

# ΔΕΛΤΙΟ ΒΙΒΛΙΚΩΝ ΜΕΛΕΤΩΝ

ΔΕΛΤΙΟ ΒΙΒΛΙΚΩΝ ΜΕΛΕΤΩΝ

Τόμος 4ος, Νέα Σειρά, Ιούλιος - Δεκέμβριος 1985, Έτος 14

ΑΦΙΕΡΩΜΑ

ΣΤΗ ΜΝΗΜΗ

ΒΑΣΙΛΗ ΣΤΟΓΙΑΝΝΟΥ

Ιδίως για την πανεπιστημιακή του απόφοιτη την παραγγελία της μελέτης της ιστορίας της Ελλάδας στην Αρχαιότητα. Ο Μάρκος ΕΠ έλληνας παραδούσας την απόφοιτη την παραγγελία της μελέτης της ιστορίας της Ελλάδας στην Αρχαιότητα.

Πανεπιστημιακή είναι η διδασκαλία της μελέτης της αρχαιότητας και της παραγγελία της μελέτης της ιστορίας της Ελλάδας στην Αρχαιότητα. Ο Μάρκος ΕΠ έλληνας παραδούσας την απόφοιτη την παραγγελία της μελέτης της ιστορίας της Ελλάδας στην Αρχαιότητα.

800  
800  
800  
800  
800  
800



Τηλέφωνο  
Επίκουρη Καθηγητής  
Επίκουρη Καθηγητής  
Επίκουρη Καθηγητής

ΕΚΔΟΣΕΙΣ  
ΑΡΤΟΣ ΖΩΗΣ  
ΑΘΗΝΑ

## ΔΕΛΤΙΟ ΒΙΒΛΙΚΩΝ ΜΕΛΕΤΩΝ

Εξαμηνιαία έκδοση έρευνας Παλαιάς και Καινής Διαθήκης

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

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

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

Τπεύθυνος Εκδόσεως: Καθηγ. Σ. Αγουρίδης, Ειναράνοφος 12, Αθήνα, 116 35

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

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

Απαγορεύεται η μετάφραση, αναδημοσίευση ή φωτομηχανική ανατύπωση αποιουθήποτε χειμένων του περιοδικού χωρίς την έγκριση του Δ. Συμβούλιου.

Οι συνδρομές αποστέλλονται με επιταγή στον κ. Σ. Αγουρίδη στην παραπάνω διεύθυνσα.

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

Copyright (c) «ΑΡΤΟΣ ΖΩΗΣ»

ΑΦΙΕΡΩΜΑ ΣΤΗ ΜΝΗΜΗ ΒΑΣΙΛΗ ΣΤΟΓΙΑΝΝΟΥ.

Το πάρκο πιστή της Δελτίου Βιβλιογραφίας Μελέτων απορρέεται στην μάχη που πολεμήθη Βασιλίκη Σταυρίδη και συνέβησε την περίοδο 1821-1822. Το πάρκο ονομάστηκε ΑΠΙΕΡΩΜΑ ΣΤΗ ΜΝΗΜΗ Βασιλίκης Στογιαννού. Ήταν 40

ΒΑΣΙΛΗ ΣΤΟΓΙΑΝΝΟΥ

και θεωρείται ότι ήταν το πρώτο πάρκο στην Ελλάδα. Η λεπτομέρεια της δημιουργίας του πάρκου είναι γνωστή από την περιοδική εφημερίδα της Τυβιλύρας της 8 Ιουλίου 1885, όπου 10 χιλιόμετρα πάνω από τη Βάρκα της, αντεγράφεται το πάρκο και παρατίθεται δεργατικά.

S.

## ΔΕΛΤΙΟ ΒΙΒΛΙΚΩΝ ΜΕΛΕΤΩΝ

Επειδή τον προστάτη Πατέρα των Κοινών Δικαιού

(Αγίου Ιωάννου Χρυσοπέτρου Ζωντανού Αγίου Λουκά)

Διεύθυνση Επιμελείας Αρχών Σπουδών Βασικού Λειτουργού  
Επίκουρη Καθηγήτρια Καθηγήτρια Καθηγήτρια

## ΔΕΛΤΙΟ ΒΙΒΛΙΚΩΝ ΜΕΛΕΤΩΝ

Τόμος 4ος. Νέα Σειρά, Ιούλιος - Δεκέμβριος 1985. Έτος 14

Το διετήρητο μέλος της οποίας διατίθεται στην έκδοση από την ίδια  
καθηγήτρια ή από την ίδια την παραπάνω στοιχείωση λαμβάνεται επιτέλος  
της γρήγορης διατήρησης της ίδιας.

Επιτρέπεται η αντιγραφή αποτελεσμάτων ή πρετερωτική απότομη  
αποτίθεση κάποιων των παραπάνω ρυθμών από την ίδια ή από άλλη θέση σε ένα  
διάφορο παραπομπικό υπόλογο ή σε ένα παραπομπικό παραπομπικό υπόλογο.

Επιτρέπεται η αντιγραφή αποτελεσμάτων ή πρετερωτική απότομη  
αποτίθεση κάποιων των παραπάνω ρυθμών από την ίδια ή από άλλη θέση σε ένα  
διάφορο παραπομπικό υπόλογο ή σε ένα παραπομπικό παραπομπικό υπόλογο.

Copyright © 1985 ΤΕΙ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ.

## ΑΦΙΕΡΩΜΑ ΣΤΗ ΜΝΗΜΗ ΒΑΣΙΛΗ ΣΤΟΓΙΑΝΝΟΥ

Το τεύχος αυτό του Δελτίου Βιβλικών Μελετών αφιερώνεται στη μνήμη του καθηγητή Βασίλη Στογιάννου, συνεργάτη του Δελτίου από τα πρώτα ήδη δημοτικά της έκδοσής του και πρόσφατα μέλους της Συντακτικής Επιτροπής. Στα 48 χρόνια της ζωής του ο Βασίλης Στογιάννος δημιούργησε επιστημονικό έργο άξιο ιδιαιτερης προσοχής που επικεντρώνεται κυρίως σε θέματα ερμηνείας και θεολογίας της Καινής Διαθήκης. Ελάχιστο δείγμα τιμής και ευγνωμοσύνης των φίλων και συναδέλφων του αποτελεί το τεύχος αυτό που περιλαμβάνει σύντομο βιογραφικό σημείωμα, την τελευταία ομιλία του στο Πανεπιστήμιο της Τυβίγγης της Δ. Γερμανίας στις 8 Ιουλίου 1985, μόλις 10 μέρες πριν από το θάνατό του, συνεργασίες συναδέλφων και φίλων του καθώς και παρουσιάσεις έργων του.

ΤΟΝΙΑΙΟΥΣ ΕΛΙΞΑΡ ΗΜΙΝΗ ΝΤΖ ΔΙΟΧΣΙΦΑ

επειδη μόνοις τοιχίοις πολτάκης να δημιουργεῖται στην αρχή της γέννησης της πόλης. Το πρώτο της έργο ήταν η ανέγερση της εκκλησίας της Αγίας Παρασκευής στην πλατεία της Καραϊσκάκη, η οποία ήταν η πρώτη εκκλησία που ιδρύθηκε στην πόλη. Το έργο ήταν ένα μεγάλο πρόβλημα για την πόλη, καθώς η πλατεία ήταν στην πρώτη γεννητή περιοχή της πόλης, η οποία ήταν στην πρώτη γεννητή περιοχή της πόλης. Το έργο ήταν ένα μεγάλο πρόβλημα για την πόλη, καθώς η πλατεία ήταν στην πρώτη γεννητή περιοχή της πόλης, η οποία ήταν στην πρώτη γεννητή περιοχή της πόλης.

Οι πρώτοι πολίτες της πόλης ήταν οι Έλληνες, οι οποίοι ήταν οι πρώτοι πολίτες της πόλης.

ΒΑΣΙΛΗΣ ΣΤΟΓΙΑΝΝΟΣ

(20.7.1939 — 18.7.1985)

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Σε πάρτο 46 επί την θεωρία της ιδέας της προστοσού σας του, α Βασιλίου Στογιαννού	
Βασιλής Στογιάννος (20.7.1939 — 18.7.1985) .....	7
Vassilis Stogianos, Die eigenhändige Zusammenfassung des Galaterbriefes des Paulus .....	11
Σάββα Αγουρίδη, Ο Παύλος στην Αθήνα (Πραξ 17,16-34) .....	24
Νίκον Ματσούκα, Αγία Γραφή και Παράδοση κατά τις ερμηνευτικές αρχές της αρχαίας Εκκλησίας .....	41
Πέτρον Βασιλειάδη, Αγιοπνευματική Βιβλική Ερμηνευτική .....	51
Ιωάννη Γαλάνη, Ο Απόστολος Παύλος και η Θεσσαλονίκη .....	61
Ιωάννη Καραβιδόπουλου, Οι Βιβλικές σπουδές στην Ελλάδα .....	73
Μιλτιάδη Κωνσταντίνου, Ο Ναός στο όραμα της κλήσης του προφήτη Ησαΐα .....	88
George Galitis, Revelation and Divine Inspiration in the Holy Scriptures .....	94
Βιβλιογραφίες .....	99
την αρχική συγγραψίαν την οποία προτάθηκε στην Επιτροπή εκδόσεων από την Αρχοντικότηταν της Ελλάδος τον Ιούνιο του 1985 και Τ. Λαζαρίδης πρωτεύει με την γνώμη της Επιτροπής στην τέλος της συνέδριος και τη συνεργασία του Λαζαρίδη με την Αρχοντικότητα γνωστού Αλεξανδρίας και Ηλιούπολης (1972-73) και λεπ- τούνας γνώμη της πατριώτικης θεολογίας Ιωάννου Καποδιστρίου Πανεπιστημίου (1874), ριζοτερας της φιλοσοφίας την γνωστούνταν	



## ΒΑΣΙΛΗΣ ΣΤΟΓΙΑΝΝΟΣ

(20.7.1939 — 18.7.1985)

Σε ηλικία 46 ετών, στο μεσουράνημα της Ζωής και της προσφοράς του, ο Βασίλης Στογιάννος έφυγε από κοντά μας το φετενό καλοκαίρι, κάνοντας φτωχότερη με την απουσία του τη θεολογική ακέψη του τόπου μας και ειδικότερα τη βιβλική επιστήμη που με πολλή αγάπη, μεγάλο πάθος και θαυμαστή επιτυχία υπηρέτησε στη διάρκεια της Ζωής του. Σπάνια βρίσκεται κανείς σ' ένα άνθρωπο συγκεντρωμένα τόσα πολλά τάλαντα και σε τόσο μεγάλο βαθμό ανεπτυγμένα όσα στο Βασίλη Στογιάννο, ο οποίος τα αξιοποίησε και τα πολλαπλασίασε μέσα στον αγρό της Εκκλησίας και της θεολογικής επιστήμης ως «δοῦλος ἀγαθὸς καὶ πιστός». Γι' αυτό τα 46 χρόνια Ζωής του δεν μετριούνται αλλά ζυγίζονται και κατά το ζύγισμά τους βαραίνουν πολύ, γιατί είναι γεμάτα προσφορά τόσο στα θεολογικά γράμματα όσο και στο «έργο διακονίας εἰς οικοδομὴν τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ» (Εφ 4,12).

Ο Βασίλης Στογιάννος γεννήθηκε στο Σωκράτη Κέρκυρας (20.7.1939) και μετά τις εγκύκλιες οπουδές του σπούδασε στη Θεολογική Σχολή του Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης (1957-61) πρωτεύοντας στις εισαγωγικές εξετάσεις και αριστεύοντας στις πτυχιακές. Μετά τη στρατιωτική του θητεία μετεκπαιδεύτηκε ως υπότροφος του Π.Σ.Ε. επί τρία έτη (1963-66) στην Τυβίγγη της Δ. Γερμανίας στην Ερμηνεία της Καινής Διαθήκης, Φιλοσοφία και Ιστορία της αρχαίας Εκκλησίας· ιδίως όμως ο πρώτος από τους παραπάνω κλάδους στους καινοδιαθηκολόγους καθηγητές E. Kaeseman, O. Michel και E. Lang κέρδισε την προτίμηση και την αγάπη του. Αργότερα συνέχισε τις σπουδές και το ερευνητικό του έργο ως υπότροφος του γνωστού ιδρύματος Alexander von Humboldt στη Βόνη, συνεργαζόμενος ιδιαίτερα με τον καθηγητή Ph. Vielhauer (1972-73) και λίγο κατόπιν πήρε το πτυχίο του Φιλοσοφικού Τμήματος του Αριστοτέλειου Πανεπιστημίου (1974). Διδάκτορας της Θεολογίας αναγορεύθηκε από

ιη Θεολογική Σχολή της Θεσσαλονίκης, το 1968. Υφηγητής στην έδρα της Ιστορίας των Χρόνων και Ερμηνείας της Κ. Δ. εκλέχτηκε το 1976, τακτικός Καθηγητής στην ίδια έδρα το 1981.

Μαθητής καταρχήν του καθηγητή Σάββα Αγουρίδη και στη συνέχεια των παραπόνων γερμανών Καινοδιαθηκολόγων έφερε σε μια γόνιμη σύνθεση τα επιτεύγματα της δύγχρονης ερμηνευτικής επιστήμης με την Ορθόδοξη ερμηνευτική παράδοση. Τη σύνθεση αυτή, καθώς και τη σε βάθος γνώση των πηγών, τη βιβλιογραφική πληρότητα, τη ρωμαλέα σκέψη, τη λογική ανάλυση και τη Ζωντάνια στην έκφραση αναγνωρίζει κανείς σ' όλα τα ουγγράμματα του Β. Στογιάννου: από τη διδακτορική του διατριβή «Πέτρος παρὰ Παύλῳ» (1968), τις δύο επι Υφηγεσία διατριβές «Ἐλευθερία — Ἡ περὶ ἐλευθερίας διδασκαλία τοῦ Ἀπ. Παύλου καὶ τῶν πνευματικῶν ρευμάτων τῆς ἐποχῆς του» (1970) και «Χριστός καὶ Νόμος» (1976), τα ερμηνευτικά έργα του «Ἡ Ἀποστολικὴ Σύνοδος» (1973), «Ἡ Ἀνάστασις τῶν νεκρῶν. Εισαγωγικά προβλήματα καὶ ἔρμηνεια τοῦ Α' Κορ 15» (1977), «Ἡ Πεντηκοστή» (1979), η «Πρώτη Ἔπιστολὴ Πέτρου» (1980), μέχρι την τελευταία εργασία του «Ἡ προσκύνηση τῶν Μάγων (Ματθ 2,1-12)» (1985) και τις πολυάριθμες επιστημονικές μελέτες και τα εκλαϊκευτικά άρθρα σε περιοδικά. Ανάμεσα στις μικρές επιστημονικές μελέτες πρωτοποριακή θέση κατέχουν «Ἡ ύπὸ τοῦ Παύλου ἰδιόχειρος ἀνακεφαλαίωσις τῆς πρὸς Γαλάτας», «Οπου ὁ θρόνος τοῦ Σατανᾶ (Ἄποκ 2,13)», «Τὰ στίγματα τοῦ Ἰησοῦ» (Γαλ 6,17), «Ὀρθοδοξία καὶ αἵρεση στη Γαλ», «Ἡ περὶ Νόμου διδασκαλία τῆς πρὸς Γαλάτας ἐπιστολῆς τοῦ Ἀπ. Παύλου», «Πνεῦμα Πύθωνα (Πρ 16, 16). Ἡ συνάντηση τοῦ ἀρχέγονου χριστιανισμοῦ μὲ τῇ μαντικῇ» — όλες δημοσιευμένες σε διάφορα τεύχη του Δελτίου Βιβλικών Μελετών.

Όλες οι επιστημονικές εργασίες του Β. Στογιάννου μαρτυρούν επιμέλεια και σοβαρότητα σύμφωνα με την αρχή που επιτάσσει ο Β' κανόνας της Ζ' Οικουμενικής Συνόδου, — αρχή που συνήθιζε να επαναλαμβάνει πολύ συχνά και ο ίδιος — ότι η ενασχόληση με την Αγία Γραφή πρέπει να γίνεται «ἐρευνητικῶς καὶ οὐ παροδευτικῶς». Επίσης από τη μελέτη των μικρών ἡ μεγάλων εργασιών διαπιστώνει κανείς ότι ο αείμνηστος συγγραφέας τους υπήρξε, κατά το χαρακτηρισμό του Απολλώ από το Λουκά, «ἀνὴρ λόγιος... δυνατὸς ἐν ταῖς Γραφαῖς» (Πρ 18,24) ἡ κατά το χαρακτηρισμό του Παπία από τον Ευσέβιο «ἀνὴρ τὰ πάντα ότι μάλιστα λογιώτατος καὶ τῆς Γραφῆς εἰδήμων» (Εκκλ. Ιστ. Γ' 36,2).

Συνεκδότης, μαζί με τον υπογράφοντα, της σειράς «Ἐρμηνεία

Καινής Διαθήκης», που περιλαμβάνει υπομνήματα στα βιβλία της Κ. Δ. καθώς και της σειράς «Βιβλική Βιβλιοθήκη» με γενικότερα θεολογικά βοηθήματα συμπληρωματικά της πρώτης σειράς, εμψυχωτής κάθε ανανεωτικής προσπάθειας στο χώρο γενικότερα της θεολογίας και ειδικότερα της Ερμηνείας της Αγίας Γραφής, οραματίστηκε και πραγματοποίησε μέχρι τη μέρα του θανάτου του μια ερμηνεία του λόγου του Θεού, πιστή στην Ορθόδοξη Παράδοση αλλά και με τη δυνατότητα να αντιμετωπίζει σύγχρονα προβλήματα και να δίνει απαντήσεις στις σύγχρονες ανάγκες και αναζητήσεις.

Ανθρωπος του καθήκοντος και της διακονίας ο ερμηνευτής των Γραφών Βασίλης Στογιάννος πίστευε ότι η ερμηνεία οδηγεί στο κήρυγμα, στη μετάδοση του λυτρωτικού μηνύματος της Γραφής προς τον κόσμο με κάθε τρόπο: γι' αυτό και η δραστηριότητά του δεν περιορίστηκε στην από της έδρας διδασκαλία και στη συγγραφή επιστημονικών έργων αλλά αγκάλιασε και πολλούς άλλους τομείς, όπως το κήρυγμα από τον άμβωνα της Εκκλησίας, τις ομιλίες από τα βήματα πολλών πόλεων της Ελλάδος, τις συζητήσεις με νέους, την ενεργό συμμετοχή του στην πρόσφατη μετάφραση της Καινής Διαθήκης στη δημοτική — και πάνω απ' όλα, κατά τα τελευταία δύο χρόνια τη διακονία του ως Διοικητή του Αγίου Όρους.

Βασικό χαρακτηριστικό της προσωπικότητας του Β. Στογιάννου, πέραν της πολύπλευρης επιστημονικής του κατάρτισης, ήταν η αγάπη του και η Ζεστή του καρδιά για μικρούς και μεγάλους: απόρροια της θαυμιάς πίστης του ότι «ὁ Θεὸς ἀγάπη ἔστιν» και ότι μια τέτοια θεία αγάπη δεν γνωρίζει στενόκαρδους περιορισμούς και αποκλειστικότητες αλλά αγκαλιάζει όλους τους ανθρώπους, δικαίους και αδικους, ευσεβείς και ασεβείς, αφού «ἔτι ἀμαρτωλῶν ὅντων ἡμῶν Χριστὸς ὑπὲρ ἡμῶν ἀπέθανεν» (Ρωμ 5,8).

Είναι δύσκολο να ξεχάσει κανείς τη φιλική Ζεστασιά, που δημιουργούσε γύρω του ο Β. Στογιάννος όχι μόνο σε γνώστους και φίλους αλλά και στους φοιτητές που πάντα παρακολουθούσαν σε, πυκνά ακροαστήρια τα μαθήματά του: είναι δύσκολο να ξεχάσει κανείς το ελεύθερο πνεύμα του και την παρρησία της γνώμης του, το θάρρος και την τόλμη του, την παλικαριά του ακόμη και μπροστά στο θάνατο — το θάνατο το δικό του, για τον οποίο δύσες φορές μιλούσε σε φίλους εξέφραζε την επιθυμία να γραφεί στην ταφόπετρά του η φράση του Συμβόλου της Πίστης: «Προσδοκῶ ἀνάστασιν νεκρῶν»!

Κι ο θάνατος βρήκε τον Βασίλη Στογιάννο στην πόλη, όπου πριν από 20 χρόνια σπούδασε την ιερή επιστήμη της Κ. Δ., την οποία καλλιεργούσε με πάθος και επιτυχία μέχρι την τελευταία στιγμή της σύν-

τομής για τα ανθρώπινα χρονικά μέτρα μας Ζωής του — στιγμή κατά την οποία συνέγραψε επιστημονικό εγχειρίδιο.

Ο «πάντοτε έν χάριτι, ἀλατὶ ἡρτυμένος» (Κολ 4,6) λόγος του Β. Στογιάννου, γραπτός ή προφορικός ως συνισταμένη όλων των ἀλλών πτυχών της πολυτάλαντης προσωπικότητάς του θα αποτελεί γλυκειά ανάμνηση για όσους τον γνώρισαν και έζησαν μαζί του πίκρες και χαρές, ιδιαίτερα μάλιστα για τους συναδέλφους του - ερμηνευτές των Γραφών

I. Καραβίδόπουλος

DIE EIGENHÄNDIGE ZUSAMMENFASSUNG  
DES GALATERBRIEFES DES PAULUS

(Gal 6,11-18)\*

Vassilis Stogiannos

Vergleicht man den Galaterbrief hinsichtlich seiner Briefform mit den anderen Paulusbriefen, so stösst man auf beachtliche Unterschiede. Sie finden sich sogleich am Anfang des Briefes, prägen die Disposition des Ganzen und lassen sich nicht zuletzt auch im Briefschluss wahrnehmen. Paulus beginnt den Brief mit einem Präskript, das sowohl im Stil wie im Inhalt von den Präskripten seiner übrigen Briefe abweicht: So bezeichnet er sich z.B. nicht als δοῦλος, sondern mit Nachdruck als ἀπόστολος, und er unterlässt die sonst überall begegnende Danksagung. Was dann die weitere Entwicklung seiner Gedanken anlangt, so verbindet er von vornherein dogmatische Aussagen und ethische Paränese miteinander. Am Ende des Briefes schliesslich finden sich nicht die sonst üblichen Grüsse, sondern der Apostel hat eigenhändig die Verse 6,11-18 geschrieben, die nicht nur formal, sondern auch inhaltlich von den sonstigen Postskripten der paulinischen Briefe abweichen.

Im Blick auf den auffallenden Briefschluss stellt sich zunächst eine philologische Frage: Warum hat Paulus sich von dem traditionellen Briefschluss entfernt? Hinzu kommt die historische Frage: Wie sah die konkrete Situation in Galatien aus, die Paulus eventuell dazu veranlasst hat, im Galaterbrief eine besondere Gestalt des Briefschlusses zu wählen? Schliesslich ist theologisch zu fragen: Was bedeutet diese Abweichung inhaltlich für Theologie und Kirche heute? Auf diese Fragen werde ich eine Antwort zu geben versuchen, nachdem ich zuvor eine Exegese der Verse Gal 6,11-18 vorgelegt habe.

Der Briefschluss beginnt mit einem ungewöhnlichen Satz: «Ἔδει

\* Gastvorlesung, gehalten am 8. Juli 1985 vor der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen.

πηλίκοις ὑπὸ γράμμασιν ἔγραψα τῇ ἐμῇ χειρὶ» (V. 11) — «Seht doch, mit wie grossen Buchstaben ich euch eigenhändig schreibe!».

Das vorangestellte, betonte «ὅτε» macht den Vorleser darauf aufmerksam, dass das Folgende hervorzuheben bzw. zu unterstreichen ist. Ihm selbst wie auch der nur hörenden Gemeinde wird somit die Wichtigkeit der dann folgenden Aussagen vor Augen gestellt. Dem gleichen Ziel dient die Tatsache, dass Paulus mit grösseren Buchstaben schreibt. In dem Hinweis auf die «grossen Buchstaben» nur ein Kompliment für die schöne Schrift des amanuensis oder eine Anspielung auf eine Augenkrankheit des Apostels sehen zu wollen, wäre abwegig und ohne Anhalt im Text. Das Naheliegendste ist es u.E., in dem Hinweis auf die «grossen Buchstaben» eben eine Verdoppelung des «ὅτε» zu sehen, in dem Sinne, dass Paulus seinen Lesern und Hörern die Wichtigkeit des Folgenden klarmachen will. Aus dem gleichen Grund ist er mit dem blossen «ἔγραψα» nicht zufrieden, sondern er unterstreicht es auch mit der Zufügung «τῇ ἐμῇ χειρὶ», die ebenfalls deutlich machen will: Allem, was ich jetzt sagen werde, kommt grosse Bedeutung zu; deshalb habt ihr es mit grösster Aufmerksamkeit zu hören!

Die Instruktion an den Vorleser, die «grossen» Buchstaben, und die Tatsache, dass der Apostel mit seiner eigenen Hand schreibt, — all dies hat nicht den Zweck, die Echtheit des Briefes zu bestätigen, sondern es soll die Leser bzw. die hörenden Galatergemeinden auf die Wichtigkeit dieses letzten Teiles des Galaterbriefes aufmerksam machen. Mit «ἔγραψα» ist nicht der ganze Brief gemeint, wie dies alte und neue Exegeten behaupten, sondern das, was nun folgt: eine sozusagen offizielle, amtliche Mitteilung des Apostels. Treffen unsere exegetischen Bemerkungen zu, so hat Paulus selbst seinen nun folgenden und eigenhändig geschriebenen Schlussgedanken ein besonderes Gewicht beigegeben. Über den historischen und theologischen Grund, der ihn dazu geführt hat, sagt er zunächst nichts, und auch nichts über den gesamten Vorgang, der ihn zu diesem ungewöhnlichen Briefschluss veranlasst hat. Was sicher ist, ist nur die Tatsache des eigenhändigen Briefschlusses als solche, den der Apostel wohl unmittelbar vor der Absendung des Briefes niedergeschrieben haben dürfte.

Was auf die einleitende Bemerkung von V. 11 folgt, könnte man in vier kleine Abschnitte unterteilen: a) V. 12-13: eine direkte Polemik gegen die Gegner des Paulus und seines Evangeliums; b) V. 14-16: eine Zusammenfassung über das Zentrale, über den Kern der Predigt des Apostels; c) V. 17: eine ekklesiologisch orientierte persönliche Bitte bzw. Paränesis; d) V. 18: der Schlussegen. Die Abschnitte a (V. 12-13) und c (V. 17)

fassen im Grunde genommen das zusammen, was der Apostel schon in den ersten zwei Kapiteln des Briefes — in der Auseinandersetzung mit seinen Gegnern über seine Person — geschrieben hat. Abschnitt b (V. 14-16) hingegen konzentriert sich auf das, was in Gal 2,16-5,26 in extenso über die sachlich - theologische Auseinandersetzung mit den Irrlehrern in Galatien dargelegt war. Es ist deshalb nicht abwegig, im Blick auf die Verse Gal 6,12-17 von einer Zusammenfassung des ganzen Briefes mit Paulus' eigener Hand zu sprechen. Ich werde im folgenden versuchen, dies im einzelnen zu zeigen.

Im Anschluss an die einleitende Bemerkung von V. 11 wendet sich Paulus nun in V. 12 an die Empfänger, um kurz die Unruhestifter in Galatien zu charakterisieren und ihre tieferen Beweggründe blosszustellen: «Οὗτοι θέλουσιν εὐπροσωπήσας ἐν σαρκὶ, οὗτοι ἀναγκάζουσιν ὑμᾶς περιτέμνεσθαι, μόνον ἵνα τῷ σταυρῷ τοῦ Χριστοῦ μὴ διώκονται» — «Zur Beschneidung drängen euch solche Leute, die ihre Rolle unter menschlichem Beifall spielen wollen; dies tun sie aber nur, damit sie nicht wegen des Kreuzes Christi verfolgt werden».

Die Galater kennen schon die Gegner des Paulus; auch in seinem Brief hat er sie mehrfach genannt (1,7.9; 4,17; 5,7.12) oder auf sie angespielt (so 3,1; 5,3). Nun fasst er das vorher Gesagte zusammen, indem er zugleich zu einer psychologischen Analyse seiner Gegner übergeht und ihre Eitelkeit und Furcht enthüllt. Im Zentrum des V. 12 steht als Hauptatz das Verhalten der Unruhestifter den Galatern gegenüber: sie wollen die Heidenchristen dazu veranlassen, sich beschneiden zu lassen. Das mag als eine Tat religiösen Eifers erscheinen, — als ob es nun um die Beschneidung als wichtige Voraussetzung für die völlige Aufnahme in die Kirche und als Bedingung für die Erlangung des Heils ginge. Paulus hat ja auch schon bis jetzt seine Polemik vor allem auf diesen sachlichen Punkt konzentriert. Nun aber scheint es ihm nötig zu sein, einen Schritt weiter zu gehen und seinen leichtgläubigen (vgl. 3,1) Korrespondenten klarzumachen, was eigentlich hinter dem allen steckt, d.h. warum letztlich die Agitatoren die Galater mit allen Mitteln dazu zwingen wollen, sich beschneiden zu lassen.

Die erste Antwort, mit der Paulus den in seiner Konstruktion nicht ganz glatten V. 12 beginnt, lautet: Sie sind Leute, denen es um den eigenen Erfolg geht, und zwar nach rein äußerlichen, menschlichen Kriterien. Das Äußerliche kommt in der ungewöhnlichen Formulierung des Paulus zum Ausdruck: Sie wollen εὐπροσωπήσας ἐν σαρκὶ. Das Hapaxlegomenon εὐπροσωπεῖν, das in der ganzen griechischen Bibel nur hier vorkommt, meint etwa: «eine gute Rolle spielen», «gut dastehen»; es kommt — wie das

analoge σεμνοπροσωπεῖν bei Aristophanes — aller Wahrscheinlichkeit nach aus der Theatersprache. Es geht also nicht um das eigentliche Ich des Menschen, sondern um den äusseren Eindruck: um eine Rolle, die er, bewusst oder nicht, vor den Mitmenschen und vor Gott spielt, und also letzten Endes um das Uneigentliche und Unwahre in seiner Existenz. Bei den Unruhestiftern in Galatien ist dies ein Kennzeichen ihrer geistig-geistlichen Situation, dass sie gewollt (θέλουσι!) ein Theaterstück spielen! Sie verlangen als Schauspieler nach Zustimmung (εὐτροσωτήσαι), und dies einzige und allein ἐν σαρκί. Ich glaube, dass man hier nicht allzu sehr von einem Gegensatz zu πνεῦμα oder von einem engen Zusammenhang mit dem Ende des folgenden Verses (ἐν τῇ ὑμετέρᾳ σαρκὶ) sprechen darf. Der Ausdruck ἐν σαρκὶ ist vielmehr als eine nähere Bestimmung des εὐτροσωτήσαι aufzufassen und er will das Ziel bzw. den eigentlichen Zweck des Verhaltens genauer enthüllen, damit kein Nebenton von geistlicheren Intentionen möglich bleibt. Mit σὰρξ wird, wie anderswo mit σὰρξ καὶ αἷμα oder σῶμα, der natürliche Mensch samt seinen geistigen Kräften bezeichnet. Paulus will mit all dem eines betonen: Der eigentliche Grund dafür, dass die Gegner die Galater zur Beschneidung zwingen wollen, ist die Eitelkeit dieser Leute. Paulus hat ja auch in diesem Punkt eine eigene Erfahrung, die er im Zusammenhang des Berichtes über seine vorchristliche Vergangenheit in 1,13 f. schon angesprochen hat: Damals, als Verfolger der Kirche, war er stolz darauf, dass er «viele von seinen Altersgenossen weit übertreffend... Fortschritte im Ἰουδαϊσμῷ gemacht hat». Sein προσόττερος ἐν τῷ Ἰουδαϊσμῷ dort entspricht dem εὐτροσωτήσαι ἐν σαρκὶ seiner Gegner hier. Sieht man von den Unterschieden zwischen beiden Ausdrücken ab, die mit ihrer Herkunft aus verschiedenen Lebensbereichen zusammenhängen, so drücken doch beide die gleiche innere Haltung aus: den hinter dem Tun stehenden Willen des Menschen, den Beifall der Mitmenschen zu suchen und somit sein Tun zu rechtfertigen.

Dieses Verhalten hat aber auch noch andere Seiten, von denen eine die der Sicherung vor eventuellen Gefahren ist. Es lässt sich psychologisch gut verstehen, dass man den Beifall anderer sucht, wenn man sich bedroht fühlt. So ist es auch bei den Irrlehrern in Galatien der Fall: Sie wollen nicht nur deshalb gut dastehen, weil sie eitel sind, sondern zugleich auch deshalb, weil die der Verfolgung entgehen möchten, mit der sie doch rechnen müssen, wenn sie bei der Verkündigung des Kreuzes Christi bleiben. Nach der Meinung des Paulus liegt hier — wie das emphatisch vorgestellte μόνον zeigt — der eigentliche Beweggrund für ihr Verhalten.

Nun fragt man sich: Von wem sollten christliche Prediger mit Verfolgung bedroht werden und aus welchem Grund? Auf die Frage nach

dem Grund gibt uns Paulus Antwort: «τῷ σταυρῷ τοῦ Χριστοῦ», «wegen des Kreuzes Christi». Dabei hat man den Ausdruck «das Kreuz Christi» als eine Kurzform für die Verkündigung von dem gekreuzigten willen verfolgen. So weit wir wissen, hatten zur Zeit des Paulus römische Behörden noch kein Interesse für die Kirche gezeigt; und es ist kaum anzunehmen, dass je überhaupt lediglich das Kerygma vom Kreuz für die Römer Grund und Anlass zu Gegenmassnahmen gegen die Kirche geworden wäre. Für Realisten, wie die Römer es waren, war ein gekreuzigter, d.h. schon gestorbener Messias für das Imperium gefahrlos, es sei denn, die Verkündigung des Gekreuzigten wäre mit politischen Intrigen verbunden gewesen. Letzteres ist aber für die paulinischen Briefe bzw. für die Gemeinden des Paulus nicht wahrzunehmen. Als mögliche Verfolger derer, die den gekreuzigten Christus verkündigen, bleiben nur die Juden übrig. Wir wissen aus Paulus' eigenen Angaben, dass er mancherlei Verfolgung von seiten seiner Volksgenossen erlitten hat. Dass er verfolgt wurde, wissen wir; aber warum, das ist nicht immer durchsichtig. Am wahrscheinlichsten ist es, dass er wegen seiner Predigt über das Gesetz verfolgt wurde. Entsprechendes hat uns ja die Apostelgeschichte über den Grund für Stephanus' Tod berichten können. Dass man jüdischerseits jemanden wegen seines messianischen Glaubens verfolgt hat, muss als unwahrscheinlich gelten. Eher kann man mit guten Gründen annehmen, dass die Verkündigung von der Aufhebung des Gesetzes zu einer heftigen Reaktion von seiten der Synagoge führen konnte. Das bedeutet aber für Gal 6,12, dass der Ausdruck «das Kreuz Christi» ein Ideogramm für die paulinische Lehre von der Freiheit des Christen vom Gesetz darstellt. Mit anderen Worten: Was die Gegner des Paulus um jeden Preis von sich fernhalten wollen, ist die Rede von dem Kreuz Christi als dem einzigen Weg zur Erlösung, der das Gesetz als Heilsweg grundsätzlich ausschliesst. Indem die Gegner sich so verhalten, können sie sicher sein, dass sie nicht nur Frieden mit den Juden haben, sondern dass sie sogar bei den Juden Beifall finden, weil sie ja Heiden für das Gesetz gewinnen.

Wenn die Motive der Gegner des Paulus Eitelkeit und Angst vor der Verfolgung sind und also bei ihnen ein ichbezogener und eigennütziger Gebrauch des Kerygmata vorliegt, dann lässt es sich gut begreifen, dass Paulus im folgenden Vers (V. 13) noch schärfert über sie urteilt: «Οὐδὲ γὰρ οἱ περιτεμνόμενοι αὐτοὶ νόμον φυλάσσουσιν, ἀλλὰ θέλοντας ὑμᾶς περιτέμνεσθαι, ἵνα ἐν τῇ ὑμετέρᾳ σαφοὶ καυχήσωνται — «Ja, auch die Anhänger der Beschneidung leben selbst nicht gemäss dem Gesetz; sie wollen aber trotzdem eure Beschneidung, damit sie sich eurer rühmen können».

Hier ist nun zunächst etwas zu einer textkritischen Frage zu bemer-

ken: Das Partizip Präsens περιτεμνόμενοι ist von einer Reihe von Zeugen (p<sup>46</sup>, B, F, G, L, Ψ, 6, 365, 614, 630, 1175, 2495, it, co, Ambst) in das Partizip Perfekt περιτεμνημένοι umgewandelt worden. Es handelt sich hier um eine pedantische Korrektur des Stils, die vorgenommen wurde, weil man das Partizip Präsens falsch als Ausdruck für die Tat in ihrem Vorgang verstand, während man doch einen Ausdruck für Abschluss und Vollendung erwarten zu müssen meinte. Das passive Partizip Präsens, wie es in Gal 6,13 vorliegt, bezeichnet jedoch das, was das Abstraktum περιτομή beschreibt, — also das Unter- der - Aktion - des - Verbums - Stehen. Das heisst: es hat hier keine zeitliche Bestimmung, sondern es will schlicht und einfach sagen: «die sich grundsätzlich beschneiden lassen» bzw. «die Anhänger der Beschneidung». Somit erübrigts es sich aber, die Frage nach der Identität der hier angesprochenen Leute von der Form des Partizips her beantworten zu wollen. Eines ist aber schon klar: Diese Beschneidungsanhänger dürften nicht mit den im zweiten Halbvers genannten Personen identisch sein, also nicht etwa konvertierte Galater, die sich päpstlicher als der Papst benehmen; denn in diesem Fall wäre das Subjekt in beiden Vershälften dasselbe, was nicht nur den syntaktischen Aufbau, sondern auch die Logik des Apostels gegen sich hat. Bevor wir aber hinsichtlich der Identität der Beschneidungsleute eine Entscheidung treffen, kehren wir zur Exegese des V. 13 zurück.

Im voraufgehenden Vers hat Paulus seinen Gegnern vorgeworfen, dass die wirklichen Motive für ihre Aktion in Galatien darin liegen, dass sie gut dastehen und sich vor der Verfolgung schützen wollen. In V. 13 kommt nun als drittes Motiv hinzu, dass sie auf der Beschneidung der Galater bestehen — θέλοντοι ist ein bloss etwas schwächerer Ausdruck für ἀναγκάζουσιν, damit sie sich dann der Beschnittenen und ihrer Beschneidung rühmen können. Der Ruhm oder — besser gesagt — der Stolz über den faktischen Erfolg in Galatien hat zwar unverkennbar ein subjektiv-psychologisches Moment, es klingt dabei aber auch der Nebenton des kollektiven Stolzes Israels über seine Erwählung und über seine im Besitz des göttlichen Gesetzes liegende Einzigartigkeit unter den Völkern mit an. Wenn es so ist, dann kann man nur zu gut verstehen, warum Paulus alles daran liegt, deutlich zu machen, dass es sich bei dem καυχᾶσθαι um eben jene Haltung handelt, wie sie der Apostel dann in Röm 2,17ff. ausführlich beschrieben hat. Statt dass man sich dem Gesetz im Gehorsam unterstellt und sein Leben gemäss seinen Weisungen führt, pocht man auf den Besitz des Gesetzes und wird man stolz auf das blosse Besitzen. Letzten Endes ist es damit zu einer Umkehrung gekommen: Es ist nicht das Gesetz, das das Leben der Beschneidungsanhänger bestimmt, sondern

das Gesetz wird umgekehrt von ihnen, gleich als ob es ihr Eigentum wäre, zum Grund für ihren Stolz missbraucht. Das wird in unserem Vers sehr deutlich, wenn Paulus zunächst feststellt, dass die Beschneidungsleute selbst sich in ihrem Leben nicht an die Weisungen des Gesetzes halten. Paulus denkt dabei nicht nur an die theologisch begründete Unmöglichkeit, das Gesetz in seiner Ganzheit (5,3!) zu halten; er meint es vielmehr auch empirisch. Er hat es schon einmal Petrus in Antiochien vorgehalten, dass er nicht nach dem Gesetz lebt (2,14). Somit gleicht aber der Eifer der Beschneidungsanhänger dem der Pharisäer ihrer Zeit (Mt 23,15): Ihre Motive kommen nicht aus der Sorge für ihre Mitmenschen oder aus dem demütigen Gehorsam Gott und seinen Weisungen gegenüber, sondern aus dem menschlichen Streben nach Ruhm und aus dem kollektiven Stolz über das Gewinnen von Proselyten. Dass damit Judenchristen mit stark judaisierender Tendenz gemeint sind, ergibt sich von selbst.

Wir müssen fragen: War es wirklich so, oder hat Paulus etwa die Dinge nur so dargestellt, weil er «hier wie so oft, statt objektiv zu beschreiben, den Gegner in seinem typisch jüdischen Unvermögen, das Gesetz zu erfüllen, karikieren will» (J. Eckert)? Entspricht sein Bild der historischen Situation, oder spricht hier seine Ketzerpolemik und seine emotionale Stimmung ohne Rücksicht auf die Tatsachen? Nun, — bei aller Achtung vor der gemässigten Tendenz unserer Tage, nicht allzu sehr von Häresien im Urchristentum zu sprechen, sondern vielmehr die Grenze der Urchristenheit so zu erweitern, dass alle möglichen Richtungen mit eingeschlossen werden, — bei aller Achtung vor solcher Tendenz kann ich im Blick auf diese Fragen einem kritischen Urteil über Paulus doch nicht zustimmen. Nach meiner Überzeugung waren sowohl für Paulus wie auch für seine Gemeinden die Grenzen zwischen der Kirche und dem Bereich ausserhalb der Kirche doch irgendwie festzustellen, und vor allem war nicht zweifelhaft, dass diese Grenzen ernstzunehmen seien. Paulus spricht nicht nur seine persönliche, sondern die kirchliche Überzeugung aus, wenn er z.B. im Galaterbrief zwischen seinem bzw. dem kirchlichen Glauben und dem Glauben seiner Gegner einen scharfen Trennungsstrich zieht. Er will keineswegs karikieren, und seine nun verständliche Ketzerpolemik führt ihn durchaus nicht zu unsachgemässen Ausführungen. Man konnte ja in Galatien wissen, ob er die Sache richtig darstellte. Was die Galater allerdings nicht klar erkennen konnten, waren die Motive der Judaisten, und was sie nicht bedacht haben, war die Frage, wohin das Ganze hätte führen können. Eben dies macht ihnen Paulus jetzt klar, indem er seine früheren Ausführungen über seine Gegner am Schluss des Briefes nochmals konzentriert zusammenfasst.

Hat Paulus bereits in V. 12 auf sein Evangelium angespielt, so äussert er sich darüber in aller Klarheit in V. 14: «Ἐμοὶ δὲ μὴ γένοιτο καυχᾶσθαι εἰ μὴ ἐν τῷ σταυρῷ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, διὸ οὐκέπειται καυχᾶσθαι καγώ κόσμῳ» — «Ich aber möchte mich keiner anderen Sache rühmen als allein des Kreuzes unseres Herrn Jesus Christus, durch das mir die Welt gekreuzigt ist und ich der Welt».

Dem anthropozentrischen Ruhm der Judaisten hätte Paulus am liebsten gar keinen Ruhm entgegenstellen mögen, — das will er mit dem μὴ γένοιτο sagen. Wenn es aber schon zu solcher Gegenüberstellung kommt, dann hat er als Grund seines Ruhmes nur — εἰ μὴ — gerade das, was für die Judaisten nicht die zentrale Mitte und der zentrale Inhalt des Glaubens ist, nämlich: das Kreuz Jesu Christi. Das Kreuz fungiert hier wieder als Ideogramm für das gesamte Erlösungswerk Christi, betont aber angesichts der Position der Gegner gerade diejenigen Momente, die für sie abstossend wirken: die Schande des Kreuzes, den Gegensatz zu den herkömmlichen jüdischen Auffassungen und das vernichtende Urteil über alles menschliche Bemühen, von sich aus durch eigene Leistung zum Heil zu gelangen. Weder die Tugenden des Menschen noch seine mystischen Erfahrungen noch seine logischen Überlegungen noch seine persönlichen oder kollektiven Privilegien halten hier stand. Im Kreuz sind ein für allemal Welt und menschliches Ich in ihrem immannten Stolz und ihrer Selbständigkeit gestorben. Von unserem Vers aus ist es klar, dass auch die Aussage von Gal 2,19f. nicht anthropologisch bzw. mystisch verstanden werden darf, sondern soteriologisch, d.h. ekklesiologisch verstanden werden muss, in dem Sinne, dass es hier um eine Erfahrung der Kirche geht. Ich würde manchem Forscher nicht zustimmen können, wenn er hier einen Einfluss der gnostischen Äonenlehre findet. Paulus spekuliert nicht über die Beziehungen des Menschen zur Welt, sondern er spricht von dem Tode beider — als der Träger von Sünde und Unheil — im Kreuze Christi. Somit hat man nun die Möglichkeit, die Dinge richtig zu sehen und zu einer Umwertung aller bisher geltenden Werte fortzuschreiten. Wie Chrysostomos sagt, ist mit der doppelten Tötung nicht etwa die Erde gemeint, sondern der Ruhm, die Ehre, der Reichtum und alles, was glänzend erscheint. Oder wie Luther es formuliert hat: «Glorientur illi in sapientia, virtute, justitia, operibus, doctrina, lege aut etiam in vobis et quibuscumque hominibus. Ego glorior, me esse stultum, peccatorem, infirmum, passum et inventum sine lege, sine operibus, sine justitia quae est ex lege, denique sine omnibus praeter Christum» (Kommentar zum Galaterbrief, 1519, zu Gal 6,14).

Gingen die Ausführungen von Paulus' eigener Hand nur bis hierher, so hätten die Empfänger des Briefes den Apostel insofern missverstehen

können, als sie hätten annehmen können, es gehe im Grunde nur um die Frage, ob die Beschneidung gelte oder nicht, — also nur um eine äusserliche Nebensache, aus der Paulus eine grosse Sache mache. Es ist deshalb gut verständlich, dass der Apostel in V. 15 dasselbe Thema positiv betrachtet, und zwar so, dass er keinen Raum für eine eventuelle Missdeutung lässt: «Οὐτε γὰρ περιτομὴ τί ἐστιν οὔτε ἀχροβυστία, ἀλλὰ κανὶ κτίσις» — «Denn weder Beschneidung noch Unbeschnittenheit ist etwas, sondern allein eine neue Schöpfung». Zu vergleichen sind Gal 5,6 und 1 Kor 7,19, wo Paulus, was den ersten Teil des Satzes betrifft, das gleiche sagt wie in Gal 6,15, hinsichtlich des zweiten Teils der Aussagen aber etwas abweicht. So heisst es in Gal 5,6: «ἀλλὰ πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργούμενη» und in 1 Kor 7,19: «ἀλλὰ τήρησις ἐντοκῶν Θεοῦ». Diese Abweichungen wollen wir für die folgende Auslegung im Blick behalten.

Das Neue in dem Vers Gal 6,15 wird zunächst in negativer Form ausgedrückt: Weder das Beschnittensein noch das Nichtbeschnittensein hat eine engere Beziehung zu der ausschliesslich im Kreuz Christi gebotenen Erlösung. Wenn Paulus schon dem Gesetz jede soteriologische Bedeutung abspricht, so erst recht der ἀχροβυστία, d.h. den religiösen Voraussetzungen der heidnischen Welt. Das Kreuz Jesu hat ja beide als unwirksam erwiesen, und in ihm sind beide schon tot. Anthropologisch ausgedrückt: Man kann weder durch den von den Judaisten geforderten Weg noch durch seine blosse Verneinung seine Existenz für die Ewigkeit behaupten: am Ende beider Wege erwartet den Menschen der Tod, wie denn ja am Kreuz Mensch und Kosmos schon zugrunde gegangen sind.

Was nun wirklich existiert, das ist, wie Paulus positiv weiter sagt, die neue Schöpfung Gottes. Was ist damit gemeint? In 2 Kor 5,17 lesen wir: «Ἐξ τοῦ ἐν Χριστῷ κανὴ κτίσις», und wir haben schon auf die verwandten Formulierungen in Gal 5,6 und 1 Kor 7,19 aufmerksam gemacht. Weniger wahrscheinlich ist es, dass Paulus hier eine Stelle aus jüdisch-apokalyptischen Apokryphen zitiert; denn die jüdisch-apokalyptische Vorstellung von der neuen Schöpfung ist eschatologisch gemeint und nicht mit dem Gedanken einer sittlichen Auswirkung in diesem Äon verbunden. Es scheint mir doch möglich, dass Paulus einen hellenistisch-christlichen Satz verwendet, der mit der Taufe eng verbunden war, wie die inhaltliche Verwandtschaft mit Röm 6 und den sonstigen neutestamentlichen Taufaussagen zeigen kann. Jedenfalls ist dies eine sicher, dass es Paulus hier nicht darum geht, einen blossen Lehrsatz über die Rechtfertigung oder über die Ethik zu formulieren: er will die Galater vielmehr an die grundlegende Erfahrung ihres christlichen Lebens, ja, an die — sozusagen — elementaren Erkenntnisse ihres Christseins erinnern.

