

ΔΕΛΤΙΟ

ΒΙΒΛΙΚΩΝ ΜΕΛΕΤΩΝ

Τόμος 8ος, Νέα Σειρά, Ιούλιος - Δεκέμβριος 1989, Έτος 18

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

- Γ. Ρηγόπουλου, Δ. Θ., Επικ. Καθηγ. του Πανμίου Αθηνών, Ιησούς Χριστός «Ο Ποιμήν ο Καλός» (Ερμηνευτική Προσέγγισις) 5
- Γ. Σαρηγιάννη, Αναπλ. Καθηγ. στο Πολυτεχνείο Αθηνών, Φυλετικές Υποδιαιρέσεις και Πολεοδομικές Έννοιες στους αρχαίους Εβραίους κατά το Εβραϊκό πρωτότυπο και την απόδοση των Ο' 49
- Dr. E. A. Obeng, Depart. of Religions, Univ. of Iforin, Nigeria, An Exegetical Study of Rom. 8, 26 and its implication for the Church in Africa 88
- Χρονικά: XII Collognium Paulinum (25-30 Σεπτεμβρίου 1989). Το Αποστολικό Αξίωμα (Β' Κορ. κεφ. 10-13) 99
- Βιβλιοκρισίες: J. D. Kingsbury, Reflections on the Readers of St. Matthew / Σ. Μαυροφίδη, Η Μητέρα του Ιησού* στην Καινή Διαθήκη / Λιλής Ζωγράφου, «Αντιγνώση» (Τα Δεκανίκια του Καπιταλισμού) . 109



ΕΚΔΟΣΕΙΣ
«ΑΡΤΟΣ ΖΩΗΣ»
ΑΘΗΝΑ

ΔΕΛΤΙΟ ΒΙΒΛΙΚΩΝ ΜΕΛΕΤΩΝ

Εξαμηνιαία έκδοση έρευνας Παλαιάς και Καινής Διαθήκης

Εκδότης: Ίδρυμα «Άρτος Ζωής»
(Λεωφ. Κηφισίας, Στάση Παράδεισος, Χαλάνδρι, Αθήνα)

Διοικητικό Συμβούλιο: Σ. Αγουρίδης, Γ. Κωσταράς,
Χ. Κωνσταντινίδης, Δ. Παπαϊωάννου, Αθ. Νίκας, Γ. Ρηγόπουλος

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

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

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

Οι συγγραφείς έχουν ακέραιη την ευθύνη των απόψεών τους

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

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

Ετήσια συνδρομή:	εσωτερικού	Δρχ. 400
	εξωτερικού	\$ 10
Τιμή τεύχους:		Δρχ. 200

Copyright (c) «ΑΡΤΟΣ ΖΩΗΣ»

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Γ. Ρηγάκουλας & Θ. Ησας, Κοιμήσις του Παναγιώτου Αποστόλου Παύλου, Κεφάλαιον
πρὸς τὸν Πρωτόν & Καλὸν Γραμματικὴν Πραξίνην

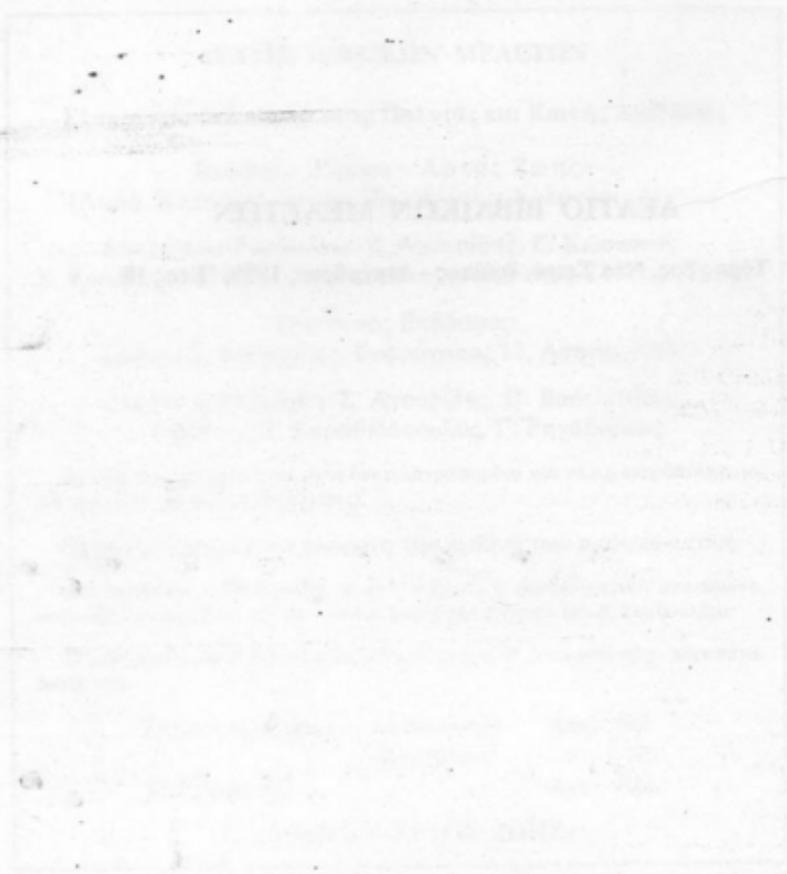
Γ. Σαράντος **ΔΕΛΤΙΟ ΒΙΒΛΙΚΩΝ ΜΕΛΕΤΩΝ**

Τόμος 8ος, Νέα Σειρά, Ιούλιος - Δεκέμβριος 1989, Έτος 18

Dr. P. A. Anderson, *Exegetical Study of Rom. 8, 26 and its Application to the Church in Africa*

Χρόνικα, XII Ολοκληρωθέντα Παθήματα (23-30 Σεπτεμβρίου 1989), Το Αποστολικό Αποκάλυψις (9' Κεφ. στρ. 70-71)

Βιβλιοκρισία: J. D. Karamanly, *Reflections on the Reading of St. Matthew*, I. Μουρατίδης, II. Λεονόρα και Ιησούς στην Κωνσταντινούπολη, III. Στοιχισμός-Αντιπροσώπων Για Δοκίμους του Καττάρα



ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Γ. Ρηγόπουλου, Δ. Θ., Επικ. Καθηγ. του Παν/μίου Αθηνών, Ιησούς Χριστός «Ο Ποιμήν ο Καλός» (Ερμηνευτική Προσέγγισις)	5
Γ. Σαρηγιάννη, Αναπλ. Καθηγ. στο Πολυτεχνείο Αθηνών, Φυλετικές Υποδιαίρέσεις και Πολεοδομικές Έννοιες στους αρχαίους Εβραίους κατά το Εβραϊκό πρωτότυπο και την απόδοση των Ο'	49
Dr. E. A. Obeng, Depart. of Religions, Univ. of Ilorin, Nigeria, An Exegetical Study of Rom. 8, 26 and its implication for the Church in Africa	88
Χρονικά: XII Collognium Paulinum (25-30 Σεπτεμβρίου 1989). Το Αποστολικό Αξίωμα (Β' Κορ. κεφ. 10-13)	99
Βιβλιοκρισιές: J. D. Kingsbury, Reflections on the Readers of St. Matthew / Σ. Μαυροφίδη, Η Μητέρα του Ιησού στην Καινή Διαθήκη / Λιλής Ζωγράφου, «Αντιγνώση» (Τα Δεκανίκια του Καπιταλισμού)	109

APPENDIX

1. Introduction to the Study of the History of the Church in Africa 1

2. The Role of the Church in the Development of Africa 2

3. The Church and the African People 3

4. The Church and the African Society 4

5. The Church and the African Culture 5

6. The Church and the African Economy 6

7. The Church and the African Education 7

8. The Church and the African Health 8

9. The Church and the African Environment 9

10. The Church and the African Future 10

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Η ΕΝΝΟΙΑ ΤΟΥ ΟΡΟΥ «ΠΟΙΜΗΝ»

1. Κατά τους αρχαίους ανατολικούς λαούς

Ο όρος «ποιμήν» δεν είναι μόνον βιβλικός, αφού από ομόρους λαούς του Ισραήλ, απεδόθη κατά καιρούς σε ηγετικά πρόσωπα. Η εξέτασις των θρησκευμάτων της ανατολικής Μεσογείου, μας δίνει τις ακόλουθες πληροφορίες:

α) Στην αρχαία Αίγυπτο (κατά την εποχή του αρχαίου βασιλείου, 2423-2242 π.Χ.) ο φαραώ εθεωρείτο ενσάρκωσις του θεού Horus και, μετά τον θάνατόν του, εταυτίζετο με τον Όσιρι, πατέρα του Horus. Γι' αυτό, οι Αιγύπτιοι πίστευαν ότι ο φαραώ ήτο θεός και ποιμένας του λαού¹. Η αρχαιότης της αντίληψως αυτής αποδεικνύεται και από το γεγονός κατά το οποίο στα πανάρχαια χρόνια ο φαραώ παριστάνετο κρατώντας ποιμενική ράβδο². Κατά την εποχή του «Μέσου Βασιλείου» (2060-1580 π.Χ.) η εικόνα του βασιλέως-ποιμένοσ είχε διαδοθεί πολύ. Το σημαντικόν είναι ότι, παραλλήλωσ προς την αντίληψιν για την υπερβατικότητα του φαραώ (βασιλέυς-θεός) υπήρχε και η αντίληψις περί του ενδοκοσμικού άρχοντοσ-βασιλέωσ, μεταξύ δε αυτού και των υπηκόων του, ανεπτύσσοντο σχέσις ποιμένοσ-ποιμινίου, 1) με την στενήν έννοιαν του όρου (φαραώ - αιγυπτιακόσ λαόσ) και 2) με την ευρείαν έννοιαν (φαραώ-άνθρωπότησ) διότι ο φαραώ εθεωρείτο ποιμένασ ολοκλήρωσ της ανθρωπότητοσ³. Η πίστις αυτή προήλθεν από το γεγονός κατά το οποίο ο Όσιρισ επιστεύετο κυβερνήτησ του κόσμου, αλλά και από την ταύτισιν του αποθανόντοσ φαραώ με τον θεόν αυτόν. Δηλαδή, εφ' όσον ο αποθανών φαραώ ταυτιζόμενοσ με τον Όσιριν εθεωρείτο κυβερνήτησ του κόσμου, γι' αυτό και στον ζώντα φαραώ απεδίδετο ή ιδιότητα αυτή⁴. Εξ άλλου, κρίσεισ οι ομοίωσ συνέβαιναν, κατά καιρούσ, στον βασιλικόν οίκο, είχαν αποτέλεσμα τον κλωνισμόν της εμπιστοσύνησ των υπηκόων προς τον φαραώ, και γι' αυτό οι Αιγύπτιοι αποθανόντοσ ωσ πρόβατα διασκορπισμένα, ωσ ποιμνιο χωρίσ ποιμένα. Ταυτοχρόνωσ οι Αιγύπτιοι, «οι θρησκευτικώτεροι όλων των ανθρώπων» κατά τον Ήρόδοτον (II, 37),

1. De Robert Ph., Le Berger d' Israel, Neuchâtel 1968, σ. 10.

2. Willson, J. A., The Intellectual adventure of Ancient Man. Chicago 1946, σ. 79.

3. De Robert, μν. έργ., σ. 11.

4. Jeremias, J. άρθρον «Ποιμήν» στο Theological Dictionary of the New Testament (Ed. by G. Kittel) τόμ. IV, 1968, σ. 486.

απέδωσαν τον τίτλο του ποιμένου σε θεούς των όπως στον θεό του ουρανού Me-chenti-Irti, τον θεό του ηλίου Ra, και, κατά την εποχήν του μέσου βασιλείου, στον θεό Ammon. Στην κλασσική εποχή, ο Ammon-Ra (θεός ήλιος) εθεωρείτο ο «κατ' εξοχήν ποιμήν» όπως και ο αποθεωθείς Φαραώ⁵.

β) Κατά τους λαούς της Μεσοποταμίας, το βασιλικόν αξίωμα προέρχεται από τον ουρανό. Ήδη από τους χρόνους των Σουμεριών (αρχές 3ης χιλιετίας), ο βασιλεύς εθεωρείτο «ποιμήν». Με τον τρόπον αυτόν ετονίζετο η στενή του σχέση με τον λαό και η πατρική του φροντίδα. Σουμεριακές επιγραφές διασώζου την πληροφορία πως ο βασιλεύς εθεωρείτο «ποιμήν» τον οποίον είχε ορίσει ο θεός⁶.

Κατά τους Ασσυροβαβυλωνίους ο όρος «ποιμήν» (te'u) είναι επίθετον και απεδίδετο στους άρχοντες, ενώ το ρήμα «te'u» σημαίνει «κυβερνώ». Τόσον από τους λαούς αυτούς, όσον και από τους Ακκαδίους ο τίτλος του «ποιμένου» απεδίδετο ευρύτατα τόσον σε θεούς όσον και κοσμικούς άρχοντες.

Ο τίτλος του «ποιμένου» απεδίδετο ευρύτατα στον βασιλέα από τους Ακκαδίους (2η χιλιετία), καθώς και από τους Βαβυλωνίους. Γι' αυτό ο Mowinkel έγραφεν ότι «αν ηθέλαμε να εκφράσουμε με μία λέξη ό,τι ο λαός ανέμενε από τον εκλεγμένον βασιλέα, θα μπορούσαμε να χρησιμοποιήσουμε την καθαρά μεσοποτάμιο έκφρασι ονομάζοντάς τον "ποιμένα"⁷. Ο βασιλεύς αυτός κατά τους μεσοποταμίους «παγκόσμιος βασιλεύς», «βασιλεύς των τεσσάρων σημείων»⁸ και κατά συνέπειαν ο πλέον ισχυρός της γης, ως «ποιμήν» είχε τις ακόλουθες ιδιότητες: καθόριζε τα πεπρωμένα του λαού, τον προφύλασσε από το κακό, του παρείχε κάθε καλό, διοικούσε με δικαιοσύνη.

