

ΔΕΡΑΤΙΟ ΒΙΒΛΙΚΩΝ ΜΕΡΕΤΩΝ

Τόμος 8ος, Νέα Σειρά, Ιανουάριος - Ιούνιος 1989, Έτος 18

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

| | |
|--|----|
| Σάββα Αγονείδη, Τα δεσμά του Παύλου κατά τις Πράξεις των Αποστόλων (Πραξ. 21,27-28,31) | 5 |
| David Adamo, Suffering in the Old Testament | 30 |
| Obeng, Το θαύμα της κατάταυσης της τρικυμίας και οι συνέπειές του για την Εσκλησία της Αφρικής | 43 |
| Χρονικά | 53 |
| Βιβλιογρίσεις | 65 |



ΕΚΔΟΣΕΙΣ
«ΑΡΤΟΣ ΖΩΗΣ»
ΑΘΗΝΑ

ΔΕΛΤΙΟ ΒΙΒΛΙΚΩΝ ΜΕΛΕΤΩΝ

Εξαμηνιαία έκδοση έρευνας Παλαιός καὶ Καινής Διαθήκης

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

Διοικητικό Συμβούλιο: Σ. Αγουρίδης, Γ. Κωσταράς, Χ. Κωνσταντινίδης,
Ι. Σεργόπουλος, Α. Ρουμελιώτης, π. Μ. Καρδαμάκης, Γ. Ρηγόπουλος

Τετέυθυνος Εκδόσεως:
Καθηγ. Σ. Αγουρίδης, Ευφράνορος 12, Αθήνα, 11635

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

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

Τα χειρόγραφα πρέπει να είναι δικτυλογραφημένα και να μη περιβάλλονται το ένα τυπογραφικό φύλλο (16 σελίδες).

Οι συγγραφείς έχουν ακέραιη την ευθύνη των απόψεών τους

Απαγορεύεται η μετάφραση, αναδημοσίευση ή φωτομηχανική ανατύπωση οποιουδήποτε κειμένου των περιοδικού χωρίς την έγκριση του Δ. Συμβουλίου.

Οι συνδρομές αποστέλλονται με επιταγή στον κ. Σ. Αγουρίδη στην πλατεία Λευθερούντη.

| | | |
|------------------|------------|----------|
| Επήσια συνδρομή: | εσωτερικού | Δρχ. 400 |
| | εξωτερικού | § 10 |
| Τιμή τεύχους | | Δρχ. 200 |

Copyright (c) «ΑΡΤΟΣ ΖΩΗΣ»

ΔΕΛΤΙΟ ΒΙΒΛΙΚΩΝ ΜΕΛΕΤΩΝ

Τόμος 8ος, Νέα Σειρά, Ιανουάριος - Ιούνιος 1989, Έτος 18

ДЕЯНИЯ ПОСЛОВ МИЛЯТОН

Богдана Чичигина, Альбуса Калуги, Альбуса Альбуса

(Альбус—Королев, Бориса Смирнова, Никиты Альбуса)

Богдана МИЛЯТОНА МИЛЯТОНОВА-ОТАКИМОВА
и Евгения А. Красного, к. М. Касаткина, Г. Григорьева

81 0073 0001 Таджикской республике под № 1270
Кабинет Академии наук РСФСР Альбус

Богдана Чичигина, Альбуса Калуги, Альбуса
Л. Григорьева, Р. Касаткина и Г. Григорьева

Альбус, Альбус, Альбус, Альбус, Альбус, Альбус
Альбус, Альбус, Альбус, Альбус, Альбус, Альбус

На память о том, что они были первыми, кто впервые
открыл эти прекрасные места для любви.

Он покорил свою первую любовь под Альбусом
и покорил свою вторую любовь под Альбусом, и покорил
свою третью любовь под Альбусом, и покорил свою четвертую любовь под Альбусом.

Он покорил свою первую любовь под Альбусом, и покорил
свою вторую любовь под Альбусом, и покорил свою третью любовь под Альбусом,

и покорил свою четвертую любовь под Альбусом.

и покорил свою пятую любовь под Альбусом.

и покорил свою шестую любовь под Альбусом.

ΑΓΙΟΝ ΔΙΚΗΜΑ ΤΗΣ ΠΑΥΛΟΥ
ΚΑΤΑ ΤΗΝ ΠΡΑΞΕΙΤ ΚΩΝ ΑΠΟΣΤΟΛΩΝ
(Πραξ. 21,27-28,31)

Στάθη Λυκουρένη

Στην περίπτωση της θαύματος της πάσχει την γένοση

της κριτικότητας και της αποτελεσματικότητας της παραδίδομενης

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

| | | |
|--|--|---|
| Σάββα Αγουρίδη | Τα δεσμά του Παύλου κατά τις Πράξεις των Αποστόλων (Πραξ. 21,27-28,31) | 5 |
| David Adamo, Suffering in the Old Testament | 30 | |
| Obeng, Το θαύμα της κατάπτωσης της τρικυμίας και οι συνέπειές του για την Εκκλησία της Αφρικής | 43 | |
| Xρονικά | 53 | |
| Βιβλιογραφίες | 65 | |

Анномокийчи

штаби II ру. бригадиції морської піхоти флоту України відбувши
з міста Кримськ (18.00-19.12.2007) відвідавши

на місце відкриття пам'ятника МО здійснив земельну перевірку
що підтвердило відсутність будь-яких поганькощ на місці

зведення пам'ятника. Після цього відбулося відкриття пам'ятника

з приведенням відповідних промислових та інженерних

ΤΑ ΔΕΣΜΑ ΤΟΥ ΠΑΥΛΟΥ
ΚΑΤΑ ΤΙΣ ΠΡΑΞΕΙΣ ΤΩΝ ΑΠΟΣΤΟΛΩΝ
(Πραξ. 21,27-28,31)

Σάββα Αγουρίδη
Καθηγητή Πανεπιστημίου

Στην αφήγηση των Πράξεων των Αποστόλων περί της γενέσεως του χριστιανισμού και της αρχικής πορείας του από τα Ιερωσόλυμα μέχρι την Αντιόχεια (κεφ. 1-12), οι Ρωμαίοι κατακτητές της περιοχής δεν παρουσιάζονται καθόλου επί σκηνής. Δεν είναι πουθενά ορατοί, επίσης, κατά τη λεγόμενη πρώτη ιεραποστολική περιοδεία του Παύλου στα κεφ. 13-14, εκτός, βέβαια, από την περίπτωση του ανθύπατου της Πάφου Σέργιου Παύλου, ο οποίος «έπιστεύειν ἐκπληττόμενος ἐπὶ τῇ διδαχῇ τοῦ Κυρίου» (13,12)· οι καλούμενοι γενικώς «ἀρχοντες» (14,5) ή οι «πρώτοι της πόλεως» (13,50) στη Νότια Γαλατία, κατά πάσα πιθανότητα δεν είναι Ρωμαίοι διοικητικοί ἀρχοντες. Περί φυλακίσεως του Παύλου από τις ρωμαϊκές αρχές κάνουν λόγο οι Πράξεις κατά την επίσκεψη των Φιλίππων της Μακεδονίας (κεφ. 16)· αυτή όμως η φυλάκιση ήταν μια προσωρινή περιπέτεια, που έληξε με θρίαμβο των ιεραποστόλων. Βέβαια, υποχρεώνονται από τις αρχές να εγκαταλείψουν την πόλη, ολλά αυτό γίνεται με ιδιαίτερη αβρότητα από μέρους των αρχών (βλ. μελέτη μας: «Η απέλαση του Παύλου και των συνοδών του από τους Φιλίππους - Πραξ 16,11-40», Δ.Β.Μ. 1984, σελ. 5-16. Υπενθυμίζουμε επίσης, πώς κατέληξε η προσάγωγή του Παύλου ενώπιον του Γαλλίων στην Κόρινθο από τους Ιουδαίους· κατέληξε με Ευλοφόρτωμα του αρχισυνάγωγου Σωσθένη ενώπιον πάντων! (18,12-17).

Όταν μιλάμε για δεσμά του Παύλου στις Πράξεις εννοούμε την περιπέτεια του Παύλου, δέσμιου των ρωμαϊκών αρχών στην Καισάρεια της Παλαιστίνης και στη Ρώμη, που αφηγείται ο Λουκάς από το κεφ. 20,27 μέχρι τέλους στο κεφ. 28,31 των Πράξεων. Πρόκειται δηλ., για αρκετά εκτεταμένο τμήμα των Πράξεων, για θέμα επομένως, που στην οικονομία του βιβλίου των Πράξεων παιζει σημαντικό ρόλο στη βαθύτερη κατανόηση των ενδιαφερόντων του συγγραφέα. Οι Ιουδαίοι

είνοι οι επιτίθεμενοι, και οι εκπρόσωποι του ρωμαϊκού δικαίου, είναι μάλλον εκείνοι που, χωρίς να αιωνώνουν τον Απόστολο, του σώζουν τη Ζωή. Τί θέλει ο Λουκάς να μας μεταφέρει με την εικόνα αυτή του Παύλου δέσμιου, εξαιτίας της φονικής οργής και της συκοφαντίας των Ιουδαίων, και της προστατευτικής μέχρις ένα βαθμό δικαιικής στάσης των Ρωμαίων; Τί επιδιώκεται με την παρουσία Ιουδαϊσμού και Χριστιανισμού ενώπιον της ρωμαϊκής Αρχής, του Ιουδαϊσμού κατηγορούντος και του Παύλου απολογουμένου με μακρούς και επανειλημμένους λόγους υπέρ του έργου και της πολιτείας του; Αυτό δεν είναι το θέμα όλων των στοιχείων που ουσιαστικά απαρτίζουν την αφήγηση αυτή:

Βέβαια, από τα κεφάλαια αυτά, κοιτώντας προς τα οπίσω μπόρει να πει κανείς πως το θέμα Χριστιανοί - Ιουδαίοι - Ρώμη διατρέχει τόσο τον πρώτο τόμο όσο και το δεύτερο του Λουκά. Υπάρχει αναλογία και παραλληλότητα στην αφήγηση των δυο «λόγων» του Λουκά. Ευαγγελίου και Πράξεων, ως προς την αρχή, την πορεία και το τέλος: Στις Πράξεις έχουμε αφήγηση των αρχών της Εκκλησίας στα Ιεροσόλυμα, της εν συνεχείᾳ προόδου της ιεραποστολής, της σύλληψης και φυλάκισης του Παύλου με ανοιχτό το θέμα του τέλους του ενώπιον του δικαστηρίου του Καίσαρα στη Ρώμη. Το ίδιο και στη Ζωή του Ιησού, στο Ευαγγέλιο του Λουκά, η Ρώμη επεμβαίνει και εδώ υποκινούμενη από τους Ιουδαίους, στο τέλος, αλλά αποφασιστικά. Και στο πρώτο τμήμα των Πράξεων, η Εκκλησία παλαίει προς τους Ιουδαίους. Η Ρώμη που σταύρωσε τον Ιησού ως επικίνδυνο επαναστάτη δεν αναμηγνύεται στη διένεξη Ιουδαίων και Εκκλησίας. Γιατί άραγε; Μήπως είχε αντιληφθεί το λάθος της και είχε μετανοιώσει για τη σταύρωση του Ιησού; Μήπως θεωρούσε τους Μαθητές του ακίνδυνους πια, παρότι ο Λουκάς τους παρουσιάζει ως πανομοιότυπους συνεχιστές της Ζωής και του πνεύματος του Ιησού; Μάλλον αυτό το τελευταίο θέλει να πει ο Λουκάς.

Η Ρώμη δεν ένιωθε κανένα κίνδυνο για τη δημόσια τάξη από τους μαθητές κάποιου Μεσσία που η ίδια είχε σταυρώσει. Πολλά ιουδαϊκά θρησκευτικά κόμματα περίμεναν, όπως και οι Χριστιανοί, με τον ένα τρόπο ή τον άλλο το τέλος του «σχήματος» αυτού του κόσμου, επομένως και της Ρώμης. Τί θα εξυπηρετούσε η λήψη ειδικών μέτρων ενδητίον τους; 'Επειτα υπήρχε το «διαιρεί και βασίλευε» για τη Ρώμη ήταν συμφέρουσα η διένεξη της Εκκλησίας προς τη σαδδουκαϊκή ιερατική εξουσία και προς άλλες ιουδαϊκές παρατάξεις, γιατί αδυνάτιζε τον Ιουδαϊσμό. Μπορούμε, λοιπόν, στη γενικότητά της να δεχθούμε ως ιστορική την εικόνα του Λουκά ότι, κατά τους αρχικούς χρόνους,

οτιτν. Παλαιοτίνη η Ρώμη δεν επενέβη κατά των Χριστιανών' δεν το έκρινε σκόπιμο. Μπορούμε όμως, αντίθετα, να δεχθούμε ότι οι Ιουδαίοι ήταν ιστορικά δυνατό να εξαπολύσουν σειρά διωγμών στα Ιεροσόλυμα και στη Δαμασκό, ιδίως εναντίον των Ελληνιστών, το έργο των οποίων συνέχισε ο Παύλος εις το έθνη. Αυτό φαίνεται μάλλον απιθανό. Επίσης ιστορικώς είναι δυνατή η ιδιαίτερη σκληρότητα που επέδειξε ο Ιουδαίος βασιλιάς Ηρώδης Αγριππας ο Α' (41-44 μ.Χ.), ο οποίος συνέλαβε τον Πέτρο και θανάτωσε τον Ιάκωβο τον Ζεβεδαίο (ΠραΕ. κεφ. 12), κατά τις πηγές του Λουκά.

Αυτή όμως η αδιαφορία της Ρώμης για τη διένεξη Εκκλησίας και Συναγωγής στο χώρο της Παλαιοτίνης συνιστά σημαντικό όπλο στην επιχειρηματολογία του Λουκά ως προς το θέμα Εκκλησία - Ρώμη. Κατά το Λουκά, τονίζεται ex silentio ότι η ρωμαϊκή διοίκηση δεν είδε κανένα κίνδυνο στο χριστιανισμό κατά τους αρχικούς και αποφαστικούς εκείνους χρόνους της γενέσεως του αλλά και μετά. Οπως στην περίπτωση του Ιησού, ήταν οι Ιουδαίοι που ευθύνονταν για το θάνατό του, όχι τόσο η ρωμαϊκή διοίκηση, το ίδιο συμβαίνει στις Πράξεις και με το δεσμά του Παύλου. Η μανία των Ιουδαίων εναντίον του Απόστολου αποκορυφώνεται από το κεφ. 20 ε.Ε.: το παράξενο είναι ότι εκείνοι που σώζουν τον Παύλο από τη μανία αυτή των Ιουδαίων είναι, στις Πράξεις, οι ρωμαίοι άρχοντες. Έχουμε μπροστά μας μία παράξενη εικόνα. Η Ρώμη συλλαμβάνει και φυλακίζει τον Παύλο όχι για κάποια εγκλήματα εναντίον του κράτους ή για παραβάσεις του ποινικού νόμου· η Ρώμη επιβάλλει δεσμά στον Απόστολο μόνο και μόνο για να τον προστατέψει από τη μανία των Ιουδαίων εναντίον του.

Ο Λυσίας στα Ιεροσόλυμα είναι ένας ευγενής ρωμαίος χιλιάρχος που παραστέκεται γενναία στον Παύλο· για να τον γλυτώσει από ιουδαϊκή συνωμοσία διαθέτει το μισό περίπου στρατό του: διακόσιους στρατιώτες, εβδομήντα ιππείς και διακόσιους λογχοφόρους για να μεταφέρουν ασφαλώς τον Παύλο στην Καισάρεια. Γράφει, επίσης, στον Επίτροπο της Ιουδαίας Φήλικα: «μηδὲν (δέ) ἄξιον θανάτου ἢ δεσμῶν ἔχοντα ἔγκλημα» (23,29), που τον αποστέλλει για ασφάλεια εκεί. Ο επικεφαλής της συνοδείας παρέδωσε την επιστολή του Λυσία στον ηγεμόνα, «παρέστησάν δέ καὶ τὸν Παύλον αὐτῷ». Αφού τον ρώτησε από ποιό επαρχία προέρχεται, όρισε ως φυλακή του το Πραιτώριο του Ηρώδη, κι αυτό σημαίνει εύνοια προς το δέσμιο. Όταν, μετά πέντε ημέρες, ο Φήλικας άκουσε τους Ιεροσόλυμίτες κατηγόρους και την απολογία του Παύλου, εκδήλωσε ακόμα μεγαλύτερη εύνοια προς το δέσμιο Παύλο. «διαταξάμενος τῷ ἐκαποντάρχῃ τηρεῖοθαι αὐτὸν ἔχειν τε ὅνεσιν καὶ μηδένα κωλύειν τῶν ιδίων αὐτοῦ ὑπηρετεῖν αὐτῷ»

(24,23). Στη συνέχεια ο Φήλικας, που είχε παντρευτεί την Ιουδαία Δρουσίλα, κόρη του Αγρίππα Α', προσκαλεί συχνά τον Παύλο και συνομιλεί μαζί του επί θρησκευτικών ζητημάτων. Όπως σ' όλες τις εποχές, μπορεί να πει κανείς, υπάρχουν αχρείοι γηγεμόνες που, εκτός των άλλων, έχουν και «θρησκευτικά» ενδιαφέροντα. Ο Φήλικας κυβέρνησε την Παλαιστίνη από το 52 έως το 60 μ.Χ. με την υποστήριξη του πολιτικά ισχυρού του Πάλλαντα, ευνοούμενου του αυτοκράτορα Κλαύδιου. Η διακυβέρνησή του όμως ήταν αυθαίρετη και άδικη, τέτοια που φούντωσε το επαναστατικό κίνημα στην Παλαιστίνη (εμφάνιση των Σικαρίων και του «αιγύπτιου» επαναστάτη έγιναν επί των ημερών του ως επιτρόπου) και εξώθησε με την απάνθρωπη συμπεριφορά του τους Ιουδαίους προς τη μεγάλη εεέγερση του 66 μ.Χ. Ο Τάκιτος γράφει γι' αυτόν πως «διέπραττε κάθε είδος αωμότητας και βουλιμίας εφαρμόζοντας το βασιλικό δίκαιο με δουλικό τρόπο» (Hist. V 9). Αυτόν τον Ρωμαίο διοικητή, που εγνώριζε τόσο καλά τα ζητήματα των Ιουδαίων, είχε συζητητή ο Παύλος. Κάποτε που ο Απόστολος του μίλησε «περὶ δικαιοσύνης καὶ εγκρατείας καὶ περὶ του κριματος του μέλλοντος, ἐμφοβος γενόμενος ο Φήλιξ» του είπε: Πήγαινε τώρα, ἀμα βρω καιρό θα σε Εαναφωνάω, «ἄμα καὶ ἐλπίζων δτι χρήματα δοθῆσεται αὐτῷ ύπο τοῦ Παύλου διὸ καὶ πυκνότερον αὐτὸν μεταπεμπόμενος ὡμίλει αὐτῷ».

Αν ο Χριστιανισμός ήταν κάτι επικίνδυνο για το κράτος, κι ο Παύλος ήταν ένας τύπος επαναστάτη Ζηλωτή, ο Φήλικας ήταν σε θέση να το καταλάβει ή να το εξακριβώσει αμέσως. Είχε, φαίνεται, πεισθεί για την αθωότητα του Αποστόλου, συγχρόνως όμως είχε καταπικράνει τους Ιουδαίους. Γι' αυτό, όταν ανακλήθηκε από τη Ρώμη, κάνοντας χάρη στους Ιουδαίους, άφησε τον Παύλο δέσμιο. Με άλλα λόγια: Η Ρώμη δε βρήκε ένοχο τον Παύλο κάποιος αδύνατος Επίτροπός της πιέστηκε, όπως άλλοτε ο Πιλάτος, και προς χάρη των Ιουδαίων άφησε τον Απόστολο δέσμιο. Κατά βάθος οι Ιουδαίοι υπήρξαν ένοχοι τόσο για τη θανάτωση του Ιησού όσο και για την παράταση της φυλάκισης του Παύλου.

Το ίδιο έκανε και ο διάδοχός του στη διοίκηση Φήστος που από μικροπολιτική ή τις οιδε για τι άλλο ήθελε να στείλει τον Παύλο να δικαστεί στα Ιεροσόλυμα, να τον στείλει δηλ. σε θέβαιο θάνατο. Έναντι ενός τέτοιου σχεδίου ολοθρεμού του, ο Παύλος επικαλείται ως ρωμαίος πολίτης, όπως τον παρουσιάζει ο Λουκάς, τον αυτοκράτορα ως ύπατο δικαστή, και κατ' αυτόν τον τρόπο αποφασίζεται η αποστολή του στη Ρώμη! Έτσι το σχέδιο του Θεού να φτάσει το Ευαγγέλιο του από τα Ιεροσόλυμα μέχρι τη Ρώμη πραγματοποιείται με τη σύμ-

πραξη των ιδιων των εχθρών του Ευαγγελίου. Ο συγγραφέας των Πράξεων ήδη στο πρώτο κεφάλαιο του έργου του τάσσει ως πρόγραμμά του να αφηγηθεί τη διάδοση του Ευαγγελίου «ἐν τε Ἱερουσαλήμ καὶ ἐν πάσῃ τῇ Ἰουδαίᾳ καὶ Σαμαρείᾳ καὶ ἔως ἐσχάτου τῆς γῆς» (1,8). Στον Παύλο επανειλημμένως και υπό δυσμενείς συνθήκες αναγγέλλεται υπό του Θεού είτε «δεῖ (αὐτὸν) εἰς Ρώμην μαρτυρῆσαι» (23,11), ή ότι «Καίσαρὶ σε δεῖ παραστῆναι» (27,24), ή ότι ο ίδιος είχε αρκετά πριν στο νου του ότι «δεῖ με καὶ Ρώμην ιδεῖν» (19,21). Στο σχέδιο αυτό αυνεργάζονται ακόμα και οι εχθροί των Αποστόλων και της Εκκλησίας. Αυτή, άλλωστε, η ιδέα διατρέχει το Βιβλίο των Πράξεων των Αποστόλων απαρχής. Ο διωγμός εναντίον των Ελληνιστών εε Ιουδαίων χριστιανών στα Ιεροσόλυμα φέρνει το Ευαγγέλιο στη Σαμάρεια και μέχρι την Αντιόχεια. Οι διώξεις εναντίον του Παύλου τον οδηγούν, αρκετές φορές, από τόπο σε τόπο. Υπάρχει εδώ κάποιο «σχήμα» που εφαρμόζει στην ιστορία ο Λουκάς· η προτεραιότητα των Ιουδαίων μέσα στην οικονομία του Θεού. Η άρνηση των Ιουδαίων να δεχθούν το ευαγγέλιο, έκανε τους ιεραποστόλους να στραφούν προς τα Έθνη. Αν, στα χρόνια του Λουκά, η Εκκλησία είχε γίνει κυρίως εε εθνών, αυτό οφείλονταν κυρίως στους Ιουδαίους, οποιοδήποτε κι αν ήταν το σχέδιο του Θεού.

Αυτό όμως που προκαλεῖ πιο μεγάλο ενδιαφέρον είναι τα δεσμά του Παύλου στη Ρώμη πια! είναι ότι και εδώ επαναλαμβάνεται το ιδιό σκηνικό: «Οτε δέ εἰσήλθομεν εἰς Ρώμην ἐπετράπη τῷ Παύλῳ μένειν καθ' ἑαυτόν σύν τῷ φυλάσσοντι αὐτὸν στρατιώτῃ». Όπως σε κάθε πόλη που πήγαινε να ευαγγελισθεί έτσι κι εδώ, που ήλθε δέσμιος, κατά πάγια τακτική!, απευθύνεται πρώτα στους εκ των Ιουδαίων «πρώτους» και τους εκθέτει το Ευαγγέλιό του, «καὶ οἱ μὲν ἐπειθόντο τοῖς λεγομένοις, οἱ δὲ ἡπίστουν». Το συμπέρασμα της συνάντησης με τους Ιουδαίους είναι το συμπέρασμα που θα γίνει από όλη την αφήγηση των Πράξεων: «γνωστὸν οὖν ἔστω ὑμῖν ὅτι τοῖς ἔθνεσιν ἀπεστάλη τοῦτο τὸ σωτήριον τοῦ Θεοῦ, αὐτοὶ καὶ ἀκούσονται». κατά την τυποποιημένη θεολογική διατύπωση του Λουκά. Η ιεραποστολική αυτή τακτική του Αποστόλου στο σύνολό της προϋποθέτει («αὐτοὶ καὶ ἀκούσονται»), επίσης πως δεν υπάρχει χριστιανική εκκλησία στη Ρώμη. Βέβαια, λίγους στίχους πιο πριν, γίνεται, ως εν παρόδω, λόγος περι κάποιων «αδελφών» που δρήκαν στους Ποτιόλους, ο δε Παύλος και οι συν αυτώ «παρεκλήθησαν παρ' αὐτοῖς ἐπιμεῖναι ἡμέρας ἐπτά». «Καὶ οὕτως εἰς Ρώμην ἤλθομεν. Κακείθεν οἱ ἀδελφοὶ ἀκούσαντες τὰ περὶ ἡμῶν ἤλθον εἰς ἀπάντησιν ἡμῖν ὅχρι Ἀππίου φόρου καὶ τριῶν ταβερνῶν, οὓς ἵδων ὁ Παῦλος εὔχαριστή-

σας τῷ Θεῷ ἐλαθε θάρρος» (28,14-15). Η τελευταία αυτή ἔκφραση σημαίνει, κατά πάσα πιθανότητα, πως ο Παύλος δεν περίμενε να θρεπει στη Ρώμη ούτε το είδος της σκιώδους εκκλησίας των χριστιανών που τον υποδέχθηκαν. Άλλα και «οι πρώτοι» εκ των Ιουδαίων της Ρώμης μιλούν περὶ της χριστιανικής Εκκλησίας μάλλον ως να πρόκειται για κάτι που δεν αφορά στο ἀμεσο περιβάλλον τους: «...ΑΞΙΟΥΜΕΝ ΔΕ ΠΑΡΑ ΟΟῦ ΑΚΟῦΣΑΙ ΄ΦΡΟΝΕΙΣ, ΠΕΡΙ Μὲν ΓΑΡ ΤΗΣ ΑΙΡΕΣΩΣ ΤΑΥΤΗΣ ΓΥΝΑΣΤΟΝ ήμιν ἔστιν ὅτι ΠΑΝΤΑΧΟῦ ὀΝΤΙΛΕΓΕΤΑΙ».

Παραπέρα: Μετά τα περὶ αποκρύσεως του Ευαγγελίου από μεγάλη(;) μερίδα («οι μὲν ἐπειθόντο τοῖς λεγομένοις, οἱ δὲ ἡπίστουν») Ιουδαίων και στροφής του Αποστόλου πρὸς τα ἔθνη, καθὼς και περὶ υπάρξεως μιάς σκιώδους ομάδας μάζητών του Χριστού στη Ρώμη, ο Λουκᾶς κατακλείει την ὅλη αφήγηση ως εἶχε: «Ἐνέμεινεν δὲ διετίαν ὅλην ἐν ιδίῳ μισθώματι και ἀπεδέχετο πάντας τοὺς εἰσορευόμενούς πρὸς αὐτόν, κηρύσσων τὴν Βασιλείαν τοῦ Θεοῦ και διδάσκων τὰ περὶ τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ μετὰ πάσης παρρησίας ᄏκωλύτως» (στιχ. 30-31). Τα δεαμά του Παύλου, και εδώ στη Ρώμη, είναι ακόμα ελαφρότερα, και αυτό διαρκεῖ επὶ ολόκληρη διετία, κατά την οποία ο Παύλος πρὸς ὅλους, που χωρίς κανένα εμπόδιο προσέρχονται πρὸς αὐτόν, κηρύττει τη χριστιανική πίστη και διδάσκει, ασκεῖ τὸ ἔργο του κηρύγματος και της διδαχῆς, χωρίς οποιουσδήποτε περιορισμούς, με πλήρη ελευθερία στην ἔκδεση ὅλων των στοιχείων της πίστεως!!

Αυτό που ειδικότερα ενδιαφέρει το θέμα μας είναι ότι, κατά το Λουκᾶ, η διετία περιορισμού κατ' οίκον στη Ρώμη δείχνει πως ο Παύλος, μέχρι της εμφανίσεώς του πρὸ του Καίσαρα, αν ποτέ παρουσιάστηκε, δεν εθεωρήθη από τη Ρώμη ως επικίνδυνος εγκληματίας, ούτε η δράση του εκεί προκάλεσε υποψίες, αλλά ως κάποιος ακίνδυνος κρατούμενος, τον οποίον επισκέπτονταν πολλοί, και ο Παύλος ασκούσε το ευαγγελιστικό του ἔργο «μετὰ πάσης παρρησίας ᄏκωλύτως». Εδώ, λοιπόν, στη Ρώμη κορυφώνεται η ανεκτική από μέρους των αρχών στάση ἐναντί του χριστιανισμού. Πρέπει όμως εδώ να σημειωθεί ότι και από πλευράς Ιουδαίων δεν μαρτυρείται στη Ρώμη οιαδήποτε πολεμική εναντίον του Παύλου («καὶ οἱ μὲν ἐπειθόντο τοῖς λεγομένοις, οἱ δὲ ἡπίστουν, ἀσύμφωνοι δὲ ὄντες πρὸς ἀλλήλους...») (στιχ. 24). Και το ακόμη πιο παράδοξο: ούτε γράμματα περὶ αυτού ἔχουν λάβει από την Ιουδαία ούτε κάποιος «ἀδελφός» μετέφερε κάποιο μήνυμα ή είπε κάτι επιβαρυντικό εναντίον του. Κι αν έφτασε πρὸ του βήματος του Καίσαρος με κάποιες κατηγορίες, αυτές δεν φαίνεται να τους αφορούν. Εκείνο που έέρουν μόνο είναι ότι η χριστιανική αίρεση

οντιλέγεται. 'Έχουν ακουστά' δεν έχουν τέτοιο πρόβλημα οι ίδιοι. Η Εκκλησία της Ρώμης, γενικά, παρουσιάζεται σαν κάποια ομάδα ανοργανωτών αδελφών, έτσι όταν ο Παύλος ευχαρίστησε τον Θεό και πήρε θάρρος (28,25), γιατί, μάλλον, ούτε αυτούς περίμενε να βρει εκεί να τον περιμένουν! Και να φανταστεί κανείς πως όλες αυτές οι ανιστόρητες πληροφορίες μας έρχονται από τα «ημείς - εδάφια» του Λαζαρίου που πολλοί ακόμη εξακολουθύν να πιστεύουν πως έχουν χαρακτήρα ημερολογίου κάποιου αυτόπτη! (Βλ. σχετικά The Interpreter's Bible τομ. 9, Πράξεις - προς Ρωμαίους, Abington Press, Nashville, σελ. 3-23, για τις Πράξεις από τον MacGregor, και από τον δάσκαλό μου John Knox, σελ. 355-372 για την προς Ρωμαίους). Τα δεσμά στη Ρώμη είναι ακόμα ελαφρότερα. Τα πάντα τείνουν να τονίσουν ένα πράγμα: ο Παύλος είναι ο ιδρυτής της εκκλησίας της Ρώμης· επί διετίσ αυτός την οικοδόμησης. Ας ληφθεί υπόψη πως η προς Ρωμαίους είναι επιστολή του Παύλου αυθεντική και γράφτηκε σίγουρα πριν από τις Πράξεις. Στην προς Ρωμαίους ο Παύλος όχι μόνο δεν έχει καμία σχέση με την ιδρυση της Εκκλησίας της Ρώμης, όχι μόνο αντιμετωπίζει με πολύ τακτ μια μεγάλη και οργανωμένη εκκλησία με σπουδαία θεολογικά και πρακτικά προβλήματα, αλλά προσπαθεί να τους κάνει γνωστό το «ευαγγέλιο» του, τη δική του ερμηνεία του χριστιανισμού, για να τους πείσει να γίνουν ιεραποστολικός σταθμός υποστήριξης της δράσεώς του στο δυτικό τμήμα της αυτοκρατορίας, της επέκτασης του ιεραποστολικού έργου μέχρι την Ισπανία. Η διάσταση αυτή μεταβού προς Ρωμαίους και Πράξεων είναι πολύ σοδαρή, δεν πρόκειται για παρονυχίδα εδώ.