Dass *καὶνὴ κτίσις* eschatologisch orientiert, zugleich aber auch als präsentisch wirksam zu verstehen ist, finde ich selbstverständlich. Ich beschränke mich deshalb darauf, Theodoret zu zitieren: «Neue Schöpfung nennt er eigentlich die Veränderung der Dinge nach der Auferstehung der Toten. Denn dann wird die Schöpfung von dem ihr auferlegten Verderben befreit werden, und die menschliche Natur wird die Unsterblichkeit anziehen. Die erlösende Taufe kann uns aber ein Bild von dieser Zukunft geben. Bei der Taufe nämlich ziehen wir den alten Menschen aus und den neuen an; und indem wir die Last der Sünden loswerden, bekommen wir die Gnade des Heiligen Geistes. Nun, weder die heilige Taufe noch das zukünftige Leben wissen etwas von einem Unterschied zwischen Beschneidung und Unbeschnittenheit». Es ist für Theodoret — wie für die östliche Christenheit überhaupt — bezeichnend, dass der Schwerpunkt nicht in der mehr oder weniger juristisch bestimmten Frage der «*justificatio*» liegt, sondern in der Erneuerung sowohl der *κτίσις* als Ganzer wie auch des Menschen in seiner Natur. Dass der letztgenannte Punkt von Bedeutung für die Mission und für das Verhältnis zu den Nicht-Christen ist, braucht man nicht einmal zu betonen.

Welche Bedeutung Paulus dem Selbstverständnis der Christen als der neuen Schöpfung Gottes zuschreibt, kann man aus V. 16 ersehen: «Καὶ δοῦ οὐ κανόνι τούτῳ στοιχήσουσιν, εἰρήνη ἐπ' αὐτοὺς καὶ ἔλεος καὶ ἔτι τὸν Ἰσραὴλ τοῦ Θεοῦ» — «Und alle, die sich nach diesem Kanon richten werden: Friede über sie und Erbarmen, und über das Israel Gottes!».

Die Richtschnur für die Christen ist nun die neue Schöpfung, die *καὶνὴ κατὰ Χριστὸν πολιτεία*, wie Chrysostomos sie richtig umschreibt. Zu ihrem Wesen gehört, dass das Leben des Christen durch den in der Liebe tätig werdenden Glauben inhaltlich bestimmt und qualifiziert ist (Gal 5,6). Hier geht es nicht mehr um den Gegensatz von Beschneidung und Unbeschnittenheit oder um das Verhältnis von Glaube und Werken angesichts der Erlösung: alle diese Dinge gehören ja der alten Welt an! Was vielmehr den Christen betrifft, so geht es darum, als Mensch der neuen Schöpfung zu leben. Dem so als *καὶνὴ κτίσις* lebenden Menschen wird schon jetzt der Friede Gottes zuteil, und er wird im eschatologischen Gottesgericht des Erbarmens Gottes gewürdigt werden. Das gilt, wie Paulus sagt, nicht nur für die Galater, sondern für das ganze Israel Gottes.

Was ist mit diesem «*Israel Gottes*» gemeint? Man hat geurteilt, dass Paulus schon hier vorwegnehme, was er wenige Monate später in Röm 9-11 in extenso über die Rettung ganz Israels schreiben wird. Das kommt mir unwahrscheinlich vor, und zwar deshalb, weil Paulus in Gal 4,21-31

die Christen als die echten Abrahamskinder bezeichnet. Er dürfte deshalb auch in 6,16 von der Kirche als dem einen Israel Gottes sprechen.

Was nun in V. 17 folgt, ist eine persönlich gefärbte Bitte oder — wenn man will — Paränese, die zu den cruceis des Neuen Testamentes zählt: «Τοῦ λοιποῦ κόπους μοι μηδεὶς παρεχέτω ἐγὼ γὰρ τὰ στύματα τοῦ Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματι μου βαστάζω» — «In Zukunft mache mir niemand mehr Mühen; denn ich trage die Zeichen Jesu an meinem Leibe». Die Hauptschwierigkeit liegt in der Verbindung zwischen den beiden Sätzen und sodann in der zweiten Vershälfte und ihrer religionsgeschichtlichen Einordnung. Wir wollen mit dem zweiten Problem beginnen: Was meint Paulus, wenn er sagt, dass er die Stigmata Jesu an seinem Leibe trage?

Wir kennen die Stigmatisierung und ihren Gebrauch in der Antike aus einer Fülle von Zeugnissen, die uns nicht nur bei Schriftstellern, sondern auch in Papyri und auf Monumenten überliefert sind. Man hat mit Stigmata z.B. sein Eigentum gekennzeichnet: Tiere oder Sklaven. Manchmal machte man sich selbst freiwillig eine Art Tätowierung, um seine Zugehörigkeit zu einem weltlichen oder göttlichen Herrn kundzutun bzw. um sich dadurch der entsprechenden Privilegien materieller oder geistiger Art zu versichern. Manchmal war die Tätowierung eine Strafe für entlaufene Sklaven. In der Antike gab es auch den Brauch der Stigmatisierung mit den Symbolen einer Gottheit. Bekannt ist auch die Praxis der frühen Christen: Sie haben die Taufe als σφραγίς bezeichnet, was dem Sinn nach nicht weit von στύματα entfernt liegt. Alle diese möglichen Verwendungen des Wortes στύματα und die damit zusammenhängenden Vorstellungen hat man in der Paulus von Gal 6,17 auszulegen. Hiñzu kam eine Fülle von mediävischen und mystischen Deutungen, — die letzteren vor allem in der Zeit nach Franz von Assisi. Meines Erachtens kann man zunächst mit den meisten Exegeten darin einig sein, dass Paulus in Gal 6,17 von den Narben an seinem Körper spricht, die auf die um Christi willen erlittenen Misshandlungen hinweisen. Dass er sie als στύματα bezeichnet, macht die Sache allerdings kompliziert, weil die Galater mit diesem Begriff etwa religiöse Bräuche ihrer Umwelt hätten in Verbindung bringen können. Einen Schritt weiter führt das Bild, mit dem Chrysostomos die paulinische Aussage interpretiert: Paulus «ist auf seine Wunden stolz, und wie die Fahenträger unter den Soldaten, so ist auch er sehr froh, dass er seine Wunden überall trägt». Paulus ist nach Chrysostomos ein σημειοφόρος, der die σημεῖα trägt. Σημεῖα ist ein griechisches Wort für die römischen signa militaria, die man in der Volkssprache einfach als σίγυα transskribiert hat. Könnte — so möchte ich fragen — Paulus nicht etwa geschrieben haben: ΤΑ ΣΙΓΝΑ ΤΑ ΤΟΥ ΙΗΣΟΥ, woraus dann durch einen Schreib-

fehler oder aufgrund der schlechten Schrift des Originales ein ΤΑ ΣΤΙΓΜΑΤΑ ΤΟΤ ΙΗΣΟΥ geworden ist? Ich weiss sehr wohl, dass die emendatio den schlechtesten Ausweg aus einer Verlegenheit darstellt; aber durch die emendatio bekommt in Gal 6,17 nicht nur die zweite Vershälfte, sondern auch das Ganze einen guten Sinn. Die Bitte des Apostels ist dann klar: Niemand darf ihm in Zukunft Mühe mit solchen Dingen machen, wie es die persönlichen Angriffe der Agitatoren in Galatien sind. Denn er ist nicht einfach ein Kämpfer in Christi Sache, sondern sogar ein Fahnenträger, wie die aus seinen Leiden um Christi willen stammenden Narben an seinem Körper zur Genüge beweisen.

Mit dem apostolischen Segen in kurzer Form wird der Brief in V. 18 abgeschlossen: «Ἡ χάρις τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ μετὰ τοῦ πνεύματος ἡμῶν, ἀδελφοί ἀμήν» — «Die Gnade unseres Herrn Jesus Christus sei mit eurem Geiste, Brüder! Amen». Dazu ist nur kurz zweierlei zu bemerken: erstens, dass Paulus statt des üblichen μεθ' ἡμῶν oder μετὰ πάντων ἡμῶν das seltene μετὰ τοῦ πνεύματος ἡμῶn gebraucht (vgl. Phil 4,23; Philem 25), was allerdings rein zufällig sein kann; und zweitens dass er den Brief mit der im Briefschluss sonst nicht gebräuchlichen Anrede ἀδελφοί abschliesst, — ein Zeichen der Brüderlichkeit gegenüber den Gemeinden Galatiens vonseiten des Apostels.



Im Anschluss an die Exegese können nunmehr die Antworten auf jene Fragen gegeben werden, die wir am Anfang gestellt haben.

Was die historische Frage betrifft, so haben wir bereits gesagt, dass Paulus sich im Galaterbrief gegen judaisierende Gegner wendet, die aus verschiedenen Gründen — nicht zuletzt aus den Motiven, die ihnen in 6,12 f. zugeschrieben werden — ein anderes Evangelium verkündigten, indem sie faktisch die Einzigkeit des in Christus beschlossenen Heiles leugneten, — nämlich durch die Betonung der Heilsnotwendigkeit der Beschneidung. Ob diese Gegner palästinischer Herkunft waren oder hellenistische Judenchristen, ist nicht mehr erkennbar und spielt auch keine Rolle. Eines ist deutlich: Sie hatten bei den Galatern Erfolg gehabt, und es ist zweifelhaft, ob der Brief des Apostels viel an der Situation geändert hat. Die späteren antiken Nachrichten über Galatien geben zumindest zur Skepsis Anlass.

Philologisch bleibt nicht nur der Briefschluss, sondern auch der Anfang des Galaterbriefes ein Unikum im Corpus Paulinum, — eben weil man mehrere gewichtige Abweichungen von den sonstigen Geprägtheiten des Apostels feststellen kann. Dass die schlechte Laune des Apostels die Schuld daran trage, hat man seit der Zeit des Chrysostomos des öfteren

gesagt. Eventuell war das Verhältnis des Apostels zu den Kirchen-Galatiens nicht besonders eng, so dass zu ihnen nicht so persönliche Beziehungen bestanden wie zu anderen Gemeinden. Eben deshalb hatte er auch keine persönlichen Grüsse auszurichten. Diese Distanz aber gibt ihm — und uns — die Möglichkeit, über die Sache des Evangeliums zu sprechen, anstatt die persönlichen Fragen ins Zentrum der paulinischen Theologie zu stellen.

Theologisch ist die eigenhändige Zusammenfassung des Galaterbriefes von aktueller Bedeutung. Nicht, dass wir uns etwa mit Judaisten auseinanderzusetzen haben oder mit Leuten, die offen die Heilsbedeutung des Kreuzes Christi bestreiten. Paulus lehrt uns jedoch in seinen eigenhändig geschriebenen Worten, dass Christsein die Zugehörigkeit zu der neuen Schöpfung Gottes ist und dass man diese neue Schöpfung immer wieder gegenüber der alten Welt in Wort und Tat zu verteidigen hat. Eben das ist die Aufgabe der Theologie: den Menschen dies eine klarzumachen, dass die Liebe Gottes und die Gnade Jesu Christi und die Gemeinschaft des Heiligen Geistes — aller menschlichen Eitelkeit und Angst zum Trotz — die einzige Hoffnung für die Welt und den Menschen sind!

## Ο ΠΑΥΛΟΣ ΣΤΗΝ ΑΘΗΝΑ

(ΠραΕ 17,16-34)\*

### Σάββα Αγουρίδη

Καθηγητή Πανεπιστημίου

Το κείμενο των Πράξεων για την επίσκεψη του Παύλου στην Αθήνα παρουσιάζει πολλά προβλήματα ως προς την ακριβή έννοια των πληροφοριών που δίνει ο Λουκάς, προβλήματα που η έρευνα δεν επέτυχε ακόμη να επιλύσει μ' έναν τρόπο ικανοποιητικό. Εξάλλου το κείμενο αυτό προβάλλει προς διαπραγμάτευση πολύ σοβαρά θέματα, όπως πχ. τη σχέση του ευαγγελίου προς την ελληνική θρησκευτική φιλοσοφική σκέψη της εποχής, τον επιδιωκόμενο από τον Λουκά σκοπό με την ομιλία του Παύλου στον Ἀρειο Πάγο, καθώς και τη θέση γενικότερα της επίσκεψης του Παύλου στην Αθήνα μεσα στην οικονομία του βιβλίου των Πράξεων. Μπροστά σε τέτοια πληθώρα προβλημάτων και σπουδαίων θεολογικών θεμάτων, το καλύτερο για τον ομιλητή, που πρέπει να έχει κατά νουν την κλεψύδρα του χρόνου, θα ήταν να επιλέξει ένα επι μέρους πρόβλημα ή ένα θέμα της περικοπής και αυτό να αναπτύξει κάπως διεξοδικά. Αυτό έκανα σε μια πρώτη μορφή γραφής της ομιλίας μου<sup>\*</sup> περιορίστηκα στην ανάλυση του σκοπού που υπηρετεί στο βιβλίο των Πράξεων η επίσκεψη του Παύλου στην Αθήνα. Άλλες σκέψεις όμως με οδήγησαν αργότερα να δώσω μια πιο αύνθετη παρουσίαση πληροφοριών και θεμάτων της περικοπής, ανεξάρτητα από τα οποιαδήποτε μειονεκτήματα που παρουσιάζει η επιλογή αυτή. Γιατί το Συμπόσιο μας και η ομιλία αυτή ειδικότερα γίνονται στα πλαίσια των εορτών 1985: Αθήνα η Πολιτιστική Πρωτεύουσα της Ευρώπης. Πώς έτοι να αφήσει κανείς εκτός θεώρησης την Αθήνα υπό την ευρύτερη έννοια ως πολιτιστική πρωτεύουσα

\* Εισήγηση στο Συνέδριο «Αθήνα πόλη συνεχούς θεολογικής και πολιτιστικής συμβολής» που οργάνωσε η Θεολογική Σχολή του Πανεπιστημίου Αθηνών (12 - 14 Δεκεμβρίου 1985) στα πλαίσια των εορτών του 1985: «Αθήνα η Πολιτιστική Πρωτεύουσα της Ευρώπης».

της Οικουμένης κατά τα χρόνια του Παύλου; Ήώς να περιορίσει κανείς τον λόγο σ' ένα επί μέρους, οσοδήποτε αγημαντικό θέμα; 'Αλλωστε κι αν αποφάσιζε κανείς να περιοριστεί στο λόγο επί του Αρείου Πάγου, οι πληροφορίες ως προς την επίσκεψη των Αθηνών και το περιεχόμενο του λόγου παρουσιάζουν μια αξιοσημείωτη αντιστοιχία, όπως πολύ σωστά τονίζει ο Ellinger.<sup>1</sup> Γι' αυτό τελικά ό,τι ακολουθεί δεν είναι παρά η συνολική εντύπωση που αφήνει η περικοπή Πράξης 17,16-34 στον αναγνώστη από την επίσκεψη του Παύλου στην Αθήνα και από τον λόγο του στον Άρειο Πάγο. Και τα δύο στην ουσία αποτελούν την πιο τολμηρή προσπάθεια προσέγγισης αλλά και την πιο σαφή έκφραση αντιπαράθεσης μεταξύ ευαγγελίου και της θρησκευτικής εθνικής φιλοσοφίας. Από την προσέγγιση και την αντιπαράθεση ευαγγελίου και ελληνισμού προήλθε όχι μόνο η μεσαιωνική Ευρώπη αλλά εν πολλοίσι και ο νεώτερος ευρωπαϊκός πολιτισμός. Αυτά όλα, για την παρούσα περίσταση, δικαιολογούν τη συνολική θεώρηση του θέματος που τελικά επιλέξαμε.



Με πολιτικής φύσης σε βάρος του κατηγορίες ο Παύλος φυγαδεύεται από τη Μακεδονία προς την Αχαΐα. Τελικός σκοπός του ταξιδιού του είναι η Κόρινθος. Σταματάει όμως στην Αθήνα, έτσι μάλλον περαστικός. Περιτρέχει μόνος του την πόλη και η ψυχή του «παροξύνεται» βλέποντας την πόλη «κατειδωλο». γεμάτη αγάλματα και αφιερώματα στους Θεούς. Νιώθει τελείως διαφορετικά από μας, που ό,τι απόμεινε από τον κόσμο εκείνο της ομορφιάς ανεβάζει ψηλά το αισθητικό μας αίσθημα. Για τη λατρεία των ειδώλων στην Αθήνα κατά τα χρόνια εκείνα έχουμε πληροφορίες από διαφόρους συγγραφείς (Λιθιος XLV, 27 Παυσανίας κτλ.). Στο Σατυρικό 17 του Πετρωνίου ο Διαιτητής μιλώντας για όλη την Ελλάδα λέει: Η χώρα μας είναι γεμάτη από θεότητες, ώστε ευκολότερα μπορείς να βρεις ένα θεό παρά έναν άνθρωπο. Βέβαια υπήρχε στην πόλη και Συναγωγή των Ιουδαίων με μικρή ή μεγάλη ομάδα προσηλύτων, σεβομένων τον θεόν. Οι άνθρωποι όμως της Συναγωγής δεν παιζουν κανένα ρόλο στην αφήγηση του Λουκά, μένουν έξω από το κεντρικό θέμα της εικόνας Παύλος - Αθήνα. Μιλάει τα Σάθθατα στη Συναγωγή προς τους Ιουδαίους, όμως συγχρόνως «διελέγετο... και ἐν τῇ ἀγορᾷ κατὰ πᾶσαν ἡμέραν πρὸς τοὺς παρατυγχάνοντας» (στιχ. 17). Όχι μόνο το ρήμα «διαλέγομαι» αλλά και η «αγορά» και οι «παρατυγχάνοντες»

1. Winfried Ellinger, Paulus in Griechenland, Philippi, Thessaloniki, Athen, Korinth, Kath. Bibelwerk, Stuttgart, 1978, σελ. 138.

συνομιλητές φέρουν από το παρελθόν κάποια ανάμνηση του Σωκράτη, που δίδαξε στην Αθήνα καινούργια πράγματα και καταδικάστηκε. Να πέρασε, άραγε, αυτή η ιδέα από τη σκέψη του Λουκά; 'Οπως κι αν είναι η Αθήνα της εποχής του Παύλου δεν ήταν ούτε από άποψη πολιτιστικής λαμπρότητας ούτε από άποψη πολιτικών ελευθεριών και ιδεωδών αυτό που ήταν η Αθήνα του Περικλή, ούτε ακόμα αυτό το ήρεμο και καλαισθητο μουσείο του αρχαίοϋ κόσμου, που έγινε επί του αυτοκράτορα Αδριανού. Στα χρόνια του Παύλου δρισκόταν η Αθήνα σε περίσσο παρακμής μετά την καταστροφή της από τον Σύλλα τον Μάρτιο του 86 π.Χ. εξαιτίας της σημαντικίας των Αθηναίων με τον Μιθριδάτη τον Α' εναντίον των Ρωμαίων. Παρά τη γενικότερη παρακμή της, παρά τον υποβιβασμό της σε μια επαρχιακή πόλη, το ένδοξο παρελθόν της και η εύνοια των Καισάρων της Ρώμης τη διατήρησαν ως το πιο σημαντικό κέντρο της Ελλάδος, ίσως το σημαντικότερο κέντρο της φιλοσοφικής σκέψης <sup>2</sup> Τα χρόνια εκείνα, την πιο δυνατή μνήμη του ένδοξου παρελθόντος, το μουσείο της αξιοσέβαστης αρχαιότητας. 'Όλα όμως αυτά σημαίνουν συντήρηση<sup>3</sup>. Και αν η Αθήνα, ακόμα και στις ημέρες του πιο μεγάλου πολιτικού και καλλιτεχνικού μεγαλείου της, χαρακτηρίζόταν από θρησκευτικό συντηρητισμό – υπάρχουν πολλές μαρτυρίες γι' αυτό εκτός από τη δίκη του Σωκράτη – αντιλαμβάνεται κανείς πόσο θρησκευτικά συντηρητική πρέπει να ήταν η Αθήνα των ρωμαϊκών χρόνων του Παύλου. Η μακραιώνη σύνδεση της θρησκείας με την πολιτεία δεν έκανε τους 'Ελληνες (... μόνο τους τότε 'Ελληνες;) άκριτους ως προς τη θρησκεία, αλλά στα χρόνια της ρωμαϊκής κατοχής και της αρχαιοτεκνίκης restoration του Αυγούστου τους έκανε να ξεπεράσουν σε συντηρητισμό κάθε προηγούμενη ιστορική τους επίδοση στο χώρο αυτό. 'Οσο κι αν τους 'Ελληνες έθελγε πάντοτε η αισθητική πλευρά της θρησκείας, όσο κι αν οι θρησκευτικές τους γιορτές, ακόμα και τα μυστήρια τους, δίνουν την εντύπωση όχι του ασβαρού αλλά της ευκαιρίας για απόλαυση της ομορφιάς και για διασκέδαση, υπήρχαν χαρακτηριστικά πολύ αυστηροί φρουροί της θρησκευτικής τους παράδοσης. Βέβαια, η πολιά θρησκεία της πόλεως είχε πλουτιστεί με πολλών ειδών νέες λατρείες, που, εκτός από τη λατρεία του αυτοκράτορα, είχαν έλθει ιδίως από την Ανατολή. Αυτό όμως έγινε μετά από μια διαδικασία νομιμοποίησης, κάτω από τον έλεγχο και την αυστηρή επιτήρηση αρμόδιων οργάνων.

2. Αρχιμ. Ειανγκ. Αντωνιάδου, Η κατάσταση των Αθηνών επί της εποχής του Αποστόλου Παύλου, εν Αθήναις, 1932, σελ. 52 εξ. Ellinger, o.π. σελ. 126 εξ.

Έτσι μήδορούμε γεγκιά να πούμε πως ο Παύλος δρήκε στην Αθήνα ένα θρησκευτικό Συγκρητισμό, συγχρόνως όμως κι ένα συντηρητικό έλεγχο για κάθε νέα θρησκευτική διδαχή, μάλλον αυστηρότερο από εκείνον των χρόνων του Σωκράτη. Ισως αυτή η δραστηριότητα του Παύλου στην αγορά με τους «παρατυγχάνοντας» δημιούργησε το ενδιαφέρον για να τον πλησιάσουν, ας πούμε, σαν εκπρόσωποι του φιλοσοφικού κατεστημένου της εποχής μερικοί Επικούρειοι και Στωϊκοί φιλόσοφοι. Ισως ο Λουκάς αναφέρει αυτούς ιδιαίτερα, γιατί εθεωρούντο ως οι πιο ισχυροί πολέμιοι των ανατολικών δεισιδαιμονιών. Κάτι τέτοιο δικαιολογεί στη συνέχεια ο χαρακτηρισμός του Παύλου ως «σπερμολόγου», ως ανθρώπου δηλαδή που έχει μαζέψει διάφορα στοιχεία από διάφορες πηγές, ως κήρυκα «ένων δαιμονίων» παρά Ένων θεοτήτων (ή, όπως λένε παρακάτω «Εενίζοντα γάρ τινα είσφερεις εἰς τὰς ἀκοὰς ἡμῶν», στιχ. 20), που καλό για την πόλη θα ήταν να περάσει από το αρμόδιο σώμα ελέγχου, δηλαδή από τον Άρειο Πάγο. Του θέματος αυτού «επιλαμβάνονται» αυτοί οι Επικούρειοι και Στωϊκοί, οι οποίοι και στη δίκη του Αποστόλου στον Άρειο Πάγο —αν, φυσικά, δεχτούμε πως πρόκειται περὶ δίκης— παιζουν τον ρόλο του κατήγορου. Η έκφραση «ένα δαιμόνια» φέρνει στο νου μας πάλι την περίπτωση του Σωκράτη. Το ίδιο παρακάτω και η έκφραση «Εενίζοντα γάρ τινα είσφερεις εἰς τὰς ἀκοὰς ἡμῶν». Αυτό σημαίνει πως η σκέψη αυτή πέρασε σαν κάπως παράλληλη και από το νου του Λουκά; Ως «ένα δαιμόνια» οι φιλόσοφοι εξέλαβαν το ευαγγέλιο του Παύλου για τον Ιησού ως αναμενόμενο Κριτή του Κόσμου και την ανάσταση, τον ερχομό του νέου κόσμου, όπως ακτίθενται στους στιχ. 30-31 του λόγου στον Άρειο Πάγο. Μπορεί επίσης, να πει κανείς πως ο ευαγγελισμός του Ιησού και της Ανάστασης στην Αθήνα θυμίζει πολὺ το κήρυγμα του Παύλου στη Θεσσαλονίκη, όπως εξάγεται από την πρώτη προς Θεσσαλονικείς Επιστολή. Μπορεί όμως αρχικά οι ακροατές του να νόμισαν, όπως προτείνει ο Χρυσόστομος, πως ο Ιησούς και η Ανάσταση ήταν κάποιο ζευγάρι θεοτήτων από την Ανατολή που χάριζε κι αυτό, με τον τρόπο του, τη μακάρια αθανασία. Είναι ολοφάνερο πως ο συγγραφέας των Πράξεων από την αφετηρία της συνάντησης με εκπροσώπους της θρησκευτικής φιλοσοφίας στην Αθήνα θέτει θέμα επικοινωνίας (communication). Η διατύπωση του Λουκά είναι τέτοια που αφήνει σαφή περιθώρια για τέτοιες υπόνοιες.

Αλλά και η συνέχεια, ως προς την εμφάνιση του Παύλου ενώπιον του Άρειου Πάγου, δεν είναι περισσότερο σαφής. Τί ήταν αυτός ο Άρειος Πάγος, στον οποίο, «έπιλαβόμενοι αύτοῦ», «ῆγαγον».

οι φιλόσοφοι; Επρόκειτο για δικαστήριο με αρμοδιότητες ποινικές; 'Ηταν μια επιτρόπη ενός κάποιου περισσότερο θεωρητικού ελέγχου επί των θρησκευτικών και ηθικών ζητημάτων της πόλης; 'Ηταν κάποια επιτροπή ακροάσεων στη Βασίλειο Στοά ή σε κάποιο κτήριο της Αγοράς; 'Η επρόκειτο για το λόφο του Άρεως στα βορειοδυτικά της Ακρόπολης, όπου μπορούσε κανείς να έχει μια ήσυχη αυζήτηση για κάποιο σοθιρό θέμα, μακριά από τους θορύβους της Αγοράς; 'Έχουν διατυπωθεί όλων των ειδών οι απόψεις για το θέμα αυτό. Έχουμε κι εδώ παρόμοιες ασάφειες όπως στην περίπτωση της επισκεψής των Φιλίππων. Από τη μια μεριά είναι η περιέργεια των φιλοσόφων να μάθουν ακριβέστερα τί καινούργιο νομίζει πως φέρνει στην πόλη της Αθήνας ο Παύλος, καθώς και η σαφέστατη δήλωση ότι «Αθηναῖοι δὲ πάντες καὶ οἱ ἐπιδημοῦντες Εἴνοι εἰς οὐδὲν ἔτερον ηὔκαρπουν ἥ λέγειν τι ἥ ἀκούειν τι καινότερον» (στιχ. 21), από την άλλη όμως μεριά ο Άρειος Πάγος είναι ένα σώμα της πολιτείας για άσκηση κάποιου ελέγχου της ηθικής, της θρησκείας και της εκπαίδευσης. Βέβαια, στα ρωμαϊκά χρόνια δεν είχε πια ο Άρειος Πάγος τις αρμοδιότητες που ασκούσει κατά την κλασική περίοδο των Αθηνών<sup>1</sup> ως «ἐπίσκοπον ἀπάντων καὶ φύλακα νόμων» τον παρουσιάζει εκείνη την εποχή ο Πλούταρχος (Σόλων, 19). Εξακολουθούσε όμως και μετά να εξασκεί το λειτουργήμα του Ελεγκτή πάνω σ' ένα σημαντικό τομέα της Ζωής της πόλης, κι ο έλεγχος αυτός δεν μπορούσε να ασκείται χωρίς κάποιες συνέπειες για τους ελεγχόμενους. Στα ρωμαϊκά μάλιστα χρόνια αριστοκρατικοί - συντηρητικοί θεσμοί όπως ο Άρειος Πάγος ενισχύθηκαν. Τα σώματα αυτά επανδρώνονταν τώρα από πρόσωπα φιλικά προς τη Ρώμη. Ο Κικέρωνας θεωρεί το σώμα αυτό κυβερνήτη του αθηναϊκού κράτους (*De Natura Deorum* II 74), και σ' αυτό προσφεύγει για να επιτύχει την επιστροφή του Περιπατητικού Κράτουπου στην πόλη, για να ακούσει ο γυιός του πού οπούδατε στην Αθήνα τα διδάγματα του φιλοσόφου. Μια επιγραφή των καλεί «σεμνότατον συνέδριον», οι δε Αρειοπαγίτες ήταν κατά τον Gellius (*Noctes Atticae* XII 7) «judices graviores exercitatoriusque». Οι πάντες αναγνωρίζουν ότι πέραν από τα μέτρα, σταθμά και νομίσματα της αγοράς ο Άρειος Πάγος στα ρωμαϊκά χρόνια, ασκούσει εποπτεία επί των ιερών χώρων, επί της εκπαίδευσης, επί των ξένων λατρειών και είχε αύξημένες δικαστικές αρμοδιότητες για πολιτικές υποθέσεις. Πολύ ενδιαφέρουσες σχετικές πληροφορίες δίνει το βιβλίο του B. Keil<sup>2</sup>, αν και όχι πάντοτε θεμελιωμένες. Ασφαλώς πρέπει να διέθετε επι-

3. B. Keil, Beiträge zur Geschichte des Areopags, Leipzig, 1920.

τροπές αρμόδιες για τον έλεγχο των πραγμάτων σε κάθε ιδιαίτερο τομέα. Να υποθέσουμε πως τον Παύλο οδήγησαν μπροστά σε μια τέτοια επιτροπή; Ένα τέτοιο συμπέρασμα είναι αναπόφευκτο, αν δεχθούμε την αναφορά του Λουκά στον Ἀρειο Πάγο ως βασισμένη σε κάποια ιστορική πληροφορία. Οι δυσχέρειες όμως του κειμένου των Πράξεων οδηγούν την έρευνα (Haenchen, Conzelmann, κ.ά.) όχι στην ιστορική αρχαιολογική εξήγηση του κειμένου αλλά σε κάποιες φιλολογικές προκαταλήψεις και σκοπιμότητες του συγγραφέα. Όπως σημειώνει ο Ellinger «η αφήγηση των Πράξεων περί των Αθηνών δεν φαίνεται να στρέβεται σε αυτοψία. Ο συγγραφέας μπόρεσε μάλλον να διαλέξει την ιδεώδη αυτή σκηνή που χρειαζόταν για το λόγο του ο Παύλος.<sup>4</sup> Άλλοι αντιμετωπίζουν το πρόβλημα τελείως απλοϊκά και επιφανειακά με την παρατήρηση πως ο Λουκάς σκόπιμα δεν αποσαφηνίζει με ποιά έννοια χρησιμοποιεί τον όρο «Ἀρειος Πάγος», κι έτοι δεν έρουμε αν εννοεί το λόγο του Αρείου Πάγου ή το δικαστικό σώμα του Αρείου Πάγου που συνεδρίαζε στη Βασίλειο Στοά.

Εμείς νομίζουμε πως ο Λουκάς έχει μια παράσταση για τα ταξίδια του Παύλου στη Μακεδονία και στην Αχαΐα ενιαία ως προς το ζήτημα αυτό: Είτε εξαφορμής των Ιουδαίων είτε από κάποια ιδιαίτερα θιγόμενη ομάδα των Εθνικών ο Παύλος είχε να αντιμετωπίσει στις πόλεις της Ελλάδας την κρατική εξουσία. Η Αθήνα δεν αποτελεί εξαίρεση σ' αυτό. Αν λοιπόν δεν βρίσκει κανείς τόσο απιθανό να είχε ο Λουκάς μια ιστορική πληροφορία πως ο Απόστολος υποχρεώθηκε στην Αθήνα να παρουσιαστεί μπροστά στον Ἀρειο Πάγο για να υποβληθούν σε έλεγχο οι διδαχές του, εξαιτίας ότι δράσης του στην αγορά της πόλης, διερωτάται κανείς, πως θα μπορούσαν να ερμηνευθούν αυτά τα περί περιέργειας των Αθηναίων: Υπάρχει όμως τρόπος ερμηνείας του στοιχείου αυτού της «περιέργειας», που στην αφήγηση για την επίσκεψη στην Αθήνα σχετίζεται από τον Λουκά και με τους φιλοσόφους και με το λαό της Αθήνας σαν σύνολο («Αθηναίοι πάντες και οι παρεπιδημούντες ένονται»), αν και οι τελευταίοι αυτοί στην περιπτώση ανακριτικής εξέτασης του Παύλου από το δικαστήριο του Αρείου Πάγου δεν θα ήταν δυνατό να παρίστανται για να ικανοποιήσουν την περιέργειά τους. Η περιέργεια, λοιπόν, μπορεί να εξηγηθεί μέσα στο θεολογικό σχήμα του Λουκά με την έννοια πως για τον συγγραφέα κάποιο τέτοιου είδους ενδιαφέρον δεν αποτελεί ούτε τη μόνη, ούτε τη σωστή προϋπόθεση για να οδηγήσει στην πίστη, και πως η Αθήνα που από πολύ παλιούς χρόνους ήταν γνωστή ευρύτερα για την «περιέργεια» των κατοίκων της για νέα πράγματα

4. Όπ. παρ. σελ. 179.

και νέες διδαχές τελικά αποδείχθηκε μάλλον αποτυχία σ' ό,τι αφορά την υποδοχή του Ευαγγελίου. Εξάλλου, η περιέργεια αυτή βρίσκεται στο υπόβαθρο της ανακίνησης μιας εξεταστικής διαδικασίας για την εξακρίβωση των κινδύνων (ηθικών ή πολιτικών) που μπορεί να κρύβονται στη διδαχή του Αποστόλου. Θα ρωτήσει όμως κάποιος: αν ο Παύλος πέρασε από ελεγκτικό δικαστήριο, ποιό ήταν το αποτέλεσμα; Από το κείμενο μπορεί να εξαχθεί τούτο: κι αν ακόμα κατανοήθηκε ο κοινωνικά επικίνδυνος χαρακτήρας όσων ο Απόστολος είπε περι ανάστασης και κρίσης, τελικά όλα αυτά κρίθηκαν ως δεισιδαιμονία άεια χλευασμού, ή αντιμετωπίστηκαν ευγενικά με την παραπομπή σε μια νέα ακρόαση. Η σχετική σημείωση που επισυνάπτει ο Λουκάς ναι πολύ πιθανό να δηλώνει ότι ο Απόστολος κατ' αυτό τον τρόπο διέφυγε από ένα κίνδυνο: «οὕτως ὁ Παῦλος ἐξῆλθεν ἐκ μέσου αὐτῶν» (στιχ. 33) παρά τή δήλωση του στιχ. 22: «Σταθεὶς δὲ ὁ Παῦλος ἐν μέσῳ τοῦ Ἀρείου Πάγου». Αμέως μετά λέγεται ότι ο Παῦλος «χωρισθεὶς ἐκ τῶν Ἀθηνῶν ἤλθεν εἰς Κόρινθον», όπου όυνάντησε τον Ακύλα και την Πρισκίλλα «διὰ τὸ διατετάχεναι Κλαύδιον χωρίζεσθαι πάντας τούς Ἰουδαίους ἀπὸ τῆς Ρώμης» (18,1-2). Μήπως το ρήμα «χωρίζομαι» = εκδιώκομαι δεν έχει την ἔννοια αυτή μόνο στο στιχ. 18,2 αλλά και στον 18,1 οπότε πρέπει να δεχθούμε εκδίωξη του Παύλου από την πόλη της Αθήνας; Πάντως πρέπει εδώ να παρατηρηθεί γενικά ότι: κι αν δεχθούμε πως ο Απόστολος πέρασε στην Αθήνα από κάποια δίκη, ακόμα κι αν εκδιώχθηκε, η συμπεριφορά των διαφωνούντων προς αυτόν Αθηναίων παρουσιάζεται σαν μια συμπεριφορά με το γάντι, από την αρχή μέχρι τέλους. Καμιά εξέγερση ή έξαψη όχλου, κανένας φανατικός διωγμός. Οι Ιουδαίοι απουσιάζουν τελείως από την εικόνα σαν να μην υπάρχουν. Ούτε ένας από αυτούς δεν βρίσκεται μεταξύ των ελάχιστων προσηλύτων του Αποστόλου. Όλα γίνονται, θάλεγε κανείς, σε κάποιο επίπεδο διανοητικής βέβαια αθηναϊκής αυταρέσκειας και υπεροψίας, που καταλήγει και εδώ, στην απόκρουση του Ευαγγελίου και στο χλευασμό του Αποστόλου, με εξαίρεση το σε κάθε τόπο μικρό υπόλειμμα. Πάντως στην Αθήνα όλα γίνονται στο επίπεδο κάποιου πολιτισμού. Περιοριζόμαστε στην παρατήρηση αυτή και δεν εκτεινόμαστε στο θέμα πώς ο Λουκάς έφτιαξε την εικόνα του για την Αθήνα, πόσο αυτή ανταποκρίνεται στα πράγματα ή είναι ιδεώδης, γιατί αυτό θα απαιτούσε πολύ χρόνο.

Επιμείναμε στο σημείο αν ο Παύλος δικάστηκε στην Αθήνα (όπως σε παλιότερους χρόνους ο Σωκράτης), γιατί αυτό έχει γενικότερη σημασία για την κατανόηση της όλης περικοπής.

Κι ερχόμαστε τώρα, όσο πιο ταχύτερα γίνεται, στη λόγο επί του Αρείου Πάγου. Ο «βωμός ἐνῷ ἐπεγέγραπτο· Ἀγνώστῳ Θεῷ» γίνεται η αφετηρία του Αποστόλου για να προσφωνήσει τους παρόντες («Ἀνδρες Ἀθηναῖοι», σαν να απευθύνεται προς όλη την πόλη) ως «δεισιδαιμονεστέρους», ως εξαιρετικά δηλαδή θεοσεβείς, αφού σκέψητηκαν πως πέρα από τις γνωστές θεότητες, μπορεί να υπάρχει και κάποια άλλη, άγνωστη, στην οποία ώφειλαν να αφιερώσουν βωμό. Το προσίμιο αυτό του λόγου από την άποψη της ρητορικής των χρόνων εκείνων είναι άφογο. Η προσφώνηση όμως αυτή του Αποστόλου αποτελεί την αρχή μιας προσπάθειας προσέγγισης, επικοινωνίας προς τον ελληνικό θρησκευτικό κόσμο. Κι αυτό είναι το χαρακτηριστικό ολόκληρου του πρώτου μέρους του περίφημου αυτού λόγου. Η πληροφορία του Λουκά περί βωμού των «Ἀγνώστων Θεῶν» δεγκ θα μας απασχολήσει ιδιαίτερα αλλά μόνο σε ό,τι είναι απαραίτητο να σημειωθεί. Αυτό που πρέπει ίως να προσέξουμε είναι ότι, όποια σημασία κι αν έχει η μνεία του βωμού αυτού στη ρητορική δομή του λόγου, δεν είναι πολύ κολακευτική για τους ακροατές, αφού καλούνται ό,τι ήξεραν να εγκαταλείψουν και ν' αρχίσουν με ό,τι δεν ήξεραν, με τον Αγνωστό Θεό. Να δεχθεί κανείς εδώ πως η έκφραση «ὅ σοῦ ἀγνοοῦντες εύσεβείτε» προϋποθέτει κάποια λατρεία του Αγνωστού Θεού στην Αθήνα; Ή μήπως πρέπει η έκφραση να εκληφθεί με έννοια μάλλον αρκετά σχετική, όπως θα 'ταν η αφίέρωση από την πόλη κάποιου ή κάποιων βωμών των «Ἀγνώστων Θεῶν» γενικώς; Βέβαια, θα μπορούσε να δεχθεί κανείς πως στην Αθήνα κάποια αρμόδια επιτροπή σημείωνε πάνω σε κάθε βωμό, που δεν ήξεραν πια σε ποιό Θεό είχε κάποτε αφιερωθεί, τη δήλωση «Ἀγνώστῳ Θεῷ». Ο Λουκάς όμως, κατά πάσα πιθανότητα, δεν αναφέρεται σ' αυτού του είδους την άγνοια. Εξάλλου, υπάρχει πρόβλημα ως προς τις σχετικές μαρτυρίες: Η ύπαρξη τέτοιων επιγραφών βεβαιώνεται, αλλά όλες όσες ξέρουμε είναι στον πληθυντικό. Ο Eduard Norden<sup>5</sup> προτείνει ως πηγή του Λουκά την πληροφορία Απολλώνιου του Τυανέα πως στην Αθήνα υπήρχαν «ἀγνώστων δαιμόνων βωμοί» (Φιλόστρατος, Βίος VI 3). Ο Παυσανίας αναφέρει, επίσης, πως στη διαδρομή Φάληρο - Αθήνα υπήρχαν «βωμοί (δέ) Θεῶν όνομαζομένων ἀγνώστων» (Περιήγησις τῆς Ελλάδος I, 1.4). Επιγραφή της Περγάμου, που βρέθηκε στα 1909, αναφέρει «ἀγνώστοις Θεοῖς»<sup>6</sup> και άλλη επιγραφή επ του Παλατίνου Λόφου της Ρώμης γράφει: «Sei deo sei deivae sac(rum)» (αφιερωμένο

5. «Agnostos Theos», Leipzig - Berlin, 1913.

6. Adolf Deissmann, Paul, αγγλ. μεταφρ. W. Wilson, 6' έκδ., σελ. 288-291.

σ' ένα θεό ή μια θεά). Λαβαίνοντας υπόψη όλα αυτά, ιδιαίτερα δε τη σαφή θεολογική τάση του κειμένου του Λουκά πρέπει να δεχθούμε πως μάλλον ο υπαγγειός των Πράξεων έδωκε μονοθεϊστική χροιά σε τέτοιου ειδούς πολυθεϊστικές επιγραφές, γιατί αυτό υπηρετούσε καλύτερα το σκοπό του. Ακόμη και ο Ιερώνυμος θεβαιώνει πως κάτι τέτοιο πρέπει να έχει συμβεί (In Titum I, 12).

Αυτά περί του Αγγωστου Θεού αναφέρθηκαν επίτηδες, για να δειξουν στο λόγο του Άρειου Πάγου εξαρχής τη θεολογική πρόθεση του Λουκά, που διαπερνάει και όλο το κείμενο του λόγου. Δεν πρέπει όμως να αφήσουμε το θέμα για τον Αγγωστο Θεό χωρίς να μνημονεύσουμε τη θεωρία του ημέτερου Στεφ. Καραθεοδωρή «Περί τοῦ ἐν Δελφοῖς ΕΙ», (Κων/λις, 1847), το οποίο ο Καραθεοδωρής αναγραμματίζει και διαβάζει ΙΕ, προτείνοντας ότι στον ΙΕ ή Ιεχωβά ήταν αρχικά αφιερωμένο το Μαντείο των Δελφών, που στη συνέχεια άλλαξε πολλούς Θεούς - Προστάτες. Η Αθήνα είχε στενούς δεσμούς με τους Δελφούς. Έτσι ο «άγγωστος Θεός» που αναφέρεται στις Πράξεις αντιπροσωπεύει τον ΕΙ ή ΙΕ των Δελφών, δηλαδή το Θεό της Π. Διαθήκης.



Στη συνέχεια θα ασχοληθούμε αποκλειστικά με το κύριο σώμα του λόγου στον Άρειο Πάγο, που χωρίζεται σαφώς σε δύο μέρη. Και για μεν το χαρακτηρισμό του δεύτερου μέρους του λόγου ως αντιπαράθεσης του Ευαγγελίου προς την ειδωλολατρεία του εθνικού κόσμου δεν μπορεί να υπάρξει άλλη γνώμη (στιχ. 30-31). Σχετικά όμως με το πρώτο μέρος (στιχ. 22-29) ο χαρακτηρισμός δεν είναι εύκολος. Με το «ὅ οὐν ἀγνοοῦντες εύασθείτε, τοῦτο ἔγώ καταγγέλλω ὑμῖν» δίνεται η εντύπωση πως οι ειδωλολάτρες ζουν συγχρόνως μέσα σε μια θετική και σε μια αρνητική σχέση προς τον αληθινό Θεό. Στη συνέχεια όμως ο Απόστολος κατηγορεί τους εθνικούς ακροτές του όχι μόνο για ἀγνοία του αληθινού Θεού αλλά και για τον εντελώς απορριπτέο τρόπο λατρείας του. Παράλληλες ίδεes αναπτύσσονται και στο λόγο του Παύλου στα Λύστρα της Μ. Ασίας. Πρόκειται για μια συμπύκνωση της διδασκαλίας της Π. Διαθήκης για τη δημιουργία και διακυβέρνηση του κόσμου. Οι ερμηνευτές παραπέμπουν σχετικά στον Ηοαία 45,2, που θα λέγε κανείς ότι ανακεφαλαιώνει την αφήγηση της Γεγ. 1,1-23. Όμως στη φρασεολογία του λόγου στον Άρειο Πάγο παρενείρεται ο ελληνικός όρος «κόσμος», και έτσι οι διατυπώσεις από την Π. Διαθήκη πχούν κατά τρόπο ελληνικό. Ακολουθεί πολεμική εναντίον των Ιερών και εναντίον των θυσιών προς τους Θεούς και τονίζεται ότι ο Θεός δεν έχει ανάγκη από τίποτε — μια θέση του ελ-

ληνικοῦ Διαφωτισμού, που συμπληρώνεται κι εδώ πάλι από μια φράση: «αὐτὸς διδοὺς πᾶσιν Ζωὴν καὶ πνοὴν καὶ τὰ πάντα», που στηρίζεται στον Ησαΐα 42,5, με τις αναγκαίες παραλλαγές, και είναι καθόλα σύμφωνη με τα διδάγματα των φωτισμένων Εθνικών<sup>7</sup>. Άλλα ο Θεός δεν είναι μόνο ο δημιουργός που θέλησε να κάνει με τη δημιουργία τουν ευατό Του γνωστό, δημιούργησε και τους ανθρώπους προς αυτό το σκοπό, δηλαδή για να τον αναζητήσουν και να τον γνωρίσουν. Από έναν άνθρωπο ἐπλασε όλα τα έθνη για να κατοικήσουν όλη τη γη, ορίζοντας τη διάρκεια της Ζωῆς τους και τα όρια της εξάπλωσής τους πάνω στη γη, για να αναζητούν τον Θεό, να τον γνωρίσουν. Αυτό το τελευταίο είναι που δίνει και την ιδιαιτερότητά του στον άνθρωπο ως άνθρωπο. Η αναζητηση αυτή βέβαια δεν σημαίνει κάτι βέβαιο ως προς το αποτέλεσμα. Αυτή είναι η έννοια του «εἰ ἄρα γε ψηλαφήσειν αὐτὸν καὶ εὑροιεν». Η γνώση όμως αυτή του Θεού είναι δυνατή («καὶ γε οὐ μακρὰν ἀπὸ ἐνὸς ἐκάστου ἡμῶν ὑπάρχοντα»). Και στην εκδίπλωση των ιδεών αυτών ο Λουκάς χρησιμοποιεί τη διδασκαλία της Γένεσης για τη δημιουργία του ανθρώπου καθώς και κλασικούς «τόπους» του ελληνιστικού ιουδαισμού (ιδιαίτερα της Σοφίας Σολομώντος 13,6) και της λαϊκής ελληνικής φιλοσοφίας<sup>8</sup>.

Οι εκφράσεις του λόγου από την ελληνική λαϊκή φιλοσοφία ερμηνεύονται πάντοτε στο υπόβαθρο της σχέσης ανθρώπου και Θεού που έχουμε στην Π. Διαθήκη. Ένας αρκετά πανθεϊστικός στη διατύπωσή του στίχος του ποιητή Αρατου («ἐν αὐτῷ γάρ Ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν»), στον οποίο ο Λουκάς ρητά παραπέμπει, ερμηνεύεται από τον ίδιο παλαιοδιαθηκικά. Ο Η. Conzelmann<sup>9</sup> παρουσιάζει τον Αριστόβουλο (Frag. 4 στου Ευαεβίου, Ευαγγελική Προπαρασκευή XIII, 12,3 ε.Ε.) να κάνει ακριβώς το ίδιο. Το αυτό ισχύει και για τον στιχ. «τοῦ γάρ καὶ γένος ἐσμέν». Η ελληνική σκέψη είναι πολύ εξοικειωμένη με την έννοια κάποιας φυσικής σχέσης μεταξύ Θεού και ανθρώπου. Είναι περιττό να αναφερθώ εδώ σε παραπομπές, που θρίσκει κανείς σ' όλα τα μεγάλα υπομνήματα<sup>10</sup>. Για τον Λουκά ο στί-

7. B. M. Dibelius, *Studies in the Acts of the Apostles*, London 1956. Ιδιαίτερα Paul on the Areopagus, 1939, σελ. 26-77. Paul in Athens, 1939, σελ. 78-83. Στον Dibelius θρίσκει κανείς πλούσιο παράλληλο υλικό από τη διδασκαλία του ελληνικού διαφωτισμού: ίδι. επίσης, J. Weiss, Ο Αρχέγονος Χριστιανισμός, εκδ. Αρτος Ζωής, Αθήνα, 1983, σελ. 246 εξ.

