

ΔΕΛΤΙΟ ΒΙΒΛΙΚΩΝ ΜΕΡΕΤΩΝ

DELTIO BIBLICON MERETON

Τόμος 4ος, Νέα Σειρά, Ιανουάριος - Ιούνιος 1985, Έτος 14

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Σάββα Αγουρίδη, Η εφαρμογή νέων μεθόδων στη μελέτη των Αγίων Γραφών και ποιά η χρησιμότητά τους	5
Otfried Hofius, Πλασμός και Καταλλαγή. Ο σταυρικός θάνατος του Χριστού κατά τον Απόστολο Παύλο	24
Vasilios N. Makrides, Considerations on Mark 11: 27-33 par.	43
Βιβλιοκρίσεις	56



ΕΚΔΟΣΕΙΣ
•ΑΡΤΟΣ ΖΩΗΣ•
ΑΘΗΝΑ

ΔΕΛΤΙΟ ΒΙΒΛΙΚΩΝ ΜΕΛΕΤΩΝ

Εξαμηνιαία έκδοση έρευνας Παλαιάς και Καινής Διαθήκης

Εκδότης: 'Ιδρυμα «Αρτος Ζωή»
(Λεωφ. Κηφισίας, Στάση Παράδεισος, Χαλάνδρι, Αθήνα)

Διοικητικό Συμβούλιο: Σ. Αγουρίδης, πρόεδρος, Αγγ. Καλόβουλος,
Ι. Σεργόπουλος, Γ. Κωσταράς, πρ. Μ. Καρδαμάκης,
Χριστ. Κωνσταντινίδης, Α. Ρουμελώτης

Εκδοτική Επιτροπή: Σ. Αγουρίδης, Π. Βασιλεάδης,
Ι. Γαλάνης, Ι. Καραβιδόπουλος, Σ. Χατζησταματίου

Τηλεόθυνος Εκδόσεως: Καθηγ. Σ. Αγουρίδης, Ευφράνορος 12, Αθήνα, 116 35

'Αρθρα, μελέτες, ανακοινώσεις, βιβλιοκρισίες, βιβλία, περιοδικά και αλλαγές διευθύνσεων να στέλνονται στον Καθηγητή Σ. Αγουρίδη.

Τα χειρόγραφα πρέπει να είναι δακτυλογραφημένα και να μη υπερβαίνουν το ένα τυπογραφικό φύλλο (16 σελίδες). Οι συγγραφείς έχουν ακέραιη την ευθύνη των απόψεών τους.

Απαγορεύεται η μετάφραση, αναδημοσίευση ή φωτομετχανική ανατίτωση αποιουνθήποτε κειμένου του περιοδικού χωρίς την έγκριση του Δ. Συμβουλίου.

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

Ετήσια συνδρομή:	εσωτερικού	Δρχ. 300
	εξωτερικού	§ 10
Τιμή τεύχους		Δρχ. 150

Copyright (c) «ΑΡΤΟΣ ΖΩΗΣ»

ΣΑΣΒΙ Ακαδημίας Η ιερουάρια της αρχαιότητας και πολιτισμού
ΔΕΛΤΙΟ ΒΙΒΛΙΚΩΝ ΜΕΛΕΤΩΝ

Τόμος 4ος, Νέα Σειρά, Ιανουάριος - Ιούνιος 1985, Έτος 14

Vassilios N. MELIDES, Considerations on Mark 11: 27-33 pp. 43

Βιβλιογραφία

ДЕЯНИЕ ФИЛОСОФИИ ИДЕАТОВ

Сформированная в свое время философия Идеатов оказалась

весьма влиятельной и продолжает влиять на

жизнь общества и политики в Азии, Африке, Южной Америке.

Идеаты продолжают участвовать в политической жизни

ИДЕАТЫ ВО ВЛАСТИ СИАИ

Самые известные идеаты в Азии - это Ким Чен Ир и Тони Бланко. Их политика направлена на то, чтобы

создать мирное общество, основанное на принципах равенства и демократии, где все люди могут жить в согласии и взаимопомощи.

Деяние идеатов в Азии направлено на то, чтобы помочь странам Азии в их развитии и поддержании мира и стабильности.

Идеаты в Азии стремятся к созданию более справедливого общества, где все люди имеют равные права и свободы, а также равные возможности для развития и самореализации.

Идеаты в Азии стремятся к созданию более справедливого общества, где все люди имеют равные права и свободы, а также равные возможности для развития и самореализации.

Идеаты в Азии стремятся к созданию более справедливого общества, где все люди имеют равные права и свободы, а также равные возможности для развития и самореализации.

ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΕΦΑΡΜΟΓΗ ΝΕΩΝ ΜΕΣΟΔΟΣΤΩΝ ΣΤΗΝ ΜΕΛΕΤΗ
ΤΩΝ ΑΓΙΩΝ ΓΡΑΦΩΝ ΚΑΙ ΠΟΙΑ Η ΕΡΧΕΝΤΟΤΗΤΑ ΤΟΥΣ

2006 Αυγούστου

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Σά 66 α Αγουρίδη, Η εφαρμογή νέων μεθόδων στη μελέτη των Αγίων Γραφών και ποιά η χρησιμότητά τους	5
Otfried Hofius, Ιλασμός και Καταλλαγή. Ο σταυρικός θάνατος τού Χριστού κατά τον Απόστολο Παύλο	24
Vasilios N. Makrides, Considerations on Mark 11: 27-33 par. 43	
Βιβλιογρίσεις	56

Επειδή οι νέοι δεν έχουν από την προηγούμενη γέννηση μεταβολή, προσπορεύονται περισσότερα, περισσότερα δεσμούνται, παραχθείστες στην πορεία της ζωής τους. Τον ίδιο τον ιδέαν της θεοτοκίας διατηρούν, αλλά κατατίθεται η απόλυτη αυτή πορεία, που προτιμάται, γιατί κατ ο λαϊκός λογοτύπος και σ τοπική γλώσσα, την περιοχή της Βενετίας αποτελείται από το πιο αριστούργητο πολιτιστικό παρόπλιο της ρεματικής πολιτισμού στην Ευρώπη. Η από την προηγούμενη γέννηση μεταβολή, που έχει αποτελέσει την προστιθέμενη γέννηση της σημερινής γέννησης.

Άλλο νοητοποιηθέντο γεγονός, πρόσθιασε την απορία των γενεντούρων στην παραδίδεσσα ήδη στην προστύχη της ιδιότητας των ιεροδότων είναι η ίδη της επειγόντης μετανοώσης Πειραιώς, στην Επικονίδη, προς Ελλάδαν. Ο Σολεύοντας μέλαινα, κατό νοητοποιηθέντο πυγμαλίων, που χρειάζεται προστύχης των Γραπτών, που καταγράφει ότι, τούς απέλυμαντες την πόλη της προ πολιτοχοΐας θέντες, επί της πατέντας της τάξης θεοτοκίας, η οποία στην προηγούμενη γέννηση ήταν η προτιμότερη γέννηση, έπειτα από την προστιθέμενη γέννηση της σημερινής γέννησης, που έχει αποτελέσει την προστιθέμενη γέννηση της σημερινής γέννησης.

Анимохін

якій усе відійде від життя. І підішов до сюжету, який вже відомий з п'єс та романів, але якщо він буде виконаний з іншої точки зору, то буде новим. О фінансах та соціальній політиці він не буде говорити, але він зможе зробити їхній вплив на життя людини чи на суспільство меншою проблемою.

Η ΕΦΑΡΜΟΓΗ ΝΕΩΝ ΜΕΘΟΔΩΝ ΣΤΗ ΜΕΛΕΤΗ
ΤΩΝ ΑΓΙΩΝ ΓΡΑΦΩΝ ΚΑΙ ΠΟΙΑ Η ΧΡΗΣΙΜΟΤΗΤΑ ΤΟΥΣ

Σάββα Αγουρίδη

Καθηγητή Πανεπιστημίου

Η εφαρμογή νέων μεθόδων στη μελέτη των Αγίων Γραφών συνδέεται με το πνεύμα των νεωτέρων χρόνων και με την ανάπτυξη των επιστημών, ιδιαίτερα της φιλολογίας και της ιστορίας· αν θέλαμε να πάμε το πράγμα βαθύτερα, θα λέγαμε πως η σύνδεση αυτή προχωράει και στη νεώτερη γενικά αντίληψη για τον κόσμο και τη Ζωή. Αυτό δεν πρέπει να μας ξενιζει. Μήπως ο αρχαίος κόσμος ή ο Μεσαιώνας δεν είχαν τις δικές τους μεθόδους πρόσθιασης στα νοήματα των Γραφών; Γιατί ο νεώτερος άνθρωπος να μην έχει τα ίδια δικαιώματα με τον αρχαίο και το μεσαιωνικό άνθρωπο, όταν, μέσα από μια νέα εμπειρία της Ζωής, αθείται από τα πράγματα να επιλέξει νέες μεθόδους προσέγγισης των Γραφών: Επιτρέπεται θεολογικά να δεχθούμε πως το νόλημα των Γραφών και οι μέθοδοι μελέτης τους συνδέονται εσωτερικά; Η απόντηση στο ερώτημα είναι αρνητική, γιατί και ο παλαιός Ισραήλ και ο νέος, δηλαδή η Εκκλησία, δανείστηκαν πάντοτε από το πνευματικό πολιτιστικό περίγυρο τις μεθόδους κατανόησης των Γραφών. Κι ούτε αυτές ήταν πάντοτε μιας και της ίδιας κατεύθυνσης.

Για να κάνουμε το πράγμα σαφέστερο θα μπορούσαμε να αναφέρουμε σαν παράδειγμα πως η προσέγγιση της Παλαιάς Διαθήκης από τον Ιησού δεν είναι η ίδια με εκείνη του Αποστόλου Παύλου, ή της Επιστολής προς Εβραίους. Ο Ωριγένης μιλάει, κατά νεοπλατωνικό εντελώς τρόπο, για τρεις μεθόδους προσέγγισης των Γραφών: την κατά γράμμα για τους απλοϊκούς· την ηθική για τους πιο προχωρημένους· και την αλληγορική για τους ώριμους χριστιανούς. Έπειτα, ποιος δεν θυμάται πως στην αρχαία Εκκλησία υπήρχαν συγχρόνως διάφορες Σχολές ερμηνείας των Γραφών; Όλοι έφερουμε πως η Αλεξανδρινή Σχολή, υπό την επιδραση του πλατωνισμού, υιοθέτησε την

αλληγορική ερμηνεία ως την πρέπουσα προσέγγιση των Γραφών, ενώ η Αντιοχειανή Σχολή, υπό την επιδραση περισσότερο του Αριστοτέλη, υιοθέτησε όχι την αλληγορία αλλά τη «Θεωρία», δηλαδή την εύρεση του νοήματος του ιερού κειμένου όχι πέρα από το γράμμα αλλά μέσα στο γράμμα. Ο Διόδωρος, επίσκοπος Ταρσού, έγραψε «Τις διαφορά θεωρίας και ἀλληγορίας». Να, λοιπόν, που έχουμε ήδη στην αρχαία Εκκλησία διάφορες μεθόδους μελέτης της Γραφής, μεθόδους που σχετίζονται με το γενικότερο πνευματικό και πολιτιστικό περιβάλλον. Κι έπειτα ερχόμαστε στο Μεσαιωνικό, που όλα τυποποιούνται και στατικοποιούνται. Η προσέγγιση στη Γραφή γίνεται όχι μ' ένα τρόπο άμεσης και Ζωντανής σχέσης προς το κείμενο, αλλά με μια μέθοδο παραδοσιαρχική, μόνο μέσα από το παραδομένο παρελθόν. Στις Μεσαιωνικές Εκλογές ή Σειρές, σ' ένα ανακάτεμμα της αλεξανδρινής και της αντιοχειανής παράδοσης, που έτσι χάνουν και οι δυο την ιδιοτυπία τους, η Γραφή προσεγγίζεται σαν κάτι θεμελιακά σεβαστό και αυθεντικό, όχι όμως σαν κάτι που έχει τη Ζωντάνια και αμεσότητα που εγγνώρισε στην αρχαία Εκκλησία. Η Μεσαιωνική μέθοδος του ανάμικτου σχολιασμού στο σύστημα των Σειρών είναι κι αυτή μια μέθοδος, ανάμφιοσθήτητα, που απημαίνει μια ορισμένη στάση Ζωής, και σχετίζεται με ορισμένες ιδεολογικές και κοινωνικές καταστάσεις.

Και τελειώνουμε την εισαγωγή αυτή, ελαναλαμβάνοντας ότι, όπως ο αρχαίος και μεσαιωνικός χριστιανικός κόσμος υιοθέτησε ποικιλία μεθόδων στην προσέγγιση των Γραφών, παρόμοια, κατά την ίδια νομοτέλεια, θα συνέβαινε και με το νεώτερο κόσμο. Κι όταν λέμε νεώτερο κόσμο, πρέπει να έχουμε στο νου μας μια πορεία που αρχίζει πριν διακόσια έως τριακόσια χρόνια. Πρόκειται για μια τιτάνια προσπάθεια στον οικονομικό, κοινωνικό και πνευματικό τομέα στην περιοχή της Ευρώπης και της Β. Αμερικής. Ο 16ος και 17ος αιώνας υπήρξαν από τις θρησκευτικά πιο αρνητικές εποχές στην ιστορία της Ευρώπης, δυο αιώνες συνεχούς διαμάχης και πολέμων μεταξύ Προτεσταντών και Καθολικών, σχετικά με τι πραγματικά υποστηρίζουν ως αληθινό οι Άγιες Γραφές. Επρόκειτο για αγώνα εξόντωσης, που, όπως συμβαίνει στις περιπτώσεις αυτές, κατέληξε στο αντίθετο των επιδιώξεών του: δηλαδή στην ανοχή και ανεξιθρησκεία. Μπορεί να πει κανείς πως με μεγάλη πικρία και αγανάκτηση οι πνευματικοί άνθρωποι στην Ευρώπη άφησαν πίσω τους την περίοδο των Θρησκευτικών Πολέμων, και έτσι οι νεώτεροι χρόνοι με τον 18ο αιώνα και τον Διαφωτισμό άρχισαν με μια σαφή προκατάληψη κατά της θρησκείας, που τη βλέπουμε να φουντώνει όχι μόνο στα συγγράμματα των εγκυ-

κλοπαιδιστών και κάθε λογής διανοούμενων εκπροσώπων του Διαφωτισμού αλλά και σε λαϊκά κινήματα όπως η Γαλλική Επανάσταση. Από τον 18ο αιώνα κι εδώ, κυρίως, μπήκαν τα θεμέλια της σύγχρονης επιστήμης, της φιλολογίας και της ιστορίας, κι άρχισε από εξαρχής η μελέτη του παρελθόντος από καινούργιες σκοπιές και προοπτικές, με καινούργια ερωτήματα και αναζήτηση απαντήσεων σε καινούργιες ανάγκες.

Πρόκειται για πορεία τριών περίπου αιώνων! Πρόκειται, από μια άποψη, για επική πορεία, που άλλαξε ριζικά την όψη του κόσμου. Ο άνθρωπος σκέφθηκε και έγραψε πάρα πολλά, κοντά στα άλλα, και για την εφαρμογή νέων μεθόδων στη μελέτη της Αγίας Γραφής. Στοιχειώδης εξιστόρηση του πνευματικού αυτού μόχου θα απαιτούσε περισσότερους από δύο πολυσάλιδους τόμους. Υπάρχει σχετική βιβλιογραφία¹. Μέσα όμως στα όρια ενός άρθρου είναι υποχρεωμένος κανείς να περιορισθεί σε οριαμένους πολύ μεγάλους σταθμούς, και η παρουσίαση κάθε σταθμού αναγκαστικά να μη υπερβεί τις γενικότητες.



Ποιοι είναι αυτοί οι σταθμοί που στα νεώτερα χρόνια σημάδεψαν ιδιαίτερα την έρευνα και μελέτη της Αγίας Γραφής; Κατά τη γνώμη μας είναι οι ακόλουθοι τρεις: Η συνεπής και πλήρης εφαρμογή της φιλολογικής και ιστορικής κριτικής μεθόδου σ' ένα πρώτο σταθμό² η εφαρμογή της μορφοϊστορικής μεθόδου, ειδικότερα, σ' ένα δεύτερο σταθμό³ και η μέθοδος της Τελικής Σύνταξης και Έκδοσης των ιερών κειμένων σ' ένα τρίτο σταθμό. Αυτοί είναι οι τρεις μεγάλοι σταθμοί, που εισήγαγαν νέες προοπτικές στην προσέγγιση των Γραφών. Κι από δω και πέρα, λέγοντας Γραφή, για τη διευκόλυνση της παρουσίασης του θέματος θα εννοούμε μόνο την Καινή Διαθήκη.

1. Η φιλολογική και ιστορική μέθοδος προσέγγισης του ιερού κειμένου συνίσταται στη φιλολογική ανάλυση κάθε κειμένου, στο σύνολό του και στα επιμέρους, καθώς και στην κατανόησή του μέσα στις συγκεκριμένες ιστορικές συνθήκες που γράφτηκε. Η φιλολογική ανάλυση ενός κειμένου ασχολείται, πρώτα - πρώτα, με το φιλολογικό είδος, τη γλώσσα, τις πηγές, τον συγγραφέα ή τους

1. W. Kümmel, *The New Testament. The History of the Investigation of its Problems*, αγγλ. έκδ. SCM Press, 1972⁴ R. Davidson and A. R. Leane, *Biblical Criticism (The Pelican Guide to Modern Theology)*, vol. 3, Penguin Book, 1970⁵ H. Zimmermann, *Neutestamentliche Methodenlehre, Darstellung der Historisch - Kritischen Methode*, Stuttgart, Katholischer Verlag, 2te Aufl., 1968.

συγγραφείς, το σκοπό του έργου στο σύνολό του και κάθε επιμέρους αστοιχείου του κειμένου καθεστώτα λαμβανόμενου και σε σχέση με το γενικότερο σκοπό ~~του~~ έργου. Ο τρόπος αυτός ανάλυσης των κειμένων δεν ήταν άγνωστος στην αρχαιότητα ούτε την ειδωλολατρική ούτε τη χριστιανική. Έκανε όμως μεγάλα άλματα στα νεώτερα χρόνια, και παρουσίασε μια προβληματική που έδινε άλλες διαστάσεις στις προτεινόμενες λύσεις.

Θα σταθούμε σε ορισμένα μόνο παραδείγματα που αποσαφηνίζουν μερικούς μόνο τομείς της φιλολογικής ανάλυσης του ιερού κειμένου. Και, πρώτα - πρώτα, στο θέμα των πηγών, και μάλιστα των πηγών των τεσσάρων Ευαγγελίων. Τα τρία πρώτα Ευαγγέλια, τα λεγόμενα Συνοπτικά, παρουσιάζουν καταπληκτική ομοιότητα και συγχρόνως σαφή ιδιαιτερότητα. Το πρόβλημα είχαν προσέξει και οι παλαιοί, οι απαντήσεις όμως που έδωκαν ήταν αρμονιστικές και απλοϊκές². Το θέμα της σχέσης των τριών πρώτων Ευαγγελίων μεταξύ των απέκτησε στους νεώτερους χρόνους ιδιαιτερη βαρύτητα: δεν επρόκειτο απλώς για την αναζήτηση μιας σωστότερης λύσης σ' ένα πολιό φιλολογικό πρόβλημα³ επρόκειτο επίσης για αναζήτηση ιστορικών ερειπομάτων για την ιστορική εικόνα της προσωπικότητας του Ιησού και της σημασίας της για την Εκκλησία. Μετά από εργώδη προσπάθεια, θεωρίες και κόντρα - θεωρίες, η θιβλική επιστήμη κατέληξε σ' ένα consensus, σε μια άποψη γενικότερης αποδοχής: έτοι έγινε δεκτή η συγγραφικά χρονολογική προτεραιότητα του κατά Μάρκον Ευαγγελίου έναντι των δύο άλλων, που εχρησιμοποίησαν τον Μάρκο ως βασική πηγή, ο Λουκάς μάλιστα και ως σπονδυλική στήλη της συγγραφής του. Δεν θα γίνει εδώ ιδιαιτερος λόγος για γραπτές πηγές που σήμερα είναι βέβαιο πως χρησιμοποίησε και ο ίδιος ο Μάρκος. Θα μνημονεύσουμε όμως εδώ την πηγή των Λογίων, που θυήκε από τη σύγκριση Ματθαίου και Λουκά, επιβεβαιώνοντας έτοι τις πληροφορίες που είχαμε από τις αρχές του 2ου μ.Χ. αιώνα για την ύπαρξή της⁴. Ένα σεβαστό μέρος διδακτικού και επεισοδιακού υλικού συναντάμε στους δύο αυτούς Ευαγγελιστές, που παρουσιάζει ομοιότητα, σε πολλές περιπτώσεις, ακόμα και στη δομή των προτάσεων, μέχρι και τη χρήση των λέξεων. Είτε ο ίδιος αντέγραψε τον άλλο, είτε είχαν κοινή πηγή. Η δεύτερη άποψη επικράτησε. Οι δύο Ευαγγελιστές χρησιμοποίησαν την πηγή των Λογίων, και μάλιστα την ίδια ελληνική μετάφραση των Λογίων από τα αραμαϊκά, γιατί τα Λόγια, κατά τις

2. Bk. Αυγουστίνου, *De Consensu Evangelistarum*, κεφ. 4.

3. Από τον Πατία επίσκοπο Ιεραπόλεως, που έγραψε «Κυριακών Λογίων Εξήγησις», bl. Ευσεβίου, Εκδ. Ιστορία III, 39, 13.

αρχαιότερες μαρτυρίες που έχουμε αλλά και από την τωρινή ελληνική τους μορφή. Δείχνουν πώς γράφτηκαν αρχικώς αραμαϊκά. Πότε έγινε η ελληνική τους μετάφραση, ώστε να καθιερωθεί στις τοπικές Εκκλησίες και σ' εκείνες στις οποίες έγραψαν ο Ματθαίος και ο Λουκás, ώστε να την ενωματώσουν στις συγγραφές τους, όπως έκαναν και για το κατά Μάρκον; Η συνήθης χρονολόγηση της πηγής των Λογίων του Ιησού είναι γύρω στο 50 μ.Χ. Στην περίπτωση όμως αυτή, πότε πρέπει να τοποθετήσουμε χρονολογικά τη συγγραφή των Λογίων στην αραμαϊκή γλώσσα; Δεν ξέρουμε πότε ακριβώς, μπορούμε όμως να πούμε με κάποια βεβαιότητα πώς αυτό πρέπει να έγινε γύρω στο 40 μ.Χ. Έτσι, η φιλολογική ανάλυση μας οδήγησε σε γραπτές πηγές, που το αραμαϊκό τους πρωτότυπο πρέπει να γράφτηκε λίγα χρόνια μετά το θάνατο του Ιησού. Δεν ασχολούμεθα εδώ, αφήνουμε κατά μέρος το θέμα των γραπτών πηγών του Μάρκου, καθώς και εκείνων που χρησιμοποίησε ο Λουκάς στα πρώτα κεφάλαια των Πράξεων, αλλά όλα αυτά μαζί μας δίνουν μια πρώιμη εικόνα του Κηρύγματος στην ιεραποστολή και της Διδαχής στην κατήχηση των πιστών μέσα στην αρχική Εκκλησία⁴.

Κι αν διερωτάται κανείς γιατί δίνεται στα νεώτερα χρόνια τόση σημασία στην προσέγγιση του Ιησού «κατά σάρκα», στο πώς δηλαδή ήταν πραγματικά ως ιστορικό πρόσωπο, η απάντηση είναι η εξής: Ο χριστιανισμός, από την εποχή του Διαφωτισμού κι εδώ, θρέθηκε ανάμεσα στη Σκύλλα και στη Χάρυβδη. Είχε από τη μια μεριά να αντιμετωπίσει τον Ευσεβισμό (Pietismus) και μια προτεσταντική ψευτο-ορθοδοξία, που χρησιμοποιούσαν τη Γραφή εντελώς αυθαίρετα, με εντελώς υποκειμενικά κριτήρια, χωρίς διάκριση ενός συγγραφέα από άλλο συγγραφέα, ενός κειμένου από άλλο κείμενο, ενός νοήματος από άλλο διαφορετικό νόημα. Κι από την άλλη μεριά, είχε να αντιμετωπίσει μια ανάγνωση της Γραφής, υπαγορευμένη από τις φιλοσοφικές αρχές είτε των Διαφωτιστών, είτε του Καντίου, είτε του Εγέλου, είτε άλλων φιλοσόφων, που έφτιανε από τον Ιησού ένα υποτυπώδη εκπρόσωπο των διδαγμάτων της κάθε μιας από τις Σχολές αυτές⁵. Έπρεπε, λοιπόν, η θεολογία, όχι μόνο υπό την πίεση της αναπτυσσόμενης φιλολογικής επιστήμης, αλλά και για να βρει τα ανθρωπίνως πιο στέρεα, σταθερά και εμφανή ερείσματα για το έργο της, να

4. Βλ. δική μας «Εισαγωγή εις την Καινήν Διαθήκην», εκδ. Γρηγόρη, Αθήνα, 1971, σ. 77 εξ.

5. Βλ. Σ. Αγουρίδη, Ερμηνευτική των Ιερών Κειμένων, κέφ. Ε' Σταθμοί στην Ερμηνεία των Γραφών από τη Διαφάντιση (12ος αιώνας) μέχρι το τέλος του 19ου αιώνα, σελ. 155-180, Αθήνα, 1982.

καταφύγει σε μια μέθοδο επιστημονική, όπως η φιλολογική και ιστορική. Η μέθοδος αυτή επισύρει το σεβασμό, αν και τα πορίσματά της δεν έχουν το χαρακτήρα της βεβαιότητας των ποριαμάτων των θετικών επιστημών⁶ είναι όμως μια μέθοδος υπεύθυνη, αφού μπορεί και υποθάλλεται ή ίδια σε συνεχή έλεγχο, διόρθωση και επαλήθευση. Αυτό που πρέπει να αντιλαμβάνεται ο καθένας είναι πως οι μέθοδοι αυτές γεννήθηκαν μέσα σ' ένα κόσμο αρμφισθήτησης, αλλαγής του κοσμοειδώλου και αναζήτησης νέων δρόμων. Μόνο έτσι μπορεί να αντιληφθεί τη βαθύτερη θεολογική τους διάσταση. Δεν πρόκειται για έξυπνα φιλολογικά εγχειρήματα, αλλά για πολλούς, προπαντός, για προσπάθεια να περιοιδεί ο κεντρικός πυρήνας του χριστιανισμού, μετά το Εέσπασμα πραγματικής καταιγίδας με την απομάκρυνση από την αυθεντία της μεσαιωνικής παράδοσης και την εκκοσμίκευση του σύγχρονού ανθρώπου.

Η φιλολογική αλλά και η θεολογική προβληματική δεν σταματάει εδώ προχωράει πολύ πέρα: Γιατί καταρχή έπρεπε π.χ. να γραφεί ένα Ευαγγέλιο όπως το κατά Μάρκον; Γιατί χρειάστηκε να συλλεγούν λόγια του Ιησού και να αποτελέσουν συλλογή; Γιατί ο Ματθαίος και ο Λουκάς ένωσαν τις δύο παραδόσεις, τη μάρκεια και εκείνη των Λογίων, σε μια νέα σύνθετη μορφή; Οι απαντήσεις στα ερωτήματα αυτά δεν είναι ούτε εύκολες ούτε απλές. Γιατί δεν σχετίζονται μόνο με ιεραποστολικές ή εσωτερικές - διδακτικές ανάγκες της Εκκλησίας⁷ έχουν και ερύτερες διαστάσεις που σχετίζονται με την εξέλιξη στην έκφραση της πίστης της. Μετά την ανακάλυψη των γνωστικών κειμένων του Nag Hammadi⁸, σε πολλά από τα οποία τα λόγια του Ιησού κατέχουν πρωτεύουσα θέση, μερικοί ερευνητές θέτουν τώρα ακριβώς νέου τύπου ερωτήματα ως προς τη σημασία της συλλογής των Συνοπτικών Λογίων: Μήπως κι αυτά έχουν την έννοια που γενικό απόδιδεται στους αποκαλυπτικούς λόγους του κατά Ιωάννην Ευαγγελίου, ή στοχεύουν σε κάποια εσωτερική γνώση;

Ας σταθούμε όμως και σ' ένα άλλο παράδειγμα: λέμε πως έχουμε στην Κ. Διαθήκη Ευαγγέλια, κι είναι γνωστό πως παρόμοιο φιλολογικό είδος δεν έχουμε κατ' ακριβεία έως από την Κ. Διαθήκη. Στις ημέρες μας αναπτύχθηκε η φιλοσοφία της γλώσσας και των μορφών, όπως και ο στρουκτουραλισμός⁹. Πώς «λειτουργούν» οι διάφορες μορφές που έχουμε στην Κ. Δ., ιδιαίτερα πώς λειτουργεί το είδος «ευαγ-

6. J. Robinson, *The Nag Hammadi Library*, 1977.

7. Για την εμφάνιση και επίδρασή τους στην έρευνα της Κ. Διαθήκης
61. Σ. Αγουρίδη, Ερμηνευτική..., σελ. 205-216.

γέλιο», το ιδιότυπο αυτό είδος αφήγησης, που λειτουργεί ως θρησκευτικό κήρυγμα. Στα Ποιητικά του ο Αριστοτέλης (1449 β) λέει πως η συμμετοχή του ακροατή ή αναγνώστη στην αφήγηση συντελείται με την «κάθαρση», την απαλλαγή δηλαδή από τους εσωτερικούς ψυχικούς ανταγωνισμούς μέσω της ταύτισης του εαυτού μας προς τους πρωταγωνιστές της ιστορίας. Έτσι η αφήγηση, με τη συμμετοχή σ' αυτή πετυχαίνει ένα είδος απελευθέρωσης του ακροατή. Εξάλλου, οι μελέτες του Mircea Eliade και του G. van der Leeuw μας βοήθησαν σημαντικά να καταλάβουμε τις σχέσεις της αφήγησης με το θρησκευτικό τελετουργικό, αφού η αφήγηση εμφανίζει μια πράξη του παρελθόντος σε επανάληψη (*reenactement*), σαν αληθινό παρόν, σαν την παρουσία της θείας πραγματικότητας. Η αφήγηση στην Π. Διαθήκη, που συνδέεται με το τελετουργικό, συνάπτει το ιστορικό παρελθόν με το τελετουργικό παρόν, αλλά και με την ελπίδα του μέλλοντος (ευαγγέλιο). «Η ευαγγελική αφήγηση είναι μια μεταβατική μορφή, γεννημένη μέσα από μια σειρά έντασης μεταξύ της λειτουργίας της αφήγησης ως επανάληψης του παρελθόντος και του λειτουργήματος για κινήσει των μετέχοντα προς ένα, ας πούμε έτσι, «ανοιχτό» μέλλον... Στο υπόβαθρο αυτής της λειτουργίας της αφήγησης βρίσκεται η εξέλιξη της ιουδαϊκής εσχατολογίας, και η μορφή του Ευαγγελίου αντιπροσωπεύει μια μεσάζουσα μορφή μεταξύ της σταθεροποιημένης ιστορίας της σωτηρίας, όπως την έχουμε στον πλήρως κατεστημένο χριστιανισμό και της ριζοσπαστικής εσχατολογίας των αρχικών του σταδίων»⁸.

Το κατά Ιωάννην Ευαγγέλιο, συνδέεται με μεγάλη ερευνητική περιπέτεια όχι μόνο ως προς την ιστορική αξία των πληροφοριών του, μια και γενικότερα θεωρήθηκε κυρίως ως θεολογική πραγματεία, αλλά και ως προς το φιλολογικό του χαρακτήρα. Σήμερα, ύστερα από επίπονες εργασίες, όχι μόνο γίνεται λόγος για έγκυρες ιστορικές πληροφορίες του Ιωάννη, αλλά και για πηγές του Ευαγγελίου (Ιστορία του Πάθους, Βιβλίο των Σημείων, Αποκαλυπτικοί Λόγοι, κλπ.) και για τη συγγραφή του σε δύο επίπεδα: στο επίπεδο μιας θεολογικής σκοπιμότητας του Ευαγγελιστή αφενός, και στο επίπεδο μιας δραματικής εξέλιξης της ιωάννειας κοινότητας, αφού το Ευαγγέλιο επιτρέπει να διακρίνει κανείς ανάμεσα στις γραμμές του ανταγωνισμούς ομόδων, διασπάσεις, «*loves and hates*», όπως σημειώνει στον υπότιτλο του τελευταίου έργου του για το Δ' Ευαγγέλιο ο Raymond Brown.

8. William Beerdstee, *Literature Criticism of the N. Testament*, Fortress Press, Philadelphia, 1970, σελ. 18-19.

καθολικός καθηγητής της Κ. Διαθήκης στο Union Theological Seminary στη Ν. Υόρκη⁹.

Τα παραπάνω αποτελούν μια τυχαία επιλογή θεμάτων που σχετίζονται με την έννοια της φιλολογικής ανάλυσης των ιερών κειμένων όπως γίνεται σήμερα.

Οσον αφορά στην ΙΣΤΟΡΙΚΗ ΚΡΙΤΙΚΗ, πρόκειται για την προσπάθεια κατανόησης και αξιολόγησης των ιερών κειμένων και των έννοιών τούς στο υπόβαθρο (γλωσσικό, κανωνικό, πολιτικό, φιλοσοφικό, θρησκευτικό κλπ.) της εποχής που γράφτηκαν. Εδώ ο χώρος έρευνας υπήρξε και είναι απέραντος. Και πρέπει να συμπληρώσω: εξαιρετικά ελκυστικός και ενδιαφέρων. Ο χώρος του ιουδαϊσμού, της φιλοσοφίας των ελληνορωμαϊκών χρόνων, των Μυστηριακών Θρησκειών και του Ερμητισμού υπήρξαν μέχρι πριν μερικές δεκαετίες οι κατ' εξοχήν χώροι για αναζήτηση παραλλήλων προς τρόπους γραφής, προς διδασκαλίες και έννοιες της Κ. Διαθήκης. Κατά τις τελευταίες δεκαετίες προστέθηκαν τα Μανδαικά (γνωστικά κείμενα), τα κείμενα της Ν. Θάλασσας και τα 53 γνωστικά χειρόγραφα που βρέθηκαν στο Nag Hammadi της Αιγύπτου, καντά στο Μοναστήρι του Αγίου Παχαμίου στο Χηνοβόσκιο της Άνω Αιγύπτου.