Και δεν είναι αυτό μόνο. Ο συγγραφέας των «ημείς - εδαφίων» δεν Εέρει ή, εν πάσῃ περιπτώσει, δεν θέλει να Εέρει ότι ο Παύλος έγραψε Επιστολές. Δεν αναφέρεται πουθενά στο θέμα αυτό. Να πούμε ίσως δεν είχε ακόμα κυκλοφορήσει το Corpus Paulinum, και γι' αυτό δεν Εέρει πως ο Παύλος έγραψε Επιστολές, που στις αρχές του 2ου αιώνα μ.Χ. παρουσιάζονται να έχουν τόσο μεγάλη σημασία για την Εκκλησία; Δεν μπορούμε να δικαιολογήσουμε τέτοια άγνοια. Πολύ περισσότερο, αφού η θεολογία του Αποστόλου παρουσιάζει σε βασικά σημεία διαφορές μεταξύ Επιστολών και Πράξεων — διαφορές που ούτε αναλυτικά ούτε ούντομα μπορούμε να θίξουμε εδώ, γιατί για τους παροικούντες εν Ιερουσαλήμ το πρόβλημα είναι πολύ γνωστό και η βιβλιογραφία τεράστια. Προς χάρη του 'Ελληνα αναγγώστη παραδέτουμε εδώ από την ελληνική βιβλιογραφία τους συναδέλφους Π. Χρήστου, «Η προέλευσις των εν ταῖς Πράξεσι των Αποστόλων λόγων», Θεολογία 24 (1953), σελ. 94-116: Γ. Γαλίτη, «Εισαγωγή εις τους λό-

γους του Πέτρου εν ταῖς Πράξεσι τῶν Ἀποστόλων», Αθήναι 1962·
Χρ. Βούλγαρη, «Ιστορική ανασκόπησις τῆς περὶ τὸν Λουκᾶν καὶ τὰς
Πράξεις ερεύνης», Δ.Β.Μ. (1971/72) 212-223/329-352 (= αυτὸς που
εξηγείται εγγύτερα τὴν παραπομῆ σ' αὐτὸς εδώ τὸ σημεῖο)· επίσης:
Η περὶ Σωτηρίας διδασκαλία του Ευαγγελιστή Λουκά, Αθήναι, 1971·
Ιωάννου Παναγόπουλου, «Ο Θεός καὶ η Εκκλησία» (Η θεολογική μαρ-
τυρία τῶν Πράξεων Ἀποστόλων). Στον κ. Χρ. Βούλγαρη αλλά καὶ στον
κ. I. Παναγόπουλο βρίσκει κανείς καὶ τῇ γενικῇ βιβλιογραφίᾳ, στην
οποία ηθέλαμε να παραπέμψουμε. Προς τί ὅμως; Θα ἡταν περιπτή
επανάληψη. Από τις αρχές του 19ου αιώνα ἔχει γραφεῖ πληθώρα βι-
βλίων για τὸν Λουκᾶν ως θεολόγο, ως ιστορικό, κτλ. Το παν ὅμως είναι
να βρει κανείς τὸν «σφυγμό» του Λουκᾶν. Δεν είναι θέμα παράθεσης
βιβλίων, γιατί αυτό είναι πολὺ εύκολο. Εμείς αναφερόμαστε εδώ στο
γενικότερο πρόβλημα εὲ αφορμής τῆς πρὸς Ρωμαίους. Πώς να πιστέ-
ψει κανείς πως ἔνας τέτοιος θαυμαστής του Παύλου καὶ συλλέκτης
πληροφοριῶν καὶ παραδόσεων για τὴν Ζωὴν τοῦ δεν ἡερεῖ πως ο Παύ-
λος ἔγραψε επιστολές; Κι αν ακόμα υποστηρίζουμε τὴν ἀποψη̄ ὅτι η
ἐκδοση̄ του ἔργου του Λουκᾶν ἔδωσε πιθανόν την αφορμή να γίνει η
συλλογὴ τῶν Επιστολῶν του Παύλου, πάλι είναι δύσκολο να δεχθού-
με πως ο Λουκᾶς εγγνώριζε τὴν πρὸς Ρωμαίους καὶ παρά ταύτα δίνει
στὶς Πράξεις περὶ τῆς Εκκλησίας τῆς Ρώμης τὴν εἰκόνα που ἔχουμε
στὸ κεφ. 28. Αν ὅμως λάθει κανείς υπόψη του τῇ γενικότερῃ αναθεω-
ρητικῇ, ἐντονα θεολογικά προσανατολισμένη σκέψη του Λουκᾶν, ὁχι
μόνο από τὶς αναφερθεῖσες περιπτώσεις αλλά καὶ από ἄλλες που θα
αναφερθούν αμέσως μετά, πρέπει να συμπεράνουμε ως πρὸς μὲν τὴν
πρὸς Ρωμαίους ὅτι μάλλον δεν θα εγγνώριζε τὴν ὑπαρξὴν τῆς Επιστο-
λῆς αυτῆς, ως πρὸς τὸ σύνολο ὅμως τῶν Επιστολῶν του Παύλου, ως
πρὸς τὸ ὅτι μερικές από τὶς Εκκλησίες που αναφέρονται στὶς Πρά-
ξεις είχαν στὴν κατοχὴν τους Επιστολές του Παύλου, πρέπει να υπο-
θέσουμε πως ο Λουκᾶς ἔχει λόγους να τὸ παρασιωπήσει. Σ' αὐτὸς φτai-
ει ἵσως η σε ορισμένες Επιστολές (πρὸς Γαλάτας π.χ.) τοποθέτηση
του Παύλου ἐναντὶ του ιουδαϊκού Νόμου. Σε ορισμένες Επιστολές ο
Παύλος παρουσιάζεται ἡ θα μπορούσε να παρουσιαστεῖ ως καταλυτής
του Νόμου, ενώ στὶς Πράξεις εμφανίζεται τηρητής του ιουδαϊκού Νό-
μου! (βλ. ιδίως ΠραΕ. 21,18 εΕ.). Ιουδαίζοντες χριστιανοὶ από τὴν μια
καὶ Γνωστικοὶ χριστιανοὶ από τὴν ἄλλη μπορούσαν να χρησιμοποιή-
σουν με εύκολες παραπομῆσις τὸν Παύλον εναντίον τῆς ορθόδοξης
καθολικῆς Εκκλησίας. Είναι, λοιπόν, πιθανό πως ο Λουκᾶς αποσιωπᾷ
τὴν συγγραφὴν Επιστολῶν, για να δώσει με τὴν αφήγησή του μια περὶ
Παύλου εἰκόνα που τὸν πλησιάζει πρὸς τὸν ιουδαιοχριστιανισμό καὶ

τὸν απορρυκθεῖσαν εὐτελώς από κάθε Γνωστική παρεξήγηση. Ιωας ἀφησε στην ίδια την ιστορία να δικαιώσει το θέμα των Επιστολών του Παύλου· ο Λουκάς τον παρουσιάζει ως Πράξεις ως σώφρονα διδάσκαλο, χωρίς τις περιστασιακές εκρήξεις των Επιστολών, εκκλησιαστικό ηγέτη και μάρτυρα που δεν είχε αιχμές εναντίον του ιουδαϊσμού οπως διαδίδονταν (ΠραΕ. 21.29 εε.).

Πάντως, οι Πράξεις παρουσιάζουν τον Παύλο ιερυτή και οικόδομό της εκκλησίας της Ρώμης. Με τον Πέτρο αρχίζει η αφήγηση περί της εκκλησίας στα Ιεροσόλυμα κατά τις Πράξεις, με τον Παύλο τελειώνει στη Ρώμη, σύμφωνα, πάντοτε, με το σχέδιο του Θεού. Πρέπει να κοιτάζουμε πότε - πότε την αφήγηση στο σύνολό της, στις αδρές της γραμμές. Την προσδιορισμένη από τη θεολογία του, αφήγηση του Λουκά, θα εννοήσουμε ακόμα καλύτερα, αν λάβουμε υπόψη μας και μερικά άλλα παραδείγματα, όπου φαίνεται πως δεν ενδιαφέρουν οι ιστορικές λεπτομέρειες αλλά καταστάσεις και ζητήματα θεολογικά των ημερών που έγραφε ο Λουκάς. Και αφού σ' αυτή την παράγραφο αναφέραμε τον Πέτρο, που η δράση του καταλαμβάνει το πρώτο μισό των Πράξεων, και τον Παύλο το άλλο μισό, πρέπει να σημειώσουμε την εμφανή συμβιβαστική και συμφιλιωτική για την εκκλησία των χρόνων του τάση του Λουκά. Ξέρουμε από τον Κλήμεντο Ρώμης και τον Ιγνάτιο τον Θεοφόρο πόσο η Εκκλησία γύρω στο 100 μ.Χ. τιμούσε τους δύο κορυφαίους Αποστόλους. Ο Λουκάς κάνει το ίδιο με τον αφηγηματικό του κάλαμο. Δεν υπάρχουν αντιθέσεις μεταξύ των δύο Αποστόλων: ο Πέτρος ο ίδιος (κεφ. ΠραΕ. 10 και 11) κηρύττει τον χριστιανισμό στα έθνη και δηλώνει πως το ίδιο το άγιο Πνεύμα νομιμοποίησε την πράξη αυτή. Τίποτε σημαντικό δεν εχώρισε την αρχική Εκκλησία. «Μία» ήταν η ψυχή ολονών. Εδώ έχουμε μια από τις πιο έντονες ιστορικές παραποιήσεις. Βέβαια, στα χρόνια του Λουκά είχαν περάσει οι αρχικές αντιθέσεις και οξύτητες. Μετά το 70 μ.Χ. η Εκκλησία βρίσκεται προ νέων προβλημάτων ενότητας και ομοωψιάς. Γι' αυτό ο Λουκάς αναλαμβάνει να παρουσιάσει την αρχική ιστορική περίοδο με τις μεγάλες μορφές της, ως υπόδειγμα ενότητας, πνεύματος συμβιβασμού και συμφιλιώσεως. Οι Πράξεις περιέχουν κυρίως παραδειγματικές διδασκαλίες για την εκκλησία, όχι απλή ιστορική ενημέρωση.

Είναι γνωστή έπειτα, η αναφορά του Παύλου σε μια συνεννόηση με «τους δοκούντας είναι τι» στα Ιεροσόλυμα ως προς τη νομιμότητα της ιεραποστολής προς τα έθνη και των εε εθνών εκκλησιών (Γαλ. κεφ. 2). Οι Πράξεις, αντιθέτα μιλάνε περί Αποστολικής Συνόδου και περί αποφάσεων της Συνόδου αυτής (κεφ. 15), που δεν συμφωνούν

με την ιεραποστολική πράξη του Παύλου (βλ. Α' Κορ. κεφ. 8) Οι οχεδόν οι ερευνητές της Κ. Δ. έχουν ασχοληθεί με το θέμα αυτό. Η δική μας γνώμη είναι πως ο Λουκάς τη συνεννόηση των κορυφαίων Αποστόλων (σε μια συνάντηση κορυφής) παρουσιάζει ως κοινή απόφαση των δύο αρχικά μεγάλων κέντρων ιεραποστολής, των Ιεροσόλυμων και της Αντιόχειας, δίνοντας έτσι κύρος μεγάλο στις αποφάσεις, κάνοντας όμως και κάποιες παραχωρήσεις στους Ιουδαιοχριστιανούς σε ό,τι αφορούσε την ομαλή συνέχιση των κοινών δείπνων χριστιανών εε Ιουδαίων και εε εθνών – παραχωρήσεις που είχαν πιθανόν εφαρμοστεί σε μικτές εκκλησίες της Παλαιστίνης και της Συρίας κατά το παρελθόν, είχαν όμως αποκτήσει ιδιαίτερη σημασία για τους αναγνώστες των Πράξεων των Αποστόλων κατά την εποχή τους.

Εκείνο όμως στις Πράξεις που μιας θυμίζει πολύ τον αφηγητή-θεολόγο της Π. Διαθήκης είναι το οφθαλμοφανές γεγονός της συγκεντρώσεως όλων των μεγάλων γεγονότων γενέσεως της Εκκλησίας και της χριστιανικής ιεραποστολής (εμφανίσεις του Αναστάντος, οι Απόστολοι, η αρχική εκκλησία και η Πεντηκοστή· η δράση των Αποστόλων και οι εε Ιουδαίων Ελληνιστές ιεραπόστολοι) στα Ιεροσόλυμα. Η λοιπή Συνοπτική παράδοση (Μάρκος και μάλιστα ο Μαθαίος μιλάνε για εμφανίσεις του Αναστάντος στη Γαλιλαία. Το ίδιο, τη Γαλιλαία δεν παραλείπει και ο Ιωάννης). Ο Λουκάς συγκεντρώνει όλα τα αναστάσιμα και μεταναστάσιμα γεγονότα (403ήμερη επικοινωνία με τους Μαθητές, Ανάληψη, Πεντηκοστή κτλ.) στα Ιεροσόλυμα! Ο Ιησούς διατάσσει τους Μαθητές: «ἀπό Ιεροσόλυμαν μὴ χωρίζεσθαι ἀλλὰ περιμένειν τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πατρός...» στα Ιεροσόλυμα. Η Εκκλησία είναι για τον θεολόγο Λουκά ο αληθινός Ισραήλ στην Εκκλησία εκπληρώνονται όλες οι υποσχέσεις προς τον λαό της Π. Διαθήκης και προς την Ιερουσαλήμ που καταλαμβάνει έτσι σημαντική θέση στη θεολογική σκέψη του Λουκά, καθώς και στη Ζωή της χριστιανικής Εκκλησίας. Να, γιατί όλα τα μεγάλα γεγονότα που αφορούν στη γένεση της Εκκλησίας και τη γένεση της ιεραποστολής συγκεντρώνονται όλα στα Ιεροσόλυμα· έτσι γεννιέται ο νέος και ο αληθινός Ισραήλ. Γι' αυτό και όλες οι εμφανίσεις του Αναστάντος γίνονται στα Ιεροσόλυμα. Αυτό είναι ένα πολύ χαρακτηριστικό παράδειγμα του θεολογικού προσανατολισμού της σκέψης του Λουκά. Βέβαια, και από τις Επιστολές του Παύλου Εέρουμε με βεβαιότητα ότι τα Ιεροσόλυμα, όσο υπήρχαν, ήσαν μεγάλο ιεραποστολικό κέντρο του νεογέννητου χριστιανισμού, ίσως το σημαντικότερο· αυτό όμως δεν σημαίνει πως π.χ. και οι εμφανίσεις του Αναστάντος έγιναν όλες στα Ιεροσόλυμα! κτλ. κτλ.

Κάτι άλλο επίσης. Από τις παύλεις Επιστολές ο Απόστολος ανα-

δύεται ως ανεξάρτητος και αυτόνομος «απόστολος» του Ιησού Χριστού. Με την ανεξάρτησία αυτή του Παύλου συνδέεται προφανώς όχι μόνο ο τίτλος του «απόστολος», αλλά και το «ευαγγέλιόν» του, δηλ. ο τρόπος που ερμήνευε τον χριστιανισμό. Ο Λουκάς τον παρουσιάζει, όπως, ως συνεχιστή των εξ Ιουδαίων χριστιανών ιεραποστόλων (Στέφανος, Αντιοχειανοί προφήτες, και διδάσκαλοι), αλλά συγχρόνως και ως γνήσιο Ιουδαιοχριστιανό! Ο Λουκάς έχει ίσως από κάποια πηγή του (την Ιερουσαλημιτική) πολύ έντονη την παράδοση περί των Δώδεκα Αποστόλων. Έτσι, ο Παύλος, όσο μεγάλος κι αν υπήρξε γι' αυτόν, δεν ονομάζεται «απόστολος». Οι Ιουδαίοι εκήρυξαν διωγμό κατά των Ελληνιστών ιεραποστόλων και κατά του Παύλου, που εμφανίζεται ως ο ωραιότερος και ιεραποστολικά αποτελεσματικότερος γόνος - μοντέλο αυτών των Ελληνιστών εξαπτίας της διάδοσης του Ευαγγελίου στους Εθνικούς. Ο Στέφανος υπήρξε μεγάλος θεολόγος του Ελληνιστικού αυτού χριστιανισμού¹. Ο Λουκάς σε ένα λόγο του Στεφάνου αφιερώνει το κεφ. 7, στίχους στο σύνολο 55. Επάξια, τόσο τον θαυμάζει. Ο Παύλος όμως ήταν εκείνος που έκανε οικουμενική πράξη τις θεολογικές αρχές των Ελληνιστών. Αυτά όλα είναι σωστά. Υπό ποιά έννοια όμως ο Παύλος όπως ο ίδιος απαιτεί στις Επιστολές του, ήταν αυτόνομος απόστολος του Ιησού Χριστού; Το «ευαγγέλιό του» όχι μόνο περί ελευθερίας από τον Νόμο αλλά ακόμη και η χριστολογία του, η περί προϋπάρχεως του Χριστού διδασκαλία του, ήταν σύμφωνη καθόλα με τις περί Νόμου και Χριστού αντίστοιχες διδαχές των Ιουδαιοχριστιανών της Ιερουσαλήμ και των Ελληνιστών ιεραποστόλων; Ο Λουκάς ex silentio, κυρίως, παραβλέπει τις υπάρχουσες διαφορές και αναδεικνύει τη γενικότερη συμφωνία, μια συμφωνία η οποία και από τις Επιστολές επιβεβαιώνεται, τόσο όμως όσο και η πολεμική εναντίον του Παύλου. Με άλλα λόγια, ο Λουκάς σκόπιμα επιχειρεί μια απλοποίηση των πραγμάτων εις βάρος κάποιας ουσιαστικής ακρίβειας από ιστορική άποψη.

Θα πρέπει να μη παραλειφθεί εδώ μια άλλη σημαντική παράλειψη των Πράξεων: οι «λογίες» του Παύλου μεταξύ των εξ εθνών προς χάρη των «πτωχών» αδελφών στην Ιερουσαλήμ. Οι λογίες αυτές σχετίζονται στις Επιστολές στενά με την ιεραποστολική τακτική του Παύλου και τη συμφωνία του με τους «δοκούντες» (Πέτρο, Ιάκωβο και Ιωάννη). Για τη σημασία που δίνει ο Παύλος στο θέμα θλ. ιδίως Β' Κορ. κεφ. 8-9, και Ρωμ. 15,25 εξ. σε σχέση μάλιστα με το θέμα της προς Ρωμαίους που είναι η ενότητα εξ Ιουδαίων και εξ Εθνών χριστιανών μέσα σε μια Εκκλησία, όπου, όπως στη Ρώμη οι εξ Εθνών είχαν συντριπτική πλειοψηφία, που ασκούσαν εις βάρος της μειοψη-

φίας. Στις Πράξ. 24,17 γίνεται αορίστως μόνο λόγος περί «ελεημόσυνών εἰς τὸ ἔθνος μου».

Και κάτι που αφορά το θέμα των δεσμών του Παύλου αμεσότερα: μόνον οι Πράξεις των παρουσιάζουν ως ρωμαίο πολίτη, ενώ σχετική αναφορά δεν γίνεται πουθενά στις Επιστολές. Θα περίμενε δε κανείς μια τέτοια μνεία στη συνάφεια περικοπών όπως στη Β' Κορ. 1,8-11, όπου έφθασε μέχρι το «ἀπόκριμα» του θανάτου, στην Α' Κορ. 15,29-32, όπου «εθηριομάχησε» στην Ἐφεσο, καθώς και στη Β' Κορ. 11,23-12,10, όπου ο λόγος για τα παθήματά του ως ιεραποστόλου, καθώς και πολλά άλλα υπέρ αυτού αφορώντα στο πρόσωπό του. Τί να υποθέσει κανείς; Η παράλειψη της ιδιότητας του Παύλου ως ρωμαίου πολίτη στις Επιστολές του, δεν αποκλείεται εντελώς να είναι συμπτωματική. Πιστεύουμε όμως πως η παράλειψή της από τις μεταπαύλειες Ποιμαντικές Επιστολές δεν μπορεί να είναι συμπτωματική. Πώς εξηγείται στο Λουκά; Μήπως γιατί ο όλη τάση του είναι φιλορωματική; Ποιός Εέρει! Οπωσδήποτε, οι Ρωμαίοι των ενδιαφέρουν ιδιαίτερα. Ο χριστιανισμός δεν αποτελείται μόνο από δούλους. Κορυφαίοι ηγέτες του όπως ο Παύλος υπήρξαν ρωμαίοι πολίτες. Δεν θα έπρεπε και χριστιανοί ρωμαίοι πολίτες, σύγχρονοι του Λουκά, να μπορούν να ασκήσουν τα δικαιώματά τους;

Θα μπορούσαν και άλλα να άναφερθούν χαρακτηριστικά της γραφής του Λουκά, που δείχνουν πως σε πολλά σημεία η ιστορία υπηρετεί τη θεολογία του. Ποιού είδους αλήθεια επιδιώκει ο Λουκάς με την αφήγησή του; Πριν επιστρέψουμε στο θέμα των δεσμών, χρήσιμο είναι να επιστρέψουμε στο ερώτημα αυτό. Θα είχαμε να πούμε τα εεής σχετικώς: Δεν τον ενδιαφέρει η πιστή στα επιμέρους απεικόνιση του παρελθόντος, πολύ περισσότερο όταν η ιστορική απόληξη κάποιων γεγονότων συμφωνεί με τις θεολογικές του θέσεις. Το έργο του δεν έχει πληροφοριακό μόνο χαρακτήρα αλλά ασφαλώς υπηρετεί οριομένα θεολογικά σχήματα, όπως π.χ. κάποιοι παραλληλισμοί της Ζωής του Χριστού με τη Ζωή της Εκκλησίας (Βάπτιση Ιησού - Πεντηκοστή / θαύματα και διδασκαλία Ιησού - καθώς και των Αποστόλων στις Πράξεις / εκλογή 70 μαθητών - Οι Ελληνιστές ιεραπόστολοι / δίκη και καταδίκη Ιησού - δίκη και καταδίκη Αποστόλων και μάλιστα του Παύλου / Ανάσταση του Ιησού - ο Παύλος και ο Χριστός στη Ρώμη / η σχέση της Π. Δ. προς τον Ιησού - προς την Εκκλησία ως οικουμενική προέκταση της Ζωής και του έργου του Ιησού στη Ζωή του κόσμου). Ο Λουκάς είναι απολογητής ενός μετριοπαθούς Παυλιανισμού γι' αυτό προσπαθεί κατά την αφήγησή του να απαντήσει σε αιτιάσεις εναντίον της Εκκλησίας από μέρους ιουδαιοχριστιανών, Ιουδαίων και Ρωμαίων. Το

έργο του είναι ένα αύνθετο και περίπλοκο μάθημα, που δεν επιτρέπει αρκετές ακαδημαϊκές ανέσεις. Όπως στο Ευαγγέλιο έχει και στις Πράξεις πηγές. Ιδιαίτερα μας ενδιαφέρει απ' αυτές η πηγή των «ημείς - εδαφίων», γιατί σ' αυτήν ανήκει η περίπου ημερολογιακή διήγηση περί των «δεσμών» του Παύλου στην Καισάρεια και στη Ρώμη. Οι περί αυτής εκδοχές κυμαίνονται, άπό την άποψη ότι πρόκειται περί ημερολογίου κάποιου συνοδού του Παύλου, που ήταν παρών κατά τα γεγονότα των «ημείς - εδαφίων», μέχρι και την ακραία άποψη κατά την οποία το α' πληθ. «ημείς» δηλώνει το πνεύμα της οικουμενικής εκκλησίας, που συνοδεύει από πολύ κοντά, κατά πόδας, τον Παύλο στο τελικό ηρωικό του ταξίδι στα Ιεροσόλυμα, από όπου δέσμιος μεταφέρει το ευαγγέλιο στη Ρώμη: Οι μεγάλες ώρες του χριστιανισμού είναι, κατά τον εκδότη των Πράξεων, το πέρασμα του ευαγγελίου από την Ασία στην Ευρώπη (16,11-40) αφενός, η ηρωική πορεία του Παύλου προς Ιεροσόλυμα (20,7-21,31) αφετέρου και η εκείθεν μεταφορά του ευαγγελίου από τον δέσμιο Παύλο στη Ρώμη — στα σημεία αυτά έχει κανείς την εντύπωση πως διαβάζει ημερολόγιο, ενώ το κείμενο των Πράξεων, στο σύνολό του, δείχνει καταπληκτική γλωσσική ομοιογένεια. Το έργο συντέθηκε και εκδόθηκε μετά το 70 μ.Χ. Η άποψη του Harnack περί συγγραφής των Πράξεων περί το 63 μ.Χ., αμέσως δηλ. μετά τη διετή φυλάκιση στη Ρώμη, δεν είναι δεκτή σήμερα από τη μεγάλη πλειονότητα των ερευνητών, κι αυτό όχι μόνο γιατί το Ευαγγέλιο πρέπει να έχει γραφεί μετά το 70 μ.Χ. Η αλήθεια για τον Λουκά είναι αυτή που πιστεύει ως εποικοδομητική της εκκλησίας των χρόνων του. Ο Παύλος είναι ο οικοδόμος της εκκλησίας της Ρώμης. Τα κεφ. 27 και 28 αυτό διατρανώνουν. Πρόκειται ίσως, για τις πιο ωραίες ταξιδιωτικές σελίδες που έχουμε από τη χριστιανική αρχαιότητα, καθώς το υδάτινο στοιχείο, που από την Π. Δ. έχει αρνητικό, μυθολογικά δαιμονικό χαρακτήρα, αντιδρά με τρόπους απίθανους για να ματαιώσει το ταξίδι αυτό του Παύλου. Όλες οι αντίθετες δυνάμεις ξεσηκώνονται για να μη φθάσει ο Απόστολος στη Ρώμη. Είναι πολύ σημαντικό αυτό το ταξίδι. Τελικά, όμως, κατά το σχέδιο του Θεού, ο Παύλος φθάνει στη Ρώμη. Το «έως έσχάτου τῆς γῆς» στο 1,8 αημαίνει βασικά τη Ρώμη, και όπου αλλού οδηγηθεί το ευαγγέλιο απ' εκεί. Ο Λουκάς είναι συγγραφέας με δική του θεολογική προοπτική, που η αφήγησή του την υποστηρίζει σε κάθε γραμμή. Δίκαια, τον έχουν ονομάσει «πρώτο» συγγραφέα της χριστιανικής καθολικής εκκλησίας, αφού ο τόνος του ο θεολογικός είναι ενοποιητικός και συμβιβαστικός. Μέσα από τους δύο «λόγους» του (Ευαγγέλιος)

λιο - Πράξεις) Εεπηδάει ένα σκετς της ιστορίας της πορείας του Ευαγγελίου, που στα γενικά είναι πιστό ως προς την πορεία καθόλου, σε επιμέρους δύμας σπουδαία θέματα είναι εκφραστικό των ιδιαίτερων θεολογικών απόψεων που θα οικοδομήσουν την εκκλησία του Λουκά και θα προετοιμάσουν το μέλλον.

♦

Τα παραπάνω μπορεί να φάνηκαν σαν παρέκβαση για τον Έλληνα δύμας αναγνώστη αυτής της μελέτης υπήρξαν, πιστεύω, αναγκαία για να μπορεί ανετότερα να παρακολουθήσει τα ερωτήματα που τίθενται ως προς την περικοπή περί των δεσμών, Πράξ. 20,27 εξ. Όλα στην περικοπή περί των δεσμών είναι τυποποιημένα: κατηγορίες, απολογίες, στάση των ρωμαϊκών αρχών προς Ιουδαίους και προς Χριστιανούς.

Οι κατηγορίες εναντίον του Παύλου σχετίζονται κυρίως προς το Νόμο και το Ιερό, καθώς και προς την αναταραχή μεταξύ των Ιουδαίων που φέρει η διδαχή του, προφανώς η περί αστηρίας δια της πίστεως και της εν Πνεύματι λατρείας. Άλλα όσο κι αν φαίνεται σ' εμάς προφανής η έννοια της διδαχής του Παύλου όπως την έφεραν με από τις Επιστολές του, πουθενά δεν παρουσιάζεται με αυτήν την έννοια στις Πράξεις. Εδώ πρέπει ως εν παρόδω να σημειωθεί ότι η περί Νόμου διδασκαλία του Παύλου όχι μόνο είναι πολύ περίπλοκη και δύσκολη στο να κατανοθεί, για μερικούς είναι και αντιφατική. Επιπλέον, πολλοί σήμερα δέχονται πως, ενώ στην αρχή ο Απόστολος δέχονταν κάποια μετριοπαθή άποψη των Ελληνιστών Χριστιανών, αυτήν ανέπτυξε διαλεκτικά μέσα από συγκρούσεις προς αντιπάλους που αντιμετώπισε κατά την πορεία του έργου του (βλ. Heikki Räisänen, Paul's conversion and the development of his view of the Law, New Testament Studies, vol. 33, No 3, σελ. 404-419), και την πήγε παραπέρα. Η παρατήρηση αυτή νομίζουμε πως έχει κάποια σημασία για την εικόνα του Λουκά περί παύλειας θεολογίας: η εικόνα αυτή αναδύεται μέσα από μια ατμόσφαιρα μεταπαύλειας σύγχυσης ως προς το τι ακριβώς δίδαξε ο Παύλος περί του Νόμου ή περί του Ιουδαϊσμού. Ως προς τις κατηγορίες μπορούμε να πούμε τα εξής: στην περικοπή περί των δεσμών τίποτε σχετικό δεν αναφέρεται από τους κατηγόρους, ούτε από τις απολογίες του Απόστολου. Κι όμως γι' αυτόν που διαβάζει τα κεφάλαια αυτά με σωστή κρίση είναι όχι μόνο πιθανή αλλά βέβαιη η ύπαρξη μιας τέτοιας κατηγορίας, την οποία ο Λουκάς και πάλι, φοίνεται, θεώρησε σκόπιμο να παραλείψει, αν και πρέπει να υπήρχε στην πηγή του.

Κατά την ομιλία του στο Ιερό ο Παύλος λέει πως μεγάλωσε «κατά την ακρίβειαν του πατρώου νόμου, Ζηλωτής υπάρχων του Θεού, ότι υπήρε διώκτης του Χριστιανισμού», ότι είδε το Χριστό πορευόμενος προς τη Δαμασκό, πώς βαπτίστηκε από τον Ανανία στη Δαμασκό, επέστρεψε στα Ιεροσόλυμα όπου ο Χριστός με οπτασία του υπέδειξε να φύγει από τα Ιεροσόλυμα, όπου δεν θα γίνονταν αποδεκτός. «Και εἶπε πρός με' πορεύουσαν ότι ἐγώ εἰς ἔδνη μακράν ἔξαποστελῶ σε. Ἡκουουν δὲ αὐτὸν ἄχρι τούτου ταῦ λόγου καὶ ἐπῆραν τὴν φωνὴν αὐτῶν λέγοντες· αἴρε ἀπὸ τῆς γῆς τὸν τοιοῦτον, οὐ γάρ καθῆκεν αὐτὸν Ζῆν» (ΠραΕ. 22,1-23). Ούτε εμείς καταλαβαίνουμε από το επεισόδιο αυτό, ούτε ο ρωμαϊος χιλιάρχος που ἤταν παρών, κατάλαβε για ποιό, ἔγκλημα κατηγορείται ο Παύλος· γι' αυτό ο Λυσίας διατάζει τη μαστίγωση του Παύλου «ἴνα ἐπιγνῶ δι' ἣν αἰτίαν ἐπεφώνουν αὐτῷ» (στιχ. 24 εξε.). Μόνο από τις Επιστολές του Παύλου καταλαβαίνουμε γιατί Εξαηκώθηκαν οι Ιουδαίοι ακροατές του εναντίον, μόλις αναφέρθηκε στο ότι ο Χριστός ο ίδιος τον ἐστειλε προς τα ἔδνη. Επίσης, τα της παρευσιάσεως του Παύλου ενώπιον του Συνεδρίου (στο κεφ. 23) αποτελούν ακόμη μεγαλύτερη παρωδία ως προς το γιατί κατηγορείται ο Παύλος. Η δήλωσή του μάλιστα ότι «περὶ ἐλπίδος καὶ ἀναστάσεως νεκρῶν ἐγώ κρίνομαι» (στιχ. 6) προκάλεσε διαμάχη μεταξύ Σαδδουκαίων και Φαρισαίων, μελών του Συνεδρίου. Αυτό συγχέει ακόμη περισσότερο τα πράγματα. Φαίνεται πως πρόκειται για πάγια τακτική του Λουκά: Στα κεφ. 13 - 14 των Πράξεων οι Ιουδαίοι πειθουν «τους πρώτους» των πόλεων και των όχλων να διώξουν, ακόμη και να λιθάσουν κατ' επανάληψη τους ιεραποστόλους Παύλο και Βαρνάβα. Η κατηγορία που προκάλεσε τέτοιου τύπου οχλοκρατική καταδίκη τους σε θάνατο αποσιωπάται τελείως από το Λουκά — κάτι που ασφαλώς πρέπει να υπήρχε στην πηγή του. Μπορούμε όμως όχι μόνο από τη θεραπεία του μάγου Βαρτησού στην Πάφο (αφετηριακή πρότη του Παύλου, καθοριστική προφανώς για την όλη περιγραφή της πρώτης περιοδείας) αλλά και από τη μεταστροφή του όχλου έναντι του Παύλου στο Ικόνιο και στα Λύστρα μετά την αποδοχή της ιουδαϊκής ερμηνείας περὶ των αποστολικών σημείων ως μαγειας πολιτικώς επικίνδυνης, να διαπιστώσουμε έναν άλλο τύπο κατηγοριών κατά του Παύλου (Η αντιμετώπιση της Μαγείας των Ελληνιστικών Χρόνων από το βιβλίο των Πράξεων των Αποστόλων - μελέτη μας στο Δελτίο Βιβλικών Μελετών 1977 - 78, σελ. 119 - 135). Παρόμοια πρέπει να συνέβησαν και στους Φιλίππους. Μόνο οι Ιουδαίοι της Θεσσαλονίκης κατηγορούν τον Παύλο και τη συνοδεία του ενώπιον των «πολιταρχών» σαφέστερα: «... οἱ τὴν οἰκουμένην ἀναστατώσαντες... καὶ οὗτοι πάντες ἀπέναντι

τῶν δογμάτων Καισαρος πράσσουσιν βασιλέα ἔτερον λέγοντες είναι Ἰησοῦν» (17,6-7). Ο Λυσίας στο γράμμα του προς τον Επίτροπο Φήλικα συνοψίζει το κατηγορητήριο από την παραπάνω συνεδρίαση ως εξής: «... ὃν εύρον ἐγκαλούμενον περὶ Ζητημάτων τοῦ νόμου αὐτῶν μηδὲν δὲ ἄξιον θανάτου ἢ δεσμῶν ἔχοντα ἐγκλημα» (23,29).

Στην Καισάρεια η από τα Ιεροσόλυμα κατηγορούσα αρχή παρόμοια διατυπώνει την εναντίον του Παύλου κατηγορία: «... εύρόντες τὸν ἄνδρα τοῦτον λοιμὸν καὶ κινοῦντα στάσεις πᾶσιν τοῖς Ἰουδαίοις τοῖς κατὰ τὴν οἰκουμένην.. ὃς καὶ τὸ ιερὸν ἐπείρασε θειλῆσαι καὶ ἐκρατήσαμεν» (24,5-7). Ο Παύλος απαντάει πως δε μπορούν να παρουσιάσουν μάρτυρες γι' αυτά που τον κατηγορούν και προσθέτει: «Ομολογῶ δὲ τοῦτο σοι ὅτι κατὰ τὴν ὁδὸν ἣν λέγουσιν αἱρεσιν, αὕτως λατρεύω τῷ πατρῷ Θεῷ πιστεύω πᾶσι τοῖς κατὰ τὸν νόμον καὶ ἐν τοῖς προφήταις γεγραμμένοις, ἐλπίδα ἔχων εἰς τὸν Θεὸν ἣν καὶ αὗτοι προσδέχονται, ὀνάστασιν μέλλειν ἔρχεσθαι δικαίων τε καὶ ἀδίκων. Ἐν τούτῳ καὶ αὐτὸς ἀσκῶ ἀπρόσκοπτον συνειδήσιν ἔχειν πρὸς τὸν Θεόν καὶ πρὸς τοὺς ἀνθρώπους διὰ παντὸς» (στιχ. 14-16). Στη συνέχεια αναφέρεται στους εράνους που ἔκαμε υπὲρ του ἔθνους του, ὅτι τα επεισόδια ἀρχισαν κατά τον «ἀγνισμό» του στο Ιερό, και ὅτι το Συνέδριο δεν μπόρεσε να βρει ἄλλο «αδίκημα» εναντίον του παρά μόνο τη διακήρυξη «ὅτι περὶ ἀναστάσεως ἐγώ κρίνομαι» (στιχ. 17-21). Υστερα από όλα αυτά πολύ λογικά ο Φήλικας, μη μπορώντας (σύμφωνα με το Λουκά) τίποτε να καταλάβει, ανέλαβε τη λήψη αποφάσεως, ἔως όπου να ἔλθει και ο Λυσίας στην Καισάρεια — κάτι που από τα συμφραζόμενα πρέπει να ἔγινε χωρίς η διαδικασία να καταλήξει σε κάποιο συμπέρασμα. Δεν υπάρχει πουθενά τέτοιο συμπέρασμα! Από τέτοιο μπέρδεμα που ἔκανε ο Λουκάς φαίνεται πως δεν ήθελε να βγει οποιοδήποτε συμπέρασμα. Οι Ιουδαίοι απαιτούν το δικαστήριο εναντίον του Παύλου να γίνει στα Ιεροσόλυμα, όχι για να καταδικαστεί ο Παύλος με βάση νομικά επιχειρήματα, αλλά γιατί εκεί η δολοφονία του ἡτταν θέβαιη. Αυτό αντιλαμβάνονται όχι μόνον ο Παύλος αλλά και οι Ρωμαίοι στρατιωτικοί και Επίτροποι.