8. ίδι. παραπομπές, ιδιαίτερα από τον Δίωνα Χρυσόστομο, τον Σενέκα και άλλους, στον Ernst Haenchen, *The Acts of the Apostles, A Commentary*, B. Blackwell Oxford, transl. 1971, σελ. 524.

9. Die Apostelgeschichte, Tübingen, 1963 σελ. 101 και 155.

10. ίδι. E. Haenchen, όπ. παρ. σελ. 525.

χος αυτός εκφράζει απλώς τη δημιουργία του ανθρώπου από τον Θεό.  
Έτσι ο Θεός ήταν ο πατέρας του Αδάμ. Υπό τις προϋποθέσεις αυτές, οποιαδήποτε δικά μας κατασκεύασμα, από οσοδήποτε πολύτιμο υλικό, δεν μπορούν να παραδίχουν, να παρουσιάσουν τον Θεό που δρίσκεται πολύ πέραν από μας. Ο Λουκάς χρησιμοποιεί έτσι τη συνηθισμένη ελληνιστική ιουδαϊκή πολεμική κατά των ειδώλων.

Εδώ τελειώνει το πρώτο μέρος του λόγου. Και χρειάζονται ορισμένες παρατηρήσεις: α) Τα περί ἄγνοιας του Θεού στο μέρος αυτό δεν απευθύνονται φυσικά τόσο προς τους Ἑλληνες φιλοσόφους αλλά εναντίον της λαϊκής ειδωλολατρικής θρησκευτικότητας. β) Επιχειρείται μια νέα προσέγγιση μεταξύ παλαιοϊδιαθηκικής και ελληνικής αντίληψης για τη σχέση του Θεού προς τη δημιουργία με την έννοια ότι πολλά ελληνικά στοιχεία γίνονται δεκτά στο υπόβαθρο της Π. Διαθήκης. Υιοθετείται έτσι η γραμμή μερικών αναπτυγμένων Ιουδαίων ελληνιστών θεολόγων. Αυτό χαρακτηρίζεται ενίστε από ορισμένους ερευνητές ως νέα ιεραποστολική τακτική, και σχετίζεται προς ανάγκες των χρόνων της Εκκλησίας του Λουκά. γ) Παρά τη δυνατότητα μιας ιουδαιοχριστιανικής ερμηνείας της περί Δημιουργίας διδαχής πολλών εθνικών φιλοσόφων, ο Λουκάς σαφώς τονίζει το ατελέσφορό της στην πράξη: ο εθνικός κόσμος έμεινε στην ειδωλολατρεία και λάτρεψε όχι τον κτίστη αλλά τα κτίσματα. Με άλλα λόγια παρουσιάζει μέσα στον εθνικό κόσμο μια κατάσταση αντιφατική και συγκεχυμένη. Εν τούτοις στην περικοπή αυτή έχουμε ενώπιον μας την πιο προχωρημένη μέσα στην Κ. Δ. προσπάθεια προσέγγισης των δύο κόσμων: της Π. Διαθήκης και του Ελληνισμού.

Σύμφωνα με τα παραπάνω θα μπορούσαμε να επιγράψουμε το πρώτο μέρος του λόγου στον Ἀρειο Πάγο ως εξής: «Η όποια ανάζητηση του Ἅγνωστου Θεού από τους εθνικούς απέβη ἀκαρπη».



Στο δεύτερο μέρος του λόγου δεν επιχειρείται οποιαδήποτε προσπάθεια ερμηνείας ούτε προσέγγισης στον τομέα της χριστολογίας. Εδώ η αντιπαράθεση των δύο κόσμων είναι οξεία και περισσότερο από σαφής. Γι' αυτό δεν είναι ίως ἀστοχη η απόδοση στον Λουκά της εξής σκέψης: όση κι αν είναι η προσπάθεια προσέγγισης με τους εθνικούς στο θέμα της Δημιουργίας, η σύγκρουση είναι αναπόφευτη, όταν έλθουμε σε θέματα χαρακτηριστικά της χριστιανικής πίστης. Γι' αυτό δεν νομίζω πως η ἀπόψη περί νέας ιεραποστολικής τακτικής, σαν κάτι επιδιωκόμενο από τον λόγο, έχει επαρκή αιτιολογία. Στον ίδιο λόγο, στο να φανεί δηλαδή το αδιέξοδο, μπορεί να οφεί-

λεται και το άλλο, η πιο άνετη και πλατύτερη ανάπτυξη του πρώτου μέρους. (στιχ. 22-29) του θεολογικού σε αντίθεση με τη συντομία και λιτότητα του δεύτερου (στιχ. 30-31) του χριστολογικού.

Το δεύτερο μέρος αρχίζει με την πρόσκληση των εθνικών σε μετάνοια από τους χρόνους της ἄγνοιας: «τούς μὲν οὖν χρόνους τῆς ἄγνοιας ὑπεριδῶν ὁ Θεός, τὰ νῦν παραγγέλλει τοῖς ἀνθρώποις πάντας πανταχοῦ μετανοεῖν» (στιχ. 30). Μερικοί εξηγητές μιλούν για απότομη μετακίνηση της σκέψης του Λουκά στο σημείο αυτό. Άλλ' η εκδοχή αυτή δεν είναι αναγκαία, αν δεχθούμε πως στο πρώτο μέρος το θέμα είναι: η γνώση του Θεού, αν και δυνατή, δεν επιτεύχθηκε από τον εθνικό κόσμο. Εκείνο που προβληματίζει εδώ είναι ότι ο Θεός «τούς χρόνους τῆς ἄγνοιας ὑπεριδῶν... τὰ νῦν παραγγέλλει». Πέρα από τη λιτότητα και τη συντομία που χαρακτηρίζει τη διατύπωση του Λουκά, η άποψη πως ο Θεός παραβλέπει τους χρόνους της ἄγνοιας Του από τους Εθνικούς και τώρα τους παραγγέλλει να μετανοήσουν, παραδενεύει τουλάχιστον τον μελετητή των Επιστολών του Παύλου, όπου μια τέτοια άποψη παρουσιάζεται θέβαια πολύ διαφορετικά. Είναι φανερό πως αν κάποια σκιαγραφία λόγου του Παύλου στον Ἀρειο Πάγο αναθεωρήθηκε εδώ, η λουκάνεια αναθεώρηση, στο σημείο αυτό προχώρησε αρκετά στο βάθος.

Βέβαια, προκειμένου και περί του Παύλου δεν ξέρουμε πώς θα ήταν κάθε φορά διατεθειμένος να εκφραστεί τοις Ιουδαίοις ως Ιουδαίος, τοις Ἕλλησιν ως Ἕλλην, κλπ. Ξέρουμε όμως θετικά τί, υπό ορισμένες συνθήκες, έγραψε ειδικότερα για το θέμα της προσέγγισης με τη σοφία των Ελλήνων και για το τί ο Θεός έκανε με τους χρόνους της ἄγνοιας. Στα πρώτα κεφάλαια της Α' προς Κορινθίους Επιστολής τονίζεται με πολλή σαφήνεια ότι «ἐπειδὴ ἐν τῇ σοφίᾳ τοῦ Θεοῦ οὐκ ἔγνω ὁ κόσμος διὰ τῆς σοφίας τὸν Θεόν εὑδόκησεν ὁ Θεός διὰ τῆς μωρίας τοῦ κηρύγματος ὡσαὶ τοὺς πιστεύοντας» (στιχ. 1,21). Στη δε προς Ρωμαίους Επιστολή κεφ 1,18 εΕ. ο Παύλος αναλύει θέμα παράλληλο προς εκείνο του λόγου μπροστά στον Ἀρειο Πάγο. Εξηγεί πως το «γνωστὸν τοῦ Θεοῦ φανερὸν ἐστιν αὐτοῖς» ὁ Θεός γάρ αὐτοῖς ἐφανέρωσεν» (στιχ. 19) από τα ποιήματα μπορούσαν οι εθνικοί να γνωρίσουν τὸν ποιητή, τα άόρατα του Θεού. Άλλ' η γνώση της κτίσης δεν οδήγησε στην αναγνώριση και λατρεία του αληθινού Θεού· μάταιοι διαλογισμοί και ο ακοτιαμός ασύνετων καρδιών ώθησαν προς την ειδωλολατρεία, που είχε σαν συνέπεια να εκσπάσει η οργή του Θεού «ἐπὶ πᾶσαν ἀσέβειαν και ἀδικίαν ἀνθρώπων τῶν τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ κατεχόντων». Και το ξέσπασμα αυτό της θείας οργής οδή-

γησε στην παράδοση του εθνικού κόσμου σε όλων των ειδών τις ασθιότητες. Σε τρία στάδια, με το ρήμα «παρέδωκεν» (στιχ. 24· 26· 28) περιγράφει ο Απόστολος την εξαθλίωση του εθνικού κόσμου εξαιτίας της οργής του Θεού. Παρέδωσεν αυτούς «ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις τῶν καρδιῶν αὐτῶν εἰς ἀκαθαρσίαν τοῦ ἀτιμάζεσθαι τὰ σώματα αὐτῶν ἐν αὐτοῖς», παρέδωκεν αυτούς «εἰς πάθη ἀτιμίας», παρέδωκεν αυτούς «ποιεῖν τὰ μὴ καθήκοντα, πεπληρωμένους πάσῃ ἀδικίᾳ, πονηρίᾳ, πλεονεξίᾳ κλπ. μεστούς φθόνου, φόνου, ἔριδος, δόλου, κακοθείας κλπ.». Στη συνάφεια αυτή αναφέρονται χαρακτηριστικές διαστροφές και πληθώρα ηθικών εκτρόπων της ειδωλολατρικής κοινωνίας (στιχ. 24-32). Φυσικά, όλα αυτά γράφονται προς χριστιανούς εξ εθνών στη Ρώμη, όχι απλώς για να δώσουν μια εξήγηση του ηθικού εκπειρού της σύγχρονής του ειδωλολατρικής κοινωνίας εξαιτίας της ἀγνοίας του αληθινού Θεού, αλλά και για να καυτηριάσουν οποιαδήποτε εθνική ἐπαρση περί ανωτερότητας ἐναντί των εξ Ιουδαίων μελών της χριστιανικής κοινότητας.

Όμως στην ομιλία του Παύλου μπροστά στον Ἀρειο Πάγο ούτε η οργή του Θεού για την ἀγνοία των ανθρώπων αναφέρεται, ούτε οι συνέπειές της με την παράδοση του εθνικού κόσμου σε «πάθη ἀτιμίας». Μάλιστα, η ἔκφραση «τούς χρόνους τῆς ἀγνοίας ὑπεριδῶν ὁ Θεὸς» οδηγεί πολλούς στην εξήγηση περὶ ενός είδους παραγραφής του παρελθόντος από τον Θεό, αρκεί να στραφούν οι εθνικοί στην ἀπευθυνόμενη τώρα σ' αυτούς πρόσκληση για μετάνοια. Είναι λοιπόν σαφής η παραλλαγή του θέματος των συνέπειών της ἀγνοίας του Θεού εδώ και στην προς Ρωμαίους. Στις Πράξεις, η παράθλεψη των χρόνων της ἀγνοίας από τον Θεό συνοδεύεται από μια οικουμενική κρίση «ἐν δικαιοισύνῃ». Η δικαιοισύνη εδώ έχει την ἔννοια της ανταπόδοσης, η παράθλεψη από τον Θεό έχει κάποιο όριο: (Βλ. Ψλ 9,5· 95,13· 97,9· Αποκ. 19,11: ψκαι iδού ἵππος λευκός καὶ ὁ καθήμενος ἐπὶ ὄντον (καλούμενος) πιστὸς καὶ ἀληθινὸς καὶ ἐν δικαιοισύνῃ κρίνει καὶ πολεμᾷ). Η όλη εικόνα της απαιτούμενης μετάνοιας, του ορισμού της ημέρας της Κρίσης και του Κριτή απαιτούν την ἔννοια της δικαιοισύνης με την ἔννοια της ανταπόδοσης. Με διαφορετικό τρόπο χρησιμοποιεί ο Παύλος την ἔννοια σε συνάφειες χάριτος σε διάφορα σημεία των Επιστολών του. Π.χ.: «... ὃν προέθετο ὁ Θεὸς ἰλαστήριον. διὰ τῆς πίστεως ἐν τῷ αὐτῷ αἵματι εἰς ἔνδειειν τῆς δικαιοισύνης αὐτοῦ διὰ τὴν πάρεσιν τῶν προγεγονότων ἀμαρτημάτων» (Ρωμ. 3,25). Όπως παρατηρεί ο McGregor, ο στίχος 31 εκφράζει μια καθαρή χριστολογία περί του Υιού του Ανθρώπου, καθώς και την εσχατολογία

των Συνοπτικών Ευαγγελίων<sup>11</sup>. Η λέξη «άνδρι» πρέπει, κατά τὸν McGregōr, να αντιπροσωπεύει το αραμαϊκό *ba-* *nasha*, που συνήθως στα Ευαγγέλια μεταφράζεται ο Υἱός του Ανθρώπου. Προς χάρη των Εθνικών αναγνωστών του ο Λουκάς μετατρέπει την ιουδαική ορολογία. Άλλωστε, ο φόβος μιας γενικάτερης καταστροφής και μιας γενικότερης κρίσης πάνω στην επικράτεια των Καισάρων δεν ήταν άγνωστη στον εθνικό κόσμο της εποχής. Μη Ερχονται πως ένας θεοποιημένος άνθρωπος στη Ρώμη, ο αυτοκράτορας, ήταν ο έσχατος κριτής για τους πολίτες όλης της τότε οικουμένης.

Η ανάσταση του Ιησού αποτελεί για όλους εγγύηση αυτού του ορισμού του ως κριτή του παλαιού κόσμου της άγνωστας και ως εισηγητή του νέου. Το μοντέλο του ηγέτη της νέας εποχής είναι το γνωστό όπως και το μέτρο του ηγέτη αυτού ως κριτή του παλαιού κόσμου. Ό,τι δεν παρουσιάζεται στο κείμενο είναι κάποια ανάλυση αυτής της δικαιοσύνης στην κρίση του νέου ηγέτη. Πάντως η όλη περικοπή τελειώνει με μια ανακεφαλάϊση της ιστορίας, μπροστά από μια Κρίση μετά από την καθολική ανάσταση. Αυτό είναι το πιθανώτερο γενικό νόημα, και όχι μόνο η ανάσταση του Ιησού ως εγγύηση πως αυτός είναι ο Κριτής. Όπως και αν είναι, ο τόνος στο τέλος της ομιλίας πέφτει πάνω στην επερχόμενη Κρίση και στην ανάγκη για μετάνοια από τους χρόνους της άγνωστας. Η όλη εικόνα θυμίζει τον Μεσσία - Κριτή των Συνοπτικών Ευαγγελίων αλλά και της Α' Επιστολής πορς Θεσσαλονικείς, προς τους οποίους ο Παύλος γράφει: «... καὶ πᾶς ἐπιστρέψατε πρὸς τὸν Θεόν ἀπὸ τῶν εἰδώλων δουλεύειν Θεῷ Ζῶντι καὶ ἀληθινῷ καὶ ἀναμένειν τὸν Υἱὸν αὐτοῦ ἐκ τῶν οὐρανῶν, ὃν ἠγειρεν ἐκ νεκρῶν. Ἰησοῦν τὸν ρυόμενον ἡμᾶς ἐκ τῆς ὄργῆς τῆς ἔρχομένης» (2,9-10).

Στο ερώτημα αν η ομιλία διακόπτεται απότομα με τις αντιρρήσεις των φιλοσόφων για την ανάσταση, ενώ ο Παύλος σκόπευε να πει περισσότερα για τον Ιησού και την ανάσταση, δεν μπορούμε να απαντήσουμε με βεβαιότητα. Και όπως λήγει σήμερα η ομιλία έχει κάποια πληρότητα. Η κρίση «ἐν δικαιοσύνῃ» σημαίνει την αποκατάσταση του κόσμου στη φυσική γνώση και λατρεία του Θεού. Αυτό όμως ύστερα από τους χρόνους της άγνωστας που προηγήθηκαν, μπορεί να γίνει μόνον «ἐν ἀνδρὶ ὦ ὥρισεν ἀναστήσας αὐτὸν ἐκ νεκρῶν». Αν το φάσμα του νοήματος της ἐκφραστής αυτής έγινε επαρκώς κατανοητό από τους ακροατές δεν φαίνεται καθαρά από το κείμενο. Οι φιλόσοφοι εξεγείρονται στο άκουσμα περὶ «ἀναστάσεως νεκρῶν»: «Ἀκούσαν-

11. G. McGregor, The Acts of the Apostles, The Interpreter's Bible, τομ. 9, 1954, σελ. 237.

τες δὲ ἀνάστασιν νεκρῶν οἱ μὲν ἔχλεύαζον, οἱ δὲ εἶπαν...» κλπ. Η φράση αυτή δεν σημαίνει πως οι ακροστές μπορεῖ να συμφώνησαν ως προς τα ἄλλα που ἀκουασαν προηγουμένως και συγκατένευσαν. Με τη διατύπωση αυτή ο Λουκᾶς θέλει μάλλον να δηλώσει ποιό ἡταν το κύριο πρόβλημα μιας τάξης ακεπτομένων Ελλήνων απέναντι στο Ευαγγέλιο κατά την εποχή του. Πρέπει μάλλον να υποθέσουμε πως ο στίχος 32, με την απόκρουση της ανάστασης των νεκρών, εννοεί γενικά όσα σχετίζονται με την πρόσκληση σε μετάνοια ως τελευταία ευκαιρία πριν από την Κρίση όλης της οικουμένης από τον Μεσσία, που πρώτον ο Θεός ως απαρχή, ως αρραβώνα ἡ ως εγγύηση ανέστησε εκ νεκρών. Με ἄλλα λόγια, ο ειδωλολατρικός κόσμος με την ἀγνοία του Θεού που ἔχει, απορρίπτει την ιδέα μιας ριζικής αλλαγής του κόσμου, που εκφράζει η μετάνοια, η Κρίση και η ανάσταση εκ νεκρών. Η ελληνική θρησκευτική σκέψη απορρίπτει το Ευαγγέλιο ως ριζική αλλαγή του κόσμου κας ως υπόσχεση για ἐναν καινούργιο κόσμο, όπου το καθολικό και το καινούργιο είναι στενά δεμένα με την ἔννοια της ανάστασης των νεκρών. Το πρόβλημα αυτό πραγματεύεται αναλυτικά ο Απόστολος Παύλος στην Α' Κορινθίους, κεφ. 15<sup>12</sup>.

Γενικά, ο Λουκᾶς στην περικοπή ΠραΕ 17,16-34 μας δίνει ως προς την Αθήνα της εποχής του την εικόνα μιας ἀνετης, αυτάρεσκης πόλης, με αναζητήσεις, που στην πραγματικότητα δεν ἡταν παρά περιέργεια για κάπι καινούργιο, καρπός δηλαδή πολυτελής μιας πνευματικής αυταρέσκειας. Ισως και ο βωμός τω «ἀγγώστῳ Θεῷ» να ἡταν αναγκαίος για να συμπληρώσει αυτή την αυτάρκεια: να υπάρχουν όλα στην πόλη, να μη λείπει τίποτε. Υπό τους όρους αυτούς είναι φανερό γιατί ο κόσμος αυτός απέρριπτε τις ἔννοιες της μετάνοιας, της Κρίσης, και του ερχομού ενός ριζικά διαφορετικού κόσμου.

♦♦

Δεν εισερχόμαστε σε οποιαδήποτε συστηματική αντιμετώπιση του θέματος Παύλος - Λουκᾶς ως προς την ιστορικότητα και τον χαρακτήρα της θεολογίας της περικοπής ΠραΕ 17,16-34. Δεν εισερχόμεθα σε πολλά θέματα της περικοπής συστηματικά και αναλυτικά. Ακροθιγγίας μόνο παρουσιάσαμε μερικές απόψεις ως προς την κατανόηση του κειμένου. Γι' αυτό δεν θεωρήσαμε σκόπιμο να παραθέσουμε και την ειδική για την περικοπή βιβλιογραφία, που θρίσκει κανείς σε ειδικές εκτεταμένες μελέτες και στα υπομνήματα<sup>13</sup>.

12. Βλ. την περισπούδαστη στο θέμα αυτό μελέτη του Βασ. Στογιάννου, Η Ανάστασις των Νεκρών, Εισαγωγικά Προβλήματα και Ερμηνεία του Α' Κορ. 15, Θεσσαλονίκη, 1977.

13. Βλ. π.χ. E. Haenchen, ὁπ. παρ. σελ. 516.

Μπορούμε όμως να τελειώσουμε την εισήγηση αυτή με μια προσπάθεια κατανόησης της περικοπής μας σε σχέση με όσα προηγούνται και όσα έπονται στην αφήγηση των Πράξεων. Φαίνεται πολύ πιθανό πώς ο Λουκάς κατά την αφήγηση της ιεραποστολικής πορείας του Αποστόλου, πέραν των οποιωνδήποτε ιστορικών παραδόσεων που έχει στη διάθεσή του, θέτει ασαν στόχο να περιγράψει τη συνάντηση του Ευαγγελίου με χαρακτηριστικές δομές της ελληνορωμαϊκής κοινωνίας και του ελληνιστικού πνευματικού βίου. Αυτό ισχύει τόσο για τη λεγόμενη πρώτη ιεραποστολική περιοδεία του Παύλου στην Κύπρο και τη Νότια Γαλατία, όσο και για την επόμενη περιοδεία στην Ελλάδα, και μετά στη Μ. Ασία. Στους Φιλίππους π.χ., στη Θεσσαλονίκη, στην Αθήνα, στην Κόρινθο, και στην Ἐφέσο αργότερα, πέραν του τί συνέβη εκεί, είναι πιθανό πώς ο Λουκάς παρουσιάζει διάφορους «τύπους» συνάντησης της νέας πίστης με την καθιερωμένη πολιτική και θρησκευτική τάξη. Αν η υπόθεση αυτή είναι σωστή, τότε η επίσκεψη των Αθηνών από τον Απόστολο και ο λόγος στον Ἀρειο Πάγο εκφράζουν, πέρα από ο.τιδήποτε άλλο, και ένα τύπο σχέσης προς την ελληνική θρησκευτική φιλοσοφία: μια πρώτη αλλά γενναία προσπάθεια μετάφρασης των θεμελίων της νέας πίστης με ελληνικά κατανοητούς όρους αφενός, αλλά και διατύπωση της ουσίας του Ευαγγελίου με σαφήνεια και ακεραιότητα. Η επίσκεψη του Αποστόλου στην Αθήνα κατά κάποιο τρόπο προλέγει έτσι το μέλλον όχι μόνο του χριστιανισμού αλλά και της φιλοσοφικής σκέψης για πολλούς αιώνες, όχι μόνο στην Ανατολή αλλά και στη Δύση.

Βέβαια η ιεραποστολική δράση του Παύλου στην Αθήνα δεν μπορεί να χαρακτηριστεί ως επιτυχία. Το αντίθετο θα μπορούσε να υποστηρίξει κανείς. Ο Λουκάς έχει συνειδηση των προβλημάτων που παρουσιάστηκαν εκεί και των δυσχερειών που περικλείει το θέμα Ευαγγέλιο - Ελληνισμός. «Ομως πιστεύει με ενθουσιασμό στην τελική νίκη του Ευαγγελίου, και την πίστη του στηρίζει όχι σε κάποια θριαμβευτική πορεία των χριστιανών ιεραποστόλων αλλά κυρίως σε μια θεολογική αναγκαιότητα. Στην Αθήνα ως προσήλυτοι στη νέα πίστη αναφέρονται: «Διονύσιος ὁ Ἀρεοπαγίτης καὶ γυνὴ ὄνδρας Δάμαρις καὶ ἔτεροι σὺν αὐτοῖς» (17,34). Μια σχετικά μικρή ομάδα. Άλλού, οι ιεραπόστολοι φυλακίζονται, ή νύχτα φυγαδεύονται από την πόλη. Οι δυσκολίες είναι οισθαρές παντού. Το Ευαγγέλιο όμως, παράλλα τα εμπόδια, σταθερά προχωράει συνεχώς προς το κέντρο της αυτοκρατορίας, προς τη Ρώμη. Σαν ένας μικρός αλλά για τους οιωνούς της ιστορίας πανίσχυρος στρατός, οι ιεραπόστολοι συναντούν όλων των ειδών τις περιπέτειες καθιδάρων από την Ανατολή προς τη Δύση, αλλά όταν φθά-

νουν στη Ρώμη, είναι ωσάν η άφιξή τους εκεί να σημαίνει το τέλος των Καισάρων. Στην πορεία αυτή που περιγράφει ο Λουκάς με τόση νηφαλιότητα αλλά και έξαρση, η επίσκεψη του Παύλου στην Αθήνα κατέχει ξεχωριστή θέση σαν μια πρώτη επιπέδου συνάντηση χριστιανισμού και ελληνικής θρησκευτικής φιλοσοφικής σκέψης. Από εδώ θα λεγε κανείς Εεκκινάει μια ιστορία ιδεολογικών ζυμώσεων, που για αιώνες θα επηρεάσει βαθειά την πνευματική και πολιτιστική ιστορία όλου του κόσμου.

## ΑΓΙΑ ΓΡΑΦΗ ΚΑΙ ΠΑΡΑΔΟΣΗ

ΚΑΤΑ ΤΙΣ ΕΡΜΗΝΕΥΤΙΚΕΣ ΑΡΧΕΣ ΤΗΣ ΑΡΧΑΙΑΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ

Νίκου Α. Ματσούκα

Καθηγητή Πανεπιστημίου

### A

Η σχέση Αγίας Γραφής και παράδοσης είναι ένα πρόβλημα ακόμη και της σημερινής ερμηνευτικής των βιβλικών κειμένων, που στηρίζεται κατά βάση στην ιστορικοφιλολογική έρευνα. Ο ερμηνευτής των βιβλικών κειμένων από το ένα μέρος οφείλει σε κάθε επιμέρους περίπτωση να ανιχνεύει τις ιστορικές συνθήκες και την περιρρέουσα πνευματική ατμόσφαιρα, όπου διαμορφώθηκαν τα κείμενα, και από το άλλο να ξέρει και τη θέση που πήραν αυτά τα κείμενα στη συνεχή και μακραίωνη παράδοση. Τότε μονάχα μπορεί να παρουσιάσει Εεκάθαρα το περιεχόμενο της Αγίας Γραφής με τις ερμηνευτικές προεκτάσεις. Η παραπάνω αρχή όσο αυτονόητη κι αν είναι, δύσκολα φαίνεται ξεκαθαρισμένη μεταξύ των βιβλικών θεσλόγων (ρωμαιοκαθολικών, προτεσταντών και ορθοδόξων), ακόμη και μεταξύ ερευνητών που επιχειρούν να κάνουν ιστορικοκριτική ερμηνεία εξολοκλήρου αδέσμευτη από κάθε παράδοση. Και τούτο καταρχήν οφείλεται σ' ένα βασικό αίτιο: η σχέση Αγίας Γραφής και παράδοσης, από ιστορική και εννοιολογική άποψη, δεν ήταν ίδια σε κάθε εποχή και περιοχή. Επιπλέον η προβληματική της Εκκλησίας των πρώτων αιώνων πάνω σ' αυτό το θέμα είναι ριζικά διαφορετική σε σχέση με την προβληματική των νεότερων χρόνων, κυρίως στη Δύση. Αρκετές φορές έχει κανείς την εντύπωσή πως υπάρχει σύγχυση στον καθορισμό και στη συνειδητοποίηση αυτής της σχέσης, Αγίας Γραφής και παράδοσης.

Είναι πολύ εύκολο να παρασυρθούμε από τις αντιλήψεις, που κυριάρχησαν ευθύς εξαρχής μετά τη Μεταρρύθμιση, για τη σχέση Αγίας Γραφής και παράδοσης, και να νομίσουμε πως και πριν, και μάλιστα στους πρώτους μεταχριστιανικούς αιώνες, υπήρχε ίδια προβληματική

ή κάποια παρόμοια με εκείνη που διαμόρφωσε η διελκυστίνδα Μεταρρύθμισης και Αντιμεταρρύθμισης στη Δύση. Η σύνοδος του Τριδέντου (1545-1563) απαντώντας στην πρόκληση της Μεταρρύθμισης δογματοποίησε δύο πηγές της χριστιανικής πίστης, την Αγία Γραφή και την παράδοση, αναθεματίζοντας κάθε αντιτιθέμενο στην αρχή αυτή<sup>1</sup>. Τέτοια οξεία διάκριση των διδασκαλιών της Αγίας Γραφής και της εκκλησιαστικής παράδοσης δεν είχε γίνει ποτέ άλλοτε. Του λοιπού ήταν εύκολη η αυτονόμηση της Αγίας Γραφής ως πηγής διαφορετικής προς την παράδοση, παρόλο ότι η ισοτιμία της προς αυτήν ήταν πάντοτε αδιαμφισβήτητη. Μολονότι η Μεταρρύθμιση δίνει την αφορμή, η θέσπιση αυτή των δύο πηγών από τη σύνοδο της Αντιμεταρρύθμισης απομάκρυνε τη θεολογία και την ίδια την ερμηνευτική από την κοίτη της παράδοσης. Αργότερα στην προτεσταντική ορθοδοξία του 17ου αιώνα η Αγία Γραφή απολυτοποιείται σε τέτοιο βαθμό, ώστε να γίνεται ένα απαρασάλευτο και συγκεκριμένο κριτήριο για τη χριστιανική αλήθεια. Δεν φαίνεται να κυριαρχεί ο αόρατος λόγος του Θεού που κάνει την Αγία Γραφή απλώς ένα σημείο της Αποκάλυψης, κατά τη θεολογία του Λουθήρου. Η λουθηρανική αυτή διδασκαλία στηρίζόταν περισσότερο στην υπαρξιακή βιωματική διάσταση, από την οποία είχε μια άμεση εξάρτηση η Αγία Γραφή. Τώρα οι θεολόγοι της προτεσταντικής ορθοδοξίας ζητούν ένα κριτήριο αντικειμενικό και από. Έτσι η Αγία Γραφή γίνεται ο «χάρτινος πάπας», η μοναδική αυθεντία που είναι γραμμένη και όχι μονάχα Ζωντανή και βιωμένη.  
Εφτασαν λοιπόν αβίαστα στη θεωρία της κατά γράμμα θεοπνευστίας. Η θεοπνευστία αυτή αφορά και την Π. Διαθήκη και μάλιστα το εβραϊκό πρωτότυπο κείμενο. Επομένως ο λόγος του Θεού, που στο Λαύθηρο ήταν Ζωντανός στις καρδιές και βιωμένος με την πίστη και τη χάρη, τώρα απολυτοποιείται στο γράμμα<sup>2</sup>.

Καταλαβαίνει κανείς πολύ εύκολα τι έγινε στη Δύση από τον 18ο αιώνα και εφεξής, καθώς η ιστορικοκριτική έρευνα άρχισε να μελετά τα κείμενα της Αγίας Γραφής. Ο σάλος και η αμηχανία, που κυριάρχησαν στους προτεσταντικούς κύκλους, αυτονοήτως και στους ρωμαιοκαθολικούς, ήταν πράγματα εντελώς δικαιολογημένα σύμφωνα με τις θεολογικές προϋπόθεσεις. Το πρόβλημα αυτό μεταφέρθηκε

1. Denzinger, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum*, Freiburg im Br. 1963, 1504.

2. H. R. Mackintosh, *Types of Modern Theology*, London 1934, σελ. 8 κ.ε. Heinrich Bornkamm, *Luthers geistige Welt*, Gütersloh 1960, σελ. 310-11. K. Barth, *Die Schrift und die Kirche*, Zollikon - Zürich 1947, σελ. 3-36.

αυτούσιο και στην ορθόδοξη θεολογία, που τον καιρό εκείνο δεν είχε κυρίαρχη αυτονομία. Η εξάρτηση ήταν προφανής και καταθλιπτική. Και ενώ στη Δύση με τον καιρό οι θεολόγοι κατά συντριπτική πλειοψηφία το χώνευμα το πράγμα και απλώς κατανάγκη συρβιβάστηκαν, στην Ορθόδοξη Εκκλησία αρκετοί ακόμη ταλαιπωρούνται (αφού, για παράδειγμα, συγκρίνουν τα βιβλικά κείμενα με τις επιστημονικές θέσεις για την εέλιξη της Ζωῆς), και οι περισσότεροι δεν έχουν συνειδητοποιήσει ότι η ορθόδοξη θεολογία έχει ριζικά διαφορετικές προϋποθέσεις από ό,τι κάποτε είχε η Δύση. Και αυτές οι προϋποθέσεις της ορθόδοξης θεολογίας στις βασικές και κοινές γραμμές είναι σύμφωνες με τις ερμηνευτικές αρχές των πρώτων μεταχριστιανικών αιώνων. Όμως στη Δύση για τους γνωστούς λόγους άρχισε πρώτα η ιστορικοκριτική έρευνα των βιβλικών κειμένων και η προσπάθεια για συγγραφή με ιστορικά κριτήρια μιας βιογραφίας του Χριστού, οπότε, όπως λέει χαρακτηριστικά ο A. Schweitzer, έγινε αγώνας για την απελευθέρωση από το δόγμα (Befreiungskampf vom Dogma). Άλλα ποιό ήταν το δόγμα από το οποίο επιχειρούσε να ελευθερωθεί η ιστορικοκριτική έρευνα; Εξάπαντος οι θεολογικές προϋποθέσεις της δυτικής θεολογίας, σχολαστικής και μεταγενέστερης προτεσταντικής.

## B'

Σ' αυτό το σημείο ευθύς εξαρχής οφείλουμε μια βασική διευκρίνιση. Η ερμηνευτική της Αρχαίας Εκκλησίας, επίσης και της μετέπειτα από τον 4ο αιώνα και εφεξής, δεν είχε τα σημερινά χαρακτηριστικά της ιστορικοκριτικής έρευνας, δίχως όμως και αυτά να αποκλείονται εξολοκλήρου. Εδώ κάνουμε λόγο όχι μονάχα για τα ερμηνευτικά υπομνήματα, που έχουν μεγάλο ενδιαφέρον ακόμη και από ιστορικοφιλολογική πλευρά, αλλά συνάμα και για την όλη θεολογία που, κι όταν ακόμη ασχολείται με το τριαδικό και το χριστολογικό δόγμα, αναφέρεται στα βιβλικά γεγονότα και κυρίως στις θεοφάνειες<sup>3</sup>. Πάντως πρόκειται για μια θεολογία που ερμηνεύει κυρίως τα βιβλικά

3. Η νεότερη ιστορικοδιγματική και δογματική επιστήμη της ορθόδοξης θεολογίας, εξαρτημένη κατά βάση από τη δυτική έρευνα, διαν ασχολείται με το τριαδικό και χριστολογικό δόγμα παραθέτει όλη τη σχετική ιστορική και φιλολογική έρευνα που ασχολείται με τους όρους ουσία, φύση, υπόσταση, πρόσωπο, κ.ά. και παραγνωρίζει μια τεράστια πατερική παραγωγή πάνω σ' αυτά τα δόγματα με βάση τη βιβλική ιστορία. Άλλα πρώτοι βιβλικοί θεολόγοι ήταν οι πατέρες της Εκκλησίας. Απλώς εδώ μνημονεύουμε μια κοινή γραμμή στην ερμηνεία των θεοφανειών (στον Αβραάμ, Μωυσή κ.ά.) από τον Ιουστίνο ώς τον Γρηγόριο Παλαιαμά: στις θεοφάνειες αυτές αποκαλύπτει την Τριάδα ο άσαρκος Λόγος. Η θεολογία σ' αυτό το σημείο κάνει ερμηνεία γεγονότων και

γεγονότα διαμέσου των κειμένων. Όσες φορές οι θεολόγοι ερμηνεύεταις παραπέμπουν σε χωρία της Αγίας Γραφής, επισημαίνουν κυρίως τη βιβλική ιστορία. Γι' αυτό πολύ συχνές είναι οι παραπομπές στον Αβραάμ, στο Μωυσή, στους προφήτες και σε πάμπολλα συμβάντα θεοφανειών της Π. Διαθήκης<sup>4</sup> το ίδιο συμβαίνει, σε μια θαύμαστή αρμονία και ιαρροπία, και για τα γεγονότα της Κ. Διαθήκης<sup>5</sup>.

Στα ίδια τα βιβλία της Αγίας Γραφής υπάρχουν πληροφορίες ότι οι θεοφάνειες, τα σωτηριώδη γεγονότα και η διδασκαλία παραδίδονται σε μια ιστορική κοινότητα. Το «κατά τας Γραφάς» είναι μια πληροφορία που παραλαμβάνεται και παραδίδεται. Δεν θα μπορούσε η πληροφορία «κατά τας Γραφάς» να έχει κύρος έξω από το χώρο της παράλαβής και της παράδοσης<sup>6</sup>. Επομένως η Ζωή της Εκκλησίας είναι μια ιστορική συνέχεια, όπου συμβαίνουν οι θεοφάνειες και τα σωτηριώδη γεγονότα, και όπου ποτέ δεν απουσιάζει η φανέρωση της θείας δόξας<sup>7</sup> η θέα και η γνώση αυτής της δόξας, στην κτίση και στην ιστορία, καθορίζουν τη θεόπνευστη Ζωή μέσα στους κόλπους της Εκκλησίας. Ιστορία, παράδοση, θέα και όψη της θείας δόξας είναι η συγκεκριμένη Ζωή και εμπειρία της εκκλησιαστικής κοινότητας, του λαού και των χαρισματικών φορέων. Γι' αυτό κάθε θεολογική γνώση είναι θέα και εμπειρία<sup>8</sup> διαστέλλεται σαφώς από κάθε γνώση επιστημονική και φιλοσοφική. Έτσι υπάρχουν δύο μαθήσεις, διπλή γνώση, η θεολογική - χαρισματική και η κοσμική. Κι αν αυτές μένουν στα όριά τους μπορούν άριστα να συνεργάζονται, αλλιώτικα συγκρούονται<sup>9</sup>.

δχι χωρίων. Λεπτομέρειες περισσότερες και τεκμηριωμένες διλού στη μελέτη του Νίκου Α. Ματσούνα, Ορθοδοξία και αίρεση (Κατά τους εκκλησιαστικούς ποστούμιούς του τέταρτου, πέμπτου και έκτου αιώνα). Επιστημονική Επετηρίδα Θεολογικής Σχολής Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης, Παράρτημα 29 του 26ου τόμου. Θεσσαλονίκη 1981, σελ. 41-65.

4. Ένα παράδειγμα από τη θεολογική αναμέτρηση Δύσης και Ανατολής κατά τον 14ο αιώνα στα πρόσωπα του Γρηγορίου Παλαμά και των σχολαστικών θεολόγων: όσες φορές ο Παλαμάς αναφέρεται στη θέα του θαβδώριου φωτός, άλλες τόσες και με ιδιαίτερη έμφαση στον θεόπτη Μουσῆ.

5. Βλ. Α' Κορινθ 11, 2: «Ἐπαίνῳ δὲ ὑμῖς δι το πάντα μιου μέμηνθε καὶ καθὼς παρέδωκα ὑμῖν τὰς παραδόσεις κατέχετε. 11. 23: «Ἐγὼ γάρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ Κυρίου, δ καὶ παρέδωκα ὑμῖν...». 15, 1-6: «Παρέδωκα γάρ ὑμῖν ἐν πρώτοις, δ καὶ παρέλαβον, δι τοῦ Χριστὸς ἀτέθανεν ὑπὲρ τῶν ἀμαρτιῶν ἡμῶν κατὰ τὰς Γραφάς, καὶ δι τῆς ἔταφη, καὶ δι τῆς ἐγήγερται...». Β' Θεσ 2,15: «Ἄρα οὖν, ἀδελφοί, στήκετε, καὶ κρατεῖτε τὰς παραδόσεις μᾶς ἐδιδάχθητε εἴτε διὰ ἡγούν εἴτε δι᾽ ἐπιστολῆς ἡμῶν». 3,6: «Στέλλεσθαι ὑμᾶς ἀπὸ παντὸς ἀδελφοῦ ἀτάκτως περιτατοῦντος καὶ μὴ κατὰ τὴν παράδοσιν ἢν παρελάβετε παρ᾽ ἡμῶν...».

6. Το σημείο αυτό έχει μεγάλο ενδιαφέρον. Όσο κι αν φαίνεται παράδοξο, η γραμμή αυτή, της διπλής μεθοδολογίας και γνώσης, μπορεί να εντο-

Οι θεολόγοι της Εκκλησίας, και κυρίως οι αντιαρετικοί, παραπέμπουν σε μια σαρκωμένη αλήθεια, όπως αυτή φαίνεται στα βιβλικά και συνάμα στα εκκλησιαστικά γεγονότα που κατά βάση είναι θεοφάνειες και φωτοφάνειες. Τούτη την ιστορία της σαρκωμένης αλήθειας υπενθυμίζουν τα «κυριακά λόγια». Τόσο οι ορθόδοξοι θεολόγοι όσο και οι αιρετικοί αυτά τα λόγια ερευνούν και ερμηνεύουν ως υπομνήματα της ιστορίας. Γι' αυτό, ο Μαρκίων λόγου χάρη, που επιχειρήσε πρώτος να κάνει τον κανόνα των βιβλίων της Αγίας Γραφής, δεν μπορεί να παραλληλιστεί με το Λούθηρο ή με το γενικό προσταντικό πείραμα. Άλλα ο ίδιος, όπως και οι υπόλοιποι αιρετικοί που τους πολεμάνε με ανυποχώρητο τρόπο ο Ειρηναίος και οι άλλοι αντιαιρετικοί, θέλει να ερμηνεύσει τα ιστορικά γεγονότα με τον δικό του τρόπο. Από την άλλη μεριά ο Ειρηναίος, ο Ιππόλυτος, ο Τερτυλλιανός και άλλοι επιχειρούν να επιβάλουν κριτήρια για τη σωστή ερμηνεία της βιβλικής ιστορίας, οπότε θα είναι δυνατή και η σωστή ερμηνεία των Γραφών. Η διαφορά μεταξύ αιρετικών και αντιαιρετικών βρίσκεται σε τέτοιου είδους κριτήρια. Στην προκειμένη περίπτωση ο Ειρηναίος είναι κατηγορηματικός. Όταν αποφαίνεται κανείς «κατά τας Γραφάς», τούτο σημαίνει πως έέρει καλά την ιστορία και ερμηνεύει επιτυχώς τη σαρκωμένη αλήθεια. Αν αποφαίνεται «εξ αγράφων», σημαίνει πως βρίσκεται έξω από την ιστορία των προφητών και των αποστόλων. Ο Ειρηναίος προσθέτει πως σ' αυτή την περί-

πιστεί σε μια κοινή εξέλιξη μέσα στην ιστορία της ορθόδοξης θεολογίας. Κι αυτή ξεκινάει από τον Ιουστίνο, και φτάνει ώς τον Γρηγόρια Παλαμά και παραπέρα. Εδώ δεν μπορούμε να επεκταθούμε. Πάντως αυτή η θέση κλειδόδιαφωτίζει πλήρως ως προς τις θεολογικές διαφορές τη σύγχρονη σχολαστικής και ορθόδοξης θεολογίας κατά τον 14ο αιώνα, δηλαδή της διαλεκτικής των σχολαστικών και της αποδεικτικής - εμπειρικής μεθόδου των ησυχαστών. Η σχολαστική διαλεκτική αρνείται τη θέα και την όψη της θείας δόξας με τις έννοιες και την ερμηνεία των κειμένων ανάγεται στη θεία γνώση. Οι ορθόδοξοι δεν αρνούνται αυτή τη μέθοδο, αλλά τη θέλουν επόμενη και δεύτερη πρώτη είναι η θέα της θείας δόξας, το χάροισμα, η εμπειρία, αυτό που λέει το Α' Ιω 1, 1-2: «... δ ἀκηρύκαμεν, δ ἐωράκαμεν τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν, δ ἔθεασμέθα». Διαμέσου της θέας γίνεται η αναγωγή. Τα ύπτολοιτα είναι απλώς επιστημονική και φιλοσοφική αποσαφήνιση κτιστών δεδομένων. Και στις δυο γνώσεις η γνωσιολογία της ορθόδοξης θεολογίας είναι πέρα γιά πέρα ρεαλιστική. Η θέα είναι κάτι απιό και συγκεκριμένο. Ενδεικτικά δι. Ιουστίνου, Προς Τριάντα Ιουδαίον διάλογος PG 6, 481 BC: «Τί οὖν; Όμοιως ἐστίν ἄνθρωπον εἰδέναι καὶ Θεόν, ως μαυσικήν καὶ ἀριθμητικήν καὶ ἀστρονομίαν ἦ τι τοιοῦτον;— Οὐδαμῶς, ἔφη.— Οὐκ δοθῶς ἄρα ἀτεκούθης ἐμοί, ἔφη ἐκεῖνος. Αἱ μὲν γάρ ἐκ μαθήσεως προσγίνονται ἡμῖν, ἡ διατριβῆς τινος· αἱ δὲ ἐκ τούτου ιδέσθαι παρέχουσι τὴν ἐπιστήμην». Ιωάννου Χρυσοστόμου, Εἰς τὴν Προς Εβραίους PG 63, 151: «... Ἐλεγχος γάρ λέγεται ἐπὶ τῶν λίαν δήλων. Ή πί-

πτωση είναι κανείς αιρετικός, και «λύει τα μέλη της ἀλήθειας». Οι αιρετικοί, συνεχίζει ο Ειρηναίος, υοιάζουν με εκείνους που καταστρέ φουν την εικόνα ενός βασιλιά, και με διάφορα πετραδάκια φτιάχνουν κακόμορφες όψεις ενός ακυλιού ή μιας αλεπούς λόγου χάρη. Η παρεμπηνεία δηλαδή είναι μια εκτρωματική αλλοίωση της πραγματικότητας, λύση των μελών της αλήθειας<sup>7</sup>. Επομένως δεν πρόκειται απλώς για την κακή απόδοση λέξεων και φράσεων μιας περικοπής. Τα κυριακά ή θεοπαράδοτα λόγια υπομνηματίζουν και μιλούν γι' αυτή την αλήθεια που ως σώμα έχει μέλη αρμονικά.

Αλλά τα κριτήρια για την ερμηνεία της ιστορίας είναι συγκεκρι μένα. Για να μπορέσει κανείς, λέγει ο Ειρηναίος, να καταλάβει ου στά τα ονόματα, τις λέξεις και τις παραβολές των Γραφών απαρα τητο είναι να κατέχει «τὸν ἀκλινῆ κανόνα τῆς ἀληθείας», που τον έχει πάρει διαμέσου του βαπτίσματος. Και όλοι μας ξέρουμε λίγο πο λύ πως τα βαπτιστήρια σύμβολα διακήρυτταν περιεκτικά ολόκληρη την ιστορία της θείας οικονομίας. (Κατά πάσα πιθανότητα το Α' Κορ 15,1-6 είναι ένα βαπτιστήριο σύμβολο)<sup>8</sup>. Ωστόσο αυτή η σαρκωμένη αλήθεια ήταν εγγυημένη σε μια ιστορική συνέχεια διαδοχής των χα ρισματικών οργάνων από τους αποστόλους, τους πρεοβυτέρους και τους επισκόπους. Σ' αυτή τη συγκεκριμένη ιστορική διαδοχή δρίσκεται το χάρισμα της αλήθειας (*charisma veritatis*). Επομένως η λεγόμε

στις τοίνυν ἔστιν ὅψις των ἀδήλων, φησί, και εἰς τὴν αὐτὴν τοῖς δροφιμένοις φέρει πλήρωφορίαν τὰ μὴ δρώμενα». Γρηγορίου του Παλαμά, Προς Βασιλεὺα Α', Έκδοση J. Meyendorff, στη σειρά ΙΙ. Χρήστου, Γρηγορίου του Παλαμά συγγράμματα, τόμος Α', σελ. 258: «Ως γάρ, εἰ καὶ πάντων ὑπεξήριψαν τι θεῖα καὶ λόγους παντός, ὑμνοῦ τε καὶ δόξης ἡστινοσοῦν, ἄλλα καὶ ἄλλα λαλοῦμεν περὶ Θεοῦ καὶ ὑμνοῦμεν καὶ δοξάζομεν κατὰ τὸ ἐγχωροῦν αὐτὸν τοῖς γοις τε καὶ λόγοις καὶ πάθεσι καὶ δόξαν Θεοῦ καλοῦμεν, καὶ ὑμνοῖς Θεοῦ τῷ παρ' ἡμῶν αὐτῶν δοξολογίαν ἀναφερομένην λέγομεν, οὕτω καὶ συλλογίζομεν καὶ ἀποδείκνυμεν καὶ τὸν ἐπὶ τὰ θεῖα συλλογισμὸν ἀπόδειξιν καλοῦμεν, καὶ εἰς ὃτα ἀκούντων λέγωμεν κάνω μή».