Θα περιοριστώ εδώ απλώς σε δύο παρατηρήσεις, μόνο και μόνο για να γίνει αντιληπτή η τεράστια σημασία της σωστής εφαρμογής αυτής της μεθόδου της ιστορικής κριτικής. Σήμερα, χωρίς να παραγνωρίζεται η σπουδαιότητα των χώρων που αναφέρθηκαν παραπάνω για την αποσαφήνιση της Κ. Διαθήκης, ιδιαίτερη κατά τους καιρούς μας σημασία έχουν προσλάβει οι χώροι της Αποκαλυπτικής Ιουδαϊκής Εσχατολογίας, του Γνωστικισμού, της εικόνας του Θείου Ανδρός κατά τα ρωμαϊκά χρόνια, και της Αυτοκρατορικής Λατρείας. Η Αποκαλυπτική Ιουδαϊκή Εσχατολογία διδάσκει για τον παρόντα και μέλλοντα αιώνα, για τη βασιλεία του Θεού, την Κοίση και την Ανάσταση, το Μεσσία, τον Αντίχριστο κλπ. Περιττό και να σημειώσει κανείς την εννοιολογική συγγένεια της γλώσσας αυτής προς τη γλώσσα της Κ. Διαθήκης. ΕΕάλλου, ο Γνωστικισμός έχει ως χαρακτηριστικά του το μύθο της πτώσης της ψυχής και της καθολικής κυριαρχίας του κακού στον κόσμο αφενός, και αφετέρου το μύθο της καθόδου από τον ουρανό του Σωτήρα, ο οποίος με την αποκαλυπτική γνώση που προσφέρει: βοηθάει την ψυχή να ξαναθρεί τον αληθινό εαυτό της, να αποκτήσει τη σωστή αυτοσυνειδησία, να θυμηθεί τον ουρανό ως την αληθινή της πατρίδα και να αρχίσει την άνοδο προς τα άνω με τη βοή-

9. The Community of the Beloved Disciple, N. York, 1979.

θεια του Σωτηρα. Κι αυτή η εννοιολογική γλώσσα, ίσως λιγότερο από την προηγούμενη, έχει ικανά σημεία επαφής και σύγκρισης με τον κόσμο των ιδεών της Κ. Διαθήκης. Έπειτα, η εικόνα του Θείου - Ανδρα και η αυτοκρατορική λατρεία εδημούργησαν μοντέλα, φόρμες και έννοιες, που ήταν αδύνατο να αγνοήσει η εκκλησιαστική χριστολογία στην πάλη της προς την αυτοκρατορική λατρεία, με την οποία π.χ. συνδέονται όροι όπως Κύριος, Κύριος και Θεός, Δεσπότης και Κύριος, επιφάνεια, παρουσία κλπ.

Το ότι η Εκκλησία συναντήθηκε με τα ιστορικά αυτά ρεύματα είναι αναμφισβήτητο. Το ερώτημα που τίθεται κάθε φορά είναι: ποιο ήταν το αποτέλεσμα. Δέχθηκε κατά την αντιμετώπισή τους η νέα πίστη στοιχεία από αυτά, ουσιαστικά ή μορφολογικά μόνο; Εδώ δημιουργούνται πολύ σοβαρά ερωτήματα σχετικά με τις ρίζες της χριστιανικής πίστης.

Και μια δεύτερη παρατήρηση: Η ιστορική κριτική παρουσιάστηκε και υπό άλλη μορφή στην έρευνα των ιερών κειμένων. Είναι π.χ. ευρύτερα γνωστή η εφαρμογή στη γένεση και εξέλιξη του χριστιανισμού του εγελειανού σχήματος θέση - αντίθεση - σύνθεση. Η δεξιά πτέρυγα της Σχολής του Εγέλου προσπάθησε να δει υπ' αυτό το πρίσμα την ανάπτυξη της χριστιανικής Εκκλησίας: Κατά τον Ferd. Christian Baur και την περίφημη θεολογική σχολή της Τυβίγης, ο ιουδαιοχριστιανισμός του Πέτρου αποτέλεσε τη θέση, η απελευθέρωση του Ευάγγελου από τον ιουδαϊσμό κατά τον Παύλο ήταν η αντίθεση, και το συμπλήριμα από τα δύο αυτά εξελίχθηκε στη σύνθεση της Καθολικής Εκκλησίας. Φυσικά, η εγελειανή Σχολή ανάλογα κατανέμει και τα βιβλία της Κ. Διαθήκης. Όσα αντανακλούν την αντίθεση του ιουδαιοχριστιανισμού προς τον ελεύθερο χριστιανισμό του Παύλου, ανήκουν στην αρχική χριστιανική περίοδο, μέχρι το 70 μ.Χ. Όσα κείμενα — κι αυτά είναι πολλά — αντιπροσωπεύουν τη σύνθεση των δύο αντιθέσεων πρέπει να γράφτηκαν μετά το 70 μ.Χ.

Νομίζουμε πως αυτές οι δύο, απλές έστω και σύντομες παρατηρήσεις, πρέπει να έκαναν εμφανή τη σπουδαιότητα της ιστορικής κριτικής για τη σωστή προσέγγιση της Γραφής.

2. Δεύτερος μεγάλος σταθμός στην προσέγγιση της Γραφής κατά τα νεώτερα χρόνια, που εισήγαγε νέες προσπτικές στην έρευνα, υπήρξε η Μορφοϊστορική Σχολή. Η φιλολογική και ιστορική κριτική εβετάζει τα κείμενα στη διαμορφωμένη τελική γραπτή μορφή που μας παραδόθηκαν, άσχετα αν αναγνωρίζει μέσα σ' αυτά λογιών-λογιών άλλες γραπτές πηγές. Η Μορφοϊστορική Σχολή Εεκινάει από την άγραφη παράδοση και τις διάφορες φιλολογικές μορφές που αυτή

πήρε, κατά τις ανάγκες της Εκκλησίας, για να μας δείξει πώς τελικά η παράδοση αυτή στις διάφορες μορφές της έφτασε να καταγραφεί ως Μάρκος, ως Λόγια, ως Ευαγγέλια.

Η μέθοδος της ιστορίας των Μορφών εφαρμόστηκε αρχικά από τον H. Gunkel στο βιβλίο της Γενέσεως (1901). Εκεί ο ερευνητής αυτός προσπάθησε να ταξινομήσει τις διηγήσεις του βιβλίου σε «ιστορικούς μύθους», γιατί ανακλούν ιστορικά, συμβάντα, και σε καθαρά θεολογικούς μύθους (όπως π.χ. η πτώση των αγγέλων και η μίεν τους με τις θυγατέρες των ανθρώπων). Εκείνο που τόνισε είναι πως γενικά ο μύθος στην ιστοριολογίκη σκέψη αναδύθηκε από την ανάγκη να εξηγήσει κάτι. 'Έτσι ανάλογα μ' αυτό το σκοπό έχουμε, κατά τον Gunkel, εθνολογικούς, ετυμολογικούς, τελετουργικούς, γεωλογικούς κλπ. μύθους. Το σημαντικότερο τμήμα της έρευνας αυτής ήταν η μελέτη της γενέσεως, της αναπτύξεως και της αποκρυσταλλώσεως της μορφής των μύθων κάθε τύπου.

Στα 1919 ο Ludwig Schmidt δημοσίευσε «Το Πλαίσιο της Ιστορίας του Ιησού», όπου αναλύοντας το κατά Μάρκον Ευαγγέλιο, παρατηρεί πως το κείμενο αυτό αποτελείται από σειρά μικρών επεισοδίων που συνδέονται μεταξύ τους σαν μια γέφυρα με το σύνδεσμο «και» ή με άλλες παραπήρησεις του ευαγγελιστή πολύ αόριστου γεωγραφικού και χρονολογικού περιεχομένου. Τελικά, κατά τον Schmidt, σ' εμάς μένουν μόνο ασύνδετα επεισόδια σχετικά με το τι έκανε ή είπε ο Ιησούς στην α' ή β' περίπτωση. Με άλλα λόγια, από το κατά Μάρκον, δεν μπορούμε να φτιάξουμε οποιαδήποτε βιογραφία του Ιησού ή να αποκτήσουμε μια κάπως ολοκληρωμένη εικόνα περί του προσώπου του.

Τον ίδιο χρόνο, το 1919, ο M. Dibelius δημοσίευσε το βιβλίο του «Η Ιστορία των Μορφών του Ευαγγελίου», και μετά από λίγο το έργο «Μια καινούργια προσέγγιση προς την Κ. Διαθήκη». Και το 1921 ο R. Bultmann δημοσίευσε το μεγάλο έργο του «Ιστορία της Συνοπτικής παραδόσεως». Στην «Καινούργια προσέγγιση προς την Κ. Διαθήκη» ο Dibelius εξετάζει μορφολογικά κάθε ειδος γραφής που έχουμε μέσα στην Κ. Διαθήκη σε συνάρτηση με οποιαδήποτε άλλα έργα παρόμοιου είδους, σύγχρονα περίου, ακόμα και εκτός του Κανόνα της Κ. Διαθήκης. Αυτό κάνει με τα Ευαγγέλια, τις Αποκαλύψεις και τις Επιστολές, στη συνέχεια όμως εξετάζει ολόκληρα κείμενα της πρωτοχριστιανικής φιλολογίας ή τμήματά τους υπό τους τίτλους: Πραγματείες (σε στυλ επιστολής επί ενός ή περισσοτέρων θεμάτων), Λόγιους (αντιμετώπισης ειδικών περιστάσεων), Παραινέσεις για θέματα ηθικά (κατάλογος αρετών και κακιών, η διδασκαλία περί Δύο Οδών,

οι 12 Εντολές του Ερμά, ο Ιάκωβος) και Διοικητικά (Ποιμαντικές Επιστολές, Διδαχή), Προσευχές και Ύμνοι κατά τη Λατρεία, Ιστορικά αφηγήματα για τους Αποστόλους. Η πρωτοχριστιανική φιλολογία αναλύεται έτσι σε διάφορες φιλολογικές μορφές, και κάθε μορφή σχετίζεται άμεσα με ορισμένη κατάσταση Ζωής («Sitz im Leben») ή ανάγκη στη Ζωή της αρχικής Εκκλησίας. Η ανάλυση των μορφών δεν στέκεται σε γενικότητες. Στα Ευαγγέλια π.χ. οι φιλολογικές μορφές που ξεχωρίζει ο Dibelius είναι οι ακόλουθες: «Παραδείγματα», δηλαδή μικρές αφηγήσεις επεισοδίων που καταλήγουν σε κάποιο λόγιο, Λόγια του Ιησού, Θαυματουργικοί θρύλοι, Αγιολογικοί θρύλοι. Κατά τον R. Bultmann, οι μορφές που συνιστούν το υλικό των Ευαγγελίων είναι: «Αποφθέγματα» (αντίστοιχα στα Παραδείγματα του Dibelius), Κυριακά λόγια (παροιμίες, προφητικές και αποκαλυπτικές ρήσεις), Κανονισμοί της κοινότητας, Έγώ - αποφθέγματα, Παραβολές), Βιογραφικά αφηγήματα, Θαυματουργικές ιστορίες και θρύλοι. Τα «αποφθέγματα» διακρίνει σε τρία ειδή: διαλόγους συγκρούσεως με τους αντιπάλους, σχολαστικούς διαλόγους (όπως π.χ. ποιά έντολή μεγάλη ἐν τῷ Νόμῳ), και βιογραφικά στιγμότυπα, όπως οι Πειρασμοί. Ποια σχέση, ερωτάται, μπορούν να έχουν οι μορφές αυτές με τις ανάγκες Ζωής της Εκκλησίας; Οι Διάλογοι Συγκρούσεων (για θεραπείες το Σάββατο, άφεση αμαρτιών, συμπεριφορά δική Του ή των Μαθητών) Εεπήδησαν από ανάλογες συγκρούσεις της αρχικής Εκκλησίας με τους αντιπάλους της για διάφορα θέματα τηρήσεως ή ερμηνείας του Νόμου. Δεν ήταν η ιστορική ή βιογραφική διάθεση που διατήρησε στη μνήμη και στην παράδοση το υλικό αυτό αλλά, οι ανάγκες της Εκκλησίας να θεμελιώσει τις θέσεις της και να απαντήσει στις αιτιάσεις των αντιπάλων της. Οι Σχολαστικοί Διάλογοι προϋποθέτουν άλλη κατάσταση: κάποιος θέλει να μάθει, να εισχωρήσει βαθύτερα στη διδάσκαλία του Ιησού, ιδίως σε σχέση με την Π. Διαθήκη, και ρωτάει για να μάθει. Αυτά τα σχολαστικά αποφθέγματα (όπως π.χ. Λουκ. 9, 57-62) θεωρούνται ως οικαδομητικά παραδείγματα για ιεροκήρυκες παρουσιάζουν τον Ιησού να ζει τη δική τους πραγματικότητα και ενισχύουν την Εκκλησία στο έργο της. Με τα Βιογραφικά Στιγμότυπα απαντώνται ορισμένες θεολογικές προκλήσεις αντιπάλων της κοινότητας και αναπτύσσεται παραπέρα η χριστολογία της Εκκλησίας.

Από τα Κυριακά Λόγια, οι Παροιμίες π.χ. συγκρίνουν τον Ιησού ως διδάσκαλο της σοφίας με τους σοφούς του Ισραήλ και της Ανατολής και δείχνουν την υπεροχή του, ενώ οι προφητικές και αποκαλυπτικές ρήσεις του αναφέρονται στον εγγύς ερχομό της Βασιλείας και στην πρόσκληση για μετάνοια. Οι Παραβολές είναι σύντομες ιστο-

ρίες από την καθημερινότητα, που θέλουν να προκαλέσουν την κρίση και απόφαση του ακροατή σε θέματα ανθρωπίνων σχέσεων. Η απόφαση αυτή έχει συνέπεις στην πνευματική ζωή. Σχετικώς με τα θαύματα, ο Bultmann δέχεται ως κύριο ελατήριο για τη δημιουργία τους τον εξωραϊσμό του ήρωα¹⁰ μερικά είναι προϊόντα του παλαιστινού χριστιανισμού, ενώ τα περιθεστέρα πρόέρχονται από τον ελληνιστικό χριστιανισμό.

Δεν είναι δυνατόν εδώ να μας απασχολήσει η ορθότητα ή μη της α' ή β' «μορφής» είτε του Dibelius, είτε του Bultmann, και, πολύ περισσότερο οι θεολογικές συνέπειες, που έβγαλε ο δεύτερος με την πλήρη σχεδόν αποκοπή του ιστορικού Ιησού από την παράδοση της πιστής στον Ιησού ως Κύριο της Εκκλησίας. Οι περισσότεροι μαθητές του Bultmann απέκρουσαν ένα τέτοιο πλήρη χωρισμό του Ιησού από τον Κύριο της Εκκλησίας, ενώ δεν είναι υπερβολή, αν πούμε, πως δεν υπάρχει σήμερα αξιόλογος μελετητής των Ευαγγελίων που να μη δέχεται ως αυτονόμητη τη μέθοδο αυτή μελέτης των περιεχομένων της Κ. Διαθήκης¹¹. Για να καταλάβει όμως ο κοινός αναγνώστης περί τίνος πρόκειται ακολουθούν ορισμένες παρατηρήσεις:

Πρώτη παρατήρηση: Είναι αυτονότητα πως, πριν καταγραφούν οποιεσδήποτε περί του Ιησού παραδόσεις, κυκλοφόρησαν από στόμα σε στόμα ανάλογα με τις διάφορες ανάγκες της Εκκλησίας. Κατά την προφορική αυτή διαδρομή οι διάφορες μορφές παράδοσης προσαρμόστηκαν ανάλογα με τις ιδιαίτερες ανάγκες και την ιδιαίτερη επιδιώκεια του φορέα τους. Μη μπορώντας να μπούμε σε λεπτομέρειες, θα αναφερθούμε σε πολύ γνωστά σε όλους παραδείγματα, όπως π.χ. η Κυριακή Προσευχή, το Πάτερ Ημών (στο Λουκά και στο Ματθαίο), η Επί του Όρους Ομιλία του Ιησού στο Ματθαίο (κεφ. 5-7), και η επί τοπου πεδινού ομιλία στο Λουκά (κεφ. 6, 17-49), η ιστορία του Πάθους στους Συνοπτικούς αφενός και στον Ιωάννη αφετέρου. Η διαδικασία που ίσχυσε σε μια σχετικά ελεύθερη μετάδοση της παράδοσης στηρίχτηκε όχι τόσο στη μέθοδο μάθησης των ραθβινικών Σχολών της Παλαιοτίνης που ήταν η απομνημόνευση¹¹ αλλά στη νομοτέλεια: γεγονός, ανάμνηση του γεγονότος, ερμηνεία του γεγονότος. Μεταξύ των ερμηνευτών, ιδίως ως προς τις θαυματουργικές αφηγήσεις, υπάρχει διάσταση γνώμης, για κάθε θέση περίπτωση χωριστά, ως προς το ποιο μπορεί να ήταν το αρχικό γεγονός, ενώ δεν

10. Για περισσότερα στο θέμα βλ. Ed. Mc Knight, *What is Form-Criticism*, Fortress Press, 1969· το μνημονεύθεν έργο του Kümmel.

11. H. Riesenfeld, *The Gospel Tradition and its Beginning. A Study in the limits of Formgeschichte*, London, 1959.

μπορεί να υπάρξει διαφωνία ως προς τον ερμηνευτικό ρόλο των θαυμάτων σχετικά με το πρόσωπο του Ιησού κατά την περιόδο της ανάμνησης και μετάδοσης του κηρύγματος ή τελικά της καταγραφής του.

Δεύτερη παρατήρηση: Τα κείμενα της Κ. Διαθήκης είναι κείμενα πίστης· δεν ενδιαφέρονται νά δώσουν πληροφορίες στον ιστορικό του μέλλοντος· έχουν τον ατομικό τους το καθένα χαρακτήρα, στην ουσία όμως —κι αυτό ισχύει ιδιαίτερα για τα Ευαγγέλια— είναι αυλλογικά έργα, στη συγγραφή των οποίων μετέσχε κατά τη διατήρηση και μετάδοση της παράδοσης όλη η Εκκλησία. Και, τελικά, σ' αυτά η Εκκλησία είδε να εκφράζεται ο εαυτός της· γι' αυτό και τα κατακύρωσε, τα ανεγνώρισε ως θεόπνευστα. Τον Ιησού είδαν και έζησαν όλων των ειδών οι ἀνθρώποι: Φαρισαίοι, Σαδδουκαίοι, Εσσαϊοί, Ζηλωτές, όχλος, Ρωμαίοι, ἄρχοντες, στρατιώτες, ἐμπόροι, ἄγρότες, καλοί, κακοί, αδιάφοροι, κ.ο.κ. Δεν τον είδαν όλοι με τα ίδια μάτια. Άλλοι έλεγαν πως είναι δαιμονισμένος και πως «ἐν τῷ ἄρχοντι τῶν δαιμονίων ἐκβάλλει τὰ δαιμόνια», ενώ οι Μαθητές του και μερίδα του όχλου πίστευαν πως το πνεύμα του Θεού ενοικεῖ μέσα του και πως τα έργα του είναι «σημεία» πως έρχεται η βασιλεία του Θεού, η εποχὴ του Αγίου Πνεύματος. Εμείς στα Ευαγγέλια και γενικά στην Κ. Διαθήκη έχουμε διατυπωμένη όχι τη γνώμη των αντιπάλων του Ιησού ή κάποιας ομάδας που έκαμε ιστορική έρευνα σχετικά με το πρόσωπό του, αλλά την πίστη των Μαθητών του γι' αυτόν, όπως αναπτύχθηκε παραπέρα μέσα στην ερμηνευτική θεολογία της Εκκλησίας. Γιατί η πίστη αυτή είχε δυναμικό χαρακτήρα. Ιδιαίτερα, μετά την Ανάσταση του Ιησού και την εξάπλωση τού κηρύγματος από διάφορους κήρυκες της νέας πίστης σε μακρινούς και διάφορους τόπους, ήταν φυσικό να οδηγήσει σε παραπέρα ανάπτυξη και της παράδοσης και της ερμηνείας του Ιησού. Ο τέταρτος Ευαγγελιστής έχει εκπονήσει ειδική θεολογική θεώρηση του Ζητήματος αυτού: το Ἀγιο Πνεύμα «ὑμᾶς διδάξει πάντα και ὑπομνήσει ὑμᾶς πάντα ἃ εἰπον ὑμῖν», λέει ο Ιησούς (Ιωάν. 14, 26)· «Ἐτι πολλά ἔχω ὑμῖν λέγειν ἀλλ' οὐ δύνασθε βαστάζειν ἄπτ' ὅταν ἔλθῃ ἐκεῖνος, τό πνεῦμα τῆς ἀληθείας, ὁδηγήσει ὑμᾶς ἐν τῇ ἀληθείᾳ πάσῃ· οὐ γάρ λαλήσει ἀφ' ἑαυτοῦ, ἀλλ' ὅσα ἀκούσει λαλήσει και τὰ ἔρχομενα ἀναγγελεῖ ὑμῖν» (Ιωάν. 16, 12 εΕ.)· «... ἐκεῖνος μαρτυρήσει περὶ ἐμοῦ· καὶ ὑμεῖς δὲ μαρτυρεῖτε, ὅτι ἀφῆς μετ' ἐμοῦ ἔστε» (15, 26 - 27). Το θέμα, λοιπόν, δεν είναι αν αναπτύχθηκε η παράδοση και ερμηνεία περί του Ιησού: περί των λόγων, των έργων και του προσώπου του· το θέμα είναι αν η ανάπτυξη αυτή έμεινε γενικά πιστή στην αρχική πίστη των Μαθητών, ή ακολούθησε κατά την ανάπτυξη άλλους δρόμους. Η Εκκλησία, πάν-

τως, όντας εν γνώσει αυτής της ανάπτυξης, την είδε και την υιοθέτησε σε άμεση συνάρτηση προς την αρχική της πίστη.

Τρίτη παρατήρηση: Την ιστορία ορισμένων μορφών μπορούμε να παρακολουθήσουμε μέσα στη Συνοπτική παράδοση: ένα επεισόδιο ή ένα λόγιο του Ιησού που συναντάμε και στους τέσσερις Ευαγγελίστες ή σε κάποιους απ' αυτούς μας δίνει την ευκαιρία πολλές φορές να διδίπιστώσουμε την εξέλιξη που υπέστη το λόγιο ή το επεισόδιο κατά την παράδοσή του από στόμα σε στόμα, από μια γενιά σε άλλη, από ένα τόπο σε άλλο. Ας πάρουμε για παράδειγμα τη θεραπεία του παραλύτου στην Καπερναούμ, που τον κατέβασαν οι φίλοι του με πολλή πίστη από τη στέγη μέσα στο δωμάτιο που δίδασκε ο Ιησούς, αφού δεν μπορούσαν να τον μπάσουν μέσα από την πόρτα. Η αφήγηση αυτή αποτελείται από δύο θέματα (τη θεραπεία του παραλύτου, το ένα, και τη δυνατότητα του Ιησού να συγχωρεί αμαρτίες, το άλλο). Αυτά, είτε ήσαν εξαρχής μια ενότητα, είτε κατά την πορεία της παράδοσης ενώθηκαν μεταξύ τους. Το επεισόδιο παρουσιάζει χαρακτηριστικές παραλλαγές στους τρεις Συνοπτικούς. Η αρχαιότερη παράδοσή του στο Μάρκο μιλάει για μια παλαιστινή στέγη από την οποία κατέβασαν τον παραλυτικό («ἀπεστέγασαν τὴν στέγην ὅπου ἦν καὶ ἔεορύεντες χαλῶσι τὸν κράβαττον...») στο Λουκά, εκτός από άλλες δευτερεύουσες μορφολογικές παραλλαγές, η στέγη είναι ελληνιστικής («ἀναβάντες ἐπὶ τὸ δῶμα διὰ τῶν κεράμων καθῆκαν αὐτὸν σύν τῷ κλινιδίῳ...») ενώ στο Ματθαίο δεν γίνεται καν λόγος περί οικίας, ωσάν η θεραπεία να γίνεται στο δρόμο («... καὶ εἰσῆλθεν εἰς τὴν ιδίαν πόλιν. Καὶ ιδοὺ προσέφερον αὐτῷ παραλυτικὸν ἐπὶ κλίνης βεβλημένον καὶ ιδών ὁ Ἰησοῦς τὴν πίστιν αὐτῶν εἶπεν τῷ παραλυτικῷ...» 9, 2 εΕ.). Η σημαντικότερη όμως παραλλαγή ως προς την παράδοση του επεισοδίου αυτού είναι η ακόλουθη: ενώ ο Μάρκος και ο Λουκάς τελειώνουν την αφήγηση με την έκσταση του όχλου για το θαύμα και με τη δοξολογία στο Θεό για το πρωτοφάνες τέτοιας θεραπευτικής δύναμης, στο Ματθαίο: «ιδόντες (δέ) οἱ ὄχλοι ἐφοβήθησαν καὶ ἐδόξασαν τὸν Θεόν τὸν δόντα ἐξουσίαν τοιαύτην τοῖς ἀνθρώποις», δηλαδή η δοξολογία στο Θεό αναφέρεται στο ότι ο Θεός έδωκε την εξουσία της συγχώρησης των αμαρτιών όχι μόνο στο Μεσσία αλλά και στους Μαθητές του («τοῖς ἀνθρώποις»).

Δεν χρειάζεται κανένα σχόλιο. Η ανάπτυξη της εξέλιξης του επεισοδίου είναι από μόνη της φανερή.

3. Τον τρίτο μεγάλο σταθμό στην προσέγγιση της Γραφής κατά τα νεώτερα χρόνια αποτελεί η Μέθοδος της Τελικής

Σύνταξης και Έκδοσης των ιερών κειμένων. Η μέθοδος αυτή δεν αφορά μόνο στα Ευαγγέλια, αλλά και σε Επιστολές του Παύλου, και στην Αποκάλυψη. Το χαρακτηρισμό της μεθόδου αυτής ως ιστορίας της Τελικής Σύνταξης των κειμένων («Redaktionsgeschichte») πρότεινε πρώτος ο Willi Marxen¹², και από τότε ο όρος επικράτησε στην έρευνα ως δηλωτικός του τι θέλουν να πουν τα ιερά κείμενα στην τελική και αποτελεσμένη μορφή που απέκτησαν, όταν θγήκαν από τα χέρια του τελικού συγγραφέα, οσεσδήποτε και οποιεδήποτε πηγές και αν αυτός χρησιμοποίησε. Η Μορφολογική Σχέλη κατέτμησε τα κείμενα σε μικρές κυρίως ενότητες, παραδόσεις, ανάλογα με τη «μορφή» τους και τη συσχέτιση των «μορφών» αυτών μεταξύ τους· μετά την αποτίμηση των πλεονεκτημάτων και αδυναμιών αυτής της μεθόδου, η έρευνα στράφηκε σε ό,τι έχουμε πιο σίγουρο, στο παραδομένο κείμενο, με άλλα λόγια στην έννοια που δίνει ο τελικός συντάκτης (*redacteur*) και συγγραφέας στις επί μέρους μικρότερες ή μεγαλύτερες ενότητες, που ενσωμάτωσε, σύμφωνα μ' ένα δικό του φιλολογικό και θεολογικό πλάνο, μέσα στο κείμενό του. Ενώ η μορφοϊστορική έρευνα ξεκινάει από το σημερινό κείμενο και προσπαθεί με όσα μέσα φιλολογικά και ιστορικά διαθέτει να πάει με τις «μορφές» και τη σύγκριση μεταξύ τους, όσο μπορεί πιο πισω, και σε όλο και αρχαιότερους τύπους της, ίδιας ενότητας, η μέθοδος της Τελικής Σύνταξης ακολουθεί τον αντίστροφο δρόμο: ξεκινώντας από τα πορίαματα της μορφοϊστορικής έρευνας σε κάθε επιμέρους ενότητα, αναζητάει να βρει ποιο νόημα της δίνει μέσα στο γενικότερο πλάνο του ο τελικός συντάκτης και συγγραφέας του παραδομένου κειμένου. Πρόκειται για πολύ ενδιαφέρουσα εργασία, είτε πρόκειται για επιμέρους λόγια ή περικοπές, είτε για τα κείμενα στο σύνολό τους. Η δεύτερη αυτή εργασία, ο καθορισμός δηλαδή του σχεδίου σύνταξης του Ευαγγελίου είτε από το Μάρκο είτε από τον Ιωάννη, όσο κι αν είναι ένα έργο απόλυτης ανάγκης για την ερμηνεία, δεν είναι καθόλου απλό. Απόλυτης ανάγκης είναι, γιατί, πως μπορεί να πει κανείς ότι καταλαβαίνει αστού τα επιμέρους, όταν δεν έρει ποιος ακριβώς είναι σ' ένα κείμενο ο επιδιωκόμενος από το σύνολο τελικός σκοπός; Δεν είναι απλό έργο, γιατί αγνοούμε πολλά πράγματα από τις συγκεκριμένες ιστορικές συνθήκες που παρακίνησαν τους Ευαγγελιστές να γράψουν. Η μέθοδος αυτή πάντως είναι πολύ χρήσιμη για την κατανόηση των ιερών κειμένων γενικά. Αυτό το καταλαβαίνει κανείς άριστα, όταν π.χ. αντιμετωπίζει παράλ-

ληλα χωρία ή περικοπές στους τρεις ή και στους τέσσερις Ευαγγελιστές μέσα σε εντελώς διαφορετική συνάφεια· όταν προσέξει τον διαφορετικό τρόπο που ο Ματθαίος και ο Λουκάς χρησιμοποιούν το κατά Μάρκον ή τα Λόγια¹³ όταν σκεφθεί με ποιο τρόπο χρησιμοποιοί συνοπτικές παραδόσεις ο Ιωάννης, εφόσον τελικά δεχθούμε πώς χρησιμοποιοί κάποιο κείμενο των Συνοπτικών. Υπ' αυτές τις συνθήκες η έρευνα αφράφηκε με πολλή επιμέλεια στη θεολογία των τελικών συντακτών, των Ευαγγελιστών δηλαδή. Έτσι σήμερα βρισκόμαστε σε μια περίοδο άνθησης θεολογικής έρευνας των ιερών κειμένων είτε στα επιμέρους είτε στο αύνολό τους¹³. Η μέθοδος αυτή έρευνας, σε συνδυασμό προς τη Βιβλική Θεολογία, που από την εποχή του Karl Barth έχει καθιερωθεί ως αρμαντικότατος κλάδος της θεολογικής επιστήμης, αποδίδει πολύ πλούσιους και ενδιαφέροντες καρπούς.

Οι αύντομες αυτές σημειώσεις για τη μέθοδο της Τελικής Σύνταξης θα κλείσουν με ένα παράδειγμα, παρέμενο κατά τύχη, αφού υπάρχει απειρία παραδειγμάτων: Και στους τρεις Συνοπτικούς γίνεται λόγος «περὶ τῶν μικρῶν τούτων», περὶ «παιδῶν» ή «παιδίων» (βλ. Μαρκ. 9, 36-37· 49 και τα περὶ σκανδαλισμού που ακολουθούν· Λουκ. 9, 46-48· 17, 1· Ματθ. 18, 1-14· 10, 40-42· 21, 15). Η ακριβής έννοια των όρων αυτών δεν είναι εύκολο να διακριθεί στο Μάρκο και στο Λουκά. Παλαιοί και σύγχρονοι ερμηνευτές θεώρούν τους όρους αυτούς εκφραστικούς της ταπεινής κοινωνικής κυρίως θέσης των αρχικών χριστιανών. Ό,τι όμως κι αν σημαίνουν οι όροι αυτοί στους δύο παραπάνω Συνοπτικούς, στο Ματθαίο αναφέρονται σίγουρα σε νεαρά κατά την ηλικία πρόσωπα, που ακολουθούσαν τον Ιησού στο ιεραποστολικό του έργο. Τα σχετικά χωρία βρίσκονται στο Ματθαίο σε τέτοια συνάφεια, ώστε «οἱ μικροὶ οὗτοι» να δηλώνουν νεαρούς ιεραποστόλους, οι οποίοι αντιμετώπιζαν περιφρόνηση ή αντίδραση από μέρους εκείνων που διεκδικούσαν τη θέση του «μείζονος» μέσα στις Εκκλησίες. Γι' αυτό και τα περὶ σκανδαλισμού χωρία σχετίζονται προς τα περὶ «τῶν μικρῶν τούτων». Ακόμα και η παραβολή του απολωλότος προβάτου, που στο Λουκά αποτελεί απάντηση στους γογγυσμούς των ευσεβών Φαρισαίων «ὅτι (ὁ Ἰησοῦς) ἀμαρτωλούς προσδέχεται καὶ συνεσθίει αὐτοῖς» (15, 2), μαζί με την παραβολή του Ασώτου και της απολεσθείσης δραχμής, στο Ματθαίο η παραβολή αυτή του απολωλότος προβάτου βρίσκεται στη συνάφεια του αντα-

13. Τέτοιου τύπου εργασίες μπορούν εδώ να μνημονευθούν κατ' επιλογή οι μελέτες του G. Bornkamm, Tradition and Interpretation in Matthew, αγγλική μετάφραση του Hans Conzelmann, Theology of Luke, αγγλική μετάφραση, N. York, 1960· του Will Marxen, Mark the Evangelist, 1969 κ.ά.