Τα αυτά ως προς τις κατηγορίες των Ιουδαίων και την απολογία του Παύλου παρουσιάζονται πιο εκτεταμένα στα κεφ. 25 - 26 ενώπιον του Επιτρόπου Φήστου και του βασιλιά Αγρίππα Β'. Οι Ιουδαίοι από τα Ιεροσόλυμα παρουσίασαν στο Φήστο «πολλά καὶ βαρέα αιτιώματα— κατά του Παύλου «ὅ οὐκ ἴσχυον ἀποδεῖξαι, τοῦ Παύλου ἀπολογουμένου ὅτι οὔτε εἰς τὸν νόμον τῶν Ἰουδαίων οὔτε εἰς τὸ Ιερὸν οὔτε εἰς Καίσαρά τι ἡμαρτον» (25,7-8). Το πόρισμά του ο Φήστος συνοψίζει στον Αγρίππα ως εξής: «... οἱ κατήγοροι οὐδεμίαν αἰτίαν ἔφερον ὥν

εγώ ύπενθουν πονηρῶν, ζητήματα δέ τινα περὶ τῆς ιδίας δεισιδαιμονίας είχον πρός αὐτὸν καὶ περὶ τίνος Ἰησοῦ τεθνηκότος ὃν ἔφασκεν ὁ Παῦλος Ζῆν» (στιχ. 18-19). Ο Φήστος για να γίνει ευάρεστος στους Ιουδαίους, προτείνει στον Παύλο να πάει στα ἱεροσόλυμα να δικαστεῖ εκεί, καὶ τότε ο Απόστολος ως ρωμαίος πολίτης επικαλέστηκε το βήμα του Καίσαρος, λέγοντας: «Εἰ μὲν οὖν ἀδικῶ καὶ ἀξιον θανάτου πέντεραχά τι, οὐ παραιτοῦμαι τὸ ἀποθανεῖν· εἰ δὲ οὔδεν ἐστιν ὡν οὗτοι κατηγοροῦσί μου, οὐδείς με δύναται αὐτοῖς χαρίσασθαι· Καίσαρα ἐπικαλοῦμαι!» (25,11). Στην ἀποψη πως ο Παύλος είναι αθώος καταλήγουν ο Αγρίππας και η συνοδεία του καθώς ἔθγαιναν από την ακρόαση του κατηγορουμένου, «ὅτι οὔδεν θανάτου ἢ δεσμῶν ἀξιόν τι πράττει ὁ ἄνθρωπος οὗτος. Αγρίππας δέ τῷ Φήστῳ ἔφη· ἀπολελῦσθαι ἔδύνατο ὁ ἄνθρωπος οὗτος εἰ μὴ ἐπεκέκλητο Καίσαρα» (20,31-32). Υπό τις συνθήκες αυτές πλήρους συγχύσεως, σωστά λέει ο Φήστος: «... περὶ οὐ ἀσφαλές τι γράψαι τῷ κυρίῳ (αὐτοκράτορι) οὐκ ἔχω, διὸ προσήγαγον αὐτὸν ἐφ' ὑμῶν καὶ μάλιστα ἐπὶ σοῦ, βασιλεὺ Αγρίππο, ὅπως τῆς ἀνακρίσεως γενομένης σχῶ τι γράψαι· ἀλλογον γάρ μοι δοκεῖ πέμποντα δέσμιον μὴ καὶ τὰς κατ' αὐτοῦ αἰτίας σημᾶναι!» (25,26-27). Ο Λουκάς παραλείπει οποιασδήποτε μνεία ενός τέτοιου σημαντικού εγγράφου που ο επικεφαλής του αποσπάσματος εκατόνταρχος Ιούλιος «σπείρης Σεβαστής» πρέπει να παρέλαθε μαζί με τον κατηγορούμενο, για να παραδώσει ἔγγραφο και κατηγορούμενο στον αρμόδιο αειωματικό στη Ρώμη, ενώ τα κεφ. 27-28 περιέχουν ασύλληπτες λεπτομέρειες για το ταξίδι αυτό στη Ρώμη. Μεταξύ άλλων μνημονεύεται πως ο Ιούλιος ο ρωμαίος εκατόνταρχος ἔσωσε από βέβαιο θάνατο τον Παύλο (27,42-44). Γι: αυτό κι η παράδοση του Παύλου από τον εκατόνταρχο στη Ρώμη διατυπώνεται με εντελώς αφηρημένες και γενικές εκφράσεις: παράδοση εγγράφου δεν μνημονεύεται, κι η παράδοση του κατηγορουμένου αφήνεται να εννοηθεί: «Οτε δέ εισήλθομεν εἰς Ρώμην, ἐπετράπη τῷ Παύλῳ μένειν καθ' ἑαυτὸν οὐν τῷ φυλάσσοντι αὐτὸν στρατιώτῃ·» αυτό λεγόταν «custodia libera».

Τί μπορεί από τα παραπάνω να συμπεράνει κανείς ως προς την κατηγορία και τους κατηγόρους εναντίον του Παύλου γενικά; Τί μπορεί να αντιληφθεί ως προς τα δεσμά του που επέβαλε η Ρώμη χωρίς να τον βρίσκει για οτιδήποτε ἔνοχο; Η σύγχυση περὶ τῆς οποίας εκάμαμε επανειλημμένως λόγο περὶ του Παύλου και της διδαχῆς του είναι ιστορικώς δυνατή ἡ πιθανή, ἡ ο Λουκάς παρουσιάζει κατηγόρους, απολογούμενο και ρωμαϊκή αρχή υπό το φως δικής τόυ επιλογής που εξυπηρετεί δικούς του θεολογικούς, απολογητικούς ἡ διδακτικούς οκοπούς. Εμείς πιστεύουμε πως και η πρώτη αλλά και η δεύτερη ἀπο-

ψη έχει πολλά υπέρ αυτής. Γιατί η αμφιθολία ως προς την ιστορική ακρίβεια της αφήγησης δεν αφορά κάποια μόνο πρόσωπα του δράματος, ας πούμε μόνο τους κατηγόρους, είτε μόνο τον απολογούμενο, είτε μόνο τη στάση της ρωμαϊκής αρχής, αλλά αφορά όλους αυτούς, όπως άλλωστε είναι φυσικό. Βέβαια, και στην αφήγηση περί της δικῆς του Ιησού, παρουσιάζεται παρέμοια αύγχυση και ως προς τους κατηγόρους (άρχοντες και λαό) και ως προς την ηρωδιανή και ρωμαϊκή αρχή μόνον ο Ιησούς έρει γιατί πρέπει να πεθάνει (Λκ. 22,54 εΕ.). Ο Λουκάς ακολουθεί επί του προκειμένου τον Μάρκο και το μεσσιανικό μάρκειο δόγμα περί της αναγκαιότητας του θανάτου του Μεσσία. Κι όταν μιλάμε για «δόγματα» μιλάμε για θρησκευτικές αλήθειες και όχι πρωταρχικά και κύρια περί ιστορικής ακρίβειας των σχετικών αφηγήσεων. Μήπως συμβαίνει το αυτό και στην αφήγηση του Λουκά περί των δεσμών του Παύλου; Από μια άποψη, ναι, μόνο που εδώ η περίπτωση είναι θεολογικά πιο περίλογη. Ποιό είναι το δόγμα; Το δόγμα είναι ότι ο Παύλος πρέπει να πάει το Ευαγγέλιο στη Ρώμη κατά το σχέδιο του Θεού. Αυτό τονίζεται επανειλημμένως στο κείμενο των Πράξεων, και η σούσιδαιότητά του για το Λουκό είναι κάτι περισσότερο από προφανής. Όπως στην περίπτωση του Ιησού, και εδώ, ανταποκρίνεται στην ιστορική πραγματικότητα: ο Ιησούς πέθανε ως Μεσσίας σύμφωνα μ' ένα δικό του σχέδιο, που ήταν και του Θεού το σχέδιο· κι ο Παύλος πηγαίνει στη Ρώμη, κατά το θείο σχέδιο, στο οποίο ο Λουκάς περιλαμβάνει και την επί διετία οικοδομή της εκεί εκκλησίας. Αν, κατά το Λουκά, πηγαίνει δέσμιος εκεί, αυτό το παραδίδει έτσι η αφήγηση των Πράξεων, γιατί έτοιμος ίως ήταν στην πηγή του· ο Παύλος πήγε στη Ρώμη δέσμιος. Από εδώ και πέρα όμως αρχίζουν κάμποσα ερωτηματικά. Ναι, πήγε στη Ρώμη δέσμιος, αλλά με ποιά κατηγορία; Όχι, βέβαια, με κατηγορίες που σχετίζονταν με απόψεις του Αποστόλου περί Νόμου και Ιερού διαφορετικές από τις κρατούσες της τάξης των Σαδδουκαίων και Φαρισαίων. Μάλιστα, ως γνωστό, στα θέματα του Νόμου και του Ιερού υπήρχε πλουραλισμός απόψεων (Σαμαρείτες, Εσσαίοι, Μαθητές του βαπτιστή κ.ά.) μέσα στον Ιουδαϊσμό καθόλο περίου τον αιώνα. Ή θα ανέφερε ο Φήστος στο έγγραφό του προς τον αυτοκράτορα πως ο ίδιος έκρινε αθώο τον Παύλο, με την απόφασή του όμως, προς χάρη των Ιουδαίων, να τον στείλει στα Ιεροσόλυμα, δεν του άφησε άλλη διέξοδο από τον βέβαιο θάνατό του παρά την έκκληση να δικαστεί ως ρωμαϊκός πολίτης από τον αυτοκράτορα στη Ρώμη; Αυτά είναι όχι απίθανα, αυτά είναι αστεία πράγματα. Γι' αυτό, έτσι που ο Λουκάς συνδέει και ερμηνεύει τα γεγονότα — γιατί περί γεγονότων

grossō modo πρόκειται — φτάνει στο σημείο να μη μπορεῖ να αποπει-
ραθεῖ καν να αναφέρει με ποιά κατηγορία συνεδεύτηκε ο Παύλος στη
Ρώμη· αφήνει το τόσο σοβαρό αυτό θέμα στον αέρα. Η καταδίκη και
ο θάνατος του Ιησού, κατά το Λουκά, συντελέστηκαν με την πίεση
των Ιουδαίων αρχόντων επί των ρωμαϊκών αρχών, επερατώθησαν
όμως κατά τη διαδικασία όταν ο Ρωμαίος Επίτροπος κατάλαβε πως
διακινδύνευε τη θέση του, αν δεν καταδίκαζε τον Ιησού ως Ιουδαίο
εθνικιστή επαναστάτη! Ό,τι κι αν έγινε, η επιγραφή επί του Σταυρού
σημαίνει πως ο Ιησούς θανατώθηκε ως εχθρός της Ρώμης. Όπως
όμως εθίξαμε και πριν, είναι πολύ πιθανή η παραλληλότητα της περί-
πτωσης του Ιησού με όσα περιγράφουν οι Πράξεις περί «δεσμών» του
Αποστόλου Παύλος, ο σποιός είχε να αντιμετωπίσει όχι μόνο το μίσος
και την εχθρότητα των Ιουδαίων (της Ιερουσαλήμ — αυτό τονίζεται
παντού) αλλά και κάποιο κατηγορητήριο που μπορούσε να έχει νόημα
και ενδιαφέρον για τις ρωμαϊκές αρχές. Ο Απόστολος αντιμετώπισε
παράλληλες προς τον Ιησού καταστάσεις, κατηγορήθηκε δηλαδή για
θρησκευτικά και πολιτικά πράγματα, σαν ρωμαίος πολίτης όμως έκανε
χρήση του δικαιώματος να δικαστεί τελικά από τον Αυτοκράτορα·
έτοις εστάλη στη Ρώμη και μετά από κάποιο χρόνο δικάστηκε και, όπως
φαίνεται, εκτελέστηκε. Σκόπιμα ο Λουκάς σταματάει την αφήγησή
του ακριβώς πριν από τη δίκη του Παύλου στη Ρώμη. Κι ο ίδιος κι η
εκκλησία του ξέρουν τι μετά συνέβη με τον Απόστολο· ότι ακριβώς
έγινε και με τον Ιησού. Στο ερώτημα: γιατί δεν προχωράει να το ανα-
φέρει ο ίδιος ο Λουκάς; ο Χρυσόστομος απαντάει στο δύσκολο αυτό
ερώτημα χαριτολογώντας μάλλον: «Μέχρι ταύτων τὸν λόγον ἔστησεν
ὁ συγγραφεὺς καὶ ἀφίσησι διψῶντα τὸν ἀκροατὴν, ὥστε τὸ λοιπὸν ἀφ’
ἔσωτὸν συλλογίζεσθαι. Τοῦτο καὶ οἱ ἔξω ποιοῦσι τὸ γάρ πάντα εἰδέ-
ναι, νωθῆ ποιεῖ καὶ ἐκλελυμένον» (τομ. 60, σηλ. 382). Για το θάνατο
του Παύλου θα μιλήσουμε παρακάτω. Στη συνάφεια αυτή πρέπει τε-
λικά να σημειωθεί πως μέσα από μεγάλη περιπέτεια ο Παύλος, αντι-
μετωπίζοντας Ιουδαίους και ρωμαίους ἀρχοντες, γλυτώνει τη Ζωή
του και φτάνει στη Ρώμη. Ο Θεός χρησιμοποιεί, στο σχέδιό του για
τη διάδοση του Ευαγγελίου, το ότι ο Παύλος ήταν ρωμαίος πολίτης,
έτοις έρχεται στη Ρώμη και οικοδομεί την Εκκλησία. Ο Λουκάς προ-
σανατολίζει την προσοχή του αναγνώστη προς την κατεύθυνση αυτή:
Παρά τις μηχανορραφίες των Ιεροσολυμιτών θρησκευτικών ηγετών
και τις αδυναμίες των ἐκπροσώπων της ρωμαϊκής διοίκησης, ο Παύ-
λος κατορθώνει, μέσα από τον ίδιο τον ρωμαϊκό νομικό μηχανισμό,
να μεταφέρει το Ευαγγέλιο στη Ρώμη, να αρχίσει έτοις η ἀλωση της
Ρώμης από το χριστιανισμό, γιατί αυτό ήταν το σχέδιο του Θεού. Τώ-

ρα, το θέμα ποιές ακριβώς ήταν οι κατηγορίες των Ιουδαίων (της Ιερουσαλήμ) εναντίον του Παύλου ενώπιον των ρωμαϊκών αρχών, για τις οποίες θα ἐπρεπε ανάλογα να απολογηθεί και ο Απόστολος, και ποιά ήταν, επίσης, η στάση της ρωμαϊκής αρχής επί του όλου θέματος, δεν δυνάμεθα, επί του ιστορικού πεδίου, να είμαστε σήμερα δέβαιοι πώς τα πράγματα ακριβώς εξελίχθηκαν, έτσι όπως τα παρουσιάζουν οι Πράξεις. Επί του θεολογικού όμως πεδίου μπορούμε να πούμε με περισσότερη βεβαιότητα ποιό περίου θα μπορούσε να ήταν το θεολογικό μήνυμα του Λουκά προς την Εκκλησία της εποχής του με αυτά που γράφει περί δειμάνων του Παύλου στις Πράξεις.

Οι κατηγορίες των Ιουδαίων κατά της Εκκλησίας ιδίως μετά το 70 μ.Χ., ήταν η περιφρόνησή της προς το Νόμο και προς το Ιερό, μια περιφρόνηση που, στη σκέψη μερικών τουλάχιστον, συνέβαλε στην καταστροφή του Ιουδαϊσμού ως εθνότητας. Οι ιουδαϊκές αυτές κατηγορίες ασφαλώς δεν αποβλέπουν να προκαλέσουν τη ρωμαϊκή αρχή εναντίον της Εκκλησίας· απευθύνονται προς τους ίδιους τους χριστιανούς από το Λουκά για να εξηγήσουν την εχθρότητα των Ιουδαίων εναντίον τους και εναντίον της Εκκλησίας, ιδίως κατά την τελευταία δεκαετία του α' αιώνα, ενώ οι απολογίες του Παύλου στις Πράξεις είναι μια πρόταση ειρηνιστική και συμβιβαστική της Εκκλησίας του αγίου Λουκά προς τους Ιουδαιοχριστιανούς (της Αγιόχειας;) με σκοπό να δημιουργηθεί «κοινωνία» μεταξύ των δύο θρησκευτικών ομάδων — μια κοινωνία που αποτελεί κεντρικό σκοπό του βιβλίου των Πράξεων απαρχής μέχρι τέλους. Έχουν άδικο οι Ιουδαίοι κατηγορώντας τους χριστιανούς για την εθνική συμφορά που τους βρήκε. Η Εκκλησία και η ιεραποστολή της αυτούς πρώτα - πρώτα εκάλεσαν μέσα στη μάνδρα του αληθινού Ισραήλ, όπου φυσικά ανήκαν λόγω της θρησκευτικής ιστορίας τους. Όλοι οι Απόστολοι, αλλά και ο Παύλος ειδικά, πρώτα απευθύνονταν στη Συναγωγή, κι όταν αυτοί απέκρουαν το Ευαγγέλιο, τότε στρέφονταν προς τους Εθνικούς. Αν οι Ιουδαίοι είχαν δεχτεί αυτή την πρόσκληση του Ιησού και της Εκκλησίας για μια συμφιλίωση προς τον εθνικό κόσμο, μέσα στα πλαίσια του Ευαγγελίου, δεν θα είχε επέλθει η καταστροφή του 70 μ.Χ. Ο Λουκάς με όσα γράφει στις Πράξεις από την απολογία υπέρ του χριστιανισμού μεταποδάει στην επίθεση. Τον εαυτό τους πρέπει να κατηγορούν οι Ιουδαίοι για την απόκρουση και την καταδίκη του Ιησού και του Παύλου· εξολοθρεύοντας εκείνους κατέστρεφαν τον εαυτό τους. Το μίσος που έδειξαν έναντι του Ιησού και του Παύλου δείχνουν τώρα, στα χρόνια του Λουκά, και εναντίον του χριστιανισμού. Αυτά τα επιχειρήματα που περιέχονται στις απολογίες του Παύλου, στην περικοπή περί

των δεσμών, αυτά οι σύγχρονοι του Ιουσκά-χριστιανοί μπορούν να προβάλλουν στους εχθρικά διατεθειμένους Ιουδαίους, ιδιαίτερα μάλιστα προς τους Ιουδαιοχριστιανούς.

Οι Ιουδαιοχριστιανοί, ιδιαίτερα, μέσα στη χριστιανική Εκκλησία, είχαν φοβερά παράπονα για τὴν ιεραποστολική τακτική του Παύλου αλλά και για κάποιες πούλειες διδασκαλίες, που άνοιξαν φαρδιά - πλατεία τις πόρτες της Εκκλησίας στους Εθνικούς, χωρίς αυτοί να περνούν απαραίτητα από την παιδαγωγία της Π. Διαθήκης, κι έτσι έσπειραν μέσα στην Εκκλησία όλα τα κακά των αιρέσεων και άφησαν τελικά τον Ιουδαϊσμό απέξω. Αυτά κατηγορούσαν οι Ιουδαιοχριστιανοί όχι μόνο τον Παύλο αλλά και όλους τους παυλιανούς μαθητές του. Στους παυλιανούς ανήκαν ο Λουκάς και η Εκκλησία του. Και κανείς δέν μπορεί να παραβλέψει τη σοβαρότητα ενός τέτοιου θέματος, ή να το προσπεράσει ελαφρά. Αλήθεια, οι Πράξεις, εκτός των άλλων που παραλείπουν δεν αναφέρουν τίποτε για την τοποθέτηση της Ιουδαιοχριστιανικής παράταξης (τού Ιακώβου) στην Παλαιστίνη κατά τα δύο χρόνια της δοκιμασίας του Αποστόλου Παύλου! Αυτή η σιγή πληγώνει κατά κάποιο τρόπο τον αναγνώστη. Άλλα κι ο Λουκάς πρέπει να είχε τους λόγους του για να μην αναφέρει τίποτε σχετικώς.

Ο Λουκάς, πιθανόν, αυτό να εγγνώριζε, ότι ο Παύλος ουδέποτε υπήρξε αντιουδαιιστής ούτε έπραξε τίποτε εναντίον του έθνους του. Το ότι ο Απόστολος παρερμηνεύτηκε από Ιουδαίους και Γνωστικούς δεν ήταν δικό του φταιέιμο. Περιγράφοντας ο Λουκάς τον Παύλο ως ιεραπόστολο, ως δέσμιο, ως κατηγορούμενο και ως απολογούμενο, πιστεύει πως δίνει την εικόνα εκείνη του Αλιοστόλου, από την οποία οι εχθρικά διατεθειμένοι ή αμφιβάλλοντες θα μπορούσαν να εκτιμήσουν οωστά και τον Παύλο ως συγγραφέα των Επιστολών. Αυτό μάλλον επιδιώκει με την εικόνα περί του Παύλου και τις συμβιβαστικές διδασκαλίες του, που μας παραθέτει, ιδιαίτερα στους λόγους της περικοπής περί των δεσμών. Γιατί και ο συγγραφέας και οι αναγνώστες του ήξεραν πως υπήρχαν οι Επιστολές του Παύλου. Ας μη Εεχνάμε δε πως μαθητές του Παύλου και θαυμαστές του πνεύματος του Απόστολου, σε διάφορο χρόνο και τόπο, και υπό διάφορες περιστάσεις είχαν κι αυτοί, όπως ο Λουκάς, προσπαθήσει να εκφράσουν το πνεύμα του εποικοδομητικά για την Εκκλησία, όταν αυτή αντιμετώπισε κρίσιμες καταστάσεις και προβλήματα από θρησκευτικές ομάδες που ερμήνευαν κατά υποκειμενικό τρόπο κάποιες περικοπές από τις Επιστολές του Παύλου. Τέτοιες προσπάθειες θεωρούνται σήμερα η προς Εφεσίους επιστολή, πιθανότατα και η προς Κολοσσαίς, και ασφαλώς οι Ποιμαντικές επιστολές. Μέσα σ' αυτά τα πλαίσια πρέπει να δούμε

την καλοπροσάρετη προσπάσσεια του Λουκά. Ο στόχος ήταν ο συμβιθασμός και η «κοινωνία» της Εκκλησίας του με τους Ιουδαιοχριστιανούς που θα έπρεπε να ανήκουν σ' αυτήν, μένουν όμως απέξα επιρρίπτοντας τις ευθύνες στον Παύλο.

Πιστεύουμε όμως ότι ο Λουκάς, περιγράφοντας το μίσος των Ιουδαίων κατά του Παύλου δεσμώτη, υπαινίσσεται την περίσσεια της εχθρότητας που ένιωθαν οι Ιουδαίοι εναντίον των χριστιανών μετά την εθνική τους καταστροφή στα 70 μ.Χ. Οι χριστιανοί έβλεπαν την καταστροφή αυτή ως τη μοιραία κατακλείδα της απόρριψης του Ιησού και του κηρύγματος του Παύλου από τους Ιουδαίους, και αυτή είναι η τοποθέτηση που έχουμε στα Ευαγγέλια, χωρίς βέβαια να αποκλείεται η περίπτωση χριστιανών, ιδίως εΕ Εθνών, που επέχαιραν για την καταστροφή αυτή. Σε τέτοιες σκέψεις και αισθήματα των χριστιανών, οι Ιουδαίοι μπορούσαν, ιδίως εκτός της Παλαιστίνης, να αντιδράσουν με συκοφαντίες εναντίον των χριστιανών προς τις ρωμαϊκές αρχές. Η σκέψη όμως αυτή μας οδηγεί και παραπέρα, ότι δηλ. στην αφήγηση περί του Παύλου δεν πρόκειται μόνο περί των εχθρών της εκκλησίας Ιουδαίων αλλά και περί των ενδοεκκλησιαστικών διχοστασιών και εχθροπραξιών. Δεν μπορούμε να επεκταθούμε σ' ένα τόσο μεγάλο θέμα μέσα στα όρια μιας εισήγησης. Απλώς αναφέρουμε στον αναγνώστη την Α' Επιστολή Ιωάννου, όπου η συμπεριφορά κάποιων χριστιανών (αποσχισθέντων;) θυμίζει τη συμπεριφορά του Κάιν προς τον Άθελ (3,7 εΕ; 2,18 εΕ). επίσης στην Α' προς Κορινθίους του Κλήμεντος Ρώμης, όπου χρησιμοποιείται η ίδια εικόνα ως προς το θάνατο των κορυφαίων Αποστόλων Πέτρου και Παύλου στη Ρώμη. Εδώ θα σταθούμε για πολύ λίγο: Στο κεφ. 3 βάζει μέσα στα επιχειρήματά του το θέμα περί «αδίκου και ασεβούς Ζήλου», στο κεφ. 4 μνημονεύει παραδείγματα τέτοιου «Ζήλου» Εεκινώντας από τους Κάιν και Άθελ και φθάνοντας μέχρι τους Δαβίδ και Σαούλ, και συνεχίζει στο κεφ. 5: «Άλλ' ίνα τῶν ὄρχαιων ὑποδειγμάτων παυσώμεθα, ἐλθωμεν ἐπὶ τοὺς ἔγγιστα γενομένους ὀθλητάς· λάθωμεν τῆς γενεᾶς ἡμῶν τὰ γενναῖα ὑποδείγματα. Διὰ Ζῆλον καὶ φθόνον οἱ μέγιστοι καὶ δικαιότατοι στύλοι ἐδιώχθησαν καὶ ἦως θανάτου ἤθλησαν. Λάθωμεν πρὸ ὄφθαλμῶν ἡμῶν τοὺς ἀγαθούς ἀποστόλους· Πέτρον, ὃς διὰ Ζῆλον ἀδικον... Διὰ Ζῆλον καὶ ἔριν Παῦλος ὑπομονῆς θραβείον ἔδειξαν, ἐπτάκις δεσμὸς φορέσας... καὶ ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς δύσεως ἐλθών καὶ μαρτυρήσας ἐπὶ τῶν ἡγουμένων, οὕτως ὀπηλλάγη τοῦ κόσμου καὶ εἰς τὸν ἄγιον τόπον ἐπορεύθη, ὑπομονῆς γενόμενος μέγιστος ὑπογραμμός». Και στο κεφ. 9 εξάγει το συμπέρασμα: «Διὸ ὑπακούωσεν τῇ μεγαλοπρεπεῖ καὶ ἐνδόξῳ θουλήσει αὐτοῦ... καὶ ἐπιστρέψωμεν

επι τοις οικτηρμούς αύτοῦ ἀπολιπόντες τὴν ματαιοπονίαν. Τήν τε ἐριν καὶ ὡς εἰς θάνατον ἄγον Ζῆλος». Το κείμενο αυτὸ δεῖναι πολὺ πιθανό ὅτι αἱ εκείνους οι οποίοι «ἔως θανάτου ἥθλησαν... διὰ Ζῆλον καὶ φθόνον» πεμπίστηθάγει τὸν Πέτρο καὶ τὸν Παύλο. Νο, πως συνεχίζει στο 6,1 αναπτύσσοντας τὸ θέμα του παραπέρα: «Τούτοις τοῖς ἀνδράσιν ὅσιας πολιτευσαμένοις συνηθροίσθη πολὺ πλήθος ἐκλεκτῶν, οἵτινες πολλαὶς αἰκίαις καὶ βασάνοις διὰ Ζῆλος παθόντες ὑπόδειγμα κάλλιστον ἐγένοντο ἐν ἡμῖν...». Ο O. Cullmann θυμίζει στη συνάφεια αυτή ότι, κατά το Mk. 15,10, οι ὄρχιερεις «διὰ φθόνον» παρέδωκαν τὸν Ἰησού, καὶ συμπεραίνει περὶ τοῦ κειμένου του Κλήμεντος αυτά που μόλις σημειώσαμε ανωτέρω (βλ. Peter - Disciple, Apostle Martyr, μεταφρ. από τὸν Floyd Filson, Meridian Books, σελ. 90 εξ. καὶ σελ. 109). Στη συνάφεια αυτή ανήκει, επίσης, καὶ τὸ ερώτημα: ποιοὶ πρέπει να ἦσαν αυτοὶ πού, κατά την αλληλογραφία Πλίνιου - Τραϊανού, κατήγγελλαν αὐτὸν ως στις αρχές του Πόντου τῆς Βιθυνίας ορισμένους πολίτες ως χριστιανούς — κάτι που δεν ἀρεσσει καθόλου οὔτε στον ίδιο τὸν αυτοκράτορα; (Βλ. την εργάσια μας «Ο χαρακτήρ των πρώτων κοτά τῆς Εκκλησίας διωγμῶν καὶ η περὶ των χριστιανῶν αλληλογραφία του Πλίνιου μετά του αυτοκράτορος Τραϊανού», Βιβλικά Μελετήματα Β', 1971, σ. 279-310). Με τὸ Ζήτημα αυτό της σχέσεως των Ιουδαίων ἔναντι των Ιουδαιοχριστιανῶν ασχολήθηκε εκτεταμένα η ιστορική θεολογία. Ερευνητές όπως ο A. Harnack, ο W. Frend καὶ ἄλλοι δέχονται κατ' ουσίαν τα περὶ σαφῶς εχθρικής, ιδίως μετά το 70 μ.Χ. στάσης των Ιουδαίων ἔναντι των Ιουδαιοχριστιανῶν, επὶ τῇ θάσει μαρτυριῶν του Ιουστίνου (Διαλογ. πρὸς Τρύφ. 17,1), του Ωριγένη καὶ του Ἐυσεβίου: Μιλώντας για αντιχριστιανικές Επιστολές από την Ιάμνεια, για αφορισμό των Ιουδαιοχριστιανῶν, για απαγόρευση των βιβλίων τους ως αιρετικών, για κατάρα κατά των «αιρετικών» που συμπεριλήφθηκε στις 18 Berachoth. Ηπιότερη είναι η ερμηνεία ὀλῶν αυτῶν από τὸν Steven Katz (Issues in the separation of Judaism and Christianity after 70 A.D.: A Reconsideration), στὸ Journal of Biblical Literature 103/1 (1984), σελ. 43-76.

Με τα παραπάνω θέλουμε να σημειώσουμε πως ο Λουκάς, περιγράφοντας το μίσος των Ιουδαίων κατά του Παύλου, ενώ τηρεῖ πλήρη σιγή ως πρὸς τη στάση των Ιουδαιοχριστιανῶν των Ιερωσαλύμων ἔναντι των δεσμῶν καὶ των παθημάτων του Αποστόλου, θέλει να πει στους συγχρόνους του, που ἔχουν προβλήματα με τις ρωμαϊκές αρχές, ότι η ιστορία τῆς Εκκλησίας συνεχίζεται, καὶ ότι οι εκ των αναγνωστῶν του Ιουδαιοχριστιανοί πρέπει από την αφήγησή του να βγάλουν τα συμπεράσματά τους.

Όμως από τα γραφόμενα του Λουκά φαίνεται ότι το έργο του ασφαλώς απευθύνεται και προς τους Ρωμαίους. Θέλει να τους τονίσει πως είναι ιστορικά αδικαιολόγητη η σύγχυση μεταξύ χριστιανών και Ιουδαίων εθνικιστών ειναισαστατών. Η σύγχυση αυτή ήταν πολύ εύκολο να γίνει ιδίως μετά το 70 μ.Χ. Αυτή η μέριμνα του Λουκά, να διαλύσει μια τέτοια σύγχυση, είναι εμφανής και στον «πρώτο» λόγο και στις Πράξεις. Ο θάνατος του Ιησού και τα δεομά του Παύλου δεν έχουν οιαδήποτε σχέση προς το επαναστατικό κίνημα της Παλαιστίνης και προς την Ιουδαική Επανάσταση. Έγινε λάθος και στις δύο περιπτώσεις. Η ρωμαϊκή αρχή παρασύρθηκε από το φθόνο των Ιουδαίων και την επιπολαιότητα κάποιων ρωμαίων διοικητών. Η εξιστόρηση της εχθρότητας των Ιουδαίων προς τον Ιησού, προς την Εκκλησία και ιδιαίτερα προς τον Απόστολο Παύλο αποτελεί συντριπτικό επιχείρημα για το ότι ο χριστιανισμός δεν έχει σχέση προς την εθνικιστική ιουδαική επανάσταση. Είναι ένα κίνημα προφητικό, εσχατολογικό και διεθνιστικό, και γι' αυτό δεν συνδέθηκε ούτε ο Ιησούς, ούτε η Εκκλησία, ούτε ο Παύλος, με την εθνικιστική επανάσταση στην Παλαιστίνη. Γενικότερα, έτσι το κατάλαβε η Ρώμη και στους χώρους της γένεσης και εξάπλωσής του δεν διέκρινε στην ανάπτυξή του οιονδήποτε κίνδυνο για την ρωμαϊκή εξουσία. Άσχετα αν οι δίκες κατά του Ιησού και κατά του Παύλου έγιναν με έντονες ιουδαικές πιέσεις επί των ρωμαίων Επιτρόπων. Γι' αυτό οι χριστιανοί δεν πρέπει να θεωρούν ως δεδομένη την εχθρότητα της ρωμαϊκής αρχής περισσότερο πρέπει να γνοιάζονται για τη δημιουργία καλών σχέσεων προς τους Ιουδαίους, τώρα μετά το 70 μ.Χ., και ιδίως προς τους Ιουδαιοχριστιανούς. Και περί των ρωμαϊκών, λοιπόν, αρχών οι αναγνώστες του Λουκά καλούνται να δεχθούν ορισμένη εικόνα: Δεν ήταν οι ρωμαϊκές αρχές που έλαβαν ποτέ την πρωτοβουλία διώξεως ή καταδίκης του Ιησού, των Αποστόλων ή του Παύλου. Οι Ιουδαίοι (όποιοι κι αν νοούνται υπό το όνομα αυτό) κατήγγειλαν στις ρωμαϊκές αρχές (Εεσηκώνοντας και τον όχλο, όπως στη Θεσσαλονίκη...) «Και οὗτοι πάντες ἀπέναντι τῶν δογμάτων Καίσαρος πράσσουσι βασιλέα ἔτερον λέγοντες εἶναι, Ἰησοῦν» 17,7), και η αρχή, ότεν επενέβαινε, πιέζονταν από τους Ιουδαίους να προθεί σε καταδίκες εις βάρος των χριστιανών. Έτσι έγινε με τη δίκη του ιησού και του Παύλου. Το βιβλίο των Πράξεων δίνει απαρχής μέχρι τέλους την εικόνα της ρωμαϊκής αρχής απέναντι στην Εκκλησία. Είναι παντού και πάντοτε φανερό πως οι αρχές δεν θα είχαν ποτέ οι ίδιες επέμβει, αν δεν είχαν προκληθεί από άλλους δεδηλωμένους εχθρούς της Εκκλησίας. Τους χριστιανούς συμφέρει η διατήρηση καλών σχέσεων προς το κράτος. Πράγματι η εσχατολο-

γική ερμηνεία του χριστιανικού δόγματος αρχικά δεν προκαλούσε ανηγγιές σε μια ορθολογική και πεπειραμένη διοίκηση όπως η ρωμαϊκή.