7. Ειρηναίου, Έλεγγος και ανατροπή της ψευδωνύμου γνώσεως 1,81 PG 7, 520B - 521AB: «Τοιαύτης δὲ τῆς ὑποθέσεως αὐτῆς οὕτης, ἵνε προφῆται ἐκήρυξαν, οὔτε ὁ Κύριος ἐδίδαξεν, οὔτε ἀτόστοιοι παρέδωκαν, περὶ τῶν δὲν αὐχούσι τῶν ἀλλων ἐγνωσέναι, ἐξ ἀγράφων ἀναγνώσκοντες καὶ τὸ δὴ λεγόμενον, ἐξ ἄπιμου σχοινία πλέκειν ἐπιτηδεύοντες, ἀξιοτάτη προσαρμόζειν πειρῶνται τοῖς εἰρημένοις... τὴν μὲν τάξιν καὶ τὸν εἶμον τι Γραφῶν ὑπερβαίνοντες, καὶ δύσον ἐφ' ἑαυτοῖς, λύοντες τὰ μέλη τῆς ἀληθείας μεταφέρουσι δὲ καὶ μεταπλάσσουσι καὶ ἄλλο ἐξ ἄλλου ποιῶντες ἔξιται πολλοὺς τῇ τῶν ἐφαρμοζομένων κυριακῶν λογίων κοκοσυνθέτῳ σοφίᾳ...». II, 1,9,4 PG7, 544BC-545B.

8. Βλ. για το θέμα αυτό τη διδακτορική διατριβή του αείμνηστου πα αδέλφου Β. Στογάννων, Πέτρος παρά Παῦλο, Θεσσαλονίκη 1968, σελ. 29.

νη αποστολική διαδοχή δεν είναι ένας σκελετός μιας αλυσίδας εξουσιών, αλλά η συνεχής Ζωή ενός σώματος που κατέχει το χάρισμα της αλήθειας<sup>9</sup>.

Όπι αυτή η αλήθεια είναι μια ζωντανή πραγματικότητα για τους θεολόγους είναι φανερό από την έμφαση που δίνουν στη δυναμική της εκδήλωση. Η παραδομένη τούτη αλήθεια συνεχώς βιώνεται διαμέσου του Αγίου Πνεύματος και συνεχώς ανανεώνεται. Όλα τα μέλη που μετέχουν σ' αυτή την εμπειρία διαμέσου αυτής της Ζωής ζωοποιούνται. Τίποτα το στατικό και το αποκρυσταλλωμένο δεν υπάρχει. Η εξαιρετή παρακαταθήκη, που φυλάγεται θαρρείς σ' ένα ωραίο δοχείο, εννοείται σε μια διαρκή ανανέωση είναι *depositum juvenescens*<sup>10</sup>. Άλλιώτικα δεν θα μπορούσε να γίνει λόγος για ιστορία, για Ζωή και για Ζωοποίηση μελών ενός σώματος. Γι' αυτό και σ' Τερτυλιανός, βασιζόμενος πάνω σ' αυτό το πνεύμα, δίνει προτεραιότητα στην αλήθεια, στην πίστη και στη διδασκαλία όπου υπάρχουν αυτά ως ζωντανά εκδηλώματα, εκεί βρίσκεται ακριβώς η αλήθεια των Γραφών και όλης της παράδοσης του Χριστιανισμού<sup>11</sup>. Επομένως μονάχα αυτά τα κριτήρια της Ζωής και της ιστορικής συνέχειας μπορούν να θεωρηθούν ασφαλή για την ερμηνεία των Γραφών, μια και οι ίδιες οι Γραφές υπομνηματίζουν τούτη την ιστορική αλήθεια. Εξάλλου αυτά τα κριτήρια των αντιαρετικών θεολόγων (και όχι θεβαίως η διάκριση δύο ισόκυρων πηγών, της Αγίας Γραφής και της παράδοσης) και της πρώτης Εκκλησίας έδωσαν την αιφορμή να καθιερωθεί και μια βασική αρχή, που αφορά τη γνώση των Γραφών, όπως ήδη την είχε διατυπώσει ο Ιλάριος: τις Γραφές τις ξέρει κανείς όχι με την ανάγνωση, αλλά με την κατανόηση<sup>12</sup> δεν επιτρέπεται να βάλει δικά του κριτήρια, αλλά να

9. Ειρηναίου, Ἐλεγχος 1,9,4PG7, 545B: «Οὗτο δὲ ὁ τὸν κανόνα τῆς ἀληθείας ἀκλινῆ ἐν ἔαυτῷ κατέχων, δν διὰ τοῦ βαπτίσματος εἰληφεν, τὰ μὲν ἐκ τῶν Γραφῶν δύνματα, καὶ τάς λέξεις καὶ τάς παραβολὰς ἐπιγνώσεται, τὴν δὲ θλάσσημον ὑπόθεσιν ταύτην οὐκ ἐπιγνώσεται». 4, 26, 2PG7, 1053C: «Quapropter eis qui, in Ecclesia sunt, presbyteris obaudite, his qui successionem habent ab apostolis, sicut ostendimus; qui cum episcopatus successione charisma veritatis certum, secundum placitum Patris acceperunt».

10. Ειρηναίου, Ἐλεγχος 3, 24, 1PG7, 966BC: «... quam perceptam ab Ecclesia custodimus, et quae semper a Spiritu Dei, quasi in vase bono existimium quoddam depositum juvenescens, et juvenescere faciens ipsum vas in quo est... quemadmodum ad inspirationem plasmatiōni, ad hoc ut omnia membra participienda viviscentur».

11. Τερτυλιανού, De praescriptionibus 19,3PL2,31: «Ubi enim apparuerit esse veritatem et disciplinae et fidei christiana, illic erit veritas Scripturarum et expositionum et omnium traditionum christianarum».

διαθέτει το χάρισμα και το πνεύμα της Εκκλησίας<sup>12</sup>.

Όπως σημειώθηκε κιόλας η ορθόδοξη θεολογία στη μετέπειτα πορεία της, και στις βασικές και γενικές της γραμμές, κινήθηκε σ' αυτή την παράδοση. Δεν έπεσε στην παγίδα να εξισώσει ή να ανακατέψει αυτή τη χαρισματική εμπειρία με την επιστημονική, φιλολογική και φιλοσοφική γνώση. Όσο αυτή υπήρχε αποτελούσε μια ανεξάρτητη λειτουργία που απλώς είχε σχέση με τη χαρισματική γνώση.

Όπως ήδη το είχε παρατηρήσει ο Ιουστίνος, για να γνωρίσει κανείς τον άνθρωπο και τον Θεό οφείλει να τους δεῖ προηγείται η θέα, η όραση και η εμπειρία. Έτσι θα λέγαμε σε γενικές γραμμές πως η ορθόδοξη θεολογία έριχνε τη ματιά της καταρχήν σ' ένα ζωντανό ιστορικό κορμό. Σ' αυτόν τον κορμό υπάρχουν: 1) τα γεγονότα, 2) τα θεοπαράδοτα λόγια, 3) η καταγραφή ή τα υπομνήματα αυτών των γεγονότων και των λογίων, και 4) η ανανεώμενη με τα χαρίσματα του Αγίου Πνεύματος παράδοση, το depositum juvenescens, κατά τον Ειρηναίο. Σ' αυτή τη ζωντανή και ενιαία πραγματικότητα εντοπίζουμε την ερμηνευτική των γεγονότων και των κυριακών λογίων, η οποία κατά βάση είναι θεολογία. Ωστόσο πάντοτε υφίσταται η διπλή μεθοδολογία: 1) η χαρισματική ερμηνευτική και 2) η επιστημονική.

Εξάπαντος η σημερινή ιστορικοκριτική μέθοδος στην ερμηνεία των κειμένων δεν θα μπορούσε να χαρακτηριστεί χαρισματική είναι απλώς επιστημονική. Ωστόσο η έρευνα αυτή δεν επιτρέπεται να αγνοεί μια τεράστια ιστορική παράδοση. Είναι δυνατόν, και συνάμα επιτρέπτο, ν' αποδειμνύεται από κάθε δογματική προϋπόθεση, αλλά όχι από τα ιστορικά δεδομένα. Πάντως σε ορισμένες περιπτώσεις συνειδητά ή αθέλητα η θιβλική έρευνα στη Δύση επηρεάζεται κατά παράδοξο τρόπο και από δογματικές προϋποθέσεις, θέλοντας ίσως έμμεσα να τις απορρίψει. Εδώ νοιμίζουμε πως αείζει ο κόπος να μνημονεύσουμε μια εντυπωσιακή περίπτωση κατά τη δική μας άποψη.

Στους σύγχρονους θιβλικούς θεολόγους εντυπωσιάζει το γεγονός ότι το προπατορικό αμάρτημα, όπως παρουσιάζεται στα πρώτα κεφάλαια της Γένεσης, δεν διαδραματίζει κανένα ουσιαστικό ρόλο στη μετέπειτα ζωή, στην ιστορία και στην ιερή Γραμματεία του Ισαρήλ<sup>13</sup>. Κατά τη δική μας άποψη η σκέψη των ερευνητών παγιδεύεται

12. Sancti Hilarii, Ad Constantium Augustum 2,9PL10,570: «Omnis Scripturas sine Scripturae sensu loquuntur, et fidem sine fide praetendunt. Scripturae enim non in legendō sunt, sed in intelligendo, neque in praevaricatione sunt, sed in charitate».

13. Bl. W. Zimmerli, Grundriss der alttestamentlichen Theologie (ελληνική μετάφραση Β. Στογιάννου), Αθήνα 1981, σελ. 216.

στην ερμηνεία που δίνει η δυτική θεολογική σκέψη; καθαρά γέννημα της αυγύδιστινειας θεολογίας, στο χωρίο Ρωμ 5,12<sup>14</sup>. Φυσικά πουθενά στην Π. Διαθήκη δεν γίνεται λόγος για ένα αμάρτημα που μεταβιβάζεται κληρονομικά ως ενοχή στους απογόνους, όπως ακριβώς το παρουσιάσεις η δυτική θεολογία. Απεναντίας στην Π. Διαθήκη ποτέ δεν παραλείπεται να επισημανθεί ρητά ή τουλάχιστο να εννοηθεί η ευθύνη του ανθρώπου για κάθε του πράξη. Ωστόσο ερμηνευτικά δεν είναι σωστή η άποψη ότι η διήγηση για το προπατορικό αμάρτημα δεν φαίνεται πουθενά στη μετέπειτα ιστορία και στην ιερή Γραφήματεία του Ισραήλ. Κάτι τέτοιο είναι παραπλανητικό. Σε κάθε αμάρτημα και σε κάθε ανταρσία του ανθρώπου, ως μεμονωμένου ατόμου, ή του λαού στο σύνολό του, οι ίδιες ακριβώς προϋποθέσεις προβάλλονται και τα ίδια αποτελέσματα τονίζονται: παρακοή, απώλεια της θείας ευεργεσίας, θάνατος, φθορά, έξωση από μια μακαριότητα, η οποία εξασφαλίζεται με όλα τα υλικά και πνευματικά αγαθά σε περίπτωση υπακοής στο θέλημα του Θεού. Με άλλα λόγια κάθε φορά στην ιστορία του Γοραήλ, όταν γίνεται η ανομία, το «μεταπατορικό» αμάρτημα, διαδραματίζεται το ίδιο το αμάρτημα της Γένεσης, και οι ίδιες συνέπειες επαναλαμβάνονται. Θα λέγαμε πως το προπατορικό αμάρτημα είναι μία απαρχή της ανταρσίας και τα μετέπειτα μία συνέχιση της ίδιας συμπεριφοράς. Δεν θα μπορούσαμε λοιπόν να πούμε πως η διήγηση της Γένεσης είναι ξένη προς τη μετέπειτα ιστορία του λαού του Θεού. Και το κύριότερο, υπάρχει πάντοτε η ελπίδα μιας λύτρωσης από τα πραγματικά δεινά της ζωής και η αναμονή —έντονη στην προφητεία και στην αποκαλυπτική— μιας εσχατολογικής αποκατάστασης του λαού με την επέμβαση του Θεού, η οποία βεδαίως κατά καιρούς και περιστάσεις παίρνει διάφορες αποχρώσεις, δίνοντας έμφαση στην απολύτωση από τις πολιτικές καταπιέσεις και στη δημιουργία του νέου θασιλείου του Ισραήλ.

Μετά τη χρήσιμη αυτή παρένθεση θα μπορούσαμε να κλείσουμε με μία επισήμανση για τη σύγχρονη βιβλική έρευνα. Για την ιστορικό-

14. Η ορθόδοξη θεολογία ερμηνεύει την άποψη αυτή ως «μετατατορική» κληρονόμηση της φθοράς και του θανάτου, της αμαρτωλής κατάστασης, ως αρρώστιας και όχι βεδαίως ως ενοχής. Βλ. ενδεικτικά Κυριλλου Αλεξανδρεία: Εις την Προς Ρωμαίους Επιστολήν PG74, 789AB: «Νενόσηκεν ούν ἡ φύσις τὴν ἀμαρτίαν διὰ τῆς παραποτῆς τοῦ ἐνός, τούτεστιν Ἀδάμ· οὐτως ἀμαρτωλοὶ κατεστάθησαν οἱ πολλοί, οὐχ ὡς τῷ Ἀδάμ συμπαραθειρύκοτες, οὐ γάρ ήσαν πώποτε, ἀλλ' ὡς τῆς ἐκείνου φύσεως ὄντες τῆς ὑπὸ νόμου πεσούσης τὸν τῆς ἀμαρτίας.. Οπερεὶ τοίνυν ἡρούστησεν ἡ ἀνθρώπου φύσις ἐν Ἀδάμ διὰ τῆς παραποτῆς τὴν φθοράν εἰσέδυτε οὕτως αὐτήν τὰ πάθη, οὕτως ἀτίτλακτα πάλιν ἐν Χριστῷ».

κριτική και φιλολογική μέθοδο είνα πολύ ωφέλιμη η μελέτη της αρχαίας παράδοσης. Πάντως η σημερινή ιστορικοκριτική έρευνα ως ανεξάρτητη και αδέσμευτη από κάθε δόγμα και χαρισματική Ζωή —θα μπορούσε κατά την ορθόδοξη παράδοση να είναι λειτουργικά συνδυασμένη με τέτοια Ζωή— είναι αυτονοήτως καλοδεχούμενη. Γιατί μια τέτοια έρευνα κατά τα παραπάνω κριτήρια της ορθόδοξης θεολογίας δεν ερμηνεύει θεοχαρίστως και θεομημήτως την εμπειρία του εκκλησιαστικού σώματος, αλλά απλώς δίνει πολύτιμες πληροφορίες για ιστορικά και φιλολογικά δεδομένα. Όμως η ορθόδοξη θεολογία, που συνεχίζει τη Ζωή της Πεντηκοστής σε μια δυναμική θέα της θείας δόξας, όχι μονάχα μπορεί να δεχτεί την ιστορικοκριτική έρευνα, αλλά και την επιδιώκει στα πλαίσια του ιστορικού χώρου, για να την αφομοιώσει λειτουργικά. Η θεοπνευστία ανήκει στη χαρισματική Ζωή και όχι βεβαίως στην ιστορική έρευνα. Η διπλή μεθοδολογία της ορθόδοξης θεολογίας οδηγεί σ' αυτή τη φυσική λύση αδιαστα. Ωστόσο στη συνείδηση των ανθρώπων η θεοπνευστία κλονίζεται εξάπαντος, αν δεχτούμε τη διαλεκτική μέθοδο των σχολαστικών, τα ουνιβερσάλια και την κατά γράμμα θεοπνευστία. Αρκετοί σύγχρονοι ορθόδοξοι θεολόγοι που φοβούνται την ιστορικοκριτική έρευνα σαν αρνητική στάση ή αίρεση, όπως λόγου χάρη όταν γίνεται λόγος για προπαύλεια και παύλεια παράδοση —πάντως τι το πιο φυσικό να γίνεται κατά τα κριτήρια της ορθόδοξης θεολογίας;— σίγουρα είναι δέσμιοι της παραπάνω δυτικής θεολογίας, και τις περισσότερες φορές δεν το ξέρουν. Η Δύση συμβιβάστηκε κατανάγκη αυτοί οι ορθόδοξοι μπορούν να ελευθερωθούν, αν δουν και γευθούν το πνεύμα της Ορθοδοξίας.

Μετά την αποκαταρράκτη της αρχαίας παράδοσης ανέρχεται μερικότερη σκέψη για εντυπωτική περιπτώση παράλληλη με την προέραιντη μεσογειακή παράδοση, μετατρέποντας την παραδοσιακή πραγματικότητα, γενετικά, σε άτακτη γεγονότων μετατρέποντας την ιεραρχία παραδοσιακής πολιτισμότουσα σε άλλη

## ΑΓΙΟΠΝΕΥΜΑΤΙΚΗ ΒΙΒΛΙΚΗ ΕΡΜΗΝΕΥΤΙΚΗ

(Δοκίμιο συσχετισμού «βιβλικής» και «φιλοσοφικής» ερμηνευτικής)\*

Πέτρου Β. Βασιλειάδη

Αν. Καθηγητή Πανεπιστημίου

«Το ἁγιό Πνεύμα συνάγει «εἰς ἓν», συνδέει, οδηγεῖ στην ενότητα, γιατί αίρει τη διάσταση ζωής και λέξεως, υπάρχεως και ατομικότητας και δίνει μια νέα οντολογική αφετηρία στον άνθρωπο τοποθετώντας τον στο σωστό «τόπο», κοντά στο Θεό, όπου δεν συναντά απλώς, αλλά ταυτίζεται με τους άλλους, αφού ζει από το ίδιο Ζωοποιό Πνεύμα. Έτσι η παρουσία του αγίου Πνεύματος αποτελεί τη μόνη ουσιαστική υπέρβαση της κατατμήσεως του κόσμου και της αδυναμίας των ανθρώπων να συναντηθούν με τις εξαντικειμενώμενες λέξεις». Με τις καταληκτικές αυτές σκέψεις στη μελέτη του «Η Πεντηκοστή (Πρ 2,1-13)», ΕΕΘΣΘ 24 (1979), 135-323, ο Βασίλης Στογιάννος οριοθετούσε τις αφετηριακές συντεταγμένες της αγιοπνευματικής διάστασης στο χώρο της ορθόδοξης βιβλικής ερμηνευτικής. Η βαθειά φιλοσοφική του συγκρότηση και η ανεξάντλητη πνευματοφόρα θεολογία του προδίκαζε ασφαλώς μια πρωτοπόρα θεώρηση του προβλήματος της βιβλικής ερμηνευτικής, που δυστυχώς δεν πρόλαβε να αποτυπωθεί σε χαρτί και μελάνι όπως δεν πρόλαβε να αποτυπωθεί η βαθύτερη ερμηνεία των κορυφαίων κειμένων της παύλειας γραμματείας (Ρωμαίους και Γαλάτας), του κατά Ματθαίον ευαγγελίου, της Αποκάλυψης του Ιωάννη και της ιστορίας της εποχής της Κ. Δ., για να περιοριστώ στους άμεσους μόνο συγγραφικούς του στόχους.

Στο σύντομο ετούτο δοκίμιο μου θα προσπαθήσω να οριοθετήσω τη σχέση «βιβλικής» και «φιλοσοφικής» ερμηνευτικής, όπως η τελευταία διατυπώθηκε από το μεγάλο φιλόσοφο του καιρού μας Η.-D.

\* Ως βάση για τη μελέτη αυτή χρησιμεύσει η εισήγησή μου στην πρώτη φιλοσοφική ημερίδα Θεσσαλονίκης με θέμα «Η φιλοσοφική ερμηνευτική», που διοργάνωσαν η Ελληνική Φιλοσοφική Εταιρεία και ο Τομέας Φιλοσοφίας του ΑΠΘ (17-18 Οκτωβρίου 1985).

Gadamer<sup>1</sup>, ερμηνεύοντας όσο μου είναι δυνατό το αθάνατο πνεύμα του Στογιάννου. Αυτό θα το κάνω σκιαγραφώντας την πορεία της νεότερης βιβλικής ερμηνευτικής, αναλύοντας το κύριο πρόβλημά της και επιχειρώντας μια σύντομη αναφορά στη λύση που δόθηκε σ' αυτό από την ορθόδοξη θεολογική σκέψη.



Στο πάνθεο των επιστημών του ανθρώπου της νεότερης ιστορίας η βιβλική ερμηνευτική προηγήθηκε χρονικά όλων των άλλων μορφών της φιλοσοφικής ερμηνευτικής. Όπως επιγραμματικά αναφέρει ο W. Dilthey, η δημιουργία της ερμηνευτικής με τη νεώτερη σημασία του όρου οφείλεται στην ερμηνεία της Αγίας Γραφής<sup>2</sup>. Αν μάλιστα λάβουμε υπόψη μας ότι και η λέξη «ερμηνευτική» ήταν άγνωστη στη λατινική γραμματεία πριν από το 17ο αιώνα<sup>3</sup>, ενώ η «ερμηνευτική» ως επιστημονικός όρος καθιερώθηκε από το Schleiermacher μόλις στις αρχές του 19ου αιώνα<sup>4</sup>, τότε θα πρέπει να δεχτούμε πως η ερμηνευτική ως επιστήμη άνθισε πρώτα στο χώρο της θεολογίας. Και αυτό είναι πολύ φυσικό, αφού κατά το μεσαίωνα, και ιδιαίτερα μετά τη μεταρρύθμιση, μοναδική αυθεντία για το σύνολο του επιστητού ήταν η Αγία Γραφή. Χρειαζόταν, λοιπόν, ένας επιστημονικός τρόπος κατανόησης αυτής της αυθεντίας. Με τον κοιρό όμως καταργείται σταδιακά η διάκριση ανάμεσα στην hermeneutica sacra και την hermeneutica profana, διάκριση που επικρατούσε πριν από το 18ο αιώνα, ενώ για πρώτη φορά άρχισε να υποστηρίζεται η άρρηκτη σχέση ανάμεσα στην «ερμηνευτική» και την «κριτική»<sup>5</sup>. Θα πρέπει βέβαια να παρατηρήσουμε, πως ενώ η βιβλική ερμηνευτική αναγνωρίζεται ως η

1. Είναι χαρακτηριστικός ο υπότιτλος του βασικού έργου του H. - D. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundrüge einer philosophischer Hermeneutik* (Αλήθεια και Μέθοδος). Κύρια χαρακτηριστικά μιας φιλοσοφικής ερμηνευτικής) 1960.

2. W. Dilthey, «Die Entstehung der Hermeneutik», *Gesammelte Schriften*, tom. V, 1924, σελ. 323.

3. Ο πρώτος που χρησιμοποίησε τον όρο «ερμηνευτική» ήταν ο J. C. Dannhauer στο έργο του *Hermeneutica sacra sive methodus sacrarum literarum*, 1654.

4. Βλ. F. D. E. Schleiermacher, *Hermeneutik*, που μεταθανάτια (1959) εξέδωσε ο H. Kimmerle.

5. Πρδβλ. F. Lücke, *Sämtliche Werke* 1,7, 1838. Κατά το M. Heidegger η αναγνώριση του γεγονότος ότι η άσκηση της κριτικής προϋποθέτει την ερμηνευτική και αντίστροφα προσδιόρισε σε μεγάλο βαθμό την εξέλιξη των ερμηνευτικών μεθόδων που επικράτησαν μεταγενέστερα (*Unterwegs zur Sprache*, 1959, σελ. 97 εξ.).

μητέρα της νεώτερης φιλοσοφικής ερμηνευτικής, στη συνέχεια η εξέλιξή της προσδιορίστηκε από τη φιλοσοφική σκέψη μεγάλων διανοητών όπως ο Schleiermacher, ο Dilthey, ο Heidegger, ενώ το ίδιο αναμένεται να γίνει και με τη φιλοσοφία του Gadamer.

Αν αυτή είναι η σχέση της βιβλικής ερμηνευτικής προς τις άλλες μορφές της φιλοσοφικής ερμηνευτικής, το ίδιο σημαντική είναι και η θέση της στα πλαίσια της καθόλου θεολογικής επιστήμης. Στις μέρες μας το ερμηνευτικό πρόβλημα, κάτω από την επιδραση της φιλοσοφίας του Heidegger και του Gadamer, συνειδητοποιείται από τη θεολογική επιστήμη ως το κύριο πρόβλημα της θεολογίας και η ερμηνευτική ως η κατεξοχήν επιστήμη της γλώσσας της πίστεως<sup>6</sup>. Η άποψη, βέβαια, αυτή δεν αποτελεί πόρισμα της νεώτερης ερμηνευτικής επιστήμης, αλλά κατάκτηση της χρυσής εποχής της πατερικής θεολογίας, αφού η θεολογική αντιπαράθεση που οδήγησε στη διαμόρφωση του χριστιανικού δόγματος ήταν κατά κύριο λόγο διαμάχη ανάμεσα σε ερμηνευτές της Αγίας Γραφής.

Η νεώτερη βιβλική ερμηνευτική, όπως συνέβη και με τη γενική ερμηνευτική, από τον 18ο αιώνα και μετά, προσδιορίζεται από τη στενή σχέση της προς τη βιβλική κριτική<sup>7</sup>. Το κύριο, λοιπόν, πρόβλημα της νεώτερης βιβλικής ερμηνευτικής είναι αναμφίβολα το πρόβλημα του Ιστορικού Ιησού<sup>8</sup>. Όπως ήταν φυσικό με την ανάπτυξη της βιβλικής κριτικής πολύ γρήγορα το ενδιαφέρον της βιβλικής ερμηνευτικής περιστράφηκε γύρω από το πρόσωπο του Ιησού, όπως αυτός έζησε πραγματικά, κι όχι όπως τον παρουσίαζαν οι διάφορες ομολογιακές δογματικές διδασκαλίες. Έτσι, με τη βοήθεια της ιστορικοκριτικής μεθόδου άρχισε τον περασμένο αιώνα στη Δύση μια τιτάνια προσπάθεια για την αναζήτηση του Ιστορικού Ιησού (Leben-Jesu Forschung / Quest of the Historical Jesus)<sup>9</sup>. Κι αυτό από τη μια για να απαλλαγεί η δυτική θεολογία από την κηδεμονία και τις υπερβολές του εκκλησιαστικού δόγματος, κι από την άλλη για να θεμελιώσει πάνω σε γενικότερα αποδεκτά μεγέθη το γεγονός της ενανθρώ-

6. Την ερμηνευτική ως τη Sprachlehre des Glaubens ορίζουν οι θεωρητικοί της «Νέας Ερμηνευτικής» (Neue Hermeneutik) G. Ebeling και E. Fuchs.

7. Για τους παράγοντες που συνέβαλαν στη διαμόρφωση αυτής της τάσης βλ. Π. Βασιλειώδη, Θέματα Ορθόδοξης Ερμηνευτικής, 1985, σελ. 37 εξ.

8. Θαυμάσια ανάλυση της αναζήτησης του Ιστορικού Ιησού δρίσκουμε στη μεταφράσμένη και στα ελληνικά εργασία του A. Schweitzer, Ιστορία της έρευνας του βίου του Ιησού, 1982.

πησης. Η χριστιανική θεολογία όλων ανεξάρτητα των ομολογιών είναι ιδιαίτερα ευαίσθητη στο δόγμα αυτό.

Σταθμός σ' αυτή την προσπάθεια υπήρξε η ανάπτυξη της κριτικής των πηγών της ευαγγελικής παράδοσης και κυρίως της «συνοπτικής» (της παράδοσης δηλαδή των τριών πρώτων ευαγγελίων που στη γλώσσα της θεολογικής επιστήμης ονομάζονται «Συνοπτικά»), πόρισμα της κριτικής των πηγών ήταν η «περί δύο πηγών» θεωρία, και συνακόλουθό της η λεγόμενη «μάρκεια υπόθεση». Σύμφωνα με τη θεωρία αυτή το κατά Μάρκον ευαγγέλιο —που χρησιμοποίησαν ως κύρια πηγή τα δύο άλλα συνοπτικά ευαγγέλια, Ματθαίου και Λουκά— αποτελεί τη μόνη αντικεμενική και αξιόπιστη πηγή μελέτης του Ιστορικού Ιησού.

Από την εποχή, που η βιβλική κριτική καταστάλαξε στην «περί δύο πηγών» θεωρία, άρχισε μια προσπάθεια προς την αντιστροφή φορά προς την ανακάλυψη των πρωταρχικών πηγών - κειμένων της συνοπτικής παράδοσης. Η προσπάθεια αυτή της σύγχρονης θεολογίας απέβλεπε στο να ανακαλύψει τον «πυρήνα» και να αποτινάξει το «κέλυφος» του αρχικού μηνύματος του Ιστορικού Ιησού<sup>9</sup> να το απαλλάξει δηλαδή από τις προσθήκες της πιοτεύουσας Εκκλησίας των πρώτων χρόνων.

Με την είσοδο του 20ου αιώνα όρχισε να αμφισβητείται η εικόνα που είχε σχηματίσει για τα ευαγγέλια και το πρόσωπο του Ιησού η βιβλική επιστήμη του 19ου αιώνα με τον ιστορισμό ως κατευθυντήρια δύναμη<sup>10</sup> και τη Μάρκεια Υπόθεση ως αδιάφιλονίκητο πόρισμα. Η αμφισβήτηση αυτή έγινε ορατή τόσο επί φιλοσοφικού, όσο και επί καθαρά ερευνητικού επιπέδου. Επί φιλοσοφικού επιπέδου ουσιαστική ήταν η επίδραση της φιλοσοφίας του Dilthey, ο οποίος πρώτος ασχολήθηκε με το φιλοσοφικό πρόβλημα της «Ιστορικότητας» (*Geschichtlichkeit*)<sup>11</sup>. Τον αποφασιστικότερο όμως ρόλο έπαιξε η φιλοσοφία του υπαρξισμού και κυρίως του Heidegger. Το φιλοσοφικό αυτό ρεύμα του 20ου αιώνα αμφισβήτησε τη δυνατότητα αναφοράς του απόμου, ως υποκειμένου της κατανόησης, στο παρελθόν, ως κατανοούμενο αντικείμενο, από μια υπαρξιακά ουδέτερη άποψη. Επι καθαρά ερευνητικού επιπέδου η εμφάνιση της μορφοϊστορικής μεθόδου (*Formgeschichte*) άλλαξε ριζικά τον τρόπο επιστημονικής ανάλυσης των ευαγγελικών κειμένων. Κατά συνέπεια επηρεάστηκε σημαντικά και η προσποτική της αναζήτησης του Ιστορικού Ιησού. Εγκαταλείπεται σιγά - σιγά από τη βιβλική κριτική η αναζήτηση πρωταρχικών γραπτών πη-

9. Για το θέμα αυτό βλ. R. Bultmann, «Das Problem der Hermeneutik», *Glauben und Verstehen*, τόμ. II, 1961<sup>2</sup>, σελ. 211 εξ.

γών και υιοθετούνται η Formgeschichte και η Traditionsgeschichte με χαρακτηριστικούς εκπροσώπους τον M. Dibelius και τον R. Bultmann<sup>10</sup>. Η Formgeschichte, που αποτελεί παραπέρα εξειδίκευση της Traditionsgeschichte, ερευνά τον τρόπο με τον οποίο παραδόθηκαν προφορικά, σχηματίστηκαν, μορφοποιήθηκαν και ερμηνεύτηκαν / τροποποιήθηκαν ανάλογα με τους ιστορικούς και θεολογικούς παράγοντες, οι διάφορες ενότητες της προφορικής παράδοσης, πριν φτάσουν ώς εμάς στην τελική γραπτή τους μορφή. Τις αρχικές αυτές ενότητες προφορικής παράδοσης η Formgeschichte τις δισχωρίζει, τις ταξινομεί και αναζητεί τις συγκεκριμένες ιστορικές και θεολογικές συνθήκες (*Sitz im Leben*) που συνέτειναν στη δημιουργία και ανάπτυξή τους.

Με την υιοθέτηση ευρύτερα της Formgeschichte η ελπίδα για μια λύση του προβλήματος της ανακάλυψης του Ιστορικού Ιησού άρχισε να απομακρύνεται σταθερά από τον ορίζοντα. 'Αρχισε με άλλα λόγια να γίνεται σιγά - σιγά αντιληπτό πώς τα ευαγγέλια, τα μοναδικά δηλαδή κείμενα από τα οποία μπορούσε η επιστήμη να αντλήσει πληροφορίες για τη Ζωή και τη διδασκαλία του Ιησού, περιέχουν βασικά την παράδοση και το κήρυγμα της Πρώτης Εκκλησίας. Ο R. Bultmann διακηρύσσει ανοιχτά ότι «δεν γνωρίζουμε σχεδόν τίποτε για τη Ζωή και την προσωπικότητα του Ιστορικού Ιησού»<sup>11</sup>. Εντούτοις το τελικό χτύπημα στην παλιά μέθοδο αναζήτησης του Ιστορικού Ιησού επήλθε με την καθιέρωση της Redaktionsgeschichte, παραπέρα εξέλιξης της Formgeschichte. Ενώ η Formgeschichte θεωρούσε τους συγγραφείς των συνοπτικών ευαγγελίων απλούς συλλέκτες και συρραφείς παραδοσιακού υλικού, η Redaktionsgeschichte οπέδειξε αρκετά πειστικά το ρόλο που διαδραμάτισαν οι συγκεκριμένοι ευαγγελιστές κατά την συγγραφή των ευαγγελίων τους, παρουσιάζοντας ειδικότερα τις θεολογικές τους προδιαθέσεις. 'Ετσι, κι αν ακόμα η Formgeschichte άφηνε κάποιο παραθυράκι για να ρίχτει λίγο φως στο μυστήριο που λέγεται Ιστορικός Ιησούς, κάποια πιθανότητα δηλαδή για *Sitz im Leben Jesu*, τώρα με τη Redaktionsgeschichte, δεν έμεινε τίποτε.

Με την εγκατάλειψη της αναζήτησης του Ιστορικού Ιησού έγινε

10. Περισσότερα στο έργο μου Θέματα Ορθόδοξης Ερμηνευτικής, σελ. 41 εξ.

11. R. Bultmann, Jesus, 1925, σελ. 11. Πρobl. και την ομολογία του R. H. Lightfoot, ο οποίος πρώτος μεταλλιπάδεινε τη Formgeschichte στην κατά παράδοση συντηρητικότερη Βρετανία: «παρόλη την ανεκτίμητη (ιστορικά) αξία των ευαγγελίων, μας αποκαλύπτεται σ' αυτά κάτι παρατάνω από τον ψίθυρο της φωνής του Ιησούν' δε μας περιγράφεται σ' αυτά τίποτε πέριμα από τον περίγυρο της δράσης του» (History and Interpretation in the Gospels).

αντιληπτό πως υπήρχε κάποιο αδιέξοδο. Ο ίδιος ο Bultmann, ελικρινής και τίμιος απέναντι στην επιστήμη, κατανοούσε το ιστορικό γιγνεσθαι, όπως και κάθε σύγχρονός του αντικειμενικός ερευνητής της ιστορίας, σαν μια ενότητα, υπό την έννοια δηλαδή κλειστού συνόλου, όπου τα γεγονότα συνδέονται μεταξύ τους με βάση το νόμο της διαδοχής αιτίου - αιτιατού. Σε μια τέτοια θεώρηση διείσδυση υπερφυσικών γεγονότων ή μεταφυσικών παραμέτρων είναι αδιανόητη. Όντας, όμως, παράλληλα ειλικρινής και τίμιος απέναντι στη θεολογία, και αναγνωρίζοντας την αξία του βιβλικού μηνύματος, στράφηκε προς την υπαρξιακή ερμηνεία της Γραφής. Ο Bultmann θεωρείται αναμφίβολα ο σημαντικότερος εκπρόσωπος της 'βιβλικής ερμηνευτικής από την εποχή του Schleiermacher. Ο Bultmann, όπως και ο Dilthey, θεωρεί την ερμηνευτική ως την επιστήμη της τέχνης της κατανόησης (*Kunstlehre des Verstehens*) επηρεασμένος όμως από την πρώιμη φιλοσοφική σκέψη του Heidegger<sup>12</sup>, προχωράει ένα βήμα παραπέρα εισάγει την έννοια της προ-κατανόησης (*Vor-verständnis*).

Κατά τον Bultmann τα ιερά κείμενα και η ιστορία προσδιορίζονται πάντοτε από μια προ-κατανόηση της ανθρώπινης ύπαρξης. Χωρίς μια τέτοια προ-κατανόηση τα ιερά κείμενα είναι βουδά<sup>13</sup>. Το ότι η υπαρκτική αυτή σχέση προς την ιστορία αποτελεί βασική προϋπόθεση για την κατανόησή της, δε σημαίνει βέβαια ότι η κατανόηση της ιστορίας κατά τον Bultmann είναι «υποκειμενική». Απλώς το αντικειμενικό της περιεχόμενο μπορεί να κατανοηθεί μόνο από ένα υπαρκτικά κινδύνευτο υπόκειμενο / ερμηνευτή. Κατά συνέπεια η περισσότερο υποκειμενική ερμηνεία ενός κειμένου είναι και η περισσότερο αντικειμενική<sup>14</sup>. Κατά τον Bultmann, αυτό που έχει σημασία δεν είναι αυτός καθαυτός ο Ιστορικός Ιησούς και το κήρυγμά του, αλλά ο πραιώνιος λόγος του Θεού. Με άλλα λόγια, αυτό που έχει πρωταρχική και μοναδική ίσως σημασία δεν είναι αυτή καθαυτή η «κλήση» αλλά η «ανταπόκριση» του πιστού. Κατά συνέπεια, για τον Bultmann και τη Σχολή του απομυθεύεται η επίγεια δράση του Ιησού και από - ιστορικεύεται το γεγονός της Ανάστασης.

Η ερμηνευτική του Bultmann είχε ως αποτέλεσμα την εγκατάλειψη της αναζήτησης του Ιστορικού Ιησού. Έγινε όμως αμέσως αντιληπτό, και όχι μοναχά από τους πολέμιους του, αλλά και από τους ίδιους τους μαθητές του, πως κάτι τέτοιο ήταν ολέθριο για τη χρι-

12. *Sein und Zeit*, 1927 εξ.

13. R. Bultmann, «Das Problem...», σελ. 228 εξ.

14. Στο ίδιο<sup>1</sup> επίσης του ίδιου, «Ist Voraussetzunglose Exegese möglich?», *Glauben und Verstehen*, τομ. III, 1962<sup>2</sup>, σελ. 147 εξ.

στιάνηκή πίστη όλων ανεξαίρετα των ομαλογιών. Όσοι απέρριπταν το μήνυμα του Ιστορικού Ιησού, όπως π.χ. ο ίδιος ο Bultmann, απομονώνοντας το κήρυγμα της πρώτης εκκλησίας, έκαναν το ίδιο ακριβώς ολέθριο σφάλμα που έκαναν και οι Δοκήτες. Το ίδιο και για κείνους από την παλιά σχολή που επέμεναν αποκλειστικά στον Ιστορικό Ιησού<sup>15</sup> αγνοώντας το κήρυγμα της πρώτης εκκλησίας έπεφταν στην ίδια αίρεση με τους Εβιωνίτες. «Το χαρμόσυνο άγγελμα του Ιησού και το κήρυγμα της πρώτης εκκλησίας είναι αδιαχώριστα»<sup>16</sup>.

Ο ιστορικός αγνωστικισμός του Bultmann, η υποθάθμιση δηλαδή του Ιστορικού Ιησού στη σφαίρα του αγνώστου ή του μη δυναμένου να γνωστεί, έγινε αφορμή να στραφεί η νεώτερη θιβλική ερμηνευτική στην αναζήτηση νέων κατηγοριών ιστορίας, μια και η φύση της χριστιανικής πίστης και η μαρτυρία της Γραφής απαιτούν διαφορετική αντίληψη για την ιστορία. Δεν μπορεί δηλαδή να αποκλείεται ό,τι υπερβαίνει τη φύση της ορατής ανθρώπινης εμπειρίας. Χρειάζεται κάποιος ουνδυασμός πίστης και ιστορικής κριτικής, μια και κατά τη χριστιανική διδασκαλία η αποκάλυψη έλαβε χώρα μέσα στο ιστορικό γίγνεσθαι.

Κατά συνέπεια, αναζωπυρώθηκε Έανά το ενδιαφέρον της σύγχρονης θεολογίας για την αναζήτηση του Ιστορικού Ιησού. Ή νέα άμως αυτή αναζήτηση (New Quest) διέφερε πολύ από την παλιά. Το μονοπάτι που ήταν τώρα υποχρεωμένη η θιβλική ερμηνευτική να βαδίσει για να φτάσει σε σωστά συμπεράσματα σε ό,τι αφορά την αυθεντική διδασκαλία του Ιησού ήταν στενό και δύσβατο. Έγινε αντιληπτό πως στην περίπτωση αυτή η αναζήτηση θα γινόταν με θάστους κανόνες των τελευταίων εξελίξεων της ιστορικο-κριτικής μεθόδου (φιλολογική κριτική, κριτική των πηγών, Formgeschichte, Redaktionsgeschichte).

Ο E. Käsemann, που στα 1951 έγινε αφορμή να ανακινηθεί το θέμα μέσα στους κύκλους της ίδιας της σχολής του Bultmann<sup>16</sup>, υποστήριξε πως, παρότι τα ευαγγέλια περιέχουν αποκλειστικά την πίστη της Πρώτης Εκκλησίας, πρέπει να υποθέσουμε οπωσδήποτε κάποια συνέχεια με τον Ιστορικό Ιησού, χωρίς την οποία η πίστη και το κήρυγμα της Πρώτης Εκκλησίας θα ήταν ακατανότατα και χωρίς σημασία. Και προχώρησε στη διαπίστωση πως μια ερμηνευτική που εγκαταλείπει την αναζήτηση του Ιστορικού Ιησού είτε από ιστορικό σκε-

15. J. Jeremias, «The Present Position in the Controversy Concerning the Problem of the Historical Jesus», ExpT 69 (1958), σελ. 339.

16. Πρβλ. E. Käsemann, «Das Problem des Historischen Jesus», ZThK 51 (1954), σελ. 125 εξ.

πτικισμό, είτε για δογματικούς λόγους, δεν μπορεί να έχει σχέση με τη θεολογία.

Παράλληλα έγινε κατανοητό ότι τα όρια της ιστορικο - κριτικής μεθόδου είναι περιορισμένα<sup>17</sup> υπάρχει δηλαδή μια διάσταση, όπου η παραπάνω μέθοδος υπερβαίνεται, μια και αδυνατεί να καθορίσει τη φύση<sup>18</sup> της αποκάλυψης. «Η χρήση της ιστορικο - κριτικής μεθόδου», υποστηρίζει ο J. M. Robinson, «γίνεται αθέμιτη, μόνον όταν δεν μπορέσουμε να κατανοήσουμε τα περιορισμένα της όρια»<sup>19</sup>. Είναι η εποχή<sup>20</sup> που εμφανίζεται η «Νέα Ερμηνευτική»<sup>21</sup>. Οι μαθητές του Bultmann G. Ebeling και E. Fuchs, που είναι και οι κύριοι εκπρόσωποι της «Νέας Ερμηνευτικής», προχώρησαν πέρα από τις ερμηνευτικές αρχές του δασκάλου τους. Υπό την επιδραση της ύστερης φιλοσοφίας του Heidegger<sup>22</sup> τονίζουν την ύψιστη σημασία της γλώσσας (Sprache)<sup>23</sup>. Η ερμηνεία πραγματοποιείται ως γλώσσα μάλλον παρά ως κατανόηση, αφού το κείμενο εξηγεί μόνο του τί θέλει να πει. Η ερμηνευτική δηλαδή είναι ένα γεγονός της γλώσσας (Sprachereignis). Έτσι, τονίζεται μια Εεχασμένη διάσταση των βιβλικών κειμένων: η αποκλειστική προτεραιότητα του λόγου του Θεού. Το βιβλικό κείμενο δεν περιμένει τον ερμηνευτή να το ερμηνεύσει μάλλον αυτό ερμηνεύει τον ερμηνευτή. Αυτό είναι που τον καλεί στην ύπαρξη, κι όχι αντίστροφα.

Για τον Ebeling, περιεχόμενο και αντικείμενο της ερμηνευτικής είναι το γεγονός του λόγου (Wortgeschehen). Γι' αυτό και η ερμηνευτική ως επιστήμη της τέχνης της κατανόησης καταντάει τέχνη της διδασκαλίας του λόγου. Έτσι, ο Ιστορικός Ιησούς δε θεωρείται απλώς ως ενα αντικειμενικό ιστορικό γεγονός, αλλά κυρίως ως ο λόγος της κλήσεως. Η σπουδαιότερη ίως συμβολή της Νέας Ερμηνευτικής είναι ότι επανασυνδέονται ο Ιστορικός Ιησούς με τον κηρυττόμενο Χριστό της Πρώτης Εκκλησίας, που μέχρι τότε θεωρούνταν ως ασύμμετρα και ως ένα βαθμό αλληλοσυγκρουόμενα μεγέθη.

◆

Αυτή είναι σε πολύ αδρές γραμμές η πορεία της βιβλικής ερμηνευτικής τα τελευταία κυρίως χρόνια. Κύριο πρόβλημά της παραμένει το ερώτημα για τον Ιστορικό Ιησού και σημείο αναφοράς όλων

17. J. M. Robinson, *A New Quest of the Historical Jesus*, 1959, σελ. 100.

18. Αρχετά αναλυτική παρόντσιάση του θέματος στο έργο του Π. Ανδριόπουλου, Το πρόβλημα του «Ιστορικού Ιησού», σελ. 107 εξ.

19. Πρobl. M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, 1959.

20. Πρobl. E. Fuchs, *Hermeneutik*, 1970<sup>24</sup> επίσης *Jesus. Wort und Tat*, 1971<sup>25</sup>; G. Ebeling, *Hermeneutik*, RGG<sup>2</sup>, τομ. III, σελ. 242 εξ.: επίσης *Wort und Glaube*, 1960 εξ.

των επιμέρους σταθμών της η ιστορικοκριτική μέθοδος. Η μέθοδος, που στηρίζεται στη διαπίστωση πώς η Κ. Δ. δεν πρέπει να διαδίδεται ως λόγος πεσμένος από τον ουρανό, αλλά ως συλλογή σχέσεων και ερμηνειών της υπερφυσικής ιστορίας και αποκάλυψης. Η κύρια αιτία ανάπτυξης στη Δύση της βιβλικής ερμηνευτικής υπήρξε αναμφίβολα η στενή σύνδεση Αποκάλυψης και Αγίας Γραφής, είτε με την απόλυτη μορφή της προτεοταντικής θεολογικής αντίληψης, της sola scriptura, σύμφωνα με την οποία μοναδική πηγή της χριστιανικής αλήθειας είναι η Αγία Γραφή, είτε με την εξύψωση της εκκλησιαστικής παράδοσης ως παράλληλης καθοριστικής αυθεντίας. Η ορθόδοξη, εντούτοις, ανατολική θεολογία ανέπτυξε μια εντελώς διαφορετική αντίληψη για την αποκάλυψη και τη θεολογία (τον περί Θεού δηλαδή λόγο), αντίληψη που ουσιαστικά στηρίζεται στη βιβλική θεολογία. Κατά την αντίληψη αυτή η αποκάλυψη του Θεού δεν πραγματοποιείται, όπως σε πολλές ανατολικές θρησκείες, σε ένα αποφασιστικό σημείο της ιστορίας με ένα και μοναδικό τρόπο, ούτε είναι καταγραμμένος ο λόγος του Θεού σε ένα μόνο βιβλίο. Ο λόγος του Θεού αποκαλύπτεται «πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως» (πρβλ. Εβρ 1,1) μέσα στο ιστορικό γίγνεσθαι, με αποκορύφωμα τη φανέρωση του ίδιου του Θεού σε συγκεκριμένη ιστορική στιγμή, («ὅτε ἦλθε τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου», Γαλ 4,4). Η ιστορική όμως αυτή στιγμή δεν αποτελεί το «τέλος», αλλά το «μέσον» του χρόνου της θεϊκής αποκάλυψης, η οποία συνεχίζεται μέσα στην Εκκλησία, και μέσω της Εκκλησίας στον κόσμο. Η Αγία Γραφή αποτελεί την ιστορία της θείας αποκάλυψης από την αρχή («Ἐν ἀρχῇ», Γεν 1,1) μέχρι το τέλος («Ἄμήν ἔρχου», Απ 22,20), είναι δηλαδή ουσιαστικά ιστορική. Κύριο χαρακτηριστικό της Π. Δ. δεν είναι τόσο ο «λόγος» του Θεού (διδαχές, εντολές, λόγοι), αλλά κυρίως οι «ενέργειές» του, ιστορικά δηλαδή γεγονότα μέσω των οποίων ο περιούσιος λαός και τα έθνη γνώρισαν τον αληθινό Θεό. Και η Κ. Δ. το κατεξοχήν τμήμα της Αγίας Γραφής, δεν αποτελεί συλλογή και καταγραφή της διδασκαλίας του Ιησού αλλά ανάλυση και ερμηνεία του οριακού σημείου της θείας αποκάλυψης, του Σταυρού δηλαδή και της Ανάστασης του Ιησού. Έτσι, η Αγία Γραφή μπορούμε σχηματικά να πούμε αποτελεί ένα θεανθρώπινο κατασκεύασμα, μια ανθρώπινη δηλαδή καταγραφή και ερμηνεία θεϊκών ενεργειών και αποκαλύψεων.