Οι θείες ιδιότητες, οι οποίες απεδίδοντο στον μεσοποτάμιο βασιλέα ήσαν ιδιότητες του αξιώματος και όχι του προσώπου του⁹. Εν πάση όμως περιπτώσει, η ύπαρξις του «βασιλέως-ποιμένου» εθεωρείτο απολύτως απαραίτητη, διότι, όπως φανερώνει ένα ασσυριακό λόγιον, «ένας λαός χωρίς βασιλέα, είναι ένα ποιμνίο χωρίς ποιμένα, ένας αγρός χωρίς γεωργόν, ένα σπίτι χωρίς κυρίου»¹⁰.

Εξ άλλου, η ιδιότητα του ποιμένου απεδόθη σε θεούς της Μεσοποταμίας, όπως στον Tammuz, Enlil, Nabu, και κυρίως στον θεό-ήλιο Schamash, τον οποίον ονόμαζαν «αληθινόν ποιμένα της ανθρωπότητος», τον δε θεόν Marduk «ποιμένα των θεών», «ποιμένα των μαύρων κεφαλών»¹¹.

Από τα ανωτέρω γίνεται φανερά η πυκνή χρήσις και απόδοσις του τίτλου του «ποιμένου» στους βασιλείς, με την διαφορά ότι οι μεν Αιγύπτιοι Φαραώ εθεωρούντο θεοί, οι δε Βαβυλώνιοι βασιλείς αντιπρόσωποι της θεότητος, από την όποιαν εξελέγησαν και εκλήθησαν να την αντιπροσωπεύσουν στον λαό.

5. De Robert, Ph., μν. έργ., σ. 12.

6. Jeremias, J., μν. έργ., σ. 486.

7. He that Cometh, Oxford 1952², σ. 47.

8. De Fraine, J., L' aspect religieux de la royauté israelite, Rome 1954, σ. 353.

9. Frankfort, H., La royauté et les dieux, Paris 1951, σ. 161.

10. Labat, R., Le caractère religieux de la royauté Assyro-babylonienne, Paris 1939, σ. 373.

11. De Robert, μν. έργ., σ. 15.

γ) Στην αρχαία Ελλάδα, οι κάτοικοι των Δελφών πίστευαν ότι ο θεός Απόλλων¹² είχε τιμωρηθεί από τον Δία να θόσκει επί εννέα χρόνια τα ποιμνία αγγελάδων και βοδιών του βασιλέως της Θεσσαλίας Αδμήτου. Ανάλογος μύθος της Τροίας παρ' ομοίωσιν τον Απόλλωνα να θόσκει στις πλαγιές της Ίδης τα ποιμνία του Λαιομέδοντος. Φαίνεται ότι η λατρεία του Απόλλωνος, ακολουθώντας την κίνηση των Δωρικών μεταναστεύσεων, μεταφέρθη αρχικώς στην Φωκίδα και ακολούθως στην Πελοπόννησο. Οι Δωριείς τον ονόμαζαν «Κάρνειον», όνομα το οποίον υπενθυμίζει τον κριόν (πρβλ. Κάρνος-άρνειος), ο οποίος, στην ποιμενική ζωή, είναι οδηγός του ποιμνίου. Κατά τον Πausανίαν (Γ, 13, 3), στην Λακεδαιμόνα ελατρεύετο κάποιος Κάρνειος, θεός των ποιμενικών φυλών και των ποιμνίων, ο οποίος, φαίνεται ότι, με την πάροδο του χρόνου εταυτίσθη με τον Απόλλωνα. Ο Κάρνειος Απόλλων ετιμάτο αργότερα στην Θήρα και την Κυρήνη (Καλλιμάχου, Ύμνος εις τόν 'Απόλλωνα, 72 εξ). Ο Απόλλων, ως Νόμιος, πιστεύετο ότι κατοικούσε σε βοσκοτόπους και φύλασσε τα ποιμνία¹³.

Κατά την Ιλιάδα (Ω 333) και την Οδύσσεια (θ 335), ο θεός Ερμής εγεννήθη στο αρκαδικόν όρος Κυλλήνη από την ένωση του Διός και της Μαιάς. Ένας από τους αρχαιότατους ελληνικούς μύθους είναι και ο μύθος της κλοπής του ποιμνίου των θεών από τον Ερμή, ο οποίος το οδήγησε στην Πύλο, αλλά μόλις ανέτειλεν ο ήλιος, αναγκάσθη να το επιστρέψει, διότι τον ανεκάλυψεν ο Απόλλων. Αλλ' ο Ερμής ήτο και εφευρέτης της λύρας, την οποία δώρισε στον Απόλλωνα, για να αποκατασταθούν οι μεταξύ των σχέσεις. Ο Απόλλων του χάρισε χρυσό μαστίγιο με την εντολή να φυλάσσει τις ουράνιες δαμάλις. Από τότε ο Απόλλων έγινε θεός της λύρας και ο Ερμής «νόμιος», «επιμήλιος» και «μηλοσόος»¹⁴. Οι ιδιότητες αυτές απεδόθησαν και στον Ερμή από τις αρχαιότητες ελληνικές φυλές. Κατά τις παραδόσεις της Σαμοθράκης, ο Σάων, ο πρώτος έποικος της νήσου, ήτο γιος του Ερμή και της Φαίνης (θεάς των προβάτων) (Διοδώρου Σικελ. Ε, 48), και κατά τους Αρκάδες, ήτο πατέρας του Πανός, ο οποίος και αυτός ήταν ποιμένας. Με την αντίληψη του «Ερμή-ποιμένος» συνδέεται και η παράστασις του Ερμή «κριοφόρου» ή «τραγοφόρου» ή «μοσχοφόρου». Όπως παρατηρεί ο Guthrie¹⁵ «ο Ερμής στην πραγματικότητα ήτο ο θεός των απλών ανθρώπων και αυτός πιθανόν ήτο ο λόγος για τον οποίον του απεδόθη το όνομα "νόμιος"».

Στα ομηρικά ποιήματα, οι αρχηγοί του στρατεύματός ονομάζοντο «ποιμένες λαών» (Δρύας, Ιλιάς Α, 263, Αγαμέμνων Β 243, Νέστωρ, Οδυσ. Ο 151) ή «ποιμένες ανθρώπων» (Οδυσ. Γ, 156-ΙΔ, 497).

Την εικόνα του ποιμένος χρησιμοποίησε και ο Πλάτων προκειμένου να πα-

12. Στον «βοσκόν» Απόλλωνα, εκτός του επιθέτου «νόμιος» απέδιδαν και τα: «επιμήλιος» (στην Κάμειρον, Μακρόβιος ο γραμματικός 1, 47, 45), «άρνοκόμης» (στην Νάξο, Μακρόβιος 1, 17, 45), «ναπαίος» (στην Λέσβο, Αϊλιανού, Περί ζώων ιδιότητος, 6, 42), «γαλάξιος» (στην Βοιωτία, Πλουτάρχου, Περί χρησμών, 16).

13. Αριστοφάνους, Θεσμοφοριάζουσαι 977. Ανθολογία Παλατινή 11, 6, 334.

14. Decharme P., Ελληνική Μυθολογία (ελλ. μετάφρασις) α.ε. τόμ. Α', σ. 181.

15. Guthrie W. K. C., Les Grecs et leurs dieux, Paris 1956, σ. 109.

ρουσιάζει τις σχέσεις του αρχηγού της πολιτείας με τους πολίτες. Συγκεκριμ-
ως, στην «Πολιτεία» παραβάλλει το έργο των αρχόντων με το έργο των ποι-
μένων και κακίζει τους άρχοντες εκείνους, οι οποίοι δεν αποβλέπουν στο καλό
των πολιτών, αλλά και εκείνους τους ποιμένες, οι οποίοι δεν έχουν τάξει ως
σκοπόν τους το καλό των προβάτων. (343 β). Διότι, «τῆ ποιμενικῆ οὐ δῆπου ἄλ-
λου του μέλει ἢ ἐφ' ᾧ τέτακται. ὡς τούτῳ τό βέλτιστον ἐκποριεῖ — ἐπεὶ τά γε
αὐτῆς ὡστ' εἶναι βελτίστη ἱκανῶς δῆπου ἐκπεπόρισται, ἕως γ' ἂν μηδὲν ἐνδὲ
τοῦ ποιμενικῆ εἶναι — οὕτω δέ ἔμην ἔγωγε νῦν δὴ ἀναγκαῖον εἶναι ἡμῖν ὁμολο-
γεῖν πάσαν ἀρχήν, καθ' ὅσον ἀρχή, μηδενὶ ἄλλῳ τό βέλτιστον σκοπεῖσθαι ἢ ἐ-
κείνῳ, τῷ ἀρχομένῳ τε καὶ θεραπευομένῳ, ἔν τε πολιτικῆ καὶ ἰδιωτικῆ ἀρχῆ»
(345 d). Θεωρεῖ ἀκόμη «ἐπονεϊδίστον» καὶ «φοθερόν» πράγμα το να μη φρον-
τίζουν οι ποιμένες για την εκλογή των βοθῶν των, οι οποίοι μπορεί να εξαλ-
λαγούν από ποιμενικούς κύνας σε λύκους. Γι' αυτό, «δεῖ αὐτοὺς (τους φύλακας)
τῆς ὀρθῆς τυχεῖν παιδείας, ἥτις ποτὲ ἔστιν, εἰ μέλλουσιν τό μέγιστον ἔχειν
πρὸς τό ἡμεροὶ αὐτοῖς τε καὶ τοῖς φυλαττομένοις ὑπ' αὐτῶν» (416 C).

Ἀκόμη ο Πλάτων θεωρεῖ ὅτι οἱ ἄνθρωποι-ποιμένες (ἀρχοντες) εἶναι κατὰ
«το σχῆμα του θεοῦ νομῶς» (Πολιτικός 275 C), ἐνῶ στους «Νόμους» (312 B)
τους ονομάζει «νομεῖς καὶ ποιμένες ἀνδρῶν» (Νόμοι 321 B).

Γενικῶς, ὁ ὅρος στους ἀρχαίους Ἕλληνας σημαίνει τον γενικὸν ἀρχηγόν,
τὸν ηγεμόνα, τὸν ὀδηγόν, τον κυβερνήτην (Ιλιάς Β, 85: Αἰσχύλου, Ἰκέτιδες 767:
Ευριπίδου, Φοῖνισσα 1140).

II. Κατὰ τον ἀρχαῖον Ἰσραὴλ καὶ τον μεταγενέστερον Ἰουδαϊσμό

Ἡ ζωὴ του Ἰσραὴλ κατὰ τους ἀρχαίους χρόνους ἦταν νομαδική καὶ ὁ πλού-
τος ἐμετράτο ἀπὸ τον ἀριθμὸ καὶ το εἶδος των ζώων των ποιμιῶν τα οποία ἀ-
νῆκαν στον κάθε Ἰσραηλίτη. Τοῦτο φαίνεται τόσο ἀπὸ την ἱστορία των πα-
τριαρχῶν ὅσον καὶ του Ἰώβ (42, 12).

Το ρ. «ποιμαίνω», στα εβραϊκά, σημαίνει «τρέφω, ἀγρυπνῶ για χάρι κάποι-
ου», το δε ουσιαστικὸ «ποιμήν», τον φίλον, τον πλησίον.

Στο βιβλίον της Εξόδου (22, 1-15) νομοθετεῖται, κατὰ κάποιον τρόπο, ἡ ποι-
μενικὴ ζωὴ. Κατὰ το Talmud (Raba Qama 10, 9) ἔργο του ποιμένος εἶναι, 1) να
ὀδηγεῖ στην τροφή καὶ το νερὸ το ποῖμνί του, γι' αὐτὸ καὶ σε ἄλλο σημεῖο ἀ-
ναφέρεται ὅτι δεν ἐπιτρέπεται να γευματίζει ὁ ποιμένας πρὶν δώσει τροφή στο
ποῖμνί του (Talmud, Berakot 40a), 2) να φροντίζει τα νεογέννητα, τα ἀσθενῆ
καὶ τα πληγωμένα ζῶα, ὥστε να μη χαθεῖ κανένα. Ἀπόδειξις της φροντίδος του
ποιμένος ἦτο καὶ ἡ ονοματοδοσία μερικῶν προβάτων. Ἐπειδὴ το ἔργον αὐτὸ
ἦτο τόσο σημαντικὸ για την ἐπιβίωσι του Ἰσραηλιτικοῦ λαοῦ, γι' αὐτὸ καὶ ἀ-
πεδόθη, ἀπὸ συγγραφεῖς της Π.Δ., ὁ τίτλος του ποιμένος τόσο σε σημαντικὲς
προσωπικότητες του λαοῦ, ὅσον καὶ στον ἴδιο τον Θεό.

1. Ἀπὸ την ἐποχὴ των πατριαρχῶν ὁ ὅρος ἀπεδόθη στον Γιαχβέ. Κατὰ το
Γεν. 48, 15-16, ὁ Ἰακώβ εὐλογώντας τους υἱοὺς του Ἰωσήφ, λέγει μεταξύ ἄλλων:
«Ὁ Θεός φ' εὐηρέστησαν (ἐνώπιον τοῦ ὁποῦ ἐβάδισαν) κατὰ το Μασ.) ἐναν-

τίον αὐτοῦ Ἰαβραάμ καὶ Ἰσαάκ, ὁ Θεὸς ὁ τρέφων με ἐκ νεότητος ἕως τῆς ἡμέρας ταύτης, ὁ ἄγγελος ὁ ρυθιμένος με ἐκ πάντων τῶν κακῶν, εὐλογῆσαι τὰ παιδία ταῦτα». Ἀκόμη, ὁ Ἰακώβ εὐλογώντας τὸν Ἰωσήφ, ομολογεῖ ὅτι διεσώθη ἀπὸ τις ἐπιβουλές τῶν ἐχθρῶν του «διὰ χεῖρα δυνάστου Ἰακώβ, ἐκεῖθεν ὁ κατασχύσας Ἰσραήλ» (49, 24 β) («χάρις στο ὄνομα του ποιμένου, τῆς πέτρας του Ἰσραήλ», Μασ.).

