. ΚΑΡΑΚΟΛΗΣ

31. Δημήτριος Ζαχαρόπουλος, *Θεόδωρος ὁ Μοψουεστίας ὡς ἐρμηνευτής τῶν Γραφῶν*, 1999, σελ. 432.
32. Δημήτριος Ζαχαρόπουλος, *Συνοπτική ἔκθεσις περὶ τῶν Ιουδαικῶν ἐρμηνευτικῶν μεθόδων κατά τοὺς περὶ Χριστὸν χρόνους*, 1999, σελ. 64.
33. Σάββας Ἀγουρίδης, *Θεολογία καὶ κοινωνία σὲ διάλογο*, 1999, σελ. 336.
34. "Αγγελος Ν. Βαλλιανάτος, *'Από τὴν Ἱεραποστολή στὴν ἐπακοινωνία. 'Η περίπτωση τῶν Μεννονιτῶν στὴν Ἑλλάδα (1950-1977)*, 1999, σελ. 352.
35. Σάββας Ἀγουρίδης, *Μαθαῖος ὁ εὐαγγελιστής*, 2000, σελ. 320.
36. Ντιμίτρι Μερεσκόφσκι, *'Ο ἄγνωστος Ἰησοῦς*, μτφρ. Ἐ. Μάινας, 2000, σελ. 176.
37. Σάββας Ἀγουρίδης, *'Ἐρμηνευτική τῶν Ἱερῶν κειμένων. Προβλήματα - μέθοδοι ἐργασίας στὴν ἐρμηνεία τῶν Γραφῶν*, Γ' ἔκδοση βελτιωμένη, 2002, σελ. 432.
38. Peter Brown, *"Ἡ κοινωνία καὶ τό Ἀγιο στὴν ὕστερη Ἀρχαιότητα*, μτφρ. Ἀ. Παπαθανασοπούλου, 2000, σελ. 336.
39. Hans Urs von Balthasar, *"Ἄξια πίστεως εἶναι μόνο ἡ ἀγάπη*, μτφρ. K. Κουτσουρέλης, 2002, σελ. 136.

Πληροφορούμε τούς ἀναγνῶστες μας ὅτι τὰ βιβλία τῶν Ἐκδόσεων «Ἀρτος Ζωῆς» διατίθενται ἀποκλειστικά ἀπό τις Ἐκδόσεις ΑΡΜΟΣ,
Μαυροκορδάτου 7, 106 78 Ἀθῆνα,
τηλ. 210-3304196, 210-3830604, Fax: 210-3819439.