γνωνισμού των «μειζόνων» προς τους «μικρούς τούτους» (κεφ. 18, 12-14)¹⁴ γι' αυτό κι η κατακλείδα: «οὐτῶς οὐκ ἔστι θέλημα ἐμπρασθεν τοῦ πατρὸς ὑμῶν τοῦ ἐν σύρανοις ἵνα ἀπόληται ἐν τῶν μικρῶν τούτων»¹⁴ (στιχ. 14).

Υπάρχει πληθώρα όμοιων παραδειγμάτων¹⁵, που δεν υπάρχουν περιθώρια για να μνημονευθούν εδώ. Πρέπει, όμως, εν κατακλείδι, να σημειωθεί πως σήμερα αποτελεί κοινό τόπο, όταν μιλάμε για χριστολογία (δηλαδή για τη μορφή και την έννοια του προσώπου του Ιησού) είτε στο Μάρκο είτε στο Ματθαίο είτε στο Λουκά είτε στον Ιωάννη, μιλάμε έτσι για την ιδιάζουσα στον καθένα τους χριστολογική ιδιοτυπία, για το ιδιαίτερο χρώμα που δίνει ο καθένας τους στη μορφή του Ιησού.



Στο ερώτημα όχι του κοινού ανθρώπου του σήμερα αλλά του χριστιανού ανθρώπου για τα κέρδη και τις ζημίες από την εφαρμογή των νέων αυτών μεθόδων στην προσέγγιση της Γραφής, θα είχε κανείς να πει τα παρακάτω:

1) Η εφαρμογή των μεθόδων αυτών επιβλήθηκε από ό,τι θεωρείται ως έγκυρο και αξιόπιστο στην έρευνα από τη σύγχρονη φιλολογία και ιστορία. Κατά το παράδειγμα των Πατέρων και Διδασκάλων της Εκκλησίας, η μελέτη των ιερών κειμένων δεν μπορεί να αποεννωθεί από τις φιλολογικές ή φιλοσοφικές τάσεις κάθε εποχής. Δεν είναι αυτό κάτι που απλώς επιβάλλεται, είναι κάτι που απαιτεί η επικοινωνία της Εκκλησίας με την εποχή, την κάθε εποχή, της σχέσης της Εκκλησίας με τον κόσμο.

2) Είναι βέβαιο κι ούτε πρέπει να αποκρύπτεται, ότι η νεώτερη μεθοδολογία της μελέτης των Γραφών δεν έχει φανερό, εξώφθαλμο των αντιαρετικό θεολογικό χαρακτήρα των παλαιών. Γιατί όχι μόνο ο Ωριγένης αλλά και πολλοί άλλοι μισθέτησαν νεοπλατωνικές αλληγορίζουσες μεθόδους, για να αποκρύψουν την ιουδαϊκή κατά γράμμα προσέγγιση στο κείμενο αφένός, και αφετέρου για να υπερποδήσουν τους σκοπέλους - ερωτήματα από μέρους της φιλοσοφίας των εθνικών για πολλές επιμέρους ή γενικές διδασκαλίες των Γραφών, ιδίως της Παλαιάς Διαθήκης. Αυτά είναι γνωστά πράγματα. Εξάλλου, οι Άλεξανδρινοί θεολόγοι, με την αλληγορία, αντέδρασαν κυριώς εναντίον αιρετικών που χρησιμοποιούσαν κατά γράμμα ερμηνείες

14. Βλ. μελέτη του γράφοντος, «Littles Ones» in *Matthew*, στο *The Bible Translator*, vol. 35, No 3, July 1984, σελ. 329-334.

15. Αν επιθυμεί κάποιος να διαβάσει περισσότερα για τη μέθοδο αυτή, παραπέμπεται στην ευσύνοπτη μελέτη του Norman Perrin, *What is Redaction Criticism?* Fortress Press, Philadelphia, 1969.

των Γραφών υπέρ των απόψεών τους. Οι Αντιοχειανοί αντέδρασαν στις ακρότητες αυτές χωρίς να καταλήξουν σε αιρέσεις. Η νεώτερη μεθοδολογία προσέγγισης της Γραφής επιχειρεί αναμφισβήτητα να αντικαταστήσει τη Μεσαιωνική αυθεντία της Εκκλησίας ως προς την κατανόηση των Γραφών με μεθόδους που σχετίζονται με την επιστημονική γνώση. Κι αυτό το κάνει όχι με την έννοια της επιστημονικής απόδειξης, που αποτελεί πρόκληση για την πίστη, αλλά μέσα στην πραγματική κατάσταση των νεώτερων χρόνων, κατά τους οποίους πολλοί άνθρωποι έχουν αποκόψει το δεσμό με την εκκλησιαστική αυθεντία, χωρίς να επιθυμούν να διακόψουν εντελώς το δεσμό με τη χριστιανική πίστη — αυτό το τελευταίο βέβαια σε διάφορες βαθμίδες και υπό ποικίλες έννοιες, από τις εγγίζουσες τις παραδοσιακές απόψεις μέχρι τις ακραίες φιλελεύθερες. Νομίζω πως πρέπει να αγνοεί κανείς τη σημερινή κατάσταση μέσα στις Εκκλησίες και εκτός απ' αυτές στο βόρειο ημισφαίριο του πλανήτη μας, αν δεν μπορεί να καταλάβει πώς η διαμορφωθείσα νέα πραγματικότητα, μέσα στα άλλοτε ή ακόμα και σήμερα κατά παράδοση χριστιανικά έθνη, δημιουργήσεις κατά ιστορική αναγκαιότητα, αλλά και προς ζημία των Εκκλησιών, τις νέες μεθόδους μελέτης της Γραφής. Η Ζημία στις Εκκλησίες ήλθε και έρχεται από αλλού.

3) Άλλα και οι δεχόμενοι την αυθεντία της Εκκλησίας πιστοί δεν χωρίζονται από τον υπόλοιπο κόσμο με κάποιο είδος μονωτικό. Γι' αυτούς η νεώτερη μεθοδολογία άνοιξε νέους θεολογικούς οριζόντες, που απαιτούσε η εποχή από τη διδασκαλία και το ποιμαντικό έργο της Εκκλησίας, χωρίς η απαίτηση αυτή να διασπάει την ενιαία διά των αιώνων παράδοση της Εκκλησίας. Έτσι η ιστορικοφιλολογική μέθοδος τόνισε τη σημασία του ιστορικού προσώπου του Ιησού, της διδασκαλίας και του έργου του, απέναντι σε μια παραδομένη Μεσαιωνική θεολογία, που ασυνείδητα είχε διαποτιστεί από την επιδραση του Μονοφυσιτισμού και του Νεοπλατωνισμού. Αν ο Χριστός ήταν πραγματικά και τέλειος άνθρωπος, ήρθε ο καιρός να παρουσιαστεί και η πλευρά αυτή της υπάρχεως του. Έτσι εμφανίζονται μέσα στις κατά παράδοση Εκκλησίες ανθρωπολογικές τάσεις στη θεολογία και στο ποιμαντικό έργο, χωρίς να εγκαταλείπεται η παραδομένη θεολογική διάσταση. Η μορφοϊστορική μέθοδος έρευνας, εξάλλου, απέναντι σ' οποιοδήποτε είδος ατομισμού, θρησκευτικό (προτεσταντικό ιδίως) και κοινωνικό, και σ' οποιοδήποτε αυταρχισμό, έδειξε το χριστιανισμό ως συλλογικότητα, ως Εκκλησία δυναμικά πορευόμενη και δημιουργική. Πρέπει εδώ να σημειωθεί πως η αφομίσωση της μεθόδου αυτής από μεγάλο μέρος του Προτεσταντικού κόσμου οδήγησε σε νέους εκ-

κλησιολογικούς· προσανατολισμούς, και σε αντιλήψεις περί αυθεντίας της Βίβλου τελείως διάφορες από εκείνες των Μεταρρυθμιστών. Αλλά και ο τονισμός της Εκκλησίας ως δυναμικής δημιουργικής πορείας του λαού του Θεού επέδρασε σ' όλες τις Εκκλησίες ως προς την έννοια του κύρους και της αυθεντίας των εκκλησιαστικών αρχών. Τέλος, η μέθοδος της Τελικής Σύνταξης, για πλήθος θεολόγων, που εκφράζουν τις Εκκλησίες, δεν ιπήρε την έννοια της θεολογικής διάσπασης του αρχικού ευαγγελίου σε διάφορους, αλλότριους μεταξύ τους κλάδους, αλλά την έννοια του πλούτου και της ποικιλίας στην έκφραση ενός και του αυτού Ευαγγελίου. Μια πίστη, εκφραζόμενη μέσα από ποικίλα θεολογικά σχήματα.

Συμπερασματικά, θα έλεγε κανείς πως η εφαρμογή νέων μεθόδων στη μελέτη της Γραφής ήταν καρπός αδήριτης ιστορικής ανάγκης, και πως, υπό τις δεδομένες συνθήκες, τα αποτελέσματά της για τις Εκκλησίες ήταν θετικά, όχι αρνητικά. Με άλλα λόγια, χωρίς τις μεθόδους αυτές θα είχαμε μια μεγαλύτερη πόλωση μεταξύ Εκκλησίας και κόσμου.

ΙΛΑΣΜΟΣ ΚΑΙ ΚΑΤΑΛΛΑΓΗ.
Ο ΣΤΑΥΡΙΚΟΣ ΘΑΝΑΤΟΣ ΤΟΥ ΧΡΙΣΤΟΥ
ΚΑΤΑ ΤΟΝ ΑΠΟΣΤΟΛΟ ΠΑΥΛΟ*

Otfried Hofius

Καθηγητή Πανεπιστημίου Tübingen

Στο σεβαστό πατέρα Χριστόφορο Χατζηγιάννη
με θαυματική εκτίμηση και ευγνωμοσύνη

Στο πέμπτο κεφάλαιο της προς Ρωμαίους επιστολής μιλά ο απόστολος Παύλος για τη σωτηριώδη σημασία του σταυρικού θανάτου του Χριστού ως εξής (Ρωμ. 5, 8-10):

«Συνιστησιν δὲ τὴν ἐαυτοῦ ἀγάπην εἰς ἡμᾶς ὁ Θεός, ὅτι ἔτι ἀμαρτωλῶν δοντων ἡμῶν Χριστὸς ὑπέρ ἡμῶν ἀπέθανεν. πολλῷ δὲ τοῦ μᾶλλον δικαιωθέντες νῦν ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ σωθήσομεθα δι' αὐτοῦ ἀπὸ τῆς ὄργῆς, εἰ γάρ ἔχθροι δοντες κατηλλάγημεν τῷ Θεῷ διὰ τοῦ θανάτου τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, πολλῷ μᾶλλον καταλλαγέντες σωθησόμεθα ἐν τῇ Ζωῇ αὐτοῦ».

Ο απόστολος Παύλος περιγράφει με αυτά τα λόγια το θάνατο του Χριστού σαν την ολοφάνερη απόδειξη της αγάπης του Θεού προς τους ασεβεῖς¹. Επιπλέον καταλαβαίνει το σωτηριώδες γεγονός του σταυρικού θανάτου, το οποίον εγγυάται τη σωτηρία κατά την τελική κρίση, σαν ένα γεγονός ιλασμού και καταλλαγής. Για την καταλλαγή γίνεται επακριβώς λόγος στο στίχο 1: «Οι ἔχθροι τοῦ Θεοῦ, διαβάζουμε, κατηλλάγησαν τῷ Θεῷ διὰ τοῦ θανάτου τοῦ Χριστοῦ». Για την ιδέα του ιλασμού ἐγινε ἡδη λόγος, όταν ο απόστολος στο στίχο 9 διασφηνίζει ότι οι αμαρτωλοί, για τους οποί-

* Διάλεξη που έγινε την 1η Απριλίου 1985 στο Τμήμα Θεολογίας της Θεολογικής Σχολής του Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης. Για τη μετάφραση του γερμανικού μου κειμένου ευχαριστώ το φίλο μου Μιχαήλ Χατζηγιάννη.

1) Πρobl. Ρωμ. 5, 6: «Χριστός... ὑπέρ ἀσεβῶν ἀπέθανεν».

ους ο Χριστός πέθανε, δίκαιωθηκαν διὰ τοῦ αἵματός του. Δηλαδή ο λόγος περὶ τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ σημαίνει ὅτι στὸ θάνατο του σταυρωμένου καὶ αναστημένου υἱού του Θεού συνέβη εξιλασμός².

Καταλαβαίνει ο Παύλος —όπως βλέπουμε— τὸ σταυρικὸ θάνατο του Χριστού σαν ἑνα γεγονός ιλασμού καὶ καταλλαγῆς, προκύπτει ἔτσι η ερώτηση με ποια ἐννοία μιλά εὗώ ο απόστολος για τὸν ιλασμό καὶ τὴν καταλλαγή. Η ερώτηση αυτή θα εξεταστεῖ με τους επόμενους συλλογισμούς.

Οι παύλεις μαρτυρίες περὶ ιλασμού καὶ καταλλαγῆς ερμηνεύτηκαν δχι σπάνια ἔτσι, σαν να ἔβλεπε ο απόστολος στὸ σταυρικὸ θάνατο του Χριστοῦ μία ἵκανον οἰούσα καὶ εξευμενίζουσα εξιλαστήρια θυσία, την οποία ο αναμάρτητος υἱός του Θεού αντιπροσωπευτικά προσέφερε για τους αμαρτιλούς ανθρώπους ενώπιον του Θεού καὶ για το Θεό. Εάν θεωρηθεὶ τὸ σταυρικό θάνατο του Χριστοῦ σαν μία ἵκανον οἰούσα εξιλαστήρια θυσία, αυτό σημαίνει ὅτι ο Χριστός με τὸ θάνατό του ἔδωσε τὴν απαιτούμενη ικανοποίηση στο Θεό, ο οποίος ἡταν προσθεβλημένος από τὶς αμαρτίες των ανθρώπων καὶ θανάσιμα οργισμένος εναντίον των αμαρτωλῶν. Εάν συγχρόνως κατανοθῇ αυτὴ η εξιλαστήρια θυσία σαν μία εξευμενίζουσα θυσία, τότε εννοεῖται ὅτι ο Χριστός διὰ τῆς μέσω του θανάτου του παρασχεθείσης ικανοποίησεως εξευμένισε το Θεό καὶ ἔτσι κατόρθωσε ὡστε ο Θεός να στραφεί διαλλακτικά πρὸς τους αμαρτωλούς.

Αυτὴ η ερμηνεία τῶν παύλειων μαρτυριῶν περὶ ιλασμού καὶ καταλλαγῆς προϋποθέτει μία συγκεκριμένη θεώρηση τῆς παύλειας διδασκαλίας περὶ σωτηρίας, τῆς οποίας τα βασικά γνωρίσματα σύντομα πρέπει ν' αναφερθούν. Όλοι οι ἀνθρωποι —κατ' αυτὴν τὴν θεώρησην— υπόκεινται ως αμαρτωλοὶ καὶ ασεβεῖς στὴ δίκαιη καὶ θανάσιμη οργὴ του Θεού. Διότι ο θεός δὲν μπορεῖ να ανεχτεί οὔτε να συγχωρήσει τὴν αμαρτία. Η δικανικὴ δίκαιοισύνη του απαιτεῖ πολὺ περισσότερο μία τιμωρία ανάλογη με τὸ μέγεθος τῆς αμαρτίας. Επειδὴ η αμαρτία είναι μία ανήκουστη προσβολὴ κατά του αγίου Θεού, μόνο ο αιώνιος θάνατος του αμαρτωλού μπορεῖ να είναι ἡ αντίστριχη τιμωρία. Παρά ταῦτα για να υπάρξει σωτηρία για τὸν αμαρτωλὸ πρέπει αυτὴ να επιτευχτεῖ κατά τέτοιο τρόπο, ὡστε ταυτόχρονα να αποκατασταθεῖ η

2) Εκτός από τὸ Ρωμ. 5, 9, 6λ. καὶ Ρωμ. 3, 25. Κολ. 1, 20. Εφ. 1, 7, 2, 13. Εθ. 9, 12, 14, 10, 19, 29, 12, 24. Α' Πετρ. 1, 2, 9. Α' Ιω. 1, 7, 5, 6, 8. Προλ. 20, 28. Απ. 1, 5, 5, 9, 7, 14, 12, 11.

προσβληθείσα δικαιοσύνη του δίκαιου και αγίου Θεού. Αυτό σημαίνει όμως: Ο Θεός τότε και μόνο τότε μπορεί να στραφεί με τη συγχρούσα χάρη του προς τον αμαρτωλό και να του φανερώσει καινούργια ζωή, εάν προηγουμένως ικανοποιήθει η δικαιοσύνη του. Επειδή ο αμαρτωλός άνθρωπος δεν μπορεί να κατορθώσει αυτή την ικανοποίηση, μεσολαβεί για χάρη του ο ενανθρωπήσας αναμάρτητος υιός του Θεού προσφέροντας — ως άνθρωπος — τον εαυτό του σαν εΕιλαστήρια θυσία ενώπιον του αγίου Θεού. Με την αιματηρό σταυρικό θάνατό του κατορθώνει ο Χριστός την οριστική ικανοποίηση και δημιουργεί την προϋπόθεση, σύμφωνα με την οποία ο Θεός δεν οργίζεται πλέον κατά του αμαρτωλού αλλά τον ευσπλαχνίζεται και στρέφεται προς αυτόν με τη χάρη και το έλεός του. Το ότι ο σταυρικός θάνατος του Χριστού είναι ένα γεγονός ίλασμού και καταλλαγής, αυτό σημαίνει επομένως ότι ο οργισμένος Θεός με την αντιπροσωπευτική εΕιλαστήρια πράξη της αιματηρής θυσίας του Χριστού συμφιλιώθηκε με τον αμαρτωλό άνθρωπο, ή, ότι εΕ αιτίας αυτής της πράξης του εΕιλασμού συμφιλίωσε τον εαυτό του με τον αμαρτωλό άνθρωπο.

Εάν αληθεύει αυτή η άποψη, την οποία εκθέσαμε με λίγα λόγια, τότε έχει δίκαιο ο γερμανός θελόγος Adolf Jülicher, όταν ισχυρίζεται ότι στις παύλεις μαρτυρίες περί ίλασμού και καταλλαγής έχουμε να κάνουμε με άκρως προβληματικές για το αισθητήριό μας θεωρίες περί Θεού ο οποίος απαιτεί μία αιματηρή θυσία συμφιλιώσεως³. Στην περίπτωση αυτή η διδασκαλία του αποστόλου εκθέτει τελικά μόνο μία ιδιαίτερη παραλλαγή εκείνων των ειδωλολατρικών αντιλήψεων περί θυσιών, για τις οποίες είναι χαρακτηριστικό το αείωμα: «δίνω για να δώσεις», δηλαδή: εγώ (ο άνθρωπος) δίνω, ώστε και εσύ (ο Θεός) να δώσεις. Στο υπόβαθρο των παύλειων μαρτυριών έγινε περισσότερο σαφής η ιδέα ότι ο ένοχος άνθρωπος πρέπει να προσφέρει θυσία στον οργισμένο Θεό, ώστε μέσω αυτής της θυσίας να εξευμενιστεί η θεότητα και να χορηγήσει βάσει της ανθρώπινης πράξης εΕιλασμού την ποθούμενη συγχώρηση.

Όμως, η περιγραφείσα άποψη δεν είναι με κανένα τρόπο η πραγματική άποψη του αποστόλου Παύλου. Αντίθετα μπορεί να χαρακτηριστεί σαν μία θεμελιώδης παρανόηση των λόγων και των σκέψεων του αποστόλου⁴. Ούτε στον ίδιο τον από-

3) A. Jülicher, *Der Brief an die Römer* (στο: *Die Schriften des Neuen Testaments II*, Göttingen ³1917, σ. 248).

4) Αυτή η άποψη βιάζεται σωστά μόνο το μέγεθος της αιμαρτίας. Πρβλ. III του παρόντος άρθρου.

στολο Παύλο ούτε σε οποιοδήποτε άλλο κείμενο της Καινής Διαθήκης βρίσκονται θεωρίες περί Θεού ο οποίος απαιτεί μία αιματηρή θυσία συμφιλίωσεως. Και η διδασκαλία περί μιας θυσίας ικανοποιήσεως και εξευμενισμού, την οποία προσέφερεν ο Χριστός ενώπιον του Θεού και για το Θεό, δεν είναι με κανένα τρόπο παύλειος, δεν είναι με κανένα τρόπο βιβλική διδασκαλία. Για τον απόστολο Παύλο τώρα πρέπει αυτό να αποδειχτεί.

Η παραπάνω σκιαγραφθείσα ερμηνεία έχει σαν αφετηρία το ότι ο απόστολος Παύλος κάνει ακριβή διάκριση μεταξύ της δικαιοσύνης του Θεού, από τη μία πλευρά, και της χάρης και ευσπλαχνίας του Θεού, από την άλλη πλευρά. Ερμηνεύει τον παύλειο όρο «δικαιοσύνη Θεού» με την έννοια μιας δικανικής τιμωρούσας δικαιοσύνης, η οποία ανταποδίδει σε κάθε άνθρωπο σύμφωνα με τις πράξεις του. Κατανοεί τον απόστολο κατά τέτοιο τρόπο, ώστε η ευσπλαχνία του Θεού μόνο τότε να μπορεί να εμφανιστεί, αφού προηγουμένως ικανοποιηθεί η τιμωρούσα δικαιοσύνη του. Όμως ο εδώ προϋποτιθέμενος όρος της «τιμωρούσας δικαιοσύνης» του Θεού δεν συναντάται πουθενά στις παύλειες μαρτυρίες για το γεγονός της σταυρώσεως. Όταν ο απόστολος αναφερόμενος στο γεγονός αυτό ομιλεί περί «δικαιοσύνης του Θεού»⁵⁾, έχει η λέξη «δικαιοσύνη» —όπως ήδη στο Δευτεροήσασα και σε μερικούς Ψαλμούς⁶⁾— σωτηριολογικό περιεχόμενο: Είναι έκφραση της σωτήριας δύναμης του Θεού, της λυτρωτικής του ενεργείας, της δια της χάριτός του παρεχομένης σωτηρίας. Η «δικαιοσύνη του Θεού» περικλείει για τον Παύλο τη σώζουσα αθωωτική απόφαση που δόθηκε στο γεγρυνός του σταυρού. Γι' αυτό τον τοποθετεί στη σωστή σχέση με το Θεό και του εγκαινιάζει μία εντελώς καινούργια ζωή. Ο Παύλος έχει υπ' όψη του ότι αυτή η σώζουσα αθωωτική απόφαση δόθηκε στο γεγονός του σταυρού. Γι' αυτό χαρακτηρίζει στο Ρωμ. 3, 24-26 το θάνατο του Χριστού σαν μία απολυτωτική πράξη της χάρης του Θεού και —ακριβώς με την ίδια έννοια— σαν «ένδειξη της δικαιοσύνης αυτού». Επομένως για τον Παύλο η «δικαιοσύνη» του Θεού δεν είναι τίποτε άλλο παρά η σώζουσα χάρη και ευσπλαχνία του Θεού. Αυτά τα δύο δεν μπορούν και δεν πρέπει να χωρίζονται μεταξύ τους, όπως συνέβη στην προαναφερθείσα ερμηνεία.

Ένα άλλο προβληματικό σημείο αυτής της ερμηνείας είναι το

5) Ρωμ. 3, 21 εξ. 3, 25 εξ. Βλ. και Ρωμ. 1, 17, 10, 3. Β' Κορ. 5, 21.

6) Βλ. λχ. Ησ. 46, 12 εξ. 51, 5 εξ. 51, 8, 54, 14. Ψαλμ. 50, 16, 70, 15 εξ. 97, 2, 102, 17. Πρόβλ. και Ησ. 62, 1 εξ.

εΕής: Αποδίδεται στον Πιστό η αντίληψη ότι υπάρχει μία αμοιβαία έχθρα μεταξύ του Θεού και του αμαρτωλού ανθρώπου. Η έχθρα του ανθρώπου εναντίον του Θεού, που εκδηλώνεται με την αμαρτία, δήθεν προκαλεί την οργή του Θεού και έτσι ο Θεός από τη δική του πλευρά γίνεται εχθρός του αμαρτωλού. Σύμφωνα προς αυτό, ο θάνατος του Χριστού κατανοείται σαν ένα γεγονός το οποίον κατευνάζει την οργή του Θεού και προτρέπει το Θεό να συμφιλιώσει με τον αμαρτωλό. Η εικόνα που παρουσιάζεται με αυτή την ερμηνεία δεν έχει κανένα οπολύτως έρεισμα στα παύλεια κείμενα. Οι άνθρωποι, προς τους οποίους απευθύνεται το γεγονός της καταλλαγής, χαρακτηρίζονται στο Ρωμ. 5, 10 ως «εχθροί». Σύμφωνα προς τις παράλληλα χρησιμοποιούμενες εκφράσεις «ασεβείς» (στίχ. 6) και «αμαρτωλοί» (στίχ. 8) έχει η λέξη αναμφίβολα την ενεργητική σημασία «εχθροί του Θεού»⁷⁾. Χαρακτηρίζει τους αμαρτωλούς σαν τέτοιους, των οποίων όλο το είναι, όλος ο τρόπος ενεργείας είναι «έχθρα εις Θεόν» (Ρωμ. 8, 7), η οποία εκδηλώνεται με ανυπακοή στο θέλημά του. Με την έκφραση «εχθροί του Θεού» περιγράφει ο Παύλος τον τρόπο ύπαρξης του αμαρτωλού ως επαναστάτη εναντίον του Θεού και ως διακοπή της σχέσης με το Θεό. Εάν συνεπώς η «έχθρα» είναι το γνώρισμα της ύπαρξης του αμαρτωλού εναντίον του Θεού, τότε δεν μπορεί και δεν πρέπει να κατανοθεί σαν επακόλουθο της αμαρτίας, συνεπώς σε καμιά περίπτωση με την έννοια μιας αμοιβαίας έχθρας μεταξύ του Θεού και του ανθρώπου την οποία προκάλεσε η αμαρτία. Στον Παύλο δεν γίνεται πουθενά λόγος για έχθρα του Θεού εναντίον του αμαρτωλού. Ακόμα και οι μαρτυρίες περί «οργής» Θεού δεν επιτρέπεται να ερμηνευτούν μ' αυτή την έννοια. Διότι ο όρος «οργή Θεού» στον Παύλο δεν εκφράζει ένα ερεθισμό του Θεού αλλά μία αντικειμενική κατάσταση: την επερχόμενη εσχατολογική κρίση η οποία θα επιφέρει στον αμαρτωλό την οριστική κατάδικη σε θάνατο⁸⁾.

Στην κατανόηση της αμαρτωλής ύπαρξης ως έχθρας εναντίον του Θεού αντιστοιχεί ο εντελώς ασυνήθιστος, μάλιστα μοναδικός τρόπος με τον οποίο ομιλεί ο απόστολος Παύλος περί της «καταλλαγής». Το κείμενο από την πρός Ρωμαίους επιστολή που διαβάσαμε στην αρχή έλεγε: Εμείς οι αμαρτωλοί «κατηλλάγμεν τῷ Θεῷ διὰ τοῦ θανάτου τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ» (5, 10). Με αυτό το κείμενο πρέπει να παραβληθούν οι μαρτυρίες από τη δευτέρα προς Κορινθίους, πέμπτο

7) Με την ίδια σημασία επίσης στο Ρωμ. 11, 28 και στο Κολ. 1, 21.

8) Πρβλ. Ρωμ. 1, 18, 2, 5, 3, 5 εξ. 12, 19. Α' Θεσσ. 1, 10, 5, 9 κ.ά.

κεφάλαιο: «τὰ δὲ πάντα ἐκ τοῦ Θεοῦ τοῦ καταλλάξαντος ἡμᾶς ἔσα-
τῷ διὰ Χριστοῦ» (στίχ. 18), και: «Θεὸς ἦν οὐαὶ Χριστῷ κόσμον κατα-
λάσσων ἐσαυτῷ, μὴ λογιζόμενος αὐτοῖς (τοῖς ἀνθρώποις) τὰ παρα-
πτώματα αὐτῶν» (στίχ. 19)⁹. Αυτές οι φράσεις πρέπει να προσε-
χτούν και να εξεταστούν επακριβώς. Διότι όλα εξαρτώνται από την
προσεκτική κατανόηση του υποκειμένου και του αντικειμένου της
καταλλαγής. Οι παύλεις διατυπώσεις είναι μονοσήμαντες και σα-
φεις: Υποκείμενο της καταλλαγής είναι αποκλειστικά ο Θεός, και
αντικείμενο της καταλλαγής είναι αποκλειστικά ο αμαρτωλός ἀν-
θρωπος. Ο απόστολος δεν λέει με κανένα τρόπο ότι ο Θεός
με ειμάς ή ότι ο Θεός συμφιλίωσε τον εαυτό του με ειμάς.
Ο απόστολος αυτό και μόνο αυτό λέει: Εμείς οι αμαρτωλοί συμ-
φιλιωθήκαμε με το Θεό (Ρωμ. 5, 10), και: Ο Θεός μας συμφιλίω-
σε με τον εαυτό του, συμφιλίωσε με τον εαυτό του όλη την εχθρικά
προς αυτόν διακείμενη ανθρωπότητα (Β' Κορ. 5, 18 κ.εξ.).
Οι παύλεις διατυπώσεις, προς τις οποίες δεν υπάρχουν αντίστοι-
χες εκτός της Καινής Διαθήκης¹⁰, κάνουν σαφές ότι: Ο ίδιος ο
Θεός στο γεγονός της σταυρώσεως από δική του πλευ-
ράς κατάργησε την ἔχθρα του αμαρτωλού ανθρώπου, υπερνίκησε
την ανταρσία του και τον τοποθέτησε απέναντι του στη σωστή και
σωτήρια σχέση: στην κατάσταση της «ειρήνης προς το Θεό», όπως
αναφέρεται στο Ρωμ. 5, 1. Καταλλαγή – συμφιλίωση – σημαίνει την
κατάργηση της αρνητικής σχέσης με το Θεό η οποία προσδιορίζει
την ύπαρξη του αμαρτωλού ενώπιον του Θεού. Αντίθετα δεν σημαί-
νει μία αλλαγή της σχέσης του Θεού έναντι του ανθρώπου. Η πρό-
θεση του αποστόλου παρουσιάζεται εντελώς λανθασμένα, εάν κανείς
αντιστρέψει τη σαφή πορεία της σκέψης του, εάν δηλαδή ισχυριστεί
κανείς ότι ο Θεός συμφιλώθηκε με τον ἀνθρωπον ή ότι ο Χριστός
συμφιλίωσε το Θεό με τον ἀνθρωπον¹¹. Ο Παύλος δεν γνωρίζει

9) Για το βασικό κείμενο Β' Κορ. 5, 18-21 δ.λ. τα εξής ἀρθρα μου: Erwägungen zur Gestalt und Herkunft des paulinischen Versöhnungsgedankens, ZThK. 77, 1980, σ. 186-199. «Gott hat unter uns aufgerichtet das Wort von der Versöhnung» (2 Kor 5, 19), ZNW 71, 1980, σ. 3-20.

10) Η ἀπόψη ότι ο Θεός συμφιλώνει με τον εαυτό του τον αμαρτωλό ἀνθρωπο δεν συναντάται πουθενά στον αρχαίο Ιουδαϊσμό. Αντίθετα στην Κ.Δ. προβλ. και Κολ. 1, 20. 22. Εφ. 2, 16.

11) 'Ακρως προβληματική αντιστροφή της παύλειας σκέψης βρίσκεται ήδη στη Θεία Λειτουργία των «Αποστολικών Διαταγών» (Αποστ. Διατ. Η' 12, 31): ο Χριστός «ἔξεμενίσατο σε τὸν ἐαυτὸν Θεὸν καὶ πατέρα καὶ τῷ κόσμῳ κατήλλαξεν καὶ τῆς ἐπικειμένης δργῆς τοὺς πάντας ἤλευθέρωσεν».

τίποτε περί μιας μεταθολής στο Θεό ή περί μιας αλλαγής διάθεσης του Θεού εξαιτίας του σταυρικού θανάτου του Χριστού. Η καταλλαγή που επιτελέστηκε από γεγονός του σταυρού δεν μπορεί να νοηθεί σαν κατάπauση του θυμού του μέχρι τότε οργισμένου Θεού. Το πώς οκέφτεται ο Παύλος για τη σχέση μεταξύ καταλλαγής και οργής Θεού, μας το λέει ο ίδιος σαφώς στο αρχικά αναφερόμενο κείμενο της προς Ρωμαίους επιστολής: Η καταλλαγή που δόθηκε στο γεγονός του σταυρού έχει σαν συνέπεια ότι οι κατηλλαγμένοι δεν θα κατακριθούν κατά την τελική κρίση αλλά θα σωθούν.