Στα δύο αὐτὰ κείμενα διαπιστώνομε κοινὰ σημεῖα: 1) Ὁ Θεὸς ἀναγνωρίζεται καὶ ομολογεῖται «ποιμὴν» τόσοσν τῶν πατέρων, ὅσον καὶ τῶν ἀπογόνων. 2) Μαρτυρεῖται ἡ πίστις στὴν πρόνοια τοῦ Θεοῦ με τὴν ἀπόδοσι σ' αὐτὸν τῆς ἰδιότητος τοῦ «ποιμένου». Ἡ πίστις αὐτὴ ἀναποκρίνεται πλήρως στὶς συνθήκες ζωῆς τοῦ λαοῦ, ἀπόδειξις ὅτι ὁ Ἰακώβ ομολογεῖ πως ὁ Θεὸς ἐβάδιζε πίσω ἀπὸ τοὺς προγόνους του, ὅπως οἱ ποιμένες ἀκολουθοῦσαν τὸ ποιμνίό τους κατὰ τὴν συνήθεια τῶν χρόνων ἐκείνων. Ἀκόμη, ὅτι ὁ Θεὸς μετακινεῖται μαζί με τὸν λαό του, εἶναι «Deus vagans et Deus migrans» καὶ με τὸν τρόπον αὐτὸν προστατεύει τὸν λαό του, ἀν καὶ δὲν ἔχει ναὸ ἢ μόνιμο θυσιαστήριο¹⁶. Ὅπως δε γράφει ὁ V. Maag, ἡ ἰσχυροτάτη αὐτὴ ἰδέα γιὰ ἕναν Θεὸ συνεχῶς πορευόμενον με τὸν λαό του, θα ἦτο ἡ πηγὴ τῆς ἰσραηλιτικῆς εσχατολογίας¹⁷.

2. Κατὰ τὴν ἐξοδο τῶν Ἰσραηλιτῶν ἀπὸ τὴν Αἴγυπτο καὶ τὴν πορεία τῶν διὰ τῆς ἐρήμου πρὸς τὴν γῆν τῆς ἐπαγγελίας, ἡ ἰδέα περὶ ἐνὸς «Θεοῦ-ποιμένου» μεταβάλλεται σὲ πίστι ἀκλόνητη. Ὁ Θεὸς χάριν τοῦ λαοῦ τοῦ ἀγρῦ πνησε κατὰ τὴν νύκτα τῆς ἐξόδου (Ἐξ. 12, 42), ὁδήγησε τὸν λαό του μέσα ἀπὸ τὴν ἐρημό (Ἐξ. 13, 17· Ἀριθ. 32, 15· Δευτ. 32, 12), «παρεκάλεσεν τὴ Ἰσχύ του εἰς κατάλυμα ἁγίου του» (Ἐξ. 15, 13· πρβλ. 1ησ. Ναυὴ 24, 17). Τὴν πίστιν αὐτὴν ἐκφράζει ὁ Μωυσῆς, ὅταν, κατὰ τὰ τέλη τῆς ζωῆς του, παρακαλεῖ τὸν Θεόν νὰ ἀναδειξοῖ νέον ἀρχηγόν τοῦ λαοῦ: «Ἐπισκεψάσθω κύριος ὁ Θεός... ἄνθρωπον ἐκ τῆς συναγωγῆς ταύτης, ὅστις ἐξελεύσεται πρὸ προσώπου αὐτῶν καὶ ὅστις εἰσελεύσεται πρὸ προσώπου αὐτῶν καὶ ὅστις ἐξάξει αὐτοὺς καὶ ὅστις εἰσάξει αὐτούς, καὶ οὐκ ἔσται ἡ συναγωγὴ Κυρίου ὡσεὶ πρόβατα, οἷς οὐκ ἔστι ποιμὴν» (Ἀριθ. 27, 16-17). Κατὰ τοὺς λόγους αὐτοὺς, ὁ Θεὸς πρέπει νὰ ἀναδειξοῖ διάδοχον τοῦ Μωυσέως ἕναν ποιμένα ἱκανόν νὰ διασφαλίσῃ τὴν ὑπάρξει καὶ τὴν ἐνότητα τῶν ἰσραηλιτικῶν λαοῦ, ὁ ὁποῖος εἶναι «συναγωγὴ Κυρίου», δηλ. ἔργον Θεοῦ, ἀλλὰ καὶ ποιμνιον τοῦ Θεοῦ. Ὁ νέος ἀρχηγὸς θα προηγείται τῶν προβάτων («ἐξελεύσεται... εἰσελεύσεται πρὸ προσώπου αὐτῶν») καὶ ἐπὶ πλέον «ἐξάξει αὐτοὺς καὶ εἰσάξει αὐτούς» σύμφωνα μὲ τὴν πρακτικὴ τῆς ποιμενικῆς ζωῆς.

3. Κατὰ τὴν ἐποχὴν τῶν Βασιλέων: Κατὰ τὸ 2 Βασ. 5, 1-2: «Παραγίνονται πᾶσαι αἱ φυλαὶ Ἰσραὴλ πρὸς Δαυὶδ εἰς Χεβρόν καὶ εἶπαν αὐτῷ: Ἰδοὺ ὅσα σου καὶ σάρκες σου ἡμεῖς¹⁸ καὶ ἔχθές καὶ τρίτην ὄντος Σαοὺλ βασιλέως ἐφ' ἡμῖν σὺ

16. De Robert, Ph., μν. ἐργ., σ. 43.

17. Der Hirte Israels, Eine skizze von wesen und bedeutung der väterreligion, ev. Schweizerische Theologie Umschau, 28 (1958) σ. 2, παρὰ Ph. De Robert, μν. ἐργ., σ. 43.

18. Ἡ ἐκφρασις αὐτὴ στὴν Π.Δ. δηλώνει τὴν πατρότητα (πρβλ. Γεν. 29, 14· Κριτ. 9, 2). 2 Βασ. 19, 13-14: με τὰ δεδομένα αὐτὰ, ἀναγνωρίζουν τὸν Δαυὶδ, τοῦ ὁποῖου τὴν εὐεργητικὴ δρᾶσι εἶχαν ζήσει, ὡς «πατέρα».

ἦσθα ὁ ἐξάγων καὶ εἰσάγων τὸν Ἰσραὴλ¹⁹, καὶ εἶπεν Κύριος πρὸς σέ, Σὺ ποιμανεῖς²⁰ τὸν λαόν μου τὸν Ἰσραὴλ καὶ σὺ ἔσει εἰς ἡγούμενον²¹ ἐπὶ τὸν Ἰσραὴλ. (πρβλ. 1 Παρ. 11, 2· 17, 6). Το χωρίον αὐτὸ ἔχει ἰδιαίτερα σημασία, διότι α) χρησιμοποιεῖ ῥήματα «εἰσάγω-ἐξάγω», τα ὁποῖα ἔχουν ἄμεσον σχέσι με τὸ ἔργον τοῦ ποιμένος. β) Για πρώτη καὶ μοναδική φορά βασιλεὺς τοῦ Ἰσραὴλ ονομάζεται «ποιμὴν». γ) Ἡ ἰδιότητα τοῦ «ἡγούμενου» καὶ τοῦ «ποιμένος» ἀποδίδονται σε ἓνα καὶ τὸ αὐτὸ πρόσωπο²². Ὅπως δε παρατηρεῖ ὁ S. Amsler²³, «ὁ Δαυὶδ ὡς ἡγούμενος», κάνει αἰσθητὴ στὸν Ἰσραὴλ τὴν παρουσία, ἀλλὰ καὶ τὴν ἀπόλυτη ἐξουσία Ἐκεῖνου, ὁ ὁποῖος τὸν ὀρισε νὰ ποιμάνει τὸν λαόν του». δ) Ὁ Θεὸς δὲν παύει νὰ εἶναι ὁ κατ' ἐξοχὴν «ποιμὴν» τοῦ Ἰσραὴλ, ἀναθέτει ὁμως τὴν διαποιόμανσι στὸν Δαυὶδ, ὁ ὁποῖος προῆλθε ἀπὸ τὸν χώρον τῶν ποιμένων (2 Βασ. 7, 8). Στὸ γεγονὸς αὐτὸ πρέπει νὰ προστεθοῦν καὶ οἱ λόγοι τοῦ Θεοῦ κατὰ τοὺς ὁποίους: «θήσομαι τόπον τῷ λαῷ μου τῷ Ἰσραὴλ καὶ καταφυτεύσω αὐτόν, καὶ κατασκηνώσω καθ' ἑαυτόν» (2 Βασ. 7, 10). Ἄρα ἡ εγκατάστασις τοῦ Ἰσραὴλ στὴν Ἱερουσαλὴμ θὰ εἶναι ἔργον τοῦ «Θεοῦ-ποιμένος» διὰ τοῦ «ποιμαίνοντος» Δαυὶδ.

4. Τοὺς Ψαλμοὺς ὁμολογεῖται ὁ Θεὸς ὡς «ποιμὴν» τοῦ Ἰσραὴλ (Ψ. 47, 15· 27, 9· 79, 2) καὶ ὁ λαὸς Ἰσραὴλ ἀναγνωρίζει ὅτι εἶναι «ποιμνιόν» τοῦ (73, 1· 78, 13· 94, 7· 99, 3· 106, 41). Στὸν Ψ. 22, ὁ ψαλμωδὸς περιγράφει ὡς προσωπικὴν ἐμπειρία τὴν ποιμενικὴ φροντίδα τοῦ Θεοῦ γι' αὐτόν. Ἡ προσωπικὴ αὐτὴ ἐμπειρία, ἐκφραζόμενη με τόσον εὐστοχο τρόπο, μπορεῖ νὰ ἰσχύσει γιὰ ὁλόκληρον τὸν λαόν²⁴, ἀφοῦ ὁ ποιητὴς εἶναι καὶ δέκτης καὶ ἐκφραστὴς τῶν συναισθημάτων τοῦ συνόλου. Αναλυτικῶς, ὁ ψαλμωδὸς, ἀπὸ τὶς πρώτες λέξεις, διατυπώνει τὶς σχέσεις τοῦ με τὸν «Θεόν-ποιμένα»: ἐφ' ὅσον ὁ Θεὸς εἶναι ὁ ποιμένας του, δὲν θὰ στερηθεῖ ἀπὸ κανένα πράγμα (στ. 1). Οἱ στίχοι 2 καὶ 3 τοῦ αἰτιολογούν:

19. Πρβλ. 1 Βασ. 18, 5, 16. Στὸν Δαυὶδ ὁ βασιλεὺς Σαοὺλ εἶχεν ἀναθέσει σοβαρὰς ἀποστολὰς (εἰρηνικὰς καὶ πολεμικὰς) τὶς ὁποῖας εἶχε φέρει σὲ αἰσὶν πέρας.
 20. Πρβλ. 2 Βασ. 3, 9· 7, 7· Ἱερ. 23, 1-4· Ἰεζ. 34· Μιχ. 5, 3· Ψαλμ. 77, 70-72.
 21. Πρβλ. 1 Βασ. 13, 14· 2 Βασ. 5, 2· 6, 21· 7, 8.
 22. Πρβλ. Παροιμ. 22, 11: «ἀγαπᾷ Κύριος ὁσίας καρδίας, δεκτοὶ δὲ αὐτῷ πάντες ἄμωμοι χεῖλεσιν ποιμαίνει βασιλεὺς». Ἴσως στὸ χωρίον αὐτὸ, ἀντὶ τοῦ «βασιλεὺς» πρέπει νὰ ἐννοήσομε τὸ «Θεός», διότι ὅπως ἔχει σήμερον εἶναι δυσερμήνευτον. Traduction Oecumenique de la Bible, Ancien Testament, Paris, 1976, σ. 1561, σκ. J.
 23. David, Roi et Messie, Neuchâtel 1963, σ. 40.
 24. Ὁ Ph. De Robert (μν. ἔργ., σ. 91) υποστηρίζει ὅτι ἐδῶ προβάλλει μίαν σημαντικὴν δυσκολία διότι ἡ εἰκόνα τοῦ ποιμένος συνδέεται με τὸ ποιμνιον καὶ ὄχι με μεμονωμένα άτομα. Με τὴν προσ. ἀντωνυμία «Εγώ», οὐδέποτε ἐκφράζεται ὁ λαὸς Ἰσραὴλ. Γι' αὐτὸ πρέπει νὰ δεχθοῦμε ὅτι ὁ Ψ. αὐτὸς δὲν ἀναφέρεται στὸν λαόν Ἰσραὴλ (σ. 93). Ὅπως ὁμως ἔγραφε ὁ καθηγητὴς Β. Βέλλας ('Ἐκλεκτοὶ Ψαλμοί' 1960, Ἐν Ἀθήναις, σ. 134) «Ὁ ὁμίλων ἐνταῦθα δὲν εἶναι ἡ Ἰσραηλιτικὴ κοινότης, ἀλλ' εἰς καὶ μόνον ποιητὴς. Καὶ εἶναι μὲν ἀληθὲς ὅτι ὁ ποιμὴν δὲν ἔχει ἓν πρόβατον ἀλλὰ πολλὰ, ἀλλ' ἐν πρώτοις, πάσης εἰκόνας δὲν πρέπει νὰ ἀναζητῶμεν τὴν ἀντιστοιχίαν ἐν πᾶσι τοῖς σημείοις, ἔπειτα δὲ πλείστοι στίχοι τοῦ ψαλμοῦ φέρουν ἔκτυπον τὴν σφραγίδα τῆς προσωπικότητος καὶ σαφὴ χαρακτηριστικὰ ἐνὸς μόνου ἀτόμου».

Ο «Θεός-ποιμήν» τον κατασκήνωσε σε χλοερό τόπο, τον εδρόσισε με ύδατα «αναψύξεως» (κατά την διόρθωση του κειμένου από τον καθ. Β. Βέλλα) (στ. 2), τον αναζωογόνησεν (στ. 3) και ακόμη τον οδήγησε σε οδούς δικαιοσύνης. Η βεβαιότητα αυτή επιτείνεται και επεκτείνεται με την δηλώση ότι δεν πρόκειται να φοβηθεί, έστω και αν βρεθεί στον έσχατο των κινδύνων, διότι ο Θεός θα είναι μαζί του και θα τον καθοδηγεί (στ. 4). Αλλ' ο Θεός, για τον ψαλμωδό, δεν είναι μόνον «ποιμήν», αλλά και φιλόξενος οικοδεσπότης, ο οποίος του παρέθεσε τράπεζα, τον ετίμησε χρίοντας «ελαίφ τήν κεφαλήν» του, και του προσέφερε το άριστο κρασί για να ευφρανθεί. Με τα δεδομένα αυτά, ο ψαλμωδός συμπεραίνει ότι η ευτυχία θα τον «καταδιώκει» όλες τις ημέρες της ζωής του. Έσως εδώ μπορούμε να ιδούμε την επίδραση της ποιμενικής πρακτικής της εποχής εκείνης, κατά την οποίαν τον ποιμνιον προηγείτο του ποιμένος, και εδώ τον ψαλμωδόν, ως «πρόβατον» τον ακολουθεί («καταδιώκει») ο αγαθοδότης «Θεός-ποιμήν». Ο P. Jean Danielou²⁵ διαπιστώνει σχέσεις μεταξύ του Ψαλμού αυτού και του προφητικού μεσσιανικού κηρύγματος. Ο Ψαλμός αυτός «έχει ως αντικείμενο την αναγγελία του εσχατολογικού ποιμένος». Όμως το θέμα συνδέεται και με την εσχατολογικήν ανάπαυσι... Έχομε λοιπόν εδώ το θέμα της μεσσιακής αναπαύσεως με ποιμενικά χρώματα.