14. Σάββας Ἀγουρίδης, *Ἄρα γε γινώσκεις ἂναγινώσκεις; Ἐρμηνευτικές καὶ ἱστορικές μελέτες σὲ ζητήματα τῶν ἀρχῶν τοῦ χριστιανισμοῦ*, 1990, σελ. 388.
15. Σάββας Ἀγουρίδης, *Ὀράματα καὶ Πράγματα. Ἀμφισβητήσεις, προβλήματα, διέξοδοι στό χώρο τῆς θεολογίας καὶ τῆς Ἑκκλησίας*, 1991, σελ. 406.
16. Ζαχαρία τοῦ Γεργάνου, *Ἐξήγησις εἰς τὴν τοῦ Ἰωάννου τοῦ Ὑψηλοτάτου Θεολόγου Ἀποκάλυψιν, κριτική ἔκδοση, εἰσαγωγή καὶ σχόλια* Ἀστεριούς Ἀργυρίου, 1991, σελ. 302.
17. Σάββας Ἀγουρίδης, *Πύρινος χείμαρρος. Προφητεία - Ἔκσταση - Γλωσσολαλία. Στάδια τῆς πορείας των μέσα στήν ἴστραγλιτική καὶ τῇ χριστιανική θρησκείᾳ*, 1992, σελ. 104.
18. Σάββας Ἀγουρίδης, *Βιβλικές θεολογικές μελέτες. Γιατί σταυρώθηκε ὁ Χριστός?* / *Μύδος - Ἰστορία - Θεολογία*, 1993, σελ. 260.
19. Oscar Cullmann, *Ἀθανασία τῆς ψυχῆς ἡ ἀνάσταση ἐκ τῶν νεκρῶν; Ἡ μαρτυρία τῆς Καινῆς Διαθήκης*, μτφρ. ἀρχιμ. Π. Κουμάντος, 1994, σελ. 80.
20. *Εἰσηγήσεις Α', Β', Γ' Συνάξεων Ἐλλήνων Βιβλικῶν Θεολόγων Πανεπιστημίων* Ἀθηνῶν καὶ Θεσσαλονίκης, 1995, σελ. 128.
21. Rudolf Bultmann, *Ὑπαρξή καὶ Πίστη. Δοκίμια ἐρμηνευτικῆς θεολογίας*, μτφρ. Φ. Τερζάκης, 1995, σελ. 418.
22. Δημήτριος Δρίτσας, *Ο εὐρυθμός πατερικός λόγος καὶ τό κοντάκιον*, 1996, σελ. 96.
23. Σάββας Ἀγουρίδης, *Θεολογία καὶ ἐπικαιρότητα. Μελέτες καὶ ἄρθρα*, 1996, σελ. 352.
24. *Εἰσηγήσεις Ζ Συνάξεως Ὁρθοδόξων Βιβλικῶν Θεολόγων – Τό κατά Ματθαίον Εὐαγγέλιο. Προβλήματα μεταφραστικά, φιλολογικά, ἱστορικά, ἐρμηνευτικά, θεολογικά*, 1996, σελ. 360.
25. Γεώργιος Ρηγόπουλος, *Ο Ἰησοῦς καὶ οἱ μαθηταὶ του*, 1997, σελ. 118.
26. Gerd Theissen, *Καίρια χαρακτηριστικά τῆς κίνησης τοῦ Ἰησοῦ. Κοινωνιολογική θεώρηση*, μτφρ. Δ. Χαρισοπούλου - Θ. Σωτηρίου, 1997, σελ. 184.
27. Δημήτριος Πασσάκος, *Εὐχαριστία καὶ ἵεραποστολή. Κοινωνιολογικές προϋποθέσεις τῆς παύλειας θεολογίας*, 1997, σελ. 360.
28. Σάββας Ἀγουρίδης, *Ἄνοχή καὶ ἀνεξιθρησκία στό δυτικό κόσμο. Πότε καὶ πῶς παρουσιάσθηκαν*, 1998, σελ. 16 (ἐξαντλ.).
29. Oscar Cullmann, *Ἡ προσευχή στήν Καινή Διαθήκη*, μτφρ. Κ. Χιωτέλλη, 1998, σελ. 328.
30. Κωνσταντίνος Γιοκαρίνης, *Ἡ διδακτική καὶ παιδαγωγική του Ἰησοῦ ὑπό τῷ φῶς τῆς σύγχρονης ψυχοπαιδαγωγικῆς*, 1998, σελ. 400.

BULLETIN OF BIBLICAL STUDIES

Published twice a year

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

Editorial Board: S. Agourides, P. Vassiliades, I. Galanis, I. Karavidopoulos, G. Rigopoulos, G. Patronos, D. Passakos

Articles, studies, communications, book reviews, books, changes of address etc. should be sent to "ARTOS ZOES" Foundation.

Papers submitted for publication should be written preferably in Greek, although papers written in English, French, or German will be equally accepted.

Subscriptions should be addressed to "ARTOS ZOES" Foundation,
28, Bouboulinas Str., 106 82 Athens, Greece

Copyright © “ARTOS ZOES”

BULLETIN OF BIBLICAL STUDIES

Vol. 20, July - December 2001, Year 30

CONTENTS

Prof. Robert F. O'Toole, S. J.,	
Authority in the Church, according to Luke - Acts	5
Constantine P. Papathanassiou,	
«Light of World» (John 8:12) and the Human Perspective (contribution to the universality of the Fourth Gospel)	47
Anna Soumeka,	
The significance of Kuntillet Ajrud for the study of early judahite history and religion	80
Prof. Savas Agourides,	
Varieties of approach to faith in Jesus (Jn. 2,23 - 3,36)	99
Book reviews:	
Lect. Christos Karacolis: Otfried Hofius, <i>Neutestamentliche Studien, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament</i>	138

EDITIONS "ARTOS ZOES"
ATHENS