Οταν ο χριστιανισμός αναπτύχθηκε, τότε πρόβαλε καθαρά ο κίνδυνος του Καισαρα από το Χριστό, και της αυτοκρατορίας από την εκκλησία. Ο Λουκάς ζει σε μια περίοδο μετάβασης από την αρχική σχέση ανοχής, ακόμα και προστασίας, ήρος μια νέα, που κατέληξε στη συμπερίληψη του χριστιανισμού στον κατάλογο των «απαγορευμένων εταιριών». Είναι φυσικό, λοιπόν, να συνιστά στους αναγνώστες του να μη βλέπουν τη Ρώμη με εχθρικό μάτι.



Την περικοπή περί των δεσμών του Παύλου κεφ. 20,28 εξ., όπως και ολόκληρο περίου το βιβλίο των Πράξεων μπορεί ο αναγνώστης να διαβάσει σε περισσότερα από ένα επίπεδα. Είναι δύσκολο σε αρκετές περιπτώσεις να ανεύρει κανείς ποιά είναι τα πραγματικά ιστορικά γεγονότα, στα οποία ο συγγρφέας αναφέρεται, γιατί ο ίδιος κινείται σενίοτε προς τέτοιες διαμορφώσεις των δρωμένων και λαλουμένων, ώστε αυτά να μπορούν να ανταποκριθούν συγχρόνως στην εποχή που, όπως υποτίθεται, έγιναν αλλά, συγχρόνως, και στην εποχή νέων προβλημάτων και καταστάσεων του ίδιου του συγγραφέα. Κάθε περίπτωση, υπό το πρίσμα αυτό, πρέπει να εξετάζεται χωριστά, χωρίς δογματισμούς, αφού είναι τέτοιος ο χαρακτήρας του κειμένου του Λουκά. Η θεολογική ανάλυση των Πράξεων μας οδηγεί εν πολλοίσι στα χρόνια της συγγραφής του έργου· κι αυτό γιατί οι Πράξεις, όπως και τα Ευαγγέλια, σε πολύ γενικές γραμμές ακολουθούν την ιστορική γραμματεία της Π. Διαθήκης (Πεντάτευχος, Βασιλείες κλπ.), η οποία είναι υπαινικτική, επιδιώκει δηλ. από ένα μεταγενέστερο θεολογικό πρίσμα (Γιαχβιστής, Δευτερονομιστής, Ιερατικός Συγγραφέας) να περιγράψει κάποια περίοδο της ιστορίας του ιαραηλιτικού έθνους. Σήμερα είναι αδύνατο στον ερμηνευτή οιουδήποτε ευαγγελικού ή καινοδιαθηκικού κειμένου να μη το εξετάσει στο επίπεδο των υπαινιγμάτων του ως προς τη Ζωή της εκκλησίας από την οποία προήλθε. Με άλλα λόγια πρέπει να δούμε το Λουκά στο ρόλο που ο ίδιος έταξε στον εαυτό του, και όχι στο ρόλο που εμείς, με τα σημερινά κριτήρια ιστοριογραφίας, θα τον θέλαμε.

(Βιβλιογραφικά: Παραπέμπουμε στο βιβλίο του Martin Hengel, *Acts and History of Earliest Christianity*, SCM Press, σελ. 149, που παρουσιάζουμε στο Δ.Β.Μ., Ιούνιος 1988, με πολλές επιφυλάξεις για τις διατυπούμενες εκεί απόψεις· κατά τα άλλα ο 'Ελληνας αναγνώστης παραπέμπεται στα έργα των συναδέλφων κ.κ. Χρ. Βούλγαρη και Ιωάνν. Παναγόπουλου στο βιβλίο των Πράξεων των Αποστόλων).

SUFFERING IN THE OLD TESTAMENT

By

The Rev. Dr. David T. Adamo

University Ilorin, Kwara State, Nigeria

INTRODUCTION

The problem of suffering is a problem that cannot be ignored in human existence. No problem that is more common to man or is a more serious threat to faith like the problem of human suffering. The problem is especially serious for both Christianity and Judaism. In both the Old and the New Testament, it appears as if the higher one's concept of God, the greater this problem becomes. It causes one to ask, why, God? If God is a personal God, and the Creator who is all powerful, just and in control of this universe, why is the problem of suffering?

The Old Testament gives us the most comprehensive survey of the problem of suffering as far as theistic religion is concerned. This problem later became central in the religion of Israel.

According to the prophetic interpretation of the laws of Yahweh, if men did justice, loved and walked humbly before God, they are expected to prosper. Thus, when Judah was struck by Sennacherib, Isaiah said to his countrymen, «Come now, let us reason together, says the Lord: though your sins are like crimson, they shall become like wool. If you are willing and obedient you shall eat the good of the land; but if you refuse and rebel ye shall be devoured by sword; for the mouth of the Lord has spoken» (Is. 1:18-19). Josianic reformation meant that Judah was righteous and as a result, must be prosperous. But the whole thing proved contradictory by a series of tragedies during the destruction of Jerusalem. The faith of Israel was clearly directed toward a personal, active and divine Being who is believed to be the Creator, the controller of history, the omniscient and omnipresent God. If Israel were the people of Yahweh, and all power was his, why should Israel suffer? Why is Yahweh so indifferent to the suffering of the righteous, and the triumph of the godless oppressors?

The answers to this problem has never been a simple one. The Old Testament offers no one solution, but several. This paper is a discussion

of several solution that the Old Testament has offered. It considered suffering as retributive, disciplinary and educational, probational, revelational, redemptive, and eschatological. In the following pages, more elaboration will be given to the above-mentioned solutions to suffering.

Suffering as Retributive

It appears that biblical writers are not actually interested in seeking the origin of suffering. Their main concern was the reason and the purpose of it. In the earliest state of the Hebrew faith, suffering was interpreted as a divine punishment for sin¹. This retributive principle of suffering is basic to the Old Testament. This retributive principle is very common in the Pentateuch. This principle is seen in the Genesis account of God's righteous judgment upon the disobedient man (Gen. 3:16-19).

In the book of Exodus, the Lord punished the Egyptians with plagues because of Pharaoh's wickedness (Exod 9). Leviticus lays much emphasis on the consequences of breaking the Lord's commandments².

«But if ye will not hearken unto me,
and will not do all these commandments;
And if ye shall despise my statutes, or
if your soul abhor my judgments, so that
ye will not do all my commandments but
that ye break my covenant: I also will
do this unto you; I will even appoint
over you terror, consumption, and the
burning Plague, that shall consume the
eyes, and cause sorrow of heart: and ye
shall sow your seed in vain for your
enemies shall eat it. And I will set
my face against you and ye shall be slain
before your enemies: they that hate you
shall reign over you; and ye shall flee
when none pursueth you (Lev: 26:14-17)».

In the book of Numbers, Miriam became leprous when she and Aaron spoke against Moses because he married the African woman (Numbers 12: 1-10). The book of Deuteronomy gathers up the teaching of the eighth

1. Wheeler Robinson, *Suffering Human and Divine* (New York: The Macmillan Comp. 1939), p. 3.

2. Ibid. pp. 31-32.

century prophets by saying: «The Lord shall send upon thee cursing, vexation, and rebuke in all that thou settest thine hand unto for to do until thou be destroyed, and until thou perish quickly; because of the wickedness of their doings, whereby thou has forsaken me. The Lord shall make the pestilence cleave unto thee until he hath consumed thee from off the land, whither thou goest to possess it» (Deut. 28:20-21).

Almost every chapter of the writings of the prophets illustrates the interpretation of suffering as «the just recompense and reward of sin, its necessary accompaniment in the moral government of the world by Yahweh»³. In Amos in particular, there was an emphasis on a series of contemporary cases of sufferings in the form of famine, drought, the destruction of the harvest, pestilence, defeat in battle and earthquake, as a warning penalties preparatory of Yahweh's final judgment on sin⁴. Amos also sees suffering as retributive in the case of pagan nations (Amos 1:3-15, 2:1-3). According to the prophet Hosea, Yahweh declares, «I will punish them from their ways, and will reward them their doings. For they shall eat, and not have enough. They shall commit whoredom, and shall not increase: because they have left off to take heed to the Lord». (Hosea 4:9) Israel hath cast off that which is good. The enemy shall pursue him (8:3), Isaiah asks «Why should ye be striken any more? (Isa. 1:5. He continues, «Woe unto the wicked! It shall be ill with him for the reward of his hands shall be given him». (Isa. 3:11). The Prophet Micah has this to say about the rulers of Israel, «They build up Zion with blood and Jerusalem with iniquity. Therefore shall Zion for your sake be plowed as a field, and Jerusalem shall become heaps and the mountain of the house as high places of the forest». (Micah 3:10,12). Haggai asserts that the sufferings of the returned exiles are due to delay in rebuilding of the Temple. (Haggai 1:57).

The Psalmist maintains with strong confidence that destruction of the wicked is retributive (Psalm 37).

That suffering is a divine judgment upon sin is fundamental to the Old Testament teaching can also be seen in the wisdom literature. The book of Job in its most striking literary expression illustrates this principle as an orthodox doctrine of Israel. Job's three friends firmly hold that «great suffering is to be explained by great sinfulness that is why much of his friend's speeches consist of descriptions of God's judgment on the wicked».

3. O. A. Piper, Interpreter's dictionary of the Bible. (IDB), Vol. G: A Buttrick ed. (Nashville: Abington Press, 1962), p. 451.

4. Gordon Clinard, «Biblical Preaching on Suffering», Southwestern Journal of Theology, April 1963, pp. 33-41.

They started from the general basic belief that Yahweh, the Omnipotent God must be righteous. What he does must be right without question because he can never pervert justice. Therefore, there is no way Job can be righteous before God and suffer like he did. They urged him to turn to God because they were convinced that Job's suffering must be caused by sin. Thus, in the Old Testament sin and punishment go together just as sin and guilt do. The three terms are involved in each other. Indeed the three ideas were so intimately related to each other in the Hebrew thought that the same words were used to express them all.

Suffering as Divine Discipline in the Old Testament

The view that suffering is disciplinary is closely related to the retributive view because it sees the affliction of the people as God's visitation for some reason other than punishment⁵. The purpose of this visitation is disciplinary and educational — it is for the sake of bringing them back to himself. If God really loves his children, he should discipline them.

The Hebrew word *Yasār* has the basic meaning of learning or teaching a lesson. This lesson may be learned in three ways. (1) Through experience of suffering, (2) through accepting verbal instruction without any sufferings, (3) and through observing a given situation. The idea of disciplinary suffering is used as a connotation of *Yasār* thirty-three times in twenty verses, out of ninety-two. It is used 18 times in seventeen verses in the prophets, five times in four verses in Leviticus and Deuteronomy, eight times in seven verses in the Psalms, and three verses in Job and Proverbs⁶. *Yasār* is used to indicate a divine disciplinary suffering inflicted upon a nation twenty times in twenty-two verses and eight times in eight verses to indicate a disciplinary suffering upon the individual.

The Prophet Jeremiah is the most popular preacher of suffering as disciplinary. Prophet Jeremiah uses the root *Musār* and *Yasār* to express discipline. The root *Yasār* occurs nine times in eight verses of authentic Jeremianic materials⁷. Five of these verses have the connotation of God teaching a lesson by afflicting, suffering or learning a lesson by experiencing suffering when the use of *Musār* is employed (Jer. 2:30,

5. Gordon Clinard, «Biblical Preaching on Suffering», Southwestern Journal of Theology (SWJTH), April 1959, p. 20.

6. Jim Sanders, «Suffering as Divine Discipline in the Old Testament and Post Biblical Judaism», Rochester, Colgate Rochester Divinity School Bulletin, 1955, p. 42.

7. Scholarship generally see Jer. 10:1-16, 23-25, 17:19-27, as secondary, 2:19, 30, 5:3, 7:28, 30:14, 31:18, and 35:13, are generally regarded as genuine Jeremianic passages. Jim Sanders, *Suffering as Divine Discipline in the Old Testament*, pp. 11, 17.

5:3, 2:19, 30:14, 31:18)⁸. Twice the word Musar conveys the meaning of the lesson imparted through warnings (7:28-6:18) and once conveys a lesson by observation (2:30).

Several events which the prophet Jeremiah witnessed before and after his commission helped him to formulate his messages where the false security of Jerusalem was assumed. After the withdrawal of Sennacherib in (70/BCE). There was a shift from Yahwistic religion during the reign of Manasseh, the discovery of the law book in 621 and its use (3:10, 8:8-9), the rise of the new Babylonian empire and its destruction of Nineveh in 612, the sudden death of Josiah at Magiddo in 608, the defeat of Pharaoh Meco in 605, by Nebuchadnezzar and finally, the follies of Josiah's heirs in Jerusalem (Jer. 22:8)⁹. All these events led the prophet to reach the conclusion that the defeat and downfall of Judah, the destruction of Jerusalem and the exile of the people were inevitable. He refers to the coming destruction when he says, «Your evil will discipline you and your apostates will reprove you» (Jer. 2:19). God must pluck up, break, destroy and overthrow (1:10). The people had failed to heed the message of Jeremiah. They have failed to repent. In other words, they have failed to have d'a't Elohim. (The knowledge of God). The only alternative left to bring them to God was discipline in form of captivity. Therefore, the purpose of the coming suffering is to bring repentance and d'a't Elohim. The suffering of Jeremiah himself has the purpose of bringing him closer to God. Suffering is therefore regarded as an act of love to bring in the children of Israel to a new covenantal relationship. The book of Isaiah, Chapter also expressed the idea of suffering as disciplinary. It says for all this anger is not turned away, but his hand is stretched out still. Why has the Lord's anger not turned away? The answer is in verse 12. The wrath of God was meant to him, but «The people have not returned to him who smote them nor have they sought the Lord of hosts» (9:12).

According to Second Isaiah 42:25, the Lord has given Jacob to spoilers and Israel to robbers, but they have not returned to him so he must lead them and guide them himself. Out of this comes the great solution message of the Second Isaiah.

In Ezekiel 16:27-28 and 23:18-20, the Lord's anger and wrath against the people for playing harlot with their neighbors and forgetting him was supposed to have the effect of ceasing their halotany and, by implication, returning to God¹⁰.

8. Ibid. p. 46.

9. Ibid. p. 47.

10. Ibid. p. 81.

There are references in Amos to divine wrath of God as disciplinary (Amos 2:9-11 and 9:7). The action in these passages became favourable to the people. But in Amos 4:6-11, the disasters (famine, drought, crop failure, pestilence and destruction by fire) had the purpose of making the people return to the Lord. But alas! «they did not return unto me, says the Lord».

The book of Haggai 2:17 is similar to the thought of Amos 4 and Isaiah 9. «I smote for you all the work of your hands with blight, mildew and nail, yet you did not return to me, says the Lord».

The passage of Zachariah referring to the calamity of 586, says that the Lord's curses fell upon the fathers and they repented. Psalm 78 contains the ideas that God's anger caused the people to repent.

In both Leviticus 26 and Deuteronomy, we have consequences of obedience and disobedience. If, in spite of these sufferings, the people do not hearken to God, their leadership will increase sevenfold. In Deuteronomy 8:5 the purpose of the people's afflictions during the forty year's wandering in the wilderness was to test them to see what was in their heart and whether or not they would keep God's commandments. God has given them manna to teach them that man does not live by bread alone.

Hosea used *Yas a r* in these passages: 5:2, 7:12, and 10:10 which carry with them the idea of divine discipline. The exact expressions referring to divine discipline is only found in Zephaniah 3:2 and 7.

The third chapter of Lamentation expresses the idea of afflictions from God as good and purposeful. In the Wisdom literature, the word for chastening *Musar* is frequently used. Proverbs 3:2 says, «My son, despise not the chastening of the Lord; Neither be weary of his reproof». He says about the man chastening with pain who is brought very near to death in his suffering, that this suffering, interpreted to him by an angelic messenger of God, may move him to the humble penitence which is the condition of recovery, so that finally the sufferer restored to health, will sing God's praise. Eliphaz reminds Job that «Happy is the man whom God correcteth: Therefore, despise not thou the chastening of the Almighty» (Job 5:17).

Suffering as Probationary and Evidential

The third solution to suffering in the Old Testament is that suffering is temporary. Prophet Habakkak is a classic illustration of probationary view. Prophet Habakkak looking out from his watch-tower, upon this contemporary world, sees nothing but violence, oppression, and tyranny. Those people who were involved in these wicked things were apparently

successful. The question in the prophet's mind as he comes to argue with God's justice, is how God can honor a wicked nation, the Chaldeans, above a divinely appointed one. The prophet cries out and asks God, «Wherefore lookest thou upon them that deal treacherously, and holdest thy peace when the wicked swalloweth up the man that is more righteous than he?» (Heb. 1:13). The answer which the prophet receives is that the present condition is temporary. The righteous must therefore be patient waiting for the retributive principle to be manifested. This patience involves some quality of faithfulness of the righteous man. «The just shall live by his faithfulness» (Heb. 2:4). «Since the world is evil, the godly must wait for the disposition of wickedness and the righteousness which is sure to come. In this probational period man's faith is submitted to a rigid test which determines the real character of his faith». A similar solution to the question is also illustrated in Malachi 2:17 and 3:14-18. The author of Malachi faces the problem of people saying that «Everyone that doeth evil is good in the sight of Yahweh, and he delighted in them... it is vain to serve God... yea, they that work wickedness are built up». The answer given to that, is that, the righteous have their names written in the book of remembrance against that day of judgment when one shall discern between the righteous and the wicked and between those who serve God and those who serve him not.

In Psalm 37, the man who is perplexed by the similar problem is bidden. «Fret not thyself because of evil-doers, neither be those envious against the workers of iniquity. Trust in the Lord and do good; so shall thou dwell in the land and verily thou shalt be fed». The writer continues his admonition that the righteous should wait for the vindications of Yahweh's government of the world.

A. B. Davidson sees the entire book of Job to be teaching the probational view of suffering¹¹.

Earlier the Hebrew outlook on shoel afforded no prospect beyond the grave. But later the pressure of the problem of suffering of the righteous and the apparent prosperity of the wicked compelled some people to ask the question: Since our life in this world is limited, how can the righteous be rewarded? «Can there be a life beyond death which will compensate for the inadequate retribution of this life?». The two principal teachings of immortality in Psalm and Job are direct outcome of the problem of suffering. The two important assertions of resurrection found in Isaiah 26:19

11. Gordon Clinard, «Biblical Teaching on Suffering», SWJ TH 1959, p. 21..

12. A. B. Davidson, The Theology of the Old Testament (Edinburg: T & T Clark, 1949), p. 286..

and Daniel 12:2, are as a result of a demand for an answer to the problem of suffering¹³. It led them to affirm that «there must be another life, supernaturally restored, though still to be lived on this earth. Thus, the martyred to whom apocalyptic writers refer will come back to life. The faithful in the Maccabean persecution who died during the persecution will similarly be raised to receive their permanent reward while the wicked will be raised to receive their punishment.

Suffering as Revelational

The fourth solution to suffering is that suffering can be revelational. This view refers to «physical evil as the occasion of man's entry into a fuller knowledge of God»¹⁴. The Old Testament no doubt confirms the fact that many have found the true glory of God in suffering. This can be seen in the way in which suffering enables the prophetic consciousness to enter into a deeper knowledge of God and his relation to man. The most striking example is the sufferings of Israel as a nation and the experience of the Prophet Hosea. It is evident that Israel actually reached her highest concept of God during her greatest suffering. The Exodus experience and the captivity are classic examples of the time of revelation. The tragedy of the domestic life of the Prophet Hosea, with his relationship to his people and the sufferings of the Prophet open his mind to see the love of Yahweh which persists against all the infidelity of his people (Hosea 1:8-11). This suffering in the book of Hosea covers not only the disobedience of Israel to her divine husband, but also the absolute truth that the patience and the love of Yahweh will definitely win back his people at all cost. So advance an idea of God would have been probably impossible at the age of Israel's history, «if it were not for the context of Hosea's personal experience, through which God was revealed to him»¹⁵.

Another important example of deeper revelation as a result of suffering can be seen in the life experience of a Prophet who most closely resembles Hosea in temperament and clearly shows his influence - Jeremiah. Jeremiah experienced both physical and spiritual sufferings which enables him to know God and have unwavering courage to stand for him. Jeremiah wit-

13. Gordon Clinard, «Biblical Preaching on Suffering», SWJ TH, April 1959, p. 21.

14. Gordon Clinard, «Biblical Preaching on Suffering», SWJ TH, April 1959, p. 21.

15. H. Wheeler Robinson, *Suffering Human and Divine*, pp. 42-43.

nessed several national calamities as noted previously in this paper¹⁶. Jeremiah's first message was against the temple, the center of the religious institution, and the center of the priests and Prophet's livelihood. The result was an arrest and banishment from the temple. Because he was banned from the temple, Jeremiah began to write his message down so that it could be read to the people. But alas! the written scroll containing his message was torn to pieces by King Jehoiakim. Jeremiah's preaching of submission to the Babylonians and his condemnation of Judah's alliance with foreign nations put him to trouble with the political authority. The result was another arrest again by Pashhour. He was beaten and thrown into the stock. Jeremiah was opposed dramatically and vehemently by the false prophets. Unfortunately, the authorities believed the false prophets' message instead of Jeremiah's. The priests and the officers of Zedekiah attempted to take Jeremiah's life. He was thrown to a cistern until he was delivered by Ebed - Melech. Jeremiah and Baruch was later forced to Egypt after the assassination of Gedaliah, where he continued his prophecy and probably died.

No doubt, Jeremiah's suffering and his «isolation from men threw him the more upon God and issued a new type of personal religion, with far-reaching consequences». His suffering brought him closer to God. Jeremiah, in deep reflection, after facing God in his deepest despair feels him in his deepest humility. Because Jeremiah has experienced, in a sense, God's own harsh discipline, he rises from depths with a new quality and a new sense of values¹⁷. Having experienced the *da'at Elohim* he was able to proclaim a new covenant and a new relationship between God and Israel..

Job's experience can be regarded as revelational also. Job rejects all the explanation of his suffering given by his three friends as inadequate. He rejects the popular Hebrew concept of suffering as retributive and disciplinary as offered by Eiphaz and Elihu. The very position reached by job himself after a lot of struggle is that it is possible to see, not darkness, but light in suffering. He sees the vision of God which releases him from his problem of suffering. He declares:

16. Jeremiah witnessed the false security of Jerusalem as assumed after the withdrawal of Sennacherib in 701, the drift from Yahwistic religion during the reign of Mannasseh, the discovery of the law book in 621, the rise of the Babylonian Empire and its destruction of Nineveh in 612, the death of Josiah at Meggido in 608 and the defeat by Nebuchadnezzar of Pharaoh Neco in 605.

17. Gordon Clinard, «Biblical Preaching on Suffering», SWJ TH, April 1959, p. 22.

I have heard thee by the hearing of the ear, but now mine eye seeth thee.
Wherefore, I abhor myself and repent in dust and ashes (Joh 42:5-6).

Suffering as redemptive

The redemptive solution to suffering in the Old Testament are closely related to two theories. (1) that physical evil may be redemptive when suffered for others (2) and it may also be redemptive in the sense that God can achieve victory in spite of the suffering. The Old Testament reaches its deepest solution to the problem of the suffering of the righteous in the thought that the innocent may suffer for others¹⁸. «This is the idea incarnated in the figure of the suffering Servant of Yahweh, the noblest creation of Old Testament religion». The Suffering Servant of Yahweh passages in the Second Isaiah 40-55 form the chief illustration of the concept that suffering can be sacrificial¹⁹.

In attempting to identify this Servant of Yahweh, several possibilities have been suggested by critics²⁰. This identification falls into two classifications - group and individual. This Servant of Yahweh is regarded as the nation of Israel as a group, and both Israel and individual. As an individual, this Servant has been identified with Zerubbabel, Jehoiakim, Moses, Jeremiah, Unnamed teachers of the Torah, the Ethiopian Eunuch the dying and resurrected god of vegetation, and Jesus Christ the Messiah.

The view that the Suffering Servant of Yahweh represents Israel nation is very appealing and, of course, accepted. Thus, the fiftythird chapter of Isaiah can be regarded as a philosophy of the sufferings of the nation in their national pride and religious faith. Several times Israel is described as Yahweh's Servant in such phrases as «Thou Israel» and «my servant Jacob whom I have chosen». So Israel's mission to the heathen is the leading idea in the Second Isaiah. Israel's election to be Yahweh's Servant should be interpreted in the light of this mission to the heathen²¹. Her sufferings in exile should therefore be interpreted «as a guilt offering for the nation of the world which will not only move them to repentance, but also

18. H. Wheeler Robinson, *The Religious Ideas of the Old Testament*, p. 176. See also Gordon Clinard, «Biblical Preaching on Suffering», SWJ TH, April 1959, p. 22.

19. Ibid. p. 176.

20. Robert H. Pfeiffer, *Introduction to the Old Testament*, pp. 459-462.

21. A. S. Peake, *The Problem of Suffering in the Old Testament*, (London: Epworth Press, 1947), p. 34.

make for them a sacrificial means of approach to God», and the death of the nation would be followed by a glorious majestic resurrection²². This is to be accomplished through the glorious restoration of Israel, at which Kings and Princes shall rise and worship.

Suffering as Eschatological

The final solution to suffering sees the answer beyond the present conflict²³. It is based on a faith that in the time of great darkness, pain and fear, God will suddenly reveal himself, in order to save and reward his own because the righteous God will not leave his righteous people who have suffered persecution unrewarded.

Isaiah 24-27 is one of the important earliest Old Testament texts for eschatological solution to suffering. Here the author described a universal judgment on the nations for bloodshed and oppression. This judgment involves Yahweh's punishment of the wicked people (empires) who oppressed the righteous, and the resurrection of the people of Yahweh.

The book of Daniel Chapter 7-12 seems to be a development of the concept found earlier in Isaiah 24-27²⁴. This book came up to encourage the Jews in the terrible persecution they were going through for their loyalty to the religion during the time of Antiochus Epiphanes (165 A.D.).

There was to be an unprecedented tribulation for the punishment of the wicked, but the righteous Jews who were presently undergoing persecution would be delivered. Resurrection will also take place.

And many of them that sleep in the dust
of the earth shall awake, some to everlasting
life, and some to shame and everlasting punishment
contempt. And they that are wise shall shine as
the brightness of the firmament; and they that
turn many to righteousness as the stars for
ever and ever (Dan. 12:2-3).

The passage quoted above came out of a historical situation. What actually was working in the mind of the author was the «heroic constancy to God that was displayed by the martyrs. What will be their fate when Israel triumph and God's Kingdom is set up on earth? The answer is «they must be raised from the dead to share in his glories».

22. H. Wheeler Robinson, *Suffering Human and Divine*, p. 44.

23. A. S. Peake, *The Problem of Suffering in the Old Testament*, p. 109.

24. *Ibid.* p. 109.

Psalm 58,73 and 82 also presented an eschatological solution to suffering. The misgovernment of the angelic guardians of the nations are doomed to punishment. 73 is eschatological in the sense that the future state of the wicked is offered as a solution to the problem of the prosperity of those who defy God.

Job. 19:23-29 presents a perfect example of an eschatological solution to suffering. Job was convinced that death does not close the issue of suffering.

Oh that my words were now written!
Oh that they were graven with an
iron pen and lead in the rock forever!
For I know that my redeemer liveth,
and that he shall stand at the latter
day upon the earth; And though my
skin worms destroy this body, yet in my
flesh shall I see God. Whom I shall
see for myself, and mine eyes shall
behold, and not another; though my
reins be consumed within me (Job 19:23-27).

No doubt, this Hebrew form of belief in resurrection as a solution to suffering of the righteous influenced the literature of the later Judaism, Christianity and Islam. An example is a famous passage from the Wisdom of Solomon :

The soul of the righteous are in the *
hand of God, And no torment shall touch
them. In the eyes of the foolish they
seemed to have died; And their departure
was accounted to be their hurt, And their
journeying away from us to be their ruin:
But they are in peace.
For even if in the sight of men they be
punished, Their hope is full of immortality;
And having borne a little chastening, they
shall receive great good;
Because God-made trial of them and found them
worthy of Himself.
As gold in the furnace He proved them.
And as a whole burnt offering He accepted
them (Wise of Solo 3:1-6).

CONCLUSION

In conclusion, I must say that the retributive, disciplinary, probationary, revelational, redemptive and eschatological solution to suffering in the Old Testament, though important, is not a complete answer to the problems of suffering. The Bible confesses the fact that the solution to suffering is a mystery. What one needs to know are: God has a sovereign purpose with human being and history. It is therefore impossible to judge this very purpose fully and rightly in a circumstance.

Any theoretical solution to suffering is practically impossible and, of course, unnecessary. Thus the solution to suffering is practical and is faith which must prevail in all circumstances. The book of Job is an example of the text which teaches that suffering is still a mystery.

All these Old Testament solutions to the problem of suffering are also carried to the New Testament. There are abundant New Testament evidences to retributive (Jn 9:13, Lk. 13:1-5), disciplinary (Heb. 2:10, 5:8-9, Rom. 5:3-5), probationary (Matt. 10:24, Jn. 15:18-21, I Cor. 12:26), revelational (I Pet. 3:17), eschatological (Matt. 24:13, Rom. 8:18), and mysterious solution (Lk. 23:46) to suffering.

The pessimism of Ecclesiastics is noteworthy before the end of this paper. This book seems exceptional in its approach to suffering. There is no evidence of retribution and life beyond the grave.

ΤΟ ΘΑΥΜΑ ΤΗΣ ΚΑΤΑΠΑΥΣΗΣ ΤΗΣ ΤΡΙΚΥΜΙΑΣ
ΚΑΙ ΟΙ ΣΥΝΕΠΕΙΕΣ ΤΟΥ ΓΙΑ ΤΗΝ ΕΚΚΛΗΣΙΑ ΤΗΣ ΑΦΡΙΚΗΣ

Καθηγητή Dr. Obeng
Πανεπιστήμιο Ilorin, Kwara State, Νιγηρία

Τέσσερις τύποι θαυμάτων του Ιησού μπορούν να συνοψιστούν στο Ευαγγέλια. Αυτοί είναι: (1) θαύματα θεραπευτικά, (2) εξορκισμοί, (3) θαύματα ανάστασης νεκρών, (4) θαύματα φυσικά.

Το θαύμα της κατάπαυσης της τρικυμίας, με το οποίο εδώ ασχολούμαστε, ανήκει στην τέταρτη κατηγορία. Άλλα θαύματα της ίδιας ομάδας είναι: «Ο περίπατος του Ιησού επάνω στη θάλασσα» (Μαρκ. 6:45-52 και παρ.) και «ο χορταριός των τεσσάρων ἡ πέντε χιλιάδων» (Μαρκ. 6:30-44· 8:1-10).

Την κατάπαυση της τρικυμίας αφηγούνται και τα τρία συνοπτικά Ευαγγέλια. Σύντομα η ιστορία είναι ότι ο Ιησούς και οι μαθητές του έπεσαν σε τρικυμία στη θάλασσα της Γαλιλαίας. Μόλις έσπασε η τρικυμία, ο Ιησούς κοιμήθηκε'. Οι μαθητές του τρομοκρατήθηκαν. Ξύπνησαν τον Ιησού, που τους επέπληξε και γαλήνευσε την τρικυμία.

Μια σειρά θεμάτων ανακύπτουν από αυτό το θαύμα. Για παράδειγμα, πώς μπορούμε να θεωρήσουμε τις διαφορές που προκύπτουν από τις συνοπτικές εκθέσεις του θαύματος; Έχει η ιστορία αυτή κάποια ιστορική βάση; Ποιά είναι η σημασία του θαύματος; Και ποιό είναι το συμπέρασμα από το θαύμα αυτό για την Εκκλησία της Αφρικής σήμερα; Αυτά είναι μερικά από τα θέματα με τα οποία θα ασχοληθούμε εδώ.

Διαφορές στις εκθέσεις των Ευαγγελίων για το θαύμα.

Όπως ήδη παρατήρησαμε, το θαύμα της κατάπαυσης της τρικυμίας αναπτύσσεται από το Ματθαίο, το Μάρκο και το Λουκά. Όλες αυτές οι τρεις εκθέσεις ακολουθούν ένα βασικό υπόδειγμα.

1. Η χρονολόγηση του Μάρκου για το θαύμα εξηγεί γιατί κοιμήθηκε ο Ιησούς. 'Ήταν θράδυς της ημέρας που ο Ιησούς είχε διδάξει την παραδοσιαλή των σποράσεως και άλλοι πολλοί είχαν μαζευτεί γι' αυτό. 'Ήταν μεγάλη η ημέρα και ο Ιησούς κουράστηκε.'

(ι) Υπάρχει μια περιγραφή της δύσκολης κατάστασης που πρέπει να διορθωθεί «... και μια μεγάλη τρικυμία ξέσπασε και τα κύματα χτυπούσαν τη βάρκα».

(ii) Ακολούθει μια περιγραφή της λύσης που δίνει ο Ιησούς «... επέπληξε τον άνεμο και τα μανιασμένα κύματα και αυτά σώπασαν».

(iii) Μια δήλωση του αποτελέσματος του θαύματος στους μαθητές «... ποιός είναι αυτός που διατάζει τον άνεμο και τα νερά και αυτά υπακούνε;».

Πέρα από το βασικό υπόδειγμα της ιστορίας, οι τρεις εκθέσεις παρουσιάζουν αρκετές διαφορές².

(α) Η χρονική στιγμή του επειοδίου παρουσιάζεται διαφορετικά στα τρία Ευαγγέλια. Ο Μάρκος δίνει την ακριβή ώρα που έγινε το θαύμα από τον Ιησού. Ήταν το βράδυ της ημέρας που ο Ιησούς από τη βάρκα ενός εκ των μαθητών είχε διδάξει την παραβολή του σορόες προς αυτούς που είχαν μαζευτεί για να τον ακούσουν. Με το χρόνο που δίνει ο Μάρκος, καταλαβαίνουμε γιατί ο Ιησούς έπεσε σε βαθύ ύπνο: ήταν κουρασμένος. Ο Ματθαίος και ο Λουκάς συνδέουν το επειοδίο με αρκετά διαφορετικά συμβάντα από αυτά που αναφέρει ο Μάρκος.

(β) Στη διήγηση του Μάρκου, ο Ιησούς που είναι ήδη στη βάρκα παίρνει την πρωτοβουλία να προτείνει το ταξίδι με τη βάρκα στην άλλη πλευρά, αλλά στο Λουκά ο Ιησούς μπαίνει στη βάρκα με τους μαθητές και μετά προτείνει το ταξίδι.

(γ) Ο Ματθαίος και ο Λουκάς μας λένε μόνο τα ουσιώδη της ιστορίας. Αφήνουν έξω τις ζωντανές λεπτομέρειες από τον ύπνο του Ιησού σε μαξιλάρι στην πλώρη της βάρκας. Έτσι η κορύφωση που τονίστηκε στο Μάρκο, ότι ο Ιησούς συνέχισε να κοιμάται ανενόχλητος από την τρικυμία, έχει χαθεί.

(δ) Οι κραυγές με τις οποίες οι μαθητές ξύπνησαν τον Ιησού αναφέρονται διαφορετικά από τους Συνοπτικούς. Ο Ματθαίος και ο Λουκάς δίνουν μια όμεση έκκληση για βοήθεια: «Κύριε, σώσε μας, χανόμαστε» (Ματθ. 8:25). «Κύριε, Κύριε, χανόμαστε» (Λκ. 8:24). Η κραυγή του Μάρκου περιλαμβάνει ένα τόνο μομφής: «Διδάσκαλε, δε σε νοιάζει που χανόμαστε» (Μκ. 4:38).