5. Κατά τους Προφήτες της Π.Δ. ο Θεός:

I. Αυτοαποκαλύπτεται «Ποιμήν του Ισραήλ» υπενθυμίζοντας ότι κατά την πορείαν του λαού διά της ερήμου προς την Χαναάν «έποιμανεν αυτόν» με την παροχή νερού ('Εξοδ. 17, 6· Ψ. 77, 15-16 κ.α.) και τροφής (ορτύκια, μάννα· 'Εξοδ. 16, 12-15· πρβλ. Ψ. 78, 26-31 κ.α.).

II. Με μεγάλη αυστηρότητα ελέγχει τους αναξίους ποιμένες του λαού (θρησκευτικούς και πολιτικούς άρχοντες) για όσα έπραξαν εν θάρρος του λαού (Ιερ. 12, 10· 23, 1· Ιεζ. 34, 1-10) και διότι ασέθησαν απέναντι αυτού του Θεού (Ιερ. 10, 21). Επειδή μετέβαλαν τα «πρόβατα του Θεού» σε «πρόβατα σφαγής» (Ζαχ. 11, 26) γι' αυτό η τιμωρία τους θα είναι πολύ αυστηρή: «πάντας τούς ποιμένας ποιμανεί άνεμος» (Ιερ. 22, 22).

III. Η αποκατάστασις του Ισραήλ έπειτα από τις εθνικές συμφορές, οι οποίες ήσαν συνέπεια της απιστίας των κακών ποιμένων και του λαού, είναι έργο του «Θεού-Ποιμένος» (Ιεζ. 34, 11-22) η φροντίδα του οποίου δεν θα εκδηλωθεί μόνον προς το σύνολον του λαού, αλλά και προς καθέναν άνθρωπον (Ιεζ. 34, 16). Ταυτοχρόνως θα καταδικάσει την κοινωνικήν αδικίαν (Ιεζ. 34, 17, 20) και θα αναδείξει αξίους ποιμένας μεταξύ του λαού (Ιερ. 3, 15).

IV. Έπειτα από αυτά, ο Θεός-Ποιμήν θα αναθέσει την διαποίμανσι των προβάτων στον Δαυίδ (Δαυιδίδην Μεσσίαν), χωρίς τούτο να σημαίνει ότι θα παύσει να είναι ο κατ' εξοχήν Ποιμήν του Ισραήλ. Είναι χαρακτηριστικόν πως τονίζεται ιδιαίτερος ότι «ό δούλος μου ο Δαυίδ άρχων έν μέσφ αυτών, και ποιμήν εις έσται πάντων και... άρχων αυτών έσται εις τόν αιώνα» (Ιεζ. 37, 24, 25), και «γνώσονται ότι έγω είμι Κύριος ο Θεός αυτών, και αυτοί λαός μου, οίκος

25. Άγία Γραφή και Λειτουργία (ελλ. μετάφρ.) Άθήνα 1981, σ. 199.

Ἰσραὴλ, λέγει Κύριος. Πρόβατά μου καὶ πρόβατα ποιμνίου μου ἐστε, καὶ ἐγὼ Κύριος ὁ Θεὸς ὑμῶν, λέγει Κύριος, Κύριος» (Ιεζ. 34, 30-31).

Ὁ Μιχαίας προφητεύει τὴν *Βλαστὶ Δαυιδίδῃ Μεσσία* (5, 1-5), ὁ ὁποῖος, ἀν καὶ θὰ «ἀνατελεῖ» ἀπὸ τὴν Βηθλεέμ, θὰ ὑπάρχει προαιωνίως καὶ θὰ γεννηθεῖ κατὰ θαύμαστόν τρόπον (πρβλ. Ἠσ. 7, 14). Θὰ ποιμάνει με τὴν βοήθεια τοῦ Θεοῦ τὸν λαόν του, θὰ εγκαθιδρύσει παγκόσμιον βασιλείαν καὶ θὰ ἐμπεδώσει τὴν εἰρήνην στὸν κόσμον (πρβλ. Ἠσ. 11, 1 εξ.· Μιχ. 4, 1· Ψαλμ. 2, 9)²⁶.

Τέλος ὁ Ησαΐας (11, 6-8), προκειμένου νὰ δεῖξει τὴν εἰρήνην, τὴν ὁποῖαν θὰ εγκαθιδρύσει σὲ ὅλη τὴν γῆ ὁ Μεσσίας, χρησιμοποιοῖ ποιμενικὴν εἰδυλλιακὴν εἰκόνα.

Ὁ Ζαχαρίας προφητεύει τὴν ἐμφάνισι «ποιμένος», κατὰ τὴν εσχατολογικὴν ἐποχὴ, ὁ ὁποῖος θὰ εἶναι «ἀνὴρ συνεργός τοῦ Γιαχθὲ» (13, 7. Μασ.) καὶ θὰ μιλά γιὰ τὴν «διαθήκη» τοῦ Γιαχθὲ με ὅλα τὰ ἔθνη (11, 10). Θὰ ἔχει ἀποστολὴ νὰ «ποιμάνει» τὰ «πρόβατα», τὰ ὁποῖα «οἱ κακοὶ ποιμένες» κατὰστησαν «πρόβατα σφάγης», στὸ τέλος δε θὰ θανατωθεῖ (13, 7). «Διατί ὁ καλὸς ποιμὴν ἀποθνήσκει, δὲν λέγεται ἐνταῦθα... Διαφωτίζεται ὁμοῦς ὁ θάνατος αὐτοῦ ὑπὸ ἄλλων παραλλήλων χωρίων (Ἠσ. 53, 18), ὡς σημαίων τὴν ἀπολύτρωσιν τῆς ποιμνῆς. Ὡσαύτως δὲν λέγεται ὑπὸ τίνος ἀποθνήσκει. Καὶ φέρεται μὲν ἐν τῷ κειμένῳ ὁ Θεὸς ὡς αἴτιος, ἀλλὰ τοῦτο προέρχεται ἐκ τῆς ἐπιθυμίας ὅπως ὁ θάνατος τοῦ ποιμένος παρασταθῆ γενόμενος κατὰ θεῖαν βούλησιν. Οὕτω τὸν στιχ. ὡς ὁμιλοῦντα περὶ τοῦ καλοῦ ποιμένος, ἠρμήνευσε καὶ ἡ ἀρχαία Ἐκκλησία, ὁρμωμένη ὑπὸ τοῦ Κυρίου, ἀναγαγόντος τὸν στιχ. εἰς ἑαυτὸν»²⁷.

Κατὰ τὶς ἐσχάτες ἡμέρες, ὁ Θεὸς θὰ ἐκχύσει στὸν «οἶκο Δαυὶδ» καὶ τοὺς κατοικοῦς τῆς Ἱερουσαλὴμ «πνεῦμα χάριτος καὶ οἰκτιρμοῦ» («πνεῦμα ἰκεσίας καὶ δεήσεως», Ζαχ. 12, 10, Μασ.) καὶ θὰ στρέψουν παρακλητικὰ τὰ βλέμματα πρὸς ἐκεῖνον, τὸν ὁποῖον «ἐξεκέντησαν» καὶ θὰ τὸν θρηνήσουν ὅπως θρηνοῦν κάποιον μονογενῆ, καὶ θὰ κλάψουν πικρὰ γι' αὐτὸν ὅπως κλαίουν γιὰ κάποιον πρωτότοκόν (πρβλ. Ζαχ. 12, 10). Τὸ νέον στοιχεῖο τὸ ὁποῖον προσφέρει ἡ προφητεία αὐτὴ εἶναι ἡ «ἐκχυσίς πνεύματος ἰκεσίας καὶ δεήσεως» καὶ ἡ μετάνοια τοῦ λαοῦ γιὰ τὸν θάνατον τοῦ Μεσσία καὶ τὸ ὅτι ὁ θάνατος τοῦ Μεσσία συμβαίνει στὴν Ἱερουσαλὴμ.

Κατὰ τοὺς *μεσοδιαθηκικοὺς χρόνους* ὁ ὅρος «ποιμὴν» δὲν ἔπαυεν νὰ ἀποδίδεται σὲ σημαντικὰ πρόσωπα. Συγκεκριμένως κατὰ τὸ «Σαδωκικὸ κείμενον» (CDC) (6' αἰ. π.Χ.), στὴ μοναστικὴ Κοινότητα τῆς Δαμασκού, ἀπὸ τὴν ὁποῖα τὸ κείμενον προέρχεται, ὑπῆρχε ὁ θεσμὸς τοῦ «Ἐπόπτη τῶν παρεμβολῶν», ἔργον τοῦ ὁποῖου ἦτο «να διδάσκει τοὺς περισσοτέρους (τὰ ἀπλὰ μέλη τῆς Κοινότητος) τὰ ἔργα τοῦ Θεοῦ καὶ νὰ τοὺς κάμει νὰ κατανοήσουν τὶς μεγάλες θαυ-

26. Βέλλα Β., (Ἑρμηνεία τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης) Μιχαίας - Ἰωήλ - Ὁβδιού, Ἀθῆναι 1948, σ. 48 ἐξ. Jacob Ed., *Theologie de l' Ancien Testament*, Neuchâtel 1955, σ. 269. Von Rad, G., *Theologie de l' Ancien Testament* (γαλλικὴ μετάφρ.) τόμ. II, Genève 1967, σ. 146. Zimmerli, W., Ἐπίτομη θεολογία τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης (ελλην. μετάφρ.) Ἀθῆνα 1981, σ. 260 ἐξ.

27. Βέλλα Β., Ἀγγαῖος - Ζαχαρίας - Μαλαχίας, Ἀθῆναι 1950, σ. 126.

μαστές του πράξει. Και οφείλει να διηγείται μπροστά τους τα γεγονότα της αιωνιότητας (από τη δημιουργία τους). Και οφείλει «να τους ευπλαγχνίζεται, όπως ο πατέρας τα παιδιά του και να επιστρέφει αυτούς που πλανήθηκαν, όπως ο βοσκός το κοπάδι του» (XIII, 7-9)²⁸.

Την συνέχισιν της πίστεως στην έλευσι Δαυιδίδου Μεσσία-Ποιμένος, κατά τους μεσοδιαθηκικούς χρόνους, βλέπομεν στις Κοινότητες τῶν Qumran και της Δαμασκού. Κατά το «Εγχειρίδιον της Πειθαρχίας» (της κοινότητος του Qumran) (IQS IX, 11) και το «Κείμενον της Δαμασκού» (CDC VII, 21a) αναμένονται στις έσχατες ημέρες «ὁ Μεσσίας του Ααρών» (ιερατικός Μεσσίας) και ο «Μεσσίας του Ισραήλ» (πολιτικός Μεσσίας). Ο «Μεσσίας του Ισραήλ» ταυτίζεται με τον «Βλαστόν του Δαυίδ» (4QpJes. = Υπόμνημα στο Ησ. 11, 1-5) και 4Qpatr. Bless. = Ευλογίες Πατριαρχών, 3-4) 4QFlor. = Ανθολόγιον-υπόμνημα στο 2 Βασ. 7, 11-14· 10-13)²⁹.

Ο Φίλων (Περί γεωργίας 50) γράφει ότι η ιδιότητα του ποιμένος είναι τόσο υψηλή, ώστε να αποδίδεται όχι μόνον στους βασιλείς, τους σοφούς, τις άγιες ψυχές, αλλά ακόμη και στον Θεό.

Κατά τους Ψαλμούς του Σολομώντος (17, 40) (α' αι. π.Χ.), ο Μεσσίας θα είναι «σχυρός ἐν ἔργοις αὐτοῦ καὶ κραταῖός ἐν φόβῳ Θεοῦ, ποιμαίνων τὸ ποίμνιον αὐτοῦ ἐν πίστει καὶ δικαιοσύνῃ καὶ οὐκ ἀφήσει ἀσθενῆσαι ἐν αὐτοῖς ἐν τῇ νομῇ αὐτῶν». Είναι φανερά η επίδρασις την οποίαν έχει δεχθεί ο άγνωστος ποιητής του Ψαλμού αυτού από την διδασκαλία των προφητῶν της Π.Δ.

Κατά το βιβλίον του Ενώχ (Σ. Ἄγουριδου, Τά Ἀπόκρυφα τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης, τ. Α', Ἀθήναι 1974) οἱ Ἰσραηλίτες κατά την παραμονήν των στην Αίγυπτον ονομάζοντο «πρόβατα», τα οποία έσωσε από την δουλεία «ὁ Κύριος τῶν προβάτων» (89, 10, 27). «Πρόβατα» επίσης ονομάζονται ο Ααρών και ο Μωυσής (89, 17-18), ο οποίος, κατά την πορεία διά της ερήμου, οδηγούσε τα «πρόβατα» (= τον λαόν) ως εκπρόσωπος του «Κυρίου τῶν προβάτων» (στ. 28). Ο «Κύριος τῶν προβάτων» τα εποίμανεν παρέχων χόρτο και νερό (89, 28), η δε όψις του ήτο «μεγαλειώδης, φοβερά καὶ μεγαλοπρεπής καὶ ὅλα τὰ πρόβατα εἶδον αὐτόν καὶ ἐφοβήθησαν πρό προσώπου του» (89, 30).

28. Τα Χειρόγραφα της Νεκρής Θάλασσης (Τα Εσσαϊκά κείμενα του Κουμράν σε νεοελληνική απόδοση), επιμέλεια Σ. Αγουρίδη - Γ. Γρατσέα, Αθήνα 1988, σ. 97.