Η ορθόδοξη ανατολική θεολογία προχώρησε ένα βήμα παραπέρα στην κατανόηση του μυστηρίου της θεϊκής αποκάλυψης. Κι αυτό το έκανε βασιζόμενη στην περί Αγίου Πνεύματος διδασκαλία της. Είναι αναμφίβολα από τις ριζοσπαστικότερες θεωρήσεις του μυστη-

ρίου της θεότητας – και εξισου σπουδαία με τη δογματική διατύπωση του «ομοουσίου» του Λόγου προς τον Πατέρα – η οικουμενική διακήρυξη της θεότητας του Αγίου Πνεύματος. Τις συνέπειες της χριστιανικής πνευματολογίας η ορθόδοξη ανατολή τις εκδήλωσε καθοριστικά με την άρνηση της μεταγενέστερης βυζαντινής θεολογίας να δεχθεί υποδάθμιση του Αγίου Πνεύματος, που εκούσια ή ακούσια επιχειρήθηκε στη Δύση με το *filioque*.

Εκεί όμως που οι συνέπειες της ορθόδοξης πνευματολογίας φτάνουν σε ακρότατα όρια, είναι στην αναγνώριση του δικαιώματος και της δυνατότητας για τον κάθε πιστό να «θεωρεί» το Θεό και να κατανοεί με τη βοήθεια του Αγίου Πνεύματος την αλήθεια. Αυτό ακριβώς ήταν εκείνο που δημιούργησε μια νέα δυναμική αντίληψη για την αποκάλυψη, εντελώς αντίθετη από εκείνη που αναπτύχθηκε στη δυτική φιλοσοφική σκέψη. Με την έννοια της «θεοπτίας», η θεολογία στην ύστερη βυζαντινή φιλοσοφική σκέψη δεν ορίζεται πια ως ένα κλειστό λογικό σύστημα προερχόμενο και βασιζόμενο σε «αποκαλυμμένες» οντότητες (Γραφή, Παράδοση, εκκλησιαστική ή και δογματική αυθεντία κλπ.), αλλά ταυτίζεται με την «πνευματική» εμπειρία του κάθε μέλους της Εκκλησίας (εξ ου και η εξέψωση στο χώρο της ορθόδοξης ανατολής του χαρισματούχου, του αγίου κλπ.)<sup>21</sup>.

Ορίζοντας, λοιπόν, την αποκάλυψη σαν μια ζωντανή αλήθεια, προστή με την καθοδήγηση του Αγίου Πνεύματος κατευθείαν στην ανθρώπινη ύπαρξη, χωρίς τους απόλυτους περιορισμούς των γραφικών κειμένων ή των συνοδικών αποφάσεων, η ορθόδοξη πνευματολογία απέρριψε ουσιαστικά την έννοια της αυθεντίας, καταξιώνοντας έτσι το ανθρώπινο πρόσωπο.



Συμπερασματικά μπορούμε να πούμε, ότι με αυτή την αντίληψη για την αποκάλυψη, που πολύ αυνοπτικά σκιαγράφησα πιο πάνω, η ορθόδοξη ανατολική θεολογία απαγκίστρωσε τελεσιδικά την Αποκάλυψη από την Αγία Γραφή. Κατά συνέπεια, στην ορθόδοξη παράδοση ουσιαστικά καταργείται η έννοια της «βιβλικής» ερμηνευτικής και τη θέση της παίρνει η «θεολογική» ή καλύτερα «αγιοπνευματική» ερμηνευτική, κάτι που βρίσκεται πολύ κοντά στους προβληματισμούς της νεώτερης «φιλοσοφικής» ερμηνευτικής, όπως αυτή εκφράζεται στη φιλοσοφία του H. - D. Gadamer<sup>22</sup>.

21. Μια παραπλήσια θεώρηση της ορθόδοξης ανατολικής θεολογίας πάνω στο θέμα αυτό παρουσιάζει ο Θεολόγος και φιλόσοφος N. Ματσούκας στο δίτομο έργο του Δογματική και Συμβολική Θεολογία, 1985.

22. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, 1960.

## Ο ΑΠΟΣΤΟΛΟΣ ΠΑΥΛΟΣ ΚΑΙ Η ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ

Ιωάννη Λ. Γαλάνη

Av. Καθηγητή Πανεπιστημίου

Το 1985 η πόλη της Θεσσαλονίκης ουμπλήρωσε 2.300 χρόνια από την ιδρυσή της. Το γεγονός αυτό γιορτάσθηκε με πανηγυρικό τρόπο και δόθηκε έτσι η ευκαιρία να ανασυρθούν από το ένδοξο παρελθόν της Θεσσαλονίκης λαμπρές σελίδες της ιστορίας της και να προβληθούν τόσο στους κατοίκους της όσο και σε όλους τους Έλληνες, ώστε να εκτιμηθεί η πολύπλευρη προσφορά της πόλης αυτής στον Ελληνισμό και να αντληθούν τα απαραίτητα διδάγματα για το μέλλον.

Τη μακραίωνη ιστορία της Θεσσαλονίκης τη σημάδεψε αποφασιστικά ένα σημαντικό γεγονός που συνέβη στα μέσα του 1ου μ.Χ. αιώνα. Αυτό έδωσε ένα νέο περιεχόμενο στην ιστορική πορεία της Θεσσαλονίκης και επέβαλε ένα νέο ήθος στη Ζωή των Θεσσαλονικέων. Είναι η επίσκεψη του Αποστόλου Παύλου στη Θεσσαλονίκη που έγινε στις αρχές του 50 μ.Χ. Την εποχή αυτή η Θεσσαλονίκη ήταν μια πόλη με μεγάλη ακτινοβολία σε ολόκληρο τον ελλαδικό χώρο. Ήταν ένα σπουδαίο εμπορικό αλλά και πνευματικό κέντρο. Οι σχέσεις της με τους Ρωμαίους ήταν αρμονικές και φιλικές, γιατί οι Θεσσαλονικείς δεν προκαλούσαν την καταπιεστική συμπεριφορά του κατακτητή. Η θρησκευτική Ζωή των Θεσσαλονικέων ήταν και έντονη και ποικιλή. Λατρεύονταν πολλές ελληνικές και ξένες θεότητες και λειτουργούσαν αρκετά ελληνικά και ελληνιστικά μυστήρια. Ο πλούτος της, η γέωγραφική της θέση, οι πυκνές θαλάσσιες και χερσαίες σύγκοινωνίες και η ποικιλία των θεοτήτων προσείλκυαν πολλούς επισκέπτες από όλη την αυτοκρατορία. Ανάμεσα σ' αυτούς ήταν και πολλοί φιλόσοφοι, ρήτορες, διάφοροι ομιλητές και κήρυκες, κάθε είδους μάγοι, γόγητες κλπ.

Η παρουσία όμως του Παύλου στη Θεσσαλονίκη και γενικότερα στον ελλαδικό χώρο δεν ήταν ένα συνηθισμένο γεγονός. Είχε αποφασιστική σημασία για την πορεία της χριστιανικής Εκκλησίας, και αυτό μαρτυρείται από την εποχή που έγινε και από τα γεγονότα που

προηγήθηκαν. Δηλαδή για να κατανοθεί και να εκτιμηθεί σωστά η σπουδαιότητα της επισκέψεως του Αποστόλου Παύλου στη Θεοσαλονίκη πρέπει να συνδυασθεί με τα γεγονότα που προηγήθηκαν και που, κατά κάποιο τρόπο, προκάλεσαν την επίσκεψη αυτή. Μια πολύ σύντομη αναφορά σ' αυτά επομένως είναι απαραίτητη. Είναι γνωστή η αντίθεση που από αιώνες υπήρχε ανάμεσα στους Ιουδαίους και στους μη Ιουδαίους, δηλαδή τους εθνικούς όπως τους αποκαλούσαν εκείνοι. Οι πρώτοι, έχοντας απόλυτη πεποιθηση ότι είναι ο εκλεκτός λαός του Θεού, θεωρούσαν όλους τους άλλους ως ειδωλολάτρες, αμαρτωλούς, ακάθαρτους κλπ., κι έτοι τους απέκλειαν κάθε δυνατότητα σωτηρίας. Ο Χριστός όμως με τη διδασκαλία του κατήργησε αυτή τη διάκριση και ο Απόστολος Παύλος έκανε σκοπό της ζωής του να ενώσει ἐν Χριστῷ Ιουδαίους και Εθνικούς. Ὅσοι αποδέχτηκαν το μήνυμα του ευαγγελίου και προσέρχονταν στη νέα πίστη, είτε Ἑλληνες ήταν είτε Ιουδαίοι, ήταν δύσκολο να Εεχάσουν από τη μια στιγμή στην άλλη μια θρησκευτική παράδοση, η οποία είχε εδραιωθεί από αιώνες. Έτοι από το ένα μέρος οι ιουδαιοχριστιανοί δύσκολα μπορούσαν να απαρνηθούν τη σχολαστική τήρηση του μωσαϊκού νόμου και από το άλλο οι εθνικοχριστιανοί δύσκολα μπορούσαν να Εεχάσουν το δικό τους τρόπο Ζωής. Το πρόβλημα όμως, όπως παρουσιάστηκε στος πρώτους χριστιανικούς χρόνους, ήταν οξύτερο με τους ιουδαιοχριστιανούς, γιατί αυτοί επέμεναν να τηρούν οι χριστιανοί και τις διατάξεις του μωσαϊκού νόμου. Επιπλέον απαιτούσαν να τηρούν και οι εθνικοχριστιανοί τουλάχιστον ορισμένες από αυτές, όπως ήταν π.χ. η περιτομή κ.ά. Η απαίτηση όμως αυτή θα οδηγούσε το χριστιανισμό στον ιουδαϊκό απομονωτισμό, θα γινόταν δηλαδή μια κλειστή θρησκεία τύπων καί μια παραφυάδα του ιουδαϊσμού. Στην αντιμετώπιση αυτού του προβλήματος δεν υπήρξε και από την πλευρά των Αποστόλων ενιαία γραμμή, γι' αυτό χρειάστηκε να συζητήσουν το θέμα όλοι μαζί στην Αποστολική Σύνοδο, της Ιερουσαλήμ, η οποία συγκλήθηκε το 48/49 μ.Χ. Αυτή δικαίωσε τις απόψεις του Παύλου, αναγνώρισε το έργο του στον εθνικό κόσμο, διακήρυξε το δικαίωμα των εΕ εθνών χριστιανών να είναι ελεύθεροι από το μωσαϊκό νόμο και τόνισε τον παγκόσμιο και οικουμενικό χαρακτήρα του χριστιανισμού. Την απόφαση αυτή της Συνόδου μετέφεραν οι Παύλος και Βαρνάβας στους χριστιανούς της Αντιόχειας και από εκεί ο Απόστολος των εθνών άρχισε τη δεύτερη ιεραποστολική του περιοδεία που ήταν ιδιαίτερα σημαντική και αποφασιστική για τη μετέπειτα πορεία και το χαρακτήρα της Εκκλησίας. Είναι η περιοδεία που άρχισε ομέσως μετά την Αποστολική Σύνοδο και μάλιστα μετά την επίσημη διακήρυξη από μέ-

ρους της ότι το μήνυμα της οωτηρίας που έφερε στον κόσμο ο Χριστός απευθύνεται σε όλον τον κόσμο. Σ' αυτή την περιοδεία ο Απόστολος Παύλος επισκέφθηκε και την πόλη της Θεσσαλονίκης.

Σύμφωνα με το Λουκά, ο οποίος στις Πράξεις των Αποστόλων διηγείται την περιοδεία αυτή, το αρχικό σχέδιο του Παύλου ήταν να επισκεφθεί μόνο τις χριστιανικές εκκλησίες της Ν. Μ. Ασίας (Πρ 15,36 εΕ.), τις οποίες είχε ιδρύσει στην πρώτη περιοδεία του. Συνέχισε όμως το ταξίδι του μαζί με τους συνεργάτες του Σιλουανό και Τιμόθεο στις περιοχές της Φρυγίας και της Γαλατίας, χωρίς όμως να ιδρύσουν νέες εκκλησίες «καλυθέντες» υπό του αγίου Πνεύματος (Πρ 16,6 εΕ.). Φτάνοντας στη Μυσία, θέλησαν να προχωρήσουν βορειότερα προς τη Βιθυνία, αλλά «οὐκ είσαεν αὐτοὺς τὸ... Πνεῦμα Ἰησοῦ» (Πρ 16,7). Ύστερα από αυτό κατέβηκαν στην παραλιακή πόλη Τρωάδα, στη μικρασιατική ακτή απέναντι από τη Λήμνο. Ο Παύλος και πάλι δεν είχε αποφασίσει να επισκεφθεί τη Μακεδονία. Όμως στην Τρωάδα συνέβη κάτι το πολύ σημαντικό. Όπως μας πληροφορεί ο Λουκάς, «ὅραμα διὰ τῆς νυκτὸς τῷ Παύλῳ ὥφθη, ἀνὴρ Μακεδῶν τις ἦν ἐστὼς καὶ παρακαλῶν αὐτὸν καὶ λέγων· διαβάς εἰς Μακεδονίαν βοήθησον ἡμῖν·» και ο Λουκάς συνεχίζει: «ώς δὲ τὸ ὄραμα εἶδεν, εὐθέως ἐζητήσαμεν ἔξελθειν εἰς Μακεδονίαν συμβιθάζοντες ὅτι προσκέκληται ἡμᾶς ὁ Θεός εύαγγελίσασθαι αὐτούς». Δηλαδή ήταν φανερό ότι με το όραμα αυτό ο Θεός καλούσε τον Παύλο να κηρύξει το μήνυμα του ευαγγελίου στη Μακεδονία. Το γεγονός αυτό έχει ξεχωριστή σημασία, γιατί τονίζει την αναγκαιότητα να κηρυχθεί το ευαγγέλιο του Χριστού στη Μακεδονία και τη σπουδαιότητα που έμελλε να έχει η διάδοσή του τόσο στη Μακεδονία όσο και στον ευρύτερο ελλαδικό χώρο. Αμέσως μετά το συγκλονιστικό αυτό γεγονός ο Παύλος με τους συνεργάτες του πήγαν στους Φιλίππους, όπου ιδρυσαν την πρώτη εκκλησία της Ευρώπης, και συνέχισαν το ιεραποστολικό τους έργο στην πόλη της Θεσσαλονίκης.

Σύμφωνα, λοιπόν, με τα παραπάνω, η παρουσία του Παύλου στη Μακεδονία χαρακτηρίζεται από δύο σημαντικά γεγονότα: το πρώτο είναι το όραμα της Τρωάδας και το δεύτερο η σχέση που έχει το κήρυγμα του Παύλου στη Μακεδονία και την Ελλάδα γενικότερα με τις αποφάσεις της Αποστολικής Συνόδου της Ιερουσαλήμ. Από το όραμα της Τρωάδας προκύπτει καθαρά ότι η ιεραποστολική δράση του Παύλου στη Μακεδονία έγινε με θεϊκή υποδειξη. Αυτό αποτελεί μοναδική περίπτωση στην ιστορία της Εκκλησίας. Δημιούργησε αυξημένες ευθύνες τόσο στους Μακεδόνες όσο και σε όλους τους Έλληνες, και οι ευθύνες αυτές εξακολουθούν να βαρύνουν και εμάς σήμε-

ρα. Σημαντικό όμως είναι και το άλλο γεγονός που αναφέραμε. Ειπαμε πιο πριν ότι η Αποστολική Σύνοδος διακήρυξε την οικουμενικότητα του χριστιανισμού. Την απόφασή της αυτή ανέθεσε στον Παύλο να την υλοποιήσει κηρύζοντας το ευαγγέλιο στον εθνικό κόσμο. Έτσι οι πρώτες χριστιανικές εκκλησίες που ιδρύονται μετά την απόφαση αυτή της Αποστολικής Συνόδου είναι οι εκκλησίες των Φιλίππων και της Θεσσαλονίκης. Δηλαδή η υλοποίηση της οικουμενικότητας του χριστιανισμού αρχίζει επίσημα από την Ελλάδα και τους Έλληνες. Μόνο το ελληνικό πνεύμα μπορούσε να οικειοποιηθεί τη νέα θρησκεία και να της δώσει τις διαστάσεις που καθώρισε ο ιδρυτής της. Πρώτη για το σκοπό αυτό επιλέχθηκε, και μάλιστα ύστερα από θεϊκή επέμβαση και υπόδειξη, η Μακεδονία. Από το χώρο της Μακεδονίας έκινησε το 334 π.Χ. ένας μεγάλος Μακεδόνας, ο Μ. Αλέξανδρος, για να θεμελιώσει την οικουμενικότητα του ελληνισμού στην Ανατολή. Τέσσερες αιώνες αργότερα ένας μεγάλος ανατολίτης, ο Απόστολος Παύλος, έκινα από τον ίδιο χώρο, τη Μακεδονία, για να θεμελιώσει την οικουμενικότητα του χριστιανισμού. Δεν γνωρίζουμε αν και κατά πόσο τα γεγονότα αυτά μπορούν να θεωρηθούν τυχαία και συμπτωματικά.

Έκτός από τη μεγάλη σημασία που είχε γενικότερα η επίσκεψη του Παύλου στη Μακεδονία και την Ελλάδα, ξεχωριστή απουδαιότητα είχε η παρουσία του στη Θεσσαλονίκη. Η πόλη αυτή είναι ο δεύτερος σταθμός του Παύλου μετά τους Φιλίππους. Έφτασε σ' αυτή ακολούθωντας την Εγνατία οδό και αφού πρώτα πέρασε από τις πόλεις Αμφίπολη και Απολλωνία. Στη Θεσσαλονίκη επισκέφθηκε, όπως συνήθιζε, τη συναγωγή των Ιουδαίων, στην οποία κήρυξε το ευαγγέλιο του Χριστού επί τρία συνεχόμενα Σάββατα. Το κήρυγμά του είχε μεγάλη απήχηση. Το αποδέχτηκαν ένας μικρός μόνο αριθμός Ιουδαίων και, όπως λέγει ο Λουκάς, «Έλλήνων πλήθος πολύ, γυναικῶν τε τῶν πρώτων οὐκ ὄλιγαι». Δηλαδή το ακολούθησε ένα πλήθος Ελλήνων και πολλές γυναίκες της ανώτερης κοινωνίας. Η επιτυχία αυτή του Παύλου ενόχλησε τους Ιουδαίους. Αμέσως αυτοί ξεσήκωσαν πολλούς «ἀγοραίους ἄνδρας», οι οποίοι δημιούργησαν ταραχές και αναστάτωσαν την πόλη. Έφαχναν να βρουν τον Παύλο και τους συνεργάτες του για να τους οδηγήσουν στις αρχές. Τον αναζήτησαν στο σπίτι κάποιου Ιάσονα και επειδή δεν τον βρήκαν έσυραν τον Ιάσονα στους πολιτάρχες με την κατηγορία ότι φιλοξενούσε ανθρώπους, οι οποίοι κήρυτταν πράγματα αντίθετα με τα «δόγματα» του αυτοκράτορα, και το πιο σημαντικό, μιλούσαν για κάποιον άλλο βασιλιά, το Χριστό. Η πολιτική αυτή κατηγορία συγκλόνισε το λαό της πόλεως και

τους πολιτάρχες, αλλά ο ίδιος κατέφερε να αποφύγει τις συνέπειες και να αφεθεί ελεύθερος, αφού όμως πρώτα κατέβαλε μεγάλο χρηματικό ποσό. Υπέρα από αυτά οι χριστιανοί της Θεσσαλονίκης φρόντισαν να φυγαδεύουν αμέσως τον Παύλο και τους συνεργάτες του και να τους συνοδεύουν μέχρι την ιουδαϊκή συναγωγή της Βέροιας. Για τους Ιουδαίους της Βέροιας ο Λουκάς λέγει ότι «ῆσαν εύγενέστεροι τῶν ἐν Θεσσαλονίκῃ» και δέχτηκαν το κήρυγμα του Παύλου «μετά πάσης προθυμίας καθ' ἡμέραν ἀνακρίνοντες τὰς γραφάς εἰ ἔχοι ταῦτα οὐτως» (Πρ 17,11). Οι Ιουδαίοι της Θεσσαλονίκης όμως κατεδίωξαν τον Παύλο και στη Βέροια, όταν ἐμάθαν «ὅτι καὶ ἐν τῇ Βέροιᾳ κατηγγέλλῃ ὑπὸ τοῦ Παύλου ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ» (Πρ 17,13). Προκάλεσαν και εκεί ταραχές εναντίον των ιεραποστόλων «σαλεύοντες και ταράσσοντες τούς ὄχλους» (Πρ 17,13), οπότε ο Παύλος αναγκάστηκε να φύγει από την πόλη. Πολλοί Βεροιείς χριστιανοί συνέδευσαν τον Παύλο ως ένα παραβαλάσσιο μέρος, ίσως τη Μεθώνη, και από εκεί όλοι μαζί αναχώρησαν για την Αθήνα. Οι συνεργάτες του Σιλουανός και Τιμόθεος ἐμειναν στη Βέροια και αναχώρησαν απ' αυτή αργότερα για την Αθήνα με εντολή του Παύλου.

Η βίαιη απομάκρυνση του Παύλου από τη Θεσσαλονίκη διέκοψε το έργο του και ἡταν φυσικό να αφήσει πολλά κενά. Οι Θεσσαλονίκεις ἐμειναν αβοήθητοι και εκτεθειμένοι σε πολλούς κινδύνους και πιο πολύ κινδύνευαν να χάσουν την πίστη τους, αφού δεν πρόλαβαν να εδραιωθούν σ' αυτή εξαιτίας της βίαιης εγκαταλείψεως τους από τον Παύλο. Η αγώνια του Παύλου για την κατάσταση των νεοφύτων χριστιανών είχε κορυφωθεί και η σκέψη του βρισκόταν διαρκώς κοντά τους. Στην πρώτη από τις δυό επιστολές που ἐγραψε λίγο καιρό αργότερα λέγει: «διὸ μηκέτι στέγοντες εύδοκήσαμεν καταλειφθῆναι ἐν Ἀθήναις μόνοι καὶ ἐπέμψαμεν Τιμόθεον... εἰς τὸ στηρίξαι ὑμᾶς καὶ παρακαλέσαι ὑπὲρ τῆς πίστεως ὑμῶν τὸ μηδένα σαινεσθαι ἐν ταῖς θλίψεσιν ταύταις» (Α' Θεσ 3,1-3). Η κατάσταση όμως που βρήκε ο Τιμόθεος στη Θεσσαλονίκη ἡταν διαφορετική από αυτή που φανταζόταν ο Παύλος. Οι νεοφύτιστοι πιστοί παρουσιάζαν μια εκπληκτική πρόοδο στην πίστη. Αντιμετώπιζαν με γενναιότητα τις δυσκολίες και περίμεναν με πολλή αγάπη τον Παύλο να τους επισκεφθεί. Ο Τιμόθεος, ολοκληρώνοντας το έργο του, αναχώρησε από τη Θεσσαλονίκη και συνάντησε τον Παύλο στην Κόρινθο όπου είχε πάει από την Αθήνα. Οι ευχάριστες ειδήσεις που του έφερε ο Τιμόθεος τον ενθουσιάσαν, γι' αυτό και ἐγραψε αμέσως την πρώτη επιστολή προς Θεσσαλονικείς. Αυτή η επιστολή είναι το αρχαιότερο γραπτό κείμενο της Κ. Διοιθήκης και είναι γραμμένη με πολλή τρυφερότητα

και αγάπη. Από την επιστολή αυτή προκύπτει ποιό ήταν έργο του Παύλου στη Θεσσαλονίκη, πώς συμπεριφέρθηκε στους θεσσαλονίκες και πώς εκείνοι ανταποκρίθηκαν στη συμπεριφορά αυτή αντιδράσεις συνάντησε τόσο εκείνος όσο και οι πιστοί από το ενικό και το ιουδαϊκό περιβάλλον της πόλεως, ποιά ήταν η σχέση του με τους πιστούς, αν και σε ποιο βαθμό κατανοήθηκε η διδασκαλία του, τα κενά που παρουσίασαν στην πίστη τους και ο τρόπος που τα αντιμετώπισε ο Παύλος. Όλα αυτά τα στοιχεία συνθέτουν την εικόνα της νεοσύστατης εκκλησίας της Θεσσαλονίκης, η οποία με το νέο ήθος που με τον καιρό επέβαλε στους Θεσσαλονίκες, άλλαξε το χαρακτήρα της πόλεως και έδωσε νέα αντίληψη για τη Ζωή και καινούριο προσανατολισμό στην πορεία των ανθρώπων.

Το ιεραποστολικό έργο του Παύλου στη Θεσσαλονίκη συνάντησε πολλές δυσκολίες. Εκτός από τις έντονες αντιδράσεις των Ιουδαίων, που είδαμε, η όλη πολιτική, θρησκευτική και κοινωνική κατάσταση της πόλεως δεν ευνοούσε την αποδοχή του κηρύγματος του Παύλου. Η αυτοκρατορική λατρεία π.χ. δεν επέτρεπε να γίνεται λόγος, όχι μόνο στη Θεσσαλονίκη αλλά και σε οποιοδήποτε μέρος της αυτοκρατορίας, για άλλο σωτήρα και κύριο εκτός από τον αυτοκράτορα. Η συχνή παρουσία στην πόλη διαφόρων ρητόρων, μάγων, φιλοσόφων και γενικά ομιλητών κάθε ειδικότητας, προσλέυσεως και ικανότητας δημιουργούσε στους κατοίκους της Θεσσαλονίκης κάποια δυσπιστία απέναντι τους, επειδή μετά από κάθε ομιλία όλοι αυτοί συνήθως απαιτούσαν από τους ακροατές τους χρηματική αμοιβή. Ήταν αναπόφευκτο επομένως να εντάξουν και τον Παύλο στην ίδια κατηγορία και να διατυπώσουν τις επιφυλάξεις τους για την αγνότητα των προθεσών του και την ανυστεροθουλία του. Αυτές οι κατηγορίες αναγκάζουν τον Παύλο να κάνει στην πρώτη επιστολή του προς Θεσσαλονίκες μια πολεμική απολογία εναντίον όσων αμφισβητούσαν τον Εεχωριστό χαρακτήρα της παρουσίας του στη Θεσσαλονίκη. Γράφει προς τους χριστιανούς της Θεσσαλονίκης: «Αύτοι γάρ οίδατε, ἀδελφοί, τὴν εἰσοδον ἡμῶν τὴν πρὸς ὑμᾶς ὅτι οὐ κενὴ γέγονεν, ἀλλὰ προπαθόντες καὶ ὑβρισθέντες, καθὼς οἴδατε, ἐν Φιλίπποις ἐπαρρησιασάμεθα ἐν τῷ Θεῷ ἡμῶν λαλῆσαι πρὸς ὑμᾶς τὸ εὔαγγέλιον τοῦ Θεοῦ ἐν πολλῷ ἀγώνι. Ἡ γάρ παράκλησις ἡμῶν οὐκ ἐκ πλάνης οὐδὲ ἐξ ἀκαθαρσίας οὐδὲ ἐν δόλῳ, ἀλλὰ καθὼς δεδοκιμάσμεθα ὑπὸ τοῦ Θεοῦ πιστευθῆναι τὸ εὔαγγέλιον, οὕτως λαλοῦμεν, οὐχ ὡς ἀνθρώποις ἀρέσκοντες ἀλλὰ τῷ Θεῷ τῷ δοκιμάζοντι τάς καρδίας ἡμῶν. Οὕτε γάρ ποτε ἐν λόγῳ κολακείας ἔγενήθημεν, καθὼς οἴδατε, οὕτε ἐν προφάσει πλεονεξίας. Θεός μάρτυς, οὕτε ζητοῦντες ἐξ ἀνθρώπων δόξαν οὕτε ἀφ' ὑμῶν οὐ-

τε ἀπ' ἄλλων, δυνάμενοι ἐν βάρει είναι ως Χριστοῦ Ἀπόστολοι. Ἐλλά ἐγενήθημεν ἥπιοι ἐν μέσῳ ὑμῶν, ως ἔαν τροφὸς θάλπη τὰ ἑαυτῆς τέκνα» (Α' Θεσ 2,1-7). Από τα λόγια, αμφά του Παύλου φαίνεται καθαρά ποια ἦταν η συμπεριφορά των ἄλλων ομιλητών που περνούσαν από τη Θεσσαλονίκη και ποια ἦταν η διαφορά ανάμεσα σε εκείνους και στον Παύλο.

Οι κατηγορίες αυτές, τις οποίες οι μη χριστιανοί της Θεσσαλονίκης καταλόγιζαν στον Παύλο σε συζητήσεις τους με τους χριστιανούς της πόλεως, δεν επηρέασαν την πορεία της εκκλησίας της Θεσσαλονίκης. Μάλιστα η πρόδος των νεοφύτιστων χριστιανών ἦταν τόσο μεγάλη, ώστε να αναγκάσει τον Παύλο, σε μια ἔξαρση χαράς και ενθουσιασμού, να τους γράψει: «καὶ ὑμεῖς μιμηταὶ ἡμῶν ἐγενήθητε καὶ τοῦ Κυρίου, δεξάμενοι τὸν λόγον ἐν θλίψει πολλῇ μετά χαρᾶς πνεύματος ἀγίου, ὥστε γενέσθαι ὑμᾶς τύπον πᾶσιν τοῖς πιστεύουσιν ἐν τῇ Μακεδονίᾳ καὶ ἐν τῇ Ἀχαΐᾳ. ἀφ' ὑμῶν γάρ ἐέκηχται ὁ λόγος τοῦ Κυρίου οὐ μόνον ἐν τῇ Μακεδονίᾳ καὶ ἐν τῇ Ἀχαΐᾳ, ἀλλ' ἐν παντὶ τόπῳ ἡ πίστις ὑμῶν ἡ πρὸς τὸν Θεόν ἐξελήλυθεν...» (Α' Θεσ 1,6-8). Δηλαδή ο εθνικός κόσμος της Θεσσαλονίκης και προπαντός το ελληνικό στοιχείο αποδέχτηκε με ιδιαίτερη προθυμία το μήνυμα του ευαγγελίου του Χριστού και ἀρχισε να του δίδει με εκπληκτική ταχύτητα τις οικουμενικές του διαστάσεις. Η Θεσσαλονίκη δικαίωσε, με τρόπο που ξεπερνούσε κάθε μέτρο αισιοδοξίας, τις προσδοκίες του Αποστόλου των Εθνών και ανταποκρίθηκε απόλυτα στην πρόσκληση του Παύλου.

Η μεγάλη επιτυχία του κηρύγματος των Παύλου στη Θεσσαλονίκη και η πρόδος των Θεσσαλονικέων στη νέα τους πιστή οφείλεται και στη στενή σχέση αγάπης που δημιουργήθηκε ανάμεσα σε εκείνο και στους Θεσσαλονικείς. Η χαρά του ἦταν ιδιαίτερα μεγάλη, όταν ο Τιμόθεος τον πληροφόρησε ότι οι χριστιανοί της Θεσσαλονίκης εξακολουθούν να τον αγαπούν και να τον περιμένουν στην πόλη τους. Γράφει στην πρώτη επιστολή του: «Ἄρτι δὲ ἐλθόντος Τιμοθέου πρὸς ὑμᾶς ἀφ' ὑμῶν καὶ εὐαγγελισαμένου ὑμῖν τὴν πίστιν καὶ τὴν ἀγάπην ὑμῶν καὶ ὅτι ἔχετε μνείαν ἀγαθὴν πάντοτε, ἐπιποθοῦντες ἡμᾶς ἵδειν καθάπερ καὶ ἡμεῖς ὑμᾶς, διὰ τοῦτο παρεκλήθημεν, ἀδελφοί, ἐφ' ὑμῖν ἐπὶ πάσῃ τῇ ἀνάγκῃ καὶ θλίψει ἡμῶν διὰ τῆς ὑμῶν πίστεως, ὅτι νῦν ζῶμεν ἔαν ὑμεῖς στήκετε ἐν Κυρίῳ» (Α' Θεσ 3,6-8). Στα λόγια αυτά του Παύλου διακρίνεται καθαρά τόσο τη αγωνία του μέχρι να φθάσουν οι ευχάριστες ειδήσεις όσο και ο ενθουσιασμός του για την πρόδοση και τη σταθερότητα των Θεσσαλονικέων. Εκφράζει τα ευχάριστα συναισθήματά του με τη μετοχή «εὐαγγελισαμένου», με την οποία τονί-

Ζει τρία σημαντικά γεγονότα: α) τη θετική πορεία των Θεσσαλονικέων χριστιανών, β) τις καλές αναμνήσεις που διατηρούν ακόμη από την παρουσία του Παύλου στην πόλη τους και γ) την έντονη επιθυμία τους να τον ξαναδούν κοντά τους. Όλα αυτά πιστοποιούν ότι οι νεφώτιστοι χριστιανοί της Θεσσαλονίκης δεν κλονίστηκαν σύτες σπότις διώχεις και τήν κοινωνική περιφρόνηση του περιβάλλοντός τους ούτε από τις κατηγορίες εναντίον του Παύλου. Ο ίδιος ο Παύλος σπεύδει να τούς εκφράσει και τα δικά του καλά αισθήματα και να τους βεβαιώσει ότι και εκείνος επιθυμεί να βρεθεί κοντά τους. Την αμοιβαιότητα αυτή την τονίζει με τη συχνή, όπως παρατηρούμε στα παραπάνω λόγια, χρήση και εναλλαγή των τύπων «ήμεις - ύμας» και «ύμεις - ήμᾶς».

Σε πολλά σημεία της πρώτης προς Θεσσαλονίκεις επιστολής του ο Παύλος βρίσκει την ευκαιρία να εκφράσει την αγάπη του για τους χριστιανούς της πόλεως. Σε ένα από αυτά τους γράφει: «Οὗτως ὅμερόμενοι ύμῶν εὔδοκοῦμεν μεταδοῦναι ύμιν οὐ μόνον τὸ εὔαγγέλιον τοῦ Θεοῦ ἀλλὰ καὶ τὰς ἑαυτῶν ψυχάς, διότι ἀγαπητοὶ ἡμῖν ἐγενήθητε» (Α' Θεσ 2,8). Με τα λόγια αυτά ο Παύλος τονίζει το μέγεθος της θελήσεώς του και της επιθυμίας του να δώσει στους Θεσσαλονίκεις το μήνυμα του ευαγγελίου και μαζί με αυτό και την ίδια του την ψυχή. Θέλει ακόμη να πει ότι η αποστολή του στην πόλη της Θεσσαλονίκης δεν ήταν συνθησιμένη, δεν είχε δηλαδή υπηρεσιακό χαρακτήρα, όπως ουνέθαινε με άλλους υψηλούς επισκέπτες και ιδίως τους αυτοκρατορικούς απεσταλμένους. Ο Παύλος ήλθε στην πόλη «μεταδοῦναι οὐ μόνον τὸ εὔαγγέλιον», όπως λέγει, αλλά και την ίδια του τη Ζωή. Η φράση «μεταδοῦναι τὸ εὔαγγέλιον» έχει μεγάλη βαρύτητα στην επιστολή. Σημαίνει ότι το κήρυγμα του Παύλου δεν είναι μια απλή πληροφόρηση, μια απλή αγγελία ἡ μια απλή γνωστοποίηση ενός γεγονότος. Είναι μετάδοση, είναι μετάγγιση ενός θιώματος, ενός νέου ήθους, το οποίο πηγάζει από τη μεταμορφωμένη καρδιά του Παύλου εξαιτίας της πίστεώς του στο Χριστό. Ο χαρακτήρας και η προοπτική αυτού του θιώματος είναι εσχατολογική και σωτηριολογική. Στο υπόβαθρο του δεσμού της αγάπης μεταξύ του Παύλου και των Θεσσαλονικέων υπάρχει η αγάπη του Θεού για τον ἀνθρώπο και την Εκκλησία. Αυτή διαποτίζει την ύπαρξη των πιστών και τους κάνει δέκτες και πομπούς του μηνύματος της σωτηρίας, το οποίο έφερε στον κόσμο ο ενανθρωπήσας Χριστός.

Ολόκληρη η πρώτη επιστολή προς Θεσσαλονίκεις διακρίνεται, όπως είπαμε, για την τρυφερότητά της και την έκδηλη αγάπη και στοργή του Παύλου για τους πιστούς της πόλεως. Συχνά εκφράζει τη

χαρά του και τους επαινεί για την πρόοδό τους στην πίστη. Δεν παραλείπει όμως και να τους συμβουλεύει, αλλά οι συμβουλές του δεν έχουν το χαρακτήρα αυστηρών παρατηρήσεων, όπως συμβαίνει σε πολλές άλλες επιστολές του. Διατυπώνονται με πολλή λεπτότητα και ευγένεια ή πολλές φορές βγαίνουν και μέσα από επαίνους ακόμη. Γράφει π.χ.: «Λοιπόν οὖν, ἀδελφοί, ἐρωτῶμεν ὑμᾶς καὶ παρακαλοῦμεν ἐν Κυρίῳ Ἰησοῦ, ἵνα καθὼς παρελάβετε παρ' ἡμῶν τὸ πῶς δεῖ ὑμᾶς περιπατεῖν· καὶ ὄρεσκειν Θεῷ, καθὼς καὶ περιπατεῖτε, ἵνα περισσεύητε μᾶλλον» (Α' Θεσ. 4,1). Σε άλλο σημείο τους λέγει: «Περὶ δὲ τῆς φιλαδελφίας οὐ χρείαν ἔχετε γράφειν ὑμῖν, αὐτοὶ γάρ ὑμεῖς θεοδίδακτοί ἔστε εἰς τὸ ἀγαπᾶν ἀλλήλους, καὶ γάρ ποιεῖτε αὐτὸς εἰς πάντας τοὺς ἀδελφοὺς τοὺς ἐν ὅλῃ τῇ Μακεδονίᾳ. Παρακαλεῖμεν δὲ ὑμᾶς, ἀδελφοί, περισσεύειν μᾶλλον...» (Α' Θεσ. 4,9-10). Στα δύο αυτά παραδείγματα παρατηρούμεν ότι η τακτική του Παύλου είναι να επαινεί τους Θεοσαλονικείς και ταυτόχρονα για το ίδιο θέμα να τους συμβουλεύει. Αυτό όμως αποτελεί και θεολογική θέση του Παύλου. Δεν αφήνει στους πιστούς της Θεοσαλονίκης την εντύπωση ότι κατάφεραν το τέλειο, γιατί αυτό είναι αδύνατο για το χριστιανό. Η Ζωὴ του πιστού δεν είναι μια κατάσταση που μπορεί να ολοκληρωθεί και να τελειοποιηθεί στο παρόν. Είναι μια διαρκής και δυναμική πορεία προς την αιωνιότητα γι' αυτό και απαιτείται διαρκής πρόσπλαθεια και θελτιώση. Γεγονός πάντως είναι ότι ο Παύλος δεν έχει να επισημάνει σοβαρές ελλείψεις στους Θεοσαλονικείς, γι' αυτό και σε κάποιο σημείο της επιστολής του τους γράφει ότι προσεύχεται στο Θεό «νυκτὸς καὶ ἡμέρας... εἰς τὸ ἰδεῖν ὑμῶν τὸ πρόσωπον καὶ καταρτίσαι τὰ ὑστερήματα τῆς πίστεως ὑμῶν». Κάνει δηλαδή λόγο για «ὑστερήματα» και όχι για σοβαρές ατέλειες. Στα «ὑστερήματα» αυτά ανήκουν π.χ. οι σχέσεις των μελών της χριστιανικής κοινότητας μεταξύ τους, η σωστή συμπεριφορά «πρὸς τοὺς ἔξω» (Α' Θεσ. 4,12), κάποια χαλάρωση στο Ζήτημα της εργασίας, οι ανησυχίες που είχαν για το θέμα της ανάστασης των νεκρών και της συμμετοχής σ' αυτή και των «κεκοιμημένων» κλπ. Πιο πολύ όμως<sup>ο</sup> Παύλος φαίνεται να επιμένει στο νέο ήθος και στο νέο τρόπο Ζωῆς που πρέπει να ακολουθούν οι χριστιανοί. Αυτό ήταν ιδιαίτερα αναγκαίο για τους εθνικοχριστιανούς, οι οποίοι ήταν συνηθισμένοι σε μια αμαρτωλή Ζωή. Η ἐνταξη τους στην εκκλησία απαιτούσε μια οριστική απάρνηση των συνηθειών τους. Βεβαίως στην περίπτωση αυτή οι ανθρώπινες δυνάμεις αποδεικνύονται ανίσχυρες για μια τέτοια μεταστροφή και μόνο η χάρη του Θεού μπορεί να μεταμορφώσει τις ανθρώπινες καρδιές, αρκεί ο ἀνθρωπός να επιτρέψει την παρουσία της μέσα του, όπως έγινε και με τους Θεοσαλονικείς.

Η παρουσία του Αποστόλου Παύλου στη Θεσσαλονίκη επέφερε μια επανάσταση στη σκέψη και στη ζωή των Θεσσαλονικέων, με αποτέλεσμα πάρα πολλοί να πάψουν, όπως λέγει ο Παύλος, να είναι δούλοι των ειδώλων και να γίνουν δούλοι του Ζωντανού και αληθινού Θεού (Α' Θεσ. 1,9). Εγκατέλειψαν δηλαδή τις νεκρές θεότητες, οι οποίες δεν μπορούσαν να τους προσφέρουν καμιά ελπίδα, γιατί αυτές ή ήταν δημιουργήματα της ανθρώπινης φαντασίας ή κτίσματα του αληθινού Θεού. Η καινούρια τους πορεία έχει ένα νέο και συγκεκριμένο προσανατολισμό, ο οποίος τους οδηγεί σταθερά στην αιώνια σωτηρία. Η ενέργειά τους να εγκαταλείψουν το θρησκευτικό κατεστημένο είχε και πολιτικές διαστάσεις, γιατί αυτομάτως σήμαινε άρνηση της επισημης θρησκείας της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας, η οποία απαιτούσε από τους υπηκόους της και τη λατρεία του αυτοκράτορα.

Τα θέματα που αναπτύσσει ο Απόστολος Παύλος στις δύο προς Θεσσαλονικείς επιτολές και ιδίως στην πρώτη, γιατί τα περισσότερα θέματα της δεύτερης επιστολής είναι τα ίδια με τα θέματα της πρώτης, αποτελούν, κυρίως για τους εθνικοχριστιανούς της Θεσσαλονίκης, μια πρωτόγνωρη εμπειρία. Σε πολλά σημεία μάλιστα ηχούν παράδοξα, γιατί Εεπερνούν τα όρια της ανθρώπινης λογικής. 'Άλλωστε το γεγονός Χριστός, το οποίο αποτελεί την αφετηρία και τον τελικό σκοπό της παύλειας θεολογίας, δεν είναι τίποτε άλλο παρά υπέρβαση της ανθρώπινης λογικής και εμπειρίας. Είναι η παρουσία του άχρονου και υπεριστορικού μέσα στο χρόνο και την ιστορία. Είναι η συγκάταδμος του Θεού να γίνει άνθρωπος για να σώσει τον άνθρωπο. Ο Παύλος χαρακτηρίζει τους Θεσσαλονικείς μιμητές του Χριστού, γιατί δέχτηκαν το λόγο του «έν θλίψει πολλῇ μετὰ χαρᾶς πνεύματος ἀγίου» (Α' Θεσ. 1,6). Η καθημερινή πρακτική διδάσκει ότι δεν είναι εύκολο μια θλιβερή και καταπιεστική κατάσταση να αντιμετωπίζεται με χαρά. 'Ο.τι όμως είναι αδύνατο και ακατόρθωτο για τον άνθρωπο είναι δυνατό και κατορθωτό από το άγιο Πνεύμα. 'Έτσι οι καθημερινές διώξεις και οι κοινωνικοί κατατρεγμοί αντιμετωπίζονται από τους χριστιανούς της Θεσσαλονίκης με τη σταθερή ελπίδα στην τελική τους σωτηρία. Σε άλλο σημείο της πρώτης επιστολής ο Παύλος τους συμβουλεύει: «Πάντοτε χαίρετε, ἀδιαλείπτως προσεύχεσθε, ἐν παντὶ εὐχαριστεῖτε» (Α' Θεσ. 5,16-18). Το παράδοξο είναι ότι η χαρά, η προσευχή και οι ευχαριστίες που συνιστά στους Θεσσαλονικείς ο Παύλος πρέπει να εκδηλώνονται και να αντιπαρατίθενται στις ποικίλες δυσκολίες και τις αντιδράσεις του εχθρικού περιβάλλοντος των χριστιανών της Θεσσαλονίκης. Είναι η μόνη σωστή αντίδραση των πιστών στις αδικίες που δέχονται από τον αντίθετο και αμαρτωλό κόσμο. Οι διω-

γμοί και οι κατατρεγμοί είχαν καταντήσει μια απαραίτητη διαδικασία στο θρίαμβο του χριστιανισμού. Οι χριστιανοί όμως αντιμετώπιζαν όλα αυτά προσηλωμένοι πάντοτε στο όφραμα της τελικής αναστάσεως και σωτηρίας. Αυτό ζητεί ο Παύλος από τους Θεσσαλονικείς. Η συμβουλή όμως αυτή δεν κάνει τους πιστούς απόκοσμους. Ζουν και αυτοί μέσα στον κόσμο και αναγκαστικά επικοινωνούν με πιστούς και ἀπιστους, με εχθρούς και φίλους. Γι' αυτό τους λέγει σε ένα σημείο: «Οράτε μή τις κακόν ἄντι κακοῦ τινι ὁποδῷ ἀλλὰ πάντοτε τὸ ἀγαθὸν διώκετε καὶ εἰς ἀλλῆλους καὶ εἰς πάντας» (Α' Θεσ 5,15). Η αξία της προτροπής αυτής προς τους Θεσσαλονικείς προσδιορίζεται από το δεύτερο, το θετικό μέρος: «ἀλλὰ πάντοτε τὸ ἀγαθὸν διώκετε καὶ εἰς ἀλλῆλους καὶ εἰς πάντας». Το αρνητικό πρώτο μέρος της προτροπής χωρίς την-ταυτόχρονη παρουσία του δευτέρου δε θα διέφερε από ένα νομικό κανόνα ή νομική διάταξη της εποχής ή και κάθε εποχής. Για τον Παύλο και γενικότερα για το χριστιανισμό δεν έχει τόση αξία το τι δεν πρέπει, αλλά το τι πρέπει να πράττει ο πιστός. Δηλαδή αξία έχει ο αγώνας και η δράση και όχι η απραξία και η αδιαφορία, έστω και αν αυτή δεν είναι αντίθετη με τις αρχές του χριστιανισμού. Με τέτοιες συμβουλές οι νεοφύτιστοι χριστιανοί της Θεσσαλονίκης βρίσκονται μπροστά σε μια νέα πραγματικότητα, την οποία χαρακτηρίζουν η γοητεία της δράσεως, η ελευθερία, η σταθερή ελπίδα και ο προσανατολισμός σε ένα συγκεκριμένο σκοπό που είναι η τελική σωτηρία.

Ο Απόστολος Παύλος έδωσε στους Θεσσαλονικείς την ψυχή του. Τους μετέδωσε τα δικά του βιώματα της ένν Χριστῷ Ζωής χρησιμοποιώντας τη δική τους γλώσσα, την ελληνική. Η μετάδοση - μετάγγιση αυτή έγινε, όπως λέγει ο ίδιος, με τη στοργή και την τρυφερότητα της μητέρας που τρέφει και μεγαλώνει τα παιδιά της και την αγάπη και τη φροντίδα του πατέρα που τα προστατεύει, τα καθοδηγεί και τα εξοπλίζει σωστά για την αντιμετώπιση των κινδύνων. Το ιεραποστλικό έργο όμως του Παύλου στη Θεσσαλονίκη δεν είχε μόνο τα ανθρώπινα στοιχεία, αλλά έγινε «καὶ ἐν δυνάμει καὶ ἐν πνεύματι ἀγίῳ» (Α' Θεσ 1,5). Οι Θεσσαλονικείς δεν αποδέχτηκαν το κήρυγμά του ως ανθρώπινο λόγο, αλλά «ώς λόγο τοῦ Θεοῦ» (Α' Θεσ 2,13), ο οποίος μεταμόρφωσε τις καρδιές τους (2,13) και τους έμαθε «περιπατεῖν ἀξίως τοῦ Θεοῦ» (Α' Θεσ 2,11). Έτσι ο Παύλος εμπιστεύθηκε το ευαγγέλιο του Χριστού στους Θεσσαλονικείς και εκείνοι του έδωσαν τις οικουμενικές του διαστάσεις, γενόμενοι οι ίδιοι, όπως λέει ο Παύλος, πρότυπο «πᾶσιν τοῖς πιστεύουσιν» (Α' Θεσ 1,7).