Με τα παραπόνω αναφέρθηκε ήδη η βασική αιτία για την οποία δεν μπορεί να γίνεται λόγος, βάσει της παύλειας θεολογίας του σταυρού, περί μιας ικανοποιίας και εξευμενίζουσας εξιλαστήριας θυσίας τού Χριστού, δηλαδή περί μιας θυσίας που πάρεχει ικανοποίηση στον οργισμένο Θεό και που παροτρύνει τον οργισμένο Θεό προς συμφιλίωση. Διότι εάν κατανοηθεί ο σταυρικός θάνατος του Χριστού σαν μία τέτοια, θυσία, τότε δεν είναι μία πράξη σωστική του Θεού αλλά απλώς και μόνον η πραϋπόθεση για τη σωτήρια επέμβαση του Θεού: δηλαδή ένα ανθρώπινο επίτευγμα, το οποίο ο Χριστός αντιπροσωπευτικά για τους αμαρτωλούς προσάγει ενώπιον τοῦ Θεού και στο οποίο ο Θεός απαντά με την άφεση και συμφιλίωση. Εάν είναι ο θάνατος του Χριστού μία θυσία ενώπιον του Θεού και για το Θεό, τότε αυτό σημαίνει ότι στο γεγονός του σταυρού ο Θεός ο ίδιος μένει στο περιθώριο και μόλις μετά το θάνατο του Χριστού εμφανίζεται στο προσκήνιο ο ενεργώντας, με το να δέχεται τη θυσία τού Χριστού και να παρέχει στους αμαρτωλούς τα σωτήρια αποτελέσματα αυτής της θυσίας. Δεν υπάρχει καμία αμφιβολία ότι ο απόστολος Παύλος δεν οκέφτεται έτσι. Διότι για τον απόστολο Παύλο στο γεγονός του σταυρού ενεργεί ο ίδιος ο Θεός — ίλασκόμενος και καταλλάσσων. Αυτό αναφέρεται στο Ρωμ. 3, 25 ως προς τον ίλασμό: τον Χριστόν «προέθετο ὁ Θεὸς ίλαστήριον... ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι»¹²⁾. Έντελώς αντίστοιχα μιλάει ο απόστολος στη Β' Κορ. 5, 19 για την καταλλαγή: «Θεός ἦν ἐν Χριστῷ κόσμον καταλλάσσων ἐσαῦτῷ». Ο Θεός και ο Χριστός είναι μαζί, είναι εν α στο γεγονός του ίλασμού και της καταλλαγής του σταυρικού θανάτου, έτσι ώστε ο θάνατος αυτός είναι πραγματικά μία θεϊκή πράξη σωτηρίας προς εμάς. Η ενότητα του Είναι και της Πράξης του Θεού με τον για μας — όχι για το Θεό — εσταυρωμένο και του εσταυρωμένου με το Θεό.

12) Για το Ρωμ. 3, 25 και τη λέξη «ίλαστήριον» δλ. U. Wilckens, Der Brief an die Römer I, EKK VI/1, Neukirchen-Vluyn 1978, σ. 190-196.

είναι εδώ θεμελιώδης και ουσιαστική¹³. Ο ενανθρωπήσας υιός του Θεού με το θάνατό του δεν προσέφερε με κανένα τρόπο μία εξιλαστήρια θυσία στο Θεό που είναι οργισμένος και απαιτεί ικανοποίηση. Διότι ο Θεός ο ίδιος, ως ο «Θεός ἐν Χριστῷ» (Β' Κορ. 5, 19), «τοῦ ιδίου υιοῦ οὐκ ἐφείσατο ἀλλὰ ὑπὲρ ἡμῶν πάντων παρέδωκεν αὐτὸν» (Ρωμ. 8, 32). Και το ἔκανε αυτό, διότι με την αιώνια αγάπη του «ὑπὲρ ἡμῶν ἐστιν» (Ρωμ. 8, 31). Έτσι ο ιλασμός και η καταλλαγή που επιτελέστηκαν στο σταυρικό θάνατο του Χριστού είναι μία πράξη του ιδίου του Θεού, — η ελεύθερη πράξη της αγάπης του προς τους ασεβείς (Ρωμ. 5, 6,8), το γεγονός της εύσπλαχνῆς στροφής του προς τους αμαρτωλούς (Ρωμ. 3, 24), η απόδειξη ήτος σώζουσας δικαιοσύνης του (Ρωμ. 3, 25 εξ.). Επειδή ο ίδιος ο Θεός ήταν παρών στον εσταυρωμένο (Β' Κορ. 5, 19), γι' αυτό είναι ο θάνατος του Χριστού καθ' εαυτόν πράξη καταλλαγής του Θεού και όχι η προϋπόθεση για την καταλλαγή. Με άλλα λόγια: Ο θάνατος του Χριστού δεν είναι απλώς το μέσο για την καταλλαγή αλλά η επιτέλεση της, δεν είναι απλώς η δυνατότητα αλλά η πραγματοποίηση της καταλλαγής. Ιλασμός και καταλλαγή είναι η πράξη και το έργο του Θεού και επομένως στην αδιαίρετη συνύπαρξη τους είναι οι δύο πλευρές ενός και του αυτού γεγονότος, του γεγονότος του σταυρού.

II

Εάν προσπαθήσουμε να το καταλάβουμε καλύτερα, μία ματιά στην Παλαιά Διαθήκη θα μας βοηθήσει πάρα πολύ. Στον Παύλο παρατηρείται συχνά να χρησιμοποιεί τη γλώσσα της Αγίας Γραφής της εποχής του, με την οποία μπορεί και εκφράζει το λυτρωτικό έργο του Θεού δια του Ιησού Χριστού. Αυτό ισχύει ακριβώς και για όσα λέει περί ιλασμού και καταλλαγής που συνέβησαν στο σταυρικό θάνατο του Χριστού. Γι' αυτό πρέπει να στραφούμε — σ' ένα δεύτερο θήμα των παραπρήσεών μας — στην παλαιοδιαθηκική ιδέα του λατρευτικού ειλασμού, όπως αυτή γίνεται κατανοητή ιδιαίτερα στην ιερατική θεολογία¹⁴.

13) Wilckens, στο ίδιο σ. 201.

14) Στα επόμενα ακολουθώ την πειστική ερμηνεία την οποία έδωσαν ο παλαιοδιαθηκολόγος συνάδελφός μου Hartmut Gese και ο μαθητής του Bernd Janowski: H. Gese, Die Sühne, στο: H. Gese, Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge, BEvTh 78, München 1977, σ. 85-106. B. Janowski, Sühne als Heilgeschehen. Studien zur Sühnethеologie der Priestersehrift und zur Wurzel KPR im Alten Orient und im Alten Testament, WMANT 55, Neukirchen - Vluyn 1982.

Ο λατρευτικός εξιλασμός, κατά τη μαρτυρία της Παλαιάς Διαθήκης, δεν είναι μία πράξη τιμωρίας αλλά ένα γεγονός σωτηρίας¹⁵⁾. Αυτό σημαίνει: Ο Γιαχβέ, ο Θεός του Ιαραήλ, δεν πρέπει να θεωρηθεί εδώ σαν ο οργισμένος αποδέκτης του εξιλασμού, αλλά σαν ο σωτήριος δωρητής του. Αυτός ο ίδιος χορηγεί στον αμαρτωλό τον εξιλασμό, τον οποίο αυτός μόνο λαμβάνει, αλλά δεν μπορεί να τον εξασφαλίσει με ένα δικό του κατόρθωμα που προσάγει ενώπιον του Θεού και για το Θεό. Σ' αυτή τη συνάφεια πρέπει να υποδειχτούν με έμφαση δύο κείμενα της Παλαιάς Διαθήκης. Κατά το Λευιτικό 10, 17 ο Γιαχβέ έδωσε την εξιλαστήρια θυσία περί αμαρτίας, ώστε μέσω της επιτελέσεώς της οι ιερείς να αφαιρέσουν «τὴν ἀμαρτίαν τῆς συναγωγῆς» και έτσι να «ἔξιλάσωνται περὶ αὐτῶν ἐναντὶ κυρίου». Στο Λευιτικό 17, 11 διαβάζουμε τα εξής λόγια του Γιαχβέ περί του αιματος των ζώων για τη θυσία περί αμαρτίας: «Καὶ ἐγὼ δέδωκα αὐτὸύ μην ἐπὶ τοῦ θυσιαστηρίου ἔξιλάσκεσθαι περὶ τῶν ψυχῶν ὑμῶν». Καθώς αυτά τα χωρία με κάθε σαφήνεια δείχνουν, το ζώο για τη θυσία περί αμαρτίας και το αἷμα του ζώου δεν είναι ένα δώρο προς το Γιαχβέ με το οποίο ο αμαρτωλός προσπαθεί να εξευμενίσει τον οργισμένο Θεό. Είναι, πολύ περισσότερο, ένα μέσο δοσμένο από τον ίδιο το Θεό, ένα μέσο που η ευσπλαχνή θουλή του Θεού παρέχει στον αμαρτωλό ανθρώπο. Οι ιερείς ενεργούν σαν εξουσιοδοτημένοι του Γιαχβέ, με το να επιτελούν στο όνομά του την πράξη του εξιλασμού που ο ίδιος καθόρισε και επέβαλε. Ο Γιαχβέ ἤθελε και κατέστησε δυνατή την πράξη του εξιλασμού¹ μπορεί όμως να μιλά κανείς και για μία συμμετοχή του ανθρώπου. Δηλαδή για τον τρόπο ενεργείας εκείνου που ζητεί τον εξιλασμό και προσφέρει το ζώο για τη θυσία, και για τον τρόπο ενεργείας του ιερέως ο οποίος επιτελεί την εξιλαστήρια αιματηρή τελετή. Η σχέση θείας και ανθρώπινης πράξεως μπορεί να περιγραφεί ως εξής: Η προσφορά της θυσίας από το λαϊκό που ζητεί τον εξιλασμό και η επιτέλεση της εξιλαστήριας τελετής από τον ιερέα **θασίζονται** σε μία δωρεά του Θεού: στη θεϊκή δωρεά του εξιλαστήριου μέσου, δηλαδή του αιματος, η οποία προηγείται και θεμελιώνει κάθε λατρευτική πράξη του ανθρώπου και καταργεί τη συνθηισμένη περί θυσίας αντίληψη του «δίνω για να δώσεις». Αυτό ακριβώς, το ότι δηλαδή η θεία δωρεά κάνει κατ' αρχή δυνατό τον εξαγνισμό του αμαρτωλού ανθρώπου, φανερώνει την προτεραιότητα της χάρης και ευσπλαχνίας του Γιαχβέ. Γι' αυτό η παλαιοδιαθηκική

15) Έτσι ο G. von Rad, Theologie des Alten Testaments I, München 1969, σ. 284.

λατρεία εξιλασμού δεν βασίζεται στο αξίωμα: «Έγώ (ο άνθρωπος) δίνω, ώστε και εσύ (ο Θεός) να δώσεις», αλλά στο ουλλογισμό: «Έγώ (ο άνθρωπος) δίνω, επειδή εσύ (ο Θεός) έδωσες προηγουμένων»¹⁶.

Το ότι ο Θεός φανέρωσε τη δυνατότητα του λατρευτικού εξιλασμού, αυτό δεν ισχύει —όπως πρέπει με έμφαση να σημειωθεί— απλά για όλες τις αμαρτίες. Στο βιβλίο των Αριθμών 15, 22-31 γίνεται ακριβής διάκριση μεταξύ των «άκούσιων» αμαρτιών και των αμαρτιών «ἐν χειρὶ ὑπερηφανείας». Στην πρώτη περίπτωση πρόκειται για αμαρτίες, που διαπράχτηκαν όχι σκόπιμα αλλά αθέλητα. Στη δεύτερη περίπτωση πρόκειται για παραβάσεις των εντολών του Γιαχβέ που διαπράχτηκαν θεληματικά και εντελώς συνειδητά. Για τις αμαρτίες «ἐν χειρὶ ὑπερηφανείας» δεν υπάρχει, κατά το Αριθμό 15, 30 κ.εξ., κανένας εξιλασμός: τιμωρούνται μόνο με το θάνατο του αμαρτωλού. με την εξολόθρευσή του από τη «συναγωγή των υιών Ισραήλ»¹⁷.

Η δυνατότητα ενός λατρευτικού εξιλασμού υπάρχει μόνο για τις αμαρτίες που διαπράχτηκαν ακούσια¹⁸. Παρ' όλα αυτά και αυτές δεν πρέπει να θεωρηθούν σαν σχετικά αθώες αμαρτίες. Το ότι και αυτές μετρούν σαν αμαρτίες με όλη τη σημασία της λέξης, φαίνεται από γεγονός ότι ο λατρευτικός εξαγνισμός είναι απαραίτητος. Ακόμα και ο αμαρτωλός που αμάρτησε ακούσια ευρίσκεται στην κατάσταση της θανατικής καταδίκης, από την οποία μπορεί να σωθεί, σύμφωνα με την αντίληψη του Ιερατικού Κώδικα, μόνο μέσω της ιερατικής πράξεως του εξιλασμού που οδηγεῖ στη συγχώρηση από το Θεό¹⁹.

Εάν τώρα ρωτήσουμε πώς πρέπει να κατανοηθεί λεπτομερέστερα ο λατρευτικός εξιλασμός, τότε, σύμφωνα με το γερμανό θεολόγο Hartmut Gese, πρέπει να γίνει λόγος για ένα γεγονός αντιπρόσωπο σε ωρευση, που συμπεριλαμβάνει το πρόσωπο του ανθρώπου²⁰. Με αυτή τη διατύπωση ο Gese διαχωρίζει τη θέση του από εκείνη την ερμηνεία που καταλαβαίνει το γεγονός του εξιλασμού πρακτικά σαν ένα γεγονός αντιπροσώπευσης, που αποκλείει το πρόσωπο του ανθρώπου. Μία τέτοια ερμηνεία συναντάται εκεί όπου ο λατρευτικός εξιλασμός κατανοείται αποφασιστικά και κατά πρώτο λόγο σαν χωρισμός του αμαρτωλού από την αμαρτία του: αυτό σημαίνει: σαν ένα γεγονός άρσης της αμαρτίας που περιλαμβάνει την από-

16) Janowski, μν. ἔργο σ. 361.

17) Βλ. σχετικά τις διατάξεις στο Λευτ. 20.

18) Προβλ. Λευτ. 4, 2. 13. 22. 27. 5, 15. 18.

19) Προβλ. Janowski, μν. ἔργο σ. 255.

20) Gese, μν. ἀρθρο σ. 97 και σ. 99.

Θεση της αμαρτίας επάνω σ' ένα αντιπροσωπευτικό φορέα (κομιστή) της αμαρτίας και την εξόντωση της αμαρτίας μέσω της εξόντωσης του φορέα της. Σύμφωνα με αυτή την άποψη, από κάθε αμαρτία του ανθρώπου προκύπτει μία αντικειμενική ενοχή, η οποία πιέζει ολέθρια τον αμαρτωλό και πρέπει να οδηγήσει στο πεπρωμένο του αμαρτωλού, δηλαδή στο θάνατο του. Το γεγονός του εξιλασμού επομένως πρέπει να προσεχτεί στο ότι το βάρος της αμαρτίας, που στέκεται πάνω στον αμαρτωλό και τον απειλεί θανάσιμα, μεταφέρεται επάνω σ' ένα ζώο που παίρνει τη θέση του αμαρτωλού και πεθαίνει γι' αυτόν αντιπροσωπευτικά. Η θανάσιμη συνέπεια της αμαρτίας διευθετείται με το σφάγιο κατά τέτοιο τρόπο, ώστε ο αμαρτωλός ο ίδιος —απελευθερωμένος από την αμαρτία του— γλυτώνει το θάνατο που του αείζει και παραμένει στη Ζωή.

Είναι αναμφίβολα σωστό ότι στο γεγονός του λατρευτικού εξιλασμού συμβαίνει ένας χωρισμός του αμαρτωλού από την ολέθρια αμαρτία. Όμως αυτή η κατάσταση εκθέτει μόνο μία ορισμένη, όχι όμως την αποφασιστική άποψη του γεγονότος του εξιλασμού. Η απλευθέρωση του αμαρτωλού από την αμαρτία του μπορεί γενικά να νοηθεί μόνο σαν επίδραση και συνέπεια ενός γεγονότος που πράχαρει πολύ πιο βαθειά και πλατειά: δηλαδή του γεγονότος αντιπροσώπευσης, που συμπεριλαμβάνει το πρόσωπο του αμαρτωλού. Διότι η ίδια του λατρευτικού έξιλασμού προϋποθέτει μία κατανόηση της αμαρτίας, η οποία διακρίνει την αμαρτία την ίδια από τις μεμονωμένες αμαρτωλές πράξεις. Η αμαρτία είναι ένα μέγεθος που προσβάλλει και σημαδεύει τον αμαρτωλό στην ίδια του την ύπαρξη. Είναι η καταστροφή της προσωπικής σχέσης με το Θεό και, σαν τέτοια, η θεμελιώδης αποτυχία του προορισμού της ύπαρξης να ζει ο άνθρωπος από το Θεό και για το Θεό. Η αμαρτία άπτεται λοιπόν του κέντρου του προσώπου του αμαρτωλού. Επειδή η διακοπή, από τον αμαρτωλό, της σχέσης με το Θεό είναι ολοκληρωτική και ανεπανόρθωτη και επειδή η ύπαρξη του αμαρτωλού είναι μία ύπαρξη απομακρυσμένη από το Θεό, γι' αυτό ο αμαρτωλός είναι οριστικά άξιος θανάτου. Όπως δεν μπορεί να κρατηθεί σε απόσταση από την αμαρτία του, έτσι και δεν μπορεί να του αφαιρεθεί η ενοχή του. Διότι και η ενοχή δεν μπορεί ν' αφαιρεθεί και να μεταφερθεί όπως ακριβώς και ο θάνατος. Εάν παρ' όλα αυτά ο αμαρτωλός, που είναι ένοχος θανάτου και δεν μπορεί να σταθεί μπροστά στο Θεό, πρέπει να γλυτώσει από το θάνατο και να έλθει προς το Θεό, αυτό μπορεί να συμβεί μόνο αφού πρώτα υποφέρει την κρίση του θανάτου, δηλαδή μόνο αφού επέλθει τέλος με την αμαρτωλή

του ύπαρξη και κερδίσει μ' αυτόν ακριβώς τον τρόπο τη Ζωή. Γι' αυτό εξιλασμός μπορεί να σήμαινει μόνο: μέσω του θανάτου να παραδώσει κάποιος τη Ζωή του στο Θεό και μέσω αυτής της προσφοράς να γλυτώσει το θάνατο που του αείζει.

Για τη λατρευτική πράξη του εξιλασμού, που έχει σαν σκοπό αυτήν ακριβώς την πρόσβαση προς το Θεό, είναι συστατικά δύο πράγματα: Το ένα είναι η τελετουργική χειρονομία της επίθεσης των χειρών, την οποία επιτελεί ο ἄνθρωπος που επιζητεί τον εξιλασμό, και το άλλο είναι η εξιλαστήρια αιματηρή τελετή που επιτελείται από τον ιερέα στο ναό²¹.

Η επίθεση των χειρών, από τον ἄνθρωπο που επιζητεί τον εξιλασμό, δεν πρέπει να ερμηνευτεί σαν μία χειρονομία επιβολής φορτίου, που εκφράζει την απόθεση των αμαρτιών επάνω στο σφάγιο, όπως επίσης η επακαλουθούσα αφαγή του Ζώου δεν πρέπει με κανένα τρόπο να ερμηνευτεί σαν τιμωρία και εξόντωση του τελετουργικού φορέα των αμαρτιών. Η επίθεση των χειρών είναι, πολύ περισσότερο, μία χειρονομία ταύτισης και γι' αυτό η θανάτωση του σφάγιου είναι μία προσφορά της Ζωής που συμπεριλαμβάνει και τον αμαρτωλό. Ο ἄνθρωπος που επιζητεί τον εξιλασμό ταυτίζεται δια της χειρονομίας της επίθεσης των χειρών με το σφάγιο και συμμετέχει εξαιτίας αυτής της ταύτισης στο θάνατο του Ζώου. Αυτό σημαίνει: Στον αντιπροσωπευτικό θάνατο του Ζώου πραγματοποιείται ο θάνατος του ίδιου του αμαρτωλού. Εδώ συμβαίνει προσφορά της ίδιας της Ζωής — και μάλιστα σαν προσφορά στο Θεό.

Αυτή την ἀποψη, δηλαδή την προσφορά της Ζωής στο Θεό, εκφράζει η αιματηρή τελετή. Ο ιερεύς ραντίζει με το αίμα του Ζώου — που ταυτίζεται με τον αμαρτωλό μέσω της επίθεσης των χειρών — το θυσιαστήριο και το καταπέτασμα μπροστά από τα ἅγια των αγίων. Κατά τη μεγάλη ημέρα του εξιλασμού ραντίζει ο αρχιερεύς με το αίμα τα ἅγια των αγίων: δηλαδή το ιλαστήριον επίθεμα επάνω από την αγία κιβωτό, που χαρακτηρίζεται σαν τόπος της παρουσίας του Θεού και εμφάνισης της δόξας του. Το αίμα του Ζώου είναι με τη λατρευτική ἔννοια η ουσία της Ζωής²². 'Οταν τώρα το αίμα του Ζώου, το οποίο είναι ταυτισμένο με τον ἄνθρωπο που προσφέρει τη θυσία, προσφερθεί στο ιλαστήριο επίθεμα σαν τον τόπο της παρουσίας του Θεού, αυτό σημαίνει: Στην τελετή της προσφοράς

21) Βλ. σχετικά λεπτομερώς Gese, στο ίδιο σ. 95 εξ. και Janowski, μν. ἐργο σ. 198 εξ.

22) Προβλ. Λευτ. 17, 11 και 17, 14: «ἡ γὰρ ψυχὴ (δηλ. η ζωή) πάσης σαρκὸς αἷμα αὐτοῦ ἔστιν».

του αίματος συμβαίνει η προσφορά της ανθρώπινης ζωής στον ίδιο το Θεό. Έτοιμος ο αμαρτωλός έρχεται, μέσω του γεγονότος της αντιπροσωπευτικής ολοκληρωτικής προσφοράς, σε επαφή με τον άγιο Θεό.

Όπως το διατυπώνει ο Hartmut Gese, «ο λατρευτικός, αγιαστικός εξιλασμός δεν είναι ένα αρνητικό γεγονός μιας απλής ἀρσης των αμαρτιών ή μιας απλής και μόνο απότισης ποινής. Είναι ένα πλησίασμα προς το Θεό μέσα από την κρίση του θανάτου»²³⁾. Ο σκοπός και η έννοια της πράξης του εξιλασμού είναι η έναρξη και χορήγηση μιας νέας, σωτήριας κοινωνίας με το Θεό. Εάν όμως στο λατρευτικό εξιλασμό βάσει της αντιπροσώπευσης, που συμπεριλαμβάνει τον αμαρτωλό ανθρωπο, ο ίδιος ο αμαρτωλός παραδίδεται στο θάνατο και δια του θανάτου του ανοίγεται η είσοδος προς τον άγιο Θεό, αυτό... συνεπάγεται: Ο εξιλασμός είναι συγχρόνως συμφιλίωση του αμαρτωλού, που δρίσκεται υπό το κράτος του θανάτου, με το Θεό. Ότι τώρα αφορά τη συγχώρηση των αμαρτιών, αυτή συμπεριλαμβάνεται σ' ένα γεγονός που προχωρεί πολύ βαθειά, δηλαδή στο γεγονός του αγιασμού, στο οποίο πραγματοποιείται νέα δημιουργία, επειδή ανακαινίζεται η ύπαρξη του ανθρώπου.

III

Η παύλεια σκέψη περί ιλασμού και καταλλαγής, προς την οποία τώρα πάλι στρεφόμαστε, αντιστοιχεί σε βασικά σημεία με την παλαιοδιαθηκική κατανόηση του λατρευτικού εξιλασμού όπως αυτή παρουσιάζεται στην ιερατική θεολογία. Η θεμελιώδης αντιστοιχία δρίσκεται στο ότι ο Παύλος δεν κατανόησε τον αντιπροσωπευτικό θάνατο του Χριστού απλά σαν ένα γεγονός κατάργησης της αμαρτίας ούτε τον ιλασμό που προήλθε από το θάνατο του Χριστού σαν ένα διαχωρισμό του αμαρτωλού από την ολέθρια αμαρτία του. Δεν λαμβάνει κανείς καθόλου υπόψη την απόλυτα καθοριστική για τον Παύλο σκέψη, όταν ερμηνεύει τις μαρτυρίες του απλά και μόνο με τέτοιο τρόπο, ότι δηλαδή ο σταυρωμένος Χριστός αφαίρεσε από τον αμαρτωλό την αμαρτία και σαν αντιπροσωπευτικός φορέας της αμαρτίας πήρε τις θανάσιμες συνέπειές της επάνω του. Διότι ο Παύλος καταλαβαίνει το θάνατο του Χριστού σαν ένα γεγονός αντιπροσώπευσης, που συμπεριλαμβάνει ολόκληρο το πρόσωπο του αμαρτωλού ανθρώπου.

23) Gese, μν. ἀρθρο σ. 104.

Δεν υπάρχει καμία αμφιβολία ότι ο Παύλος βλέπει στην αμαρτία μία πραγματικότητα που προσβάλλει όχι απλά και μόνο τις πράξεις, τον τρόπο ενεργείας του ανθρώπου, αλλά ολόκληρη την ύπαρξή του. Η πτώση της ύπαρξης στην αμαρτία εκφράζεται ήδη όταν ο απόστολος περιγράφει την αμαρτία σαν μία δύναμη, η οποία κυριαρχεί στον άνθρωπο που είναι δούλος της και όποια κατοικεί στον άνθρωπο και εξουσιάζει το κέντρο της ύπαρξης του²⁴. Ο άνθρωπος επομένως δεν είναι αμαρτωλός μόνο στις πράξεις και στις ενέργειές του, αλλά σ' ολόκληρο το είναι του, σ' ολόκληρη την ύπαρξη του που βρίσκεται μακριά από το Θεό και είναι εχθρική απέναντί του. Επειδή ο απόστολος γνωρίζει για την πτώση συνόλης της ύπαρξης του αμαρτωλού στην αμαρτία και επομένως στο θάνατο, γι' αυτό, έχοντας υπόψη του τον αμαρτωλό άνθρωπο, μιλά για «σῶμα τῆς ἀμαρτίας» (Ρωμ. 6, 6) και για «σῶμα τοῦ θανάτου» (Ρωμ. 7, 24). Ο άνθρωπος είναι και τα δύο και μάλιστα τέτοιος που αμαρτάνει, «ἐν χειρὶ ὑπερηφανείας»²⁵, και γι' αυτό δεν υπάρχει γι' αυτόν, σύμφωνα με το νόμο του Θεού, κανένας εξιλασμός αλλά μόνο η εξόλοθρευσή. Το ότι απ' αυτόν τον άνθρωπο μπορεί απλά να αφαιρεθεί η αμαρτία — ν' αφαιρεθεί με την έννοια μιας απόθεσης και μεταφοράς της αμαρτίας — αυτό είναι για τον Παύλο ακατανόητο. Να κρατηθεί ο αμαρτωλός σε απόσταση από την αμαρτία του, αυτό θα σήμαινε να κρατηθεί ο αμαρτωλός σε απόσταση από τον ίδιο τον εαυτό του. Κατάργηση της πραγματικότητας της αμαρτίας — αυτό θα μπορούσε να σημαίνει μόνο ότι ο ασεβής άνθρωπος αυτοκαταργείται, ώστε να δημιουργηθεί χώρος για τον καινούργιο άνθρωπο. Διαχωρισμός του αμαρτωλού από την αμαρτία του — αυτό θα έπρεπε να είναι ένα γεγονός θανάτου και ανάστασης, αφανισμού και νέας δημιουργίας! Ακριβώς αυτό εκφράζει η κραυγή του αλύτρωτου ανθρώπου όπως τη διατυπώνει ο απόστολος Παύλος στο Ρωμ. 7, 24: «Ταλαίπωρος ἐγώ ἄνθρωπος· τίς με ρύσεται ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου;». Αυτή η κραυγή σημαίνει: Ποιός θα με λυτρώσει από τον ίδιο μου τον εαυτό, από τον «παλαιό άνθρωπο», που έχει πέσει στην αμαρτία και στο θάνατο; Με τον ίδιο το θάνατο του αμαρτωλού, δεν θα μπορούσε να κρατηθεί αυτή η απόσταση. Θα ήταν «θάνατος ἐν τῇ ἀμαρτίᾳ», δηλαδή αιώνιος θάνατος, οριστική απώλεια. Ο αμαρτωλός «ἐν χειρὶ ὑπερηφανείας» σαν εχθρός του Θεού μπορεί κατά την τελική κρίση μόνο να καταστραφεί και να εξοντωθεί, να χωριστεί αιώνια και αμετάκλητα από το Θεό και από την κοινω-

24) Βλ. Ρωμ. 3, 9. 6, 16 εξ. 6, 20. 7, 14. 17. 20.

25) Αυτό το εκθέτει ο Παύλος στο Ρωμ. 1, 18 - 3, 20.

νία με το Θεό. Πεθαίνοντας ο αμαρτωλός δεν μπορεί πλέον και ούτε θα μπορέσει ποτέ να διαπεράσει μέσα από το θάνατο στη Ζωή.

Την κατανόηση της ολοκληρωτικής πτώσης της ύπαρξης του ασεβούς ανθρώπου στην αμαρτία και στο θάνατο την απέκτησε ο απόστολος Παύλος μόνο με το φως του γεγονότος του σταυρικού θανάτου, με το φως του σωτήριου γεγονότος, ότι ο Ι· Ι· Ι· ο Θεός εν Χριστώ ειλασκόμενος και καταλλόσσων υπερασπίστηκε τον αμαρτωλό. Ότι ο Παύλος καταλαβαίνει το σταύρικό θάνατο του Χριστού σαν ένα γεγονός αντιπροσώπευσης, που συμπεριλαμβάνει και το πρόσωπο του ανθρώπου, αυτό φαίνεται ιδιαίτερα στο βασικό κείμενο περί ιλασμού και καταλλαγής Β'. Κορ. 5, 14-21. Το γεγονός της καταλλαγής χαρακτηρίζεται εδώ σαν πράξη και έργο του Θεού εν Χριστώ, δηλαδή στους στίχους 18 και 19:

«τὰ δὲ πάντα ἐκ τοῦ Θεοῦ
του καταλλάξαντος ἡμᾶς ἔσαυτῷ διὰ Χριστοῦ».

«Θεός ἦν ἐν Χριστῷ κόσμον καταλλάσσων ἔσαυτῷ,
μὴ λογιζόμενος αὐτοῖς τὰ παραπτώματα αὐτῶν».

Αυτό το γεγονός της συμφιλίωσης περιγράφεται στους στίχους 14-17 και στο στίχο 21 σαν γεγονός ιλασμού, έτσι ώστε οι μαρτυρίες περί καταλλαγής και οι μαρτυρίες περί ιλασμού αλληλοσυμπληρώνονται και αλληλοερμηνεύονται.

Τα περί ιλασμού των στοίχων Β' Κορ. 5, 14-17 μιλούν κατ' αρχή για τον αντιπροσωπευτικό θάνατο του Χριστού και τις συνέπειές του (στίχ. 14) και ύστερα για τον αντιπροσωπευτικό θάνατο του Χριστού και το σκοπό του (στίχ. 15):

«Εἰς ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν,
ἄρα οἱ πάντες ἀπέθανον.
καὶ ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν,
ἴνα οἱ ζῶντες μηδέτι ἔσαυτοῖς ζῶσιν
ἀλλὰ τῷ ὑπὲρ αὐτῶν ἀποθανόντι καὶ ἐγερθέντι».

Στο στίχο 17 περιγράφει ο Παύλος πολύ χαρακτηριστικά τις συνέπειες του αντιπροσωπευτικού θανάτου του Χριστού για την ύπαρξη του ανθρώπου:

«Εἰ τις ἐν Χριστῷ, καινὴ κτίσις
τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν, ίδού γέγονεν καινά».

Εάν ο Παύλος χαρακτηρίζει το θάνατο του Χριστού σαν το θάνατο ολων, αυτό προϋποθέτει ότι εδώ συνέβη ταύτιση. Ο

Θεός ταύτισε τον Χριστό με τον αμαρτωλό και τον αμαρτωλό με τον Χριστό. Ή για να το πούμε αλλιώς: Ο σταυρωμένος Χριστός που είναι ενωμένος με τον ἄγιο Θεό συνέδεσε τον εαυτό του αχώριστα με τον ασεβή ἀνθρωπό και ακριβώς μ' αυτό τον τρόπο συνέδεσε αχώριστα τον ασεβή ἀνθρωπό με τὸν εαυτό του. Επειδή ο υιός του Θεού ἔγινε ἐν α με τον ἀνθρωπό που πρέπει να εξαγνιστεί, γι' αυτό ο θάνατος του Χριστού είναι και θάνατος του αμαρτωλού και η ανάστασή του είναι η δημιουργία του καινούργιου ανθρώπου που συμφιλιώθηκε με το Θεό και πέρασε μέσα από την κρίση του θανάτου στη Ζωή²⁶⁾. Με αυτό ἔγινε σαφές ότι: Κατά τον απόστολο Παύλο ο Χριστός δεν έρχεται απλά δίπλα στον αμαρτωλό, για να του αφαιρέσει κάτι — δηλαδή την αμαρτία του και την ενοχή του. Άλλα ο Χριστός ταυτίστηκε με τον αμαρτωλό, ώστε μέσω της προσφοράς της Ζωῆς και του αίματός του να τον συνδέσει με το Θεό, να του προσφέρει καινούργια κοινωνία με το Θεό. Μόνο επειδή στον εἰλαστήριο σταυρικό θάνατο του Χριστού συνέβη ο θάνατος όλων και όλοι ήλθαν προς το Θεό μέσω του θανάτου και της ανάστασης του Χριστού, — μόνο γι' αυτό υπάρχει το θαύμα της συγχώρησης των αμαρτιών: Το θαύμα της αφαίρεσης της ενοχής, της αφαίρεσης δηλαδή αυτού που δεν μπορεί ν' αφαιρεθεί το θαύμα του χωρισμού του αμαρτωλού από την αμαρτία του, του χωρισμού αυτού που δεν μπορεί να χωριστεί. Επομένως η συγχώρηση των αμαρτιών βασίζεται στο μεγάλο γεγονός της νέας δημιουργίας: «τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν, ιδού γέγονεν καινά». Η παλιά διεφθαρμένη φύση του ανθρώπου, που εξουσιαζόταν από την αμαρτία, καταργήθηκε τώρα του δωρήθηκε μία νέα, εξαγιασμένη ύπαρξη.