29. Ρηγοπούλου Γ., Ἡ περί Μεσσιίου Πίστις τῶν ἐρημιτῶν τοῦ Khirbet Qumran, Ἐν Ἀθήναις 1967, σ. 87 έξ.

ΜΕΡΟΣ Α'

ΤΟ ΚΕΙΜΕΝΟΝ ΤΟΥ 10ου ΚΕΦ. ΤΟΥ ΙΩΑΝΝΕΙΟΥ ΕΥΑΓΓΕΛΙΟΥ

1. Το φιλολογικό πρόβλημα του Ιωαν. 10

Οι Πατέρες της Εκκλησίας ερμήνευσαν το κατά Ιωάννην ευαγγέλιον με βάση το κείμενον, το οποίον η εκκλησιαστική παράδοσις διέσωσε.

Κατά τις τελευταίες δεκαετίες, από αγγλοφώνους αρχικώς ερμηνευτές, διατυπώθηκε η άποψις κατά την οποίαν, το κείμενον του 4ου ευαγγελίου έχει διαταραχθεί, επειδή τα γεγονότα και η διδασκαλία του Ιησού δεν εκτίθενται με αυστηρά λογική σειρά, με συνέπεια την δυσχέρεια της ερμηνείας και κατανοήσεως του κειμένου. Έτσι επεσήμαναν την απουσία από τα αρχαιότερα χειρόγραφα της περικοπής της «μοιχαλίδος» (7, 53 - 8, 11), ισχυρίζονται ακόμη ότι, η περικοπή 3, 31-36 πρέπει να ακολουθεί την 3, 21, το βον κεφ. πρέπει να προηγείται του 5ου κεφ., το χωρίον 7, 15-24 είναι συνέχεια του 5, 19-47, το 10, 1-8 αρμόζει καλύτερα μεταξύ του 10, 29 και 10, 30, τα κεφ. 15, 16, 17 πρέπει να ενδρίσκονται αμέσως μετά το 13, 21 ή το 13, 31, αφού δέχονται ότι φυσική συνέχεια του 14, 31 είναι το 18, 1'. Ακόμη, κατά τον Lunger Schenke², το 10, 31-39 είναι φυσική συνέπεια του 8, 31-38. Η θέση του 12, 44-49 δημιουργεί ερμηνευτικό πρόβλημα, αφού στον στίχ. 12, 36β δηλώνει ότι «ταῦτα ἐλάλησεν ὁ Ἰησοῦς καὶ ἀπελθὼν ἐκρύβη ἀπ' αὐτῶν». Οι ακολουθούντες στίχοι (12, 37-43) είναι σχόλια του ευαγγελιστοῦ για την στάσι-των Ιουδαίων ἐναντι του ἔργου του Ιησού. Τέλος, ο στίχ. 10, 16 πρέπει να τοποθετηθεῖ μετὰ τον στίχ. 10, 18α. Η σειρά δηλαδή των στίχων να εἶναι: 10, 14-15. 17-18α. 16. 18β.

Ὡς λόγοι της σημερινῆς μορφῆς του κειμένου προβάλλονται οἱ ἐξῆς³:

1. Ο ευαγγελιστής ἔχει ἕναν προσωπικό τρόπο διηγήσεως και διδασκαλίας. Αρρέσκειται να επιστρέφει με διαφόρους τρόπους σ' ἕνα αντικείμενον κεφαλαιώδους γι' αὐτόν σημασίας. Πιθανόν να μην ἔγραψε διά μιας το ευαγγέλιον και ἴσως δεν πρόφθασε να του δώσει, λόγω του θανάτου του, την τελική του μορφή. Ακόμη, δεν εξισορροποῦνται μερικές δυσκολίες, οἱ οποίες ἔχουν ἐπι-

1. Ἀγουρίδου, Σ., Εἰσαγωγή εἰς τὴν Καινὴν Διαθήκην, Ἀθήναι 1971, σ. 181.

2. Schenke Lung., Der dialoge Jesus mit den Juden in Johannes Evangelium. Ein Re-constructionsversuch. New Testament Studies 34 (1988) 572-603.

3. Menoud Ph., L' Evangile de Jean, d' après les recherches recentes, Neuchâtel 1947, σ. 13 ἐξ.

σημανθεί, με την γενική εντύπωση για την ενότητα του όλου ευαγγελίου. Η εξήγησις αυτή εδωκενίσθη, για πολύν χρόνον, ικανοποιητική και εκπροσωπεί την συντηρητική κριτική.

2. Η αρχική μορφή του κειμένου του ευαγγελίου έχει διαταραχθεί είτε λόγω ατυχήματος, ή λόγω σειράς ατυχημάτων τα φύλλα, δηλαδή, του αρχικού κειμένου, από άγνωστη μέχρι τώρα αιτία, ανεμίχθησαν, και δεν τοποθετήθηκαν πάλι στην θέση των, ή κάποιος αναθεωρητής έκαμε ανακατάταξι της αρχικής μορφής του κειμένου. Ανήκει στον σύγχρονον κριτικόν να εύρει την αρχική μορφή του κειμένου και να κάμει τις αναγκαίαις επανατοποθετήσεις.

Η θεωρία αυτή παρουσιάσθη κατά την δεκαετία του 1930 και βρήκε πολλούς υποστηρικτές στις ΗΠΑ αλλά και σε ευρωπαϊκές, κυρίως προτεσταντικές, χώρες.

3. Ο καθηγητής Rudolf Bultmann με την «περί των πηγών του ιωαννείου ευαγγελίου» θεωρία του, εδέχθη την θεωρία «περί της διαταραχής του αρχικού κειμένου του ευαγγελίου του Ιωάννου», όπως γίνεται φανερόν και από την απλήν ανάγνωσι του πίνακος των περιεχομένων του Υπομνήματός του στο κατά Ιωάννην ευαγγέλιον⁴. Η θεωρία του Bultmann βρήκε ένθερμους υποστηρικτές αλλά και αυστηροτάτους επικριτές. Συγκεκριμένα, ο καθηγητής του Cambridge C. H. Dodd⁵, κρίνων τις απόψεις του Bultmann έγραφε ότι «το καθήκον του ερευνητού είναι να προσπαθήσει να κατανοήσει το ευαγγέλιον όπως αυτό είναι· αν όμως δεν μπορεί να εύρει την διήκουσαν σκέψι του ευαγγελιστού, είναι προτιμότερον να ομολογήσει την άγνοιά του, παρά να προσπαθήσει αυθαίρετως να αποκαταστήσει το αρχικό κείμενον του ευαγγελίου». Εξ άλλου οι καθηγητές C. K. Barret και R. H. Lightfoot⁶ επιμένουν στο ότι καμία επέμβασι στο κείμενο, από όσες έχουν προταθεί, δεν επιτρέπεται διότι ο σκοπός του ευαγγελίου είναι περισσότερον θεολογικός και κηρυγματικός, παρά ιστορικός και γεωγραφικός.

4. Bultmann R., *The Gospel of John. A Commentary* (αγγλική μετάφρασις) Oxford 1971. Κατά τον H. van den Büssche (*Structure de Jean I-XII, ev. L' Evangile de Jean, Etudes et Problèmes*) (συλλογικόν έργο) Desclée de Brower 1958, σ. 62, οι πολυάριθμες μεταθέσεις χωρίων (του ιωαννείου ευαγγελίου στο υπόμνημα του R. Bultmann) συντελούν στο να χάσει κανείς την διήκουσα σκέψι του Ευαγγελίου. Μια τέτοια ερμηνεία υστερεί στην βάση: κατασκευάζει ένα κείμενο όπως το θέλει και επ' αυτού οικοδομεί μια θεολογική σύνθεσι η οποία μπορεί να ονομασθεί «ιωάννιος» όσον η σύγχρονη μορφή έχει συντεθεί από τα διεσκορπισμένα χωρία του ιωαννείου κειμένου... Ο Bultmann κατεσκεύασε ένα μίγμα στίχων χωρίς να δικαιολογή την κάθε περίπτωση, ή να προτάσσει σχετικήν εισαγωγή.
5. *The Interpretation of the Fourth Gospel*. Cambridge 1953, σ. 290. Ο Ph. Menoud σχολιάζοντας την άποψι αυτή έγραφε: «άρα, ο καθηγητής του Cambridge αποφεύγει να κάμη οποιαδήποτε μετάθεσι χωρίων στο κείμενον, ακόμη και αυτών για τα οποία, γενικώς, γίνεται αποδεκτή η αναγκαϊότης ανακατατάξεως του κειμένου ιδίως στα κεφ. 5 και 6. (*Les études Johanniques de Bultmann a Barrett*, στο *L' Evangile de Jean...* Desclée 1958, σ. 16).
6. C. K. Barret, *The Gospel according to St. John*, London 1955, σ. 14. 18-20. R. H. Lightfoot, *St. John's Gospel. A Commentary*, Oxford 1956, σ. 8-10.

4. Ο καθηγητής Oscar Cullmann⁷, κρίνοντας την «περί μεταθέσεων στο κείμενο του ιωαννείου ευαγγελίου» θεωρία, παρατηρεί ότι εκείνο το οποίον ε-
 μείς θεωρούμε λογική συνέχεια, δεν ανταποκρίνεται υποχρεωτικώς στον τρό-
 πον με τον οποίον σκέπτεται ο Ιωάννης. Εξ άλλου, πρέπει να εξηγηθεί κανείς τις
 τους λόγους της αταξίας του κειμένου, την οποίαν όλα τα αρχαία χειρόγραφα
 διασώζουν. Γενικώς η αταξία αυτή δεν έχει θεολογικές προεκτάσεις. Πρέπει,
 όπως πρότεινε ο J. H. Bernard, να σκεφθούμε ότι η αταξία αυτή του κειμένου
 οφείλεται σε κάποια κακή σύμπτωση, ή σε ακουσία ανάμιξι των φύλλων; Στην
 άποψιν αυτή θα απαντούσαμεν ότι μία αλλαγή της σειράς των φύλλων θα ήταν
 μάλλον απίθανη, αν το κείμενο ήταν γραμμένο σε πάπυρο. Αλλά, αν υποθέσου-
 με ότι επρόκειτο περί αδέντων φύλλων παπύρου, δεν πρέπει να λησμονούμε ότι
 αυτά, τις περισσότερες φορές, τελείωναν με το ήμισυ της φράσεως, η οποία συ-
 νεχίζετο στην επομένη σελίδα. Η μετάθεσις λοιπόν των φύλλων ήτο εύκολο να
 επισημανθεί. Αν η τάξις ή η αταξία, όπως διαπιστώνεται σήμερα, δεν προέρχεται
 από το αρχικό κείμενο, θα ήταν πιθανότερον να αποδοθεί σε κάποιον αδέ-
 ξιον αναθεωρητήν, αν και η άποψις αυτή δεν παύει να είναι προβληματική⁸.

5. Κατά τους M. E. Boismard και A. Lamouille⁹, το Ιωάννειον ευαγγέλιον
 δεν εγράφη εξ ολοκλήρου από έναν συγγραφέα, αλλά υπήρξε προϊόν εξελίξεως
 σε τέσσερα στάδια μέσα στους κόλπους της λεγομένης «Σχολής του Ιωάννου».
 Κατά το πρώτο στάδιον εγράφη στην Παλαιστίνη το αρχικό κείμενο (Ιωάν. I)
 το οποίον περιελάμβανε διηγήσεις περί του Προδρόμου και του Ιησού μέχρι
 της αναστάσεώς του. Κατά το δεύτερο στάδιο, κάποιος αναθεωρητής (Ιωάν. II)
 προσέθεσε στο αρχικό κείμενο διηγήσεις και διδασκαλίας του Ιησού τις οποίες
 άντλησε από την Συνοπτική παράδοσι. Ο ίδιος αναθεωρητής όταν εγκατεστάθη
 στην Μικρά Ασία, πιθανότατα στην Έφεσο, λόγω του εχθρικού ιουδαιοχρι-
 στιανικού περιβάλλοντος, έκαμε δευτέρα αναθεώρησι του κειμένου (Ιωάν. II-
 B), στην οποία είναι προφανείς οι επιδράσεις του Παύλου, του Λουκά και της
 διδασκαλίας του Qumran. Κατά το τέταρτο στάδιον, ένας τρίτος αναθεωρητής
 (Ιωάν. III) προσέθεσε στο κείμενον (Ιωάν. II-B) παράλληλα χωρία από το Ιωάν.
 II-A καθώς και μερικά «λόγια» προερχόμενα από τις «ιωάννειας συλλογές».
 Αυτός διατάραξε την σειρά των κεφ. 5 και 6 και παρενέβαλε έναν αριθμό
 «γλωσσών», σκοπός μερικόν από τις οποίες είναι ο επανατοπισμός της δανιη-
 λείου εσχατολογίας και η προσπάθεια αμβλύσσεως των αντιουδαικόν τάσεων
 του Ιωάν. II-A και κυρίως του Ιωάν. II-B.

7. Le Milieu Johannique, Neuchâtel 1976, σ. 21. Παρομοίαν άποψιν διατυπώνει και ο κα-
 θηγητής Ι. Καραβιδόπουλος (Εισαγωγή στην Καινή Διαθήκη, Θεσσαλονίκη 1983,
 σ. 182-83) γράφων ότι «όλες (οι υποθέσεις) αποτελούν κατά κάποιο τρόπο άναγκα-
 στικά προβολή και έφαρμογή του συστηματικού επιστημονικού πνεύματος του 20ού
 αιώνα σε ένα συγγραφέα που έγραψε στα τέλη του 1ου αιώνα και μάλιστα όχι συνεχή
 ιστορία αλλά θεολογία περί του Ίησού με άναφορά σε όρισμένα από τα παλιά έπι-
 σόδια της ζωής του χωρίς τη χρονολογική τους πάντοτε σειρά».

8. Πρβλ. Σ. Αγουρίδη, μν. έργ., σ. 188.

9. Boismard M.E. - Lamouille A., L' Evangile de Jean, Paris 1977, σ. 11 ες.

Από όσα αναφέραμε γίνεται φανερόν ότι τό όλο πρόβλημα είναι δυσεπίλυτο και δεν είναι δυνατόν να προβλεφθεί αν θα δοθεί η τελική λύσις.