Όλα όσα είπαμε για τον Απόστολο Παύλο και τη Θεσσαλονίκη δεν αποτέλεσαν ούτε αποτελούν μια ευχάριστη ανάμνηση του μακρι-

νού παρελθόντος, δεν είναι μια Εενάγηση σε λαμπρές περιόδους της ιστορίας της Θεσσαλονίκης. Το κήρυγμα του Αποστόλου Παύλου στην πόλη της Θεσσαλονίκης ποτέ στη μακραίωνη ιστορία της δεν υπήρξε ένα μουσειακό γεγονός. Ήταν διαρκώς μια δυναμική συνέχεια από το 50 μ.Χ. μέχρι και σήμερα. Η Θεσσαλονίκη Ζει και σήμερα το μήνυμα του ευαγγελίου με το δικό της τρόπο. Οι Θεσσαλονικείς δεν υπήρξαν «τύπος πᾶσιν τοῖς πιστεύουσιν» μόνο για την εποχή τους, αλλά για όλες τις εποχές.

## ΟΙ ΒΙΒΛΙΚΕΣ ΣΠΟΥΔΕΣ ΣΤΗΝ ΕΛΛΑΔΑ

*Σύντομη ιστορική αναδρομή – Μελλοντικές προοπτικές*

Ιωάννη Δ. Καραβιδόπουλου

Καθηγητή Πανεπιστημίου

Η εργασία αυτή αποτελεί εισήγηση στα πλαίσια των εκδηλώσεων που οργάνωσε ο Θεολογικός Σύνδεσμος στη Θεσσαλονίκη κατά τον προηγούμενο χρόνο με το γενικό θέμα «Η θεολογία στην Ελλάδα σήμερα. Διαπιστώσεις, προβλήματα, προοπτικές». Η εισήγηση δημοσιεύεται εδώ με ελάχιστες προσαρμοσμένες στο στόχο του αφιερώματος του Δελτίου Βιβλικών Μελετών.

Προκαταβολικά πρέπει να λεχτούν τα εξής για τη σωστή κατανόηση των δώων θα ακολουθήσουν: α) Το θέμα μας δεν θα εξεταστεί με το στενό ακαδημαϊκό πρίσμα αλλά θα τοποθετηθεί στο σύνολο της Ορθόδοξης νεοελληνικής πραγματικότητας που δεν τη συνθέτουν μόνο η ακαδημαϊκή διδασκαλία αλλά και η διακονία του άμβωνα, οι θρησκευτικές κινήσεις, η εκπαιδευτική δραστηριότητα. β) Εφόσον το θέμα μας εντάσσεται στα πλαίσια του γενικότερου θέματος «Η θεολογία στην Ελλάδα σήμερα. Διαπιστώσεις, προβλήματα προοπτικές», είναι φυσικό να γίνει σε κάποια σημεία και κριτική ας θεωρηθεί αυτή κυρίως ως αυτοκριτική και ως καρπός οδύνης για ό,τι θα έπρεπε να γίνει και δεν έγινε, για ό,τι καταβλήθηκε προσπάθεια και εμποδίστηκε από ανασταλτικούς παράγοντες. Και γ) δεν είναι δυνατό να περιμένει κανείς πληρότητα από μια εισήγηση περιορισμένης χρονικής διάρκειας, ιδίως στο τμήμα της που προσεγγίζει ιστορικά το θέμα<sup>1</sup>, παρά μόνο σύντομες ιστορικές αναφορές και κυρίως

1. Επειδή οι ιστορικές αναφορές είναι σύντομες και αποσπασματικές, παρατέμεται ο αναγνώστης για λεπτομερέστερη ιστορική πληροφόρηση στα ακόλουθα έργα: Αγουρίδη Σ., Ερμηνευτική των Ιερών Κειμένων, 1979. The Bible in the Greek Orthodox Church, 1976. Βασιλειάδη Π., Βιβλική Κριτική και Ορθοδοξία, ΕΕΘ Σθ 25 (1980), 340-377. Βέλλα Β., Κριτική της

κριτικές παραπομήσεις που παιρνούν αφορμή από τη σύγκριση της σημερινής ερμηνευτικής θεολογίας με προηγούμενες ιστορικές εποχές ανοίγματος της εκκλησίας στον περίγυρό της, τον επιστημονικό και κοινωνικό.

Με βάση πάντοτε τις παραπάνω προϋποθέσεις το θέμα μας διαρθρώνεται σε τρεις επιμέρους ενότητες: (I) Σύντομη ιστορική προσέγγιση, με αναφορά στα στοιχεία εκείνα του παρελθόντος που δικαιολογούν τη σύγχρονη πραγματικότητα (II) Βασικά γνωρίσματα που χαρακτηρίζουν – καλύτερα που πρέπει να χαρακτηρίζουν – την Ορθόδοξη ερμηνεία της Αγίας Γραφής (III) Διαπιστώσεις και μελλοντικές προσποτικές.

## I

Η χριστιανική αλήθεια αποκαλύφθηκε μέσα σε μια σειρά λυτρωτικών ενεργειών του Θεού μέσα στον κόσμο και την ιστορία, ενεργειών που αποκορυφώθηκαν στη Ζωή, το θάνατο και την ανάσταση του Ιησοῦ Χριστού. Την ιστορικά φανερωμένη αυτή αλήθεια καταγράφει η Αγία Γραφή που δεν είναι θεωρία για την αλήθεια αλλ' η ιστορία των διαδοχικών φάσεων αποκάλυψή της. Η Ορθόδοξη παράδοση κάνει ένα διαχωρισμό ανάμεσα στην αλήθεια καθεαυτή, που είναι ο Θεός, ο αποκαλυπτόμενος εν Χριστώ (η «αυτοαλήθεια» κατά τον Ωριγένη), και στην καταγραφή της, σε βιβλία, διαχωρισμό που την προφυλάσσει από πολλές κακοτοπιές και πλάνες. Τα θεολογικά πλεονεκτήματα αυτού του διαχωρισμού είναι τα εξής: α) Διαφυλάσσεται ο υπερβατικός Θεός από οποιαδήποτε ταύτισή του με το γράμμα της Γραφής, β) Αποφεύγεται μια μονοφυσιτίζουσα θεώρηση της Γραφής, η οποία περιέχει το λόγο του Θεού που τον βίωσαν οι άνθρωποι σε διαφορετικές συνθήκες ο καθένας και τον εξέφρασαν με διαφορετική ορολογία – πάντα όμως την ίδια αλήθεια ζώντας, γ) Εξασφαλίζονται έτσι στην Ορθόδοξη Εκκλησία και άλλες καταγραφές εμπειρίας της θείας αλήθειας, όπως π.χ. τα κείμενα των πατέρων, τα λειτουργικά κείμενα, οι αποφάσεις των Οικουμενικών Συνόδων – παρόλο που όλα αυτά δεν τοποθετούνται στο ίδιο επίπεδο θεοπνευστίας με την Αγία Γραφή. Και δ) μας απαλλάσσει από την πλανεμένη τοποθέτηση ότι η Αγία Γραφή υπαγορεύθηκε λέξη προς λέξη από το Πνεύμα του

Βίβλου και Εκκλησιαστική Αυθεντία, 1937. Th. Stylianopoulos, Historical Studies and Orthodox Theology or the Problem of History for Orthodoxy, The Greek Orthodox Theological Review 12 (1967), 394-419. Bread for Life. Reading the Bible, 1980. H. Vulopas, Developments in Greek Orthodox NT Scholarship from 1876 to the Present (διδαχτ. διατρ. στο Boston University), 1972.

Θεού στους ιερούς συγγραφείς — ἀποψη των προτεσταντών fundamentalists, που οδηγεί τελικά σε μια ειδωλολατρική εκτίμηση του βιβλικού κειμένου, σε μια βιβλιολατρεία<sup>2</sup>.

Με τον ιστορικό χαρακτήρα του χριστιανισμού συμπορεύεται και ο ιστορικός χαρακτήρας της ερμηνείας του, και ιδιαίτερα της ερμηνείας των Αγίων Γραφών του. Η Παλαιά Διαθήκη, που η συγγραφή των επιμέρους βιβλίων της εκτείνεται σε μια περίοδο 6 - 7 αιώνων, και η Καινή Διαθήκη, το κεντρικό κείμενό του, που η συγγραφή της εκτείνεται σε μια κοινογονική περίοδο μισού αιώνα, αντιμετώπισαν μέσα στη διαδοχή των αιώνων τις περιπέτειες της ανθρώπινης συνθήκης και συνεπώς η κατανόησή τους προσδιορίστηκε από ορισμένους ιστορικούς παράγοντες που δεν μπορούν να μη ληφτούν σοβαρά υπόψη, γιατί ερμηνεία της Αγίας Γραφής in abstracto εμπεριέχει αναπόφευκτα κινδύνους που μπορούν να οδηγήσουν το μελετητή είτε σε ατραπούς του αρχαίου Γνωστικισμού είτε σε σύγχρονες ανεδαφικές ψυχολογικές και υπαρξιακές αναλύσεις.

Παρατρέχοντας τους πρώτους χριστιανικούς αιώνες και τους ιστορικούς παράγοντες που προσδιόρισαν τότε την ερμηνεία των βιβλικών κειμένων<sup>3</sup> αναφέρουμε, σαν παράδειγμα μόνο, την εποχή της Αναγέννησης που οι διαφορετικές ιστορικές συνθήκες στη Δύση και στην Ανατολή προσδιόρισαν και την ερμηνεία. Στη Δύση π.χ. εκτός από την προτεραιότητα που πήρε η Αγία Γραγή για τους Μεταρρυθμιστές και την τοποθέτηση της δίπλα στην Παράδοση από τους ρωμαιοκαθολικούς (από τις διαμάχες εκείνες άλλωστε προέρχεται και η γνωστή ἀποψη «Αγία Γραφή καὶ Παράδοση — οι δύο πηγές της πίστης» και όχι από την Ορθόδοξη παράδοση που δεν βλέπει τη Γραφή σαν κάτι άλλο δίπλα στην Παράδοση αλλά σαν μέρος της Παράδοσης), εκτός λοιπόν από την προτεραιότητα ἡ μη της Αγίας Γραφής προσδιορίστηκε η όλη τοποθέτηση ἐναντί της Γραφής και της ερμηνείας της από τις νέες ιδέες της Αναγέννησης, από τον κλονισμό του τριώροφου κοσμοειδώλου του σύμπαντος και κυρίως από τη νέα αντίληψη ήερι ιστορίας. Ήταν με τον πολλαπλασιασμό των γνώσεων των ανθρώπων στο ιστορικό πεδίο οι αυθεντίες του Μεσαίωνα ἀρχίσαν να καταρρέουν και οι ἀνθρωποι πάσχισαν να κατακτήσουν την αλήθεια ιστορικά.

Στην Ανατολή, που ο ελληνισμός περνούσε δύσκολα χρόνια κάτω από τον τουρκικό Ζυγό, η ερμηνεία προσδιορίστηκε και πάλι από

2. Th. Stylianopoulos, Bread for Life. Reading the Bible, σ. 13 ε.

3. Αναλυτική παρουσίαση των ιστορικών αυτών παραγόντων δι. στο διάλογο του καθηγητή Σ. Αγουρίδη, Εμπηνευτική των Ιερών Κειμένων, σ. 48 ε.

τους συγκεκριμένους ιστορικούς παράγοντες. Τέτοιοι παράγοντες ήταν π.χ. η άμυνα κατά της δυτικής προπαγάνδας ή το μίσος κατά των Τούρκων κατακτητών, που μπορεί κανείς εύκολα να τους διαπιστώσει στην ερμηνεία που δόθηκε τότε στο θηρίο της Αποκάλυψης του Ιωάννη<sup>4</sup>. Άλλωστε και το μορφωτικό επίπεδο του λαού υπήρξε προσδιοριστικός παράγοντας όχι ευκαταφρόνητος που μας επιτρέπει να καταλάβουμε και να εξηγήσουμε γιατί ορισμένοι Πατριάρχες δεν επέτρεψαν τη μετάφραση της Αγίας Γραφής, ο Ιερεμίας ο Γ' μάλιστα το 1723 ακόμη και αυτήν την ανάγνωσή της από το λαό.

Υστέρα από τα δύσκολα χρόνια της Τουρκοκρατίας ήταν κατά κάποιο τρόπο αναπόφευκτο να επηρεαστούν οι βιβλικές σπουδές στον ελεύθερο πια τόπο μας από τη Δύση, όπου η μελέτη της Αγίας Γραφής, ιδιαίτερα στον προτεσταντικό κόσμο, βρισκόταν σε άνθηση. "Ετοι, μετά την απελευθέρωση οι Ορθόδοξοι σπουδάζουν σε Εένα πανεπιστήμια, επηρεάζονται, όπως είναι φυσικό, στη θεματολογία και τη μεθοδολογία από τους ρωμαιοκαθολικούς ή διαμαρτυρόμενους ερμηνευτές, αλλά συνάμα αντιμετωπίζουν κριτικά ως προς την ουσία τους τις ετερόδοξες απόψεις.

Στα χρόνια αμέσως μετά την απελευθέρωση κατατυραννεί τον τόπο μας το θέμα των νεοελληνικών μεταφράσεων της Αγίας Γραφής με την αδυσώπητη πάλη των συντηρητικών στοιχείων που περιορίζουν το ορθόδοξο φρόνημα αποκλειστικά στον εαυτό τους και των προοδευτικών που θυσιάζουν το προσωπικό τους κύρος μεταξύ των ομοτέχνων τους χάρη του λαού του Θεού. Η ιστορία της εκκλησίας δείχνει ότι με θυσίες ορισμένων πρωτοποριακών μορφών γίνεται η πρόδοση, μετ' εμποδίων βέβαια πάντοτε, αλλά με αγαθά αποτελέσματα για το πλήρωμα της εκκλησίας.

Μέσα σ' αυτήν την απμόσφαιρα της αδυσώπητης πάλης και της αναστολής κάθε προοδευτικού στοιχείου κυριαρχεί στα τέλη του προηγούμενου αιώνα η μορφή του Νικολάου Δαμαλά (1842-1892). Ο Ν. Δαμαλάς σπουδάσει σε πανεπιστήμια της Γερμανίας (στο Erlangen πήρε διδακτορικό δίπλωμα) και της Αγγλίας και ήδη σε ηλικία 26 ετών ήταν καθηγητής στη Θεολογική Σχολή του Πανεπιστημίου Αθηνών. Στη σύντομη ζωή του έγραψε πλήγιν των φιλοσοφικών και ερμηνευτικές εργασίες και είναι ο πρώτος Έλληνας ερμηνευτής που ασχολήθηκε με τα προβλήματα που έθεσε η βιβλική κριτική έρευνα της

4. Βλ. τη διδακτ. διατριβή του Α. Αργυρίου, *Les Exégèses grecques de l'Apocalypse à l'époque turque (1453-1821)*, έκδ. Εταιρείας Μακεδονικών Σπουδών, 1982 και βιβλιογραφία I. Καραβιδόπουλου, στα «Έλληνικά» 34 (1982-83), σ. 254-257.

εποχής του, συνδυάζοντας επιτυχώς την ερμηνευτική παράδοση της Εκκλησίας με την επιστημονική έρευνα της Αγίας Γραφής κατά τον 19ον αιώνα. Ας σημειωθεί ότι είναι ο πρώτος ερμηνευτής στον τόπο μας που θεώρησε την ιστορική κριτική μέθοδο ως το απαραίτητο μέσο για την ορθή κατανόηση τών βιβλικών κειμένων.

Η παραπέρα πορεία των βιβλικών μας σπουδών θα είναι μια δραματική δημιουργική προσπάθεια συνέχισης του συνδυασμού ερμηνευτικής παράδοσης και κριτικής έρευνας της Αγίας Γραφής που θα αναστέλλεται πότε - πότε από την άγονη οπισθοχώρηση στην προ του Δαμαλά εποχή.

Στον 20όν αιώνα και ιδιαίτερα μετά το Α' Συνέδριο Ορθοδόξου Θεολογίας που συνήλθε το 1936 στην Αθήνα, παρατηρείται μια σημαντική προσπάθεια βαθύτερης συνειδητοποίησης των πηγών από τη μια μεριά, των στόχων από την άλλη της Ορθόδοξης ερμηνευτικής και παράλληλα ένας κριτικός και δημιουργικός διάλογος με τις κυριαρχούσες ερμηνευτικές τάσεις της Δύσης. Μετά από το Συνέδριο — όχι όμως ως καρπός του — η βιβλική κριτική και ειδικότερα η ιστορικο-κριτική μέθοδος προσέγγισης των βιβλικών κειμένων υιοθετήθηκε σαν μέθοδος που οδηγεί στην καλύτερη κατανόηση των ιερών κειμένων, στο διαφωτισμό των προβλημάτων τους, στην οικοδομή των πιστῶν.

Αξίζει ιδιαίτερα να εξαρθεί εδώ η εισήγηση του αειμνηστού καθηγητή Β. Βέλλα στο Συνέδριο με τον τίτλο «Κριτική της Βίβλου και Εκκλησιαστική αυθεντία», στην οποία με ιδιαίτερη έμφαση υπογραμμίζεται ότι «άνευ κριτικής εργασίας δεν δύναται να υπάρχει επιστήμη της Βίβλου». «Επειδή δε η Ορθόδοξη Εκκλησία ουδέποτε απεφάνθη επί των υπό της κριτικής θιγομένων ζητημάτων, έχει αύτη ανάγκην της εκ μέρους Ορθοδόξων θεολόγων επιστημονικής ερεύνης και κριτικής βασάνου των τόσον σπουδών προβαλλομένων προβλημάτων». Και συνεχίζει: «Αι εν τη αρχαία ἄλλωστε Εκκλησία εγερθεῖσαι ἐρίδες περὶ τῆς κανονικότητος τούτου ἡ εκείνου του βιβλίου, περὶ του συγγραφέως αριστερών βιβλίων, περὶ τῆς βραδυτέρας προσθήκης αριστερών τεμαχίων εἰς τα ιερά κείμενα, δεικνύουν ότι τοιαύτα ζητήματα, αναγόμενα εἰς την αφαίραν της κριτικής, δεν απεσιωπώντο».

Την ίδια εποχή ο καθηγητής της Θεολογικής Σχολής Χάλκης Βασ. Αντωνιάδης στο «Έγχειριδιον Εισαγωγής εἰς τὰς Αγίας Γραφάς, τοῦ Α'» αναγνωρίζοντας την ανάγκη να είναι ο Ορθόδοξος ερμηνευτής

5. Bλ. Procès - Verbaux du Premier Congrès de Théologie Orthodoxe à Athènes, 29 Nov. - 6 Dec. 1936, σ. 135-143 και ανάτυπο 1937.

εξοπλισμένος με σύγχρονα μέσα έγραφε στον Πρόλογο τα εξής: «Εις τας νέας ανάγκας της επιστήμης είχον αποβή ανεπαρκή τα παλαιότερα κείμενα, τα υπό άλλας περιστάσεις καταρτισθέντα και προς πλήρωσιν άλλων αναγκών αφορώντα. Ο προσκολλώμενος εις τας παλαιότερους μεθόδους των παλαιών κειμένων, εν αγνοίᾳ δε διατελών ή άγνοιαν προσποιούμενος των νέων αναγκών της επιστήμης, ευλόγως θα ηλέγχετο ως διακυβεύων και προδιδούς τον αγώνα, ως αγωνιστής εξερχόμενος εις μάχην μετά θελών και τόξων, απέναντι εχθρού εκηβολούντος και ακυβολούντος δι' όπλων πυροβόλων... Δεν είναι πάντες οι κριτικοί κακής πίστεως και προθέσεως άνθρωποι, ουδέ είναι πάντοτε εικαίαι και αυθαίρετοι οι αντιρρήσεις αυτών, αλλά απορρέουσι πολλάκις εκ πραγματικών αποριών και δυσκολιών προκυπτουσών εν τη ιστορικώς και κριτικώς γινομένη ερεύνη και αναλύσει αυτών των ιερών κειμένων. Και ενδέχεται μεν πολλάκις η εκτίμησις των γεγονότων να είναι πλημμελής και τα συμπεράσματα βεβιασμένα και επισφαλή, πλην αυτά ταύτα τα τρωτά εις προσεκτικωτέρας και πολυμερεστέρας ερεύνας άλλων εχρησίμευσαν πολλάκις ως τόσαι ευπρόσδεκτοι αφορμαί προς πλείονα μεν διευκρίνησιν και εξακρίβωσιν των ζητημάτων, προς βασιμωτέραν δε και ασφαλεστέραν διαπίστωσιν των πριν ήττον ασφαλώς και βασίμως πιστευομένων».

Πολλά οφείλει η παλιότερη ίδιας γενιά των θεολόγων αλλά και η σύγχρονη στα ερμηνευτικά Υπομνήματα τής Κ. Διαθήκης του ακάμπτου θεολόγου Π. Τρεμπέλα (1886 - 1977), που από το 1950 κ. εξ. αποτέλεσαν το μοναδικό ολοκληρωμένο θοήθημα για τον υπομνηματισμό του λόγου του Θεού. Το κείμενο της Αγίας Γραφής σχολιάζεται στα υπομνήματα αυτά με παράθεση πατερικών αλλά και νεοτέρων απόψεων (ορισμένων όμως μόνων κατεπιλογήν ερμηνευτών) με εμφανή το διαχωρισμό ερμηνείας και θεολογίας. Η ερμηνεία αποκτά τελικά μια ηθική πνευματική πνοή, πραγματικά μεγαλειώδη, αλλά με άμεση συνέπεια τον υποτονισμό του θεολογικού ορίζοντα του ιερού κειμένου<sup>6</sup> έτοι η βιβλική ιστορία της θείας οικουνομίας, το εσχατολογικό μήνυμα τον Ιησού, η κοσμική και οικουμενική διάσταση της οικουνομίας, η θεολογία της ενσάρκωσης απονούν ή και υποχωρούν μπροστά στο ηθικό και εποικοδομητικό στοιχείο —που θέβαια πρέπει να το πούμε— υπήρξε απαραίτητο για τη μεταπολεμική εποχή και τις ανάγκες της<sup>6</sup>.

Άλλωστε ας μη παραθεωρηθεί το σημαντικό για τον τόπο μας

6. Κριτικές σκέψεις βασισμένες στο βιβλίο του Σ. Αγουρίδη, Ερμηνευτική των Ιερών Κειμένων, σ. 46-47.

γεγονός ότι, αν η Αγία Γραφή από «ένθεον φυλακτήριον» σε κάποια γωνιά του σπιτιού ήλθε στα χέρια του λαού του Θεού και έγινε εντύφημά του, αυτό δεν οφείλεται τόσο στην ακαδημαϊκή θεολογία όσο στη δραστηριότητα των χριστιανικών κινήσεων, μέσα στις οποίες έζησε, έγραψε και κήρυξε ο καθηγητής Π. Τρεμπέλας

Με το θετικό όμως αυτό στοιχείο της διάδοσης του βιβλικού λόγου συμπορεύθηκε και κάποιο άλλο αρνητικό, που μπορεί να συναχτεί και από όσα είπαμε αμέσως προηγουμένως εξαφορμής των ερμηνευτικών υπομνημάτων. Ο υποτονισμός του θεολογικού ορίζοντα και η έξαρση της θηικής διδασκαλίας δεν είναι Εεκάθαρος καρπός της Ορθόδοξης ερμηνευτικής παράδοσης αλλά καρπός που μεταμοσχεύθηκε από τον προτεσταντικό συντηρητικό πιεστιοτικό χώρο, και που καλύπτει μια αντίθεση προς την κριτική έρευνα και μια τοποθέτηση που θυμίζει τους φουνταμενταλιστές προτεστάντες, κατά τους οποίους οι θεμελιώδεις διδασκαλίες της Αγίας Γραφής δεν είναι δυνατό και επίτρεπτό να ερευνηθούν και να αναλυθούν επιστημονικά<sup>7</sup>

Απόηχος αυτών των απόψεων είναι δυνατό να διαπιστωθεί ακόμη και σήμερα σε διαφόρους εκκλησιαστικούς ή θεολογικούς κύκλους που τοποθετούνται με κάποια ρητά ή έμμεσα εκφρασμένη καχυποψία έναντι της επιστημονικής έρευνας της Αγίας Γραφής, ή που από ελληνική γνώση των πραγμάτων και, κατά βάση αντορθόδοξο, συντηρητισμό χαρακτηρίζουν ως «αρνητική κριτική» την επιστημονική βιβλική έρευνα, νομίζοντας ότι η επιστημονική κριτική έρευνα μπορεί να κλονίσει την αυθεντία της Αγίας Γραφής!

Εδώ είναι το σημείο κριτικής που θα μπορούσε να απευθύνει κανείς στην ακαδημαϊκή ερμηνεία των Γραφών. Ο διαχωρισμός της ακαδημαϊκής ερμηνείας από τα μέλλη του σώματος του Χριστού, ο διαχωρισμός επιστημονικής ερμηνείας από τη διακονία του άμβωνα, ο διαχωρισμός ειδικών επιστημονικών μονογραφιών από την αναγκαία βιβλική τροφοδοσία του Ορθόδοξου πληρώματος μόνο αρνητικές συνέπειες μπορεί να έχει, αν εξακολουθήσει να γίνεται και στο μέλλον. Μερικές ωστόσο ευοίωνες προοπτικές που διαφοίνονται — και για τις οποίες θα μιλήσουμε παρακάτω — αφήνουν πολλές ελπίδες για μια βιβλική αναγέννηση που επανειλημμένα άρχισε στον τόπο μας, αλλά που δεν επέτρεπαν πάντα οι διάφορες αντιθέσεις να ολοκληρωθεί.

Πολλοί Έλληνες επιστήμονες διακρίθηκαν κατά τον αιώνα μας στη βιβλική έρευνα, η σύντομη όμως αυτή εισήγηση δεν μας αφήνει πολλά περιθώρια να αναφερθούμε στο έργο των καθηγητών Εμμ. Ζο-

7. Βλ. Π. Βασιλειάδη, Βιβλική Κριτική και Ορθοδοξία, σ. 364-365.

λώτα (1859-1919), Ν. Λούθαρι (1885-1961), Β. Ιωαννίδη (1896-1963), Μ. Σιώτη (1912- ), Γ. Γαλίτη (1926- ), καθώς επίσης και στο έργο των άλλων συγχρόνων μας ερμηνευτών. Ο καθένας έχει το μεριδιό της προσφοράς του στην έρευνα και τη θέση του μέσα στις συνειδήσεις των νεοτέρων. Δειγματοληπτικά μόνο αναφερθήκαμε ή θα αναφερθούμε σε αριστένες μόνο μαρφές. Έτσι εκτός του Β. Βέλλα (1902-1969), που πλην της άλλης επιστημονικής του δραστηριότητας στο χώρο της Π. Διαθήκης υπήρξε και η ψυχή της νεοελληνικής μετάφρασης της Κ. Δ., της γνωστής ως «Μετάφρασης των τεσσάρων καθηγητών» (1967, έκδοση της Βιβλικής Εταιρίας, και από το 1981 έκδοση και της Αποστολικής Διακονίας), εκείνος που εξήρε την ανάγκη της επιστημονικής έρευνας για την κατανόηση των ιερών κειμένων και για τη με τον τρόπον αυτόν αφέλεια των μελών της εκκλησίας είναι ο καθηγητής Σ. Αγουρίδης (1921- ), που έδωσε πραγματική ώθηση στις βιβλικές απουσιδές στον τόπο μας με ανοίγματα δημιουργικά στη σύγχρονη επιστήμη και εφαρμογές στη σύγχρονη κοινωνία, τονίζοντας ιδιαίτερα στα τελευταία έργα του (θλ. π.χ. Ερμηνευτική των ιερών κειμένων, 1979) την ευχαριστιακή εμπειρία της Εκκλησίας ως υπόβαθρο για τη σωστή κατανόηση του βιβλικού λόγου.

Στην ερμηνευτική γραμμή του Σ. Αγουρίδη με χρήση της ιστορικο-κριτικής μεθόδου αλλά με διαφοροποίηση ως προς την προϋπόθεση του ιουδαϊκού υποβάθρου για την ερμηνεία της Κ. Δ. κινήθηκε και ο μαθητής του Βασίλης Στογιάννος (1939-1985), που ο πρώτος θάνατός του το καλοκαίρι του 1985 δεν τον επέτρεψε να ολοκληρώσει τον επιστημονικό του προγραμματισμό. Σ' αυτόν περιλαμβάνονταν ο υπομνηματισμός του κατά Ματθαίον ευαγγελίου, της προς Γαλάτας επιστολής, της Αποκάλυψης, η μελέτη της ιστορίας της εποχής της Κ. Δ. και ιδιαίτερα του θρησκειοϊστορικού της περίγυρου, κ.ά.

## II

Θα επικεντρώσουμε τώρα την προσοχή μας στα χαρακτηριστικά γνωρίσματα της Ορθόδοξης ερμηνείας της Αγίας Γραφής, γνωρίσματα που ιστορικά θα δείξουν τις παραδοσιακές ρίζες της σημερινής ερμηνείας, κριτικά θα μας οδηγήσουν στην επισήμανση των ελλείψεών μας και δεοντολογικά θα υπογραμμίσουν την πορεία που μένει ακόμη μπροστά μας.

1. Τονίστηκε προηγουμένως με έμφαση τόσον ο ιστορικός χαρακτήρας του χριστιανισμού, όσον και οι ιστορικοί παράγοντες που υπήρξαν προσδιοριστικοί για την ερμηνεία των Ιερών Κειμένων του ανά τους αιώνας. Η θεολογία και ειδικότερα η βιβλική θεολογία δεν

μπορεί παρά να λαβαίνει σοδαρά υπόψη τις ιστορικές συνθήκες που προϋποθέτουν τα βιβλία της Π. και της Κ. Δ., αν δεν θέλει να εκτραπεί προς ένα Γνωστικισμό. Η εκκλησία των πρώτων αιώνων πάλεψε σκληρά και αδυσώπητα εναντίον των Γνωστικών αιρέσεων που μέσα σ' ένα δυαρχικό ελληνικό πνεύμα αδυνάτιζαν το ιστορικό έδαφος και οδηγούσαν τους ανθρώπους σε άπιαστες και άυλες αφαίρεσ. Σ' αυτήν την εκτροπή η εκκλησία δεν αντέταξε μια χριστιανική μεταφυσική αλλά το «ακάνδαλο» του ιστορικού γεγονότος του σταυρού, που είναι το αποκορύφωμα της όλης ιστορίας της θείας οικονομίας, της Heilsgeschichte, ή ακόμη καλύτερα του «μυστηρίου της θείας οικονομίας». Ο Λόγος του Θεού «σάρξ ἐγένετο καὶ οὐκέπει τὸν ἄνθρωπον» (Ιω 1,14), για να λυτρώσει τον άνθρωπο και να μεταμορφώσει τον κόσμο όχι μόνο εσχατολογικά αλλά και ιστορικά, στο παρόν.

Πρώτος θεολόγος της εκκλησίας που υπογράμμισε τον ιστορικό χαρακτήρα του μυστηρίου της λυτρωτικής οικονομίας του Θεού είναι ο επίσκοπος Λουγδούνου Ειρηναίος, ο οποίος στα τέλη του 2ου μ.Χ. αιώνα παρουσιάζει στα αντιαρετικά έργα του την ιστορία της Αγίας Γραφής σαν ένα δράμα όπου πρωταγωνιστούν Θεός και άνθρωπος με οκηνικά τις εκάστοτε συγκεκριμένες ιστορικές καταστάσεις. Μέσα σ' αυτές τις συγκεκριμένες ιστορικές συνθήκες ο ένας από τους δύο συμπρωταγωνιστές αναζητάει τον άλλον, ιδιαίτερα ο πρώτος τον δεύτερο που αυνεχώς διαφεύγει, για να καταλήξουν τελικά στη συνάντηση και συμφιλίωση, στην εν Χριστώ «ανακεφαλαίση» των πάντων, κατά τον Παύλειον αυτόν όρο που είναι πολύ προφιλής στον Ειρηναίο.

Στη γραμμή αυτή του ιστορικού χαρακτήρα της λύτρωσης δρισκεται ολή η πατερική ερμηνευτική παράδοση, αν και με διαφορετικούς κάθε φορά όρους που προσδιορίζονται από τις συνθήκες και τις ανάγκες του κάθε ερμηνευτή. Ας λεχτεί εδώ ότι η πατερική ερμηνεία της ιστορίας γίνεται με το βιβλικό πάντοτε πρίσμα και όχι με αφηρημένη φιλοσοφική διάθεση και συγχρόνως υπογραμμίζει το παράδοξο της ιστορίας, παράδοξο που οφείλεται στο ότι οι πατέρες δέχονται: α) την παντοδυναμία του Θεού αλλά παράλληλα και την ελευθερία του ανθρώπου, β) τη θεία χάρη αλλά συνάμα και το ρόλο της ανθρώπινης αμαρτίας μέσα στην ιστορία και γ) τον ιστορικό και συγχρόνως υπεριστορικό χαρακτήρα του τέλους.

Στο πρώτο αυτό χαρακτηριστικό γνώρισμα της Ορθόδοξης ερμηνείας της Αγίας Γραφής, την ιστορικότητα, ας σταματήσουμε για να διατυπώσουμε με εντιμότητα και ειλικρίνεια τα ακόλουθα ερωτηματικά: 'Εγινε από όλους τους θεολόγους στην εποχή μας κατανοη-

τός και αισθητός ο ιστορικός παράγοντας στην κατανόηση του λόγου του Θεού; Μπόρεσε η ακαδημαϊκή θεολογία να πείσει τους μελετητές της Αγίας Γραφής ότι χωρίς την ιστορικο-κριτική μέθοδο κινδυνεύει κανείς να κάνει ιαπεδωτικές γενικεύσεις, ανιστόρητες αφαιρέσεις, πνευματικούς ακροβατισμούς; Ή μήπως στο όνομα μιας εποικοδομητικής ερμηνείας προδόθηκαν βασικά θεολογικά μηνύματα των κειμένων μας; Κι ακόμη οι ακαδημαϊκοί δάσκαλοι ανέβηκαν στον άμβωνα να μεταφέρουν τα θετικά πορίσματα της σύγχρονης έρευνας στο λαό του Θεού ή τα κράτησαν ζηλότυπα για τους μεμυημένους ειδικούς από φόβο μήπως κλονίσουν ή προβληματίσουν αυνειδήσεις;

2. Δεύτερο χαρακτηριστικό γνώρισμα της σωστής ερμηνείας είναι η εκκλησιαστικότητά της, η ιδιότητά της ως λειτουργήματος εκκλησιαστικού που απορρέει από την ευχαριστιακή εμπειρία του ερμηνευτή και τον φωτισμό του από το Πνεύμα του Θεού. 'Οτι ο Ιησούς Χριστός έζησε σε μια ορισμένη ιστορική εποχή, σε κάποιο συγκεκριμένο χώρο της γης, ότι διδαξε, θαυματούργησε και τελικά σταυρώθηκε επί Ποντίου Πιλάτου μπορεί κανείς να το διαπιστώσει με τις γνωστές ιστορικές μεθόδους' ότι ο Ιησούς όμως είναι ο Αναστάς Κύριος μπορεί να το πει μόνο «ἐν Πνεύματι ἀγίῳ» (Α' Κορ 12,3). Αυτό σημαίνει, με άλλα λόγια, πως η ιστορία – χωρίς να παύσει να είναι το σταθερό έδαφος του ερμηνευτή – μεταπλάσεται και μεταμορφώνεται σε θεολογία γιατί εκείνο που ενδιαφέρει τελικά είναι όχι μόνο το ιστορικό γεγονός καθεαυτό αλλ' η αποτίμησή του για τον άνθρωπο της εποχής του και της εποχής μας, το υπαρξιακό του δηλαδή μήνυμα. Μια σωστή κατανόηση της Αγίας Γραφής είναι αμφίδρομη κίνηση: η μια κατεύθυνση βαίνει προς την εποχή του κειμένου, είναι η εξήγηση του κειμένου (για την οποία μιλήσαμε προηγουμένως καθώς παρουσιάζαμε το πρώτο χαρακτηριστικό, την ιστορικότητα) η άλλη κατεύθυνση βαίνει προς τη δική μας εποχή, είναι η κυρίως ερμηνεία του κειμένου πρόκειται για το χαρακτηριστικό που μας απασχολεί τώρα: το μήνυμα του κειμένου. Αυτό που η Εκκλησία με τους ερμηνευτές πατέρες έκανε πάντοτε και εξακολουθεί να κάνει – όσες φορές, και από όποιους αυτό εξακολουθεί να γίνεται.

Αυτό σημαίνει δημιουργική συνέχιση του πνεύματος των πατέρων, όχι άκριτη αναπαραγωγή των ερμηνειών τους μέσα στις δικές μας αλλαγμένες ιστορικές, κοινωνικές και επιστημονικές συνθήκες, αλλά πιστότητα στο Ζωντανό τρόπο με τον οποίον κι εκείνοι μετουσίωσαν θεολογικά το νόημα της ευαγγελικής ιστορίας σε κήρυγμα Ζωής, σε υπαρξιακό προσκλητήριο. Περιπτό να λεχτεί ότι η πιστότητα αυτή είναι

καριός μετοχής του ερμηνευτή στην Παράδοση και τη Ζωή της Εκκλησίας.

Στις μέρες μας πολλές ηθελημένες ή αθέλητες παρεξηγήσεις παραπρούνται στο θέμα της σχέσης Αγίας Γραφής και Πατέρων. Και βέβαια η βιβλική ιστορία, τα γεγονότα της αποκάλυψης έχουν την πρόεκτασή τους στη ζωή της Εκκλησίας<sup>8</sup> και βέβαια η Αγία Γραφή για τις Ορθόδοξες συνειδήσεις κατανοείται και βιώνεται μέσα από<sup>9</sup> ένα συγκεκριμένο εκκλησιαστικό πρόσωπο που κάνει την Π. Δ. να είναι καθρέπτης μέσα στον οποίο εικονίζεται ο ίδιος ο Χριστός και η Εκκλησία του και που κάνει την Κ. Δ. να είναι το βιβλίο της Εκκλησίας, που σ' ένα ουσιώδες τμήμα του, τα ευαγγέλια, φυλάσσεται επάνω στην Αγία Τράπεζα και βιώνεται αυθεντικά μέσα στην ευχαριστιακή εμπειρία. Αυτά όμως όλα δεν μπορούν με κανέναν τρόπο να δικαιολογήσουν μια μουσειακή ακαμψία. Το Πνεύμα του Θεού που συγκροτεί και καθιδηγεί την Εκκλησία είναι πνεύμα ελευθερίας και όχι δουλείας. Εν συνόματι αυτού του πνεύματος της εν Χριστώ ελευθερίας πρέπει να θεωρήσουμε ως κακή προσφορά υπηρεσιών προς το λαό του Θεοῦ, — και μάλιστα ως αντορθόδοξη στάση θα έλεγα — την έμμονη προσπάθεια για επιβίωση της πατερικής ερμηνείας. Εκείνο που μας χρειάζεται στην εποχή μας δεν είναι η επιβίωση των πατέρων αλλά η αναβίωσή τους μέσα στις σημερινές συνθήκες.

Το ερωτηματικό που πρέπει να θέσουμε τώρα είναι το ακόλουθο: Καταλάβαμε τί σημαίνει πιστότητα στην πατερική ερμηνεία ή προτιμούμε ανώδυνες και εύκολες λύσεις που εξασφαλίζουν την Ορθοδοξία μας με την απλή παράθεση πατερικών ερμηνειών ή με τη μεγαλορήμονα, πομπώδη και συνθηματολογική τοποθέτησή μας υπέρ των Πατέρων;

Ο π. Στυλιανόπουλος, στο λαμπρό άρθρο του «Historical Studies and Orthodox Theology», γράφει πολύ χαρακτηριστικά τα εξής: «Από την άποψη της βιβλικής επιστήμης οι πατέρες δεν μπορούν να θεωρηθούν ως η απόλυτη κλείδα, παρά μόνον ως βοηθητική... Σήμερα ο ερμηνευτής βρίσκεται σε πολύ καλύτερη θέση για να κατανοήσει όχι βέβαια κατανάγκη τη θρησκευτική αξία των βιβλικών κειμένων αλλά την αρχική ιστορική τους έννοια». Επίσης «Το φάσμα των προβλημάτων που αντιμετωπίζει σήμερα ο ερμηνευτής είναι πολύ ευρύτερον αυτού που αντιμετωπίζαν οι πατέρες του 4ου και του 5ου αιώνα».

8. Βλ. σχετικά τη μελέτη του συνάδελφου N. Ματσούκα, Ορθοδοξία και Αίρεση κατά τους εκκλησιαστικούς ιστορικούς του τέταρτου, πέμπτου και έκτου αιώνα (παράρτημα αρ. 29 του 26ου τόμου της ΕΕΘΣΘ), 1981.

9. Στο The Greek Orthodox Theological Review 12 (1967), σ. 394-419.

Θα μπορούσε κανείς να μακρύνει τον κατάλογο των χαρακτηριστικών της Ορθόδοξης ερμηνείας προσθέτοντας π.χ. την προτεραιότητα του κειμένου ἐναντί του ερμηνευτή, τη συναίσθηση της ανθρώπινης αδυναμίας του τελευταίου, τον ερμηνευτικό πλουραλισμό της Ορθόδοξης παράδοσης κ.ά.π. Περιοριστήκαμε όμως στα δύο βασικά χαρακτηριστικά: την ιστορικότητα και την εκκλησιαστικότητα, το ιστορικό δηλαδή πλαίσιο και την αγιοπνευματική μετάπλαση της ιστορίας σε υπαρξιακό μήνυμα Ζωής.

Εκείνο που πρέπει ακόμη οπωαδήποτε να προσθέσουμε είναι ότι από τα δύο παραπάνω ουσιαστικά χαρακτηριστικά απορρέει η ακόλουθη συνέπεια για την ερμηνεία και τις βιβλικές σπουδές γενικότερα: το ἀνοιγμα σε ό,τι θετικό προσφέρει η ορατή δημιουργία του Θεού, η κτίση και η ιστορία, το αγκάλιασμα δηλαδή κάθε αληθινού, σεμνού, δίκαιου, αγνού, προσφιλούς, εύφορου, ενάρετου και επαινετού, κατά την προτροπή του Απ. Παύλου στο Φιλ 4,8. Στο όνομα αυτού του αγκαλιάσματος όλης της κτίσης η Ζωντανή Εκκλησία ενσωμάτωνε — χωρίς κανένα φόβο ή δισταγμό — «ὅ,τι παρά πάντων καλῶς είρηται».

Περιττό να προσθέσω ότι το ἀνοιγμα των Πατέρων στην επιστημονική σκέψη της εποχής τους αποτελεί οδηγό για το σήμερα αλλά και κριτική για τη δική μας δειλία, που καλύπτεται με δήθεν συντηρητικά επικαλύμματα και ευσεβοφανείς προφάσεις.

### III

Με τα ερωτηματικά που θέσαμε προηγουμένως διαφάνηκε έμμεσα, πολλές φορές μάλιστα και άμεσα, η κριτική, ή καλύτερα η αυτοκριτική. Είναι αλήθεια ότι πολλές φορές ξεκίνησαν στον τόπο μας προσπάθειες βιβλικής αναγέννησης αλλά πάντοτε κάποιο εμπόδιο ανέκοπτε την πορεία, που όμως συνεχίζόταν με ανάλογα αποτελέσματα.

Για να αρχίσω από το ακαδημαϊκό επίπεδο, υπήρξαν περιοχές που πολύ λίγο θεραπεύθηκαν, γιατί άλλες είχαν — και πολύ σωστά — την προτεραιότητα. Τέτοια παραθεωρημένη περιοχή με πρακτικές προεκτάσεις υπήρξε η λεγόμενη «Κριτική του κειμένου της Κ. Δ.». Αν λάβει κανείς υπόψη ότι μετά την Πατριαρχική έκδοση της Κ. Δ. του 1904 που επιμελήθηκε ο Β. Αντωνιάδης, δεν ακολούθησε άλλη ότι η έκδοση των «Ευαγγελίων» και «Αποστόλων» της Αποστολικής Διακονίας πάρουσιάζει διαφορές ως προς την προαναφερθείσα έκδοση ότι ο βυζαντινός χειρογραφικός πλούτος (που υπερβαίνει τις 5.000 χειρόγραφα) δεν αξιοποιήθηκε για μια έκδοση της Κ. Δ. πιο σύμφωνη με την πλειοψηφία των χειρογράφων αντιλαμβάνεται κανείς πώς, πέ-

ρα από μερικές μεμονωμένες μελέτες κριτικής του κειμένου<sup>10</sup>, ο τομέας αυτός δεν καλλιεργήθηκε όπως θα άξιζε σε μια χώρα που τα χειρόγραφα του θησαυρού της πίστης είναι γραμμένα στη γλώσσα της! Βέβαια δεν παραγνωρίζω το γεγονός ότι: η κυρίως ερμηνεία και θεολογία της Βίβλου είχαν την προτεραιότητα μέσα στη νεοελληνική πραγματικότητα, ωστόσο όμως δεν μπορεί παρά να επισημάνει κανείς την έλλειψη.

Επίσης ο 'οσοβαρός επιστημονικός διάλογος στα βιβλικά θέματα υπήρξε σχεδόν ανύπαρκτος: σε δύο μόνο περιπτώσεις καλλιεργήθηκε: (α) στην περίπτωση προσωπικής αντιδικίας, που τα επιστημονικό μέρος ήταν μόνο η αφορμή για να επιτεθεί ο γράφων μετά πάθους εναντίον άλλου ομοτέχνου για λόγους καθαρά προσωπικούς<sup>11</sup> και (β) στην περίπτωση «κατατρόπωσης» κάποιου Εένου ερευνητή που απών ο ίδιος δεν θα μάθει ποτέ τί του καταμαρτύρησε ο 'Ελληνας συνάδελφος, για να απαντήσει ευπρεπώς, όπως γίνεται συνήθως στο διεθνές στερέωμα.

Θα ήταν ωστόσο αντίθετο προς τη βιβλική αισιοδοξία αν δεν στρέφαμε τώρα τα βλέμματά μας και το λόγο προς ό,τι θετικό και ελπιδοφόρο άρχισε εδώ και καιρό να γίνεται στον τόπο μας και με το οποίο διαγράφονται ευοίωνες προοπτικές για το άμεσο μέλλον. Είναι αυτονόητο ότι οι προοπτικές αυτές απλώς απαριθμούνται και καταγράφονται εδώ, χωρίς να αναλύονται.

1. Στις μελέτες των ερμηνευτών της γεννιάς μας διαφαίνεται μια πιο σαφής συνειδητοποίηση της πατερικής κληρονομίας, με την έννοια όχι της μηχανικής αναπαραγωγής και επιβίωσης του γράμματος των Πατέρων, αλλά της ουσιαστικής αναβίωσης του πνεύματός τους μέσα στις σύγχρονες ανάγκες, σύμφωνα με όσα είπαμε και προηγουμένως. Η «νεο-πατερική» κατεύθυνση της Ορθόδοξης θεολογίας, για την οποία κάνει λόγο στα έργα του ο π. Γ. Φλορόφακυ, έχει κατά βάση το νόημα της επανόδου στις Ζωντανές πηγές και ρίζες, στη δια των Πατέρων Ξαναανακάλυψη και βίωση της Αγίας Γραφής. Γιατί εκείνο που κάνει τους Πατέρες αυθεντικούς μάρτυρες της Παράδοσής μας είναι ο κοινός παρονομαστής όλων τους (παρά τις διαφορές που είναι φυσικό να έχουν μεταξύ τους ένεκα του διαφορετικού στόχου καθενός τους) και ο κοινός παρονομαστής όλων είναι ο βιβλικός λόγος — πράγμα το οποίο δεν φαίνεται να κατανοούν όλοι στον τόπο μας.

10. Κυρίως των καθηγητών Μ. Σιώτη, Σ. Σάκκου και του Σ.β. Μητροπολίτη Περιστερίου κ. Χρυσοστόμου Ζαφείρη.

Κάνει εντύπωση ότι τα έργα όχι μόνο των μεγάλων ερμηνευτών Πατέρων αλλά και των ασκητών της ερήμου περιστρέφονται συνεχώς γύρω από την Αγία Γραφή. Στην ίδια γραμμή βρίσκονται και σύγχρονες ασκητικές μορφές από τις οποίες αρκούμαι να αναφέρω τον π. Σωφρόνιο της Ιεράς Μονής Τιμίου Προδρόμου του Essex στην Αγγλία, που όλα τα έργα του, από το «Γέροντα Σιλουανό» μέχρι το πρόσφατο † «Voir Dieu tel qu'il est» (που πληροφορούμαι ότι μεταφράζεται τώρα στα ελληνικά) είναι διαποτισμένα όχι μόνο από το πνεύμα της Αγίας Γραφής αλλά και από το λόγο της Γραφής απαρχής μέχρι τέλους.