(ε) Ο Ματθαίος σημειώνει πως η κραυγή των μαθητών ακολου-

2. Στη συζήτηση για την προτεραιότητα του Μάρκου, μπορεί να ειπωθεί ότι ο Μάρκος έχει την παλαιότερη μορφή της ιστορίας. Ο Ματθαίος και ο Λουκάς δε συμφωνούν με το Μάρκο αλλά αυτό δεν πρέπει να θεωρηθεί πως άλλη παράδοση χρησιμοποιήθηκε από το Ματθαίο και το Λουκά. Bl. J. H. Marshall, The Gospel of Luke, Exeter, 1978, σελ. 332.

θείται αρέσως από την επίπληξη του Ιησού. Στο Μάρκο και το Λουκά η επίπληξη των μαθητών ακολουθεί την κατάπαυση της τρικυμίας, αλλά στο Λουκά ο Ιησούς μέμφεται λιγότερο τους μαθητές και αποδίδει τις κραυγές τους σε ασταθή πίστη μάλλον παρά σε ολοκληρωτική έλλειψη πίστης.

(στ) Όταν ο Ματθαίος και ο Λουκάς δηλώνουν ότι ο Ιησούς επέπληξε και τον άνεμο και τη θάλασσα, ο Μάρκος πρώτα σημειώνει την επίπληξη του ανέμου και μετά την εντολή του Ιησού στη θάλασσα: «Ειρήνεψε, ησύχασε».

Γιατί υπάρχουν διαφορές στις εκθέσεις των Συνοπτικών στην ιστορία, πέρα από το βασικό υπόδειγμα; Μπορούμε να υποθέσουμε ότι οι διαφορές ανακύπτουν επειδή η ιστορία διατρέχει μια μεγάλη πορεία ανάπτυξης στη διαδρομή των δεκαετιών. Για τον ίδιο λόγο δεν είμαστε σε θέση να καθορίσουμε επίσης ποιές από τις παραπάνω ειδικές λεπτομέρειες είναι ιστορικές και ποιές όχι. Άλλα είναι σημαντικό να σημειώσουμε ότι οι διαφορές αυτές δεν αλλάζουν ουσιαστικά το περιεχόμενο της ιστορίας ούτε διαφοροποιούν τα βασικά διδάγματα που προκύπτουν από αυτήν.

Η ιστορικότητα του θαύματος.

Αυτή η έκθεση για τον έλεγχο του Ιησού στις δυνάμεις της φύσης θέτει ένα μεγάλο ζήτημα: Συνέβη αυτό το θαύμα; Ο Dibelius στην κατάταξή του των περικοπών του Ευαγγελίου, ανάλογα με τις μορφές τους, θεωρεί αυτό το θαύμα ως ένα από τους Μύθους (Νουθέλες) και υποσηριζεί ότι οι ιστορίες αυτής της κατηγορίας έχουν διαμορφωθεί για προπαγάνδα και απολογητικό σκοπό³. Ο Bultmann, ωστόσο, κατατάσσει αυτή την ιστορία διαφορετικά, αλλά συμφωνεί με τη λογική του Dibelius για τη δημιουργία τους. Ο Strauss επίσης είναι σχεδόν θένδιος ότι ασχολούμαστε εδώ με ένα μύθο. Οι ευαγγελιστές έχουν αποδώσει δυνάμεις στον Ιησού που είναι πραγματικά θεϊκές — η ιδέα ήταν να προστεθεί λάμψη στο μεσσιανισμό του Ιησού. Μια τέτοια κατάταξη θέτει την αυθεντικότητα της ιστορίας εν αμφιβόλῳ.⁴

Άλλη βάση για αμφιβολία είναι πως το θαύμα δεν έχει καλά πιστοποιηθεί. Εμφανίζεται μόνο σε μια βασική πηγή — τον Μάρκο. Είναι απόν το θαύμα από την Πηγή των Λογίων (Q) και δεν υπάρχει υπανιγμός για αυτόν τον τύπο του θαύματος πουθενά στα γραπτά κηρύ-

3. Bλ. I. H. Marshall (ed.), *New Testament Interpretation. The par-tet noster Press, Exeter, 1977*, σελ. 156.

4. Strauss, *Das Leben Jesu*, II, σελ. 179. Bλ. επίσης H. Van der Loos, *The Miracles of Jesus*, Leiden, E. J. Brill, 1965, σελ. 640.

γματά του Ιησού. Εκτός αυτού οι μαθητές μόνο είναι μάρτυρες του θαύματος· οι μικρές βάρκες που σημειώνει στην έκθεσή του ο Ματθαίος δεν παιζουν κάποιο ρόλο στην ιστορία. Δεν είναι να εκπλησσόμαστε έτσι που κάποιοι θέλουν να διώχνουν από τη σκέψη τους το θαύμα — ότι «εμείς δεν πιστεύουμε πια ότι γαλήνεψε η τρικυμία από έναν άνθρωπο και δεν θα πιστέψουμε ποτέ πάλι σ' αυτό»⁵.

Ο αυλλογισμός στηρίζεται στο:

(i) Ότι οι μαθητές παρεξήγησαν τι πραγματικά συνέβη στη θάλασσα της Γαλιλαίας. Ο θεολόγος Paulus, για παράδειγμα, έχει εκφράσει την άποψη ότι ο Ιησούς δεν μιλάει για τη θάλασσα, αλλά απλά αναφωνεί: «Τι τρομερή τρικυμία!». Πρέπει να πέρασε γρήγορα. Μερικοί από αυτούς φαίνεται πως ερμήνευσαν κάποια λόγια του Ιησού σύμφων με τα αποτελέσματά τους, σαν αιτίες του ίδιου του αποτελέσματος⁶...

(ii) Ότι η ιστορία έχει μεγαλοποιηθεί. Ο von Ammon λέει ότι ο κίνδυνος πιθανό να μην ήταν τόσο μεγάλος, όπως εμφανίστηκε, γιατί «ούτε μια από τις άλλες μικρές βάρκες που άφησαν την ακτή μαζί τους δε βυθίστηκε ή δεν καταστράφηκε»⁷.

Ο Klausner, επίσης, θεωρεί το γεγονός σαν μια συνηθισμένη τρικυμία που έσπασε και που η αναταραχή της ανήχθη σε θαύμα από τους Γαλιλαίους ψαράδες που λαχταρούσαν θαύματα.

Από την παραπάνω συζήτηση, είναι καθαρό ότι αυτό το θαύμα του Ιησού έχει πολεμηθεί η κύρια σκέψη είναι ότι τέτοιο θαύμα είναι απίστευτο και αδύνατο. Εξετάζουμε το θέμα, μπορεί να συνέβη αυτό το θαύμα; Θα μείνουμε σε μερικά σημεία:

(a) Υπήρχαν ουχινά έσπασματα τρικυμιών στη θάλασσα της Γαλιλαίας. Ο Dalman σημειώνει πάνω σε αυτό ότι είδε βάρκες στη θάλασσα της Γαλιλαίας να παλεύουν με τον άνεμο και τα κύματα. Ο άνεμος είναι πάντα δυνατότερος το απόγευμα από το πρωί ή το βράδυ, αλλά όταν έσπασε τρικυμία το βράδυ, είναι επικίνδυνος. Ο Fitzmyer επισημαίνει σε αυτό ότι η λίμνη Γεννησαρέτ στη βόρεια Γαλιλαία περιτριγυρίζεται από λόφους με φαράγγια που χύνονται μέσα στη λίμνη⁸ ενώ η ατμόσφαιρα είναι φυσικά ήρεμη, ριπές από παγωμένο αέρα από δυτικά σαρώνουν τα φαράγγια και προενούν τρικυμίες στη λίμνη. Είναι

5. Van der Loos, *The Miracles*, σελ. 639.

6. Paulus, *Exegetisches Handbuch* 1, 2, σελ. 469 εξ. Bk. επίσης Van der Loos, *The Miracles*, σελ. 640.

7. Von Ammon, *Die Geschichte des Lebens Jesus* 1, σελ. 393. Bk. επίσης der Loos, *The Miracles*, σελ. 640.

ος αυτό το χαρακτηριστικό της λίμνης που η ιστορία κάγει υπαινιγμό⁸. Αυτές οι παρατηρήσεις μπορούν να παρατεθούν για να υποστηρίξουν το Εξαπασμα της τρικυμίας στη θάλασσα της Γαλιλαίας, όταν ο Ιησούς και οι μαθητές του έπλεαν τότε σ' αυτήν.

(β) Ο Dalman έχει, επίσης, πιστοποιήσει το γεγονός ότι οι βραδινές τρικυμίες στη θάλασσα της Γαλιλαίας ήσαν επικίνδυνες. Αυτό θα κάνει γνήσια την περιγραφή της τρικυμίας σαν «μια μεγάλη ανεμοζάλη», σύμφωνα με το Μάρκο, αφού αυτοί έπλευσαν το βράδυ (Μκ. 4:35-37).

(γ) Πολύ περισσότερο, η ιστορική βάση αυτής της ιστορίας μπορεί να υποστηρίχτει από το ότι σπάνια οι παραδόσεις γίνονται από το τίποτα. Υπάρχει πάντα ένας πυρήνας αλήθειας πίσω από τις ευαγγελικές διηγήσεις.

(δ) Ακόμα πρέπει να υποστηρίξουμε την αυθεντικότητα αντλώντας από το βασίλειο της μετεωρολογικής μαγείας που δέχονταν οι άνθρωποι του αρχαίου κόσμου. Με αυτό θα ασχοληθούμε πιο κάτω τώρα.

Διηγήσεις Μετεωρολογικής Μαγείας.

Το θαύμα της κατάπαυσης της τρικυμίας εντάσσεται στη μαγική μετεωρολογία, όπως αναφέρθηκε πιο πάνω. Θεοί, θείκοι άνδρες, βασιλείς, ιερείς, φιλόσοφοι και μάγοι θεωρούνταν ικανοί να οδηγούν ή να υποτάσσουν τις φυσικές δυνάμεις. Ο Van der Loos⁹ μας δίνει αρκετές περιπτώσεις τέτοιων ανθρώπων που εργηρέασαν τις φυσικές δυνάμεις. Θα αναφέρουμε μερικές εδώ. Η θεότητα Αρισταίος παραδίδεται ότι είχε αποτρέψει μια μεγάλη καταστροφή στη Βοιωτία, γιατί «όταν οι άνεμοι, που συνήθως ύγραιναν τους καρπούς, δεν φύσησαν, αυτός εύκολα τους έφερε πίσω». Ο βασιλιάς Ξέρενης είχε ενοχληθεί κατά την εκστρατεία του εναντίον της Ελλάδας από τσχυρούς ανέμους που προκλήθηκαν από τις προσευχές και τις θυσίες των ιερέων των Δελφών. Ο Αντίοχος ο Επιφανής ο IV πίστεψε σε «υπερφυσική υπεροπία, ότι μπορούσε να διατάξει τα κύματα της θάλασσας» (ΙΙ Μακκ. 9:8). Ο Κικέρων γράφει από την καλή τύχη του Αυτοκράτορα Πομπηίου· όχι μόνο στη θέλησή του υπακούουν οι εχθροί «αλλά επίσης οι άνεμοι και οι κεραυνοί εμφανίζονται να τον εξυπηρετούν».

Αυτή η υπερφυσική δύναμη λέγεται ότι ήταν κτήμα και των ο

8. J. A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke (I-IX)*, Doubleday and Company Inc., New York 1981, σελ. 729.

9. Van der Loos, *The Miracles*, σελ. 641 εξ.

φών ανθρώπων και των μάγων. Ο Εμπεδοκλής ο Ακραγαντίνος είχε το παρασσόυκλι του «*αποτροπέα των ανέμων*». Λέγεται γι' αυτόν ότι μια φορά όταν ένας άνεμος φύσηξε από το βουνό Ακράγαντα που ήταν επικίνδυνος για τους κατοίκους και έκανε στείρες τις γυναικες, έκανε τον άνεμο να παύσει να φυσά (Κλήμης Αλεξανδρεύς, Στρωμ. VI, III, 30). Οι μάγοι του καιρού στις Κλεονές της Αργολίδας χρησιμοποιούσαν ώμνδις και θυσίες για να διαλύσουν τα σύννεφα που έφερναν καταιγίδα (Κλήμης Αλεξανδρεύς, Στρωμ. VI, III, 31).

Υπάρχουν αναφορές αρκετών αξιοσημείωτων ιστοριών για την κυριαρχία του ανέμου και της θάλασσας στο Talmud. Σε απάντηση των προσευχών του ραββί Γαμαλιήλ II, περίου 90 - 130 π.Χ., μια καταιγίδα έσπασε (Baba Mezia 59 b). «Ο ραββί Γαμαλιήλ, επίσης, ταξίδευε με ένα πλοιο, όταν ένα μεγάλο κύμα φάνηκε να τον χτυπά... Τότε σηκώθηκε και αναφώνησε: «Κυρίαρχε του Σύμπαντος! Συ γνωρίζεις καλά ότι δεν το έκανα για δική μου τιμή σύτε για την τιμή του πατρικού μου σπιτιού, αλλά για σένα, έτσι ώστε η διαμάχη ίσως δεν πολλαπλασιαστεί στον Ιαραήλ. Έτσι η μαινόμενη θάλασσα κόπασε».

Η κυριαρχία των φυσικών δυνάμεων παρόμοια αποδόθηκε στον Απολλώνιο. Οι άνθρωποι ήθελαν να ταξιδέψουν μαζί του στο ίδιο πλοιο, όταν χάλασε ο καιρός¹⁰. «Όλοι πιστεψαν ότι αυτός ο άνθρωπος ήταν πιο δυνατός από κατοιγίδα ή φωτιά ή το πιο επικίνδυνο πράγμα, και θέλησαν να πάνε και να ζητήσουν να μπουν στο πλοιο» (Βίος Απολλ. IV, 13).

Στις αφρικανικές κοινωνίες, η ικανότητα των ιατρών και των μάγων να ελέγχουν ή να επηρεάζουν τον καιρό είναι γνωστή. Μπορούν να προκαλέσουν ή να αποτρέψουν βροχή¹¹. Μπορούν να ανεβάσουν νερό στον αέρα και με ένα τελετουργικό τρόπο να προκαλέσουν βροχή. Στάχτες μπορούν να φυσήσουν τελετουργικά στον αέρα για να διαλύσουν βαριά σύννεφα βροχής. Ο Dopamu¹² αναφέρει ένα συμβάν τον Ιούνιο του 1981, κατά τη διάρκεια μιας τελετής γάμου. Υπήρχαν σημάδια βροχής. Ένας άνθρωπος περπάτησε μπροστά, με στάχτες στην παλάμη του δεξιού του χεριού, έριξε τις στάχτες στον αέρα

10. G. Theissen, *The Miracle Stories of the Early Christian Tradition*, translated by F. McDonagh, Fortress Press, Philadelphia, 1983, σελ. 101.

11. K. A. Opoku, *West African Traditional Religion*, FEP International Private Ltd., 1978, σελ. 148. Βλ. επίσης J. O. Awopala and P. A. Dopamu, *West African Traditional Religion*, Onibonoje Press, Ibadan, 1979, σελ. 146.

12. Προσωπική συνομιλία με τον Dr. P. A. Dopamu στις 17 Φεβρουαρίου 1989.

και σύντομα τα βαριά σύννεφα διαλύθηκαν. Σε άλλο περιστατικό, ήταν πραγματικά η βροχή που διέκοψε μια λειτουργία βροχής. Ένας άνθρωπος περπάτησε μέσα στη βροχή και άρχισε να στροβιλίζει ένα μαύρο κομμάτι υφάσματος στο χέρι του. Η βροχή σταμάτησε, αφού πρώτα συγκεντρώθηκε και στράφηκε αλλού.

Μαγικές οιωνίες μπορούσαν να χρησιμοποιηθούν για να τραβήξουν τον κεραυνό και τη βροχή σε μια λαμπερή μέρα για να προκαλέσουν καταστροφές στους εχθρούς¹³.

Αν δεχτούμε ότι γίνονταν αυτά τα «θαύματα» της φύσης από Εχωριστούς ανθρώπους, τότε ποιός λόγος υπάρχει εδώ για να απορίψουμε το θαύμα της κατάπausης της τρικυμίας του Ιησού; Η πιθανότητα να συνέβη πρέπει να αντιμετωπιστεί σοβαρά.

Αλλά πρέπει να οημειωθεί ότι ακόμα κι αν μπορέσουμε να δούμε μια ομοιότητα ανάμεσα στο θαύμα της κατάπausης της τρικυμίας και στο θαύμα της μαγικής μετεωρολογίας, η διήγηση της Καινής Διαθήκης δεν μπορεί να ερμηνευτεί απλά σαν ένα δείγμα της μαγικής μετεωρολογίας. Διδάσκει κάτι περισσότερο από έναν απλό έλεγχο της φύσης. Θα στρέψουμε την προσοχή μας στην εξέτασή του.

Σημασία

Η οημασία του θαύματος πρέπει να βρεθεί στην Παλαιά Διαθήκη. Στην Παλαιά Διαθήκη η εξουσία του Γιαχβέ ως Θεού της φύσης συχνά έχει τονιστεί. Στην Ερυθρά Θάλασσα, ο Θεός διακήρυξε τη δύναμή του (Έξοδ. 14:21). Εφτιαξε τη θάλασσα και τους ποταμούς (Ψαλμ. 95:5' Αρώς 5:8' 9:6). Ο Θεός γαληνεύει τις φουρτουνιασμένες θάλασσες. Κλειδί αποφασιστικό είναι ο Ψαλμός 107:23-30, ειδικά ο στίχος 29:

Έκανε τη θύελλα να ησυχάσει
και τα κύματα της θάλασσας σίγησαν.

Παρόμοιες σκέψεις επίσης έχουν εκφραστεί στον Ψαλμό 89:8 :

Συ που κανονίζεις τη λύσσα της θάλασσας
όταν σηκώνονται τα κύματα, συ τα ηρεμείς.

Και ο Ψαλμός 65:7 :

ο οποίος γαληνεύει τη βοή των θαλασσών,
τη βοή των κυμάτων τους,
την ταραχή των ανθρώπων.

13. B. Opopo, Traditional Religion, σελ. 66.

(Βλ. επίσης Ψαλμό 29:3· 33:7· 46:4). Η Παλαιά Διαθήκη επίσης αποδεικνύει ότι ο Γιαχβέ χρησιμοποιεί τη θάλασσα και τους ανέμους με την έννοια της τιμωρίας (Ιωάν. 1:4). Η δύναμη του Γιαχβέ ως Θεού της φύσης μαρτυρείται στην Παλαιό-Διαθήκη.

Μπορούμε να δούμε μια σύνδεση στη μαρτυρία του Γιαχβέ ως Θεού της φύσης και στη συνοπτική διήγηση της κατάπauσης της τρικυμίας από τον Ιησού. Στο θαύμα, ο Ιησούς έχει εμφανιστεί ως συντονιστής των δυνάμεων της φύσης. Έται το θαύμα είναι μια ιστορία θεϊκής αποκάλυψης. Η δύναμη του Γιαχβέ είναι παρούσα στον Ιησού. Ό,τι είναι αλήθεια του Γιαχβέ στην Παλαιά Διαθήκη είναι επίσης αλήθεια του Ιησού στην Καινή Διαθήκη. Για το λόγο αυτό της κατάπauσης της τρικυμίας δεν ήταν απλά μια διακήρυξη της δύναμης από την πλευρά του Ιησού, αλλά η σημασία της ήταν να μάθουν οι μαθητές του ότι ο Ιησούς είναι ο ωτήρας σε όλες τις περιστάσεις.

Ε φ α ρ μ ο γ ή

Στην παρατήρηση ότι ο Ιησούς είναι ο ωτήρας, πώς μπορούμε να εφαρμόσουμε αυτό το μήνυμα στην Εκκλησία της Αφρικής; Πρώτα, ας εξετάσουμε την Εκκλησία στην περιχή των διωγμών. Ο διωγμός της Εκκλησίας υψώνει την κεφαλή του σε μερικές αφρικανικές χώρες. Ας πάρουμε την περίπτωση της Νιγηρίας. Τρεις μεγάλες θρησκείες μπορεί να βρει κανείς στη Νιγηρία: Χριστιανισμό, Ισλάμ και Παραδοσιακή Θρησκεία. Από αυτές τις τρεις ο Χριστιανισμός και το Ισλάμ είναι κυρίαρχες, κρίνοντας από τον αριθμό των οπαδών τους. Οι προστριβές ανάμεσα στους οπαδούς των δύο αυτών θρησκειών είναι σε αύξηση. Πρόσφατα έχει αυξηθεί η ένταξη μεταξύ των οπαδών του Ισλάμ (συντροπτική πτέρυγα) εναντίον της αναπτυσσόμενης Εκκλησίας ειδικά στο βόρειο μέρος της χώρας. Υπήρχαν διαδόσεις και διανομή ανώνυμων γραμμάτων με την πληροφορία ότι η Νιγηρία θα ανακηρύχτει Ισλαμικό Κράτος και θα επισκεφτούν το Μουαλίμ πιστοί για να αρχίσουν τζιχάντ εναντίον των άπιστων χριστιανών. Τέτοιες διαδόσεις και ανώνυμα γράμματα έχουν την τάση να εγείρουν αισθήματα εναντίον των χριστιανών και να προκαλούν ένταση σε μερικά κράτη της ομοσπονδίας μας. Η Εκκλησία της Αφρικής πρέπει να δει στο θαύμα της κατάπauσης της τρικυμίας ένα μήνυμα ανακούφισης σε καιρούς σαν κι αυτούς. Ο Κύριος Ιησούς δεν κοιμάται και δεν μένει αδιάφορος για την απειλή προς την Εκκλησία του. Είναι παρών στην Εκκλησία και θα εμφανιστεί και θα πετάξει έξω τους «δαίμονες» του διωγμού. Η Εκκλησία πρέπει να νιώθει ασφαλής από τον κίνδυνο

ατού ότι η απλή παρουσία του Ιησού θα τη βοηθήσει κατά τη συγκέντρωση της καταιγίδας του διωγμού.

Αλλά, μπορεί να ερωτήσουμε, γιατί πρέπει η Εκκλησία, οι άνθρωποι του Θεού, να απειλούνται. Το θαύμα δείχνει ότι οι μαθητές του Ιησού δεν εξαιρέθηκαν από τη δοκιμασία. Είχαν βασανιστεί. Σαν χριστιανοί, τα βάσανα, όπως αρρώστιες, φτώχια, θάνατοι και διωγμοί είμαστε βέβαιοι ότι έρχονται, αλλά δεν υπαινίσσονται ότι ο Σωτήρας δεν είναι μαζί μας. Ήταν με τους μαθητές του στη βάρκα και ομοίως είναι μαζί μας. Αυτός μπορεί να περιμένει την ώρα του να επέμβει προς ανακούφισή μας, όπως στο θαύμα τότε:

Αλλά γιατί πρέπει να περιμένουμε πριν έρθει να μας βοηθήσει, μπορεί να ρωτήσουμε. Η απάντηση μπορεί να είναι ότι αφοσιωνόμαστε σ' αυτόν με προσευχές για τη σωτηρία. Όπως ακριβώς οι μαθητές ξύπνησαν τον Ιησού παρακαλώντας για βοήθεια, έτοι στην απειλητική κατοιγίδα των διωγμών που κρέμονται πάνω στην Εκκλησία σ' αυτή τη χώρα, χρειαζόμαστε για αφοσιωθούμε με ειλικρινή και θερμή προσευχή για τη σωτηρία μας.

Κατά δεύτερο λόγο, το θαύμα διδάσκει ότι ο Ιησούς είναι σωτήρας και χρειαζόμαστε στο εξής να το τονίζουμε με τη μαρτυρία μας. Το έργο του της σωτηρίας αγκαλιάζει όλους πάνω στη γη. Ο Πέτρος το εκφράζει αυτό στις Πράξεις 4:12: «Δεν είναι δυνατό με κανέναν άλλον να πετύχουμε τη σωτηρία, γιατί δεν υπάρχει κάτιψ από τον Θεούντος και σ' όλη τη γη κανένα άλλο όνομα, εκτός από του Ιησού, το οποίο να έχει δοθεί ανάμεσα στους ανθρώπους, με το οποίο να σωθούμε».

Η Εκκλησία της Αφρικής βρίσκεται μέσα σε ένα πολιτισμό που πιστεύει στην αποτελεσματικότητα της μαγείας και διαφόρων φαρμάκων. Μέσα στον πολιτισμό Ζώντας, οι άνθρωποι χρησιμοποιούν μια στέλειωση ποικιλία από φυλαχτά για προσωπική προστασία. Τα έχουν πάνω στο σώμα τους. Υπάρχουν άλλα φυλαχτά που χρησιμοποιούνται για κοινή προστασία. Τέτοια είναι κρεμασμένα στις εξώπορτες ή στις στέγες για να διώχνουν τις διαβολικές επιρροές. Αυτά τα αντικείμενα πιστεύουν ότι κατέχουν μυστικές δυνάμεις για να προστατεύουν ή να σώζουν το άτομο ή τα άτομα από τα μάγια και τα διαβολικά αποτελέσματά τους.

Υπάρχουν πολλοί ειλικρινείς Αφρικανοί χριστιανοί που πιστεύουν πολύ στη χρησιμότητα των φυλαχτών. Εναποθέτουν την πίστη τους σε αυτά τα φυλακτά και δε βλέπουν σε αυτά την άρνηση της χριστιανικής τους πίστης. Επίσης πιστεύουν σε θεότητες που ελέγχουν τη γονιμότητα, τις επιδημίες, τη γεωργία και διάφορες άλλες αφαίρεσ-

της ανθρώπινης προσπάθειας. Για να αποφύγουν τις αρρώστιες, για να βοηθήσουν την ανάρρωση από αρρώστιες, για να συξήσουν τις επιτυχίες τους στη ζωή, για να κάνουν παιδιά, για καλή συγκομιδή, πρέπει να γίνουν θυσίες για να ικανοποιηθούν κάποιες θεότητες. Οι Αφρικανοί χριστιανοί κάνουν αυτές τις θυσίες και δεν τις βλέπουν ως αντίθεση στη χριστιανική τους πίστη. Τέτοιες στάσεις μέσα στην Εκκλησία πρέπει να καταδικαστούν. 'Όπως το θάύμα της κατάπαυσης της τρικυμίας διδάσκει, ο Ιησούς αρκεί για όλες αυτές τις καταστάσεις. Είναι παραπόνω από αρκετός για να μας προσατέψει από στιδηποτε είναι «τρικυμία» — τη μαγεία, την αδυναμία, την κακή συγκομιδή, τις αρρώστιες κλπ. 'Έτοι οι χριστιανοί πρέπει να έχουν εμπιστοσύνη σ' αυτόν ολοκληρωτικά' όχι εν μέρει σ' αυτόν και εν μέρει στα φυλαχτά..

Τρίτο, στο θάύμα βλέπουμε μια ιστορία θείας αποκάλυψης. Ο Ιησούς είναι ο κύριος της φύσης. Αυτό έχει τη σημασία του για την Εκκλησία της Αφρικής. Στον πολιτισμό της Αφρικής αφθονούν διάφοροι μύθοι που αναφέρονται σε κυριαρχία της φύσης από πνεύματα ή θεότητες. Για παράδειγμα, υπάρχουν θεότητες που πιστεύεται ότι κατοικούν στα νερά. Υπάρχει μια θεότητα της θάλασσας που λέγεται Ολοκούν από τους Γιορούμπα, Μποσόμπο από τους Ακάνς, στην οποία προσφέρονται θυσίες από ψαράδες για να καταπράῦνται το θυμό της, που ξεσπάει σε τρικυμίες. Ειλικρινείς χριστιανοί μπορούν και κάνουν τέτοιες θυσίες, και δεν τις βλέπουν σε αντίθεση με τη χριστιανική τους πίστη. Τέτοιες πράξεις είναι αντίθετες προς τη χριστιανική πίστη και πρέπει να αποτραπούν. Με την κατάπαυση της τρικυμίας, ο Κύριος Ιησούς κατέβαλε το «δαιμόνα» ή το πνεύμα της θάλασσας. Γιατί τότε πρέπει οι χριστιανοί να θυσιάζουν σε πνεύματα του νερού ή σε οποιαδήποτε άλλη θεότητα; Για την Εκκλησία της Αφρικής, λοιπόν, ο Ιησούς πρέπει να διακηρυχτεί ως ο Κύριος των πάντων. 'Ο, τι έκανε ο Θεός στην Παλαιά Διαθήκη, ο Ιησούς το κάνει τώρα.

Συμπέρασμα

Στο θάύμα της κατάπαυσης της τρικυμίας έχουμε μια ιστορική διήγηση της κυριαρχικής επιρροής του Ιησού στις δυνάμεις της φύσης. Το θάύμα των παρουσιάζει ως Σωτήρα, Κύριο της φύσης, που είναι ικανός να φροντίζει την Εκκλησία του. Η Εκκλησία της Αφρικής πρέπει να τον κηρύξει, λοιπόν, με τέτοιον τρόπο.

ΧΡΟΝΙΚΑ

Από τις Γενικές Συνελεύσεις της S.N.T.S.

Στο προηγούμενο τεύχος ο συνάδελφος κ. Ι. Καραβιδόπουλος μας έδωσε μια ωραία γεύση από τις Εισηγήσεις που έγιναν στη Γενική Συνέλευση της Studiorum Novi Testament Societas στο Cambridge 8 - 12 Αυγούστου 1988, και στο Colloquium Biblicum Lovaniense στη Λουβαίν 16 - 18 Αυγούστου 1988. Σ' αυτό το τεύχος θα δώσουμε περιλήψεις των Εισηγήσεων που έγιναν στη προηγούμενη Συνελεύση της S.N.T.S. στο Göttingen το 1987 και στην Atlanta, Georgia το 1986, που νομίζουμε πως ενδιαφέρονταν ιδιαίτερα τους αναγνώστες. Οι Εισηγήσεις δημοσιεύθηκαν στο περιοδικό «New Testament Studies».

Στη Γοττιγκη, την προεδρική εισήγηση έκανε ο γνωστός καθηγητής Eduard Lohse στο θέμα: Πόσο χριστιανική είναι η Αποκάλυψη του Ιωάννη. Στην αρχή παρουσιάζονται τα προβλήματα και αινίγματα του βιβλίου αυτού της Κ. Δ. για την επιστήμη και την Εκκλησία από τους αρχαίους χρόνους (Διονύσιος ο Αλεξανδρείας) μέχρι σήμερα. Βέβαια, στα νεώτερα χρόνια έγιναν και προσπάθειες να εξευρεθούν σχέσεις και συμφωνίες μεταξύ της Αποκαλύψεως και του Ευαγγελίου του Ιωάννη. «Όμως; η κριτική έρευνα κρίνει οωστά, όταν και σήμερα με τη δέουσα προσοχή ακολουθεί τις κρίσεις του Διονυσίου και τις προσωθεί παρατέρα». Για την Εκκλησία, η κανονικότητα του βιβλίου της Αποκαλύψεως υπήρξε πρόβλημα, επίσης, μέχρι τον 4ο μ.Χ. αιώνα. Και η ερμηνεία της Αποκαλύψεως υπήρξε αντικείμενο διενέξεων και αμφισβήτησεων. Ο Λούθηρος, στη μετάφραση του 1522, δεν θεωρεί το βιβλίο ούτε ως αποστολικό ούτε ως προφητικό. «Διατάζει και απειλεί τόσο σκληρά, γράφει, ούτε δε ο Ιησούς ή οποιοσδήποτε Απόστολος εκφράζεται με τέτοια οράματα και εικόνες που δρίσκουμε μόνο στις ιωδαϊκές Αποκαλύψεις. Το κυριότερο όμως για τον Λούθηρο ήταν ότι στην Αποκάλυψη «ο Χριστός ούτε διδάσκεται ούτε γνωρίζεται στους άλλους». Εξάλλου, ο Καλβίνος σχολιάζει όλα τα βιβλία της Κ. Διαθήκης εκτός από την Αποκάλυψη, όπως άλλωστε έκαναν και αρκετοί από τους Πατέρες της Εκκλησίας στην αρχαιότητα. Ο R. Bultmann θεωρεί, επίσης, την Αποκάλυψη «ως έναν ασθενώς εκχριστιανισμένο Ιουδαϊσμό». Αναγνωρίζει βέβαια, την τονιζόμενη σημασία του Χριστού για την ελπίδα των Χριστιανών που πάσχουν και κατατίθονται, δρί-

σκει όμως πολύ έντονη στην Αποκάλυψη την ιουδαϊκή προσδοκία του τέλους των ιουδαϊκών Αποκαλύψεων¹ εντάπτεται καλύτερα σ' αυτήν παρά στη θεολογία της Κ. Δ. Αυτά όλα δείχνουν ότι η Αποκάλυψη ως βιβλίο της Κ. Δ. χρειάζοταν μια επανεκτίμηση στην επιστήμη.

Οι σχέσεις της Αποκάλυψης προς το είδος των αποκαλύψεων του Ιουδαϊσμού είναι προφανείς² δεν χρειάζεται να μνημονευθούν εδώ. Εκείνο, που πρέπει να σημειωθεί είναι ότι ο Ιωάννης το ίλικό και τα ελατήρια που κληρονομεί από τον Ιουδαϊσμό δέβαια τα τοποθετεί σε μια δινοκολονόγη σειρά γεγονότων — έτσι που να νομίσουν περικοί πώς είχε ως βάση κάποιο ιουδαϊκό κείμενο —, όμως στη σειρά των σκέψεων του και στην εντυπωσιακή φιλολογική μορφή το βιβλίο αυτό αποτελεί ενότητα. Ο συγγραφέας χρησιμοποιεί «Πολλές» έντονα διαφέρουσες παραδόσεις, τις συνδέει μεταξύ τους και τις υποτάσσει σε μια θεματική: να μεταδώσει παραπέρα τη δια του αγγέλου μεταδοθέσα είδηση του Τιγωθέντος Κυρίου προς τους δούλους του ότι έρχεται ταχές (1,1). Η γλώσσα του είναι ποτισμένη από την Π. Διαθίρη, αν και πονηθενά δεν παραπέμπει αυτολέξει. Η χριστιανικότητα όμως του μηνύματός του γίνεται ολοφάνερη, όταν κοιτάζει το θέμα από τις ακολούθως αναττισθόμενες έξη αστικές γωνίες, που αποδοδήτοτε κι αυτές συνδέονται μεταξύ τους:

1. Η Αποκάλυψη του Ιωάννη ξεχωρίζει από τις ιουδαϊκές Αποκαλύψεις: δεν είναι ψευδώνυμη. Δεν εμφανίζεται σαν κάποιο παλαιό κείμενο που αφορά πολύ μεταγενέστερους αναγνώστες, όπως στις ιουδαϊκές Αποκαλύψεις, ούτε αναφέρεται κάποια προηγούμενη του σήμερα ιστορική αφήγηση ως *valicium ex eventu*. Η περίοδος του «τέλους» εκτείνεται στην Αποκάλυψη Ιωάννη από τον χρόνο του Σταυρού και της Ανάστασης του Ιησού μέχρι τον «εγγύς» χρόνο της Δευτέρας Παρουσίας, της Κρίσεως, και της δημιουργίας του νέου Ουρανού και της νέας γης (κεφ. 4 - 22).