Ειδικότερα, από την μελέτη του 10ου κεφ. προβάλλονται σοβαρά ερωτήματα εξ αιτίας των στίχ. 19-21 και τούτο διότι οι στίχ. 1-18 εντάσσονται στην συνάφεια του 9ου κεφ. το οποίο συνδέεται, λόγω των γεγονότων τα οποία διηγείται, με την εορτή της Σκηνοπηγίας, που εορτάζεται κατά τον μήνα Τισρί (Σεπτέμβριος-Οκτώβριος), ενώ το τμήμα 10, 22-39 ελέχθη κατά την Εορτή των Εγκαινίων, που εορτάζεται κατά τον χειμώνα. Οι στίχ. 19-21 χωρίζουν τα δύο μέρη της ομιλίας με σχόλια του συγγραφέως. Έπειτα από αυτά προβάλλει το ερώτημα: είναι δυνατόν μία τόσο κεφαλαιώδους σημασίας διδασκαλία, η οποία προκάλεσε και τόσες αντιδράσεις εκ μέρους των ακροατών Ιουδαίων, να έμεινε ημιτελής κατά την εορτή της Σκηνοπηγίας και να ολοκληρώθη έπειτα από τρεις μήνες; Μήπως πρόκειται περί μιας ομιλίας η οποία ελέχθη κατά την εορτή της Σκηνοπηγίας και της οποίας το κείμενο έχει διαταραχθεί, ή πρόκειται περί δύο ομιλιών, οι οποίες ελέχθησαν σε διάφορα χρονικά διαστήματα;

Ο Ν. Ι. Λούβαρις (εκ των καταλοίκων, «Τό Πνευματικόν Εύαγγέλιον», ανέκδοτον) υπεστήριξε ότι στο 10ον κεφ. του Ιωάννου περιλαμβάνονται δύο ομιλίες του Ιησού: α) περί του καλού ποιμένου, (1-21) και β) περί της πλήρους ενότητος του Υιού με τον Πατέρα (10, 22-39). Ο Π. Τρεμπέλας εντάσσει τους στίχ. 10, 1-28 (περί του καλού ποιμένου) στην συνάφεια των λόγων του Ιησού στην εορτή της Σκηνοπηγίας, ενώ στους στίχ. 10, 22-32 διασώζεται η διδασκαλία του Ιησού, συνέχεια της προηγουμένης στην εορτή της Σκηνοπηγίας, την οποία είπε κατά την εορτή των Εγκαινίων. Για το ερμηνευτικό πρόβλημα το οποίο δημιουργείται εξ αιτίας του χωρισμού αυτού, ο Π. Τρεμπέλας έδινε την ακόλουθη απάντησι: «Τά άπό του Ζ' κεφ. μέχρι του 21 στίχ. Ιστορούμενα, έσημειώθησαν κατά την εορτή της Σκηνοπηγίας. Περί τούς δύο λοιπόν μήνας παρενέπεσαν μεταξύ του λόγου, εις τον όποιον ό Ιησους έχρησιμοποίησεν τάς περί ποιμένου και θύρας άλληγορίας και του νέου λόγου, εις τον όποιον αναλαμβάνει τό διακοπέν τμήμα του λόγου και συνεχίζει αυτό πρός συμπλήρωσιν αυτού»¹⁰.

Από τους ξένους ερμηνευτές οι Lagrange και Barrett, στα «Υπομνήματά» των, ερμηνεύουν το κείμενον ως ενιαίο, ο R. Schnackenburg προβαίνει στην ακόλουθη ανακατάταξι των στίχων: κεφ. 9: 10, 19-21. 22-29. 1-18. 30, ο Boisnard υποστηρίζει ότι πρόκειται περί δύο ομιλιών: α) 1-21: Ο καλός Ποιμήν, β) στίχ. 22-39: Ο Ιησούς αποκαλύπτεται ως Υιός του Θεού. Κατά τον R. Tragan¹¹ οι στίχ. 22-39 είναι προσθήκη μεταγενεστέρου αναθεωρητού, ο οποίος προσέδωσε έντονον αντιιουδαϊκόν χαρακτήρα στην ομιλία.

Κατά την προσωπική μας άποψι, υπάρχει μία διαταραχή του κειμένου με την σημερινή θέσι των στίχ. 19-21, οι οποίοι στενότερα συνδέονται με την όλη συνάφεια του 9ου κεφ. Για τον λόγον αυτόν προτεινόμε την τοποθέτησι του

10. 'Υπόμνημα εις τό Κατά Ιωάννην, 'Αθήναι 1954, σ. 362-381.

11. La Parole du «Pasteur» et ses explications: 10, 1-18 Roma 1980, σ. 195.

στή. αυτών μετά το στή. 9, 41. Με τον τρόπον αυτόν καθίσταται φανερά η αυτοτέλεια της ομιλίας «περί του καλού ποιμένου» εν σχέσει προς τους στή. 22-39. Η πρώτη ομιλία φαίνεται στενώς συνδεδεμένη με τα γεγονότα κατά την εορτή της Σκηνοπηγίας, ενώ η δεύτερα με την παρουσία του Ιησού κατά την εορτή των Εγκαινίων. Ο κίνδυνος θεωρήσεως των δύο ομιλιών ως μιας, προέρχεται από την χρησιμοποίησιν εκ μέρους του Ιησού δεδωμένων από την ομιλία περί του καλού ποιμένου στην ομιλία κατά την εορτή των Εγκαινίων (πρβλ. 10, 4, 14-27· 10, 15-28· 10, 15α-30) «Εἶπον ὑμῖν καὶ οὐ πιστεύετε... ὅτι οὐκ ἔστι ἐκ τῶν προβάτων τῶν ἐμῶν» (10, 24, 25). Οι στή. αυτοί είναι αποφασιστικής σημασίας, διότι α) προϋποθέτουν την περί του «καλού ποιμένου» διδασκαλία, β) αποτελοῦν σύνδεσμον με την 6' ομιλία. Οι δύο ομιλίες εἶναι αυτοτελεῖς ἀλλὰ διαπιστώνεται μία ἀλληλοπεριχώρησις ἰδεῶν, ἡ ὁποία δεν εἶναι ξένη στο Ἰωάννειον εὐαγγέλιον, καὶ συντελεῖ ἐν τῇ εὐχερεστέρα κατανόησιν τῆς διδασκαλίας τοῦ Κυρίου. Με τὰ δεδομένα αὐτὰ νομίζομε ὅτι το 10 κεφ. πρέπει νὰ ἐρμηνευθῆ με τὴν ἀκόλουθον σειρά τῶν στίχων: 10, 19-21 (Ἡ ἀντίδρασις τῶν Ἰουδαίων στους λόγους τοῦ Ἰησοῦ μετὰ τὸ θαῦμα τῆς ἰάσεως τοῦ ἐκ γενετῆς τυφλοῦ: 9, 39-41): 10, 1-18, Ἡ ομιλία περὶ τοῦ καλοῦ ποιμένου: 10, 22-39: Ὁ Ἰησοῦς εἶναι ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ.

Πρόβλημα δημιουργεῖ καὶ ὁ στή. 10, 76 ὁ ὁποῖος, ὅπως διασώζεται ἀπὸ τῆς ἐγκυρότερας κριτικῆς ἐκδόσεως, ἔχει ὡς ἐξῆς: «ἐγὼ εἰμι ἡ θύρα τῶν προβάτων». Ἡ Σαχιδική ἐκδοσις τοῦ ἰωαννείου εὐαγγελίου (3ος αἰ.) διασώζει τὴν γράφην: «ἐγὼ εἰμι ὁ ποιμὴν τῶν προβάτων». Τὴν γράφην αὐτὴν ἐδέχθησαν οἱ J. Wellhausen¹², E. Hirsch¹³, E. Schweitzer¹⁴. Μετὰ τὴν ἀνακάλυψιν τοῦ Παπύρου Bodmer καὶ συγκεκριμένως τῶν κωδίκων P 66 (2ος αἰ. περίπου) καὶ P 75 (ἀρχὲς τοῦ 3ου αἰ.), ἀμφισβητήθη ἡ ὀρθότης τῆς γραφῆς «θύρα τῶν προβάτων», διότι ἐνῶ ὁ P 66 καὶ οἱ κοπτικῆς ἐκδόσεις Βοχαϊρικῆ, Βοχαϊρικῆ Β' καὶ Ἀχμιμική Β' (3ος καὶ 4ος αἰ.) διασώζουσι τὴν γράφην αὐτὴν, ὁ P 75 καὶ οἱ κοπτικῆς ἐκδόσεις Σαχιδική (3ος αἰ.) Φαγιουμική καὶ Ἀχμιμική (4ος αἰ.) ἔχουσι τὴν γράφην: «ἐγὼ εἰμι ὁ ποιμὴν τῶν προβάτων». Ὅλοι αὐτοὶ οἱ κώδικες καὶ μεταφράσεις προέρχονται ἀπὸ τὴν Αἴγυπτον. Ἐξ ἄλλου ἀπὸ τὴν σύγκρισιν τοῦ κειμένου τοῦ ἰωαννείου εὐαγγελίου, ὅπως διασώζεται ἀπὸ τοὺς P 66 καὶ P 75 προκύπτουσι πολλὰς διαφορὰς, γεγονός τὸ ὁποῖον ὁδηγεῖ ἐν τῷ ἐρώτηματι, κατὰ πόσον, κατὰ τὸν 2ο αἰ. ἦτο δυνατόν νὰ ὑπάρχῃ ἓν μοναδικὸν «textus receptus» τοῦ εὐαγγελίου αὐτοῦ.

Ἀν ὅμως μέχρι σήμερα δεν ἔχουσι ἀνακαλυφθῆ καὶ ἄλλοι κώδικες, οἱ ὁποῖοι νὰ συμφωνοῦν με τὴν γράφην τοῦ P 75, ὑπάρχουσι ἐν τούτοις ἐρμηνευτικοὶ λόγοι οἱ ὁποῖοι, ἀν δεν ἀποδεικνύουσι πᾶν ὀρθότητα τῆς γραφῆς αὐτῆς, τουλάχιστον τὴν ἐνισχύουσι ἐν μέγιστον βαθμῷ. Καὶ αὐτοὶ εἶναι:

1. Ἡ πρώτη ἐξηγήσις (10, 7-10) τῆς «παροιμίας» (10, 1-5) εἶναι δυσνόητη, ἀν δεχθῶμε τὴν γράφην «θύρα τῶν προβάτων», διότι τὸ κεντρικόν θέμα τῆς «παροιμίας» εἶναι «ὁ ποιμὴν» καὶ «τὰ πρόβατα». Ἐνῶ λοιπὸν θὰ περιμένε κανεὶς:

12. Das Evangelium des Johannes, Berlin 1908, σ. 48.

13. Studien zum Vierten Evangelium, Tübingen 1936, σ. 83.

14. «Ego eimi...», Göttingen 1939, σ. 143.

την διευκρίνησι του ὄρου «ποιμήν», παρουσιάζεται ο Ιησούς να αυτοαποκαλύπτεται ως «ἡ θύρα τῶν προβάτων».

2. Ξένος προς τὸ νόημα του στ. 7 παρουσιάζεται ο στ. 8, στον οποίον αντιδιαστέλλεται ὁ «ποιμήν»-Ιησούς ἀπὸ τοὺς «κλέπτας καὶ ληστές», ἀν γίνῃ δεκτικὴ ἡ γραφὴ «θύρα». Ἀν δεχθούμε τὴν γραφὴν του P 75, τότε οἱ στ. 7 καὶ 8 ἀποτελοῦν συνάφεια.

3. Ἡ σημασία του ὄρου «θύρα» στον στ. 9 εἶναι διαφορετικὴ ἐκείνης του στ. 7, διότι στον στ. 9 ἔχει σαφῶς σωτηριολογικὸ περιεχόμενον («οἱ ἔμοιο ἔάν τις εἰσέλθῃ σωθήσεται»), ἐνῶ στον στ. 7β υποδηλώνεται ὁ Ιησούς ως «ἡ θύρα», ἡ οποία ὁδηγεῖ στὴν «αὐλήν τῶν προβάτων» (Κύριλλος Ἀλεξανδρ.).

4. Ὁ ὄρος «ποιμήν τῶν προβάτων» εἶναι παλαιοδιαθητικὸς, καὶ ἀπεδόθη ἀπὸ τὸν Ησαΐαν στὸν Μωσῆ: «ὁ ἀναβιβάσας ἐκ τῆς γῆς τὸν ποιμένα τῶν προβάτων» (63, 11-12), καὶ ἀπὸ τὸν συγγραφέα τῆς πρὸς Ἑβραίους ἐπιστολῆς με μεσσιανικὸν περιεχόμενον, στὸν Ἰησοῦν Χριστόν: «ὁ δὲ Θεὸς τῆς εἰρήνης ὁ ἀναγαγὼν ἐκ τῆς γῆς τὸν ποιμένα τῶν προβάτων...» (πρβλ. 1 Πέτρ. 2, 25: «ἦτε ὡς πρόβατα πλανώμενοι, ἀλλ' ἐπεστράφητε νῦν ἐπὶ τὸν ποιμένα καὶ ἐπίσκοπον τῶν ψυχῶν ὑμῶν»).

5. Ὁ J. Jeremias (μν. ἔργ., τόμ. VI, σ. 495) θεωρεῖ πιθανὴ τὴν ἐσφαλμένη μετάφρασι τοῦ ἀρχικοῦ ἀραμαϊκοῦ κειμένου τοῦ ἰωαννεῖου εὐαγγελίου, κατὰ τὴν ὁποίαν ἡ ἔκφρασις «ποιμήν τῶν προβάτων» μετεφράσθη «θύρα τῶν προβάτων». Παρ' ὅτι διερωτᾶται ἀν στὴν γραφὴ «θύρα τῶν προβάτων» ὑπάρχει ἐπίδρασις προχριστιανικῆς Γνωστικῆς διδασκαλίας, κατὰ τὴν ὁποίαν ὁ «Αὐτρωτῆς» παραλληλίζεται πρὸς τὴν «θύρα», ἐν τούτοις κλίνει ἐπὲρ τῆς παλαιοδιαθητικῆς προελεύσεως τοῦ ὄρου «θύρα» καὶ προτείνει τὴν ἐρμηνεία τῆς με βάσι τα χωρία Ψ. 117 (118), 20. 25. Δέχεται τὴν γραφὴν «θύρα τῶν προβάτων» με τὴ δικαιολογία ὅτι ὁ μεν στ. 7β ἀναφέρεται στὸ ποιμαντικόν, ὁ δε στ. 9 στὸ «μεσιτικόν» ἔργον τοῦ Κυρίου.