Την ίδια κατάσταση εκφράζει ο απόστολος Παύλος ακόμα μία φορά στο στίχο Β' Κορ. 5, 21:

«Τὸν μὴ γνόντα ἄμαρτιαν ὑπὲρ ἡμῶν ἄμαρτιαν ἐποίησεν, ίνα ἡμεῖς γενώμεθα δικαιοσύνη Θεοῦ ἐν αὐτῷ».

Και εδώ, επίσης, γίνεται λόγος για την ταύτιση του αμαρτωλού με το σταυρωμένο Χριστό στο γεγονός του σταυρού. Ότι ο Θεός τον αναμάρτητο υιό του υπέρ ημών αμαρτιάν εποίησεν, αυτό δεν σημαίνει — κατά τη γνώμη μου — απλά ότι: Τον ἔκανε «φορέα της αμαρτίας» ή «εἰλαστήρια θυσία». Εδώ έχουμε να κάνουμε πολύ περισσότερο με μία μετωνυμία, σύμφωνα με την οποία η αφηρημένη ἐννοια «αμαρτία» παίρνει τη θέση της συγκεκριμένης εννοίας «αμαρ-

26) Πρβλ. και Ρωμ. 6, 3 εξ. και Γαλ. 2, 19 εξ.

τωλός». Το νόημα αυτής της μετωνυμίας και των λεγομένων στο στίχο 21 θα παραγγνωριζόταν πλήρως, αν τα ερμήνευε κανείς απλά και μόνον ως εέής: Δηλαδή, ο Θεός αυτόν, που στην πραγματικότητα δεν ήταν αμαρτωλός, τον μεταχειρίστηκε έτσι, σαν να ήταν αμαρτωλός. Η εκφρασθείσα σκέψη του στίχου 21 πηγαίνει πολύ βαθύτερα. Η μετωνυμία «αμαρτία» αντί «αμαρτωλός» εκφράζει χαρακτηριστικώτατα με ποιό τρόπο είναι χαρακτηρισμένη η ύπαρξη του αμαρτωλού ανθρώπου. Συγκρίνοντας βλέπει κανείς ότι στο βιβλίο του Ιερεμία ο Ισραήλ που αποσκίρτησε και αποστάτησε από το Θεό μπορεί να ονομάζεται μετωνυμικά «αποστασία»²⁷. Επιπλέον μπορεί να υποδειχτεί η μετωνυμική φράση που συναντάται σε μανδαιϊκές προσευχές: «Κανένας δεν είναι μπροστά σου καθαρός από αμαρτία. Είμαστε αικλάδοι, οι οποίοι είναι ολόκληροι αμαρτία· εσύ είσαι ο Κύριος, ο οποίος είναι ολόκληρος ἔλεος»²⁸. Αποκαλώντας ο Παύλος τον αμαρτωλό μετωνυμικά «αμαρτία» δηλώνει: Η αμαρτία χαρακτηρίζει τον αμαρτωλό —όχι βέβαια στη δομή της κατασκευής του σαν δημιούργημα, αλλά εξαιτίας της ασέβειάς του— σ' όλη του την ύπαρξη, και ο ίδιος ο αμαρτωλός δεν μπορεί με κανένα τρόπο να κρατηθεί σε απόσταση από την αμαρτωλή ύπαρξη του. Τον ασεβή άνθρωπο, που είναι αμαρτωλός ακριβώς με την έννοια της πτώσης της ύπαρξής του στην αμαρτία, τον ταύτισε ο Θεός στο εξιλαστήριο γεγονός του σταυρού με τον Χριστό. Βάσει αυτής της προσωπικής ταύτισης ο αδιάλυτα ενωμένος με το σταυρωμένο και αναστημένο Χριστό άνθρωπος έγινε —«ἐν Χριστῷ!»— «δικαιοσύνη Θεοῦ». Και εδώ επίσης υπάρχει πάλι μία μετωνυμία. Οταν οι «δεδικαιωμένοι», δια του θανάτου του Χριστού χαρακτηρίζονται ως «δικαιοσύνη Θεοῦ», κατονομάζονται με ένα τέτοιο μέγεθος που χαρακτηρίζει την ύπαρξη του εξαγνισμένου και συμφιλιωμένου ανθρώπου. Με την τελική πρόταση του στίχου 21, που συνοψίζει και επαναλαμβάνει το στίχο 17, εκφράζεται ακόμα μία φορά το θαύμα της νέας δημιουργίας που επιτελέστηκε στο θάνατο²⁹ του Χριστού. Ο ταυτισμένος με τον Εσταυρωμένο άνθρωπος έγινε εν Χριστῷ «καινή κτίσις», — ένας άνθρωπος του οποίου η ύπαρξη χαρακτηρίζεται από τη σώζουσσα και αγιάζουσσα δικαιοσύνη του Θεού.

Νομίζω ότι έχει γίνει σαφές, ότι ανάμεσα στις μαρτυρίες του Παύλου περί ιλασμού και καταλλαγής και στην παλαιοδιαθηκική κα-

27) Ιερ. 3, 6, 8, 11, 12.

28) M. Lidzbarski, *Mandäische Liturgien*, Berlin 1920, σ. 65 και σ. 131. E. S. Drower, *The Canonical Prayerbook of the Mandaean*, Leiden 1959, σ. 34 εξ. και σ. 76.

τανόηση του λατρευτικού εξιλασμού υπάρχει μία ουσιαστική συνέχησια. Μπορούμε να πιστέψουμε: Ο ιλασμός που συνέβη στον αντιπρωτευτικό θάνατο του σταυρωμένου και αναστημένου Χριστού «δεν είναι ένα αρνητικό γεγονός μιας απλής ὁρσης των αμαρτιών», είναι πολύ περισσότερο «ένα πλησίοσμα προς το Θεό μέσα από την κρίση του θανάτου»²⁹. Ο σταυρικός θάνατος και η ανάσταση του Χριστού στη διαφοροποιημένη αλλά και αδιάσπαστη σχέση τους είναι η λυτρωτική πράξη του Θεού που παρέχει ιλασμό και καταλλαγή. Είναι η δημιουργία του νέου ανθρώπου που πέθανε ως προς την αμαρτία και ελεύθερος πια ζει την καινούργια ζωή της κοινωνίας με το Θεό.

IV

Εάν έγινε φανερή η συνέχεια μεταξύ της παλαιοδιαθηκικής θεώρησης του εξιλασμού και της σκέψης του αποστόλου Παύλου περί ιλασμού και καταλλαγής, τότε πρέπει να γίνει λόγος και για τη φανερή ασυνέχησια. Αυτό θα παρουσιαστεί συνοπτικά σε τέσσερα σημεία.

1. Η παλαιοδιαθηκική λατρεία του εξιλασμού γνωρίζει, όπως είδαμε, μία συμμετοχή του ανθρώπου στην πράξη του εξιλασμού. Ο άνθρωπος που επιζήτει τον εξιλασμό προσφέρει το σφάγιο και ταυτίζεται μ' αυτό με τη χειρονομία της επιθεσης των χειρών¹ και ο ιερεύς σαν εντεταλμένος του Θεού επιτελεί την εξιλαστήρια αιματηρή τελετή. Στο εξιλαστήριο γεγονός του σταυρικού θανάτου του Χριστού μόνον ο ίδιος ο Θεός είναι ο ενεργών. Αυτός ο ίδιος παραδίδει το μονογενή υιό του στο θάνατο κριτικού των αμαρτώλο άνθρωπο με το σταυρωμένο και αναστημένο Χριστό. Ο άνθρωπος, που έχει ανάγκη ιλασμού και καταλλαγής, είναι σ' αυτό το γεγονός εντελώς αδρανής. Εάν η παλαιοδιαθηκική κατανόηση του εξιλασμού μπορεί να χαρακτηριστεί με τη φράση: «Έγώ (ο άνθρωπος) δίνω, επειδή εσύ (ο Θεός) έδωσες προηγουμένως», για το γεγονός του σταυρού ισχύει αποκλειστικά η φράση: «Μόνο εσύ (ο Θεός) τα έχεις δώσει όλα». Έτσι μιλά ο ίδιος ο απόστολος Παύλος, όταν στη Β' Κορ. 5, 18, έχοντας υπόψη του τη νέα δημιουργία που προέκυψε με τον αντιπροσωπευτικό θάνατο του Χριστού, διακηρύγγει: «Τά δέ πάντα έκ τοῦ Θεοῦ».

2. Ανήκει στη βασική κατανόηση της παλαιοδιαθηκικής σκέψης ότι καμία από τις εξιλαστήριες θυσίες δεν μπορούσε να κατορθώ-

29) Μπορούμε εδώ να επαναλάμβουμε ότι τη διατύπωση του Gese, την οποία παραθέσαμε πιο πάνω (βλ. σημ. 23).

σει ἐναν τελεσμόν ἀπαξ δια παντός. Η παλαιοδιαθηκική εξιλαστήρια θυσία συμβαίνει κάθε φορά για συγκεκριμένο ακοπό. Ο Ιαραήλ χρειαζόταν την επανάληψη της θυσίας. Η εξιλαστήρια θυσία του Χριστού συντελέστηκε μία φορά αλλά ἀπαξ δια παντός. Είναι, ως εσχατολογική λυτρωτική πράξη του Θεού, το ἑνα και με αιώνια ισχύ γεγονός του ιλασμού και της καταλλαγής που δεν χρειάζεται να επαναληφτεί και να συμπληρωθεί. Διακηρύσσεται οριστικά στον «λόγον τοῦ σταυροῦ» (Α΄ Κορ. 1, 18), στον «λόγον τῆς καταλλαγῆς» (Β΄ Κορ. 5, 19), που οδηγεί τον ἀνθρώπο στη γνώση της καταλλαγῆς και στην καινούργια ζωή της συμφιλίωσης με το Θεό.

3. Οι παλαιοδιαθηκικές θυσίες εξιλασμού ισχύουν μόνο για τις ακούσιες αμαρτίες, όχι όμως για τις αμαρτίες «ἐν χειρὶ ὑπερηφανείας». Ο σταυρικός θάνατος του Χριστού είναι η εξιλαστήρια θυσία για όλες τις αμαρτίες. Στο γεγονός του σταυρού χορήγησε ο Θεὸς ακριβώς στον α σε 8 ή δηλαδή στον αμαρτάνοντα «ἐν χειρὶ ὑπερηφανείας» ἀνθρώπο, ιλασμό και καταλλαγή.

4. Οι παλαιοδιαθηκικές θυσίες εξιλασμού δόθηκαν μόνο στον Ιαραήλ, όχι όμως στα ἔθνη. Απεναντίας ο αντιπροσωπευτικός σταυρικός θάνατος του Χριστού είναι ἑνα γεγονός και θολικού ιλασμού, το γεγονός της συμφιλίωσης όλων των ανθρώπων, Ιουδαίων και εθνικών, με το Θεό. Στο γεγονός του σταυρού φανερώνεται η ἐνσαρκη αγάπη του Θεού για όλο τον κόσμο.

CONSIDERATIONS ON MARK 11:27-33 par.*

Vasilios N. Makrides

The pericope Mark 11:27-33 par. refers to an incident which took place in Jerusalem during the last days before the Passion. The core of the incident consists primarily of the question posed to Jesus by the chief priests, scribes, and elders concerning his authority. This question also caused a brief dialogue between them, which comprises the rest of the pericope.

The purpose of this paper is to explain some basic points of the pericope and to investigate its historical background. Therefore, the first part will focus on some problems of interpretation, i.e., the context of the pericope, the meaning of the words ἐξουσία and τιμή (v. 28), Jesus' counter-question, and his final reaction. In the second part, a more systematic approach to the pericope will be attempted dealing with the reconstruction of its historical background and based on the previous exegetical data.

1. SOME EXEGETICAL POINTS CONCERNING THE PERICOPE

1.1. The context of the pericope.

Following the information of the Synoptics, the incident took place in Jerusalem and specifically in the Temple, which was the center of Jesus' activity in the city (Mk. 11:11, 15-18, 27; 12:35, 41; 13:1-2; 14:49).¹⁾

The pericope Mk. 11:27-33 is in a way connected with the previous

* A paper submitted to the Divinity School of Harvard University (December 1984). I follow the abbreviations used in Theologische Realenzyklopädie, Abkürzungsverzeichnis (Berlin - New York 1976).

1) G. S. Shae («The Question on the authority of Jesus», NT 16 [1974] 5) believes that v. 27b belongs to the pre-Markan tradition, because second localizations in Markan stories belong to the tradition as original story settings.

incident of the cleansing of the Temple (Mk. 11:15-17)², although one part of the pericope of the withered fig tree is inserted between them (11:20-25). The connection of the two incidents is also relatively preserved by Matthew (21:12-15, 23:27) and Luke (19:45-46; 20:1-8). Unlike the Synoptics, John placed the incident of the cleansing of the Temple in the beginning of Jesus' public activity (2:13-17). It is remarkable, however, that immediately after this he placed another incident concerning Jesus' authority (2:18-22) which differs from that described by the Synoptics. Nonetheless, there is a common element in both of them: the question posed to Jesus concerning his authority.

'Ἐν ποιᾳ ἔξουσίᾳ ταῦτα ποεῖς; (Synoptics).

Τί σημεῖον δεικνύεις ἡμῖν ὅτι ταῦτα ποεῖς; (John).

This question and the common context bring these two incidents together. They doubtless come from different traditions. It seems, however, that the cleansing of the Temple was connected traditionally with a pericope concerning Jesus' authority.

G. S. Shae³, however, finds no relationship between the Synoptics and John here and thinks that «probably Jn. x 23f reflects the tradition» of Mark 11:27-33 due to some common elements which are: a) the setting of the story; b) the messianic authority; and c) the secret nature of the authority. Thus, in his opinion, the question of authority in John was not connected with the cleansing of the Temple. I would argue that Shae tried to bring together two unrelated pericopes, and the common elements he mentioned are insufficient if we take into account the more significant differences (e.g., the long answer of Jesus, the reaction of his opponents). In Jn. 10:22-39 there is another question on Jesus' authority under the form «if you are the Christ, tell us plainly» (10:24). This pericope seems to be independent within the Gospel, because there is no specific reference to an action of Jesus to provoke the question on his authority. Such questions would likely have been very common even from the beginning of his public activity, because of the manifestation of his authority (cf. Mk. 1:22, 27), and only some of them are preserved in different contexts in the Gospels. Therefore, we must not try to bring all these pericopes of the Synoptics and John together unless there are strong reasons to do so. The aforementioned connection between the cleansing of the Temple and

2) A. Hultgren (Jesus and His Adversaries, Minneapolis 1979, 71-72) believes that there is no connection between the pericopes of Jesus' authority and the cleansing of the Temple in Mark's Gospel and that this connection existed at an earlier stage of the tradition.

3) Shae, Question 16 n. 1.

a question on Jesus' authority is supported by both the Synoptics and John and seems to reflect an early tradition. The existing differences between the two pericopes on Jesus' authority do not affect their intrinsic relationship and common context. On the other hand, although John gives some evidence of such a relation, his chronological information is not generally accepted. The placement of the cleansing of the Temple by the Synoptics during the last days before the Passion is considered more accurate⁴.

The cleansing of the Temple, however, must not be considered as the sole context of the pericope. First, the separation in Mark of the fig tree pericope (11:12-14, 20-25) and the placement of the second part (11:20-25) between the cleansing of the Temple and the question on Jesus' authority arises perhaps because Mark himself distinguishes these two incidents. Furthermore, their position especially in Matthew (21:12-13, 23-27), but also in Luke (19:45-46; 20:1-8), is an indication against considering the cleansing of the Temple as the only immediate context of Mk. 11:27-33. For these reasons, the most appropriate context of the pericope may be, in light of Jesus' previous activities, in Jerusalem beginning with the entry into the city.

1.2. The meaning of ἔξοντία and ταῦτα.

Two important points of the question posed to Jesus were the words ἔξοντία and ταῦτα. The double question⁵ on his authority and the repetition of the word ταῦτα in Mark emphasize their significance. The argumentation of A. Hultgren⁶ concerning the genuineness of the second question only and the reconstruction of the pericope based on this assumption is interesting but not convincing. There is no great difference between the two questions, and their common feature is Jesus' authority as seen from two perspectives. This can be seen in Acts 4:7, where the question «by what power or by what name did you do this?» combines in a way the meanings of the two questions posed to Jesus. Also, the repetition of the first question in Mk. 11:29, 33 is undoubtedly an element in favor of its genuineness and cannot be considered as «an interpretive revision

4) Cf. J. D. M. Derrett, «The Zeal of the House and the Cleansing of the Temple», DR 95 (1977) 79-94.

5) G. Lüderitz («Rhetorik, Poetik, Kompositionstechnik im Markus-evangelium», H. Cancik (hrsg), Markus - Philologie (WUNT 33; Tübingen 1984, 177) speaks about a «congerity» phenomenon here. See more F. Neirynck, Duality in Mark (BETHL 31: Leuven, 1972).

6) Hultgren, Jesus 69-70.

and restatement» as Hultgren says. It may be simply the way Jesus understood the second question without missing the point.

The word ἐξουσία, when it refers to Jesus, has generally a basic meaning. According to W. Foerster⁷⁾, «it denotes His divinely given power and authority to act». In other words, the externalization of his power in forgiving sins, expelling demons, overcoming the Law, performing miracles, and in many other actions, is based upon his divine authorization. Jesus, the Son of God, is the bearer of a new kind of authority which could be characterized in one word as messianic. Consequently, the question posed to him by his opponents aimed at forcing him to disclose his messianic identity. They wanted to make Jesus confess openly his divine and messianic authority. Such an assertion on the part of Jesus was very useful to them in fulfilling their purposes. It is evident during the trial of Jesus before the Sanhedrin that his messianic assertion was used as a serious accusation against him (Mk. 14:61-64). There is interestingly a possible reference during the trial to the question concerning Jesus' authority, found only in Lk. 22:67-68. To the question asking him if he is the Christ, Jesus answered: «If I tell you, you will not believe; and if I ask you, you will not answer». This is a reference to Jesus' counter - question (Mk. 11:29-30 par.) and their refusal to answer (Mk. 11:33 par.). In short, their interest in revealing Jesus' messianic authority, which would have been their continuous purpose throughout his public activity, is evident in the present pericope.

On the other hand, concerning the indefinite word ταῦτα various explanations have been suggested. The first is a narrow definition of ταῦτα, in which only the immediate context of the pericope is taken into account. There it refers to the cleansing of the Temple⁸⁾. Nevertheless, there are

7) W. Foerster, «Ἐξεστίν, ἐξουσία, ἐξουσιάζω, κατεξουσιάζω», ThWNT, 2:565. For Jesus' authority in Mark see D. Trakatellis, 'Ἐξουσία καὶ Πάθος (Athens 1983) esp. 269-287. J. Roloff (Das Kerygma und der irdische Jesus, Göttingen 1970, 94-95) believes that Jesus' authority in the context of the pericope and in comparison with that of John the Baptist has a prophetic character, not a messianic one. I would argue, however, that in the present pericope there is no intrinsic relationship between the authority of John and Jesus, but only their implied common origin «from heaven». Jesus' messianic authority can be seen in the wider context of the pericope (cf. also the meaning of ταῦτα and the opponents' intentions).

8) Theophylact of Bulgaria, Enarratio in Evangelium Marci, 11 PG 123. 620. M. - J. Lagrange, Evangile selon saint Marc (EtB; Paris 1924) 301-302. J. Jeremias, The Eucharistic words of Jesus (trans. A. Ehrhardt; New York 1955) 63. V. Taylor, The Gospel according to Mark (London

some arguments which lead to the conclusion that a wider definition of *ταῦτα* is more appropriate and relevant to the aforementioned context of the pericope:⁹

a) The word *ταῦτα* has no precise definition in the text. It may include a number of various actions of Jesus, not only the cleansing of the Temple. It may, for instance, refer to the preaching activity of Jesus on that day; Luke's text (20:1) supports such a suggestion (cf. Mt. 21:23)¹⁰. It may also refer to the entry into Jerusalem or to the activities of Jesus in the city generally. There is nothing in the text in favor of a narrow definition of *ταῦτα*. Moreover, the plural form of the word shows that *ταῦτα* cannot be attributed to a sole action of Jesus, but to several of them or to his activity in general. It is a collective indefinite expression. The first meaning of *ταῦτα* with reference to the context of the pericope therefore

1955) 469-470. D. Daube, *The New Testament and the Rabbinic Judaism* (London 1956) 222-223. C. E. B. Cranfield, *The Gospel according to Mark* (Cambridge 1959) 362. E. Lohmeyer, *Das Evangelium des Markus* (Göttingen 1967) 243. R. Schnackenburg, «Die Vollmacht Jesu. Zu Mk. 11: 27-33», *Der Katholische Gedanke* 27 (1971) 106. R. Pesch, *Das Markusevangelium 2. Teil* (HThK 2/2; Freiburg 1977) 210. P. Achtemeier, *Invitation to Mark* (Garden City 1978) 167. K. Stock, «Gliederung und Zusammenhang in Mk. 11-12», *Bib* 59 (1978) 487. W. Schmithals, *Das Evangelium nach Markus*, Kap. 9, 2-16, 18 (Oekumenischer Taschenbuchkommentar zum N.T. 2/2: Gütersloh 1979) 505. The interpretation of *ταῦτα* also depends on various reconstructions of the tradition stages of the pericope. For instance, Roloff (*Kerygma* 93) believes that the cleansing of the Temple and the question on Jesus' authority were connected in a tradition which possibly consisted of Mk. 11:15f. 18a. 28-33. Consequently, the word *ταῦτα* refers to the cleansing of the Temple, because v. 28 needs «einen konkreten Anlass als Bezugspunkt» (91 n. 131).

9) There are various opinions under this category. For instance, see J. Kremer, «Jesu Antwort auf die Frage nach seiner Vollmacht. Eine Auslegung von Mk. 11: 27-33», *BiLe* 9 (1968) 131. V. Howard, *Das Ego Jesu in den synoptischen Evangelien* (MThSt 14; Marburg 1975) 110. D. E. Nineham, *Saint Mark* (Westminster Pelican Commentaries: Philadelphia 1978) 306. C. J. den Heyer, *Exegetische methoden in discussie. Een analyse van Markus 10, 46-13, 57* (Kampen 1979) 142. J. Gnilka, *Das Evangelium nach Markus*, 2. Teilband (EKK II, 2: Zürich 1979) 137 n. 4. H. Anderson, *The Gospel of Mark* (New Century Bible Commentary; London 1981) 269. According to R. Bultmann (*The history of the synoptic Tradition*, trans. J. Marsh, Oxford 1963, 20 n. 1) *ταῦτα ποιεῖς* refers «to Jesus' (or the church's) practice of baptism».

10) In Mk. 11:27 there is no reference to such an activity of Jesus which, nonetheless, is plausible. See E. F. F. Bishop, «Jesus walking or teaching in the Temple (Mk. xi 27, Jn. x 23)», *ET* 63 (1951-1952) 226-227.

includes the previous activities of Jesus in Jerusalem, especially the entry into the city and the cleansing of the Temple.

b) There is an even wider meaning of the word. Taūta in this sense may be a reference to the entire public activity of Jesus in Palestine. The first definition of the word seems to be more probable; nonetheless, the other possibility cannot be totally excluded.

Next, I will refer briefly to Shae's understanding of the pericope and of the word taūta¹¹. He proposed three stages of tradition: a) the early stage, when the question on the authority was posed to Jesus by former disciples of John the Baptist. Taūta here referred to the activities of Jesus relevant to the proclamation of the Kingdom of God and different from those of John; b) the pre-Markan stage of the early church, when the pericope was already formed into a conflict story, and taūta referred to the cleansing of the Temple; and c) the Markan stage of the conflict story, where the immediate context of the pericope was the cleansing of the Temple and taūta pointed back to the previous activities of Jesus that showed his authority.

This reconstruction of the pericope raises many questions. First, there is no reason to admit that the first inquirers could have been John's former disciples. Questions on Jesus' authority have been probably raised by all of his opponents, since his authority was manifested from the beginning of his public activity. There is also no reason to deny the historicity of this incident in Jesus' life. Shae's theory is based very much upon the hypothetical reconstruction of the original pericope according to relevant rabbinic patterns, which are wrongly taken as absolute criteria in the present case (see below section 1.3.).

1.3. The counter-question of Jesus.

Jesus' counter-question concerning the origin of John's baptism (Mk. 11:30 par.) has been considered from various points of view in modern research. One prevailing interpretation was based on the comparison with the relevant type of counter-questions widely found in the rabbinic literature. At first, this connection seems to present an interesting and important parallel: a certain pattern was usually followed in such rabbinic discussions, which consisted of a) question of the inquirer, b) counter-question of the rabbi, c) response of the inquirer, and d) climactic response of the rabbi¹². In the present pericope only the two first parts of this

11) Shae, Question 14-28.

12) Shae, Question 14.

pattern are found. Taking this formal difference into account, some scholars suggested that the rabbinic pattern had been entirely followed at an earlier stage of the pericope. The inquirers had answered Jesus' counter-question ἐξ οὐρανοῦ, and then Jesus had answered them οὗτος ἐστιν ἢ ἔχουσια μου ἐξ οὐρανοῦ. Following this reconstruction of the pericope, the last three verses (31-33) were considered secondary, since the original ending had been left out for various reasons¹³⁾.

This hypothetical exegetical attempt is interesting, but unfounded. First, there are some basic differences between Jesus' and rabbis' counter-questions which do not allow for such a correlation:

a) As W. Hendriksen has shown¹⁴⁾, «when Jesus employs this method, he in every instance vanquishes his opponents; and this certainly was not true with respect to rabbis in general». He also reports the following list of such cases in Mark as an indication of the special nature of Jesus' counter-questions, which can be also found in the other Gospels:

Opponents	Jesus
2:7	2:8-10
2:18	2:19-22
2:24	2:25-28
3:22	3:23-30
8:11	8:12-13
10:2	10:3-12
11:27-28	11:29-33
12:18-23	12:24-27

b) There is a unique element differentiating these two types of counter-questions. Jesus' answer depended completely on the inquirers' answer to his counter-question: «answer me, and I will tell you by what authority I do these things» (Mk. 11:29; cf. also the emphatic repetition

13) Shae, Question 14. Nineham, Mark 306. Anderson, Mark 269. According to Gnilka (Markus 137) «obwohl diese Rekonstruktion rein hypothetisch ist, zeigt sie immerhin an, dass der ursprüngliche Schluss der Perikope verloren ging und ersetzt wurde». P. J. Farla (Jesus' oordeel over Israel. Een form- en redaktionsgeschiedschichtliche Analyse van Mc 10, 46-12, 40, Kampen 1978, 525) considers traditional only vv. 28, 29 (only δὲ Ἰησοῦς εἶτε αὐτοῖς), and 30 (without ἀποκριθῆτε μοι).

14) W. Hendriksen, New Testament Commentary. Mark (Grand Rapids, Michigan 1975) 466.

in 11:30 «answer me»). Such a case is nowhere found in all rabbinic parallels¹⁵.

c) Jesus' counter-question is formally different from the rabbinic ones as it consists of two parts: «Was the baptism of John from heaven or from men?» (Mk. 11:30). In this way he offered his opponents two alternatives. No such type is found in the rabbinic parallels¹⁶. As Shae describing this rabbinic pattern says,¹⁷, «the rabbi answers the question with a counter-question, the answer to which both the questioner and the rabbi can agree. On the basis of that agreement the rabbi can lead the inquirer to accept the validity of the rabbi's answer to the question». In our case though, the opponents could not agree with Jesus' counter-question, since it was inconvenient and difficult for them to answer both parts (Mk. 11:31-32). Thus, it seems that Jesus' counter-question was a dilemma with the intention to avoid making clear his messianic authority¹⁸. Its purpose, contrary to the rabbinic counter-questions, was to hide and not to reveal.

On the other hand, there are some parallels with Mk. 11:27-33 in the «Testament of Job»¹⁹. The following case is especially important. Baldad, testing Job's sanity (35:1-38:5), poses him two questions. Job answers the second question with a counter-question (38:3) to which Baldad answers: «I do not know» (38:4)²⁰, which is similar to the opponents' answer in Mk. 11:33: «we do not know». This indicates that the alleged redactional continuation to the end of the pericope (vv. 31-33) has parallels in the literature of the time, and therefore must not be considered secondary. In addition, there are several other reasons strengthening the unity of the pericope²¹, and its historical reliability need not be doubted²². For these reasons, it is evident that the reconstruction of the pericope

15) Cf. Howard, *Ego Jesu* 110-111.

16) See H. L. Strack - P. Billerbeck, *Das Evangelium nach Matthäus* (Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch I; München 1922) 861-862.

17) Shae, *Question 13*.

18) Cf. L. Williamson, Jr., *Mark* (Interpretation; Atlanta 1983) 211: «Jesus' counter-question appears first as a shrewd ploy».

19) Cf. D. Rahnenführer, «Das Testament des Hiob und das Neue Testament», *ZNW* 62 (1971) 87.

20) R. P. Spittler, «Testament of Job», J. H. Charlesworth (ed), *The Old Testament Pseudepigrapha*, Vol. I. Apocalyptic Literature and Testaments (Garden City 1983) 858.

21) See more Howard, *Ego Jesu* 112-113.

22) Cf. Cranfield *Mark* 362. Schmithals, *Markus* 506. Some redactional elements, however, can be found in the pericope (e. g. v. 27a).

based on relevant rabbinic patterns is incorrect, since it ignores the great differences between Jesus' and rabbis' counter - questions.

Bearing these in mind, I believe that the purpose and meaning of Jesus' counter - question must be sought elsewhere. We saw above its relation to a dilemma posed in order to puzzle his opponents. Jesus did not want to answer openly about his authority. He used this kind of counter - question expecting their puzzlement and confusion in order to justify later his own reaction (Mk. 11:33). There is a self - concealment of Jesus throughout the pericope. Why? If he wanted to demonstrate his authority, he could easily answer openly without using any counter - question. Since this incident took place after the entry into Jerusalem and the cleansing of the Temple, the two most provocative actions manifesting his authority, an open answer would not be so dangerous to him. It is worthwhile to notice that Jesus' divine authority would be evident, if the opponents answered that John's baptism was «from heaven»²³. Nevertheless, it seems more probable that Jesus expected no answer due to the nature of his counter - question. These considerations show that there is a self - concealing motivation on the part of Jesus throughout the pericope.

1.4. The final reaction of Jesus.

The aforementioned suggestion is strengthened by Jesus' concluding words: «neither will I tell you by what authority I do these things» (Mk. 11:33). This answer was a legitimate reaction, since the opponents avoided answering previously. Their answer «we do not know» was simply a subterfuge. Jesus' reaction at the same time was a clear self - concealment. It has been suggested that Jesus reacted in this way because of the evil intentions of his opponents (unfaithfulness, hypocrisy, unworthiness, etc. to receive Jesus' message)²⁴. According to another explanation, his final

23) Cf. Euthymius Zigabenus, Evangelii secundum Matthaeum enarratio, 48 PG 129, 560: «επεὶ δὲ ὁ Βαπτιστὴς Ἰωάννης πολλὰ περὶ τῆς μεγαλιότητος αὐτοῦ μεμαρτύρηκεν, ἔχειθεν αὐτοὺς ἀντεπερωτᾶ καὶ συνελαύνει πρὸς ἀπορίαν». Cf. Theophylact of Bulgaria, Enarratio, 11 PG 123, 620-621. However, according to C. Wolff [«Zur Bedeutung Johannes des Täufers im Markusevangelium», ThLZ 102 (1977) 862] it is difficult to find exactly what kind of relationship between Jesus and John is meant here.

24) Origen, Comment. in Evangelium secundum Matthaeum, 17 PG 13, 1473, 1481. Victor of Antioch, J. A. Cramer (ed), Catena Graecorum Patrum in Novum Testamentum (Oxonii 1844) 397-398. Bede, In Marci Evangelium expositio, 3, 11 PL 92, 249. E. Schweizer, The Good News according to Mark (trans. D. H. Madrig; Richmont 1970) 237-238. Achtemeier, Mark 168.

reaction showed in another way his power and authority (cf. the emphatic οὐδὲ ἔγω)²⁵. These explanations, however, are insufficient. Jesus could also have demonstrated his authority by refusing to answer in the first place. He would not even need a counter-question to begin a dialogue with them. In other words, the nature of his counter-question, the expected puzzlement of the opponents and their resulting avoidance to answer, and his final reaction toward them show that in all probability Jesus consciously, deliberately and very cautiously avoided his self-revelation as Messiah without giving his opponents any opportunity to blame or to accuse him. The problem, however, that still remains is if there is a reason behind this self-concealment.

2. THE HISTORICAL BACKGROUND OF THE INCIDENT

Jesus' attitude can easily be considered in the category of messianic secret, even if the aforementioned suggestions are not accepted. Although some scholars acknowledge the relevance of the messianic secret in this pericope²⁶, most do not take it into account in their interpretation. One reason may be the fact that this is more an implied case of messianic secret, not an open one. The investigation of the incident's historical background will take this concept as the point of departure.

2.1. The impact of misunderstandings and consequent political dangers on the emergence of the messianic secret.

Before dealing specifically with the background of the incident, I will refer briefly to an explanation of Jesus' messianic secret, one of the great many proposed since the work by W. Wrede. This explanation is for the most part neglected in modern research. Nonetheless, it is supported by strong evidence from the political situation of Palestine at that time and provides a sufficient background for the understanding of some Jesus' secrecy incidents in the Gospels. This explanation emphasizes the political dangers due to various misunderstandings of Jesus' message and actions, as well as the agitated and turbulent situation in Palestine from the death

25) Pesch, Markus 211. Trakatellis, 'Εξοντία 181.