2. Ως προς τη μορφή, έχει τονιστεί ότι η Αποκάλυψη (Martin Karrer και Jürgen Roloff) μπορεί να θεωρηθεί ως επιστολή που απενθίνθηκε σε κάποιες πρωτοχριστιανικές κοινότητες. Αυτό φαίνεται από το Προοίμιο της Επιστολής και τον λειτουργικό χαιρετισμό: «Χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη...» (1,4). Οι ιωάννεις Επιστολές δεν έχουν τέτοιους χαιρετισμούς (αλήθεια, τί γίνεται έτοι με την «ιωάννεια Σχολή»). Ο Θεός, στο χαιρετισμό αυτό, παρουσιάζεται ως ο «ερχόμενος». Τα επτά νείματα σημαίνουν την οικουμενικότητα της χριστιανικής ομοιολογίας. Το σημαντικό όμως είναι ότι ο Ιωάννης της Αποκαλύψεως στην εγάρη και την ειρήνη από...» επισυνάπτει και δοξολογίαν: «Τῷ ἀγαπῶντι ἡμᾶς... Ἀμήν» (στιχ. 5b - 6). Και το, επίσης, σημαντικό ακόμη, ως προς τη μορφή, είναι ο επιστολικός Επίλογος του βιβλίου: «...Ἐρχου, Κύριε Ἰησοῦς» (22,20). «Όλα αυτά έχουν πρότυπο τις Παύλεις Επιστολές. Επίσης, με το «Τάδε λέγει ὁ κρατῶν» (ο έχων, κτλ.) ο ιψωθείς Κύριος μιλάει απενθείας στις Εκκλησίες (κεφ. 2 - 3) και όχι όπως στις ιουδαϊκές Αποκαλύψεις έμμεσα.

Οι επιστολές αυτές προς τις Εκκλησίες θιμοῦσαν την επιστολή του Ιερεμία προς τους εξόριστους στη Βαβυλώνα (Ιερ. κεφ. 29). Οι αναγνώστες, διαβάζοντας την Αποκάλυψη, γραμμένη έτοι στο πρότυπο αποστολικών επιστολών, θα της αποδώσουν το ανάλογο κύρος και την ανάλογη προσοχή.

3. Στην Αποκάλυψη του Ιωάννη ο σταυρωθείς, το εσφαγμένο αρνί, είναι ο Βασιλεύς. Η ζωή του Χριστού μέχρι θανάτου, η μαρτυρία του αυτή, και η μαρτυρία του ως Βασιλέως, επαναλαμβάνεται στη ζωή των πιστών που πιέζονται φοβερά. Η Χριστολογία συνδέεται έτοι με την Εκκλησιολογία. Οι ιουδαϊκές αποκαλυπτικές εικόνες δεν του επαρκούν πια για να εκφράσει τον σκοπό του, την οικουμενικότητα της μαρτυρίας του Χριστού. Ο συγγραφέας χορηγούμενοι τους γνωστούς από άλλα πρωτοχριστιανικά κείμενα χριστολογικούς τίτλους: Χριστός / Μεσσίας, Κύριος, Τιός του Ανθρώπου και Τιός Θεού. Η χρήση των τίτλων αυτών δεν γίνεται τυπικά σαν ανταπόκριση στη λειτουργική συνήθεια, αλλά εξυπηρετεί τους κατ' ιδίαν σκοπούς του συγγραφέα. Δεν εκφράζει μόνο την κοινωνία της περί του Χριστού ομολογίας της Εκκλησίας, αλλά για τον Ιωάννη διατυπώνει, ιδιαίτερα, την ενότητα Χριστολογίας και Εσχατολογίας. Γίνεται από τον Ed. Lohse ο εγγύτερος προσδιορισμός της έννοιας των κύριων χριστολογικών τίτλων, και τελικά τονίζεται πως ο Ιωάννης στην Αποκάλυψη δίνει ένα νέο ορισμό του αληθινού Ισραήλ: λαοί από όλες τις φυλές και τις γλώσσες που έχουν αγοραστεί από το αίμα του Αρνίου.

4. Τονίζεται στην Αποκάλυψη πως ο Ιησούς είναι ήδη βασιλιάς. Αυτό εμφανίζεται ιδιαίτερα, όπως στα υμνολογικά στοιχεία των παιάνιων Επιστολών, και στους λειτουργικούς ύμνους της Αποκαλύψεως. Τμνώντας τη νίκη του Θεού και του Χριστού, προσφέρει ο Ιωάννης παρηγορία και δύναμη στην κοινότητα.

5. Κι αν ακόμα η δύναμη των στοιχείων, του κόσμου ή του δράκοντα είναι μεγάλη, για την τελική πτώση της δεν πρέπει να υπάρχει καμιά αμφιβολία. Μ' αυτόν όμως τον τρόπο, ο Ιωάννης παραλαμβάνει και παρατέρα αναπτύσσει το κεντρικό θέμα του κηρύγματος του Ιησού και της προσδοκίας του αρχέγονου χριστιανισμού. Γιατί και στην Αποκάλυψη «δεν πρόκειται πλέον για το πότε και πώς θα έλθει η Βασιλεία, αλλά η αρχή της βρίσκεται ήδη στο Σταυρό και στην Ανάσταση του Ιησού Χριστού, έτσι που και στην Αποκάλυψη, Βασιλεία του Θεού και Χριστολογία συνδέονται στενά». Ήδη ο Σατανάς έχει καταχρημνιστεί από τον ουρανό (12,9) και ο τόπος του θηρίου έχει ήδη ετοιμαστεί στη λίμνη του πυρός την καιομένη (19,20).

6. Η Αποκάλυψη του Ιωάννη απαντάει στα προβλήματα μιας συγκεκριμένης κατάστασης μέσα στην Εκκλησία. Όλα τα σημάδια μαζί παρατέμπτουν στην εποχή του Δομιτιανού, και η αντίθεση Χριστού - Καίσαρα είναι φανερή. Ο μόνος Κύριος είναι ο Χριστός. Η εσχατολογία της Αποκαλύψεως αναφέρεται σε μια συγκεκριμένη ιστορική κατάσταση. Γι' αυτό και η έννοια του Τέλους

προσλαμβάνει τόση ζωντάνια κ. εμφασή: μπροστά στο μαρτύριο της Εκκλησίας από τη Ρώμη.

Την χριστολογική αυτή παράδοση της Αποκαλύψεως πρέπει να αναζητήσουμε αρχικά στην Παλαιστίνη μετά την πώση της Ιερουσαλήμ. Τοτερι ταξιδεύει στη Μικρά Ασία, σε σύνδεση πάντοτε με ομάδες προφητών-της Εκκλησίας. «Μόνο με τη σύνδεση προς τα περί του Χριστού κήρυγμα μπορούμε να εννοήσουμε σωστά τα αποκαλυπτικά στοιχεία του τελευταίου βιβλίου της Βίβλου». Όταν κι ο Λούθηρος, αργότερα, αντιμετώπισε τους Οραματιστές και Ενθουσιαστές που χρησιμοποιούσαν την Αποκάλυψη, τότε, στα 1530, διετύπωσε κι αυτός μια νέα γνώμη περί αυτού του βιβλίου, θετική αυτή τη φορά. Αναγνωρίζει, πλέον, κάποιες αντανάγειες της διδασκαλίας περί δικαιώσεως και στην Αποκάλυψη.

Εδώ θα κλείσουμε τη μακρά μάλλον αυτή ανάλυση του Ed. Lohse. Είναι όμως τόσες οι ανοησίες που γράφονται και λέγονται παντού για το βιβλίο της Αποκαλύψεως, και σήμερα, περί κράτους του Ισραήλ, περί Αμερικής, Ρωσίας, Αρμαγεδών, και δεν συμμαζεύεται, όχι μόνο στην Αμερική, αλλά και στην Ελλάδα! Γι' αυτό εκρίνουμε φρόνιμο να παραθέσουμε εν πλάτει τις απόψεις που εκθέτει ο Lohse, τις οποίες και προσυπογράφουμε.

Καθηγητής J. C. Becker (Princeton, New Jersey, U. S. A.).
Η θεολογία του Παύλου: έχει συνέπεια
ή περιέχει συνέπειες

Πρόκειται για πολύ ενδιαφέρουσα και περισπούδαστη μελέτη. Υποστηρίζει ότι ο Παύλος δεν είναι δογματικός θεολόγος, αλλά είναι μάλλον ένας ερμηνευτής του Ευαγγελίου. Κι όμως ο Barth και ο Käsemann, όπως παλαιά από τον Αυγουστίνο μέχρι τον Λούθηρο και τον Καλβίνο, η θεολογία αναζήτησε κάποια κεντρική δογματική διδασκαλία στη σκέψη του Παύλου («Die Mitte»), άλλοτε τη δικαίωση δια της πίστεως, και άλλοτε τη «δικαιοσύνη» του Θεού. Ο Παύλος όμως δεν ήταν, ιδίως, ένας ποιμένας της Εκκλησίας;

Έχουμε, εξάλλου, στην ιστορία σαφή την τάση οικουμενικοποίησης των Επιστολών του Παύλου, που μειώνει στο ελάχιστο τη συγκεκριμένη ιστορική ιδιαιτερότητά των. Μ' αυτό τον τρόπο διευκολύνθηκε η μετατροπή του Παύλου σε δογματικό της Εκκλησίας. «Ετοι, στην εποχή μας, κατ' αντίθεση προς τα παλαιότερο, τονίζεται η σχέση του Παύλου προς τη συγκεκριμένη ιστορική του κατάσταση, η ποικιλία των κοινωνιολογικών καταστάσεων μέσα στις διάφορες Εκκλησίες, καθώς και τα «ρητορικά σχήματα» που χρησιμοποιεί ο Παύλος στις διάφορες «ρητορικές καταστάσεις». Έτοι όμως διερωτάται ο καθένας πουά είναι η «αλήθεια του Ευαγγελίου» (Γαλ. 2,514) για τον Απόστολο. Γιατί η περιστασιακή κατάσταση στις Εκκλησίες του Αποστόλου οδηγεί μερικούς

ερευνητές να θεωρήσουν και τη σκέψη και διδασκαλία του Παύλου ως «περιστασιακή» κι αντιθετική, ανάλογα με την περίσταση. Έτσι, ο Παύλος μετατρέπεται σε οππουργουνιστή. Αυτή η τάση άρχισε με τον Deissmann, που παρουσίασε τον ποιμένα και μυστικιστή Παύλο, εμέμφθηκε δε όσους υπέρεκτιμοίσαν τη «σκέψη» του. Σήμερα, πολλοί οδηγούν αυτή τη γραμμή έρευνας στα ákra, όπως π.χ. ο E. P. Sanders και ο H. Räisänen.

Στον Sanders (Paul, The Law and the Jewish People, Philadelphia, 1983) έτοι γίνεται με την άποψη του Παύλου περί Νόμου. Είναι δύσκολο να δρούμε το λόγο για τον οποίο προτείνει μια άποψη περί του Νόμου, και τα επιχειρήματα που προσάγει υπέρ αυτής. Άς συγκρίνουμε σχετικά τα περί Νόμου π.χ. στην προς Γαλάτας και τα περί του αυτού θέματος στην προς Ρωμαίους (κεφ. 2)! Και για τον Räisänen (Paul and the Law, Helsinki, 1983) ο Παύλος είναι ένας ιεραπόστολος, ο άνθρωπος με πρακτικό νου «αυτός που αναπτύσσει μια γραμμή σκέψης επάνω σε ένα ζήτημα για να επηρεάσει τη συμπεριφορά των αναγνωστών του» κάθε φορά. Ο Παύλος έχει μια «διαισθηση» για το σωτό, κι αυτή τη διαισθηση πρέπει να τονίσουμε και σήμερα.

Βέβαια, υπήρξαν και υπάρχουν, θεολόγοι που μιλάνε για ανάπτυξη και εξέλιξη στη σκέψη του Παύλου από την εποχή της Α' Θεσσαλονικείς μέχρι τα χρόνια της προς Ρωμαίους ή προς Εφεσίους. Έτσι οι ασυνέπειες του Παύλου είναι εσχατολογία, στη χριστολογία, και στα περί του Νόμου, όφειλονται σε κάποιο σχήμα εξέλιξης που ο κάθε ερευνητής παρουσιάζει με τον τρόπο του. Ήδη όμως έχουν διατετωθεί ζωηρές αντιρρήσεις γι' αυτόν τον τρόπο τακτοποιήσεως των πραγμάτων από πόλλους θεολόγους όπως οι V. R. Furnish, J. Lowe, H. Conzelmann / A. Lindemann.

Ο Beker προσπαθεί να δρει και να προτείνει μια μέση λύση μεταξύ συνέπειας και ασυνέπειας. Το ευαγγέλιο του Παύλου δεν είναι μια καθαρή θεολογική δομή σκέψης, ούτε όμως είναι και μια καθαρά περιστασιακή δομή. Από κάποιον ξεκινάει ο Απόστολος για όλα αλλά ποιό και τί είναι αυτό; Πώς ο λόγος του ειαγγελίου γίνεται κάθε φορά λόγος κατάλληλος για κάποιο συγκεκριμένο στόχο; Γι' αυτό ο Beker εξετάζει: (1) Σε τί συνίσταται η συνέπεια του ειαγγελίου, και (2) Πώς μπορεί να καθορισθεί η αλληλεπίδραση των διτολικών εννοιών της συνέπειας και του περιστασιακού. Έτσι, προχωρώντας, ο Beker ορίζει τη συνέπεια σαν μια ρευστή και εύκαμπτη δομή στη σκέψη του Παύλου. Από τη Μεταρρύθμιση μέχρι σήμερα το κέντρο της σκέψης του Παύλου αναζητώταν σε κάτι στέρεο και άκαμπτο: δικαίωση δια της πίστεως, εσχατολογικός μυστικισμός (το θέμα περί δύο κρατήρων, όπου ένας έχει την κύρια και πρωτεύουσα σημασία και ο άλλος τη δευτερεύουσα), η εν Χριστώ μυστική ζωή, η «δικαιοιστή», η δικαίωση δια της πίστεως, ή η δεσποτική εξουσία του Χριστού. Αυτά απορρίπτονται από τον Beker. Γι' αυτόν ένα πεδίο νοήματος, ένα δίκτυο συμβολικών σχέσεων, αυτό αποτελεί τον εγλωσσικό κόσμο»

του Παύλου, κι αυτό προσδιορίζει τη «εσυνέπειά» του. Ο κύριος συμβολισμός (master - symbolism) αυτού των γλωσσικών δικτύων ή πεδίων νοήματος είναι η ιουδαϊκή Αποκαλυπτική. Αυτή είναι όχι μόνο ο γλωσσικός κόσμος του Παύλου αλλά και το απαραίτητο φύλτρο, το πλαίσιο και η γραμματική με τα οποία προσοκειούται και ερμηνεύει κανείς την εποκάλυψην Ιησού Χριστού (Γαλ. 1,12' 16' 2,2). Έτσι, ερμηνεύει ο Παύλος την αλλαγή του προ της Δαμασκού με την αποκαλυπτική ερμηνεία του θανάτου και της αναστάσεως του Ιησού και απάντησε στην χρίση της προσωπικής του ζωής· έτσι έδινε, επίσης, λύσεις στα προβλήματα των Εκκλησιών του (απαντώντας στις διαφορές κρίσεις). Η «ευνέπεια» ως ένα συμβολικό σύμπαν, που σχετίζεται αχώριστα από τις περιστασιακές της εκφράσεις, δεν επιτίθεται οποιαδήποτε εξίσωση του συμβολικού σύμπαντος με κάποιο ιδιαίτερο κέντρο, έναν πυρήνα, μια ξεχωριστή και ιδιαίτερη μεταφορά. Ο Beker, πολύ όμορφα, εδώ εισάγει ως παράδειγμα την Ολυμπιακή σημαία με τους τεμνόμενους διαφορετικού χρώματος κύκλους, που τους κρατάει μαζί, ένας ενοποιός δεσμός. Στην περίπτωση του Παύλου ο ενοποιός δεσμός είναι το αποκαλυπτικό υπόστρωμα της σκέψης του Παύλου. Κι αυτό το παρατέρα που δέχεται η τομή των κύκλων της ολυμπιακής σημαίας είναι το ουσιώδες.

Το πιο δύσκολο ζήτημα στην ανάλυση της ερμηνευτικής του Παύλου, το κύριο πρόβλημα της ερμηνείας των Επιστολών του, είναι η αλληλεπίδραση (interaction) μεταξύ «ευνέπειας» (coherence) και των περιστασιακών (contingency). Έτσι πιστεύουν πολλοί έγκριτοι ερμηνευτές σήμερα (π.γ. Boers, Hübner, κ.ά.), ο Παύλος, ο μεραπόστολος, αυτός που συνδέει σκέψη και πράξη, τον λόγο των πεποιθήσεών του με το θητοφυρό ήθος και πάθος, είναι ο άνθρωπος που, διώς κι εμείς, διατρέχει τον κίνδυνο στις ερμηνείες του περὶ του ενεγγελίου να ρισκάρει τη οιωστή σχέση «ευνέπειας» και «περιστασιακού» — ένα ρίσκο που μπορεί να συνεπάγεται συμβιβασμό, αν όχι κάποια προσαρμογή ή ακόμα, ανάλογα με την πίεση του κοινωνικού περιβάλλοντος, κάποιες περιστασιακές παραλείψεις και προσθήκες. Σαφέστερα, η αλληλεπίδραση πεποίθησης και περίστασης, έχει ως εξής: ένα επιτελικό στρατιωτικό κέντρο που κατανέμει το αναγκαίο υλικό και τις ποικιλες ανάγκες των μονάδων εκστρατείας. Το σύμβολο «δικαιοσύνης» π.χ. είναι κατάλληλο για τους χριστιανούς της Γαλατίας και της Ρώμης, για τους Κορινθίους όμως είναι κατάλληλο το σύμβολο «γνώσης». Και κάτι αύλλο επίσης: αυτή την αλληλεπίδραση τη δημιουργεί και την καθιστά δυνατή το 'Άγιο Πνεύμα' οι «διακρίσεις πνευμάτων» υπάρχουν μέσα στο Σώμα του Χριστού — για να εξένεψει κανείς, για να δοκιμάσει επί τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ, τὸ ἀγαθὸν καὶ εὐάρεστον καὶ τέλειον» (Ρομ. 12,2).

Ο Beker ως παράδειγμα φέρει όχι την Α' Κορινθίους που, φανερά, προφέρεται τόσο άνετα για κάτι τέτοιο. Επίτηδες, διαλέγει την προς Ρωμαίους γιατί, στον Προτεσταντισμό κυρίως, η Επιστολή αυτή θεωρήθηκε ως το Com-

ρεπδιούμ της χριστιανικής διδασκαλίας. Δύο παρατηρήσις κάνει αρχικά: (α) Ούτε ίδρυσε ούτε είχε επισκεφθεί τη Ρόμη ο Παύλος πριν γράψῃ την προς Ρωμαίους. Κι αν ακόμα τα χαιρετίσματα σε τόσα πρόσωπα (κεφ. 16) προορίζονταν για άλλη Εκκλησία, στα κεφ. 14 και 15 ο Παύλος φαίνεται πως ξέρει καλά συγκεκριμένα προβλήματα της Εκκλησίας της Ρώμης. Τα κεφ. 1 - 11 θεωρούνται ακόμα από μερικούς ως ένα είδος μακράς διατύπωσης θεολογικών σκέψεων, τα δε κεφ. 12 και 13 ως ένα είδος γενικής παραίνεσης. Το θέμα της ανάλυσης ή διαίρεσης της προς Ρωμαίους (Teilungshypothesen) δεν είναι τόσο εύκολο όσο της Α' Κορινθίους. Το κύριο θέμα βρίσκεται στα κεφ. 1 - 5 ή στα κεφ. 6 - 8; Τα κεφ. 9 - 11 είναι κάτι περιφερειακό ή ανήκουν στο κύριο θέμα; Τί νόημα έχει το επιχείρημα 5,12-21; Και τί νόημα έχουν οι μεταβάσεις μεταξύ του 1,32 και 2,1' μεταξύ του 5,10 και 5,11' μεταξύ 8,39 και 9,1';

Παρά τις δυσκολίες αυτές ο Becker μας δίνει ανάλυση της προς Ρωμαίους κατά πάντα σχεδόν αποδεκτή, έτσι που βλέπει κι εδώ κανείς όχι τον θεολόγο Παύλο, αλλά αυτή τη σύνδεση πεποίθησης και περιστασιακού που βρίσκονται σε όλες τις Επιστολές του Παύλου. Η όλη κύρια γραμμή (Gedankengang) προσδιορίζεται από το αποκαλυπτικό υπόστρωμα της σκέψης του Παύλου, η οποία κοριφούται στην α πο κά λι υ ψ η τ η ζ ε σ δ α τ ο λ ο γ ι κ ή ζ δ ο ξ α ζ τ ο ν Θ ε ο ν, που και στην Επιστολή προς Ρωμαίους αλλιώς επηρεάζεται από περιστασιακές ερμηνείες του Παύλου. Το χωρίο Ρωμ. 15,13 κλείνει το θέμα της ελπίδας που εισάγεται στο 5,1-11, αναπτύσσεται στα κελμένα 6,4-8,23' 8,11' 17-39, επαναβεβαιώνεται στο 11,25-27' 12,12 και ιδίως στο 13,11-14, και στο 15,13 κλιμακώνεται πια το θέμα του χωρίου 1,16'17 όπι δικαιοσύνη του Θεού σημαίνει τη δύναμη προς σωτηρία καθενός που πιστεύει: ελπίδα, σωτηρία, δόξα εναλλάσσονται. Αυτών καρπός είναι το «πνεύμα» (8,23) και βάση είναι η «τίτιση» (Ρωμ. 5,1' 15,13). Αυτός ο αποκαλυπτικός ορίζοντας αποτελεί το πλαίσιο περί του εγγύς θράμβου του Θεού και συνιστά τη συνέπεια της συζήτησης περί της αληθείας του Ευαγγελίου.

Ποιά είναι τα περιστασιακά στοιχεία της προς Ρωμαίους;

(α) 'Οταν γράφει την προς Ρωμαίους ο Παύλος, έχει τελεώσει το έργο των στην Ανατολική Μεσόγειο, λογαριάζει να μεταβεί στην Ισπανία με την εποπτήριξη της εκκλησίας της Ρώμης (1,8' 15,24).

(β) Τώρα πηγαίνει στα Ιεροσόλυμα με λογίαν από Εθνικές εκκλησίες (15,30-32). Ενώ υπάρχει εσχατολογική ενότητα Ιουδαίων και Εθνικών στο σκοπό του Θεού, ο Παύλος εκφράζει την έγνοιά του για το «ιουδαϊκό ζήτημα» κατά την επίσκεψή του στην Ιερουσαλήμ.

(γ) Στις Επιστολές (Θεοσαλονικείς και Γαλάτας) ο Παύλος παρουσιάστη θέση του Ιουδαίου ως αρνητική στην ιστορία της σωτηρίας, κατ' με τον έρχομό του Χριστού ως πλέον πεπαλαιωμένη. Η φήμη του Παύλου γι' αυτά

στην Ιερουσαλήμ θα του δημιουργήσει προβλήματα με τους ιουδαιοχριστιανούς. Λυτά γράφονται, γιατί και η Ρώμη ήταν πολύ ευαίσθητη ως προς το ιουδαϊκό ζήτημα.

(δ) Στη Ρώμη κινδυνεύει η ενότητα της Εκκλησίας από την ένταση μεταξύ εδυνατών» και «ασθενών».

Ο Παύλος θέλει μια εινομένη Εκκλησία ρωμαϊκή - χωρίς έριδες ποιος έχει την προτεραιότητα, αφού αυτή θα χρησιμοποιήσει ως βάση για την πρατοστολή στην Ιστανά.

Η αλληλεπίδραση «συνέπειας» και «περιστασιακού» κατά την πορεία του νόηματος της Επιστολής έχει ως εξής: (1) Το 1,18-4,25 είναι κυρίως διάλογος με τους εξ Ιουδαίων, που προετοιμάζει τα κεφ. 14 και 15 όπου τα περι μεριδιών μέσα στην Εκκλησία. Το θέμα είναι η α με ρ ο λ η ψ ι α και δικαιοσύνη του Θεού προς αμφότερους Ιουδαίους και Έλληνες, ιδιαίτερα όμως προς τους Ιουδαίους. Από άλλη πτυχή, το 1,18-4,25 σημαίνει την αποκαλυπτική κρίση του Θεού και τη νίκη του Χριστού επάνω στη δύναμη της αμαρτίας που έχει υποτάξει τα πάντα, Ιουδαίους και Εθνικούς. Η συζήτηση αυτή έχει κοινωνιολογικό πυρήνα, δηλ. την ενότητα Ιουδαίων και Ελλήνων μέσα στην Εκκλησία, που στη Ρώμη απειλείται από την αμαρτία άλλη μια φορά.

(2) Στιχ. 5,1-8,39. Η συζήτηση τώρα κινείται επάνω σ' ένα νέο επίπεδο, και το θέμα «εδικαιοσύνη Θεού» παίζεται σ' ένα καινούργιο κλειδί: το δόρο του Θεού. Η διάσταση Ιουδαίων και Ελλήνων απλώνεται τώρα μέσα σ' ένα κοσμικής εκτάσεως πλαίσιο και πάντες να είναι μια ειδική κοινωνική περίσταση. Από την αμεροληφία του Θεού το θέμα μετακινείται προς τη νίκη του Θεού εν χριστώ επάνω στη συμμαχία των αποκαλυπτικών δυνάμεων της αμαρτίας, του Νόμου, της σαρκός — και του θανάτου. Ο θάνατος κυριαρχεί παντού. Η εκκλησία όμως είναι ο χώρος όπου η δύναμη της αμαρτίας υπερβαίνεται με τη δικαιοσύνη του Θεού εν Χριστό (1,18-4,25) και με το βάπτισμα κατά Χριστόν (6,1-13), και τώρα η εκκλησία νοσταλγεί για την αποκάλυψη της δόξας του Θεού (8,19), όταν όχι μόνο η αμαρτία αλλά και η δύναμη του θανάτου μέση στη δημιουργία του Θεού θα αφανισθούν (8,18-39).

(3) Τα παραπάνω δηλώνουν όχι μόνο την ενότητα Ιουδαίων και Ελληνών μέσα στην εκκλησία (1,18-4,25), όχι μόνο τον εσχατολογικό θρίαμβο του Θεού (5,1-8,39), όπου δεν επάρχουν Ιουδαίοι και Έλληνες, δηλώνουν επίσης την προτεραιότητα του Ιουδαίου στο θείο σχέδιο περί της σωτηρίας — έχει και ο Ισραήλ εσχατολογικό προορισμό. Η προτεραιότητα της εκλογής του Ισραήλ — πρέπει να καταλάβουν οι εξ Εθνών στη Ρώμη — δεν καταργήθηκε από τον Θεό: εσχατολογικά επιβεβαιώνεται (κεφ. 9-11).

(4) Η αλληλεπίδραση συνέπειας και περιστασιακού εν σχέσει με τα παιδιά πάνω συνοψίζεται ως εξής: τα περιστατικά είναι η ενότητα της εκκλησίας, η

ἀρνηση του ειωτού από τους Ιουδαίους, και η ἀρνηση των εξ Εθνών στη Ρόμη να δεχθούν την περιεργαιότητα του Ισραήλ στην αλήθεια του εναγγέλιου. Σ' αυτά τα περιστατικά πρέπει να ανταποκριθεί υπό την επίδραση κάποιων άλλων περιστατικών: του ειουδαϊκού ζητήματος κατά την επίσκεψη στα Ιεροσόλυμα με τις επιπτώσεις της στη Γαλατία, η ενότητα της ρωμαϊκής εκκλησίας είναι η εντός του παρόντος πρόγευση της ενότητας μιας αναγεννημένης Δημιουργίας εντός της Δημιουργίας εντός της ερχόμενης δόξας του Θεού.

Έτοι ο Παύλος θυμίζει στους Ρωμαίους ότι η ενότητά τους δεν είναι μόνο δωρεά της δικαιοσύνης του Θεού εν Χριστώ, αλλά και η εντολή της υπό το φως της αποκαλυπτικής δόξας, αφού η ενότητα της Εκκλησίας είναι η εντός του παρόντος πρόγευση της ενότητας μιας αναγεννημένης Δημιουργίας εντός της ερχόμενης δόξας του Θεού.

Έτοι μπορούμε να πούμε ότι η προς Ρωμαίους δεν είναι δογματικό εγχειρίδιο ούτε όμως κάποια περίστωση φημοριάς δεν προσδιορίζεται αποκλειστικά από κοινωνιολογικές ανάγκες, αλλά δείχνει μάλλον ότι η θεολογία ως πράξης συνίσταται σε μια ρευστή αλληλεπίδραση μεταξύ πεποίθησης και περιστασιακού, δηλ. από μια δομή σκέψης που κινείται από την παρούσα κατάσταση της εκκλησίας και του κόσμου προς τον ένδοξο προορισμό τους στο θρίαμβο του Θεού επάνω σε καθετί που αντιστέκεται στο θέλημά του.

Καθηγητής Max Alain Chevalier (Strasbourg. Γαλλία):

Γιατί σωπαίνει η Καινή Διαθήκη:

**Περὶ τῆς ενέργειας του Πνεύματος του Θεού
μέσα στον κόσμο και την ανθρωπότητα**

Το New Testament Studies δημοσιεύει το 1987 ολόκληρη την Εισήγηση του φίλου καθηγητή Chevalier, στην Atlanta, Georgia, U.S.A. Την Εισήγηση αυτή θεωρώ πρωταρχικής σημασίας για κάθε θεολόγο, ιδίως για τον εκταίνεται, στα Σχολεία Προτεστάντες, Καθολικοί και Ορθόδοξοι μιλούν για την επίδραση του Πνεύματος του Θεού επί του Κόσμου και της ανθρωπότητος. Το Πνέυμα Θεού που επεφέρετο επάνω του ήδατος (Γεν. 1,2) μας παρουσιάζει, κατά τους Ορθοδόξους, μια «Πεντηκοστή κοσμικής εκτάσεως», ενώ το Γεν. 2,7, στην κατασκευή του ανθρώπου, μας δίνει μια «δεύτερη Πεντηκοστή: κάθε άνθρωπος φέρει εντός του τον Νοού - Πατέρα, τον Λόγο - Τιό, και το πνέυμα Αγίου - Πνεύμα.

Ο σκοπός της ανακοινώσεως είναι η επανεξέταση του θέματος από βιβλική άποψη. Κι ευθύς, αμέσως, παρατηρούμε από βιβλική άποψη ότι το Spiritus Creator δεν συνεπάγεται εξ αυτού στην πραγματικότητα την ενεργό και μόνιμη παρουσία του Πνεύματος στο εσωτερικό του κόσμου και των δημιουργημάτων αντίθετα, μπορεί να υπογραμμίζει το αντίθετο ότι ο Θεός απ' αυτό που ο ίδιος δημιουργεί.

Ο ρόλος του Πνεύματος μέσα στο πίρπαν κατά την Π. Διαθήκη και τὸν Ιουδαισμό: Για το Γεν. 1,2, εκτός της παρατάνω γνωστής ευρείας, ερμηνείας, υπάρχει σήμερα της τρομακτικής δύναμης (του ανέμου) του Θεού επάνω από το υδάτινο χάος. Όποια ερμηνεία κι αν δεχθεί κανείς δεν υπάρχει ζήτημα περί ενεργείας του Πνεύματος μέσα στὸν κόσμο που δημιουργεῖ ο Θεός. Ο Παλαιστινός Ιουδαϊσμός έχει μια αντίληψη περί της υπερβατικότητας του Θεού που φαίνεται να του απαγορεύει αποιαδήποτε συνεχή παρουσία του θείου Πνεύματος μέσα στὸν κόσμο.

Αντίθετα συμβαίνει με τον ελληνιστικό Ιουδαϊσμό. Ο Φώιωνας αποδίδει στο Πνεύμα τον ρόλο της επιβολής τάξης στο αρχικό χάος και επίσης του συντηρητή αυτής της τάξης (εις την Fev. 2,15 πρόλ. 2,28 στο Γεν. 8,1). Η επίδραση των Στωικών επ' αυτού είναι αναμφισβήτητη. Άλλα και το Γεν. 2,7 neshemah, nephesh ἡ γυανὴ στους Παλαιστινούς Ιουδαίους δεν επιτρέπεται λόγω της υπερβατικότητας του Θεού, να γίνει αποδεκτή αποιαδήποτε θείας ουσίας επενέργεια μέσα από τον άνθρωπο: πρόκειται απλώς για «τνοή ζωῆς». Ο Θεός της Π. Δ. μεταδίδει το Πνεύμα του μόνο σε έκτακτες περιστάσεις στους εκλεκτούς του (Προφήτες κλπ.) για κάποιον ειδικό σκοπό.

Τα κείμενα του Qumran αποτελούν για την Παλαιστίνη μια καθεαντήν ειδική περίπτωση: Δύο πνεύματα συγκρούονται μέσα στον άνθρωπο (IQS 3,13 μέχρι 4,26). Πρόκειται για ιδιαίτερα περίπτωση: «... μπορεί κανείς να διακρίνει εκεὶ ένα είδος αναταράς της έγνωσας του Πνεύματος του Θεού να ενεργεί μέσα σε κάθε άνθρωπο, ίσως επό την επίδραση, άμεση ή έμμεση, της ιρανικής διαρροίας;». Είναι δύσκολο να αποφανθεί κανείς τί ακριβώς συμβαίνει με το θέμα μας μεταξύ των Κονιφαντών.

Συμπέρασμα: Τπό την επίδραση του στωικισμού μόνον ο Φώιωνας και η Σοφία Σολομώντος, αν και διατηρούν την υπερβατικότητα του Θεού, το Πνεύμα είναι γι' αυτούς παρόν μέσα σε όλη την κτίση. Το Γεν. 2,7 οι Ραβδίνοι ερμηνεύουσαν ως «τνοή ζωῆς». Στον Ιώβ 32,8 η περίπτωση είναι προς συζήτηση, όπως και στο Qumran. Ο Φώιωνας όμως και η Σοφία μιλούν για συμμετοχή του ανθρώπου στο θείο Πνεύμα.