2. Αρχίζει και γίνεται όλο και πιο επιτακτική η ανάγκη, τα επιτέύγματα της επιστημονικής έρευνας της Αγίας Γραφής να γίνονται κτήμα του Ορθόδοξου λαού είτε μέσο των προς ευρύτερο αναγνωστικό κοινό απευθυνομένων βιβλίων, είτε μέσο του άμβωνα, είτε της διδασκαλίας στη Μ. Εκπαίδευση, είτε οποιουδήποτε άλλου πρόσφορου θήματος. Δεν είναι δυνατό πιά να πλανιέται η υποψία πως η έρευνα ισούται προς «αρνητική κριτική» και ότι η οικοδομή των πιστών μπορεί να γίνει χωρίς επιστημονική κατοχύρωση των βιβλικών αληθειών. Με το πνεύμα αυτό της προσφοράς του επιστημονικού υπομνηματισμού για το σύνολο του πληρώματος της Εκκλησίας και όχι για ένα στενό κύκλο ειδικών άρχισε εδώ και πέντε χρόνια μια σειρά υπομνημάτων στα βιβλία της Κ. Δ. με τον τίτλο «Ερμηνεία Καινής Διαθήκης» (μέχρι στιγμής κυκλοφόρησαν τέσσερες τόμοι: Α' Πέτρου, Α' Κορινθίου, Α' Θεοσαλονικείς, Επιστολές αιχμαλωσίας). Συνεκδότης μαζί με τον υπογράφοντα, ο αείμνηστος Βασίλης Στογιάννος, που ένα από τα επιστημονικά όνειρά του ήταν η συνέχεια και η ολοκλήρωση — από όσους επιτρέψει ο Θεός — της σειράς.

3. Το άνοιγμα της ερμηνείας στη σύγχρονη επιστήμη μόνο ωφέλεια μόπορει να προσκομίσει στον Ορθόδοξο λαό και σε καμιά περίπτωση βλάβη. Η σύγχρονη φυσική, η μοριακή βιολογία, οι κοινωνιολογικές έρευνες, οι τεχνολογικές επιτεύξεις μπορούν να διακονήσουν την καλύτερη κατανόηση του λόγου του Θεού στην εποχή μας. Το παράδειγμα του Μ. Βασιλείου είναι εν προκειμένω πολύ καθοδηγητικό: «Τό γάρ μή παρέργως ἀκούειν τῶν θεολογικῶν φωνῶν, ἀλλὰ πειρᾶθαι τὸν ἐν ἔκάστῃ λέξει καὶ ἐν ἔκάστῃ συλλαβῇ κεκρυμμένον νοῦν ἔξιχνεύειν οὐκ ἄργῶν εἰς εὔσέθειαν, ἀλλὰ γνωριζόντων τὸν σκοπὸν τῆς κλήσεως ἡμῶν... ἐπειδὴ δυσθήρατος ἡ ἀλήθεια, πανταχόθεν ὑπὸν ἔξιχνευτέα» (PG 32,69).

Το «πανταχόθεν» του Μ. Βασιλείου μπορεί πολυμερώς και πολυτρόπως να εφαρμοστεί στη σύγχρονη εποχή μας και στις πολλαπλές

δυνατότητές της. Η ακαδημαϊκή ερμηνεία του λόγου του Θεού δεν μπορεί να ασκείται σε στεγανά διαμερίσματα, χωρίς ζωντανή επαφή με περιοχές του επιστητού που ασχολούνται με άλλες πλευρές της, θειας δημιουργίας.

4. Το 1972 συνήλθε στην Αθήνα το Α' Ορθόδοξο Ερμηνευτικό Συνέδριο με θέμα: «Η αξία της Πατερικής ερμηνευτικής παραδόσεως δια την σύγχρονον βιβλικήν ἔρευναν». Συνέχεια αυτού μπορούν να θεωρηθούν οι συναντήσεις Ελλήνων βιβλικών θεολόγων που έγιναν στην Πάτρα (1975), Κρήτη (1977) και Καθάλα (1980). Η «Ελληνική Εταιρία Βιβλικών Σπουδών», που ιδρύθηκε το 1980, έχει ως στόχο της, εκτός των άλλων, και τη συνέχιση των συναντήσεων αυτών.

5. Τέλος, το «Δελτίο Βιβλικών Μελετών» που εκδίδεται από το 1971, ο συνεχώς αυξανόμενος αριθμός των βιβλικών επιστημονικών ή εκλαϊκευτικών εργασιών<sup>12</sup> και η πρόσφατη έκδοση της μετάφρασης της Καινής Διαθήκης στη δημοτική (Μάρτιος 1985) συμπληρώνουν τα στίγματα της πορείας και των ελπίδων των βιβλικών σπουδών στον τόπο μας.



Η αλήθεια του χριστιανισμού αποκαλύφθηκε μέσα στην ανθρώπινη ιστορία: «Ο Λόγος σάρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν». Η Εκκλησία μέσα στην ιστορική της διαδρομή βίωσε και βιώνει αυτήν την αλήθεια και με όργανό της τη θεολογία τη μελετά επιστημονικά. Η αλήθεια αυτή είναι πιο δυνατή από τις δικές μας μικρότητες και αδυναμίες και «ελευθερώνει» αυτούς που τη γνωρίζουν και τη ζουν (Ιω 8,32). Κι δ,τι είναι αληθινό μέσα στην ιστορία, ως φανέρωση της Αλήθειας, δεν μπορεί παρά να είναι και Ορθόδοξο.

11. Βλ. Εισηγήσεις Α' Ορθοδόξου Ερμηνευτικού Συνεδρίου (17—21 Μαΐου 1972), έκδ. Διορθοδόξου Κέντρου Αθηνών, 1973.

12. Για την περίοδο 1961-1975 μπορεί να βρεις κανείς συγκεντρωμένη βιβλιογραφία στο Ι. Καραβιδόπουλον, Ελληνική Βιβλική Βιβλιογραφία 1961-1975, Παράρτημα αρ. 23 του 21ου τόμου της ΕΕΘΣΘ, 1977.

## Ο ΝΑΟΣ ΣΤΟ ΟΡΑΜΑ ΤΗΣ ΚΛΗΣΗΣ ΤΟΥ ΠΡΟΦΗΤΗ ΗΣΑΙΑ

### Μιλτιάδη Δ. Κωνσταντίνου

Την τελευταία φορά που συζήτησα με το δάσκαλό μου και φίλο Βασιλη Στογιάννο, ήταν λίγες μέρες πριν από το ταξίδι του στη Γερμανία πέρυσι το καλοκαίρι. Θέμα της συζήτησής μας ήταν κάποιες σκέψεις μου για οργάνωση ενός μαθήματος στο Τμήμα Θεολογίας του Α.Π.Θ., που θα είχε ως στόχο του να παρουσιάσει στους φοιτητές την τέχνη των λαών του περιβάλλοντος του Ιερού Λαού, και τις δυνατότητες που προσφέρει η τέχνη αυτή για την πληρότερη κατανόηση των ιεραρχικών κειμένων. Έδειξε πολύ ενδιαφέρον, όπως άλλωστε έκανε πάντοτε για παλαιοδιαθηρικά θέματα, και μου υποσχέθηκε να το ξανασυζητήσουμε, όταν θα γύριζε από το ταξίδι του. Αντί για τη συζήτηση, που δυστυχώς δεν μπόρεσε να συνεχιστεί ποτέ, αφιερώνω σήμερα στη μνήμη του ένα μικρό δείγμα από τη δουλειά αυτή.

Σε πλήθος χωρίων<sup>1</sup> της Παλαιάς Διαθήκης γίνεται λόγος για κατοικία του Θεού. Για τον τόπο όμως της κατοικίας ή του θρόνου του δεν φαίνεται να υπάρχει ενιαία παράσταση. Ο ναός της Ιερουσαλήμ<sup>2</sup> ή η Σιών<sup>3</sup> από τη μια μεριά, ο ουρανός<sup>4</sup> ή κάποια περιοχή του ουρανού χώρου<sup>5</sup> από την άλλη μνημονεύονται συχνά ως κατοικητήρια του Γιαχβέ χωρίς την παραμικρή προσπάθεια συμβιβασμού των σχετικών παραστάσεων. Κατά ανάλογο τρόπο οι όροι «θρόνος», «άγιος τόπος», «άγιος ναός» ή «παλάτι» μπορεί να αναφέρονται είτε στο ναό της Ιερουσαλήμ<sup>6</sup> είτε στο ουράνιο ανάκτορο<sup>7</sup> του Θεού.

1. Οι παραπομπές σε παλαιοδιαθηρικά χωρία θα γίνονται στο πρωτότυπο κείμενο ΜΤ.

2. Α' Βασ 8,13 κ.ά. Επίσης ο τίτλος «ο καθήμενος στα χερουβίμια (Ψαλμ 99,1) οδηγεί στην παράσταση ότι ο Γιαχβέ έχει το θρόνο του στα χερουβίμια του ναού της Ιερουσαλήμ (προβλ. Β' Βασ 19,15. Ψαλμ 99,2).

3. Ψαλμ 9,12. 132,13 εξ. Ησ 8,18. Ιωήλ 4,17,21 κ.ά.

4. Ψαλμ 2,4. 123,1 κ.ά.

5. Ψαλμ 113,5-6. Ησ 40,22 κ.ά. Προβλ. «Ο Γιαχβέ έχει το θρόνο του στον κατακλυσμό» (Ψαλμ 29,10).

6. Ψαλμ 5,8. 20,3. Ησ 60,13 κ.ά.

7. Ψαλμ 11,4. 68,36. 102,20 κ.ά.

Από τη διαπίστωση αυτής της ανομοιομορφίας των παραστάσεων σχετικά με τον τόπο κατοικίας του Θεού προκύπτει το ερώτημα αν πρόκειται για διαφορετικές αντιλήψεις που η μία αποκλείει υποχρεωτικά την άλλη ή για διαφορετικές οπτικές γωνίες της ίδιας παράστασης. Στόχος της μελέτης αυτής δεν είναι η συστηματική διερεύνηση της διαμόρφωσης και εξέλιξης των αντιλήψεων για κατοικία του Θεού, που βέβαια δεν είναι δυνατή μέσα στα πλαίσια ενός σύντομου άρθρου, αλλά η κατανόηση των σχετικών παραστάσεων με τη βοήθεια της εικονογραφίας των λαών του περιβάλλοντος του Ιεραήλ. Για το σκοπό αυτό προσφέρεται η περιγραφή του οράματος της κλήσης του προφήτη Ησαΐα, στο Ησ. 6,1 εξ., όπου οι δύο παραστάσεις για θρόνο του Θεού στον ουρανό και το ναό της Ιερουσαλήμ φαίνεται να συνυπάρχουν. Σύμφωνα με το κείμενο:

6.1. Το χρόνο του θανάτου του βασιλιά Οζία είδα τον Κύριο να κάθεται σε ένα ψηλό και υπερυψωμένο θρόνο και τα άκρα του ενδύματός του να γεμίζουν το ναό...

6. Τότε πέταξε προς εμένα ένα από τα σεραφήμ και στο χέρι του (είχε) ένα αναμμένο κάρβουνο, που πήρε από το θυσιαστήριο με μια λαβίδα.

Από την περιγραφή του οράματος προκύπτει ότι ο προφήτης βρίσκεται στο ναό της Ιερουσαλήμ. Άλλα ενώ στο σημείο αυτό συμφωνούν οι περισσότεροι σύγχρονοι ερμηνευτές<sup>8</sup>, σημαντική διαφωνία υπάρχει μεταξύ τους σχετικά με το «ναό» που βλέπει ο προφήτης στο δραμά του. Έτσι υποστηρίχτηκε ότι ο Ήσαϊας βλέπει το ουράνιο κατοικητήριο του Θεού<sup>9</sup>, ότι από τον επίγειο ναό, που αποτελεί απεικόνιση του ουράνιου, ο προφήτης επεκτείνει το βλέμμα του στον ουράνιο κόσμο<sup>10</sup> ή ότι «πρόκειται περὶ ὄράματος, τὸ ὅποιον εἶδεν ὁ Ἰησαῖας ἐν τῷ ναῷ μὲν τῶν Ἱεροσολύμων, εὐρυνομένου δ' ὅμως διὰ τῆς θέας τοῦ ἐπουρανίου ἐνδιαιτήματος τοῦ Γιαχβέ»<sup>11</sup>. Από τις ερμηνευτικές αυτές προσπάθειες, που ενδεικτικά παρατέθηκαν, γίνεται φανερή η δυσκολία που υπάρχει στην κατανόηση του οράματος.

Το ότι με τη λέξη «ναός» του κειμένου υπονοείται ο ναός της Ιερουσαλήμ και όχι το ουράνιο κατοικητήριο του Γιαχβέ εξάγεται

8. V. Hermitrich, *Der Prophet Jesaja*, Kap. 1-12, ATD 17, 1950, σελ. 94 εξ. H. Wildberger, *Jesaja 1-12*, BK X, 1969, σελ. 246.

9. I. Engnell, *The Call of Isaiah*, 1949, σελ. 27 εξ.

10. H. Wildberger, ίδια, σελ. 246.

11. Δ. Α. Δόσκου, *Ο Προφήτης Ησαΐας*, κεφ. 1-6, 1974, σελ. 163.

εύκολα από τις διαστάσεις που δίνονται. Φαίνεται μάλλον απίθανο, οι σχετικές παραστάσεις της εποχής να προέβλεπαν ένα τόσο στενό χώρο για κατοικία του Θεού<sup>12</sup>. Το κτήριο αδυνάτει να χωρέσει ολόκληρο το θρόνο του Θεού παρά μόνο τη βάση του, ενώ το υπόλοιπο μεγαλύτερο μέρος του φτάνει προφανώς μέχρι τον ουρανό, έξω από το ναό (πρβλ. Ιεζ 43,7). Αυτό σημαίνει όμως ότι ο Ήσαϊας δεν κάνει διάκριση ανάμεσα στο επίγειο και επουράνιο κατοικητήριο του Θεού, ότι δηλαδή ο Γιαχβέ κατοικεί ταυτόχρονα στο ναό και στον ουρανό, κάτι που είναι πολύ δύσκολο να κατανοηθεί με βάση τις σύγχρονες αντιλήψεις για το χώρο και την ύλη. Στο σημείο αυτό η εικονογραφία της αρχαίας Ανατολής μπορεί να προσφέρει κάποια βοήθεια στην κατανόηση της σχετικής παράστασης, γιατί δίνει στο σύγχρονο άνθρωπο τη δυνατότητα να δει κατά κάποιο τρόπο τα πράγματα με τα μάτια των ανθρώπων της εποχής εκείνης.

Μια τέτοια δυνατότητα προσέγγισης της σχετικής παράστασης μπορεί να προσφέρει ένα πύλινο ανάγλυφο στο πάνω μέρος μιας οικοδομικής επιγραφής του νεοβαθυλώνιου μονάρχη Ναμπου - απαλιντίν (885-862 π.Χ.) από το ναό της ήλιακής θεότητας Σαμάς στη Σιππάρ. Η επιγραφή κατάγεται από το πρώτο μισό του 9ου π.Χ. αιώνα και σύμφωνα μ' αυτή το ανάγλυφο αποτελεί αντίγραφο κάποιου αρχαιότερου (ίσως από τον 11ο π.Χ. αιώνα) πρωτοτύπου.

Η παράσταση (βλ. σχέδιο<sup>13</sup>) αποτελείται από δύο μέρη που δρισκούνται σε στενή σχέση μεταξύ τους. Στη δεξιά πλευρά της εικονίζεται ένθρονος ο θεός του ήλιου Σαμάς. Το θρόνο του αποτελεί ένας ναός με δύο κολώνες που εδράζεται πάνω στη σχηματική παράσταση δύο οροσειρών<sup>14</sup>. Πάνω αριστερά από το κεφάλι του θεού εικονίζονται τα σύμβολα των τριών θεών του ουρανού Σιν (σελήνη), Σαμάς (ήλιος) και Ιστάρ (Αφροδίτη), ενώ η επιγραφή κάτω από αυτά εξηγεί ότι οι τρεις θεότητες τοποθετήθηκαν πάνω από τον ακεανό. Αυτός ο ουράνιος ακεανός παριστάνεται στο ανάγλυφο με τις οχτώ κυματοειδείς γραμμές στο κάτω μέρος του. Προς τα κάτω ο ουρά-

12. M. Metzger, *Himmlische und irdische Wohnstatt Jahwes*, στο UF 2, 1970, σελ. 144.

13. Σχέδιο από O. Keel, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament*, 1980<sup>3</sup>, σελ. 153.

14. Η παράσταση θυμίζει την αντίληψη ότι ο Σαμάς έχει το θρόνο του πάνω σε ένα βουνό. Πρβλ. M. Metzger, *Königsthron und Gottesthron*, AOAT 15, § 29 h. Παραδείγματα ανάλογων παραστάσεων βλ. R. M. Boehmer, *Die Entwicklung der Glyptik während der Akkad-Zeit*, UAVA 4, 1965, εικόνες 304, 305, 322, 327.

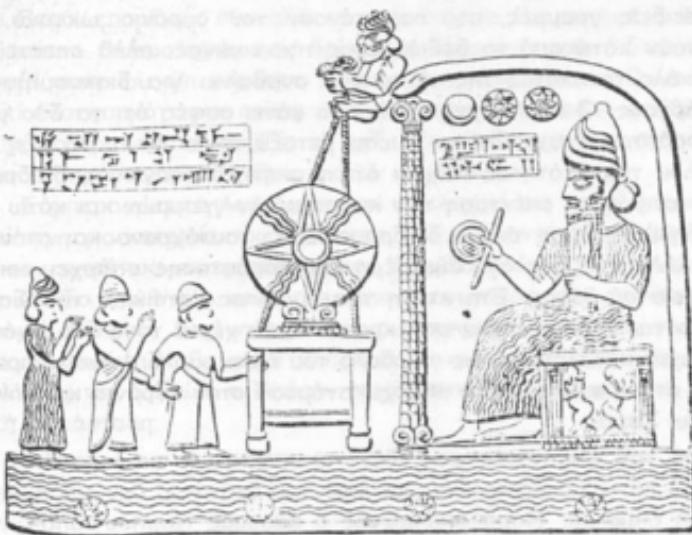
νιος ακεανός οριοθετείται από το στερέωμα πάνω στο οποίο εμφανίζονται τέσσερα αστέρια<sup>15</sup>. Τη στέγη της κατοικίας του Σαράς αποτελεί ένα φίδι, σύμβολο και αυτό των αρχέγονων υδάτων. Η όλη παράσταση θυμίζει ανάλογες εικόνες από τους Ψαλμούς. Στον ψαλμό 29,10 για παράδειγμα αναφέρεται χαρακτηριστικά:

Ο Γιαχβέ έχει το θρόνο του στον κατακλυσμό<sup>16</sup>  
και κάθεται ο Γιαχβέ ως βασιλιάς στον αιώνα.

Επίσης στον ψαλμό 104,3 ο Γιαχβέ χαρακτηρίζεται σαν

αυτός που στεγάζει τα υπερώα του με νερά.

Στο αριστερό μέρος της εικόνας παριστάνεται μια σκηνή προσαγωγής. Τέτοιες σκηνές, που είναι πολύ συνηθισμένες στην τέχνη της αρχαϊκής Ανατολής, παριστάνουν την προσαγωγή κάποιας κατώτερης



θεότητας ή κάποιου ανθρώπου, συνήθως βασιλιά, μπροστά σε μια ανώτερη θεότητα. Στις παραστάσεις αυτές προηγείται συνήθως κάποια θεότητα που με το ένα χέρι κρατάει το προσαγόμενο πρόσωπο και με το άλλο χαιρετάει<sup>17</sup>. Στο ανάγλυφο του Ναυπου - απαλ - ιντίν το

15. Πρβλ. Γεν 1,7,14-17.

16. Παραδείγματα ανάλογων παραστάσεων δι. J. Pritchard, The Ancient Near East in Pictures, 1954, εικόνες 692, 700, 701.

προσαγώμενο πρόσωπο είναι ο ίδιος ο βασιλιάς. Πίσω του βρίσκεται μια θεότητα με υψηλέντα τα χέρια της σε στάση δέησης. Αντίθετα από τις συνηθισμένες παραστάσεις το Ναμπου - απαλ - ιντίν δεν οδηγεί μια θεότητα, αλλά ο ιερέας Ναμπου - ναντίν - σούμ. Άλλη ιδιομορφία της παράστασης είναι ότι ο βασιλιάς δεν οδηγείται μπροστά σε κάποιο θεό, αλλά στο σύμβολο του θεού Σαμάς.

Από τις ιδιομορφίες αυτές συμπεραίνεται ότι το ανάγλυφο παριστάνει μια σκηνή, που διαδραματίζεται στο ναό του Σαμάς στη Σιππάρ. Αυτό προκύπτει από το γεγονός ότι στη σκηνή παίρνουν μέρος δύο επώνυμα πρόσωπα και τη θέση της θεότητας κατέχει όχι ο ίδιος ο θεός, αλλά το σύμβολό του, όπως συμβαίνει σε όλους τους ναούς.

Άλλα ενώ το αριστερό μέρος της εικόνας παριστάνει μια σκηνή που διαδραματίζεται στη γη και το δεξιό την ένθρονη στον ουρανό θεότητα, ολόκληρη η παράσταση πρέπει να θεωρηθεί ενιαία. Οι κυματοειδείς γραμμές, που παριστάνουν τον ουράνιο ακεανό, δεν σταματούν κάτω από το δεξιό μέρος της εικόνας, αλλά επεκτείνονται σε όλο το πλάτος της. Αυτό δεν συμβαίνει για διακοσμητικούς μόνο λόγους. Ο καλλιτέχνης θέλει να κάνει σαφές ότι τα δύο μέρη της παράστασης σχετίζονται άμεσα μεταξύ τους. Αν η ύπαρξη του συμβόλου της θεότητας δείχνει ότι η σκηνή προσαγωγής διαδραματίζεται στη γη, η επέκταση των κυματοειδών γραμμών και κάτω από αυτή δηλώνει ότι η σκηνή διαδραματίζεται ταυτόχρονα και στον ουρανό. Άλλα ανάμεσα στα δύο μέρη της παράστασης υπάρχει και άλλο σημείο σύνδεσης. Στη στέγη της ουράνιας κατοικίας του Σαμάς εικονίζονται δύο θεότητες που κρατούν στα χέρια τους δύο σχοινιά. Τα σχοινιά καταλήγουν στο σύμβολο του ήλιου και δηλώνουν προφανώς τη στενή σύνδεση που υπάρχει ανάμεσα στον ουράνιο και επίγειο ναό του Σαμάς.

Από την όλη παράσταση εξάγεται σαφώς ότι ανάμεσα στον επίγειο ναό και το ουράνιο κατοικητήριο της θεότητας δεν υπάρχει ουσιαστική διαφορά. Παρουσιαζόμενος ο βασιλιάς Ναμπου - απαλ - ιντίν από τον ιερέα μπροστά στο σύμβολο του ήλιου που βρίσκεται στο ναό της Σιππάρ, εμφανίζεται μπροστά στον ένθρονο πάνω από τον ουράνιο ακεανό Σαμάς. Ο ναός αποτελεί το χώρο όπου η διαφορά ανάμεσα στη γη και τον ουρανό αίρεται.

Το ερώτημα λοιπόν αν ο προφήτης Ησαΐας βλέπει στο όραμά του τον επίγειο ή τον ουράνιο ναό του Γιαχβέ τίθεται λανθασμένα. Στο όραμα υπόκειται μια τελείως διαφορετική θεώρηση του χώρου του ναού, που σχετίζεται με τις αντιλήψεις για το «όρος του θεού».

Πρόκειται για το μυθικό θουνό που αποτελεί θρόνο της θεότητας και σε ακαδικά κείμενα περιγράφεται σαν

Μεγάλο θουνό, που η κορυφή του φτάνει ώς τον ουρανό  
και τα θεμέλιά του κείνται στην αρχέγονη θάλασσα<sup>17</sup>.

Θεωρούνταν θεμέλιο της γης επειδή έχει τις ρίζες του στα βάθη της και στήριγμα του ουρανού επειδή φτάνει μέχρι τα ύψη του.<sup>18</sup> Έτσι το όρος του Θεού είναι μικρογραφία του σύμπαντος και ταυτόχρονα σύνδεση ανάμεσα στον ουρανό και τη γη<sup>19</sup>. Εφόσον ο Γιαχβέ επέλεξε για κατοικία του το ναό της Ιερουσαλήμ, αυτός αντιπροσωπεύει το όρος του Θεού και κατά συνέπεια τον κόσμο ολόκληρο. Στο χώρο του ναού επομένως συντελείται μια υπέρβαση των κατηγοριών του γήινου και του ουρανίου<sup>20</sup>. Αυτή η υπέρβαση των ορίων που τίθενται από το χώρο και την ύλη προϋποτίθεται και στο Ησ 6,6, όπου αναφέρεται ότι ένα από τα αεραφίμ που πετούν γύρω από το θρόνο του Θεού, επομένως έχει από το ναό, παίρνει ένα αναμμένο κάρβουνο από το θυσιαστήριο, που βρίσκεται μέσα στο ναό. Έτσι τα όρια μεταξύ επιγείου και ουρανίου κόσμου σχετικοποιούνται. Ο ναός αποτελεί ένα κομμάτι γης που φτάνει μέχρι τον ουρανό ή αντίθετα ένα κομμάτι ουρανού που αγγίζει τη γη<sup>21</sup>. Όποιος εισέρχεται στο ναό βρίσκεται μπροστά στον ένθρονο στον ουρανό Θεό.

Συμπερασματικά λοιπόν μπορεί να λέχτει ότι το ερώτημα αν η αντίληψη για κατοικία του Θεού στον ουρανό αντιφέρεται την αντίληψη του ναού ως κατοικητήριου του Γιαχβέ, πρέπει να απαντηθεί αρνητικά. Το πρόβλημα προκύπτει από το γεγονός ότι πουθενά στην Παλαιά Διαθήκη δεν υπάρχει μια συστηματική ανάπτυξη της σχετικής αντίληψης. Κόθε φορά τονίζεται μια μόνο οπτική γωνία —ο ουρανός, η γη, η Σιών, ο Ναός— χωρίς εντούτοις να χάνεται η συνολική παράσταση.

17. S. K. Tallquist, Akkadische Götterepitheta, 1938, σελ. 221.

18. Δ. Καϊμάκη, Σιών και Ιερουσαλήμ στον Δευτεροπατία, 1984, σελ. 49.

19. J. Maier, Das altisraelitische Ladeheiligtum, 1965, σελ. 66 εξ.

20. O. Keel, Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament, 1980<sup>2</sup>, σελ. 151.

## REVELATION AND DIVINE INSPIRATION IN THE HOLY SCRIPTURES

Prof. George Galitis

University of Athens

### I. Divine Revelation.

In the New Testament, among other terms, two terms are chiefly employed to denote Divine Revelation. These are *phanerosis* and *apokalypsis*. Although at first glance these terms appear to be identical, we may understand the verb *phaneroun* as denoting Divine Revelation in itself, i.e. the objective event itself, while the verb *apokalyptein* denotes the subjective appropriation of Revelation by man. In other words *phanerosis* is the external event through which God reveals Himself while *apokalypsis* is the action of Divine Grace in man through which his eyes are opened to discern the truth (Cf. P. Trembelas, Dogmatics, Vol. I, Athens 1959, in Greek, pp. 91-93; P. Bratsiotis, The Authority of the Bible from an Orthodox View-point, Athens, 1952, in Greek, p. 3).

Classical Theology discerns two types of revelation: natural and supernatural. Natural revelation is realized in the world, in history and in man's conscience (Rom 1,9ff; 2,14; I Cor 1,21). Natural revelation alone cannot convey redemption and salvation to man. Thus, it has to be supplemented by supernatural revelation through which God reveals Himself directly to man.

«God is love» (I John 4, 16). The mystery of the *perichoresis* of the Divine Persons of the all-Holy Trinity is the mystery of God's love, i.e. the Divine Mystery itself. God Who is without beginning, eternal, intangible, manifests Himself outside Himself, that is, He expresses His love outwardly by creating free and logical beings according to His image and likeness so that they may participate in His blessedness, and by placing them in the material world. This manifestation of God, this «opening» of the Trinity to the outside constitutes the creation of matter

and time. This «opening» furthermore constitutes the beginning of the revealing of God which coincides with the beginning of time and matter.

This manifestation and revelation of God came about through His Word. If we were to liken revelation to a straight line, its beginning would be found in the creation through the Divine Logos: «And God said», «He spoke and they were made». The end of this line, the perfecting and completion of revelation, is the incarnation of the Logos. «In the beginning was the Word... All things were made by Him... And the Word was made flesh» (John 1,1,3,14). Between the ends of the line are to be found the prophets through whom «God at sundry times and in divers manners spake in times past unto the fathers» before He spoke to us «by His Son» (Heb 1,1,2). The Son «Who in the beginning was with God» and «in the bosom of the Father, He hath declared» and revealed to man God Whom «no one hath seen at anytime» (John 1,18). Through Him all of God's revelation is fulfilled «and through His fulness have all we received... for.... grace» and the truth of Divine Revelation «came by Jesus Christ» (John 1,16-17). Thus, the Logos as a Person of the triune Godhead is the unique mediator of the Divine Revelation.

This revelation is kept in the Church in which the incarnate Logos is granted to the faithful as the Body and Blood of Christ on the one hand, and as the kerygma of the Ev-angelion (Good news). Thus Divine Revelation becomes accessible to man through the Logos in the Church.

The written documents in which the revealed Word of God is contained are the Holy Scriptures. The relation between Scripture and revelation is like the relation between giver and that which is given or container and contents. Revelation is granted to men through Scripture. In other words, Scripture contains revelation. The Church as the depositary of revelation on the one hand preserves the Bible in which revelation is contained and delivers it, and through it the truth of revelation, from generation to generation; on the other hand, she interprets Scripture authoritatively through Holy Tradition. Thus, Scripture and Holy Tradition constitute two aspects of the same thing since Tradition transmits both Scripture and her authoritative interpretation while Scripture constitutes the written tradition of the Church. Both make up the single parakatastheke («that thing which was committed unto thee» II Tim 1,14), the «sound doctrine» (I Tim 1, 10: II Tim 4,3: Tit 1,9, 2,1), the «wholesome words» (I Tim 6,3: II Tim 1,3), the «witness», the «ev-angelion», the single «tradition», the guardian and guarantee of whose genuiness is the Church. Thus, in the final analysis, the only source of God's Revelation to man is Christ through the Church, in which, through

Holy Tradition, the Holy Scriptures containing this revelation are kept, live, are transmitted and are interpreted.

## II. Divine Inspiration.

Scripture's absolute authority is based upon its Divine inspiration. Of course, though the Church accepts both parts of Scripture, i.e. the Old and the New Testament, as being divinely inspired, the revelation contained in them can in no way be considered as being of equal value since the revelation contained in the New Testament constitutes the completion and fulfillment of the revelation found in the Old Testament which is the «paedagogue unto Christ», a type and promise.

Of course it is the Church that witnesses to the authority and inspiration of the Scriptures. This, however, does not mean that Scripture derives its authority from the Church, for the Church cannot depart from the mandates of the Scriptures and from the revelation preserved in Scripture and in and by the Church herself. The Church is the greenhouse in which the Scriptures live, the table in which they are preserved, their vigilant guardian, their authoritative and infallible interpreter. The Church, however, cannot change anything in Scripture; nor can she elevate any other text and make it, through her authority, to be of equal value with Scripture, since Scripture derives its authority from God Himself, as the term *Theo - pneustos* (Divinely-inspired) indicates, and as is expressed in Scripture itself (II Tim 3,16, II Peter 1, 19-21, et al.). This does not lessen in any way the authority of the Church since it is through the Church that we know, receive and interpret the Scriptures. (Cf. P. Trembelas, op. cit. p. 98. Cf. also St. Augustine as cited in Trembelas, op. cit. p. 102 «Scripturae non crederem, nisi me commoveret Ecclesiae auctoritas»).

## III. The Interpretation Scripture.

The interpretation of any text has to be distinguished from its translation. Interpretation is not translation. Translation is the rendering of a text into another linguistic idiom while interpretation is an attempt to penetrate into the depth of the meaning of a given text in order to better understand it. The ideal of hermeneutics is to have the interpreter succeed as much as possible in approaching the thought of the author of the text being interpreted. If it were possible for the interpreter to think precisely that which the author was thinking at the moment he was writing the text, to feel that which he felt, to live that which he lived at that moment so as to identify himself in all with the author and then render the author's

thoughts and experience in words, then we would have a perfect interpretation. This however is unachievable. Thus we are able to say the more the interpretation approaches the mind and experience of the author, the more perfect, the more complete, the truer it becomes. If this is true regarding the interpretation of all texts, for Holy Scripture additional rules are likewise applicable:

The Holy Scriptures are a collective text written by various authors whose mind hermeneutics are obliged to approach. The Holy Scriptures however are also a divinely inspired book. This means that the authors spoke «as they were moved by the Holy Spirit» (II Peter 1,21). Behind the authors' thoughts is to be found the Holy Spirit. If then the interpreter approaches the mind of the author but is far from the Holy Spirit, he may produce an interpretation which may perhaps be grammatically or historically correct; however essential elements will have eluded him — elements whose absence renders the interpretation imperfect. The divinely inspired authors of the books of Holy Scripture, each possessing his own personality and mental abilities, do not express their own convictions. Their word is the Word of God which they express, for they are divinely inspired. Therefore, an interpreter who is distant from the breath of the Holy Spirit is an unsuccessful interpreter. He who undertakes to interpret a text from Holy Scripture must have «the mind of Christ» (I Cor 2,16).

Just as the ideal in interpreting a given text is to approach the author as much as possible — given that absolute identity with the author is unattainable, as we have already said — so, too, the ideal in interpreting the Holy Scriptures is to approach as much as possible, the authors and Him Who inspired them, i.e. God, through *theosis*. The unattainability of absolute identity with the author corresponds here to the unattainability of identity with the divine nature. *Theosis* does not imply identity with the divine nature, however. Of course few have been made worthy of the vision of God's glory. In any case fewer than all those involved with the interpretation of Holy Scripture, which is, it may be pointed out, an obligation for all Christians. The journey towards *theosis* is also the duty of all the faithful. Only one who is at least «on his way» towards *theosis* can descend into the depths of the meaning of Holy Scripture.

What we have said above can be stated more practically: The Holy Spirit speaks the Word in the Church. The Books of Holy Scripture are divinely inspired as books of the Church. Entering the Church through Baptism, we accept divine inspiration as a given fact confessing through the Symbol of Faith that we believe «according to the Scriptures». The

Church is the Body of Christ which is vivified by the Holy Spirit. Consequently, we cannot possess the «mind of Christ», we cannot possess the enlightenment of the Holy Spirit, we cannot proceed towards theosis, we cannot approach God, we cannot think in the Holy Spirit and hence, we cannot understand or interpret Scripture outside the Church. Approaching the Holy Spirit and approaching the spirit of the Church is one and the same thing. Thus, interpretation outside the spirit of the Church is interpretation outside the Holy Spirit, hence outside the truth and thus erroneous. The correct interpretation of a divinely inspired text is given by the Holy Spirit. Who inspires its author; thus it is within the spirit of the Church. The Church expresses herself by her entire life. Written documents expressing her life in the past are the texts of the Fathers of the Church. These texts hermeneutics are obliged to use as a standard in order to ascertain to what degree they find themselves within the spirit of the Church. Of course it is readily understood that agreement with the fathers as expressing the spirit of the Church does not mean agreement with a grammatical or historical interpretation - agreement in the meaning of words et sim.; rather it means agreement with the spirit of those who express the faith of the Church. Such a place held by the Fathers in Orthodox hermeneutics in no way constitutes a limitation. On the contrary, it is a valuable and indispensable aid in correctly comprehending the text being interpreted and in completing the interpretation.

## ΒΙΒΛΙΟΚΡΙΣΙΕΣ

Βασιλείου Π. Στογιάννου, Ἐλευθερία. Ἡ περὶ ἐλευθερίας διδασκαλία τοῦ Ἀποστόλου Παύλου καὶ τῶν πνευματικῶν ρευμάτων τῆς ἐποχῆς του, Θεσσαλονίκη 1970, σελ. 240.

Ἐνα από τα κυριώτερα αιτήματα της εποχής μας, το πρωταρχικό ἴσως, παραμένει, με αναλλοίωτο τον πρωταγωνιστικό τον ρόλο σ' όλη τη διάρκεια της ανθρώπινης ιστορίας, η απαίτηση του ανθρώπου για ελευθερία από τα ποικίλα δεσμά. Η μελέτη αυτή του Βασιλίου Στογιάννου εξετάζει τις αντιλήψεις για την ελευθερία που επικρατούσαν στον ελληνιστικό χώρο την εποχή της φανέρωσης του Εναγγελίου και την απάντηση που δίνει ο Παύλος στο αίτημα της εποχής. Ο σκοπός του συγγραφέα, όπως οφίζεται από τον ίδιο στον Πρόλογο, είναι να αναλύσει από τη μια μεριά τις αντιλήψεις για την ελευθερία των προχριστιανικών πνευματικών ρευμάτων, αλλά και την απάντηση που δίνει η Καινή Διαθήκη και κυρίως ο Απόστολος Παύλος από την άλλη.

Το βιβλίο εκτός από την Εισαγωγή και τον Επίλογο χωρίζεται σε δύο μεγάλα μέρη όπως δηλώνει και ο υπότιτλος. Στην Εισαγωγή ο σ. οφίζει, σύμφωνα με την ενδεδειγμένη από τη σύγχρονη και πατερική ερμηνευτική μέθοδο που θα ακολουθήσει —τη θρησκειο-ιστορική—, τον χώρο και τον χρόνο στα πλαίσια των οποίων θα εξεταστεί η διδασκαλία του Αποστόλου Παύλου. Χρόνος λοιπόν είναι το άμεσο χρονικό περιβάλλον του Παύλου και χώρος τα πνευματικά ρεύματα της εποχής και συγκεκριμένα η ελληνιστική φιλοσοφία και θρησκευτικότητα και ο ιουδαϊσμός της Παλαιστίνης και της Διασποράς.

Το πρώτο μέρος του βιβλίου, που εξετάζει τα πνευματικά ρεύματα της εποχής του Αποστόλου Παύλου, διακρίνεται σε τρία κεφάλαια. Ο σ. αρχίζει παρουσιάζοντας στο πρώτο κεφάλαιο την ελευθερία όπως εκφράζεται στα φιλοσοφικά ρεύματα της εποχής. Αφού επισημάνει ως άριστος γνώστης της ιστορίας της εποχής της Κ. Δ. που είναι, πως η κοινωνικοπολιτική κατάσταση της εποχής στρέφει τον άνθρωπο για την αναζήτηση λύσεων στη φιλοσοφία, παραθέτει τις φιλοσοφικές απαντήσεις στο αίτημα της ελευθερίας, των Επικουρείων, των Κυνικών και των Σωτικών. Από την ανάλυση της διδασκαλίας φαίνεται ότι αυτά τα φιλοσοφικά συστήματα τοποθετούν στο κέντρο του εν-

διαφέροντός τους τὸν ἀνθρωπὸν καὶ στὴν προσπάθειά τους νὰ τὸν απαλλάξουν από τὰ δεινά καὶ τὴν ανασφάλεια τῆς εποχῆς καθὼς καθιστούν τὸ Θεόν ανίκανον νὰ επέμβει, στρέψονταν τὸ ἄτομο νὰ δρεῖ τὴν απελευθέρωσή του μὲ τὴν βοήθεια τῶν δικών του δυνάμεων, μὲ τὸ νὰ παραβλέπει ἡ να εξαφανίζει τὰ δεινά μέσον τοῦ μικαλό του. Βέβαια αυτές οι νοησιαρχικές λύσεις δὲν εἶναι εφικτές στὸν κοινὸν ἀνθρωπὸν τῆς εποχῆς καὶ εδώ ακριβώς σημειώνεται ἡ αποτυχία τῆς φιλοσοφίας νὰ δῶσει απάντηση στὴν απαίτηση για ελευθερία. Βέβαια πέρα από τὶς απαντήσεις που δίνονται, ο σ. διαβλέπει σ' όλα τὰ συστήματα που προανέφερε νὰ εκφράζεται ἐντονα καὶ μὲ σαφήνεια τὸ αίτημα τῆς ελευθερίας. Αυτή εἶναι στὴ συγκεκριμένη περίπτωση ἡ θετική προσφορά τῆς φιλοσοφίας.

Όμως δύος στὰ φιλοσοφικά ἔτοι καὶ στὰ θρησκευτικά ρεύματα τῶν ελληνιστικῶν χρόνων τὸ μόνον θετικό τους σήμειο σε σχέση μὲ τὴν ελευθερία εἶναι τὸ αἰσθῆμα του ανικανοποίητου καὶ ἡ δημιουργία επιτακτικότερης ἀνάγκης για ελευθερία στους οπαδούς τους. Τα κύρια θρησκευτικά ρεύματα που εξετάζονται σ' αὐτό τὸ δεύτερο κεφάλαιο, εἶναι οι μυστηριακές θρησκείες καὶ ἡ Γνώση. Η ελευθερία που παρέχεται μὲ τὰ μυστήρια ἔχει ατομικό καὶ όχι κοινωνικό χαρακτήρα καὶ δίνει τὴν απολύτρωση σαν απαλλαγή από τὸν κόσμο. Αυτή η απολύτρωση οδηγεῖ τὸν ἀνθρωπὸν σε μια αντιστορική καὶ υπεριστορική σφαίρα ὑπαρξῆς καὶ δὲν δίνει απαντήσεις οὔτε βοήθεια στὶς απαντήσεις τῆς καθημερινῆς ζωῆς. Παράλληλα, στη Γνώση η ελευθερία προέρχεται από τὴν βεβαιότητα ὅτι ὁ ἀνθρωπὸς ἔχει εξουσία στὸν κόσμο καὶ αυτή ἡ εξουσία εκφράζεται εἴτε μὲ τὸν ασκητισμὸν εἴτε μὲ τὴν ελευθεριότητα στὴν καθημερινή συμπεριφορά. Όμως καὶ αυτή η πίστη αρνεῖται τὴν πραγματικότητα του κόσμου καὶ του ανθρώπου καὶ μεγαλώνει μέσα του τὸ χάσμα μεταξὺ επιθυμίας καὶ πραγματικότητας.

Το κλίμα τῆς απαισιοδοξίας καὶ του αδιέξοδου που προέρχεται από τὶς αντιλήφεις γιὰ τὴν ελευθερία του ελληνιστικού χώρου αλλάζει κάπως στὸ τρίτο κεφάλαιο ὃπου παρατίθεται ἡ παλαιοδιαθηρικὴ διδασκαλία που αν καὶ δὲν αναφέρεται ἀμεσα στὴν ελευθερία, ορισμένες πτυχές τῆς πτωτελούν θασικές πρωτόθεσεις γιὰ τὴν κατανόηση τῆς Παύλειας διδασκαλίας. Στὸν Ισραήλ υπάρχει η πεποίθηση ὅτι ὁ μόνος χορηγός καὶ εγγυητής τῆς ελευθερίας στὸ Ιαϊδ εἶναι ὁ Θεός. Ἔτοι ο Ισραήλ υποτάσσεται καὶ υπηρετεῖ τὸν Θεόν γιὰ νὰ κερδίσει τὴν πολιτικὴ του λευθερία. Κάθε παραστράτημα καὶ υποταγή σε ξένους θεούς σημαίνει απώλεια τῆς ελευθερίας, ενώ κάθε μετάνοια καὶ επιστροφή, τὴν ἔξαγωγή του κάθε φορά από τὴ δουλεία. Ό, τι θα φαινόταν γιὰ τὸν Ἕλληνα, που η ελευθερία γιαυτὸν νοεῖται σαν απαλλαγή από τὰ παρόντα δεινά, παράδοξο, γιὰ τὸν Εβραίο η υπέρτατη βαθμίδα απόκτησης τῆς ελευθερίας εἶναι πραγματικά λογικό νὰ εἶναι η δουλεία στὸ Θεό. Κατά συνέπεια η δουλεία γιὰ τὴν οποία μιλούν τα κείμενα τῆς Π. Δ., που εξασφαλίζει τὴν πολι-

τική ανεξαρτησία στον Ισραήλ, του χορηγεί και τη θρησκευτική του σωτηρία...

Στα πνευματικά ρεύματα του μεταγενέστερου, σύγχρονον με τον Παύλο, ιωδαϊσμού, —και τέοια ο σ. θεωρεί την απόκυρφη γραμματεία, τα κείμενα του Qumran, τους Ιουδαίους συγγραφείς που είχαν ελληνιστική επίδραση και τη ραββινική γραμματεία,—, διακρίνονται δύο παράλληλα ρεύματα. Το πρώτο, που συνδέει την ελευθερία με την αγιότητα και διατηρεί την κλασική διδασκαλία της Π. Δ. είναι το προφητικό, και συνεχίζεται στον μεταγενέστερο ιωδαϊσμό από τους αποκαλυπτικούς και κατά ένα μέρος από τους Εσσαίους. Το δεύτερο είναι αυτό που προήλθε από τους πολιτικούς αγώνες του έθνους μετά την οριστική κατάλυση της πολιτικής του ελευθερίας, δίνει στην ελευθερία πολιτικό χαρακτήρα και εκπροσωπείται από τον ραββινισμό. Μένουν κάπου ανάμεσα στα δύο παραπάνω ρεύματα οι ελληνιστές ιωδαίοι συγγραφείς, στους οποίους, ανάλογα με τον χαρακτήρα του καθένα, υπερτερεί κάθε φορά περισσότερο ή λιγότερο το βιβλικό ή το ελληνικό πνεύμα στην αντίληψή τους για την ελευθερία.

Σ' αυτό το σημείο ο σ. τελειώνει την εξέταση του πρώτου μέρους της μελέτης έχοντας μεταδώσει στον αναγνώστη την προσμονή να δει στο δεύτερο μέρος την απάντηση στο αγωνιώδες, αλλά ανικανοποίητο αίτημα της ελευθερίας ότως αυτό διαγράφεται στο πρώτο μέρος.

Στο δεύτερο μέρος της μελέτης ο σ. αναπτύσσει την Παύλεια άποψη για το θέμα της ελευθερίας. Θέλοντας όμως να προφυλάξει τον αναγνώστη από τον πειρασμό να θεωρήσει αυτή την άποψη σαν αποκλειστική και πρωτότυπη Παύλεια, και παράλληλα θέλοντας να δείξει ότι αυτή είναι η ίδια η διδασκαλία της αρχέγονης καθολικής εκκλησίας όπως διασώζεται από τον Απόστολο Παύλο, προτάσσει τις απόψεις πάνω στο ίδιο θέμα των μη Παύλεων κειμένων της Κ. Δ. Έτσι η ελευθερία στο κήρυγμα του Ιησού στους Συνοπτικούς παρουσιάζεται σαν ελευθερία από το Νόμο και στη θετική της μορφή σαν υιοθεσία του ανθρώπου από το Θεό, στο Δ' Ευαγγέλιο (8,31-36) η ελευθερία νοείται σαν γνώρισμα της νέας ζωής, στην προς Εβραίους (2,10) σαν ελευθερία από το θάνατο, το διάβολο και την αγωνία, στην Ιακώβου (1,25-2,12) μαζί δίνεται ο «νόμος τέλειος της ελευθερίας» σε αντίθεση με το νόμο της Π. Δ., στις καθολικές επιστολές Πέτρου σαν υποταγή στον Κύριο και κοινωνία μ' αυτόν και τελικά στην Αποκάλυψη δίνεται η υπόσχεση της τέλειας και πραγματικής ελευθερίας στο μέλλον κατά την εγκατάσταση της βασιλείας του μόνου Κυρίου Ιησού. Όλες αυτές οι απόψεις θεωρούνται από τον σ. σαν βασικές προύποθεσεις και σαν αφετηρία της διδασκαλίας του Παύλου.

Η ελευθερία κατά τον Παύλο νοείται από τη μια μεριά, όπως την παρουσιάζει ο σ. στο δεύτερο κεφάλαιο του δεύτερου μέρους, σαν απολύτρωση. Η ελευθερία σαν απελευθέρωση του ανθρώπου από την αμαρτία, το θάνατο και το διάβολο αποτελεί το κεντρικό θέμα όλων των επιστολών του Παύλου. Έτσι,

κατά τον σ., η ελευθεροποιός ενέργεια του Θεού «ἐν Χριστῷ» είναι η απομάκρυνση του ανθρώπου από την αμαρτία αλλά συγχρόνως και η ἐνταξή του στο κράτος «τῆς δικαιοσύνης» (Ρωμ 6,16-23).

Στη συνέχεια ο σ. παραθέτει μια καινούρια ἀπόψη του Παύλου για την ελευθερία (Ρωμ 8,19-22), που τονίζει τη διάσταση της διδασκαλίας του από αυτή των άλλων πνευματικών ψευμάτων της εποχής του. Η ελευθερία εννοείται και πάλι σαν ενέργεια του Θεού, αλλά αυτή τη φορά περιλαμβάνει όλο τον υλικό κόσμο, όλη την κτίση και αναμένεται ολοκληρωμένη και ἐνδοξή στο μέλλον. Η απελευθέρωση όμως του ανθρώπου κορυφώνεται και συμπληρώνεται με τη νίκη του στο θάνατο και τη χορήγηση της πραγματικής ζωής στους πιστούς. Η ανάσταση του Χριστού είναι η διημιουργική επέμβαση του Θεού στην ιστορία, που περιένει ο εβραϊκός λαός, με την οποία ανακαινίζεται όλη η κτίση και «βάζει τον Χριστό σαν ὄρο, στο τέλος του παλαιού και στην αρχή του νέου κόσμου».