26) Taylor, Mark 469. Kremer, Jesu Antwort 132. E. Haenchen, Der Weg Jesu (Berlin 1968) 394-395. According to W. Lane [The Gospel according to Mark (NLC; London 1974) 413] the present incident proves that «Jesus had never said openly that he was the Messiah». This, however, is an incorrect generalization of this particular attitude of Jesus, since in Mk. 14:62 he openly said that he was the Messiah.

of Herod the Great (4 B.C.) to the great revolt against Rome (A.D. 66), and the political-nationalistic connotations of the Messiah conception among the mob²⁷. This factor was evidently very serious in the formation of Jesus' attitude throughout his public activity, also taking into account that even his own disciples appeared to have blatant misunderstandings of his mission under the aforementioned trends of that time (cf. for instance Mk. 8:32-33; 9:31-32; 10:35-40). This factor would have been especially decisive in Jesus' general activity in Galilee because of the dangers of various messianic-revolutionary movements there (cf. Jn. 6:14-15) and Antipas' interest and hostility toward him (Mk. 6:14-16; Lk. 13:31). Jesus' message in this way could be distorted and his further activity stopped by political authorities. There is also relevant information from Josephus (*Jewish Antiquities* 18, 5, 2) according to which even John the Baptist was arrested by Herod Antipas to prevent a possible revolutionary movement by his disciples and followers.

These very brief references to the situation in Palestine at that time clearly show that one possible explanation of Jesus' messianic secret could have been his desire to avoid misunderstanding among the people and the resulting intervention of the political authorities; this factor in my opinion is very important for the understanding of Mk. 11:27-33. This does not mean, however, that all the messianic secret cases belong to this category.

2.2. The reasons for the messianic secret in Mk. 11:27-33.

There are two significant incidents preceding the question on Jesus' authority in the Synoptics that can be considered as potential sources of misunderstanding among the people. The first is the triumphal entry into Jerusalem; the second is the cleansing of the Temple. These were perhaps the most influential actions of Jesus at that time, and the information about them, notwithstanding the differences, have many common elements in support of this. A large number of the people in the city were probably very much impressed by these strong manifestations of Jesus' authority. Therefore, both the danger of further misinterpretation of Jesus' actions and the potential emergence of revolutionary ideas or attempts cannot be entirely excluded. If one takes into account the constant misunderstanding on the part of his own disciples who were always with him and had the

27) Cf. A. S. Peake, «The Messiah and the Son of Man», BJRL 8 (1924) 66. E. E. Jensen, «The first century controversy over Jesus as a revolutionary figure», JBL 60 (1941) 261-262.

opportunity to understand better his message and mission, then the existence of similar attitudes or conceptions among the great masses, even on a small scale, is a natural consequence.

The narratives speak about ὥχλος in connection to the aforementioned incidents. According to Matthew, «when he entered Jerusalem, all the city was stirred, saying, who is this? And the crowds said: This is the prophet Jesus from Nazareth of Galilee» (21:10-11). Moreover, it is evident that his dynamic action in the Temple, notwithstanding the way it may be understood, could be considered as a «Zealotist» one. Following the description of Mark, Jesus did not «allow anyone to carry anything through the Temple» (11:16), which was somehow a temporal occupation of the Temple. It is very probable that rumors about this event spread among the people. Jesus, on the other hand, through his peaceful entry into the city and his daily preaching activity was undoubtedly from the beginning against such misunderstandings of his actions. His influence among the people was generally very strong (Mk. 11:18; Lk. 19:47-48), and he probably stressed that his Messiahship was of quite another nature. Nonetheless, it was impossible to control or prevent all such misunderstandings and some of them could have led to significant trouble.

In addition, the reaction of the Jewish leaders was evidently hostile on account of his activity in Jerusalem. Jesus' numerous opponents had presumably different reasons in seeking his elimination. There was probably a common reason, described openly by John in another instance. This concerned the political implications of Jesus' actions, since he was considered as a political danger and as a prospective cause of troubles with the Romans. They clearly expressed such fears in a council against Jesus, as John reports: «What are we to do? For this man performs many signs. If we let him go on thus, every one will believe in him, and the Romans will come and destroy both our holy place and our nation» (11:47-48). There are also some other indications which show the way some of his opponents understood him. The question concerning the legitimization of paying tribute to Caesar (Mk. 12:13-17 par.) was intended to entrap him, to present him as supporter of Zealotist ideas, of which he was suspected, and to deliver him to the Roman procurator (Lk. 20:20). Jesus was also accused before Pilate of similar activities. His opponents said that «we found this man perverting our nation, and forbidding us to give tribute to Caesar, and saying that he himself is Christ a king» (Lk. 23:2), and that «he stirs up the people, teaching throughout all Judea, from Galilee even to this place» (Lk. 23:5). These accusations are undoubtedly incorrect and do not objectively represent what Jesus really was.

The consensus of contemporary research dissociates clearly Jesus from the common revolutionaries and especially the Zealots²⁸. Nevertheless, the aforementioned cases, which present a distorted image of Jesus, cannot be considered as entirely unreliable. They may simply reflect the impact of Jesus' actions on some people who misunderstood them or deliberately took advantage of them for other purposes (e.g., various «spies» who distorted his message and actions in order to accuse him before Pilate, cf. Lk. 20:20).

This framework provides in my opinion the necessary information for an explanation of Jesus' reluctance to reveal his messianic authority in Mk. 11:27-33. Jesus often avoided revealing anything concerning his identity and gave ambiguous answers in cases of imminent political dangers (cf. his answer to the question concerning tribute to Caesar: Mk. 12:17). For these reasons, it seems probable that a clear disclosure of his messianic authority in the present case could provoke serious dangers not only on the part of his opponents, but also of the crowd (cf. Mk. 11:32 par.) which was agitated by his recent entry into the city and the cleansing of the Temple. Jesus, as well as his opponents, always took into account the masses' feelings in specific events; therefore, he deliberately posed the counter - question (= dilemma) and justified his position without giving them any answer. By doing so, he avoided any potential harmful implications of self - revelation as Messiah, which perhaps were inappropriate to his listeners. The opinion that Jesus did not need to hide himself during the last days before the Passion is only partially correct. He tried to present his teachings and actions clearly and to prevent any misunderstanding of them throughout his public activity, even during the last moments before the Passion (cf. the rebuke of a disciple's violent action in Gethsemane: Mt. 26:51-54; Lk. 22:49-51; Jn. 18:10-11). Jesus then was able to hide his messianic identity even during these last days for exactly the same reasons.

To conclude, Jesus' image as revealed in this incident shows his desire to avoid trouble which would hinder the fulfillment of his purpose and mission; this avoidance, moreover, could even have the concealment of his messianic identity and authority as its cost.

28) See more O. Cullmann, *Jesus and the revolutionaries* (trans. G. Putnam; New York 1970). M. Hengel, *Was Jesus Revolutionär?* (CWH 110; Stuttgart 1970). For differing views see S. G. F. Brandon, *Jesus and the Zealots* (Manchester 1967). J. Carmichael, *The Death of Jesus* (New York 1982).

ΒΙΒΛΙΟΚΡΙΣΙΕΣ

Οι παρουσιάσεις βιβλίων που ακολουθούν αφορούν όχι σύγχρονες εκδόσεις, αλλά κείμενα - σταθμούς στη νεώτερη φιλολογία του αντικειμένου της γνώσης, που το Δ.Β.Μ. υπηρετεί. Πιστεύουμε πως η παρουσίαση αυτή θα είναι πολύ χρήσιμη στους αναγνώστες.

A. J. Festugière, *L' Idéal religieux des Grecs et l'Evangile*, Paris, J. Gabalda,, 1932.

Η Εισαγωγή, με τίτλο *L'Idéal Grec*, είναι μακρά αλλά εξαιρετικών ενδιαφέροντος (σελ. 2 - 41). Ποιός είναι ο gentleman, κατά τα ελληνικά ιδεώδη, περιγράφει τη επιγραφή του Γυμνασίου της Μάλητουπόλεως. Ο καλός και αγαθός, αυτός που έχει το «γνῶθι σ' αὐτὸν», ότι ο ἀνθρωπός είναι θνητός, όχι Θεός, κι ότι επιτυγχάνει είναι δια των Θεών (ευσέβεια). τιμάει τους γονείς, βοηθάει τους φίλους του, τους είναι πιστός και ευχάριστος είναι σώφρων, ανδρείος και δίκαιος, τέλειο πολιτικό ζώδιο. Το ερώτημα είναι τώρα τι έλειπτε από ένα τέτοιο ουμανιστικό μοντέλο ανθρώπου, που φαίνεται τόσο τέλειο. Γιατί τέτοιοι νέοι από τα Γυμνάσια σύχναζαν σε φίλοσόφους; Ποιός ήταν ο ρόλος των Μυστηρίων στην αρχαία Ελλάδα; Γιατί επικράτησε ο χριστιανισμός; Σχετικά με τα ερωτήματα αυτά, διατυπώνονται τρεις παρατηρήσεις: α) Η ελληνική αγωγή ήταν αποκλειστική, προνόμιο λίγων. Οι μικροί και φτωχοί δρήκαν στο Ευαγγέλιο μια παράδοση πολύ παλαιότερη από την ελληνική σοφία, μια κληρονομιά που ήταν αληθινός γι' αυτούς θησαυρός. Οι Απολογητές τονίζουν το στοιχείο αυτό. β) Οι ἔφηβοι σχολάζουν κοντά στους φίλοσόφους για χάρη της αρετής, ή στον Πλωτίνο, για την ένωση με το Θεό. Πώς όμως από την αρετή φτάσαμε στην ένωση; Οι συνθήκες της ζωής έγιναν πολύ καταθλιπτικές, στα χρόνια του Λουκιανού (Εφμότιμος 52), οι ευαίσθητες ψυχές διερωτώνται πούν να διαλέξουν πια για οδηγό· έτσι επι μαθητέα της αρετής φτάνει να γίνει μέθοδος ένωσης με το Θεό» (σελ. 36). Δεν αρκούσε πια η παραδομένη θρησκεία. γ) Το βασικό θεμέλιο της θρησκευτικότητας του ελληνικού λαού ήταν ένα αίσθημα εξάρτησης, σεβασμού, φόβου, λίγο μοιρολατρικής παραίτησης. «Ένας δεσμός πιο προσωπικός μεταξύ θείου και ανθρώπου δεν υπήρχε προϊόν μελετητικού λογισμού αλλά της ιστορίας της προέλευσης των ελληνικών θεοτήτων, που συνδέονταν αρχικά με με-

φύλες, ἐπειτα με την πόλη, και τέλος με την αυτοκρατορία, όπου συμβάζουν πα τη βασιλεία τῆς δικαιοσύνης και του λόγου στη ρύθμιση των κοινωνικών πραγμάτων. Έτοι κι οι αποφάσεις των Μαντείων δεν είναι πα αισθαντέτες, αλλά έχουν ηθικό περιεχόμενο. Το προηγούμενο θρησκευτικό αίσθημα της εξάρτησης χεωματίζεται τώρα με κάτοιο προσωπικό δεσμό. Ο ανθρώπος όμως μένει πάντα ανθρώπος. Μόνο οι Θεοί εκεί επάνω είναι ευδαιμονεῖ. Αν μπορούσε κανείς να επικοινωνήσει μαζί τους, για πληρώσει το χάσμα που μας χωρίζει! Έστω και μετά θάνατον! Στη λαχτάρα αυτή απαντάει η ματωνική διδασκαλία περί αθανασίας, που είναι προνόμιο των Θεών. Πετυχαίνει κανείς την ευδαίμονα αθανασία με τη θεοποίησή του παρατέρα, με την αλλαγή της φύσης του, αφήνοντας να αναπτυχθεί από μέσα του η αληθινή φύση του με τη σύναψη ενός πιο στενού δεσμού με το Θεό στα Μυστήρια· αργότερα ακόμη, με «τράξεις» που καθιερώνουν και κατακυρώνουν αυτό το δεσμό που φέρνει την αθανασία: αποθανατισμός των Μυστηρίων των ρωμαϊκών χρόνων (Ιππόλυτος: «εἰ ἀθάνατος, ἔσται καὶ Θεός»). Αν η «εσοφία» οδηγεί στην αθανασία, είναι γιατί θεοποιεί.

Η Εισαγωγή κλείνει με ενδιαφέρουσες σύντομες παρατηρήσεις για το φιλοσοφικό κίνημα αφενός και για τα Μυστήρια αφετέρου. Το πρώτο έχει αφετηρία του τη διατίστωση της αθλούτητας του ζειν και τη λαχτάρα για περισσότερη δικαιοσύνη, καθαρότητα, και εγγύτερη ενότητα με το θεό. Η καθεστηκία θρησκεία της πόλης ή των πανελλήνων δεν μπορούσε να ανταποκριθεί σε τέτοιες ανάγκες. Αυτή όμως η φιλοσοφία υπήρξε το χαρακτηριστικό μιας ελίτ, που είχε την άνεση και το γούντο για το θεωρητικό βίο (σελ. 40). Η μέθοδος της ήταν η κυριαρχία επί των παθών, μια ηθική και πνευματική μέθοδος, αφού μόνο ο καθαρός νους βλέπει το Θεό, και η άσκηση μόνη είναι εκείνη που οδηγεί στην εξίσωση και αφομοίωση με το θεό. Έτοι κινείς, με το νού και την άσκηση, σώζει τον εαυτό του. Αντίθετα, στα Μυστήρια παρουσιάζεται ένας άλλος δρόμος, όπου ο ανθρώπος με λειτουργικό τρόπο ξαναζεί την ιστορία και το πάθος κάποιου Θεού. Εδώ η απαίτηση δεν είναι πνευματική και ηθική, αλλά η εμπιστοσύνη της ψυχής στο δώρο του Θεού, στην υπόσχεσή του, είναι η πίστη στο θεό δώρο. Γι' αυτό οι φιλόσοφοι περιφρονούσαν τα Μυστήρια. «Εκεί η αυτονομία του ανθρώπου μειώνεται πολύ· η πλήρης δωρεά του δώρου δεν επιτρέπει πια να πιστέύουμε πως ο ανθρώπος από μόνος του, κάνει τον εαυτό του Θεό» (σελ. 41).

Τὸ κύριο σώμα του ἔργου χωρίζεται σε δύο μέρη: Στο πρώτο, με τίτλο, «Η Φιλοσοφία», εξετάζονται κατά κεφάλαια, τα εξής θέματα: Πλάτων (σελ. 43-54), Αριοτοτέλης (σελ. 54-59), Επίκουρος (σελ. 59-66), Στωΐκοι (σελ. 66-73), Νεοτυθαγορικοί (σελ. 73-85). Στο δεύτερο μέρος, με τίτλο, «Η θρησκεία», τα εξής θέματα: Η αποτυχία της φιλοσοφίας (σελ. 87-101), η Ειπαριμένη (σελ. 101-116), Μυστήρια τελετοιργικά και Μυστήρια της διανόη-

σης (littéraires) (σελ. 116-133). Μυστήρια και Μυστικισμός (σελ. 133-142). Η λαϊκή πίστη στην αθανασία (σελ. 142-160).

Ακολουθούν μερικές πληροφορίες και παρατηρήσεις των αναργίερε ως προς τα θέματα του δευτέρου μέρους. Την αποτυχία της φιλοσοφίας δείχνει με μια ανάλυση του έργου του Κικέρωνα *De Natura Deorum*, όπου η αναρροή της μιας φιλοσοφικής ιδέας από την άλλη οδηγεί σε πλήρη σκεπτικισμό: «Πέντε αιώνες διανόησης παρουσιάζονται σαν ένα μικρό και επιθεωρυστικό παιγνίδι». Ο ίδιος ο Κικέρωνας δεν έχει τι να πρόστεινει' γι' αυτό με αυταρές σκέψεις προβάλλει την απαίτηση της σοφίας λακωνικά: πρέπει να περιμφρούνται κανείς τον θάνατο, να υποφέρει τον πόνο, να υπομένει την αρρώστια, να αποφεύγει ό,τι ταράξει την ψυχή, να αρκείται μόνο στην αρετή, για να είναι ευτυχής. Το ζήτημα είναι: δεν υποδεικνύει πού θα βρει κανείς τη δύναμη για όλα αυτά. Γι' αυτό ο Παῦλος περιγελάει τη «σοφία». Γιατί ο άνθρωπος να υποφέρει όλα αυτά; Γιατί να αποδεχθεί πως είναι δυστυχής; Είναι κάτι δίκαιο όλα αυτά; Ο Στωϊκισμός πρόβαλε σαν απάντηση την Ειμαρμένη αυτό δύμας το δέσμο του ανθρώπου με τη μοίρα έχανε τη ζωή του καταβλητικότερη (σελ. 100). Δεν υπάρχει νους στην «ανάγκη», ούτε αγάπη στη μοίρα. Αργά και σιγά - σιγά η Δίκη (δικαιοσύνη) άρχισε να συνδέεται με τους Θεούς. Όμως στη Στοά η ένταση μεταξύ τελολογίας και ανάγκης, που βρίσκουμε στον Αριστοτέλη, γίνεται πολύ μεγαλύτερη: η ανάγκη γίνεται απρόσωπη, και σ' ένα θέό στοιχεό, που δεν είναι πρόσωπο, δεν υπάρχει ούτε λόγος ούτε αγάπη. Ο Στωϊκισμός περιέπεσε σε αντίφαση μεταξύ του συντήματός του και αυτού που πολλοί οπαδοί τοι επιθυμούσαν. 'Ο, τι μένει, λοιπόν, στους ανθρώπους είναι η Ειμαρμένη, Μοίρα ή Τύχη. Τις λατρεύουν οι άνθρωποι από την εποχή των Διαδόχων και μετά, δείχνοντας έτσι τη θλίψη και απόγνωση των ελληνιστικών χρόνων. Χάνοντας την πόλη - κράτος, ο άνθρωπος δρέθηκε αναισφαλής, οι κύριοι έγιναν πιο εγωιστές, πολλαπλασιάστηκαν οι σφαγές και η σκληρότητα των πολέμων, περιφρονήθηκε περισσότερο το αἷμα του αδυνάτου, κι ο άνθρωπος αισθάνθηκε γενικά πάνω του τον πιο βαρύ ζυγό (σελ. 105). Από τους φύλοσόφους δεν μπορούσε να περιμένει βοήθεια' μάλιστα, οι στωικοί, με τη διδασκαλία τους για το πως που διατρέχει τα πάντα και ενώνει τα πάντα, βοήθησαν την προαγωγή απόφεων περί σύμπαθειας μέσα στο σύμπαν, που χρησιμοποιούσαν οι Χαλδαίοι για να φέρουν σε σχέση τον άνθρωπο με τα άστρα. Έτσι, η λαϊκή Αστρολογία, οι Θεοί Σωτήρες και τα Μυστήρια, έγιναν καταφύγιο των λαών στον αγώνα για την αντιμετώπιση της Ειμαρμένης: «Πρέπει να αισθανθεί κανείς αυτή τη μεγάλη θλίψη των αρχικών χρόνων της αυτοκρατορίας για να καταλάβει την επιτυχία των νέων θρησκειών» (σελ. 107). Οι Θεοί των μυστηριών θρησκειών ελκύουν, γιατί πιστεύεται πως είναι κύριοι της μοίρας («Εγώ αστρονόμος δόδος έδειξα... έγώ τὸ εἰμαρμένον νικῶ» — ίμνος στην 'Ισιδα, α' αιώνας μ.Χ.—

επενήτων Σέρατίς ήστι σωτήρ». «Τῆς μοίρης ἀτέχης, θράσων, τὸ τέουμα· οὐχ ὡς ἦθελε μοῖρα, παρὰ δὲ μοῖραν, τὰς μοίρας γάρ ἔγω μεταμφιάζω» — πάτυρος α' αιώνας π.Χ.). Ακόμα και τα Νεοτυθαγορικά και τα Νεοπλατωνικά Μυστήρια, οι θεουργίες του Ιάμβλιχου, σκοπό είχαν την υπερνίκηση της Μοίρας. Ο Ιησούς εκάλεσε τους καταπιεσμένους σε μια αώνια απολύτρωση. Ο Παύλος μιλάει για τη νίκη του Χριστού πάνω στους κοσμοκράτορες —άστρα— του αιώνος τούτου (Α' Κορ. 2, 4· Εφ. 2, 2 κ.ά.), κι οι Πατέρες της Εκκλησίας τον χαιρετεῖσσον σαν τον αληθινό θριαμβευτή επί των ἀστρων. Στα χρόνια του Χρυσοστόμου, το θέμα της νίκης του Χριστού επί της εμαρμένης έχει γίνει «*εὐλασικό*» (Ομιλ. Ματθ. V' init. στο Ματθ. 2, 1). Άλλα και ο Γνωστικισμός (παρουσιάζονται τα έργα Πίστις - Σοφία και ο πάτυρος της Λειτουργίας του Μίθρα) τον ίδιο εχθρό αντιμετωπίζει. Ο ίδιος στόχος επισημαίνεται και στα τελετουργικά ὄπως και στο Μυστήριο της ανόδου του νου (*litterares*): η ἀμοίωσις τῷ Θεῷ», δηλαδή η αθανασία κι η ελευθερία από την εμαρμένη: «Σ' ὅλα αυτά, τούτο (η ομοίωση) σημαίνει πως δεν μπορεῖ κανείς να είναι κύριος της τύχης του παρά μόνο μέσω της ἐνωσης προς τα ὄντα εκείνα που την ελέγχουν — ἐνωσης στην ουσία, ή κάποιας εξίσωσης προς αυτά. Και τα μέσα μοιάζουν σε όλους, όχι μόνο ο σκοπός: «Ο Πλάτων και ο Αριστοτέλης, οι Επικούρειοι και οι Στωϊκοί, οι Πυθαγόρειοι, οι Αστρολόγοι, διδάσκουν ἔνα είδος ἀσκησης» (σελ. 118).

Άλλα οι ἀνθρώποι είναι πολυβασινισμένοι· τους χρειάζονται ορατοί Θεοί, συγκεκριμένοι. Η φιλολογία η μυστηριακή των Ερμητικών καταλήγει στη Γνώση, που δώμας για τους πολλούς αποκλείεται. Το ίδιο γίνεται με τα αλγηματικά συγγράμματα και τις μαγικές επωδές. Παράδειγμα το Ανθολόγιο του αστρολόγου *Vettius Valeus* (6' αιώνας μ.Χ.) Κι εδώ γίνεται λόγος για μίηση, παράδοση, θεωρία — ἐνωση με τους Θεούς, εκθέωση και αποθέωση: «Η ὑπόστασις τοῦ μαθήματος ἵερα καὶ σεβάσμιος ὡς ὑπὸ Θεοῦ παραδιδομένη τοῖς ἀνθρώποις, δῶμας καὶ αὐτοὶ μέρος ἀθανασίας διὰ τῆς προγνώσεως ἔχωσι» (31, 3-5). Σὲ παρόμοια λιμάνια καταλήγουν δ' Απονήσις και η η Λειτουργία του Μίθρα. Τα τελετουργικά Μυστήρια διαφέρουν από αυτά της διανόησης· για τα πρώτα τα δρώμενα δεν είναι παραβολή ή σύμβολο, με βάση κάποιο «ειερό λόγο», αλλά σκοπός. Για το Γνωστικισμό γενικά ο σκοπός είναι η γνώση του Θεού, η ανακάλυψη της συγγένειας με το Θεό, η ἐνωση με το Θεό. Τα Μυστήρια δεν έχουν τέτοιες φιλοδοξίες: οι μύστες θέλουν να δρεθούν μαζί με τους Θεούς για να χαρούν μια ευδαίμονα, ευτυχισμένη ζωή: «Ο Γνωστικός θα πει· ενωμένος με το Θεό και κατά συνέπεια αθάνατος!» ο μύστης ψιθυρίζει: αιώνια ευτυχισμένος και κατ' ακολουθία θεωμένος. Αυτό δημιουργεί μια ψυχολογία διαφροτεκτίκη (σελ. 132). Η θέα του Θεού για το Γνωστικό έχει την έννοια γνώσης του Θεού· στα Μυστήρια, κι όταν εκτείνεται κάπου παραπέρα από τη θέα των αγάλματος του Θεού, κι εκεί ακόμα που έχει κά-

ποιο συναισθηματικό χαρακτήρα, ο μύστης παίρνει μέρος στην τελετή και θέαται το Θεό μάλλον σαν εγγύηση μιας ευτυχίας που ελπίζει. Με τον καιρό, την αρχική ιδέα των Μυστηρίων για ευτυχία τώρα και μετά θάνατο επηρέασε εντονότερα η ιδέα της αθανασίας. Εξετάζονται κείμενα όπως ο Τύμος της Δήμητρας, στον Πλάτωνα, χορικά από τους Βατράχους του Αριστοφάνη, κείμενα του Πλούταρχου. Στο Μυστικισμό ή στη Γνώση υπάρχει το ενδιαφέρον για θέα του Θεού, συνομιλία, φιλία και αγάπη. Στα Μυστήρια αυτέ δύλια περιορίζονται σε συμμετοχή στην ευδαιμονία των Θεών. «Ας συμπεράνουμε, λοιτόν, ότι οι συμβολικές πράξεις που ορίζονται στα Μυστήρια δεν έχουν το δικαίωμα ακριβούς χρήσεως αυτού του χρόνου, γιατί όύτε ως προς τον σκοπό τους όύτε ως προς την ουσία τους μεταβάλλουν τον μυόμενο σε Θεό» ότι, εξάλλου, οι τελετουργίες που ακολουθούν αυτές τις πράξεις μπορούν σε μερικούς να προκαλέσουν αισθήματα ευγνωμοσύνης, εμπιστοσύνης ή τρυφερής ακόμα ευσέβειας, χωρίς η επιτυγχανόμενη ένωση να διακρίνεται κατά τη φύση της από τα αισθήματα του απλού πιστού στη σχέση προς τον Θεό του. Πρόκειται απλώς για μια μορφή πιο ζωντανή, πιο συναισθηματική. Άλλα δεν υπάρχει εκεί τίποτε που να ανανεώνει στο βάθος του ίδιου του είναι εκείνου που παίρνει μέρος στην τελετή» (σελ. 112).

Τηρήχε πίστη στην αθανασία μέσα στις λαϊκές μάζες, αλλά σαν κάπι ακαθόριστο δεν σχετίζονταν με αποκάλυψη αλλά με μύθους, επίσης άλλοι τη δέχονταν κι άλλοι την απέκρουν. Για τους τελευταίους θα μπορούσε ο Παύλος να γράψει «οἱ μὴ ἔχοντες ἐλπίδα». Άλλα κι αυτοί που είχαν πίστη στην αθανασία δεν δρίσκονταν σε καλύτερη μοίρα. Η πίστη αυτή δεν συνεπάγονταν προσωπικό δεσμό. Επρόκειτο για συνέχιση απόλαυσης της ζωής κοντά στους Θεούς. Η αθανασία του ελληνισμού είναι σε τελική ανάλυση αφανισμός, ενώ η χριστιανική έχει κύριο χαρακτηριστικό την ανάπτυξη μιας φιλίας: ταύν Χριστῷ είναι.

Το συμπέρασμα της όλης εργασίας επιγράφει ο Festugière: Η απολύτωση (σελ. 161-169). Εδώ τονίζεται η απαισιοδοξία ας χαρακτηριστικό του Ελληνισμού (δεν πρόκειται για την Ελλάδα του δυο και δυο π.Χ. αώνων), όπως εκφράζεται στην ποίηση, στο θέατρο, στη φιλοσοφία και στη θρησκεία. Η τελευταία καταλήγει συνεχώς είτε στην άρνηση του κακού, είτε σε μια όμορφη απατηλή πολιτεία! Το τραγούδι προς τα έξω, ή προς τα άνω, τραγούδησε καλύτερα από όλους ο Πλάτων. Κι όταν στον ελληνισμό υπήρχε αγάπη που ανεβαίνει προς τα πάνω, δεν υπήρχε αγάπη που να κατεβαίνει: «Πορθενά εκεί δε θα δρούμε συνάντηση, ανταλλαγή από δύο αγάπτες» δε θα δροίμε εκεί παρά την απώλεια της δικιάς μας συνειδησης μέσα στη θεία συνειδηση. Η ανθρώπινη σοφία αποδείχθηκε ανεπαρκής για να φέρει ισορροπία σε μια τόσο απογοητευτική κατάσταση. Γι' αυτό, στο χριστιανισμό, ο Τίος του Θεού

πάσχει, και ο Σταυρός του φωτίζει το σκοτεινό δρόμο της ελληνικής ψυχής» (σελ. 169).

Τα Excursus που κατακλείσουν το θιβλίο έχουν το-ιδιο, αν όχι περισσότερο ενδιαφέρον από το ίδιο το θιβλίο. Το πρώτο έχει θέμα: «Οι αρχές της ιδέας του Θεού στον Πλάτωνα». Ο φιλόσοφος δέχεται την έννοια του Θεού από την παράδοση, όπως είχε διαμορφωθεί από τους Πυθαγόρειους και τους Ορφικούς, ενώ ο ίδιος τελεί ωτό την επίδραση των ποιητών και των κοσμολόγων. Στην Ιδέα και σε κάποιο προσωπικό Θεό, πλάι στην ψυχή του κόσμου, φτάνει από δύο δρόμους: το πράγμα καθεαυτό αναλύεται με τη σωκρατική μέθοδο ορφικά και πυθαγόρεια ρενύματα συνδέονται με τη σκέψη του Αναξαγόρα περὶ Δημιουργού. Κι όμως, καταλήγει, τα ιδώματα αυτού του προσωπικού Θεού «τελειοποιούν και εμπλουτίζουν, δεν μεταβάλλουν την παραδοσιακή έννοια» (σελ. 195).

Το δεύτερο Excursus έχει θέμα: «Η διαιρεση σώμα - ψυχή - πνεύμα στην Α' Θεσσ. 5, 23 και η ελληνική φιλοσοφία». Η συνάφεια κατανόησης του χωρίου είναι πράγματι η ελληνική. Πρόδολημα παρουσιάζεται ως προς το «πνεύμα», που παίρνει τη θέση του νου. Παραδόληλα δεν υπάρχουν στους φιλοσόφους, συγγενείς ιδέες που δρίσκει κανείς στους Μυστικούς. Αναλύοντα διαιτερα τρία χωρία του Φύλωνα, που μας δίνουν μια συγχώνευση των έννοιών ενούς - πνεύμα, κατά την εξήγηση της Βίβλου (Νόμων Ιερών Αλληγορία I, 12· 13). «Χάρη στον Παῦλο, χάρη στον χριστιανισμό, ότι ήταν καλύτερο μέσα στην εποχή της ειδωλολατρείας δρίσκει τελικά το αληθινό του νόημα. Ο νους γίνεται πνεύμα. Μακριά από το να τον εξασθενίσει, τίποτα λίως δεν βοηθάει καλύτερα να θαυμάσουμε τη γλυκειά και σοφή τάξη του πο θείου» (σελ. 220).

Το τρίτο Excursus έχει τίτλο: «Ο Αριστοτέλης στην ελληνική χριστιανική φιλολογία μέχρι το Θεοδώρητο» (σελ. 221-263). Διατρέχει όλη τη σχετική φιλολογία αυτής της περιόδου. Για τρία πράγματα κατηγορείται ο Αριστοτέλης: α) Περιορίζει την πρόνοια πάνω από το σεληνιακό χώρο. β) Δεν πιστεύει στην αθανασία της ψυχής. γ) Διδάσκει μια πολύ ανθρώπινη ηθική, που θέτει στο αυτό επίπεδο τα αγαθά της ψυχής και του σώματος, οδηγώντας έτσι στην προτίμηση των δεύτερων. Αυτά στηρίζονταν σ' όλο τον Αριστοτέλη, κυρίως όμως στο έργο Περὶ Κόσμου, που του αποδίδεται, είναι όμως σύνθεση του α' αιώνα π.Χ. Κατά τον Festugière, μετά το τέλος της ειδωλολατρείας και την εδραίωση του χριστιανισμού, ο Μεσαίωνας ήταν έτοιμος για μια άλλη, ωραιότερη κατανόηση του Αριστοτέλη, με βάση κυρίως το όγδοο θιβλίο των Φυσικών και το δωδέκατο των Μεταφυσικών. Αυτή τη σύζευξη με τον Αριστοτέλη πρέπει, κατά τον Festugière, να θεωρηθεί μεγαλειώδης και μοναδική επιτυχία, που άσκησε πολύ μεγάλη επίδραση στην ανθρώπινη ιστορία σε σύγκριση με την άγρια απόρρηψη των αρχικών Πατέρων

(σελ. 263). Η αλήθεια είναι ότι με οθήσιμο της αρχικής χριστιανικής εσχατολογίας, που απαιτούσε κριτική απόσταση από τον κόσμο, και την επικράτηση κάτως κοσμικών αντιτύπων στο Μεσαιώνα, ο Αριστοτέλης σωστά απορρίφθηκε από τους αρχικούς χριστιανούς διανοητές, και κατά τρόπο φυσικό έγινε δεκτός από τους Μεσαιωνικούς, ιδιαίτερα τους Δυτικούς, όπου κοσμικότερες επικράτησαν απόψεις περί Εκκλησίας.

Το τέταρτο Excursus φέρει τον τίτλο: «Ο Ἅγιος Παῦλος καὶ ο Μάρκος Αὐρηλίος» (σελ. 265-280). Περιγράφεται η διδασκαλία αμφοτέρων, ιδίως η περί πάνου, και, χωρίς δυσκολία, δείχνεται πως «οἱ χριστιανικές διαθέσεις» του Μάρκου Αυρηλίου είναι, στην ουσία, έκφραση στωικών διδασκαλιών. Ο Μάρκος Αυρηλίος πασχίζει να δεῖξει πως ο κόσμος είναι ο καλύτερος δυνατός, ότι οι δυστυχίες μας συντελούν όπως κάθετι άλλο στην αρμονία μέσα στον κόσμο, γενικά δεν είχε τη θρησκεία που άξιζε ως άνθρωπος.