Η Καινή Διαθήκη και ο αρχέγονος χριστιανισμός δεν δρίσκουν την ενέργεια του Πνεύματος του Αγίου μέσα στον κόσμο και στην ανθρωπότητα: το Πνεύμα είναι θείο δώρο των εσχάτων' έτοι αναπτύσσει τη θέση του Παλαιστινού Ιουδαϊσμού περί Πνεύματος. Ο Chevalier αντιμετωπίζει, επιτυχώς νομίζω, την επιχειρηματολογία του Michel Ramseyer (Holy Spirit, London, 1977) και του Ed. Schweitzer (Heiliger Geist, Stuttgart - Berlin, 1978), κατά την οποία οι συγγραφείς της Κ. Δ. δεν λέγονται τίποτε επί του θέματος της ενέργειας του Πνεύματος μέσα στον κόσμο και στην

ανθρωπότητα, σιωπούν, αλλά μ' αυτό δεν παραμερίζουν την καθιερωμένη περί Πνεύματος θέση μέσα στην Π. Δ., όπως την καταλάβαινε ο ελληνιστικός Ιουδαισμός. Ο Chevalier παρατείνεται ότι προς υποστήριξη αυτής της θέσης δεν τίναι δυνατό να προσαχθεί ούτε ένα χωρίο προς υποστήριξη, ενώ η εσχατολογική θέση του Πνεύματος κατέχει για όλους τους ερμηνευτές την κεντρική προφανώς θέση μέσα στην Κ. Διαθήρη.

Το θέμα της επενέργειας του θείου Πνεύματος μέσα στον κόσμο και στην ανθρωπότητα επανέρχεται για τον αρχέγονο χριστιανισμό από το τέλος του 2ου αιώνα μ.Χ. και ύστερα, υπό την επίδραση πάλι του στωικισμού. Ενδεικτικά, ως αυτού που ίσχυε πριν, επιλέγει ο Chevalier την περίπτωση του Τατιανού, στα μέσα του 2ου μ.Χ. αιώνα. Γράφει ο Τατιανός πως δεν πρέπει να συγχέουμε το αισθητό Πνεύμα όπως κάνουν οι Στωικοί που εμψυχώνουν τον κόσμο με το Πνεύμα, με το Θείο Πνεύμα που παραμένει ψπερβατικό. Ούτε να συγχέουμε το πνεύμα που ταυτίζεται στον άνθρωπο με την ψυχή προς το πνεύμα που έδωκε ο Θεός στον Αδάμ, γιατί αυτός με την Πτώση το απώλεσε, κι ο Θεός δεν δίνει το Πνεύμα του παφά στους δικαίους (κατά Ελλην. 4,2· 12,1 μέχρι το 13,3· 15,1).

Ο Γνωστικισμός, επίσης, κέντρο έχει το θέμα του αποκεκρυμμένου εντός του ανθρώπου Πνεύματος σαν ένα κομμάτι του Θείου Πνεύματος.

Από πότε οι εκκλησιαστικοί συγγραφείς και Πατέρες δέχθηκαν ως κρατούσα άποψη επί του θέματος την ιουδαϊκή Αλεξανδρινή; Η απάντηση είναι: από τα χρόνια του Κλήμεντα του Αλεξανδρέα: δίπλα στο «πνεύμα σωματικόν» ή «πνεύμα σαρκικόν» υπάρχει «πνεύμα ηγεμονικόν».

Στη συνέχεια ο Chevalier ασχολείται με την ερμηνεία του θέματος από την Κ. Διαθήρη: τα χωρία της ζωής του πνεύματος ή περί νέας ζωής κατά τη μεσοιανική εποχή ή περί ζωοποιούντος πνεύματος (Α' Κορ. 15,45) εν αντιθέσει προς τη ζώσα ψυχή του Αδάμ. Αναπτύσσει το θέμα της πολιτιστικής επίδρασης επάνω στον αλεξανδρινό ιουδαϊσμό. Για την Κ. Διαθήρη όμως το Novum, το εσχατολογικό, είναι η ανάσταση του Ιησού και η έκχυσθή και λειτουργία του Πνεύματος ἀνεν προηγουμένου στη ζωή της χριστιανικής κοινότητος (βλ. π.χ., ιδιαίτερα, το χωρίο Ιωαν. 7,39· Πραξ. κεφ. 2· Γαλατ. 4,4-6· Ρωμ. 8,9· Φιλιπ. 1,19· Β' Κορ. 3,17, κλπ.). Στο θέμα αυτό υπάρχει θεμελιώδης διαφορά μεταξύ Σοφίας και Φίλωνα αφενός, της Κ. Διαθήρης αφετέρου. Τον κοσμολογικό φόλο του Πνεύματος του ιουδαϊσμού της Αλεξανδρειας αναλαμβάνει μέσα στην Κ. Διαθήρη η χριστολογία, αυτή ιδιοτοιείται ο Λόγος, την οικουμενική θεματική της Σοφίας· έτσι αποφεύγεται, με κάθε τρόπο από την Κ. Διαθήρη μια ἀχρονή μεταφυσική με όλους τους κινδύνους της που εγκλείει μια πνευματική version του οικουμενισμού. Αυτός ο οικουμενισμός βρήκε μέσα στο χριστιανισμό διτλή έκφραση — χριστολογική και ιεραποστολική. Το Πνεύμα περιορίζεται στους πιστούς κι αυτό ταιριάζει με

μια χριστολογία οικουμενικής έκπασης, καθώς και με τον δυνάμισμό της κερδίζει την προστασίαν των συγχρόνων και ιστορίας.

Συνεχίζει ο Chevalier με τη συζήτηση των βιβλίων της Σοφίας μέσα στον Κανόνα — η Σοφία Σολομόντος είναι σαφώς βιβλίο δευτεροκανονικό. Τα προηγούμενα, έπειτα, χωρίς πρωτο-κανονικά ή μη, δεν πρέπει να ερμηνεύονται αποσπασμένα από τον πνευματικό πολιτιστικό τους χώρο, ούτε να παραγνωρίζεται ξαθόλου η ειστορική προσποτική της Παλαιάς και της Καινής Διαθήκης, ούτε οι απόψεις των χριστιανών συγγραφέων του 2ου αιώνα μ.Χ. (Αποστολικοί Πατέρες, Απολογητές) πρέπει να παραθεωρούνται στην κατάνοηση των σχετικών απόψεων της Καινής. Πρέπει να πάρει κανείς στα σοβαρά την πρωτοτυπία της Κ. Δ., ούτε είναι τυχαία ή συμπτωματική η οιωτή της περί ενέργειας του Αγίου Πνεύματος μέσα στον κόσμο και σε κάθε άνθρωπο. Πρέπει, μάλλον, να εξακριβώσουμε ποιά είναι τα ελατήρια αυτής της αξιοπόσεκτης προσοχής.

Τί έφερε την αλλαγή στη χριστιανή θεολογική σκέψη με τον Κλήμεντα τον Αλεξανδρέα; Γιατί και η νέα στοιχίζουσα, χριστιανική αυτή τη φορά, αξιολόγηση του Θείου Πνεύματος μέσα στον κόσμο, μέσα στον κάθε άνθρωπο; Ο Chevalier προτείνει ως αίτιο της αλλαγής την καθυστέρηση της Παρουσίας, όταν πια δεν μπορούσε με άνεση να γίνει λόγος περί μεσαιανικού χαρακτήρα του Πνεύματος.

Ένα μόνο δικό μας σχόλιο, αφού προσπογράφουμε αυτά που λέει ο Chevalier: Τί θα κάνει στα σχολεία ο θεολόγος διδάσκαλος, κυρίως ο θεολόγος που έχει κληρονομήσει τη Σχολαστική Θεολογία αφενός, αλλά έχει και την Παλαιά και την Καινή Διαθήκη αφετέρου, για να μιλήσει όχι μόνο για το κοσμολογικό αλλά και για το αν θρώπος ο γενός πρόδηλη σήμερα, μέσα σ' ένα κόσμο επιστημονικό που σκέπτεται, από κάποια άποψη, πιο κοντά προς τη βιβλική άποψη παρά προς τον φιλοσοφικό μεσαιανικό θεολογικό Σχολαστικισμό; Θα συνεχίσουμε να μιλάμε περί «ευνστατικών» του ανθρώπου, και μη ποιά έννοια;

Γενανά, να μη κουράσουμε τον αναγνώστη, περιοριζόμαστε σ' αυτές τις παρουσιάσεις σημαντικών για τη γνώση της Κ. Δ. άρθρων από το New Testament Studies. Στο επόμενο τεύχος θα συνεχίσουμε με την παρουσίαση και άλλων τέτοιων μελετών.

Σ. ΑΓΟΤΡΙΔΗΣ

ΒΙΒΛΙΟΚΡΙΣΙΕΣ

R. Mcl. Wilson, *Gnosis and the New Testament*, Blackwell's, Oxford, 1968..

Πρόκειται για διάλεξεις, σε διάφορα Πανεπιστήμια των Η.Π.Α. και των Καναδά. Πρόκειται δηλ. για πολύ πυκνά κείμενα, που είναι δυνατό να παρουσιασθούν μόνο στην κύρια έμφαση που δίνει ο συγγραφέας σε κάθε κεφάλαιο. Αυτό εμείς τουλάχιστον μπορούμε να κάνουμε.

Μετά τον Πρόλογο, στο πρώτο κεφάλαιο με τίτλο η Γνωστική Αίρεσις επό το φως πρόσφατης έρευνας και ανακάλυψης. Νομίζω πως στο κεφάλαιο αυτό, υπό το φως όχι μόνο του Nag Hammadi αλλά και του περί Γνωστικισμού Συνεδρίου της Μεσοίνας προσπαθεί να κάμει απαραίτητες διασαφήσεις ως προς την έννοια του Γνωστικισμού. Σαν τέτοιο θεωρεί τον συστηματικό Γνωστικισμό των αντιαριθμητικών συγγραφέων του 6^{ου} αιώνα μ.Χ. και έπειτα, που δογήρε έκφραση όχι μόνο μέσα στον χριστιανισμό αλλά και σε συστήματα όπως οι Μανδάιοι και ο Μανιχαϊσμός. Για «γνωστικούς» τύπους και γνωστικές ιδέες μιλάμε με τον όρο Gnosis κι εδώ υπάγονται γνωστικές αντιλήψεις που βρίσκουμε στα Ερμηνικά, στον Φύλωνα, στο Qumran, κλπ. Η διάκριση αυτή είναι πολύ σημαντική, ιδιαίτερα όταν μιλάμε για τη συνάντηση Χριστιανισμού και Γνώσης. Το θέμα αυτό εξετάζεται στο II κεφ. «Γνωστικισμός» μέσα στην Καινή Λαϊθήρη, σελ. 31-59. Αρχίζει με την άποψη πως η Γνώση είναι προχριστιανικό φαινόμενο, και πως υπάρχουν ενδείξεις ενός αρχόμενου Γνωστικισμού μέσα στην Κ. Δ., ή βαίνει, κατά άλλη άποψη, παραλληλά προς την Κ. Δ., ή ότι ιδέες της Γνώσης παρέλαβε ο Χριστιανισμός και τις προσάρμοσε. Δύο αντίθετα παραδείγματα παρουσιάζουν η θεολογία του Bultmann που κάνει λόγο για «ελατήρια από τη Γνώση», ιδίως στη διαμόρφωση της ανθρωπολογίας του Αποστόλου Παύλου, ενώ άλλοι, όπως ο Alan Richardson, αυτά τα motif που ο Bultmann βρίσκει στην Κ. Δ. τα ονομάζει «το ζητούμενον», άλλοι όμως ερευνητές μιλούν καθαρά για γνωστικές επιδράσεις μέσα στην Κ. Δ. Ευθύς αμέσως αντιλαμβάνεται ο καθένας πως πρόκειται για δύσκολο ζήτημα, για περίπλοκο θέμα. Ο Wilson αρχίζει από τον Haencken στο R.G.G. II, σελ. 1652 εξ. που διακρίνει δύο στάδια, ένα κατά το οποίο η Γνώση, υπό την ευρύτερη φυσικά έννοια, χρησιμοποιείται: γνωστικές ιδέες και αντιλήψεις προσλαμβάνονται και χρησιμοποιούνται, ενώ υπάρχει αντίσταση σ' οποιαδήποτε περαιτέρω μήνηση στη Γνώση ως ρεύμα, και ένα δεύτερο στάδιο κατά το οποίο η Γνώση θεωρείται απλά ως φευθής διδασκαλία και ως σημείο αντιπαράθεσης, ώστε οποιαδήποτε ανταλλαγή με τη Γνώση να απαγορεύεται. Και έτσι όμως δεν ξεπερνάμε

το πρόβλημα σε αρκετές περιπτώσεις όπως: η «ανάσταση» στην Κόρινθο και στις Ποιμαντικές Επιστολές, οι «τέλειοι» και οι «ενήρους» στην Κόρινθο του Παύλου και στο 5,14 της προς Ἐβραίους το κατατέτασμα (τοῦτ' ἔστιν τῇς σαρκὸς αὐτοῦ) στην προς Εβραίους και στους Συνοπτικούς όπου σχίζεται από άνωθεν ἡώς κάτω — και εξηγείται συνήθως κατάφριψη πλήρης του κύρους της Π. Διαθήκης. Με αυτό το μοτίβο των «μεσότοιχου» — των φραγμού, ο Haencken συνδέει και το Εφεσ. 2,14-16, ἄλλοι όμως εξηγητές δέχονται ἄλλη ἀπόψη. Ο Wilson προτιμάει μια διαφορετική αντιμετώπιση του θέματος: να αρχίζει κανείς εκεί που υπάρχει κάποιο φως, και από εκεί να προχωράει στα πιο σκοτεινά. Έτοις ξεκινάει από την Α' Ιωάν. (δοκητισμός, χρίσμα, κλπ.), την Επιστολή Ιούδα και την εξαφτώμενη από αυτήν Β' Πέτρου. Επειτα ἔρχονται οι Ποιμαντικές Επιστολές που πολεμούν την φειδώνυμο γνώση (Α' Τιμ. 6,20), μια δοκητική χριστολογία (Β' Τιμ. 2,8· Α' Τιμ. 2,5 εξ.: 3,16), καθός και «μέθυσος» και «γενεαλογίες» κλπ. Όλα αυτά τα καταλαβαίνουμε καλύτερα στα «πλαίσια του Γνωστικισμού». Το θέμα αυτό αναπτύσσεται παραπέρα, κι ἔτσι φθάνουμε και στην προς Κολοσσαίς Επιστολή, όπου το ζήτημα των αγγελικών δυνάμεων και της σωτηρίας τους ἔχει «γνωστικό χρωματισμό».

Στους Συνοπτικούς ο Haencken φέρνει σαν παράδειγμα τον «ιωάννειο μετεωρίτη» (Ματθ. 11,27 και πρλ.). Ο Wilson δεν υποκλείει «γνωστική» επίδραση όπως και στο ἔργο Λουκάς - Πράξεις, που ἔχει την ίδια περίτου θέση στο θέμα αυτό όπως και οι Ποιμαντικές Επιστολές: ἀπόκρουση του Γνωστικισμού. Για την επίδραση της Γνώσης στο Δ' Εναγγέλιο ἔχει γίνει σωστή μάχη. Γράφει ο Wilson: «Ο Ιωάννης δεν είναι Γνωστικός, υπάρχουν παρατάξεις κάποιες προσεγγίσεις (affinities) και είναι δύσκολο να προσδιοριστεῖ η ακριβής σχέση» (σελ. 47). Αυτό αφορά idios την ορολογία του Ιωάννη (που αυτός τη χρησιμοποιεί πολύτος, και μετά την παραλαμβάνουν οι Γνωστικοί και της δίνουν την πλήρη γνωστική ἐννοια); Περί τίνος ακριβώς πρόκειται; Με τον Ιωάννη και τον Παύλο η ἔρευνα δεν μπορούμε να πούμε, κατά τον Wilson, πως ἔχει σίγουρα κάπου κατασταλάξει, σε ἔνα ναι ή ένα όχι. Πολλούς ἔχει απασχολήσει η ορολογία του Παύλου «φως» - «σκότος», «ψυχικοί» - «επνευματικοί». Αυτό ιδιαίτερα γίνεται με τους όρους «σώμα πνευματικόν», «σώμα ψυχικόν» (Α' Κορ. 15,29-32· Β' Κορ. 5,1-5). Ο Wilson επισημαίνει τούτο: «Να μιλάμε για Γνώση στην Κόρινθο και τότε να ερμηνεύουμε τις απόψεις των αντιτάλων του Παύλου εισάγοντας χοντρικά ιδέες από τα γνωστικά συστήματα του 6^{ου} αιώνα μ.Χ., αυτό συνιστά κίνδυνο διαστροφής της όλης εικόνας» (σελ. 52). Φυσικά, συζητήθηκε αν και κατά πόσο η παύλεια «σοφία» (Α' Κορ. 1-2) σχετίζεται με τον γνωστικό μύθο περί Σοφίας (μέσω του Ιουδαισμού). Η ίδια αμφιβολία και εδώ; Ο Schmittals βλέπει παντού στους αντιτάλους τους Γνωστικούς. Είναι μεθοδολογικά αυτό σωτό; Δεν χρησιμοποιεί μεταγενέστερα δεδομένα για να ερμηνεύσει προγενέστερα; Πρόκειται δε παντού περί πολεμικής κατά του αυτού τύπου «γνωστικών» ιδεών;

Για τις Επιστολές προς Εφεσίους και Κολοσσαίες ομολογεί και ο Wilson πως παρουσιάζουν ειδικά προβλήματα. Ο Haencken κ.ά. τις ερμηνεύουν σαν δευτεραπτώματα κείμενα που καταπλεμούν κάποια γνωστικά συστήματα, αλλά και εδώ αντιταρατάσσονται άλλες ερμηνείες, π.χ. ένας μόθος περί ανθρώπου του στηρίζεται στη Γεν. 1,26 εξ., κλτ. Έτσι ο Wilson καταλήγει στο πού το ίδιαφορος είναι ασφαλές και προϋποθέτει τη Γνώση, και πού είναι αμφίβολο, και γι' αυτό πρέπει να αποφέύγουμε την εξήγησή του προ δια του μετά. Αν ξέραμε ωριμώς τι έγραψε και τι δεν έγραψε ο Παύλος, και ποίου αρχιβιώς είδους ήσαν κάθε φορά οι αντίταλοί του θα μπορούσαμε να μιλήσουμε με βεβαιότητα αν ο Παύλος στα χρόνια του, πολεμάει τον Γνωστικισμό. Τα μεταγενέστερα κείμενα της Κ. Δ. σίγουρα πολεμούν κάποιο είδος Γνώσης.

Στο επόμενο κεφ. III, με τον τίτλο «Η χρήση της Κ. Διαθήκης από τους Γνωστικούς» αναφέρεται, ύστερα από κάποιες αξιόλογες παρατηρήσεις στο βιβλίο του H.E.W. Turner, Το αρχικό μοντέλο της Χριστιανικής Αλήθειας. London, 1954: Ο Γνωστικισμός δεν χρησιμοποιεί επεισόδια από τη ζωή του Ιησού, αλλά παραβολές και κάποια λόγια. Το Δ' Εναγγέλιο είναι γι' αυτοίς πηγή έμπνευσης αλλά όχι βιβλίο για παραπομπές. Από τον Παύλο συλλέγουν συνήθως τα πιο μυστηριώδη χωρία. Κατά τον Θεόδοτο, ο Ιησούς εδίδασκε με τις εξής μεθόδους: πρώτα, μυστικώς και τυπικώς· ύστερα, με παραβολές και δύσκολα λόγια· και, τέλος, καθ' ολοκληρώμαν αποκαλυπτικώς (Κλημ. Αλεξ. Αποστάσιμα από τον Θεόδοτο). Σε άλλο σημείο ο Turner συγκρίνει τις μεθόδους του Ηρακλείωνος και του Ωριγένη στην ερμηνεία του Ιωάννη. Ο Ηρακλείων βάζει τις δικές του ιδέες στο κείμενο (βλ. σελ. 67). Τί μαζί έδειξαν όμως τα κείμενα του Nag Hahadi; Μπορούμε και σήμερα να πούμε αυτά που έγραψε ο Turner: Η απάντηση του Wilson φαίνεται να είναι: εξαρτάται από τα κείμενα. Η Αποκάλυψη Αδάμ παραβέτει ή όχι το Αποκαλ. 12,5; Δεν μπορούμε να είμαστε ούτε εδώ βέβαιοι. Τί γίνεται με τα Εναγγέλια του Θωμά και του Φιλίππου; Του Θωμά είναι τόσο συγγενικό το Εναγγέλιο, ώστε πολλοί φωτύν αν θα έπρεπε να χρησιμοποιείται και στον κριτικό μηχανισμό των Κανονικών Εναγγελίων. Το Εναγγέλιο του Φιλίππου μιλάει συχνά για το «χρίσμα». Αυτό το κάνει άσχετα από την Α' Ιωάννου; Η πραγματεία περί Αναστάσεως αναφέρεται κατευθείαν στον Παύλο (45,24-28). Παρατίθενται στη συνέχεια πολλά παραδείγματα από τους Συνοπτικούς Ματθαίο και Λουκά με παράλληλα στο κατά Θωμάν, και παραδείγματα από το κατά Φιλίππου (125) στην προς Εβραιούς π.χ. περί «μεσότοιχου», ή (κατά Φιλίππου 23) προς το Εβρ. 11,4 και Α' Πετρ. 3,20. Μετά έρχεται η σειρά του Βαλεντινιακού Εναγγελίου της Αλήθειας, και η δήλωση της μεθόδου πως ο Γνωστικισμός προσάρμοσε πολλά χωρία της Κ. Δ. στις δικές του ιδεολογικές απαιτήσεις. Η συνολική διαφραγμάτευση καταλήγει ως εξής: «Η καίρια διαφορά (μεταξύ Ορθοδόξων και Γνωστικών στη χρήση των Γραφών) δεν δρίσκονταν τόσο πολύ στις μεθόδους

αλλά στον παράγοντα έλεγχος: ένας συγγραφέας όπως ο Ειρηναίος κυριαρχεί ται από τον εκκλησιαστικό Κανόνα της Πίστεως, ενώ οι Γνωστικοί τολμούν να ανακατεύουν τις Γραφές έτσι που να ταιριάζουν τις δικές τους θεωρίες. Η διάκριση παραμένει ακόμα σε ισχύ, και αξίζει να ληφθεί υπόψη από εκπονητές συγχρόνων θεοίσογκτων έργων σήμερα. Ταράχει τεράστια διαφορά μεταξύ μιας ερμηνείας που επιβάλλεται στο κείμενο απ' έξω και εκείνης που δγαίνει από το ίδιο το κείμενο (σελ. 54).

Το κεφ. IV είναι αφιερωμένο στα Νέα Εναγγέλια, που αναφέρεται στα Εναγγέλια της Αληθείας, του Θωμά και του Φιλίππου. Γι' αυτά όμως έχουν γραφεί πολλά και διάφορα μετά το 1968. Για το Εναγγέλιο Αληθείας ο Wilson αναφέρει κυρίως τις απόψεις που διατυπώθηκαν ως προς την προέλευσή του προ του Βαλεντίνου, από τον ίδιο τον Βαλεντίνο, από τη Σχολή του. Το Εναγγέλιο του Θωμά ανήκει σε άλλο είδος και το Εναγγέλιο του Φιλίππου έχει κάπιτο αινιγματικό (gnostic florilegium).

Ο Έλληνας αναγνώστης θα έχει γρήγορα στα χέρια του τα ίδια τα κείμενα με εισαγωγές που ανακλούν τις νεώτερες απόψεις για τα ζητήματα αυτά. Ο Wilson έκανε θαυμάσια δουλειά διατυπώνοντας τις απόψεις που ίσχυαν πριν είκοσι χρόνια. Στο τέλευταίο κεφ. V «Τα άλλα δημοσιευμένα κείμενα από το Nag Hammadi» (σελ. 100-139) εξετάζονται τα παρακάτω κείμενα:

Το Εναγγέλιο της Μαρίας που, όπως παρατηρεί ο Wilson, δεν είναι χριστιανική γνωστική ανασύγνωση παλαιότερου υλικού, ο χαρακτήρας του όμως και ο χρόνος προέλευσης απαιτεί ακόμα έρευνα όπως και η εχθρότητα που δείχνει ο Πέτρος προς το κύρος των παραδόσεων της Μαρίας. Το Απόκρυφον Ιωάννου ταιριάζει πολύ σ' αυτά πόνι γράφει ο Ειρηναίος για τους Βαθβαλογνωστικούς, και μας δείχνει πως συνήθιζαν οι Γνωστικοί να αναθεωρούν δικά τους παλαιότερα κείμενα. Στο κείμενο αυτού υπάρχουν κάμποσα παράλληλα προς την K. Διαθήκη. Ποιός όμως από τους δύο τύπους του «Απόκρυφον Ιωάννου» είναι ο αρχικός; Και ποιά είναι η σχέση του με τους Βαθβαλογνωστικούς; Για το κείμενο η Σοφία Ιησού Χριστού γράφει ο Wilson για τις σχέσεις του κείμενου αυτού προς τον Εύγγνωστο. Αν το κείμενο που βασίστηκε ο Εύγγνωστος περιείχε ιωνδαϊκά, όχι χριστιανικά στοιχεία, βοηθάει έτσι να δούμε στον τύπο τέτοιων κειμένων την επίδραση του Ιουδαισμού επί του Γνωστικισμού: Αν το κείμενο που υπάρχει στη βάση του Εύγγνωστου ήταν φιλοσοφικό, τότε αντί της πορείας από τη μυθολογία προς τη φιλοσοφία πρέπει να δούμε σε ορισμένα κείμενα την αντίστροφη φορά από τη φιλοσοφία προς τον μύθο και τη φαντασία.



Αφιερωμένες στον Robert MacL Wilson είναι οι μελέτες που εκδόθηκαν με τίτλο: *The New Testament and Gnosis*, στο Edinburg, 1983, προς τιμήν του Wilson από ομάδα ερευνητών. Εκδότες οι A. Logan και A. Wedderburn.

— Μετά τον Πρόλογο των εκδόσιών που δικαιολογούν την τιμή προς τον κ. Wilson, μετά την *Tabula Gratulatorum*, κλπ. έρχεται πρώτη η μελέτη του J. Robinson, Η Βιβλιοθήρη του Nag Hammadi και η Καινή Διαθήκη, σελ. 1-18. Μετά τη διατέτοιση κάποιων απόψεων του κ. Wilson περί Γνωστικισμού και περί των κειμένων του Nag Hammadi («Ο Γνωστικισμός από ό,τι νομίζονταν παλαιότερα, ασφαλώς, γετρινήθηκε ποτίν από τον β'. αιώνα. Στα κείμενα του Nag Hammadi περιλαμβάνονται γνωστικά κείμενα, άλλα που δεν είναι γνωστικά αλλά μπορούν να καταταγούν στα Απόχρυφα της Κ. Διαθήκης, υπάρχουν δε και χειρόγραφα που δεν είναι καν χριστιανικής προέλευσης»). Για να δείξει ο J. Robinson τι συμβαίνει στην επιστήμη της Κ. Δ. με τον Γνωστικισμό, αναφέρεται σε τέσσερις κύριες Εισαγωγές στην Κ. Δ: για να δείξει, όπως φαίνεται, πόσο μεγάλη σημασία απέκτησαν τα κείμενα αυτά, καθώς κυλάει ο χρόνος. Οι Εισαγωγές αυτές είναι των Philip Vielhauer, του G. Kümmel, του H. Köster, και του Hans - Martin Schenke. Από αυτές τις Εισαγωγές θα σημειωθούν εδώ από εμάς κάποιες παρατηρήσεις των H. Köster και H. M. Schenke, στις οποίες και ο Robinson δίνει ειδική σημασία. Ο Köster συζητεί περί της Γνώσης με τον ένα ή τον άλλο τρόπο σε σχέση με την πηγή των Λογίων στα κανονικά Ευαγγέλια (Q), τον εναγγελιστή Ιωάννη, την Α' και Β' Κορινθίους, Εφεσίους, Κολοσσαίς, Εβραίους, Ποιμαντικές Επιστολές, και Β' Πέτρου. Στο δεύτερο τόμο της Εισαγωγής π.χ. υπάρχει κεφ. με τίτλο «Ιησούς ως ο Διδάσκαλος της Σοφίας» άλλο με τίτλο: «Η Γνωστική Κληρονομία του Ιωάννη» και άλλο: «Συρία, η χώρα γένεσης του χριστιανικού Γνωστικισμού». Και κάποτε σποραδικές παρατηρήσεις του Köster: «... Η βασική έννοια του έμνουν, που χρησιμοποιεί το Εναγγέλιο του Ιωάννη στον πρόλογό του, δείχνει την εφωτερική σχέση μεταξύ του μύθου της Σοφίας και της γνωστικής αντίληψης περί της χριστιανικής αποκάλυψης. Μια όμως πλήρως αναπτυγμένη γνωστική χριστολογία δεν παρουσιάζεται παρά αργότερα μεταξύ των αντιτάκων της Α' Ιωάννου...». Επίσης, ως προς το Εναγγέλιο του Θωμά παρατηρεί: «Πολλά από αυτά τα λόγια έχουν διατηρηθεί σε μορφή παλαιότερη, από τη μορφή που έχουν παραδόληλα στα Συνοπτικά Ευογγέλια. Γνωστικούσα ερμηνεία των λογίων του Ιησού που αναζητάει στους λόγους του θεία σοφία, αναγνώριση του θεϊκού εγώ, και της αιθανασίας, εμφανίζεται στη βιβλιοθήρη του Nag Hammadi: στον Διάλογο του Σωτήρος (Κωδ. III,5). Στηρι αρχική της μορφή, ή ως προς την κύρια πηγή της, πρέπει να χρονολογηθεί στον πρώτο αιώνα μ.Χ.». Με κάποιο, όπως ισχυρίζεται, αρχικό κείμενο του Διαλόγου του Σωτήρος ο Köster σχετίζει και άλλα κείμενα της Κ. Δ.

Ο Schenke δέχεται ότι οι γνήσιες Επιστολές του Παύλου δεν αντιμετωπίζουν τον Γνωστικισμό αλλά τον Ιουδαιοχριστιανισμό της Ιερουσαλήμ και της Αντιόχειας. Δεν συμβαίνει όμως το ίδιο με τις Δευτεροπαύλεις: Η προς Κολοσσαίς π.χ. είναι πολεμικό κείμενο εναντίον του Γνωστικισμού. Ένας χρι-

στιανός με μετριοπο- γνωστικές αντιλήψεις δεν συμφωνεί με πιο ριζοσπα- στικές γνωστικές ιδέες. Το ίδιο ισχύει με το εμεόποτο όχη των φραγμούς στην προς Εφεσίους² εννοείται πότοιχο εις τον ουρανούς. Στην παύλεια Σχολή πρέ- πει να δούμε δύο κατευθύνσεις: μια σχετικώς έντονα γνωστική, και μια αντιγνωστικοτεκνή, συντηρητική στην τελευταία αυτή ανήκουν οι Πομαντι- κές Επιστολές. Ο Schenke δέχεται επίσης, ότι η πηγή των Λογίων (Q) σχε- τίζεται με τη θεία Σοφία, γι' αυτό απολέσθη το κείμενο και θεράποντά ανυ- θεωρημένο το βρίσκουμε στο Ματθαίο και στο Λουκά. Τα ίδια ισχύουν για την αρχή του Ευαγγελίου των Μάρκου, καθώς και για τους «ελάχιστους» αδελφούς στο κατά Ματθαίον. Στο κατά Ιωάννη, έπειτα, ο αντιουδαϊσμός μας θυμίζει αισθήματα και αντιουδαϊκές απόψεις του Γνωστικισμού, καθώς και μια αμφι- πλευρη (θετική και αρνητική) χρήση της Π. Διαθήκης³ άλλωστε, η χριστολο- γία του Ιωάννη μπορεί να εξηγηθεί καλύτερα όχι στο υπόβαθρο του Qumran, όπου για το πρόσωπο του Χριστού (Μεσσία) δεν υπάρχει περίπου τίτοτα, αλλά στο υπόβαθρο του Γνωστικισμού, αν και ο Ιωάννης πήρε από εκεί τη διαρροή όχι με την κοσμολογική άλλά με τη σωτηριολογική, πρακτική και ηθική έννοια. Οι μακροί λόγοι κατ' ερωταπόχριση έχουν τα αντίστοιχά τους στα κεί- μενα του Nag Hammadi, πρέπει επομένως να μη εκπλαγούμε με την εμφάνιση κάποιας ιδιαίτερης πηγής λόγων για το κατά Ιωάννη. Το ίδιο συμβαίνει και με τον «μαθητήν ὃν ἦγάτα δὲ Ἰησοῦν» είτε στον Ιωάννη είτε σε ποικιλά κείμενα του Nag Hammadi, με εμφανή την τάση πάντοτε εναντίον της εξουδίας του Πέτρου.

Η δεύτερη μελέτη είναι του καθηγητή της Λευψίας Kurt Rudolf με τί- τλο: «Γνώστηρ και «Γνωστικισμός» — τα προβλήματα καθορισμού της έννοιάς τους και της σχέσης τους προς τα κείμενα της Καινής Διαθήκης». Πολύ σωστά ο Rudolf τονίζει ότι η έννοια των χριστιανούμενων όρων προσδιορίζει την εμηνεία. Συζητάει ότι αφορά κάποιαν σαφή διάκριση μεταξύ «Γνώσης» και «Γνωστικισμού», ζητάει μάλλον την απάλειψη του δεύτερου όρου, για πολλούς λόγους που δηλώνουν σύγχυση και υποτίμηση εκτός των άλλων. Ιδιαίτερη ασχολείται με την άποφη του C. Colpe, Gnosis II (Gnosticismus), Rac XI, Stuttgart, 1981, σελ. 537-659, ο οποίος ορθώς, εν γένει, διακρίνει γνωστική συστήματα προτιγγούμενα του χριστιανισμού, ή σύγχυσα με του χριστιανισμό, πιστεύει όμως ότι η σωτηριολογία του Γνωστικισμού διαμορφώθηκε υπό την επίδραση της σωτηριολογικής αντιληψής της Εκκλησίας περί του Ιησού Χρι- στού. Ο K. Rudolf αντιλέγει στα ανωτέρω θεωρεί ως πυρήνα της Γνώσης τη διάμεση του εγώ διαδικιά, τη δε Χριστολογία (και τη σωτηριολογία) όπως μαρτυρούνται μέσα στην K. Διαθήκη ως γεννημένες όταν τέτοιες Γνωστικές και Ελληνιστικές ιδέες ήδη στον αέρα, θεωρώντας ως ιστορικά ασύλλη- πτες τις εξελίξεις της χριστολογίας και πολλών άλλων θεμάτων (ανθρωπολο- γικών, ηθικών και πρακτικών) μέσα στην K. Διαθήκη χωρίς να υπάρχουν

στον αέρα της εποχής γνωστικές αντιλήψεις που ξέρουμε σε πιο πρωτογονείς ή πιο αναπτυγμένες μορφές. Την επιρροή αυτής της αιτιόσφαιρας σε μεγάλο αριθμό βιβλίων της Κ. Διαθίρης αναγκαστικά πρέπει να πάρουμε ως προ-πόθεση για να καταλάβουμε τα κείμενα: είτε αυτά αποκρούονται τέτοιες γνωστικές αντιλήψεις, είτε τις μετατρέπουν και τις αποδέχονται. «Η διατραγμάτευση της αναδυόμενης (εν εξελίξει) Γνώσης ως φαινόμενου παράλληλου προς τον αναδυόμενο (εν εξελίξει) Χριστιανισμό που εισήγαγε στην επιστήμη ο καθηγητής Wilsoν είναι μια καρποφόρος υπόθεση εργασίας, που παρέχει επίπτες στην πρόοδο».