Η δουλεία του ανθρώπου στην αμαρτία, τη φθορά και το θάνατο εμφανίζεται στις επιστολές του Παύλου και σαν δουλεία επύπ τὸν Νόμον». Η διδασκαλία αυτή του Παύλου παρουσιάζεται σ' όλη την προς Ρωμαίους επιστολή σαν πεποίθηση ότι ο Νόμος δεν είναι αυτός ο ίδιος υπεύθυνος για την υποδούλωση του ανθρώπου στην αμαρτία αλλά αντίθετα η υποταγή του ανθρώπου σ' αυτήν κάνει αδίνατη την ελευθέρωση από τον κατά τα άλλα πνευματικό και ἁγιό Νόμο. Στην προς Γαλάτας όμως επιστολή (5,1), την επιστολή της χριστιανικής ελευθερίας όπως χαρακτηρίζεται, υπάρχει μια αλλαγή στο ύφος και την αντιμετώπιση του θέματος από τον Απόστολο. Την προς Ιουδαίους αποτελεί έναν από τους ζηγούς που είναι ζεμένη η ανθρωπότητα προ Χριστού και την απαλλάσσει απ' αυτόν ο Χριστός με το απολυτρωτικό του έργο. Ο Παύλος δεν χαρίζεται στους Ιουδαίους αλλά χοησμοποιεί την ίδια γλώσσα γι' αυτούς με αυτήν προς τους εξ εθνών χριστιανούς για να εκφράσει την «ἐν Χριστῷ» απολύτωση.

Η δεύτερη όψη που παροσιάζει η διδασκαλία της ελευθερίας στον Απόστολο Παύλο είναι αυτή σαν κατάσταση της καινούριας «ἐν πνεύματι ζωής και παρατίθεται από τον σ. στο τελευταίο κεφάλαιο των δεύτερου μέρους της μελέτης. Κατά τον γνωστό παλαιοδιαθηρικό τρόπο ο Παύλος συνδέει τη χριστιανική ελευθερία με την υποταγή των πιστών ἀνευ ὄρων στο Θεό και στις εντολές του. Ελευθερία και δουλεία, απελευθέρωση από την αμαρτία κια υποταγή στη δικαιοσύνη είναι το ίδιο πράγμα κοιταγμένο από διαφορετική χρονική σκοπιά.

Στη συνέχεια ο σ. τονίζει τη σχέση που έχει το 'Αγιο Πνεύμα με τη χριστιανική ελευθερία στον Παύλο. Το 'Αγιο Πνεύμα είναι ο εγγυητής και

χορηγός της ελευθερίας. Ο πιστός πορεύεται με τη δοήθειά του στη δόξα του μέλλοντος, όπως ήδη στον παρόντα κόσμο το δείγμα της «ἐν Χριστῷ» ελευθερίας είναι πραγματικότητα που τη ζουν οι πιστοί και όχι μόνο εσχατολόγικό γεγονός. Αυτό φαίνεται από τη διακήρυξη του Γαλ. 3,28 για μια κοινωνία χωρίς διακρίσεις εξαρχής.

Η χριστιανική ελευθερία φανερώνεται σαν εξουσία του, πιστού· στον κόσμο, αλλά αυτή η ελευθερία υποτίθεται στην αγάπη για το συνάνθρωπο. Τελειώνοντας ο σ. την παρουσίαση της διδασκαλίας του απόστολου απαντά στις κατά καιρούς κακόδουλες και πρόχειρες κριτικές ότι ο απόστολος φαίνεται σε ορισμένα χωρία (Α' Κορ 7,20-24 και Ρομ 13,1-7) να δέχεται τα άδικα σχήματα του κόσμου και συγκεκριμένα τη δουλεία και την υποταγή στην κοινωνική εξουσία. Αυτές οι κριτικές όμως είναι μακριά από το πνεύμα του Παύλου και επιπλέον ανθαίρετες.

Παρακολουθώντας την ανάπτυξη των αγιτιλήρων του θέματος, φθάνουμε στο σημείο να κοιτάμε τη διδασκαλία του Παύλου στα πλαίσια των πνευματικών ρευμάτων της εποχής του. Η χριστιανική λοιπόν ελευθερία δεν είναι μια αρνητική κατάσταση με την έννοια της απαλλαγής, αλλά μια κατάσταση που συμπληρώνεται με την αποδοχή του ανθρώπου της νέας «ἐν Χριστῷ» ζωής. | 'Ετσι η ελευθερία σημαίνει την υποταγή του ανθρώπου στο Θεό και τη συμμετοχή του με τη χάρη του Αγίου Πνεύματος στη ζωή του Χριστού. Αυτή η ελευθερία γίνεται πράξη στην καθημερινή ζωή με την υποταγή του ελεύθερου πιστού στην καινούρια εντολή της αγάπης. 'Έτσι, συμπεραίνει ο σ., ότι οι μόνες ομοιότητες που μπορούμε να παρατηρήσουμε στον Παύλο και στις ξένες προς αυτόν φύλοσοφικές και θρησκευτικές αντιλήψεις είναι η χρησιμοποιούμενη ορολογία και η γενική παραδοχή του αιτήματος της απολύτωσης του ανθρώπου από τα ποικιλά δεσμά.

'Ομως παρά το ότι από τον χριστιανισμό το αίτημα της απελευθέρωσης ανάγεται σε δύναμη ἔξω από τα όρια της ανθρωπινής εκανότητας —πρόγια που αντίκειται στον ανθρωποκεντρισμό του εθνικού— και παρά το ότι ο κοινωνικός χαρακτήρας της ελευθερίας που δίνει το 'Αγιο Πνεύμα προσκρούει στον αισιοδοσία του, το ευαγγελικό μήνυμα της ελευθερίας σαν καινούρια ζωή «ἐν Πνεύματι» δρήγε απήχηση γιατί γέμισε το κενό του ανθρώπου, του 'δωσε την ασφάλεια που μάταια έψαχνε σ' άλλες κατευθύνσεις και τον έκανε να αντικρύζει το μέλλον όχι με φόβο αλλά με ελπίδα.

Οι Εβραίοι αν και έχασαν το πραγματικό περιεχόμενο της ελευθερίας που χορηγείται από το Θεό και μετέτρεψαν τις εσχατολογικές επαγγελίες σε εθνικούς οραματισμούς, ωστόσο γι' αυτούς τα πράγματα ήταν πιο εύκολα, γιατί μπορούσαν να διακρίνουν ότι ανάτειλε η καινή κτίση που προείπαν οι προφήτες. Τους έμενε μόνο να σηκώσουν το «εκάλυψμα» του παλαιού γράμματος.

'Όπως και η εποχή με την οποία ασχολείται η μελέτη, έτσι και η δική

μας είναι γεμάτη από φιλοσοφίες που σαν κέντρο του ενδιαφέροντός τους έχουν τον άνθρωπο, και από παραθρησκευμάτα μυστηριακού χαρακτήρα που υπόσχονται ότι δίνουν την απολέτωση στον άνθρωπο με την έξοδο από τον εαυτό του.

Και σ' αυτούς τους ανθρώπους που πιθανόν είναι οπαδοί φιλοσοφιών ή παραθρησκευτικών αιφέσεων των καιρών μας αλλά και στους χριστιανούς η απάντηση του σ. στο αίτημα για ελευθερία παραμένει η ίδια με αυτή που έδωσε ο Απόστολος Παύλος στον καιρό του: «Τῇ ἐλευθερίᾳ ἡμᾶς Χριστὸς ἡλευθέρωσεν» στήκετε οὖν και μή πάλιν ζυγῷ δουλείας ἐνέχεσθε» (Γαλ 5,1).

### ANNA KTRIAKIDOT

Βασιλείου Π. Στογιάννου, Ή Αποστολική Σύνοδος,  
Θεσσαλονίκη 1973, σελ. 190.

Η παρούσα μελέτη εξετάζει την Αποστολική Σύνοδο με βάση τη διήγηση της προς Γαλ 2,1-10 και των Πρ 15,1-29. Σκοπός του συγγραφέα είναι να καταδείξει την ιστορική και θεολογική σπουδαιότητα του θέματος για την Εκκλησία.

Το όλο έργο διαιρείται σε τρία κεφάλαια, στα οποία προτάσσεται σχετική εισαγωγή και έπονται τα επιλεγόμενα με τη βιβλιογραφία. Στην εισαγωγή (σελ. 33-51) τονίζεται η αξία της Αποστολικής Συνόδου για την ιστορική και θεολογική μαρτυρία των Πράξεων και εκτίθεται μια σύντομη ιστορία της έρευνας (F. Chr. Baur, C. Weizsäcker, J. Weiss, L. Brun, M. Coquelin, J. Munck, W. Schmithals, H. Conzelmann).

Στο πρώτο κεφάλαιο όπου εξετάζεται η Αποστολική Σύνοδος κατά τη διήγηση του Παύλου στην προς Γαλ 2,1-10, ο συγγραφέας αναφέρεται πρώτα στη συνάφεια του κειμένου (σελ. 53-61) και εμμένει στις πληροφορίες μόνον της προς Γαλ προς αποφυγή συγχύσεων με άλλες. Κύριο θέμα της επιστολής θεωρεί τη χριστιανική ελευθερία και σκοπό της την αντίκρυση των ιουδαϊζόντων αντιπάλων του Παύλου. Κατά την ερμηνεία της διήγησης Γαλ 2,1-10 (σελ. 61-123) ο συγγραφέας τονίζει ιδιαίτερα το θεολογικό παρά τον ιστορικό χαρακτήρα της περιοπής και προϋποθέτει την ένταξή της στο θεολογικό σκοπό και τη συγκεκριμένη κατάσταση την οποία αντιμετωπίζει ο Απόστολος ως τον καλύτερο τρόπο για την ερμηνεία της, αντίθετα από τα a priori σχήματα. Τονίζει τις δυσχέρειες λόγω της αποσπασματικότητας των ειδήσεων και υπογραμμίζει ότι δεν πρέπει να αποχρύπτεται η αδυναμία να γνωρίσουμε περισσότερα απ' όσα υπανίσσεται ο Παύλος. Λογικές λύσεις υπάρχουν πολλές, όμως ιστορικά είναι πάντοτε μία. Κρίνει σκόπιμη τη διαπίστωση των κενών και των προβλημάτων αλλά και την παραίτηση από υποθετικές λύσεις. Έτσι, με γνώμονα αυτή την αρχή επιχειρεί τη σύνοψη των

γεγονότων σύμφωνα με την προς Γαλ 2,1-10 επισημαίνοντας κατά την ανάλυση τη θεολογική δομή του κειμένου (σελ. 123-126). Καταδεικνύει: α) τον αποστασματικό χαρακτήρα της αφήγησης και β) τον θεολογικό, ποιμαντικό, σκοπό του Παύλου. Ο αποστασματικός χαρακτήρας της διήγησης κάνει δυσχερή την ανάτλαση των γεγονότων της Αποστολικής Συνόδου, γι' αυτό και δεν την αποδέχεται ως τη μόνη ιστορική πηγή. Ιστορική πηγή τη θεωρεί με την έννοια ότι αναφέρεται σε ιστορικά γεγονότα που συνέβησαν κατά το δεύτερο ταξίδι του Παύλου στα Ιεροσόλυμα. Δίνει όμως έμφαση ο συγγραφέας στην ποιμαντική και θεολογική θεώρηση της ιστορίας της Εκκλησίας, τονίζοντας τον ιδιάζοντα χαρακτήρα του Παύλου ως ιστορικού, σ' αντίθεση με τον θύραθεν ιστορικό, ο οποίος αναζητά την ακριβή αλληλουχία των γεγονότων.

Στο δεύτερο κεφάλαιο εξετάζει την Αποστολική Σύνοδο κατά τη διήγηση των Πρ. 15,1-29. Κατά παρόμοιο τρόπο με το πρώτο κεφάλαιο αναφέρεται πρώτα στη συνάφεια του κειμένου (σελ. 127-135). Θεωρεί δύσκολη την τοποθέτηση του 15ου κεφαλαίου στην ευρύτερη συνάφεια, γιατί συνδέεται με δυο βασικά προβλήματα των πηγών και του σκοπού του βιβλίου των Πράξεων. Αναφέρει την ιστορία του προβλήματος του σκοπού, η οποία σχετίζεται με την όλη τοποθέτηση της θεολογικής σκέψης έναντι της ιστορίας. Δίνει ιδιαίτερη έμφαση στη λεγόμενη «Ιστορία τῆς ἀναθεωρήσεως τῶν ἱερῶν κειμένων» (Redaktionsgeschichte) (σελ. 130), η οποία αναζητά όχι τόσο τα «γεγονότα» δύο τη σημασία τους. Οι συγγραφέις των Εναγγελίων και των Πράξεων παύουν να είναι συμπληρτές και συλλογείς και αναδεικνύονται μέγαλοι θεολόγοι. Αυτό είναι εντυπωσιακό στις Πράξεις, οι οποίες αποτελούν για τον συγγραφέα την πρώτη θεολογική πραγματεία στο χώρο της εκκλησιαστικής ιστορίας. Αντίθετα σημειρινά θεολογικά σχήματα, ξένα όρος τον χαρακτήρα, το σκοπό και την εποχή των Πράξεων, όπως οι όροι «Ιστορία τῆς σωτηρίας» (Heils geschichte), «έντρο τοῦ χρόνου» (Mitte der Zeit), πιστεύει ο συγγραφέας ότι δε διαφωτίζουν τα πράγματα. Τελικά σκοπό των έργων του Λουκά θεωρεί τη «μαρτυρία» των μαθητών για τον Κύριο (Λκ 24,44-49 και Πρ 1,4-8) και όχι την εξιστόρηση «γεγονότων». Με αυτές τις προϋποθέσεις προχωρά στην ερμηνεία της διήγησης Πρ 15,1-29 (σελ. 135-184) και επισημαίνει τα επιμέρους προβλήματα τα οποία δείχνουν: α) τη στενή εξάρτηση της διήγησης της Αποστολικής Συνόδου με τη γενικότερη θεολογική τάση του όλου βιβλίου και β) την αποστασματικότητα των ιστορικών πληροφοριών του Λουκά παρά τη φαινομενική πληρότητα και την έκταση της αφήγησης.

Όσον αφορά τη σχέση ιστορίας και θεολογίας στο Πρ 15 (σελ. 184-188) ο συγγραφέας παραδέχεται ότι ο Λουκάς είχε στη διάθεσή του στοιχεία για τη δράση των Πέτρου από τη φιλάκιστη του μέχρι την Αποστολική Σύνοδο και ακόμη γραπτές πηγές ή προφορικές διηγήσεις για τα γεγονότα της Αποστολικής Συνόδου στα Ιεροσόλυμα. Παρόλα αυτά επισημαίνει ο συγγραφέας

τα κενά της διήγησης της Συνόδου και καταδεικνύει τον αποσπασματικό χαρακτήρα των πληροφοριών από τη μία και την εσκεμμένη δραχυλογία του Λουκά από την άλλη. Έτσι, οδηγούμαστε στη θεολογική σκέψη του ιερού συγγραφέα ο οποίος υπογραμμίζει την επέκταση της εμαρτυρίας προς τον εθνικό κόσμο. Κέντρο της διήγησης αποτελούν οι λόγοι του Πέτρου και του Ιακώβου, και όχι η εξιστόρηση των γεγονότων. Αυτό δε σημαίνει, τονίζει ο συγγραφέας, ότι ο Λουκάς αφίσταται της ιστορικής αλήθειας, αλλά θεωρεί την πορεία των γεγονότων όχι ως κατά κόσμον ιστορικός, αλλά ως θεολόγος της Εκκλησίας, ο οποίος ενδιαφέρεται για την εκτιλήρωση των επαγγελιών του Κυρίου και την κατάδειξη της παρουσίας του Τριαδικού Θεού κατά τη διάδοση του Ευαγγελίου. Η ιστορία αποβαίνει ο χώρος αποκάλυψης του μυστηρίου της «εν Χριστῷ» οικουνομίας. Στη συνέχεια η ανάτλαση των γεγονότων γίνεται με επιφύλαξη από τον συγγραφέα και μόνο για να γίνει σύγκριση με την αφήγηση του Παύλου στην προς Γαλ. 2.

Στο τρίτο κεφάλαιο τέλος γίνεται μια προσπάθεια να συνεξεταστούν τα ιστορικά και θεολογικά προβλήματα των δύο διηγήσεων Γαλ. 2 και Πρ 15. Στην αρχή αναφέρει ο συγγραφέας τις ομοιότητες και τις διαφορές των δύο διηγήσεων (σελ. 189-197). Με βάση τις αναλύσεις των κειμένων που προηγήθηκαν προχωρεί στη σύγκρισή τους και επιχειρεί πρώτα την ανάπλαση των γεγονότων, όπως προκύπτουν και από τα δύο κείμενα και έπειτα κάνει θεολογική αξιολόγηση της Αποστολικής Συνόδου. Θεωρεί τις ομοιότητες των δύο κειμένων αρκετές ώστε να φαντέ η αναφορά τους στο ίδιο γεγονός. Οπότε η ταύτιση του Γαλ. 2 προς το Πρ 11,27 εξ. είναι ανεπιτυχής. Τις διαφορές τις διαιρεί σε τρεις κατηγορίες: α) στην αποσώτηση δευτερεύοντος γεγονότος είτε από το ένα, είτε από το άλλο κείμενο· β) στη διαφορετική ερμηνεία ενός γεγονότος και γ) στην πραγματική ή μη αντίφαση. Ως την χρονική διαφορά μεταξύ Γαλ. 2 και Πρ 15 επισημαίνει ο συγγραφέας τη διάσταση ως προς τις αποφάσεις της Αποστολικής Συνόδου· δηλαδή ενώ ο Λουκάς παραβέτει το κείμενο της επιστολής ο Παύλος το παραλέιτε. Το πρόβλημα διαιρεί τους ερευνητές σε τρεις ομάδες: α) σ' εκείνους οι οποίοι αρνούνται το συσχετισμό επιστολής και Αποστολικής Συνόδου· β) σ' εκείνους που δέχονται την ιστορική αξιοπιστία του Λουκά και γ) στους συμβιβάζοντες τα πράγματα. Ο συγγραφέας τάσσεται υπέρ της συμβιβαστικής λύσης των πραγμάτων λόγω του αποσπασματικού χαρακτήρα της προς Γαλ.. Ο συγγραφέας θεωρεί ένα από τα δυσκολότερα προβλήματα τα οποία ανακύπτουν κατά τη σύγκριση Γαλ. 2 και Πρ 15 τη χρονολόγηση της Αποστολικής Συνόδου και την ένταξή της στα βιογραφικά δεδομένα του Παύλου από τη μία και στα πλαίσια των θύραθεν γεγονότων από την άλλη (σελ. 197-204). Με αφετηρία την πληροφορία των Πρ 18,12 εξ. για τον Γαλλίωνα, σε συσχετισμό με την επιγραφή των Δελφών, στην οποία μνημονεύεται ο *Lucius Iunius Gallio* ως

Ανθύπατος της Αχεάς και την πληροφορία της παραμονής του Παύλου στην Κόρινθο επί ενάμισυ χρόνο, δέχεται ο συγγραφέας ως χρόνο σύγκλησης της Αποστολικής Συνόδου την αρχή του 49 το βραδύτερο ή το χειμώνα του 48 το γρηγορότερο. Τις σημεώσεις των Πρ. 11,27-30, 12,25 οι οποίες αναφέρονται στη δεύτερη άνοδο του Παύλου στα Ιεροσόλυμα τις θεωρεί ο συγγραφέας παράλληλες προς τη διήγηση των Πρ. 15, ώστε να συμπίπτουν με τις δύο αναβάσεις που αναφέρει η προς Γαλ. Στη συνέχεια ο συγγραφέας προχωρεί σε μια προσπάθεια ανάλασης των γεγονότων της Αποστολικής Συνόδου με βάση και τις δύο πηγές (σελ. 204-211) και τελεώνει η μελέτη με τη θεολογική αποτίμηση της Αποστολικής Συνόδου από τον Παύλο και τον Λουκά (211-215).

Θα μπορούσαμε να παθητηρήσουμε ότι η παρόντα συστηματική και εμπεριστατωμένη μελέτη του αείμνηστου Β. Στογιάννου είναι η μόνη μονογραφία που έχουμε στα ελληνικά στον τόπο μας για το θέμα της Αποστολικής Συνόδου. Η τέλεια ενημέρωση του συγγραφέα στις νεώτερες θεολογικές τάσεις, η βαθειά γνώση της πατερικής θεολογίας, η λογική επιχειρηματολογία και η προσπάθεια να προεκτείνει το θέμα στο σήμερα, είναι βασικά προτερήματα της μελέτης. Ανεξάρτητα από ορισμένης επιφυλάξεις που θα μπορούσε να έχει κανείς σε ελάχιστα μεμονωμένα σημεία, πρέπει να τονίσουμε ότι ο συγγραφέας κινείται με μεγάλη ευχέρεια στην εξέταση των διαφόρων πτυχών του θέματος και των σχετικών προβλημάτων που αφορούν την Αποστολική Σύνοδο ειδικά αλλά και τις Πράξεις και την προς Γαλάτας γενικότερα.

### ΧΡΗΣΤΟΣ Κ. ΟΙΚΟΝΟΜΟΥ

Βασιλείου Π. Στογιάννου, "Η Ανάστασις των νεκρών.  
Εισαγωγικά προβλήματα και έρμηνεια τοῦ Α' Κορ 15, Θεσσαλονίκη 1977, σελ. 334.

Λεπτομερειακά ενημερωμένο και κριτικά επεξεργασμένο εδμηνευτικό υπόμνημα με εκτενή αναφορά στα εισαγωγικά προβλήματα του 15ου κεφαλαίου της Α' προς Κορινθίους επιστολής του Αποστόλου Παύλου. Η επιστημονική αυτή εργασία αφήνει νωτή την πίστη στον Αναστάντα ως πραγματικότητα της καινής κτίσης και «απαρχή των κεκοψημένων», ενώ παράλληλα ζωντανεύει τη χριστιανική ελτίδα στην προσδοκία της ανάστασης των νεκρών, σαν μοναδική χαρούμενη αναμονή μέσα στη μάταιη πορεία της ανθρώπινης ζωής στη γη.

Η πίστη στον Αναστάντα Κύριο που δονεί συθέμελα την ανθρωποκεντρική οντολογία, ανάγεται από τον συγγραφέα σε εδμηνευτική αρχή θεμελιωμένη στο κείμενο. Αυτή γίνεται το βασικό κριτήριο, στο οποίο δουλεύονται η πολύπλευρη ενημέρωση, η βαθειά θεολογική σκέψη, το ερευνητικό πνεύμα,

η επιστημονική ακεραιότητα και εντιμότητα μπρος στις νεώτερες θέσεις για κριτική εκτίμηση με βάση την ανατολική εξιηγητική πατερική παράδοση.

Η πατερική ανατολική σκέψη γίνεται το θηραυροφυλάκιο από το οποίο ο συγγραφέας αντλεί σαφείς θέσεις που κρίνουν τις νεώτερες αποκλίσεις και γνώμονας για την υπαρξιακή ερμηνεία, δηλαδή για μετάφραση της γλωσσικής μορφής του Εναγγελίου. Διακηρύγτει με απόλυτή συνείδηση ότι η λειτουργική ζωή ήταν ο τόπος της θεολογίας στην πατερική παράδοση, που έτοι μπορούσε να στηριζεται στην εμπειρία της εκκλησίας και να εργάζεται για την οικοδομή της. Δεν διστάζει να αντιταραθέσει τη μέθοδο αυτή των Πατέρων προς αυτήν του γραφείου των νεώτερων ερμηνευτών, για να εκτιμήσει στη συνέχεια την καλλιεργούμενη στην εκκλησία παιδαγωγική, που έχει την αρχή της στον Παύλο. Με απορία στρέφεται κατά της πεισματικής εμμονής νεώτερων σε αιρετικές θέσεις και θεωρεί αυτονόητο να προσφέρει την τριαδολογική κατανόηση της ανατολής εφόσον συμβάλλει στην κατανόηση του κειμένου και δεν πηγαίνει πέρα απ' αυτό. Στην περίπτωση που οι Πατέρες πηγαίνουν πέρα από το κείμενο με βάση την αλληγορική μέθοδο για την οικοδομή και πάλι των πιστών, ενώ όλα λαμβάνονται υπόψη ως προϋποθέσεις στη σκέψη του, λόγω όμως της εξιηγητικής συνέπειας καλείται να επισημάνει και να διακρίνει το ιστορικοθεολογικό πλαίσιο των Πατέρων. Αυτό γίνεται με επιστημονική δεξιότητα «ἀνδρὸς εἰς μέτρον ἡλικίας», που με σταθερή εμμονή στη γραμματική ερμηνεία προσπαθεί να αποδώσει το νόημα του κειμένου στο περιβάλλον και στο χρόνο που γράφτηκε.

Στα εισαγωγιγά προβλήματα, στα οποία αφιερώνεται το πρώτο μέρος της εργασίας (σελ. 13-93), έχετανται τα φιλολογικά, θεολογικά και θρησκειοϊστορικά θέματα που έχουν σχέση με το κείμενο. Ένθερμος υπέρμαχος της ενότητας της επιστολής ο Βασιλης Στογιάννος αποκροίει τα αντίθετα επιχειρήματα, χωρίς να παραθεωρεί την ύπαρξη και άλλων επιστολών, που πρέπει να ανήκουν κατά τη γνώμη του στα απολεσθέντα κείμενα της αποστολικής εποχής. Φιλολογικά εντάσσει κατά οργανικό τρόπο το 15ο κεφάλαιο στην ενότητα της επιστολής, ενώ θεολογικά βλέπει κάποια αυτοτέλεια, εναντιθέσει προς τον K. Barth, που υποτάσσει το σύνολο της επιστολής στο εν λόγω κεφάλαιο.

Η προβληματική ως προς τη θεολογική δομή του 15ου κεφαλαίου προέκυψε από τις γενικότερες απόψεις των νεωτέρων δυτικών θεολόγων για την ανάσταση του Χριστού. Το βασικό ερώτημα είναι αν ο Απόστολος με την προσαγωγή των μαρτύρων του Λαναστάντος αποσκοπεί στην απόδειξη της ιστορικής πραγματικότητας της αναστάσεως του Χριστού, ώστε σ' αυτό να θεμελιωθεί η πίστη, ή αν αντίθετα ξεκινά από την πίστη και οι μαρτυρίες έχουν δευτερεύουσα θέση. Για να απαντήσει στο ερώτημα θεωρεί σκόπιμο να εκθέσει σκιαγραφικά και να κρίνει λογικά τις απόψεις και τις προϋποθέσεις των εκπροσώπων της Δύσης για την ανάσταση: Bultmann και των

μαθητών του, του Marxsen, του Pannenberg και των σταδίων της θεολογίας της Αναστάσεως.

1. Η προσπάθεια του Bultmann για απομύθευση του πρωτοχριστιανικού κηρύγματος μέσα στο σύγχρονο κοσμοειδώλο, που κυριαρχείται από τις κατηγορίες της υπαρξιακής φιλοσοφίας του Heidegger και από τη θεώρηση της ιστορίας με βάση τη θετικιτική και φυσιοκρατική αντιληψη ενισχύεται με τη μορφοίστορική ανάλυση των κειμένων και καταλήγει τελικά στην άρνηση της Ανάστασης ως ιστορικού γεγονότος, αφού δεν μπορεί να αποδειχθεί. Αυτό που αποδεικνύεται ιστορικά φθάνει μόνο μέχρι τη διαπίστωση της πίστης των πρώτων μαθητών στην ανάσταση του Χριστού. Σκεπτόμενος όμως κατά προτεσταντικό τρόπο ο Bultmann εγκαταλέίπει το πρόβλημα της ιστορικότητας στους ιστορικούς για να επιμείνει στην πίστη, η οποία δεν ενδιαφέρεται για την ιστορία, αλλά για τη θεμελιώση της στο κήρυγμα.

2. Για να προσγειωθούν κάτως οι μαθητές του Bultmann σε κάτια ιστορικότητα τονίζουν τη σημασία του ιστορικού Ιησού για το κήρυγμα, χωρίς όμως να αλλάξουν την κατάσταση, αφού παραμένει η πίστη και όχι ο Χριστός το κέντρο και η αιτία της σωτηρίας.

3. Έχοντας τις παραπάνω προϋποθέσεις ο Kaesemann προσθάλλει την άποψη ότι η αποκαλυπτική είναι ο τόπος γένεσης της χριστιανής θεολογίας, άποψη την οποία εκμεταλλεύεται ο Marxsen. Αυτός υποστηρίζει ότι ο χαρακτηρισμός του Ιησού ως αναστάτως αποτελεί μόνο ερμηνεία της εμπειρίας της θέας του Ιησού. Η εμπειρία αυτή με την περαιτέρω λειτουργική δίωση ερμηνεύει την ανάσταση του νεκρού Ιησού με παραστάσεις από την ιουδαϊκή αποκαλυπτική. Έτσι γίνεται προσωπική εμπειρία, ενώ ο κήρυκας της σωτηρίας μεταβάλλεται σε φορέα της σωτηρίας.

4. Ο συστηματικός θεολόγος W. Pannenberg ξεφεύγει από τη φυσιοκρατική ιστορική αντιληψη και οικειούνται μάλλον τη διδακτική και αποκαλυπτική άποψη περί ιστορίας βασισμένος στην εγέλιανή φιλοσοφία για να υποστηρίξει μετά από μια σειρά συλλογισμών την ιστορικότητα της ανάστασης του Χριστού.

5. Από θεολογική σκοπιά το θέμα της ιστορικής απόδειξης της ανάστασης τίθεται διαφορετικά από την ομάδα των λεγομένων θεολόγων της ανάστασης. Ενώ κανές τους δεν αμφισβητεί την πραγματικότητα της ανάστασης ως γεγονότος και την ιστορικότητά της, αρνούνται να δεχθούν τον χαρακτηρισμό της ως ιστορικού γεγονότος, διότι έτσι πιστεύουν ότι στερούν την ανάσταση από τον σωτηριολογικό, εσχατολογικό και υπεριστορικό της χαρακτήρα.

Μετά την αναφορά των παραπάνω απόψεων και την ανάπτυξη κριτικής απαντάται το ερώτημα που τέθηκε, με βάση τη φιλολογική ανάλυση του 15ου κεφαλαίου. Ο απόστολος Παύλος πράγματι θεμελιώνει την κοινή ανάσταση στην ανάσταση του Χριστού, την οποία αποδεικνύει με την προσαγωγή ιστο-

ρικών και ἔγκυρων μαρτυριών για τις εμφανίσεις του Αναστάντος. Εκείνο όμως που βασανίζει τον συγγραφέα σαν το περισσότερο θεμελιακό είναι το πρόδηλημα της διευκρίνισης της έννοιας με την οποία προσάγονται οι ιστορικές αποδείξεις και τί σημαίνεις ιστορία για τον Παύλο. Και απαντάει στο ερώτημα ως εξής: «Ουσιαστικώς ιστορία είναι η κυριαρχία των αντιθέων δυνάμεων επί του ανθρώπου και του κόσμου, η βασιλεία της αμαρτίας, της φθοράς και του θανάτου κατά την μετά του Αδάμ ανθρωπότητα, ως και αντίστοιχα η νίκη του Χριστού επ' αυτών των αντιθέων δυνάμεων, η οποία εγκαινιάζει δια της αποκάταστάσεως της μετά του Θεού κοινωνίας τη νέα ανθρωπότητα. Αυτής της ιστορίας αποτελεί κεντρικό γεγονός η ανάστασις», δηλαδή «του μυστηρίου της του Θεού εν Χριστώ προς σωτηρίαν ημών οικονομίας», που προϋποθέτει «την εις Θεόν δημιουργόν και Κύριον του κόσμου πίστιν» (σελ. 61). «Η Ανάσταση αποτελεί την πραγματικότητα του νέου αιώνα, τη φανέρωση της αληθούς ζωής, την απελευθέρωση του ανθρώπου και της κτίσεως εκ της φθοράς και του θανάτου» (σελ. 64). «Λέγοντες ότι ο απόστολος αποδεικνύει ιστορικά την ανάσταση του Χριστού, εννοούμεν», παρατηρεί, «ότι δι' αυτής αποκαλύπτει εις τους πιστούς το πραγματικό νόημα της ιστορίας και καθιστά αυτούς μετόχους της δια του Χριστού σωτηρίας. Σκοτός της προσαγωγής των μαρτυριών υπέρ των εμφανίσεων του Αναστάντος είναι η θεμελίωσις της πίστεως στην έναρξη της καινής κτίσεως, και η κατ' αυτόν τον τρόπο εδραιώσις του χριστολογικού υπόβαθρου της πίστεως στην κοινή ανάσταση των ανθρώπων» (σελ. 64).

Η κοινή ανάσταση θεμελιώνεται στην ανάσταση του Χριστού και όχι αντίστροφα. Η χριστολογία αποτελεί τη μόνη δυνατή και ορθή αφετηρία της χριστιανικής ανθρωπολογίας. Η θεμελίωση της ανάστασης των νεκρών στην πραγματικότητα της ανάστασης του Χριστού και όχι της τελευταίας ως ειδικής περίπτωσης στην πρώτη σαν γενικού δόγματος αποτελεί το νέο της χριστιανικής πίστης, που θρησκειοστοιχιά τη διατείνει τόσο από την ελληνική άποψη για την αθανασία της ψυχής, όσο και από την ιουδαϊκή πίστη για την έγερση των νεκρών στα ξυστά. Με τον τονισμό της έγερσης των σωμάτων αποκλείεται η μονομερής πνευματοχρωτική αντίληψη για αθανασία της ψυχής και η διαρχική προεύτοθεσή της, ενώ με την έκφραση «εώμα πνευματικόν διαφοροποιείται από κάθε υλόφρονη απόκλιση». Εξάλλου η χριστολογική θεμελίωση αρκεί για να διακρίνει τη χριστιανική εσχατολογία από τις μαγικές προσδοκίες των ελληνιστικών μυστηρίων που αποτελούν την εξαντικειμένωση της ανθρώπινης ελπίδας για συνέχιση της ζωής.

Η υπομονηματική εργασία που καλύπτει το δεύτερο μέρος του έργου (σελ. 97-321) ακολουθεί τη φιλολογική διάρεση που προτείνεται και σχολιάζεται στην εισαγωγή. Η πληθωρική παράθεση του πατερικού και νεώτερου ερμηνευτικού υλικού δίνει από τη μια μεριά σφαιρικά τον προοβληματισμό

των στίχων, ενώ από την άλλη μεριά η επιμελημένη επεξεργασία του προσφέρει τη δυνατότητα διατύπωσης θεολογικών πορισμάτων που προέρχονται βασικά από την ερμηνεία των πατέρων. Η προσωπική επιβλητική συμβολή του συγγραφέα, που γίνεται και ταπεινή παραίτηση στην έλλειψη μαρτυριών που οδηγούν στη δημιουργία υποθέσεων και θεωρών είναι ιδιαίτερα χαρακτηριστική στους λεγόμενους ερμηνευτικούς κόμβους.

Για την πρώτη περίπτωση της αξιοποίησης της πατερικής ερμηνευτικής θα μπορούσε κανές εκλεκτικά να αναφέρει τις δύο παρακάτω περιπτώσεις:

1. Οι στίχοι 21-22, που μετά την παρέμβαση των «τριών κατ' άνθρωπον επιχειρημάτων» (στιχ. 29-34) συνιτληρώνονται από τους 45-48, αποδίδουν τη χριστολογική θεμελίωση της κοινής ανάστασης (σελ. 182-183). Η αντιπαραβολή των «ἐν Ἀδάμ» και των «ἐν Χριστῷ» κατά τον Κύριλλο Αλεξανδρέας δηλώνουν την κοινότητα φύσεως των ανθρώπων προς τις δύο προσωπικότητες, οι οποίες εισάγουν χρονικά και συμπεριλαμβάνουν δυνάμεις οντολογικά όλους τους ανθρώπους κατά τις αντίστοιχες εποχές της ιστορίας. Η διαφορά είναι ότι ο μεταπτωτικός άνθρωπος είναι όμοιος με τον Αδάμ εν ενεργείᾳ (ενεστώς: «αποθνήσκουσι», ενώ ο πιστός έχει κοινή φύση προς τον νικητή του θανάτου Χριστού κατά χάρη, προς το παρόν δε δυνάμει (μέλλον: «ἔωσι ποιηθήσονται») και εν αρραβώνι μετέχει αυτής ως μέλος της Εκκλησίας και δια των μυστηρίων της (σελ. 183). Η πατερική αυτή θέση, που κατανοεί μαζί με τον Παύλο υπαρξιακά τον εκτός και εντός του Χριστού άνθρωπο, διαφροσυοίται αποφασιστικά από τις προσπάθειες των δυτικών που αρκούνται να υπογραμμίσουν την παραλλήλοτητα του Παύλου με την αποκαλυπτική και τα γνωστικά κείμενα χωρίς να διακρίνονται κάτι νέο στο παύλειο κείμενο (σελ. 281-285).

2. Εντυπωσιακή είναι η συμφωνία της ανατολικής ερμηνευτικής παράδοσης στο πρόβλημα της υποταγής που τίθεται στους στίχους 24 και 28. Η παράδοση της βασιλείας του στίχου 24 δεν σημαίνει ούτε στέρηση, ούτε στασίαση, αλλά έκφραση της τριαδικής κοινωνίας. Κοινά είναι τα πάντα στην Αγία Τριάδα. Η δε υποταγή δεν σημαίνει μείωση κατά αρειανική έννοια, αλλά ομόνοια Πατρός και Τιού στο έργο της σωτηρίας των ανθρώπων. Τελικός σκοπός του στίχου 28 δεν είναι η υποτίμηση αλλά η προσολή του έργου του Χριστού, που θα οδηγήσει στην πληρότητα την καινή κτίση που άρχισε με την ανάσταση (σελ. 220).

Μπροστούντων δηλητήμα που δημιουργείται από την ερμηνευτική πατερική παράδοση αλλά και τη χειρόγραφη μαρτυρία για το στίχο 49, γνωρίζει ο συγγραφέας να διακρίνει τη θέση εκείνη που συμφωνεί με όλη τη συνάφεια του κειμένου, ενώ παράλληλα δέχεται την αντίθετη άποψη σαν γενική πατερική παιδαγωγική. Έτσι μεταξύ των δύο γραφών, του μέλλοντα «φρογέσσομεν» και της προτρεπτικής υποτακτικής «φρορέσωμεν» του στίχου 49, που και

οι δύο μαρτυρούνται από την παράδοση, τάσσεται με την πρώτη γραφή, διότι έτσι μόνον εναρμονίζεται ο στίχος με τον μέλλοντα «*κωποιηθήσονται*» του στίχου 22, χωρίς όμως να παραθεωρεί, ότι στη γενικότερη ενότητα των στίχων 446-50 υφίσταται ο γενικός παραινετικός χαρακτήρας που αποδίδει η άλλη γραφή (σελ. 299).

Εκεί όμως που η προσωπική του συμβολή, η προτιμώμενη σιωπή και η δύναμη σύλληψης μας καθάριας σκέψης είναι παραδειγματική φαίνεται στις εξής περιπτώσεις:

— Ακολουθώντας την ερμηνευτική αρχή της Εκκλησίας, που ανάγεται ήδη στον Κύριο, καταφέρεται εναντίον κάθε προσπάθειας ιστορικοποίησης παλαιοδιαθηκιών προρρήσεων, που επιχειρείται από τη φιλελέυθερη κριτική (σελ. 117). Τηστηρίζει ότι η πορεία ακολουθεί την εντελώς αντίστροφη κατεύθυνση. Η Εκκλησία δεν σκηνοθετεί ιστορία με βάση την Παλαιά Διαθήκη, αλλά αφοριμάται από τα πραγματικά περιστατικά του βίου και του πάθους του Κυρίου και εκ των υστέρων βρίσκει καθοδηγημένη από τον Παράκλητο την προτίτασή τους στην Π. Διαθήκη. Έτσι η Αγία Γραφή του Ιουδαϊσμού εντάσσεται στη νέα πίστη και ερμηνεύεται χριστολογικά (σελ. 117).

— Σειρά ερμηνεών, υποθέσεων και θεωριών δημιουργησε στην αρχαία και νεώτερη εποχή ο στίχος 29 με το πρόδολημα της βάπτισης υπέρ των νεκρών. Μετά την αναφορά των σπουδαιοτέρων θέσεων (σελ. 222-238) των εξηγητών, γνωρίζει ο συγγραφέας να παραιτείται από υποθέσεις και θεωρίες για να επιμείνει στο ουσιαστικό κατά τη γνώμη του. Δέχεται την άποψη για αντιτροσωπευτικό υπέρ των νεκρών βάπτισμα και προτιμά να σιωπήσει για μια ιστορική εξήγηση χωρίς δεδομένα στοιχεία. Θεωρεί σημαντικότερο να δει τη δοθείσα πράξη σαν γνωστή στον Παύλο και στην Εκκλησία της Κορίνθου, και να επισημάνει το σκοπό του επιχειρήματος αυτού στην όλη πορεία της διαλεκτικής του κειμένου (σελ. 239).

— Τη δύναμη σύλληψης νοημάτων με μια καθάρια λογική σκέψη παρατηρεί κανείς στην απόδοση του αινιγματικά διατυπωμένου στίχου 2 (σελ. 100 εξ.). Μετά την αναφορά των προτάσεων που έγιναν για να λύσουν τον ερμηνευτικό κόμβο του στίχου μπορεί να διακρίνει το πρόδολημα της στίξης του στίχου και να προτείνει τη δική του για να ξεκαθαρίσει τα πράγματα. Την πρόταση της δικής του στίξης και το χαρακτηρισμό των προτάσεων συμπληρώνει με επιτυχία η ερμηνεία του στο «τίνι λόγῳ» που δεν σημαίνει τον τρόπο αλλά τον σκοπό του κηρύγματος (σελ. 103).

Η κεντρική όμως γραμμή που διατερεύνει το έργο «Η ανάστασις των νεκρών» του Βασιλή Στογιάννου από την αρχή του μέχρι το τέλος, και στο οποίο υποτάσσονται όλα τα στοιχεία και προβλήματα, είναι η θέση του Αναστάντος Κυρίου, από την οποία θεωρείται η ανθρωπότητα (σελ. 322). Αυτή είναι και η πρόθεση του Αποστόλου Παύλου. Από το πρόσιμα αυτό γνωρίζει

κανείς τη μεταπτυκή ανθρωπότητα σ' όλο της το βάθος και κατανοεί την τραγική υποδούλωσή της στις δυνάμεις της φθοράς, της αμαρτίας και του θανάτου. Με μέτρο τον Αναστάτω παρέ την καθοδήγηση του Παρακλήτου μπορεί κανείς να δει τη σαφή πορεία της ιστορίας προς την τελική αστασίαστη βασιλεία του Χριστού, έστω κι αν τα πράγματα μένονται φεμένωρα κατά την πατερική διδασκαλία. Η προσδοκία της ανάστασης των νεκρών θεμελιώνεται χριστολογικά στην πραγματικότητα της ανάστασης του Χριστού, σαν απαρχή της καινής κτίσης, συγχρόνως στηρίζεται στη δημιουργική δύναμη και απόλυτη κυριότητα του Θεού, δηλαδή εντάσσεται στην τριαδολογία. Η τριαδολογική προσπτική (σελ. 324) καθιστά σίγουρες τις ανθρωπολογικές συνέπειες της χριστολογίας και υπογραμμίζει τις κοινωνιογεγενές διαστάσεις της εν Χριστώ σωτηρίας.

## ΕΤΑ ΑΔΑΜΤΖΙΛΟΓΛΟΥ

Βασιλείου Π. Στογιάννου, Πρώτη Έπιστολή Πέτρου, Έρμηνεια Κ. Διαθήκης 15, Θεσσαλονίκη 1980, σελ. 462.

Στον Πρόδολο του έργου οι δύο καθηγητές της ερμηνείας της Κ. Διαθήκης κάνουν μια βαρυσήμαντη αναγγελία. Οι Ι. Καραβιδόπουλος και Β. Στογιάννος μας λέγουν ότι με την ερμηνεία αυτή αρχίζει η σειρά «Έρμηνεια Καινής Διαθήκης», με την οποία θα προσφέρουν «νέα, σύγχρονη στον προ-βληματισμό και τη θεώρηση εξήγηση όλης της Κ. Διαθήκης». Δεν υπάρχει μεγαλύτερο δώρο που θα μπορούσαν οι δύο ερμηνευτές να προσφέρουν στην Εκκλησία και στη θεολογία μας. Είναι γνωστό ότι επί πολλά χρόνια στη χώρα μας υπήρχε μόνον η Ερμηνεία της Κ. Διαθήκης του Ν. Δαμαλά γραμμένη τον περασμένο αιώνα, την οποία ελάχιστοι είχαν στην κατοχή τους. Πρέπει να τιμήσουμε τον Ν. Δαμαλά γιατί με ακατάβλητη φιλοτονία, ένας άνθρωπος, αυτός, έδωσε έργο ζωής που χρησίμευσε για πολλά χρόνια. Τοτερα ήρθαν τα υπομνήματα του Π. Τρεμπέλα, τον οποίο ομοίως πρέπει να τιμήσουμε για τη σημαντική δομήθεια που μας έδωσε. Και τώρα έχουμε την υπόσχεση των δύο καθηγητών ότι θα εκδίσουν υπομνήματα με νέο επιστημονικό ορθόδοξο πνεύμα και στο πλαίσιο «εδ λόγος του σταυροῦ... δύναμις Θεοῦ ἐστιν» (σ. 12). Το πόσο σοβαρό και ωφέλιμο είναι το έργο αυτό δεν είναι ανάγκη να τονίσω γιατί φαίνεται μόνο του. Εδώ στη χώρα μας δεν φτάνει ότι δεν διαβάζαμε το Ευαγγέλιο γιατί δεν το καταλαβαίναμε· δεν είχαμε και εξηγήσεις για να το καταλάβουν όσοι θα είχαν τη διάθεση να το διαβάσουν. Στις καθολικές και προτεσταντικές χώρες υπάρχουν πλήθος υπομνήματα στην Κ. Διαθήκη και αλλά βοηθητικά βιβλία για την κατανόησή τους. Εδώ σ' εμάς δχι μόνο δεν υπάρχουν, αλλά κι αν τα έγραφαν και τα τίτανων δεν πιστεύω ότι θα μπορούσαν να πουληθούν, γιατί ελάχιστοι αντιλαμβάνονται την αξία και τη σημασία τους. Με τα υπομνήματα αυτά που θα εκδοθούν ανοίγει ένα

παράθυρο στο φως και στην ελπίδα για τη μελέτη και την κατανόηση της Κ. Διαθήκης. Ο αλησμόνητος Β. Στογιάννος μας αφήσε στο πέρασμά του χώρα και λά. 'Ενα απ' αυτά, σπουδαίο και σημαντικό, ήταν κι η απόφασή του με τον κ. Καραβιδόπουλο να συντάξουν τα υπομνήματα στην Κ. Διαθήκη. Εκείνος μας αφήσε χρόνους, μένουν όμως οι άξιοι συνεργάτες του για να συνεχίσουν αυτό το έργο.

Θεμέλιο στο έργο αυτό έβαλε ο Β. Στογιάννος με την ερμηνεία της επιστολής Α' Πέτρου. Στην Εισαγωγή (σ. 29-81) εξετάζει σημαντικά θέματα, όπως ποιός ο αποστολέας της επιστολής, ποιοί οι παραλήπτες, οι συνθήκες για τη συγγραφή της επιστολής και άλλα θέματα που βοηθούν τον αναγνώστη να καταλάβει ορισμένα δύσκολα ζητήματα. 'Ολα αυτά τα ζητήματα ο σ. τα αναφέρει με περισσή γνώση, εκθέτει τις αντιλήψεις των ξένων ερμηνευτών με ευγένεια και αντικειμενικότητα, απαντάει όπου δεν συμφωνεί πάλι με το ίδιο πνεύμα και τέλος αναπτύσσει τις δικές του ορθόδοξες απόψεις. Μετά ακολουθεί το ερμηνευτικό μέρος, όπου ερμηνεύει τα πέντε κεφάλαια της επιστολής, στίχο προς στίχο και λέξη προς λέξη, όταν χρειασθεί. Έχει υπόψη του τους ξένους ερμηνευτές, γιατί χωρίς αυτούς δεν γίνεται ερμηνεία, εξετάζει τις γνώμες τους με κριτικό πνεύμα και ξέρει επίσης και τις ερμηνείες των πατέρων της Εκκλησίας και όπου δεν παραθέτει πλαφοδείγματα από αυτές ο έμπειρος αναγνώστης καταλαβαίνει ότι αυτές, είναι 'χρυμμένες στο βάθος.

Το υπόμνημα του Β. Στογιάννου στην Α' Πέτρου είναι υποδειγματικό και πολύ οιωστά άρχισε η σειρά των υπομνημάτων της Κ. Διαθήκης με αυτό γιατί είναι άριστο δείγμα και μέτρο των υπομνημάτων που θα ακολουθήσουν.

## ΙΩΑΝ. Ε. ΑΝΑΣΤΑΣΙΟΥ