Το πέμπτο Excursus τιτλοφορείται «Η θρησκευτική αξία των Μαγικών Πατύρων» (σελ. 281-328). Πρόκειται περί των πατύρων που έχεδωκε ο Ed. Preisendanz, *Papyri Graecae Magicae*, I-II τόμοι, 1928. Εξετάζονται, αρχικά, οι όροι απόρροια και επίληση, κατόπιν το θέμα της επιβαλλόμενης σιωπής για το Μυστήριο, και λεπτομερώς το ζήτημα σε ποιό βαθμό οι μαγικές πράξεις ήταν Μυστήριο. Χορηγοποιείται η ίδια ορολογία, όπως και στα Μυστήρια, και, όπως μαρτυρείται από τους Πατύρους, ορισμένες μαγικές πράξεις προσφέρονται σαν συνταγή αθανασίας. Βέβαια ο μάγος δεν επαναλαμβάνει την ιστορία κάποιου Θεού. «Περιορίζεται στο να αρχίσει ξανά μια πράξη, που μα θεότητα έχει ήδη στο παρελθόν αναλάβει και διεκπεραώσει· ένα τέτοιο προηγούμενο τον βεβιώνει, τον στερεώνει στην πεποίθηση ότι θα επιτύχει» (σελ. 306). Στη συνέχεια εξετάζεται η σχέση Μαγείας και Εμπαργμένης, με ιδιαίτερη έμφαση στην ομάδα εκείνη των μαγικών Πατύρων, που η Dieterich ονόμασε Λειτουργία του Μίθρα.

Όπως θα διατίστωσε ο αναγνώστης, το έργο του Festugière «Το Ελληνικό Ιδεώδες και το Εναγγέλιο» είναι ένα βιβλίο γεμάτο με ενδιαφέρουσες πληροφορίες και κίνητρα για παρατέρα σκέψεις. Άσχετα από τον τρόπο που ο Festugière σχετίζει το Εναγγέλιο προς την εποχή που εμφανίστηκε —υπάρχουν αρκετές ασάφειες ως προς το θέμα αυτό—, ο μελετητής του βιβλίου αυτού διαγίνει από την ανάγνωσή του πιο πλούσιος και πιο βαθύς γνώστης των προβλημάτων και των θεμάτων, που συνδέονται με το ζήτημα της ελληνικής πνευματικότητας σε σχέση με το Εναγγέλιο.

Σ. Α.

Barnabas Lindars, Behind the Fourth Gospel, Studies in Creative Criticism,
SPCK, London 1971.

Πρόκειται περί σειράς διαλέξεων στο Cambridge από τον συγγραφέα, που εν τω μεταξύ έχει εκδώσει και υπόμνημα στο Δ' Ευαγγέλιο. Η πρώτη διάλεξη έχει τον τίτλο «Το αίνιγμά του Δ' Ευαγγελίου», όπου ο λόγος κυρίως είναι για τις «απορίες» που αφήνει το Ευαγγέλιο αυτό στον αναγνώστη εξαιτίας ανακολουθιών σε καθορισμούς γεωγραφικούς, χρονικούς και θεματικούς εξαιτίας εκδοτικών συνδέσεων, ανεξάρτητων αφηγηματικών ή ομιλητικών στοιχείων, από τα οποία οι πρώτες μοιάζουν πολύ με τον Συνοπτικό αφηγηματικό τύπο, ενώ οι δεύτερες είναι ομιλητικό υλικό του ευαγγελιστή αναθεωρημένο και επεξεργασμένο, που βασίζεται όμως σε λόγια του Ιησού, όπως, περίπου Συνοπτικά λόγια («ώψην ἀμήν λέγω ὑμῖν...»). Η ιστορία του Πάθους είναι μια χριστιανική πασχάλια χαγγαδά. Παντού διαφαίνεται μια μιδρασική άνάπτυξη, όπως άλλωστε τονίζει σ' όλες τις εργασίες του στον Ιωάννη ο νορβηγός θεολόγος P. Borgen. Αποκρούει, με άλλα λόγια, την άποψη του Bultmann πως ο ευαγγελιστής επεξεργάζεται γνωστικά κείμενα επιδιώκοντας την εκχριστιάνιση και εκλησιαστικοίση τους: όχι, ο ευαγγελιστής εργάζεται παντού σε παραδομένο χριστιανικό υλικό, είτε αφηγηματικό είτε διδακτικό, με μια δική του τεχνική.

Η δεύτερη διάλεξη έχει τον τίτλο «Οι Πηγές του Τέταρτου Ευαγγελίου» και είναι μια κριτική του έργου του Fortina σχετικά με την Πηγή των Σημείων, που ο Lindars δέχεται αρκετά αποσπασματική και περιορισμένη κριτική επίσης του Bultmann για τους αποκαλυπτικούς λόγους του Ευαγγελίου, που ο συγγραφέας δέχεται ως ομιλητικές αναπτύξεις του ευαγγελιστή, βασισμένες όμως σε λόγια της παράδοσης όμοια πρός τα Συνοπτικά.

Η τρίτη διάλεξη έχει τίτλο «Hώς έγινε το Τέταρτο Ευαγγέλιο» με την έννοια της τεχνικής του ευαγγελιστή σ' ένα πρώτο στάδιο και σ' ένα δεύτερο εκδοτικό στάδιο κατά τη συγγραφή και τελική έκδοση, του Ευαγγελίου. Το χριστολογικό ενδιαφέρον είναι το κυρίαρχο. Ο Ιωάννης όμως έχει ένα δικό του τρόπο που κόβει και ράβει, χωρίζει και συνδέει επεισόδια και διδασκαλίες, αναπτύσσει και επεκτείνει πέρα από κάθε πρόβλεψη παραδομένο υλικό.

Η τέταρτη διάλεξη αναφέρεται στη «Θεολογία του Τέταρτου Ευαγγελίου». Από το κεφάλαιο αυτό θα παραθέσω ορισμένα μικρά αποσπάσματα για να πάρει ο αναγνώστης μία γεύση ως προς το πώς καταλαβαίνει ο Lindars το έργο του Ιωάννη: Στο θέμα της βασιλείας του Θεού ότι ερμηνεύει εκ νέου το νόημα της έκφραστής διατηρεί από κοινού με την αρχική παράδοση το στοιχείο της προσωπικής πρόσκλησης (σελ. 65). Στο ξήτημα της εκδοτικής δουλειάς του Ιωάννη σημειώνει, σε σχέση με το αρχικό υλικό που ο ίδιος συνέθεσε, σχεδόν σαν ανεξάρτητες περιοκτές, πως η σχέση αυτή δεν μπορεί να είναι τόσο στενή. Ως ποτεut στην κλιμάκωση του θέματος θεωρεί την όλο

και σκληρότερη αντίθεση προς τον Ιησούν, έτσι που, όταν φθάνει κανές στο τέλος, δεν μπορεί να αποφύγει να δει την προσωπική απόφαση για την πίστη ή την απιστία σαν θέμα ζωής ή θανάτου. Στην ανάπτυξη των χριστολογικών του απόψεων ο Ιησούς χρησιμοποιεί την περί Σοφίας διδασκαλία της Π. Διαθήκης για να εκφράσει τη δωρεά του Ιησούν υπό τους όρους της προσκαλούντων τους ανθρώπους Σοφίας. Πίσω από όλα ο Lindars ψάχνει να δρει παραδοσιακό υλικό⁶ κι αν ακόμα μερικοί στίχοι του Δ' Εναγγελίου προδίδουν την επίδραση της ελληνιστικής σκέψης, οι όροι της επιχειρηματολογίας ανήκουν σε ιουδαϊκές κατηγορίες... Η διαρχία δεν δηγίνει ποτέ από τα όρα που τη δρίσκουμε κι αλλού στον Ιουδαϊσμό (Qumran). Ο Θεός Ανήρ δεν μας χρειάζεται για να εξηγήσουμε τον Ιησού - Αποκαλυπτή του Θεού, ποτέ δύο μας χρειάζεται η παράδοση περί της ιουδαϊκής Σοφίας. Βέβαια, υπάρχει κάποια μικρή αλληλεπίδραση (a little interaction!) και δεν υπάρχει, επίσης, καμία αμφιβολία ότι οι αναγνώστες του Ιωάννη δεν ήταν σίγουροι για την έννοια αυτού που ήταν γραμμένο. Δεν εξηγείται, κατά τον Lindars, διαφορετικά η αγάπη των Γνωστικών για το Δ' Εναγγέλιο. Έτσι, κι ο Πρόλογος του Ιωάννη στηρίζεται σ' ένα σηματικό ποίημα προς τη Σοφία (71-72-73).

Σχετικά με τις προσθήκες της 6' έκδοσης του Ιωάννη, εξετάζονται από τον Lindars ιδιαίτερα ο Πρόλογος, το κεφάλαιο 6 περί του Άρτου της Ζωής (=ο Ιησούς και η διδασκαλία του, κατά το Μάννα και Νόμος του Μωυσή), ο αποχαιρετιστήριος λόγος του Ιησού (που μόνο σκοπό έχει να διδάξει μαθήματα «μαθητείας»), η ιστορία του Πάθους. Η ένταση μεταξύ Ιουδαίων και Χριστιανών δεν εξυπακούνει ένταση μεταξύ Εκκλησίας και αυτοκρατορίας⁷ ή ένταση Ιησού και Ιουδαίων δεν είναι απλώς η επένδυση της έντασης μεταξύ Εκκλησίας και ελληνιστικού κόσμου, όπως νομίζει ο Käsemann, όντε ο Ιωάννης δοκητεῖ όπως πιστείει ότι ίδιος γερμανός ερευνητής. Απλώς δίνει την εντύπωση εδώ κι εκεί για όλα αυτά.

Ο Lindars αντιλαμβάνεται πολύ καλά πού οδηγεί ο ευαγγελιστής με ορισμένες ερμηνείες του (χαρτίσιο του «Τίός Θεοῦ μὲ τὸ Ἐγώ καὶ δ Πατήρ ἐν ἐσμέν». Γι' αυτό, πολύ χαρακτηριστικά γράφει: «Αν νοιώθουμε μια ἔλευθη ακρίβειας εδώ, και παρατηρήσουμε πως τέτοιες εκφράσεις δεν δρίσκονται σε ακριβή αντιστοιχία⁸ κι αν νομίζουμε πως ο Ιωάννης κατά τη χρήση των ιδεών περί Σοφίας δεν πετυγχαίνει να τραβήξει καθαρά τη γραμμή μεταξύ ηθικών και μεταφυσικών εννοιών⁹ έχουμε το δικαίωμα σ' αυτή τη σύγχυση να δρούμε μια ισχυρή ένδειξη πως η σκέψη του Ιωάννη δε λειτουργεί κατά κάποιο ελληνικό φιλοσοφικό πρότυπο» (σελ. 78).

Κύριο μέλημα του Ιωάννη είναι οι ιουδαϊκές αντιρρήσεις κατά του χριστιανισμού, κι ο σκοπός του ευαγγελιστή είναι να οδηγήσει στην πίστη εκφράζοντας υπό το φως της χριστολογίας τη βαθιά χριστιανική εμπειρία του.

Σ. Α.

Martin Hengel, *Judentum und Hellenismus*, J.C.B., Mohr, 1973, 6' έκδοση.
(Μελέτες για τη συνάντησή τους με ιδιαίτερη θεώρηση της Παλαιοτέ-
νης μέχρι τα μέσα του 6' αιώνα π.Χ.).

Πρόκειται για ένα εκπληρητικό έργο, από εκείνα που δικαιούνται ένα σε
κάθε γενεά. Γι' αυτό απ' το πλούσιο και πρωτότυπο περιεχόμενό του θα δώ-
σουμε, κατ' επίλογη πάντοτε, μια οπωσδήποτε εκτεταμένη ανάλυση διαφόρων
θεμάτων του βιβλίου.

Στο κεφάλαιο I και στις σελίδες 61-107 εξετάζεται «Η ελληνιστική επί-
δραση στο εμπόριο, την οικονομία και τις κοινωνικές δομές της Παλαιοτίνης». Η πρόσληψη Ιουδαίων μισθοφόρων απ' τους Πτολεμαίους άσκησε επίδραση
στην παράσταση περί ιερού πολέμου στην ιουδαική αποκαλυπτική φιλολογία
και δημιούργησε δυνατότητες για τη μακκαβαϊκή επανάσταση και την πολι-
τική επέκτασης τῶν Ασμοναίων. Το πτολεμαϊκό φορολογικό σύστημα εισάγε-
ται στην Παλαιοτίνη. Ο φόρος του Ιερού (ή τα δίδραχμα) εισάγεται στα χρό-
νια των Πτολεμαίων με το σύστημα των εισπρακτόρων, τελωνών κλπ. Απ' την
Αίγυπτο έρχεται ο άνεμος της οικονομικής δραστηριότητας, της οργάνωσης,
του λογικού και τεχνικού συστήματος. Η οικονομική επικοινωνία δεν περιο-
ρίζεται στον χώρο της Αιγύπτου και της Αραβίας, αλλά επεκτείνεται στο
Αιγαίο και τη Μ. Ασία.

Η Διασπορά τα χρόνια αυτά επεκτείνεται ακόμη περισσότερο δια των
μισθοφόρων, των μετοίκων και των δούλων. Έτσι το ιουδαικό στοιχείο δυ-
νάμωσε όχι μόνο στην Αίγυπτο και την Κυρηναϊκή αλλά και στον ελληνικό
μικρασιατικό χώρο. Ο τρίτος π.Χ. αιώνας, με την ησυχία και ειρήνη, που
επικράτησε, βοήθησε πολύ τη Διασπορά.

Τρόπος συνθήκες αυτές όλη η φοινικική - παλαιοιστινή αριστοκρατία είχε
νέες ευκαιρίες οικονομικής ανάπτυξης. Οι Ιουδαίοι θα έμεναν μια υπανάπτυ-
κτη εθνική υπό ιερατική ηγεσία ομάδα, αν δεν υπήρχαν προοδευτικές δυνά-
μεις μέσα στο έθνος. Έτσι, επί Πτολεμαίου III του Ευεργέτη (246-222) ο
Τωβιάδης Ιωσήφ αναδείχθηκε γενικός ενοικιαστής των φόρων όλης της Συ-
ρίας και της Φοινίκης. Τους Παλαιοιστινούς Ιουδαίους βοηθούσε πάντοτε οικο-
νομικά η ελληνική ιουδαική Διασπορά, ιδίως της Αιγύπτου. Παρά ταύτα, το
ενδιαφέρον για τον ελληνικό πολιτισμό «περιφρίσθηκε κυρίως στην ευημε-
ρούσα αριστοκρατία των Ιεροσολύμων». Για τα κατώτερα στρώματα και το
«λαό της γης» η εντατική οικονομική εκμετάλλευση καθώς και η από οικο-
νομικά ελατήρια καθοδηγημένη αφροντισιά για όλους αυτούς από μέρους
των νέων κυρίων, ντόπιων και ξένων, δημιούργησε οξύτερα προβλήματα.
Έτσι ετοιμάστηκε το έδαφος για τις Αποκαλύψεις και μετά για τις λαϊκές
εξεγέρσεις, που είχαν, κοντά στ' άλλα και πολύ έντονα κοινωνικά ελατήρια,
μέχρι την επανάσταση του 135 μ.Χ. Και στις Παραδολές του Ιησού έχουμε
πλούσιους ιδιοκτήτες, τελώνες, οικονόμους, δανειστές, ημερομίσθιους εργάτες,

κερδοσκοπικό προγραμματισμό στην καλλιέργεια και την αποθήκευση τροφίμων, δουλεία ένεκα χρών, και ενοικιασμό της γης. 'Όλα αυτά έχουν τις αρχές τους Πτολεμαϊκούς χρόνους.

Το κεφάλαιο ΙΙ επιγράφεται: «Ο Ελληνισμός στην Παλαιοτίνη σαν πολιτιστική δύναμη και η επίδρασή του επί των Ιουδαίων» (σελ. 108-191). Η επίδραση αυτή στους κύκλους των στρατού και της αριστοκρατίας φαίνεται από τους πατύφους του Ζήγωνα (260-250 π.Χ.). Ούτε περιορίστηκε η επίδραση αυτή από τη μακκαβαϊκή επανάσταση εξαιτίας της ανάγκης επαφής με τη Διασπορά. Την επίδραση βλέπουμε στον εξελληνισμό των ονομάτων, κάτι που είχε προηγηθεί στη Φοινίκη και στη Διασπορά της Αιγύπτου. Αυτό άρχισε στα τέλη του 3ου αιώνα π.Χ. και συνεχίστηκε στα χρόνια της οικογένειας των Ασμοναίων. Η ανώτερη ιουδαϊκή τάξη ήθελε πλήρη εξελληνισμό: έτσι πίστευε πως θα εξουδετέρωνε τα συντηρητικά στοιχεία. Τα Ιεροσόλυμα έγιναν ελληνική πόλη με γυμναστήρια, θέατρα κλπ. κατά πάσα πιθανότητα και φιλοσοφική σχολή. Κι αργότερα, σώζονται ακόμη τα στοιχεία μιας τέτοιας παιδείας στην πρωτεύουσα του ιουδαϊσμού. Αντίθετα, οι Γραμματείς στράφηκαν με την Τορα προς το λαό, και τελικά, επιβλήθηκαν καταλήγοντας στο φαβνισμό, που πρόσλαβε κι αυτός, λίγα δέδαμα, ελληνιστικά στοιχεία. Από τις φιλοσοφικές τάσεις της εποχής η Στοά, ιδιαίτερα, είχε εισχωρήσει όχι μόνο στην περιοχή της Αλεξανδρείας αλλά και της Φοινίκης και της εξελληνισμένης Παλαιοτίνης. Δημιουργώντας κέντρα φιλολογικής και φιλοσοφικής παιδείας. Αρκετά ονόματα φιλοσόφων της εποχής προδίδουν την καταγωγή τους από τις περιοχές αυτές.

Μέσα στη γραμματεία της εποχής ξεχωρίζουν στην Παλαιοτίνη ο Σαμαρείτικός Ανώνυμος, που συνέδεσε τη βιβλική ιστορία με μοτίβα από τη βασιλιωνική και ελληνική θεολογία και μετέτρεψε τον Ενώχ και τον Αβραάμ σε φορείς του πολιτισμού προς όλους τους λαούς. Εξάλλου, ο ιουδαίος ιερέας Ευπόλεμος περιέγραψε την εθνική ιστορία των Ιουδαίων, με ιδιαίτερη μάλιστα έξαρση του Ιερού της Ιερουσαλήμ. Ο Ιάσων ο Κυρηναίος, ιουδαίος της Διασποράς, έγραψε εκτεταμένό έργο για τα γεγονότα της ελληνιστικής μεταρρύθμισης του ιουδαϊσμού και για τον απελευθερωτικό αγώνα των Μακκαβαίων η έκθεση γίνεται με τους κανόνες της ελληνιστικής ιστοριογραφίας, αλλά και με την πρόσληψη στοιχείων της χασιδικής παλαιοτίνης ευσέβειας. Οι Ασμοναίοι, έπειτα, φρόντιζαν για τη μετάφραση της φιλολογικής παραγωγής στην Παλαιοτίνη, ώστε αυτή να φθάνει εκτός της χώρας. Δεν πρέπει, λοιπόν, να μιλάμε για διάσταση παλαιοτίνου ιουδαϊσμού και Διασποράς: η διάκριση είναι κυρίως γλωσσική. 'Ασχετα αν η ελληνική γλώσσα έκανε και μέσα στα Ιεροσόλυμα, από τα χρόνια των Πτολεμαίων, συνεχείς κατακτήσεις, κι όπως φαίνεται από τις επιγραφές, στα χρόνια της Κ. Διαθήκης, ελληνικά μιλούσε η ιεροσολυμητική αριστοκρατία. Τηήροχαν άνθρωποι που

ζούσαν και τους δύο πολιτισμούς συγχρόνως. Αυτό δείχνουν οι δίγλωσσες επιτάφιες επιγραφές που έχουμε στα Ιεροσόλυμα (σελ. 193). Η παράδοση αυτή άρχισε με τους Τωβιάδες και Ονιάδες, συνεχίστηκε με τον Ευπόλεμο, με τον εγγονό του Ben - Sirah, στους μεταγενέστερους Ασμοναίους, όπως Αριστόθουλος ο Φιλέλληνας, Αλέξανδρος Ιαιναίος και τα παιδιά τους, με τη δυναστεία του Ηρώδη και την αρχιερατική οικογένεια των Βοήθων. Το ίδιο ισχύει για πολλές μορφές της Κ. Διαθήρας, όπως ο Ιωάννης - Μάρκος, ο Σύλβανός - Σύλας, ο Ιούδας - Βαρθαβάς και ο Μεναχείμ, παιδικός φίλος του Ηρώδη Αντίτα (Πράξ. 13, 1). Εξάλλου, έχουμε πολλούς από τη Διασπορά που έμειναν για πολύ καιρό στην Παλαιστίνη, όπως τον Ιάσονα από την Κυρήνη, τον Βαρνάβα, τον Παύλο, τους επτά διακόνους (Πράξ. 6), αργότερα τον Ιώσηπο, τον Ιούστο από την Τιβεριάδα κ.ά. Ο επιφανής ιουδαϊκός τάφος από την Beth - Shearim της Γαλιλαίας δείχνει πως κατά το δεύτερο μισό του 6' αιώνα μ.Χ. η ελληνική επίδραση ήταν ακόμα ισχυρότερη στη Γαλιλαία παρά στα Ιεροσόλυμα (σελ. 194). Μαθητές του Ιησού από τη Γαλιλαία έχουν ελληνικά συόματα, και όπως ο Πέτρος επεκτείνουν με άνεση το ιεραποστολικό τους έργο προς κάθε γεωγραφική κατεύθυνση.

Το κεφάλαιο III επιγράφεται: «Ο Παλαιστινός Ιουδαϊσμός στη συνάντηση και αντιταράταξη προς το πνέυμα της ελληνιστικής εποχής» (σελ. 199-452). Ήδη στις αρχές της ελληνιστικής περιόδου παρατηρείται μια πολύπλευρη ιουδαϊκή φιλολογική παραγωγή: Η Σχολή της Σοφίας, της οποίας οι χαρακτηριστικοί εκτρόφους επιδιώχαν ανάμιξη ξένων ιδεών με την παράδοση (Παροιμ. 1-9· Ψαλμ. 119· Σοφία Σειράχ). Μία άλλη τάση παρατηρείται στον Ιώβ και στον Εσκλησιαστή. Μία άλλη ακόμα τάση παρατηρείται στους Χασιδαίους και στους πρώτους Αποκαλυπτικούς. Από τα μέσα του 3ου αιώνα π.Χ. αρχίζει έντονα η διάκριση μεταξύ φιλελληνικών και συντηρητικών κύκλων. Ο Εσκλησιαστής πρέπει να γράφτηκε στα μέσα του 3ου αιώνα π.Χ. Ο Ben Sirah χρησιμοποιεί την έννοια της Σοφίας ως μεσάζουσα μεταξύ παράδοσης και ελληνικής φιλοσοφίας. Στον αντίθετο πόλο βρίσκονται οι Χασιδαίοι. Οι πρώτοι όμως αποκαλυπτικοί (Δανιήλ, αρχαιότερα τμήματα του Ενώθ. Α'), βλέποντας την παγκόσμια ιστορία ως ενότητα συνδέοντα προς την ιερά ιστορία και την προφητεία τη Σοφία. Αυτό, σημειώνει ο Hengel, πρέπει να εννοήσουμε στο υπόβαθρο της αντιδραστηρικής των ανατολικών θρησκειών προς τον ελληνικό ορθολογισμό (σελ. 457).

Κοντά στην Αστρολογία, η πρώιμη ιουδαϊκή αποκαλυπτική αποτελεί μια κίνηση που θα έθετε κανείς κάτιο από τον τίτλο «η υψηλότερη γνώση συνδέεται με την αποκάλυψη». Η αποκαλυπτική γεννήθηκε μέσα από εσωτερική κρίση του ιουδαϊκού λαού και της μακκαβαϊκής επανάστασης. Εξάλλου, όμως, πρέπει να παρατηρηθεί πως κανένα άλλο ρεύμα δεν δέχθηκε τόσες ανατολικές και ελληνικές επιδράσεις, δέβαμα στις λεπτομέρειες και όχι στην απο-

καλυπτική εικόνα της ιστορίας και του κόσμου, που κατάγεται απευθείας από την Π. Διαθήκη. Στη σελίδα 458 ο Hengel κάνει λόγο, σχετικά με τους Εσσαίους, περί αστρονομικού συστήματος, προσκοπίας για τη διακρίβωση των χαρακτήρα και του μέλλοντος και περί πράξεων ιατρομαντικής: όλα αυτά αποτελούν αναμφισβήτητες επιδράσεις ελληνιστικών και συγχρητιστικών παραστάσεων.

Στη συγένεια σημειώνονται σημαντικές συνέπειες των παραπάνω διαπιστώσεων: 1) Το πολύπλευρο του ιουδαϊσμού. Η επανάσταση έκανε την άρνηση ή την κριτική του Νόμου απαράδεκτη' δεν μπόρεσε όμως να εμποδίσει τις ποικίλες έμμηνέις του. Την ενότητα στην ερμηνεία επέτυχε στο τέλος η Ιάμνεια και οι Σχολές του 2ου αιώνα μ.Χ. 2) Εκεί που η αντίσταση του ιουδαϊσμού παρουσιάστηκε εντονότερη, εκεί ακριβώς παρουσιάζονται εντονότερες οι ανατολικές και ελληνιστικές επιδράσεις: Αποκαλυπτικοί, Εσσαίοι, Φαρισαίοι. 3) Το έντονο λογικό στοιχείο δρίσκουμε από τον Εκκλησιαστή μέχρι τους Εσσαίους. 4) Από τη μακαβαΐκή επανάσταση και μετά η ιουδαϊκή ευσέβεια είναι χρωματισμένη με την έννοια του εγγύς τέλους. Οι Αποκαλυπτικοί επέδρασαν και επί των Φαρισαίων. Η μεταγενέστερη ιουδαϊκή παράδοση απάλειψε αυτές τις αποκαλυπτικές επιδράσεις. Επίδραση όμως της Αποκαλυπτικής έχουμε και στή Διασπορά (Ιωβηλαία, Ενώχ Β'). Χωρίς τις ιουδαϊκές αποκαλύψεις στα ελληνικά, γίνονται ακατανόητες οι χριστιανικές αποκαλύψεις. Έτοι θεμελιώνεται και η αποκαλυπτική σκέψη του Παύλου.

Το κεφάλαιο IV ασχολείται με την «*Interpretatio Graeca*» του Ιουδαϊσμού και τη μεταρρυθμιστική προσπάθεια των Ελληνιστών στα Ιεροσόλυμα (σελ. 464-564). Οι Έλληνες απιμετωπίζουν την ιουδαϊκή σοφία ως βάρδαρη. Αρνητική εντίπτωση αποκούνται η αποκλειστικότητα και η απόσταση που δημιουργούσαν οι διατάξεις του Νόμου. Τον ιουδαϊκό Θεό ερμηνεύουν με τη βοήθεια φιλοσοφικών ή άλλων ιδεών (Ουρανός, Σαβάζιος, Ζευς, Διόνυσος κ.ά.). Η προσπάθεια των Τεωβιαδών και Ονιαδών για αφομοίωση εκτιμάται. Μέλη αυτών των οικογενειών υποκινούνταν τους Σελευκίδες για φιλική μεταρρυθμίση της ιουδαϊκής θρησκείας, και προκάλεσαν έτοι τον «*έχήλο*» υπέρ του Νόμου των Χασιδαίων, που έγινε μόνιμο γνώρισμα του Ιουδαίου. Παρατηρήσεις: 1) Προϊόν του ζήλου είναι η εξαιρετική ειναιοθησία του Ιουδαίου για το Νόμο και το Ιερό. Πρόκειται για ένα anarchische Radicalismus, όπου αυτά πολεμούνται όπως στην περίπτωση των Ελληνιστών (στις Πράξεις). 2) Η απόκρωση της αφομοίωσης έφερε τον αρχαίο αντισημιτισμό. Ο Αντίοχος ο Επιφανής έγινε πρότυπο δράσης έναντι των Ιουδαίων για πολλούς μεταγενεστέρους. 3) Η μακαβαΐκή επανάσταση έδεσε στενά θρησκεία και έθνος στον ιουδαϊσμό. Εθνική θρησκεία, πολιτικά έντονα χρωματισμένη, έγινε ο ιουδαϊσμός. Πιστότης στο Νόμο εσήμαινε πιστότητα στο έθνος, και τανάταλιν. Αυτό είχε μεγάλη σημασία για την ιουδαϊκή ιεραποστολή, αφού

περιόρισε τις δυνατότητές της αφάνταστα. 4) Παρουσιάστηκαν τάσεις προς αποστασία, που όμως αντιμετωπίστηκαν, αν και σε πολλές περιπτώσεις είναι δύσκολο να πούμε αν πρόκειται περί ιουδαϊστηρούς εθνισμού ή περί προσκείμενου προς τον εθνισμό ιουδαϊσμού. 'Οσο πάντως κίνδυνο κι αν περιέκλειε το εθνικό περιβάλλον για τον Ιουδαϊσμό, υπήρχαν τα μέσα για την άμυνα. 5) Τελικά ο Νομισμός εκφράστηκε στην «Toraontology». Αυτή όμως η συγχέντρωση δεν γίνεται μόνο στο φαρισαϊσμό αλλά και στον Ιώσηπο και στο Φύλωνα. 6) Δεν είναι πια επιτρεπτή η κριτική του Νόμου και της Λατρείας εντός του ιουδαϊσμού. Εδώ έγκειται και η τραγωδία της αντίδρασης των Ιουδαίων προς τον αρχικό χριστιανισμό. 7) Ο δυναμισμός και η ζωτικότητα του ιουδαϊκού λαού φαίνεται και στην πρόσληψη ξένων στοιχείων και στην απόκρουση. Αποτελούν μοναδικά για την ιουδαϊκή ιστορία γεγονότα η μακαβαϊκή επανάσταση και η εξέγερση ειαντίον των Ρωμαίων. Και τα δύο είναι προϊόντα του «ζήλου» για το Νόμο.

Στις σελίδες 565-570 ο Hengel παραθέτει επισκόπηση του όλου έργου και ενα επίλογο. Οι σελίδες 571-693 περιλαμβάνουν πίνακες πολλών ειδών και τη βιβλιογραφία.

Σ. Α.

D. Nock, Essays on Religion and the Ancient World, τομ. I-II, Oxford, 1972.

Πρόκειται περί μεγάλου σε έκταση και σε ουσία έργου. Στη συνέχεια θα παρατεθούν μερικά μόνο δείγματα από τον Ι και τον ΙΙ τόμο του έργου. Αρχίζουμε με τον τόμο Ι: «Η παλινόρθωση της θρησκείας από τον Αύγουστο» (σελ. 16-25) έγινε μέσα σε μια μεταβατική περίοδο, από το σκεπτικισμό του 3ου αιώνα π.Χ. προς την ευπιστία του 2ου αιώνα μ.Χ. Τα κίνητρα ήταν πολιτικά και θρησκευτικά. Η πολιτική του Αυγούστου στα θρησκευτικά αποδίδεται ακριβώς από όσα γράφει ο Δίων στο Μακήνα (LII 36): «Τὸ μὲν θεῖον πάντη πάντως αὐτός τε σέβον κατὰ τὰ πάτρια καὶ τοὺς ἄλλους τιμῶν ἀνάγκαζε· τοὺς δὲ ξενίζοντάς τι περὶ αὐτῷ καὶ μίσει καὶ κόλαζε, μὴ μόνον τῶν θεῶν ἔνεκα, ὃν δὲ καταρροήσας οὐδὲ ἄλλου ἀν τίνος προτυμήσειεν, ἀλλ’ διτι καὶ κοινά τινα δαιμόνια οἱ τοιοῦτοι εἰσφέροντες πολλοὺς ἀνατείθουσιν ἀλλοτριονομεῖν, κακὰ τούτους καὶ συνιωμοσίαι καὶ συστάσεις ἔταιρεῖαι τε γίγνονται, ἀπερ ήκιστα μοναρχίᾳ συμφέρει». Γι’ αυτό ο Αύγουστος: 1) έστρεψε το λαϊκό φρόνημα προς την αυτοκρατορική λατρεία, και 2) αναβίωσε παλαιές λατρείες και ανουκοδόμησε 82 Ιερά.

Σχετικά με το χαρακτήρα της θρησκείας μέσα στην αυτοκρατορία ο Nock ασχολείται σε πολλές μελέτες του. Στις σελίδες 33-48 (Studies in the Graeco - Roman Beliefs of the Empire) τονίζεται: 1) Η συγχέντρωση του

ενδιαφέροντος όχι στον ίδιο το Θεό αλλά στη θεία δύναμη. Απουσιάζει, επίσης, η αποκλειστικότητα και παρατηθείται μια γενίκευση στη θρησκευτικότητα με μια συγχρόνως εξειδίκευση: ένα ύνομα σ' ένα θέο ή μια θεά τους συνέδεε σαν είδος προς το γένος. 2) Η αφοσίωση στο θεό παίρνει τη μορφή επιταγής: «Εξ ἐπιταγῆς, κατ' ἐπιταγήν, ἔξι ἐντελεύσεως, κατὰ κέλευσιν, κατὰ πρόσταγμα, imperio, ex imperio, ex visu, κατ' δναρ, κατ' ἐπιταγὴν δνείρου». Οι θεοί ακολουθούν, στο χαρακτήρα, τους απόλιτους μονάρχες (κύριος, δετης, τύραννος) και συλλέγονται με αστρική δύναμη. 'Ενεκα της δύναμης και εξουσίας τους απαιτείται αντίστοιχα υπακοή από τους ανθρώπους.