6. Ὁ R. Tragan (μν. ἔργ., σ. 119) διαφωνεῖ με τοὺς Bultmann, Brown, Schnackenburg, οἱ ὁποῖοι ἀνεπιφυλάκτως δέχονται τὴν γραφὴν «θύρα τῶν προβάτων» καὶ ἰσχυρίζεται ὅτι πρόκειται περὶ διορθώσεως τοῦ κειμένου ἀπὸ ἀγνωστον ἀντιγραφέα, ὁ ὁποῖος δὲν κατενόησε τὴν ἀντίθεσι «ποιμήν τῶν προβάτων» - «κλέπται καὶ λησταί» καὶ θέλησε νὰ ἐξομοιώσει ἐννοιολογικῶς τοὺς στ. 2. 7β. 9.

Τὴν γραφὴν τοῦ P 75 δέχονται ἀνεπιφυλάκτως καὶ οἱ M. E. Boismard καὶ P. Weingandt¹⁵. Ἀν καὶ μέχρι σήμερα διατυπώνονται πολλὲς ἐπιφυλάξεις ὡς πρὸς τὴν ἀποδοχὴ τῆς γραφῆς αὐτῆς, ἡ μελέτη τῆς μέσα στα πλαίσια τῆς χριστολογίας τὸσον τοῦ 10ου κεφ., ὅσον καὶ γενικότερα τοῦ ἰωαννεῖου εὐαγγελίου, ἀποδυναμώνει τὶς ἐπιφυλάξεις αὐτές.

Πρέπει, τέλος, νὰ ἐπισημάνομε τὸν στ. 10, 16, ὁ ὁποῖος διακόπτει τὸν λόγον περὶ τῆς αυτοπροσφορᾶς τοῦ Ἰησοῦ καὶ τῆς ἀγάπης τοῦ Θεοῦ πρὸς Αὐτόν, με τὴν παρεμβολὴ τῆς διδασκαλίας περὶ τῆς ἀναγκαιότητος τῆς ἐντάξεως καὶ τῶν

15. M. E. Boismard, L'Évangile de Jean, σ. 265. P. Weingandt, Zum text von Joh. X, 7, ev, New Testament 9 (1967), σ. 43-51.

«άλλων προβάτων» στην «ποίμνη» του Ιησού. Ο Tragan (μν. έργ., σ. 220, 228) υποστηρίζει ότι ο στίχος αυτός είναι μεταγενεστέρα προσθήκη στο κείμενο του ευαγγελίου. Κατά την γνώμη μας, πρόκειται περί μεταθέσεως του στίχου τούτου στην σημερινή του θέση. Γι' αυτό νομίζουμε ότι η αρχική σειρά των στίχων θα ήτο η ακόλουθος: 10, 1-15. 17-18α. 16-18β. Η μορφή του κειμένου, έπειτα από την προτεινομένη μετάθεσι του στ. 16 θα είναι η εξής: στ. 17: «Διά τούτο ὁ Πατήρ με ἀγαπᾶ, ὅτι ἐγὼ τίθημι τὴν ψυχὴν μου, ἵνα πάλιν λάβω αὐτήν. 18α Οὐδεὶς ἀφίρει αὐτὴν ἀπ' ἐμοῦ, ἀλλ' ἐγὼ τίθημι αὐτὴν ἀπ' ἐμαυτοῦ· ἐξουσίαν ἔχω θεῖναι αὐτήν, καὶ ἐξουσίαν ἔχω πάλιν λαβεῖν αὐτήν. 16 Καὶ ἄλλα πρόβατα ἔχω ἐκ τῆς ἀλλῆς ταύτης· κἀκεῖνα με δεῖ ἀγαγεῖν καὶ τῆς φωνῆς μου ἀκούσουσι, καὶ γενήσεται μία ποίμνη καὶ εἷς ποιμήν. 18β. Ταύτην τὴν ἐντολὴν ἔλαβον παρὰ τοῦ πατρὸς μου».¹⁶

2. Το φιλολογικόν εἶδος του Ιωάν. 10, 1-5

Στον στίχ. 10, 6 ο ευαγγελιστής Ιωάννης σημειώνει: «ταύτην τὴν παροιμίαν (στίχ. 1-5) εἶπεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· ἐκεῖνοι δὲ οὐκ ἔγνωσαν».

Ο ὅρος «παροιμία» απαντάται στην Π.Δ. (Παροιμ. 1, 1· Σ. Σειρ. 39, 3) και στην Κ.Δ. (Ιωάν. 10, 6· 16, 25. 29· 2 Πέτρ. 2, 22).

Τον εβραϊκόν ὄρον «maschal» οἱ Ὁ' μετέφρασαν διά του «παραβολή» και ο Σύμμαχος διά του «παροιμία» (Ιεζ. 12, 23· 18, 2. 3). Ο ὅρος «παραβολή» συχνότατα χρησιμοποιεῖται ἀπό τους Συνοπτικούς, ο δε ὄρος «παροιμία» ἀπό τον Ιωάννην. Αν και μεταξύ της «παραβολῆς»¹⁷ και της «παροιμίας» ὑπάρχει δια-

16. Ο καθηγητής Oscar Cullmann σε ἐρώτησί μου ἔως προς τὴν ὀρθότητα τῆς προτάσεως αὐτῆς, μου ἀπήντησεν (24.11.1981): « Ὅσον ἀφορὰ τὸ νόημα του χωρίου Ιωάν. 10, 14-18, ἀσφαλῶς ἔχετε δίκαιο. Οἱ ἰδέες δένονται πολὺ καλύτερα ἀν μετὰ τον 16ον ἀκολουθήσει ο στ. 18α. Εἶναι προφανές ὅτι δεν ὑπάρχει κανένα χειρόγραφο το οποίον να διασώζει κείμενον στο οποίον οἱ στίχοι να ἀκολουθοῦν αὐτὴν τὴν σειρά. Ἀσφαλῶς γνωρίζετε τὴν θεωρία κατὰ τὴν ὁποῖαν τὰ φύλλα του παπίρου του ἰωαννείου ευαγγελίου ἀνεμίχθησαν και κατὰ συνέπειαν διαταράχθη ἡ μορφή του ἀρχικοῦ κειμένου. Μόνον που πρέπει να μὴ μετατίθενται τὰ χωρία αὐθαιρέτως ὅπως ἔκαμε ο Bultmann. Παρὰ ταῦτα, ἡ θεωρία (περὶ μεταθέσεων) δικαιώνεται, και γιὰ το χωρίον το οποίον προτείνετε εἶναι ἀρκετὰ παραδεκτὴ. Σας εὐχαριστῶ λοιπόν, γιὰ τὴν παρατήρησί σας ἡ ὁποία μου φαίνεται ὀρθή».

17. Ο λεξικογράφος Ησύχιος (450 μ.Χ.) ὀρίζει τὴν «Παροιμίαν» ἔως ἐξῆς: «θιωφελῆς λόγος, παρὰ τὴν ὁδὸν λεγόμενος, ὅσον παροδία· ὀλιμος γὰρ ἡ ὁδός». Κατὰ τὸν Θεοφύλακτον Βουλγαρίας (M.P.G., 123, 964 BC): «Πᾶσα παραβολὴ πλάγιως καὶ εἰκονικῶς δηλοῖ πραγμάτων τινῶν φύσιν, οὐ κατὰ πάντα ἔοικυα τοῖς πράγμασιν ἐκείνοις δι' ἃ παρελήφθη. Διὸ οὐδὲ χρῆ πάντα τὰ μέρη τῶν παραβολῶν λεπτῶς πολυπραγμανεῖσθαι, ἀλλ' ὅσον ἔοικε τῷ προκειμένῳ καρπομένους, τὰ λοιπὰ εἶναι, ὡς τῇ παραβολῇ συνηφιστάμενα, καὶ μὴδὲν πρὸς τὸ προκειμένον συμβαλλόμενα». Περὶ τῆς «παραβολῆς» και «ἀλληγορίας» κυρίως στους Συνοπτικούς ἰδὲ: E. Hoskyns - F. N. Davey, L' Enigme du Nouveau Testament, Neuchâtel 1949, σ. 135-145. C. D. Moule, La Genese du Nouveau Testament, Neuchâtel 1971, σ. 129 εξ.

φορά, αφού η πρώτη χρησιμεύει προς διασάφην και η δευτέρα δεν εκφράζει με άμεσον τρόπον το νόημα, αλλά το καλύπτει με εικόνες, οι οποίες έχουν ανάγκη εξηγήσεως (πρβλ. 2 Περτ. 2, 22) και για τον λόγον αυτόν σχεδόν ταυτίζεται με την αλληγορίαν, εν τούτοις, από τους σύγχρονους ερμηνευτές ο Schnakenburg (μν. έργ., σ. 283), θεωρεί τον όρον «παροιμία», «ιωάννειον ιδιοματισμόν» και «κριτήριον του styl του ευαγγελίου», ο δε Xavier Leon-Dufour¹⁸, «απόδειξι της ελευθερίας εκφράσεως του Ιωάννου», η οποία αποδίδει στον όρον μία έννοια «περισσότερον αινιγματικήν» απ' ό,τι ο όρος «παραβολή». Πάντως, η «περί του καλού Ποιμένου» παροιμία είναι προτιμότερον να θεωρηθεί ως «αλληγορία» η οποία, κατά μεν τον Τρύφωνα (Περί τρόπων, 579) «έστί φράσις έτερον μέν τι δηλουσα, έτέρου σέ τήν έννοιαν παριστώσα», κατά δε τον X. L. Dufour (μν. έργ., σ. 406) είναι «μεταφορά εξελισσομένη σε διήγησι στην οποία άνθε στοιχείον έχει την δική του σημασία, όπως στην παροιμία περί του "καλού ποιμένου" (Ιωάν. 10, 15) ο ποιμήν, τα πρόβατα, ο θυρωρός, η αυλή». Την άποψιν αυτήν υπεστήριζε και ο Ν. Ι. Λούβαρις (μν. έργ.).

Το κύριον χαρακτηριστικόν των ιωαννείων «παροιμιών» είναι ο χριστολογικός χαρακτήρας των, ο οποίος συμφωνεί με τα βασικά θέματα του ευαγγελίου αυτού¹⁹.

18. Dictionnaire du Nouveau Testament² Ed. du Seuil, Paris 1978, σ. 406-7.

19. Πρβλ. Κ. Ε. Devey, «Paroimiai» in the Gospel of John, περ. «Semcia» 17 (1980), σ. 81-99. Πρέπει να προσθέσομεν ακόμη ότι κατά τον L. Stachowiak, «Dobry Pasterz» (Καλός Ποιμήν), περ. Roczniki Teologiczno-Kanoniczne, Lublin 22 (1975), σ. 75-84, η περικοπή αυτή (Ιωάν. 10, 1-12) «είναι κάτι μεταξύ παραβολής και αλληγορίας» τα δε θέματά της έχουν χριστολογικό και χριστοκεντρικό χαρακτήρα. Τέλος ο J. L. De Villiers, «The shepherd and his flock» περ. «Neotestamentica» Pretoria 2 (1968), σ. 83-103, γράφει ότι δεν πρόκειται περί παραβολής ή αλληγορίας αλλά περί «συμβολικής διδασκαλίας» με χριστολογικό περιεχόμενον.

ΕΡΜΗΝΕΥΤΙΚΗ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΙΣ

1. Ο όρος «Ποιμήν» κατά τα Συνοπτικά Ευαγγέλια

Ο Ιησούς, κατά τα Συνοπτικά Ευαγγέλια, ούτε αυτοαποκαλύπτεται αμέσως ούτε ονομάζεται «ποιμήν». Κατά τις περιηγήσεις του στις πόλεις και την ύπαιθρο της Γαλιλαίας, είδεν τους όχλους «ὅτι ἦσαν ἐκλελυμένοι καὶ ἐρριμμένοι ὡσεὶ πρόβατα μὴ ἔχοντα ποιμένα» (Ματθ. 9, 36), γι' αὐτὸ τοὺς ὀνόμασε «πρόβατα ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραὴλ» (Ματθ. 10, 6· πρβλ. Ιερ. 27, 6). Ἡ ἔλλειψις ἀξίῳ πνευματικῶν ηγετῶν εἶχε ἀμεση συνέπεια στὴν πνευματικὴ κατάστασι τοῦ λαοῦ, (πρβλ. 3 Βασ. 22, 17· Ιεζ. 34, 5· Ιερ. 23, 1-6) καὶ ὅπως γράφει ὁ P. Bonnard (L' Evangile de Saint Matthieu, Neuchâtel 1963, σ. 142), «ἡ μεγαλυτέρα ἀγωνία καὶ ὁ κίνδυνος τοῦ λαοῦ δεν οφείλετο στὴν ἀμαρτία ἢ τὴν ἀγνοία, ἀλλὰ στὴν ἔλλειψι ποιμένων». Γι' αὐτὸ καὶ ὁ Ιησούς «ἐσπλαγχνίσθη περὶ αὐτῶν» (Ματθ. 9, 36) καὶ εἶπε στοὺς μαθητὰς του: «ὁ μὲν θερισμὸς πολὺς, οἱ δὲ ἔργαται ὀλίγοι· δεήθητε οὖν τοῦ Κυρίου τοῦ θερισμοῦ ὅπως ἐκβάλῃ ἔργατας εἰς τὸν θερισμὸν αὐτοῦ» (Ματθ. 9, 36-38). Ἀν λάβει κανεὶς υπ' ὄψιν του τὸν πόθον, με τὸν ὁποῖον ἐσπευδαν πρὸς τὸν Ἰησοῦν οἱ ὄχλοι, τότε κατανοεῖ τοὺς λόγους του, οἱ ὁποῖοι φανερώθουν ὅτι μεταξὺ αὐτῶν που κατέφευγαν πρὸς Αὐτὸν διέκρινε, ἐκεῖνους οἱ ὁποῖοι ἦσαν ἔτοιμοι νὰ δεχθοῦν τὸ μεσσιανικὸν κήρυγμά του.