Ακολούθει άρθρο του Ugo Bianchi περί ποικιλων διαμορφώσεων που προσέλαβε η γνωστική επανάσταση, με διαφορετική έμφαση κάθε φορά. Έτσι εξηγούμε την ουτοσυνειδησία του Μαρξισμού ως πολέμιου και «αναβιωτή» του Παύλειου χριστιανισμού, του Βαλαντάνου ως διδασκάλου «εφιμηνευτή» του χριστιανικού Ευαγγελίου, και του Μάνη (με τον οποίο ιδιαίτερα σχολείται το άρθρο) ως του «παποστόλου του Χριστού», ως του Παραλήπτου και ως της οφραγίδος των Προφητών, δηλ. ως του ιδρυτή μιας νέας θρησκείας και μιας νέας εκκλησίας.

Στο άρθρο του Gilles Quispel «Ιουδαϊσμός, ιουδαιϊκός Χριστιανισμός και Γνώση», πρώτο θέμα που εξετάζει είναι αν η θεωρία του Θεού σημαίνει ταύτιση με το Θεό. Από τους Αλεξανδρινούς Ιουδαίους, τον Φίλωνα και τον Εξεκία τον τραγαδόδ, διγίνει η ταύτιση με την kavod (δόξα) του Θεού, όχι με τον ίδιο τον Θό, όπως συμβαίνει στον Ελληνισμό (Ασκληπιός), στους Έλληνες και στα Μυστήρια. Κατά τον Quispel περί του αυτού πρόκειται στο Εναγγέλιο, στην Α' Επιστολή (ο συγγραφέας της είναι ο εκδότης του Δ' Εναγγελίου) και στην Αποκάλυψη. Το επόμενο ερώτημα που θέτει έχει ως εξής: Η ορθ. Καθολική Εκκλησία, ο Μανδαϊσμός και ο Μανιχαϊσμός είναι ιουδαικής προέλυσεως, κι όμως εναντίον των Ιουδαίων. Δεν θα μπορούσε να έχει συμβεί το ίδιο με τον Γνωστικισμό; Δεν μπορεί η στάση του να είναι εκείνη της αποξένωσης και της επανάστασης, όπως ισχυρίστηκε ο B. Pearson; Γιατί είναι τόσο μαζική η χρήση της ιουδαικής παράδοσης μέσα στα κείμενα του Nag Hammadi, ιδίως σε ορισμένα από αυτά (στα Σηθιανά Γνωστικά κείμενα π.χ.); Κατά τον Pearson, ο Φίλωνας θεωρεί (Γενεσ. 4,25) ως «έτερον σπέρματα του Θεού και της αρετής τον Σηθ κατ' αντίθεση προς τον Κάιν. Κι όταν ο Ειρηναίος μιλάει για Γνωστικούς αναφέρεται σε κάποια μερίδα μόνο, όχι σε όλους που έμεις ονομάζουμε Γνωστικούς. Κάποια κίνηση Ιουδαίων που ήταν κίνηση μακράν από τις παραδόσεις τους υπήρχε τμήμα διαδικασίας θρησκευτικού αυτοκαθορισμού». Ο Μάνης ήταν Ιουδαίος.

'Άλλοι ερευνητές τόνισαν πάσσο η Γνωστική μυθολογία έχει τις ρίζες της στην ιουδαική Αποκαλυπτική και στον Φίλωνα. Ο Quispel γράφει περί πολλών άλλων συγγενών στοιχείων Ιουδ. Αποκαλυπτικής, Ελληνιστικού Ιουδαϊσμού

αφενός και Γνωστικισμού αφετέρου. Πιστεύει ότι στη Γενεσ. κεφ. 2 και Ιεζ. κινή. 87 (περί πνεύματος του Θεού) στηρίζεται ο Γνωστικός μύθος περί του ανθρώπου. Τα παράλληλα που αναφέρει ίδιως, από τον Φίλωνα δικαιολογεῖ ως εξής: «Οὐα αυτού γίνονται αποκόντως καθαρά, αν σκεφθούμε ότι ο Φίλωνας δεν ήταν Γνωστικός, αλλά ένας αντιδραστικός οππουργοτουνιστής, που χρησιμοποιούσε και συγχρόνως πολεμούσε γνωστικές παραδόσεις που υπήρχαν. ήδη πριν απ' αυτόν» (σελ. 63). Η Γνωστική επανάσταση είναι ο δημιουργός του κόσμου μάλλον παρά ο ίδιος ο κόσμος. Στην Αλεξάνδρεια και στη Διαστορία ζούσαν άνθρωποι πριν από τον Φίλωνα που εδίδασκαν πως ο ουρανίος Αδάμ είναι ανδρόγυνος, ότι η Σοφία ήταν θηλακού γένους, και ότι το επνέόμα που δόθηκε στον Αδάμ ήταν θείο, και πως ο Άγγελος Κυρίου ήταν ένας δεύτερος Θεός. Πάρα πολλά στοιχεία υπήρχαν στη Διαστορά, που αποτέλεσαν μετά τον Γνωστικισμό.

Για την ετυμολογία του ονόματος Jialda - Bahoth (νιός του χάους) γράφει στη συνέχεια ο Matthew Black. Όμως κατά το Sholem το όνομα αυτό δεν σημαίνει «νιός του χάους» αλλά πηγή του χάους, βασιλιά του χάους, και ορθότερα από καθετί σημαίνει «ο γεννήτορας του (S)Abaoth». Κατά τον Black το όνομα αυτό σημαίνει: ο νιός της (ε)ντροπής.

Ακολουθεί ένα θυμάσιο άρθρο του Pearson με τίτλο: «Φίλων, Γνώσης και η Καινή Διαθήρη». Πλήρως αναπτυγμένος δεν βρίσκεται όύτε στην Καινή Διαθήκη, ούτε στον Φίλωνα. Τπό την ευρύτερη έννοια η Γνώση ήτο παρούσα, όπως ο Wilson και άλλοι προτείνουν. Αυτή όμως, κατά τη γνώμη του Pearson, πρέπει μάλλον να λέγεται «αναδικριώσα σοφία» και ως προς την Α' Κορ., τον Φίλωνα, τη Σοφία Σοιλομάντος, και τις διδασκαλίες του Σιλβάνου. Ως Γνωστικισμό, συνεχίζει, πρέπει να θεωρούμε αυτό που έχει τα χαρακτηριστικά μιας νέας θρησκείας. Δεν ωφελούν οι όροι: αρχικός γνωστικισμός, αρχόμενη γνώση, κλπ. Η θρησκευτικότητα των διδαχών του Σιλβάνου, η Α' Κορινθ., ο Φίλωνας, η Σοφία, μπορούσε — κι αυτό έγινε — ποτέ να μη φθάσουν έναν ολοκληρωμένο Γνωστικισμό. «Όλα αυτά τα θέματα —επισημαίνει στο τέλος— παραμένουν ανοικτά.

Έστεται το άρθρο του καθηγητή A. Böhlig «Η Κ. Διαθήκη και η αντίληψη περί του Μανιχαϊκού μύθου». Η κύρια τάση της διδασκαλίας του Μάνη προέρχεται από βασικές έννοιες της χριστιανικής σωτηριολογίας. Στο μέθο του ο Μάνης επεξεργάζεται διάφορες Γνωστικές και εκκλησιαστικές απόψεις περί του Ιησού. Ο Μάνης μεγάλωσε μέσα σε μια ιουδαιοχριστιανική Γνωστική αίρεση. Έτσι παρουσιάστηκε τον 3ο αιώνα μ.Χ., με μια πολύ έντονη διαρροή, με κύρια αποκάλυψη του Θεού των Πρώτο - Ανθρώπο. Ο δεύτερος άνθρωπος, ο Αδάμ, είναι η αντίθεση του πρώτου, όπως περίπου στον Φίλωνα. Η ανάπτυξη βασικών απόψεων του ουσιώματος του Μάνη δείχνει ότι πρόκειται περὶ Γνωστικού Χριστιανισμού (σελ. 101).

Ο καθηγητής W. Schmithals γράφει, στη συνέχεια; για το «Corpus Paulinum and Gnosis». Είναι γνωστή η θέση του Schmithals σε όσους ασχολούνται με την Κ. Διαθήκη:. Παντού, σε ολόκληρο το Corpus Paulinum έχουμε την εμφάνιση και καταπολέμηση Γνωστικών. Δεν ξέρω ποιές παρατηρήσεις θα μπορούσαν να γίνουν εδώ και εκεί στις προτάσεις του Schmithals. Εχείνο που ένας σκεπτόμενος άνθρωπος, που σήμερα ερευνά την Κ. Διαθήκη, δεν μπορεί να αρνηθεί επάσχη περιπτώσεις είναι το ότι η ανάπτυξη της εκκλησιαστικής χριστολογίας απαιτεί τον Γνωστικισμό ως προϋπόθεση.

Η επόμενη μελέτη είναι του C. K. Barrett στο θέμα «Γνώση και Η Αποκαλυψη του Ιωάννη». Πολύ σχηματική η αντιταράθεση Γνωστικισμού - Αποκαλυπτικής, αφού πέντε έργα στη συλλογή Nag Hammadi ονομάζονται Αποκαλύψεις. Στη μελέτη αυτή ο Barrett δείχνει σε ποιά σημεία η Αποκάλυψη του Ιωάννη και ο Γνωστικισμός πλησιάζουν αλλήλους. Βέβαια, οτιδήποτε προτρέχομενο από τον Γνωστικισμό περέπει να ιστορικοποιηθεί. Έχει έναν ιστορικό πυρήνα η Αποκαλυπτική. Το ρόλο αυτό επιτελεί στην Αποκάλυψη το εσφαγμένο Αρνίο. Στην πλήρη απομυθοποίηση της πρόσωπα είναι το Ευαγγέλιο του Ιωάννη.

Η μελέτη του καθηγητή Fr. Wisse είναι «Prolegomena to the Study of the New Testament and Gnosis». Οι «Γνωστικοί» περιγράφονται από τους προχώρους αιρεσιολόγους αλλά και πολλούς σημερινούς ερευνητές ως μέλη κάποιας αιρετικής ομάδας. Δεν ήταν δώμας κάτι τέτοιο. Ούτε τα κείμενα του Nag Hammadi αντιτροσούπεινον τη φιλολογία κάποιας δομημένης κοινότητας. Βάζουμε δηλ. τάξη εκεί που δεν υπάρχει καμιά. Ο Δ' Ευαγγελιστής δεν θεώρησε τον εαυτό του δεσμευμένο με ορισμένες παραδόσεις περί τού Ιησού και η εκ νέου ερμηνεία του περί του Ιησού είναι τόσο τολμηρή σαν αυτή που βρίσκουμε σε γνωστικά κείμενα. Ο Wisse θεωρεί τα ωστάνειαέργα ως γνωστικά έργα' το πραγματικό ενδιαφέρον στον Δ' Ευαγγελιστή είναι όχι η ενσάρκωση ή η εκ παθένου γέννηση αλλά η θεία παρούσια.

Η καθηγήτρια Elaine Pagels συμβάλλει με εκτεταμένο άρθρο «Άδαμ και Είνα, Χριστός και η Εκκλησία». Ο Κλήμης ο Αλεξανδρέας (Στρωμ. III,49) λέει ότι οι σύγχρονοί του χριστιανοί διαφωνούν όχι μόνο ως προς διάφορες διδασκαλίες, αλλά και ως προς την πρακτική ζωή, ιδίως σε θέματα γάμου. Η σεξουαλική καθαρότητα διακρίνει τους χριστιανούς από τον Παύλο και τους Αποστολικούς Πατέρες μέχρι τον Ιουστίνο. Το ερώτημα πολλών ήταν: Ο Ιησούς και ο Παύλος καταδίκασαν την π ο γ ν εί α ως παράβαση μέσα στο γάμο, ή με την έννοια της σεξουαλικής επαφής εν γένει; Τηήρχαν και οι δύο αυτές ερμηνείες, προσήγαν και οι δύο επιχειρήματα από τα κείμενα, από την ιστορία του Άδαμ και της Είνας, από τον Ιησού και τον Παύλο. Ο γάμος για τον Εβραϊο σημαίνει αναπαραγωγή το ενδιαφέρον για τον Ιησού στο γάμο δεν είναι η αναπαραγωγή αλλά η σχέση στο θεόμ· το ίδιο και ο Παύλος. Επίσης, και οι δύο θεωρούν ανώτερη την αγαμία, ιδίως ο Παύλος. Οι Δευτερο-

παύλεις Επιστολές αποκρούοντεν ασκητικές ερμηνείες του Παύλου, εμφανίζονται τον Απόστολο ως αντιαπηκτικό και πολύ κοντά προς την ιωδαϊκή παράδοση. Το έργο αυτό συνεχίζεται κατά τον 6^ο μ.Χ. αιώνα οι Βαρράνθας, Κλήμης, Πολύκαρπος, Ιγνάτιος και Επιστολή προς Διόγνητον, πολεμώντας ποικίλες μορφές Εγκρατισμού. Ιδιαίτερη μνεία γίνεται της περιπτώσεως Τατιανού. Ο Κλήμης Αλεξανδρέας τον κατηγορεί ότι ερμηνεύει το περί ευνούχων χωρίο έξω από την αληθινή του συνάφεια, και με την χρήση των Δευτεροπατέλλων ο Κλήμης αποκρούει αποτελεσματικά αυτές τις τάσεις, ιδίως του Ιουλίου Καστιανού και του έργου του περὶ Εγκρατείας. Ο Αδάμ και η Είνα αμάρτησαν γιατί είχαν επαφή προ της ώριμης γι' αυτούς ώρας. Για τον Μαρκίωνα η σεξουαλική κοινωνία των πρωτοπάλαστων αντιδιαστέλλεται προς την ένωση του πνευματικού ανθρώπου με τον Χριστό. Άλλα και ο Κλήμης και ο Τερτυλίανός, χωρίς να το θέλουν, μαρτυρούν περὶ της τεράστιας επιτυχίας των διαφόρων ειδών «ειναγγελικού» ασκητισμού που καταπολεμούν (Πράξεις Παύλου και Θέκλας, Πράξεις Θωμά κ.ά.). Οι Πράξεις Θωμά συνιστούν την αγαμία, Όλες οι απόκρυψες Πράξεις διδάσκουν πως η σεξουαλικότητα σχετίζεται με την προτατορική αμαρτία.

Την έννοια της απόλυτης σεξουαλικής καθαρότητας τονίζουν πολλά κείμενα του Nag Hammadi (Απόκρυφου Ιωάννου, Εξήγησης της Ψυχής). Αναφέρονται στη συνέχεια αρκετά χωρία από τους αντιαρετικούς συγγραφείς και τον Κλήμεντα, σχετικά με το θέμα. Γενικά οι συγγραφείς αυτοί, ενώ ασχήματαν να αποκλείσουν τους ήγγαμους από την Εκκλησία, ο Κλήμης και οι συνάδελφοί του απέκρουσαν την απάρνηση του ασκητικού ιδεώδους. Έκαναν έκκληση υπέρ του αγγελικού βίου προς τους λίγους ζηλωτές που περιφρόνησαν κάθε συμβιβασμό με την κατώτερη κατάσταση που συμβολίζει η ένωση Αδάμ και Είνας. Εγκράτεια και παρθενία, βεβαιώνουν όλοι τους, υπόσχεται σ' αυτούς που αφιερώνονται την πλήρη συμμετοχή τους στον πνευματικό γάμο που ο Χριστός χαίρεται με την παρθένα νύμφη, την Εκκλησία.

Ακολουθεί σύντομο άρθρο του καθηγητή Robert Guant «Χριστιανοί και Γνωστικοί κατά την αρχική περίοδο μέσα στην ελληνορωμαϊκή κοινωνία». Ως προς το κοινωνικό status, νομίζει ότι οι Γνωστικοί προέρχονται πιθανώς, όπως και οι Ορθόδοξοι, από κάθε τάξη. Περὶ κατηγοριῶν εκτοξευομένων κατά τους Γνωστικών, μετά τη Β' Πέτρου, ο Ιουστίνος οναφέρεται σε κακόφημες διαδόσεις περὶ των αιρετικών, όπως και ο Ειρηναίος και ο Κλήμης Αλεξανδρέας. Στο τέλος του 6^{ου} αιώνα μ.Χ. τις μοιρές κατέ των χριστιανών οι θεολόγοι της Εκκλησίας επιφύλλουν στους αιρετικούς. Παράδειγμα ο Κέλος (E/S, V, 63). Οι κατηγορίες κατά των Γνωστικών θέλουν να δείξουν ότι αυτοί είναι απόδηλοι της ελληνορωμαϊκής κοινωνίας, από οποιαδήποτε τάξη κι αν προέρχονται. Αντίθετα, ο Βασιλείδης παρατηρεί: «Εμείς είμαστε ἀνθρώποι και οι ἄγιοι είναι όλοι γονορύνια και σκυλιά» (Επιφάνιος, Παναρ. 24,5). Στο πε-

Χριστιανοί έναντι των Γνωστικών, ο Guapī διαπιστώνει στα χρόνια του Φαραγναίου δυσφήμηση των Γνωστικών για αντικοινωνικές πράξεις, ενώ αργότερα, στα χρόνια του Ωριγένη, όταν είχαν εκδιωχθεί από τις εκκλησιαστικές κοινότητες, υπάρχει περιφρόνηση προς τους Γνωστικούς και προς τον αριθμό, πηγή κοινωνική στάθμη και τη σημασία. Κατά κυριολεξία, οι Γνωστικοί εστέργιντο κοινού νου.

Ακολούθει το έργο του M. Krause για τον εκχριστιανισμό ορισμένων κειμένων της βιβλιοθήκης του Nag Hammadi, τα οποία αρχικά δεν ήσαν χριστιανικής προέλευσης. Ο τίτλος του άρθρου είναι «Ο εκχριστιανισμός Γνωστικών κειμένων». Αναφέρεται σε κείμενα όπως το «Απόκρυφον Ιωάννου», η Σοφία Ιησού Χριστού», «την Εξήγηση της Ψυχής», ίσως κ.ά. Ποιά πρέπει να είναι τα κριτήρια για να ισχυριστούμε πως κάποιο κείμενο εκχριστιανίστηκε.

Στη συνέχεια ο H. Koester εξετάζει τρεις Παραβολές του Εναγγελίου Θωμά (No 9' 64' 101), και συμπεραίνει ότι ο Θωμάς συχνά διατηρεί κάποια αρχικότερη μορφή της παραβολής, που δεν επιδέχεται αλληγορική ερμηνεία. Ο Koester τονίζει ότι δεν ξέρουμε δύσα πρέπει περί Παροβολών κατά τα αρχικά χρόνια του χριστιανισμού. «... Είναι πολύ σπουδαίο να αντιληφθούμε τον αφηγηματικό χαρακτήρα των Παραβολών στο Θωμά. Αντίθετα προς τις αλληγορίζουσες απόψεις, ιδιαίτερα στους Μάρκο και Ματθαίο, αντίθετα προς την πολύπλοκη συμβολική διαδικασία του Γνωστικισμού στην ερμηνεία τους, το Εναγγέλιο Θωμά έχει την ικανότητα του Ιησού να λέει ιστορίες — δέβαια, ιστορίες αινιγματικές, προκλητικές, που προκαλούν μειδίαμα ή σύνγχυσην ιστορίες που μιλούν για συνήθη γεγονότα και, συγχρόνως, υπερβαίνουν τις καθημερινές «μετειρίες» ιστορίες που δεν παράγουν νέες προοπτικές από το θεολογικό σύντημα του συντάκτη, αλλά από την εφευρετικότητα του αφηγητή που προσαρμόζει την αφήγηση σε μια νέα κατάσταση» (σελ. 201).

Ο καθηγητής Eric Segelberg ασχολείται με το θέμα: «Το Εναγγέλιο του Φιλίππου και η Καινή Διαθήκη». Έχει ο Φιλίππος υπόψη του τον Ματθαίο και το Εναγγέλιο του Ιωάννη, δεν ξεχωρίζει όμως Κανονικές και Απόκρυφες άγιες Γραφές. Τα «μνηστήρια» του Φιλίππου, που είναι πέντε, γενικά δεν μπορούν να συμφωνήσουν προς την K. Διαθήκη. Εξαίρετο το χρίσμα πάνω από το Βάπτισμα, την Ενχαροκτία, άρτο και οίνο, εντοσί ους λόγον του Θεού και άγιο Πνεύμα, την «απολύτωση» ίσως όπως την χρίση δι' ελαίου στον Ιάκωβο 5,14, και τελικά, το «μυστήριον» ως ένα είδος τελικού εφόδου του πιστού προ του θανάτου. Για τον Φιλίππο, επίσης, υπάρχει αυθεντικά ανότερη της K. Διαθήκης. Τα «άγραφα», που παραθέτει προέρχονται από άγνωστες πηγές, ούτε για χρονολογικά θέματα είμαστε δέβαιοι. Γενικά, συμφωνεί με την Ορθόδοξη Εκκλησία, αλλά προσθέτει και κάτι πιο αυθεντικό δικό του.

Επειτα η μελέτη του καθηγητή H. M. Schenke με τίτλο «Το Βιβλιό του Θωμά (NHC II.7): Αναθετηση μιας ψευδεπίγραφης Επιστολής Ιακώβου του Αθλητή». Ο Schenke κάνει κάποιες ενδιαφέρουσες προτάσεις που έχουν σχέση: (1) με τον αληθή φίλο (στον Θωμά) ή τον αγαπημένο μαθητή στο κατά Ιωάννη, (2) με ελόγια στον Θωμά και στο κατά Ιωάννη; (3) με το πώς αναπτύσσονται τα «έλόγια», γίρω από ποιούς πυρήνες, στο Θωμά; (4) με τη συμπεριληφτη του βιβλίου του Θωμά μαζί με το Ευαγγέλιο, τον Διάλογο του Σωτήρα και τον Απόκρυφο Ιακώβου στην έρευνα της παραδόσεως των «έλογίων» του Ιησού, (5) με τη μελέτη του μηχανισμού των παρανόησεων στον Θωμά και στο Δ' Ευαγγέλιο (6) με την παρουσίαση του Ιησού ως διδασκάλου της σοφίας και (7) με τη συνδολή του Βιβλίου του Θωμά στην κατανόηση της Επιστολής Ιακώβου (και το Βιβλίο Θωμά και η Επιστολή του Ιακώβου έχουν ως πηγή μια επιστολή του Ιακώβου του Αθλητή).

Τέλος, η δρ. Τζόννη Janssens, κλείνει τον τμηματικό τόμα με τη μελέτη της: «Η Τριμορφική Πρωτεύοντα και το Τέταρτο Ευαγγέλιο». Εξετάζονται τα παραλλήλα μεταξύ των δύο κειμένων, χωρίς να μπορεί να δημιουργηθούν περιπέτρα, αφού δεν μπορούμε να τα χρονολογήσουμε με ακρίβεια. Η συγγραφέας αναφέρεται σε όλες τις δυνατές σχέσεις του ενός κειμένου προς το άλλο, ιδιαίτερα δε στις ποικιλες προτάσεις των ερευνητών περί Γνωστικισμού στον Ιωάννη, περί διαφόρων εκδόσεων του κατά Ιωάννη, κλπ. Η ίδια προτιμάει την άποψη του Schenke: ότι τα όρια ορθοδοξίας και γνωστικισμού δεν είχαν αυστηρά καθορισθεί, όταν γράφτηκε το Δ' Ευαγγέλιο. Τί αργότερα θεωρήθηκε ορθοδοξία και τί αίρεση, είναι ένα άλλο θέμα. «Οποις σημειώνει και ο Wilson στο ερώτημα: Πώς μπορούμε να διακρίνουμε μεταξύ ενός από - χριστιανοτομημένου κειμένου από ενός καθαρά στη γένεσή του γνωστικού; «Η περίοδος της K. Διαθήκης δεν είναι μια περίοδος καθαρής και αμόλυντης διδασκαλίας, ελεύθερης από κάθε στήγμα αίρεσης, αλλά ήταν μια περίοδος σοβαρού πειραματισμού, τημήμα του οποίου τελικά χαρακτηρίστηκε ως αιρετικό... Τάρρος και παραλλήλα τα οποία δείχνουν απλώς κοινό υπόβαθρο». Έτοι περίπου πλειστεί η Janssens.

Ο τμηματικός τόμος περιλαμβάνει στο τέλος Βιβλιογραφία των δημοσιευμάτων έργων του R. McL. Wilson από 1952 έως 1981.

Πήρε μάκρος η παρουσίαση αυτού του Τόμου γιατί πραγματικά περιέχει ολόκληρο θησαυρό θεμάτων, προβλημάτων, προτάσεων και εννοιών, που είναι χρήσιμος για την αξιολόγηση κειμένων όπως αυτά του Nag Hammadi, τα οποία το Βιβλικό Κέντρο «Αρτος Ζωής» μετέφρασε ελληνικά προς χάρη των Έλληνα αναγνώστη και εξέδωσε πριν λίγο παρότο.

Σ. ΑΓΟΤΡΙΔΗΣ

Τωάννη Καραβίδοπουλού, Το κατά Μάρκον Ευαγγέλιο,
Εκδόσεις Π. Πουράρα, Θεσσαλονίκη 1988, σελ. 520.

Είναι ευχάριστο ότι μετά ανάλυση - υπόμνημα στο κατά Μάρκον Ευαγγέλιο που μας έδωσε το 1983 ο Επίσκοπος Βρεσθένης κ. Δημήτριος Τρακατέλλης με τον τίτλο «Εξουσία και Πάθος, Χριστολογικές Απόψεις του κατά Μάρκον Ευαγγελίου» (εκδόσεις «Δόμος»), έρχεται στο τέλος του 1988 το Τπόμνημα του κ. I. Καραβιδόπουλου στο κατά Μάρκον με τον παραπάνω τίτλο απή σειρά «Ερμηνεία Καινής Διαθήκης».

Αντό δεν είναι συμπτωματικό, Ξέρουμε όλοι πόση σημασία αποδίδει η νεώτερη έρευνα στο κατά Μάρκον Ευαγγέλιο όχι μόνο από φιλολογική άποψη (προτεραιότητα του Μάρκου στην αντιμετώπιση του Συνοπτικού προβλήματος), αλλά και από την άποψη της θεολογίας της αρχικής χριστιανικής κοινότητας (Συνοπτικά Ευαγγέλια, Παῦλος, κλπ.). Και οι δύο παραπάνω συγγραφές των συναδέλφων είναι θαυμάσιες εργασίες, και νιώθει κανείς χαρά που μπορεί να τις επανίστει. Και οι δύο συγγραφείς είναι ενήμεροι της παλαιάς και της σύγχρονης βιβλιογραφίας, σε όλο της το πλάτος — πράγμα όχι σύνηθες για τα καθημάτα —, και γνωρίζουν τα πορίσματα όχι μόνο της ερμηνευτικής παράδοσης και έρευνας, αλλά και της σύγχρονης θεολογικής συζήτησης περί το Ευαγγέλιο του Μάρκου. Μόνο που ο Θεοφιλέστατος εξαίρει, χωρίς να το λέει, την ιδιάτερη θεολογική τομή του Μάρκου εμφανέστερα σε σχέση με τη μεταγενέστερη χριστολογία της Εκκλησίας, ενώ ο κ. Καραβιδόπουλος αφήνει τα διαχριθεί το ίδιο με σαφώς όμως «επανιντικό» τρόπο, επάνω στον οποίο ασφαλώς στηρίζεται οι μεταγενέστερες εκκλησιαστικές αναπτύξεις. Αυτό είναι μάλλον κάτι που σχετίζεται με κάποιες επιλογές του ίδιου του συγγραφέα.

Επαναλαμβάνοντας άλλη μια φορά τη χαρά μας για την προσφορά των δύο αγαπητών συναδέλφων, στη συνέχεια, παρουσιάζοντας το έργο του κ. I. Καραβιδόπουλου, διατυπώνω μόνο ορισμένες σκέψεις, γενικές, που σχετίζονται με το Τπόμνημά του. Η ώλη και τα σχάλια είναι αρμονικά ταξινομημένα, με μέτρο όχι, εδώ, εξάρσεις και, εκεί, ισχνές παρεμβάσεις — κάτι που σημαίνει πολύ κόστο και συγκέντφωση, ικανότητα επιλογής παντού τουν απαραίτητουν, τουν χρειαζούμενου για το σκοπό που εξυπηρετεί η συγγραφή, δηλανή για τον φοιτητή και τον κοινό, αναγνώστη. Τα ερμηνευτικά σχόλια και τα παράλληλα παρατίθενται με το ίδιο μέτρο και την ίδια σύνεση του συγγραφέα.

Βέβαια, και ο κ. I. Καραβιδόπουλος χρησιμοποιεί με κάποια αρμονιστική διάθεση τα παράλληλα των Συνοπτικών Ευαγγελίων. Ενώ δηλαδή γνωρίζει άριστα τα πορίσματα της φιλολογικής και ιστορικής κριτικής και της σύνταξης των κειμένων από τους Ευαγγελιστές (Redaktionsgeschichte), χρησιμοποιεί αυτή τη γνώση με μέτρο. Γράφει όλα όσα πρέπει, τοποθετεί όμως την έμφαση πάντοτε σε μια παραδοσιακή εκδοχή της σχέσης του Μάρκου προς

τους ἄλλους Εναγγελιστές. Ο κ. Καραβιδόπουλος συνεχίζει την παραδοσιακή ερμηνεία του κατά Μάρκου, ἀλλά σε ένα υψηλότερο επίπεδο, προσαρμοσμένο στις αυγχρονες επιστημονικές απαιτήσεις ἀλλά και τις θεολογικές εκκλησιαστικές ανάγκες. Παντού δρίσκουμε το επιστημονικό *consensus* των σύγχρονων εκκλησιαστικών ερμηνευτών, από την Εισαγωγή μέχρι και το σχολιασμό των στίχων 16,9-20, αποφεύγονται όμως παντού οι αιχμές. Αυτό δεν είναι απλώς σύμφωνο με την καθώλου τοποθέτηση του συγγραφέα, όπως τον γνωρίζουμε, ἀλλά εξυπηρετικό για τον φοιτητή και τον κοινό αναγνώστη, οι οποίοι, εκτός από την ακρίβεια της πληροφόρησης ζητούν και βοήθεια για τα καταλάθουν, χωρίς ιδιαιτερότητες, ἀλλά με επάρκεια, το μήνυμα του Εναγγελίου του Μάρκου προς τον κόσμο. Αυτός είναι ἄλλωστε και ο στόχος της σειράς «Ερμηνεία Καινής Διαθήκης».

Η θεολογία του Μάρκου δηγανεί από την ερμηνεία του όλου κειμένου. Αν και αποφεύγει τις βαθείες γενικότερες τομές, αναδεικνύει προσεκτικά και με σαφήνεια σε κάθε επιμέρους περικοπή τις θεολογικές αντιλήψεις του Μάρκου, χωρίς να ασχοληθεί εκτεταμένα και συστηματικά με τη θεολογία του Εναγγελιστή, ούτε ακόμα στην Εισαγωγή (εκτός από τις σελίδες 37 - 38). Τις δεύτερες και τρίτες διηγήσεις διά του Εναγγελίου θεολογικές έννοιες δίνει τη ερμηνεία τη δυνατότητα να συναγάγει μόνος του ο αναγνώστης από σχόλια και παρατηρήσεις επανειλημμένες σε επιμέρους περικοπές. Το θέμα της σχέσης του Πάθους και των θαυμάτων του Ιησού στο κατά Μάρκον ο κ. Καραβιδόπουλος αντιμετωπίζει οτο επίπεδο του φρονήματος και της πίστης του Εναγγελιστή, όχι στο επίπεδο των αρχικών πηγών του. 'Οπως αφήνει σιωστά να εννοήσουμε, η πέρι πάθους ιστορία του Ιησού συνδέονταν εξαρχής μέσα στην Εκκλησία με την Ανάσταση και την Παρουσία. Σε αυτό, δέβαινα, δρήγε ο Μάρκος των χριστιανικών κρίκο μεταξύ παθημάτων λυτρωτικών και θαυματουργικών ενεργειών. Οποιοδήποτε κι αν ήταν το μοντέλο της αρχικής μάρκειας πηγής περί των θαυμάτων του Ιησού (η Παλαιά Διαθήκη — τα κατορθώματα «θείων ανδρῶν», ή και τα δύο) στη σκέψη του Μάρκου, όπως πολύ σιωστά τονίζει ο κ. Καραβιδόπουλος, τα θαυμαστά αυτά έργα κάνουν φανερή την παρουσία του Θεού της Π. Διαθήκης και εκφράζουν τον εσχατολογικό χαρακτήρα των έργων του Ιησού, την έσωτερη σχέση όλης της δριστηριότητας του Ιησού σε σχέση με την Ανάσταση και την Παρουσία, τι κατεξοχήν εσχατολογικά γεγονότα. Άλλοιώτικα, θαύματα από τη μια μεριά και Πάθος από την άλλη φαίνονται αρχικά, στην κοινή λογική, ως *contra dictio interminis*. 'Οπως όμως μας αφήνει για δούμε ο κ. Καραβιδόπουλος, ο αρχικός πυρήνας σύνθεσης αυτών των δύο από τον Μάρκο στηρίζεται στην ειδική έννοια του Μυστικού των Μεσσία στον Μάρκο (πώς δηλαδή ο Ιησούς, αν και εξαρχής Μεσσίας, πρέπει να περάσει από το θάνατο).

Το θέμα του μοντέλου του Ιησού·ως διδάσκαλου - θεραπευτή θίγεται ακρι-

θιγότις, γιατί και η έρευνα (προτάσεις περί κάποιου τύπου κωνικού διδάσκαλου - θεραπευτή, κλπ.) δεν έχει κατασταλέξει σε κάτι πιο σίγουρο. Όποιος ήμως κι αν υπήρξε το μοντέλο αυτό αρχικά, για τον Μάρκο, όπως επανειλημμένως τονίζει ο κ. Καραβιδόπουλος, ο διδάσκαλος - θεραπευτής, όχι μόνο για τον Ματθαίο και Λουκά, αλλά ήδη και για τον Μάρκο, είναι προσπαντός έκφραση της εσχατολογικής φανέρωσης της σοφίας και της δύναμης του Θεού, κατά τις υποσχέσεις της Π. Διαθήκης.

Τελειώνω την παρουσίαση αυτή, τονίζοντας άλλη μια φορά τη βαθειά ιανοποίηση που νιώθει κανείς διαβάζοντας το έργο αυτό, που είναι καρπός πολλού μόχθου, ξεχωριστής επιμέλειας, ισόρροπης κρίσης, αγάπης προς τον Ειαγγελιστή, και προς το εκκλησιαστικό πλήρωμα. Ευχόμαστε να δούνε γρήγορα το φως και άλλα υπομνήματα στα άλλα Ειαγγέλια, στην ίδια σειρά που εκδίδουν οι συνάδελφοι στη Θεσσαλονίκη, με τη βοήθεια του εκδοτικού οίκου του κ. Π. Πουρνάρα.

Σ. ΑΓΟΥΡΙΔΗΣ