Με το ίδιο θέμα ασχολείται ειδικότερα στη μελέτη «Ένα χαρακτηριστικό της ρωμαϊκής θρησκείας», στις σελίδες 481-492. Παρουσιάζει κείμενα θυσιών, προσφορών και ἀφειρώσεων, όπου δηλώνεται πως μια σειρά από πράξεις είναι ή πρέπει να θεωρείται ορθή γι' αυτό χρησιμοποιείται η προστακτική «*cesto*», όπως στα νομικά κείμενα. Στα κείμενα αυτά τονίζεται το ρωμαϊκό πνεύμα της συστηματοποίησης και της αυθεντίας. «Ο ἔλεγχος της θρησκείας είχε συγχεντρωθεί στη Ρώμη σ' ένα βαθμό ἀγνωστο στην Ελλάδα, και οι εἰλέγχοντες αξίωναν ότι οι αποφάσεις τους ήταν ισχυρές στον ουρανό και στη γή» (σελ. 489). Αυτή την αυθεντία εκφράζει ο Λίβιος (39, 16, 6-7), όταν απευθυνόμενος ως ὑπάτος προς το λαό στα 186 π.Χ. λέει σχετικά με τα Bachanalia: «*Nihil enim in speciem fallacius est quam prana religio, ubi deorum numen praetenditur sceleribus, subit animum timor, ne fraudibus humanis vindicandis divini juris aliquid inmixtum violentus. Hac vos religione innumerablem decreta pontificum senatus consulta haruspiceum denique respousa liberant.*»

Στις σελίδες 49-133 εξετάζεται διεξοδικά το θέμα «Πρώιμος εθνικός χριστιανισμός και το ελληνιστικό του υπόβαθρο». Το ερώτημα γιατί νίκησε τελικά ο χριστιανισμός απαντιέται στις σελίδες 130-130 ως εξής: 1) Γιατί μπορούσε να κάνει ό,τι και οι αντίταλοί του και να το κάνει καλύτερα. 2) Ο Θεός του ενόντει δικαιοσύνη και αγάπη. 3) Η νέα πίστη ελευθερώνει από το φόβο. 4) Διακηρύζεται την αποκλειστικότητά της. 5) Οι επίσκοποι εξασφαλίζουν την ενότητα της Εκκλησίας, κι οι ψυχές κατακτώνται. 6) Η φιλανθρωπία καταλαμβάνει πρωτεύουσα θέση.

Μια άλλη μελέτη για το θρησκευτικό χαρακτήρα της εποχής έχουμε πιο πάνω. Η αναζήτηση της Γνώσης παρουσιάζεται θαυμάσια στη μελέτη «Μια όραση του Αιώνα Μάντουλα», όπου ανάγλυφα έχουμε εκείνη τη με αυτοθυσία και πίστη αναζήτηση της υπέρτατης γνώσης, που στα Ερμητικά κείμενα μας φαίνεται σαν κάτι το τεχνητό και φιλολογικό. Η πίστη αυτή εμφανίζεται βαθειά ως ωμένη στις σχετικές επιγραφές του 6^{ου} αιώνα μ.Χ. από το Ιερό των Θεού Μάντουλι στην πόλη Talmis της Νουβίας, όπου υπήρχε ρωμαϊκή φρουρά.

Στις σελίδες 176-194 πραγματεύεται για το corpus: *Papyri Graeci Ma-*

gici, που στην παρούσα του μορφή ανήκει στον 4ο αιώνα μ.Χ. και προέρχεται από μη φιλολογικό κίνηλο, περιέχει όμως αρκετό υλικό από την πτιχεμαϊκή εποχή (184 εξ.). «Μπορούμε άνετα να ισχυριστούμε πως κατά τον α' αιώνα της εποχής μας η ελληνοαιγυπτιακή μαγεία πήρε μορφή. Πρόκειται για ένα κράμα ελληνικής μαγείας του τέτου Εκάτης με αιγυπτιακά και ιουδαϊκά στοιχεία. Η συμβολή της Αιγύπτου υπήρξε σημαντική, αλλά η Αιγύπτος επί του προκειμένου έδωσε και δανείστηρε. Τα μη ελληνικά στοιχεία εμφανίζονται κυρίως στα *voices magicae* καθώς και στα μη ελληνικά ονόματα των Θεών».

«Σύνναος Θεός» είναι ο τίτλος της μελέτης των σελίδων 202-251, και εξετάζεται η θεοποίηση των αρχόντων. Ο Nock δε δέχεται στην ιστορική αυτή διαδικασία ανατολικές επιδράσεις. Δε βρίσκουμε θεοποίηση στη Μακεδονία όπου επικρατεί συνταγματική μοναρχία. Προκειμένου για τη θεοποίηση των διαδόχων δεν πρόκειται για συνταγματική αξίωση αλλά, όπως στην περίπτωση του Αλεξάνδρου, για μια ειδική θέση. 'Οπως εκείνος, δέχονταν και καλωσορίζαν τη σύγχρονη τάση για αναγγύριση σε ανθρώπινα όντα ενός θείου στοιχείου, κάτι έξω από το κανονικό. Κατά τον Nock, η θεοποίηση (*deification*) στη Δύση δεν έχει τις ρίζες της στην Ανατολή αλλά στους Θείους Άνδρες της Ελλάδας. Εδώ ο Nock αναπτύσσει μια επιχειρηματολογία που δεν είναι απόλυτα πειστική: η θεοποίηση στη Ρώμη, καθώς φαίνεται, επηρεάστηκε από παραγόντες ανατολικούς και ελληνικούς.

Στις «Σημειώσεις για την αυτοκρατορική λατρεία» (σελ. 134-157) γίνεται λόγος για την εμφάνιση της παράστασης του Διόνυσου κατακτητή; μετά τα χρόνια του Αλεξάνδρου. Ο Μάριος και ο Πομπήιος θεωρούνται ως μυητές των θριάμβων αυτού του Θεού (Plin. Nat. Hist. VII 95). Στο θέμα Θεός και άνθρωπος δεν μπορεί να διακρίνει κανείς μεταξύ ταυτότητος και συγκρίσεως (σελ. 146). Αυτά γράφει σχετικά με τον τίτλο «Νέος Διόνυσος», που σε μερικές περιπτώσεις χρησιμοποιείται τυπικά χωρίς την έννοια της ταυτότητος: «Δεν είναι κάτι καθοριστικό και ακριβές ο τίτλος, είναι κάτι αόριστο, όπως οι πιο πολλοί τίτλοι που αποδίδονται σε θεοποιημένους άρχοντες» (152). Σχετικά με το «επιφανής» παρατηρεί ότι κανονικά δεν περιγράφει μια ενσαρκωμένη θέση, ορατή στο πρόσωπο ενός βασιλιά: σημαίνει μάλλον την πρωτική ξαφνική εμφάνιση ή εκδηλώσεις δύναμης. Αυτό έγινε με τον Αντίοχο τον IV και τον Πτολεμαίο τον V, δηλαδή στην πρώτη επίσημη χρήση του ο τίτλος είχε συγκεκριμένη αναφορά. Αργότερα ως συμβατικό βασιλικό επίθετο παραλήφθηκε από όλους.

Στο άρθρο «Seviri and Augustates» (σελ. 348-355) ασχολείται με τη λατρεία του πρίγκηπα με την έννοια που το σύστημα του Αιγυπτίου ζήτησε να δρει γι' αυτήν ένα ειδικό λειτούργημα μέσα στο κράτος για όλες τις τάξεις. Στον Αιγυπτίου, ζωντανό, ποτέ δεν προσφέρθηκαν μέσα στη Ρώμη «caelestes honores». 'Οπως στην Ελλάδα, έτσι και στην αυτοκρατορική Ρώμη,

η λατρεία ήταν υπέροχη μορφή τιμής. Μετά το 12 π.Χ., μόσα σε μια γενεά που δεν είχε γνωρίσει τη δημοκρατία, υπήρξε μικρότερη επιφύλαξη στην εμφάνιση της αυτοκρατορικής λατρείας και γεννήθηκε η αρχή της δυναστείας παν θεϊκής γενιάς² δεν αποδόθηκαν όμως ακόμα μέσα στη Ρώμη ουρανίες τιμές στον Αύγουστο, γιατί αυτό θα σήμαινε και ιερό και ιερέα μέσα στη Ρώμη.

«Η αποτέφρωση και η ταφή των νεκρών στη Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία συζητείται στις σελίδες 277-307. Η αλλαγή από τον ένα τρόπο στον άλλο υπήρξε θέμα μόδας, κατά τον Nock, ίσως ανατολικής μόδας. Είναι επίσης πιθανό η επί των Φλαβίων επιχράτηση στοιχείων της κεντρικής Ιταλίας να αναβίωσε την ετρουσκική συνήθεια της ταφής.»

Σε άλλο άρθρο για την «Αφίδα Διός του Τψίστου» (σελ. 414-443) πυραβέτει το κείμενο και το εξετάζει σε σχέση με τις αταξίες και τα προβλήματα στην Εκκλησία της Κορίνθου. Το κείμενο δείχνει πώς ο αιγυπτιακός τρόπος συλλογικής ζωής επιδρασε σε ελληνόφωνους, που αντιμετώπιζαν απατήσεις ευσεβείας, πιστότητος, καλής κοινωνίας και τοπικής υπερηφάνειας. Δείχνει, επίσης, πόσο είχε προχωρήσει η εκκοσμίκευση μέσα στη μεταβατική περίοδο³ στα 69-58 π.Χ. ανάγεται η γένεση του πατύρου.

«Το περιβάλλον του Γνωστικισμού συζητείται στις σελίδες 444-451. Εξετάζεται αρχικά η απλωμένη σε ποικιλία φαινομένων άποψη του Jonas, όπου η γνώση == φωτισμός. Ο Nock φτιάχνει γύρω από το χριστιανικό Γνωστικισμό τρεις ομόκεντρους κύκλους: Ο πρώτος περιλαμβάνει τα Ερμητικά, τους Χαλδαικούς Χρησμούς, τον Νουμήνιο και στοιχεία από τους Μαγικούς Παπύρους. Κοντό χαρακτηριστικό σε όλα αυτά είναι ένα στοιχείο ιουδαϊσμού. Τπά, την έννοια αυτή φαίνεται πως ο ετερόδοξος ιουδαϊσμός υπήρξε παρίγονος θρησκευτικός πρώτης σημασίας (Φίλων, Σίμων ο Μάγος, Ψευδοκλημεντία, αίρεση των Κόλοσσών). Ο δεύτερος κύκλος συνίσταται από φιλοσοφικά κινήματα που είναι αντίθετα προς το Γνωστικισμό αλλά παρουσιάζουν συγχρόνως και συγγένεια: η Σωτηρία των Κυνικών, Πορφύριος. Ο τρίτος κύκλος περιλαμβάνει όλη την περί φυγής εκ του κόσμου θρησκευτικοφιλοσοφική σκέψη από τον Πλάτωνα κι έπειτα.

Είναι περιττό ίσως και⁴ να σημειωθούμε πως, όταν έγραψε ο Nock περί Γνωστικισμού, δεν είχαμε ακόμα τα κείμενα του Nag - Hammadi.

Κατά τον Nock, οι Γνωστικοί δεν επηρεάσθηκαν από την ανατολική θρησκευτικότητα. Δεν αντέγραψαν ειδωλολατρικές τελετές. Δανειστήκαν όμως ιδέες και ερμηνείες ή δημιούργησαν ερμηνείες, με τις οποίες απέδιδαν το αληθινό δήθεν νόημα της ειδωλολατρείας, του ιουδαϊσμού ή του χριστιανισμού. Το Γνωστικισμό χαρακτηρίζει μια ατμόσφαιρα θρησκευτικής συγκίνησης και όχι μια λογικοποίηση της ευσεβείας, γι' αυτό και οι καινούργιοι τεχνητοί μύθοι (450). Αναπτύχθηκε μέσα σε κίκλους απραγμοσύνης και άνεσης. Μπορεί δε να μελετηθεί το φαινόμενο σε κάθετη και σε οριζόντια κατεύθυνση.

Ο Jonas ακολουθεί την οριζόντια, και θεματικά προχωράει μέσα από τις διάφορες σχετικές κινήσεις. Ο Harnack, ο de Faye και ο Burkitt ακολουθούν άλλουν είδους προσέγγιση, που δεν ξεπεράστηκε από τον Jonas.

Με το Γνωστικισμό ασχολείται και στον ΙΙ τόμο, σελ. 940-959. Εδώ υποστηρίζει την άποψη ότι η σχέση των Γνωστικών κειμένων προς την K. L. επεραιμίνεται της παραδομένης άποψης περί των Γνωστικισμού ως γνωστικής αίρεσης με ρίζες στη θεωρητική σκέψη. Το άρθρο κλείνει με τον έπανο του Ειρηναίου. Στη σελίδα 954 γράφει πως ο Γνωστικισμός δεν είναι το μάζεμμα μιας σειράς από εξαπομικευμένες αντιμετωπίσεις της θρησκευτικής πραγματικότητας — αντιμετωπίσεις ανθρώπων που οι πολλές περιπτώσεις δεν θεωρούσαν τους εαυτούς των ως παρεκκλίνοντες. Η αρθροδοξία υπό την έννοια αυτή είναι η βαθμαία διαδικασία, κατά την οποία με την προσδετική απομάκρυνση απαράδεκτων ιδεών φτάνουμε στην αλήθεια. Ο Γνωστικισμός έχει τις προύποθεσεις του στον ιουδαϊσμό και στην ελληνική σκέψη κάθε συνειδητικά από τον Μανδαΐσμο έγινε με ελληνικά ή ιουδαικά κανάλια.

Στις σελίδες 452-458 ο Nock πραγματεύεται για την «Ιδιοφύia του Μιθραϊσμού». Τη λατρεία του Μίθρα ξεχωρίζει όχι μόνο ο αποκλεισμός γυναικών και η πιο έντονη θυμική απαίτηση, αλλά και άλλα: α) Ιδιαίτερα είναι η κοινωνική βάση του Μιθραϊσμού. Η διάδοσή του γίνονταν από διάφορους. Στο δυτικό κόσμο υπήρξε ιερατική τάξη, δηλαδή κλήρος. Στην ορdo sacerdotum δρισκούμε τον pater patrum κ.ά. β) Στις άλλες ανατολικές θρησκείες έχουμε το δράμα του Θεού, στο οποίο γίνεται η λατρευτική μίτηση, σε ειδικώ Ιερό. Οι μυουμένοι ήταν γι' αυτό περιορισμένους αριθμού. Στο Μίθρα δεν υπάρχει κατ' έτος ούτε θάνατος ούτε γέννηση. Γεννήθηκε άπαξ, ενώ τώρα βοηθάει και οώζει και στο τέλος του κόσμου θα φέρει μια νέα τάξη. Η ιρανική προέλευση οδηγεί όχι σε κυκλική αλλά σε οριζόντια αντίληψη της ιστορίας, όπως είναι η ιουδαική. γ) Ο Μιθραϊσμός έχει κοσμογονία και εσχατολογία. δ) Το ενδιαφέρον στα μυστήρια του 'Αττι και του 'Οσιρι είναι ο θίνατός τους, η μετάβαση από τη λύτη στη χαρά, ενώ στο Μίθρα είναι vita, μια δηλαδή σειρά πράξεων του Θεού, κάθε μια από τις οποίες υπήρχε γεγονός για το κοσμικό δράμα — ηρωών κατορθωμάτων (invictus), γι' αυτό κι η δημοτικότητά του στο ρωμαϊκό στρατό. Αυτό το στοιχείο των ενεργειών είναι σπουδαιότερο εκείνου της αποκαλύψεως. Μπορούσε κανές να παραδώσει τον εαυτό του στον 'Αττι, τον 'Οσιρι, τον 'Άδωνι' ο Μίθρας όμως ήταν παραδειγμα προς μίμηση. ε) Ο Μιθραϊσμός είχε εικονογραφία, με την οποία τόνιζε τον κοσμογονικό και τον ηρωϊκό χαρακτήρα της ιεράς ιστορίας. στ) Αν και αρχικώς ήταν θεός του φωτός, όχι ήλιαςκή θεότητα, ο λαός σιγά - σιγά τον ταύτισε με τον ήλιο. 'Ετσι μεγάλα και ισχυρά γείματα των ενίσχυσαν: φύλασσοφική ήλιοκεντρική ευσέβεια' αποδοχή ήλιακού ημερολογίου συνιακές ήλιακές θεότητες' φυσική ευσέβεια προς τον ήλιο ως πηγή των φωτός και της ζωής.

Το «Ζήτημα Ιουδαιών Μυστηρίων» στις σελίδες 459-468 εξετάζει αν πράγματι υπήρχαν τέτοια Μυστήρια, καθώς υποστηρίζει ο Goudenough στο ίσο γ του By Light Light, εξαιτίας της ιπαρχής αναφορών εις «το μυστήριον Μωυσέως», που το εκλαμβάνει κατά γράμμα, και της εύνεσης ιχνών μυστηριακής θρησκείας στον πρώτο ελληνιστικό ιουδαισμό σ' ένα παράδειγμα προσευχής στις Const. Apostol. 7 (που ο Bousset θεωρεί ιουδαικό), καθώς και των παραστάσεων της Dura Europos. Τηρήσε, πράγματι, Μυστήριον Ααρών καρ Μυστήριον Μωυσέως, με ιερό δείπνο και μήτηση αναγεννήσεως; Δεν είναι εύκολη η απάντηση. Ο Φίλωνας π.χ. χρησιμοποιεί πολύ μυστηριακή γλώσσα (προηγούμενη κάθαρος, μήτηση κατά στάδια, μυστικότητα ενώπιον των αμυντών). Στον Goudenough προσβάλλονται οι εξής αντιρρήσεις: α) Το βάπτισμα των προστηλύτων δεν πρέπει να εκλαμβάνεται ως η κύρια πηγή για στράτευση νεοφύτων στη «φριλάνεια ομάδα» που είχε μια νέα και βαθύτερη αντιληψη περί θρησκείας. β) Ο Φίλωνας έχει ως ιδεώδη του τους Θεραπευτές και τους Εσσαίους εκεί δεν υπάρχουν τα παραπάνω μυστηριακά χαρακτηριστικά. γ) Ο Φίλωνας καταχρίνει τα ιδιωτικά Μυστήρια (De Spec. Leg. I, 319). δ) Τι εννοεί μιλάντας για μήτηση κάνει σαφές στο De Cherubim 49. Η εμπειρία είναι καθαρώς ατομική, προσωπική, όπως η σύλληψη της φιλοσοφικής αλήθειας. ε) Το χωρίο των Αποστ. Διατ. αποτελεί εξέλιξη της τυπικής ιουδαικής ευχαριστίας και δοξολογίας του Θεού. Το ερώτημα όμως είναι γιατί να υπάρχει τόση ομοιότητα στη γλώσσα. Βέβαια, ο μύστης και ο φιλόσοφος διακρίνουν τον εαυτό τους από τη λοιπή ανθρωπότητα. Και στον ιουδαϊσμό υπάρχουν ξεχωριστές ομάδες, όπως και στους Έλληνες (με κοινές ιδέες, κοινό λεξιλόγιο, καθαρισμούς κτλ.). Πρόκειται όμως για μεταφορική φύλος οιοφική γλώσσα. Οι μεταφορές της μιήσεως, με τη φιλοσοφική χρήση των μεταφορών αυτών, απηλλάγονται από κάθε ανεπίτρεπτη σχέση με την ειδωλολατρεία· η διαδικασία αυτή ήταν πολύ κατάλληλη, γιατί εξέφραζε την παθητική και δεκτική στάση του νου, που ο Φίλωνας θεωρούσε αναγκαία. Η επαφή του Φίλωνα είναι με τη θεωρητική σκέψη της ειδωλολατρείας, που αναλίει το περιεχόμενο της θρησκευτικής ιστορίας και πράξης με το τελετουργικό της ειδωλολατρείας ή τη λαϊκή θρησκεία ο Φίλωνας είχε τόση σχέση όση και με την ιουδαική αποκαλυπτική, καμιά δηλαδή.

«Αστρολογία και πολιτιστική ιστορία», σελ. 493-502, είναι μελέτη χριτική του έργου του Gunkel, Neue Astrologische Texte des Hermes Trismegistos, που δεν είναι παλαιότερα από τον 3ο ή 4ο αιώνα μ.Χ. Πρόκειται περί ελληνοαιγυπτιακής αστρολογίας και μαγείας, που περιλαμβάνει και παλαιότερο υλικό. Διαφέρουν από τα άλλα Ερμητικά, γιατί το ενδιαφέρον των στρέφεται γύρω από τα Ιερά. Εκφράζεται αντίθετη προς τη λατρεία των Ιερών, ενώ το κύριο ενδιαφέρον είναι η σωτηρία, κοσμολογία και ευσέβεια, και η Γνώση δεν ασχολείται μ' αυτά. «Αστρολογία, μαγεία και έκφραση αφ-

σίωσης προς τον αυτοκυράτορα ήταν τα οικουμενικά φαινόμενα της ειδωλολατρείας των φωμαϊκών χρόνων» (σελ. 502).

Τελειώνουμε όσα είχαμε να πούμε με τον Ι τόμο του έργου του Nock με τη «Λαϊκή Φιλοσοφία» που συντησάει στις σελίδες 503-515. Ως δείγμα αυτής της λαϊκής φιλοσοφίας παθουσάζει επιγραφή που δρέθηκε στα 1931, στο αρχαίο Παντικαπαίο, και ανάγεται στο 40 π.Χ. - 100 μ.Χ. Δεν πρόκειται για ορφικό ποίημα αλλά για λαϊκό φιλοσοφικό επίγραμμα:

«Οὐ λόγον ἀλλὰ βίον σοφίης ἐτιτάσσαι δόξαν,
αὐτοδαής λερῶν γενόμενος κριμάτων.

Εἴδων οὖν, Ἐμπατεί, μεσόχρονος Ἰσθ' ὅτι θᾶσσον
κύλλον ἀνιηρῶν ἐξέφυγες κυμάτων».

Δείγματα της σοφίας του Nock που περιέχει ο τόμος II θα δοθούν στο επόμενο τεύχος του Δ.Β.Μ.

Σ. Α.

Howard Clark Kee, *Community of the New Age, Studies in Mark's Gospel*,
SCM Press, London, 1977.

Πρόκειται για μελέτη που συνδυάζει την ιστορική και κοινωνιολογική ανάλυση στην έρευνα των εικαγγελικών κειμένων. Η εργασία χωρίζεται σε έξι κεφάλαια. Στο πρώτο εξετάζονται προβλήματα μεθόδου κατά τη μελέτη του κατά Μάρκον. Ο συγγραφέας αφού κάνει λόγο για τις απόψεις περὶ της γενέσεως του κατά Μάρκον, παραδομένες ἡ διατυπωθείσες από τη μορφο-ιστορική Σχολή, έργεται στην εξέταση θεμάτων όπως το *Sitz im Leben* στο Μάρκο και σε μερικά συστάθμη θέματα για την ερμηνεία του κατά Μάρκον, όπως το «genre» ευαγγέλιο, η αλληλεξάρτηση κοινωνικών, φιλολογικών και εννοιολογικών τρόπων έκφρασης κλπ. Στο δεύτερο κεφάλαιο εξετάζεται η προτεραιότητα του Μάρκου έναντι των άλλων Συνοπτικών, το αν ο Μάρκος ακολουθεί κάποιο φιλολογικό «ταραδάειγμα» στο ευαγγέλιο του, καθώς και φιλολογικά στοιχεία που συνθέτουν το κατά Μάρκον. Τα ζητήματα της αρεταλογίας, της ελληνικής τραγωδίας, του «εργαχού μιθου», της κομμαδίας, των μαρτυρολογιών εξετάζονται και απορρίπτονται ως «ταραδαέιγματα». Ο συγγραφέας επιμένει ακόμη στην εξέταση των αφηγήσεων θαυμάτων, που αποτελούν τόσο σημαντικό συστατικό του εικαγγελίου του Μάρκου. Απορρίπτεται η ιδέα περὶ «θείου ανδρός», ειδικότερα όπως δίδεται από τον H. Köster (σελ. 24), και το θαύμα στο Μάρκο συνδέεται προς τη βιβλική παράδοση Μωυσής, Δανιήλ, Αποκάλυψη Βαρούχ, εσχατολογικό - επαναστατικό κίνημα της Παλαιοτίνης, μεταξύ 4 π.Χ. - 132 μ.Χ. Το συμπτέρασμα είναι: «Ἐν ολίγοις, ἡ τέλεση θαυμάτων καθίσταται κεντρικό στοιχείο στην ιουδαϊκή εσχα-

τολογική φιλολογία» (27). Τα στοιχεία που ο Μάρκος παίρνει από το ελληνιστικό του περιβάλλον δεν μας λένε τίποτε για τους ειδικούς και ξεχωριστούς σκοπούς αυτού του κειμένου. Εξάλλου, τα στοιχεία συνθέσεως του ευαγγελίου είναι τριών τύπων: ενότητες από την προφρακή παράδοση, μικρές συλλογές αφηγήσεων και (ή) λογίων, η ιουδαική προφητικοαποκαλυπτική πρακτική της εσχατολογικής, εξήγησης. Στο τρίτο κεφάλαιο εξετάζονται το ύφος και η δομή του Μάρκου, και στο τέταρτο, που μας ενδιαφέρει ειδικότερα το κοινωνικό και πολιτιστικό πλαίσιο της κοινότητας του Μάρκου (77-105): Ποιά είναι η κοινωνική δυναμική των προφητειών κινημάτων; Έχουμε επί του προκειμένου ιουδαικά χωριστικά μοντέλα στην κοινωνική και πνευματική εξέλιξη των Chasidim (ενεσέβων). Τα παρεμβλήτα στον Ησαΐα (24-27) και στο Ζαχαρία (9-14) κεφάλαια, το βιβλίο του Δανιήλ και τα ωρίμενα της Νεκράς Θάλασσας μαζί δίνουν τα κοινωνικά και πνευματικά μοντέλα χωριστικών εσχατολογικών - αποκαλυπτικών κινημάτων στην προϊστορία της μάρκειας κοινότητας.

Εκτός των παραπάνω, για τη μάρκεια κοινότητα τόπο προτύπου παίζουν οι μαθητές του Ιησού στους εξής τομείς: στο προφητικό - χριστιανικό λειτούργημα, στη μεταμόρφωση των κοινωνιών και οικονομικών δομών, στην αποφυγή ανάμιξης στα πολιτικά, στις εσωτερικές πλευρές της ζωής της κοινότητας, στην περιεκτική (εθνικόν και αμαρτωλών με τα φαρισαϊκά μέτρα) προσττική της χριστιανικής εκκλησίας: «Η ιεραποστολή της μάρκειας εκκλησίας προς τα έθνη έχει το προηγούμενο και τα στηρίγματα επιτυχίας της στη δημόσια δράση του Ιησού, όπως την περιγράφει ο Μάρκος (σελ. 97). Είναι προφανείς οι ιστορικοί δεσμοί του Μάρκου με το ιουδαικό αποκαλυπτικό χωριστικό κίνημα του ιουδαϊσμού αφενός, καθώς και με το Στοιχό - κυνικό στυλ, ζωής των περιοδευόντων προφητών. Ιστορικά και γεωγραφικά τοποθετείται από τον συγγραφέα λίγο πριν την καταπτροφή του Ιερουσαλήμων, κάτου στην, αγροτική κυρίως νότια Συρία. Το πέμπτο κεφάλαιο είναι εξίσου ενδιαφέρον. Έχει τον τίτλο Κοινότητα και Χριστολογία στο Μάρκο. Κατέτο συγγραφέα χριστολογία και εκκλησιολογία συμπλέπουν. Πώς παρουσιάζει ο Μάρκος την κοινότητά του; Σε σχέση με τη βασιλεία και το νέο λαό του Θεού, τη νέα εσχατολογική οικογένεια, το νέο ποίμνιο, τη νέα έξοδο, τη νέα διαθήκη, το νέο αμπελώνα και τη νέα οικοδομή. Ακολουθεί το πορτραίτο του Ιησού ως του φορέα για την εγκαθίδρυση της νέας διαθήκης, ενώ η προσοχή στρέφεται και προς τους αποκαλυπτικούς και λιτόρωτικούς ρόλους που αποδίδονται στον Ιησού από τη μάρκεια παράδοση. Έτσι ο Ιησούς εξετάζεται ως ο προφήτης, ο ισχυρός όπως παρουσιάζεται στα σημεία και τις δυνάμεις, ο άγιος του Θεού, ο κοσμικών διαστάσεων μεσάζοντας, ο Τιός του Θεού, ο Τιός Δαβίδ, ο Τιός του Ανθρώπου» τελικά, εξετάζεται ο Ιησούς και το άγιο Πνεύμα, καθώς και το όνομα του Ιησού και η αυθεντία των λόγων του: «Ούτε

εννοιολογικά ούτε με φιλολογικά μέσα είναι δυνατό να θερε κανείς μια απόλυτη διάκριση ^{πω} Μάρκο μεταξύ του Ιησού και των οπαδών του (σ. 143). «Οι χριστολογικοί τίτλοι, όπως κι αν παρουσιάστηκαν, χρησιμοποιούνται στη μάρκεια παράδοση για να διαφανισούν τη συνέχεια μεταξύ του αφετηριακού ρόλου του Ιησού στο απολυτρωτικό σχέδιο του Θεού («αρχή 1, 1) και του έργου που στο όνομά του η κοινότητα ορίστηκε να προωθήσῃ» (σ. 144).

Το τελευταίο κεφάλαιο επιγράφεται: Εσχατολογία και Ηθική στη μάρκεια κοινότητα. Προσδιοριστικές για τη μάρκεια κοινότητα είναι οι ιστορικές αναλογίες: του ιωδαϊκού χωριστικού αποκαλυπτικού κύκλου (conventicle), και των Κυνικών - Στιθικών περιοδειώντων χαρισματούχων. Και οι δυο αυτές ιστορικές αναλογίες είναι γνωστές για την αυστηρή κριτική του κατεστημένου και για τον σε μεγάλο μέτρο προσδιορισμό του εαυτού τους σε αντίθεση με τους θεομούς και τις συμβατικότητες των χρόνων τους. Έτσι εξετάζονται λεπτομερώς η μάρκεια τοποθέτηση απέναντι στην κατεστημένη εξουσία, οι ευθύνες εντός της μάρκειας κοινότητας (ρόλοι μέσα στην κοινότητα, χαλάρωση οικογενειακών δεσμών, μη εμπιστοσύνη στην κτήση γήρενων αγαθών, διαζύγιο και δικαιώματα της γυναίκας, ανάσταση των νεκρών, συγχώρηση του ενός από τον άλλο, αγάπη για τον πλησίον, τι απειλεί την ολοκλήρωση της κοινότητας, πειθαρχία εντός της κοινότητας, αγρυπνεύτε και προσεύχεσθε). Όσον αφορά για την εικόνα που δίνει η κοινότητα για τον εαυτό της και για τη σάστη της απέναντι του κόσμου σημειώνεται πως από τις σελίδες του Μάρκου διακρίνεται μια συγχρόνως εσωτερική (προς τα έσω) και εναγγελιστική τοποθέτηση, που είναι και τα δύο: περιεκτική και βουλησιαρχική.

Για την άποψη του Wrede ως προς το μυστικό του Μεσσία είναι φυσικό να υπάρχουν αντιρρήσεις μετά τη διατύπωση των παραπάνω σχέσεων μεταξύ χριστολογίας και εκκλησιολογίας. Η κύρια αντίρρηση του Kee, εκτός εκείνων που ήδη έχει διατυπώσει ο Ebeling, είναι ότι ο Wrede πραγματεύεται τα σχετικά χωρία σαν μια ενότητα, ενώ δεν αποτελούν τέτοια ενότητα: υπάρχουν γνήσια στοιχεία μυστικότητας και απόκρυψης του Μεσσία, καθώς και στοιχεία χαρακτηριστικά της μάρκειας αφήγησης, που λανθασμένα συνδέθηκαν με την απόκρυψη του Μεσσία. Η δεύτερη αυτή περιπτώση εξετάζεται από το συγγραφέα με ιδιαίτερη προσοχή.

Στον Επέιλογο τονίζεται: «Το έργο γράφτηκε πιθανώς στη νότια Συρία, κι εχρησίμευσε ως πρόσκληση και οδηγός για την κοινότητα, μέλη της οποίας ταξιδεύουν ως περιοδειώντες χαρισματούχοι, προωθούντες το έργο του κτηρύγματος και της θεραπείας που ξεκίνησε ο Ιησούς, εποιμανά τον ακολουθήσουν στο θάνατο, αν ο Θεός το θελήσει. Ολόκληρο το εναγγέλιο του Μάρκου ήταν σημαντικό και σχετικό μ' αυτούς αφού η παράδοση περί του

Ιησού αφομοιώθηρε μέσα στο εναγγέλιο με τέτοιο τρόπο, ώστε να απευθύνεται αμέσως στις ανάγκες, τις ευθύνες, την αυτογνωσία, τις αγωνίες, τις συγκρούσεις και τις αδυναμίες που χαρακτήριζαν την κατοικητά τους στα χρόνια τους» (σ. 176).

Πραγματικά, η μελέτη του κ. Κες αποτελεί πρότυπο για την ανάληψη παρόμοιων ερευνών σε άλλα κείμενα της Καινής Διαθήκης.

Σ. Α.

Ηταν ήδη έτοιμο για εκτύπωση το τεύχος αυτό, όταν πληροφορηθήκαμε το θάνατο του καθηγητή Βασίλη Στογιάννου, τακτικού συνεργάτη του περιοδικού και πρόσφατα μέλους της Συντακτικής Επιτροπής. Υστερα από απόφαση της Συντακτικής Επιτροπής το επόμενο τεύχος του περιοδικού θα είναι αφιερωμένο στη μνήμη του.