Στο πλαίσιον τοῦ 15ου κεφ. τοῦ Λουκά, ὅπου ὁ λόγος γιὰ τὴν θεῖα συγγνώμη, ἐντάσσεται καὶ ἡ παραβολὴ τοῦ «ἀπολωλότος προβάτου», τὸ περιεχόμενον τῆς ὁποίας υπενθυμίζει τὸ χωρίον Ιεζ. 34, 12-17. Ἀπὸ τὰ δύο κείμενα προκύπτει ὅτι στὴν Π.Δ. ὁ Θεὸς ἀναζητεῖ τὸ σύνολον τῶν διασκορπισμένων προβάτων, ἐξ αἰτίας τῆς Βαβυλωνίου αἰχμαλωσίας, καὶ ἐλέγχει τοὺς ἀναξίους ποιμένες γιὰ τὴν ὀλιγωρία τους, ἐνῶ, κατὰ τοὺς λόγους τοῦ Ἰησοῦ, ὁ «ποιμήν» πρὸς χάριν τοῦ ἐνὸς «ἀπολωλότος» («πλανηθέντος» κατὰ τὸν Ματθαῖον 18, 12) προβάτου ἀφήνει τὰ ἐνενήκοντα ἐννέα, χωρὶς νὰ ἀναθέτῃ τὴν διαφύλαξίν των σὲ κάποιον φίλον, καὶ «πορευθεὶς ζητεῖ τὸ πλανώμενον» (Ματθ. 18, 12) «πορεύεται ἐπὶ τὸ ἀπολωλὸς ἕως εὐρῆ αὐτό» (Λουκ. 15, 4). Ὅταν δε τὸ «εὐρῆ» «εἰς παροξυσμὸν ἀγάπης» (Εβρ. 10, 24) χαρούμενος τὸ ἐπαναφέρει ἐπάνω στοὺς ὄμους τοῦ στὴν ποίμνη, ζητώντας ἀπὸ τοὺς φίλους του νὰ συμμερισθοῦν τὴν χαρὰν του.

Ἡ σύγκρισις μεταξὺ τῆς παραβολῆς τοῦ «ἀπολωλότος προβάτου» καὶ τῆς προφητείας τοῦ Ιεζεκιήλ, φανερῶνει ὅτι ὁ «ποιμήν» «πορευθεὶς ζητεῖ τὸ πλανώμενον» (Ματθ. 18, 12), «πορεύεται ἐπὶ τὸ ἀπολωλὸς ἕως εὐρῆ αὐτό» (Λουκ.

15, 4). Στην παραβολήν αυτή η «ζήτησις» και η «εὑρεσις» του απολωλότης ἔχουν την ἴδιαν σημασία. Την χαρά για την εὑρεσίαν του απολωλότης καλούνται να συμμερισθοῦν και οι φίλοι του ποιμένος, οι οποίοι μάλιστα και συμμετέχουν σ' αυτήν, διότι, ὡς εἶχεν εἰπεῖ ὁ Ἰησοῦς, «χαρὰ γίνεται ἐνώπιον τῶν ἀγγέλων τοῦ Θεοῦ ἐπὶ ἐνὶ ἁμαρτωλῶ μετανοούντι» (Λουκ. 15, 10). Ἡ πιο σαφὴς ἐρμηνεία τῆς παραβολῆς αὐτῆς υπῆρξε το γεγονός σύμφωνα με το οποίον «τελῶναι καὶ ἁμαρτωλοὶ συνανέκειντο αὐτῷ» (τῷ Ἰησοῦ) (Ματθ. 9, 10), καὶ «ἦσαν ἐγγίζοντες πάντες οἱ τελῶναι καὶ ἁμαρτωλοὶ ἀκούειν αὐτοῦ» (Λουκ. 15, 1), γι' αὐτὸ ὁ Ἰησοῦς κατηγορήθη ὡς «τελωνῶν φίλος καὶ ἁμαρτωλῶν» (Ματθ. 11, 19) καὶ ὅτι «ἁμαρτωλοὺς προσδέχεται» (Λουκ. 15, 2). Στις επικρίσεις αὐτὲς ὁ Κύριος ἀπαντώντας εἶπεν: «Οὐκ ἔστιν θέλημα ἔμπροσθεν τοῦ Πατρὸς ὑμῶν τοῦ ἐν οὐρανοῖς ἵνα ἀπόληται εἰς τῶν μικρῶν τούτων» (Ματθ. 18, 14) γι' αὐτὸ «ἤλθεν ζητῆσαι καὶ σῶσαι τὸ ἀπολωλός» (Λουκ. 19, 10· Ματθ. 18, 11). Τοῦτο σημαίνει ὅτι ἀφ' ἐνός μεν ἡ πρόνοια τοῦ Θεοῦ διὰ τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἀφορᾷ στον καθ' ἓνα ἄνθρωπον, καὶ μάλιστα τον ἁμαρτωλόν, ἀφ' ἑτέρου δε, ὅτι «τὸ ἀπολωλός» δὲν ἦτο δυνατόν να σωθεῖ χωρὶς τὴν «ζήτησιν» καὶ «εὑρεσίν» του ἀπὸ τον Ἰησοῦν, ἐπειδὴ ὁ «ποιμὴν» «πορεύεται» πρὸς τὸ ἀπολωλός, ἡ δε «εὑρεσις» καὶ «ἀπαναφορὰ» τοῦ ἀπολωλότης» σὴν «ποίμνη» εἶναι ἔργον του-ποιμένος, στο οποίον συγκατατίθεται καὶ τὸ ἀπολωλός». Γι' αὐτὸ καὶ ὁ Ἰησοῦς, σε ἐξαιρετικὰ ἐπίσημη στιγμὴ ἀπεκάλυψε στους ἀρχιερεῖς καὶ τους πρεσβυτέρους, οἱ οποίοι τον κατέκριναν: «ἀμήν, ἀμήν λέγω ὑμῖν ὅτι οἱ τελῶναι καὶ αἱ πόρνοι προάγουσιν ὑμᾶς εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν» (Ματθ. 21, 32) δηλ. «τὰ κλανηθέντα», «τὰ ἀπολωλότα πρόβατα», τα οποία ἐπανήλθαν σὴν «ποίμνη» με τὴν φροντίδα του «ποιμένου», προηγούνται εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν αὐτῶν, οἱ οποίοι θεωροῦν τους εαυτοὺς «ὡς σεσωσμένους».

«Πρόβατα» ὀνομάζει καὶ τους Μαθητὲς του ὁ Ἰησοῦς, οἱ οποίοι κατὰ τὴν πορείαν τῶν πρὸς τον κόσμον, θα εὐρεθοῦν «ἐν μέσῳ λύκων» (Ματθ. 10, 16), δηλ. ὅλων ἐκείνων οἱ οποίοι γιὰ λόγους θρησκευτικῶν, πολιτικῶν, κοινωνικῶν κ.λπ. ὄχι μόνον θα ἀντιταχθοῦν στο κήρυγμα τῆς ἀγάπης, τῆς εἰρήνης, τῆς δικαιοσύνης του Θεοῦ, ἀλλὰ καὶ θα προσπαθῆσουν με κάθε ἄνομον μέσον να τους ἐξοντώσουν (πβλ. καὶ Ἰωάν. 16, 2).

«Πρόβατα» ἐπίσης ὀνομάζει τους μαθητὲς του καὶ μάλιστα τρομοκρατημένα προλέγοντας τὴν συμπεριφορὰν τους πρὸς τον ἴδιον, κατὰ τὴν σύλληψίν του ἀπὸ τους Ἰουδαίους καὶ τους Ῥωμαίους (Ματθ. 26, 31), χρησιμοποιώντας τὴν προφητεία του Ζαχαρίου (13, 7): «πατάξω τὸν ποιμένα καὶ διασκορπισθήσονται τὰ πρόβατα».

Τέλος, προβλέπων ὅτι το νέον «ποιμνιον», το οποίον θα ἀποτελεσθεῖ ἀπὸ αὐτοὺς που θα πιστεύσουν εἰς Αὐτόν, θα εἶναι «μικρόν», λέγει: «Μὴ φοβοῦ τὸ μικρόν ποιμνιον, ὅτι ἠδόκησεν ὁ Πατὴρ ὑμῶν δοῦναι ὑμῖν τὴν βασιλείαν» (Λουκ. 12, 32). Ὁ Ἰησοῦς δὲν ὀνομάζει ἐδῶ τον Θεόν «ποιμένα» ἀλλὰ «Πατέρα», καὶ τοῦτο μαρτυρεῖται σ' ὀλόκληρη τὴν Κ.Δ., γιὰ να τονίσει τὴν στενωτέραν σχέσιν, ἡ οποία θα δημιουργηθεῖ μεταξύ Ἐκείνου καὶ τῶν «προβάτων». Ἀκόμη, τα «πρόβατα» γίνονται ἀπὸ τώρα «μέλη τῆς βασιλείας του Θεοῦ». Ἡ σημασία τῶν λόγων του Ἰησοῦ εἶναι διαχρονικὴ: Το «ποιμνιον» εἶναι καὶ θα εἶναι μι-

κρόν, οι πιστοί δηλ. σε σύγκριση με εκείνους, οι οποίοι δεν θα πιστεύσουν ή φαινομενικά θα πιστεύουν, θα είναι ολιγάριθμοι. Αλλά η Εκκλησία – το «μικρόν ποίμνιον» – θα ευρίσκεται πάντοτε πέραν από κάθε ανθρωπινή αριθμολογίαν.

2. Η «Παροιμία» (Ιωάν. 10, 1-5)

Κατά την εξέτασιν της «παροιμίας» διαπιστώνομε δύο πόλους, περί τους οποίους στρέφεται η όλη δομή της: «ὁ ποιμὴν» και «τὰ πρόβατα», ενώ οι υπόλοιποι ὅροι («αὐλή τῶν προβάτων», «ἡ θύρα», «ὁ θυρωρός», «οἱ κλέπται καὶ λησταί», «ὁ ἀλλότριος») υποδηλώνουν πρόσωπα και καταστάσεις, οι οποίες συνδέονται στενά με τους πόλους αυτούς. Τόσον οι Πατέρες της Εκκλησίας, ὅσον και οι νεότεροι ερμηνευτές διευτύπωναν γνώμες ως προς την σημασίαν των ὀρων αυτών: «Αὐλή τῶν προβάτων» εἶναι «ἡ περί τῶν προβάτων πρόνοια» (Χρυσόστομος), ἡ «ἡ τῶν προβάτων ἐπιμέλεια» (Ζυγαβινός). Ο ὀρος «θύρα» σημαίνει την νομιμότητα και την αγαθότητα των προθέσεων του εισερχομένου ἀπ' αὐτήν ἐναντί των προβάτων. Ο «θυρωρός» εἶναι ὁ Θεὸς Πατέρας, ὁ ὁποῖος ἀνέθεσε την φροντίδα των «προβάτων» στον Υἱόν²⁰. «Κλέπται καὶ λησταί» και «ἀλλότριος» εἶναι ὅσοι με ὁποιοδήποτε δόλιον τρόπο, ἐβλάψαν τα «πρόβατα». Η μεταξύ του «ποιμένος» και των «προβάτων» σχέσις οφείλεται τόσον στην αγαθὴ πρόθεσι του πρώτου, ἀλλά και στην αναγνώρισί της προθέσεως αὐτῆς εκ μέρους των προβάτων, με ἀποτέλεσμα την κοινωνία ἀγάπης μεταξύ των και της πίστεως των «προβάτων» προς τον «ποιμένα» των.

3. Ο Ἰησοῦς «ὁ ποιμὴν τῶν προβάτων» (Ιωάν. 10, 17)

Η αυτοαποκάλυψις του Ἰησοῦ ως «ποιμένος» χωρεῖ κατά τρόπον προοδευτικόν-κλιμακωτόν. Στο πρώτο ἐπίπεδον ευρίσκεται ἡ «παροιμία», ὅπου γενικῶς διαγράφεται ἡ σχέσις του «ποιμένος» με τον Θεόν και με τα «πρόβατα». Στο δεύτερον ἐπίπεδο ο Ἰησοῦς αυτοονομάζεται «ποιμὴν τῶν προβάτων» και ἀντιδιαστέλλεται ἀπὸ τους «κλέπτας καὶ τοὺς ληστές», τον «ἀλλότριον» και τον «μισθωτόν». Στο τρίτον ἀποκαλύπτει ὅτι εἶναι «ὁ ποιμὴν ὁ καλός», διότι θυσιάζεται «ὑπὲρ τῶν προβάτων». Τέλος, στο τέταρτον ἐπίπεδον διδάσκει ὅτι ἡ φροντίδα περί τῶν «προβάτων» (δηλ. ἡ σωτηρία) ἔχει διαχρονικόν χαρακτήρα με κατάληξι την Βασιλεία των ουρανῶν.

20. Δεχόμεθα την ερμηνεία την ὁποία δίνουν στον ὀρον «θυρωρός» οι Calvin, Bengel, Schleiermacher, Odenberg, ενώ οι Θεοφύλακτος Ηρακλείας (Fr. Ιωάν. 10, 10, σ. 297. 7), Ιωάννης ὁ Χρυσόστομος (Ομιλία 59, 2 εἰς τό κατά Ἰωάννην θεωροῦν τον Μωυσή, οἱ Θεοφύλακτος Βουλγαρίας και Rupert von Deutz, το Ἅγιον Πνεῦμα, ὁ δε ἱερός Λυγουστίνοσ τον ἴδιον τον Ἰησοῦν, παρὰ R. Bultmann, μν. ἔργ., σ. 372. Εξ ἄλλου στο 15, 1, ὑπάρχει παράλληλο χωρίον το ὁποῖον ἐνισχύει την ἀποψί μας: «Ἐγὼ εἰμι ἡ ἀμπελος ἡ ἀληθινή και ὁ Πατήρ μου ὁ γεωργός ἐστίν».

Ὅπως και σε άλλες περιπτώσεις (Ιωάν. 4, 26· 6, 35. 41. 48· 8, 12. 18. 23. 28· 11, 25· 12, 46· 14, 6· 15, 1· 16, 27) έτσι και στην προκειμένη περίπτωση χρησιμοποιεί το ρήμα «'Εγώ είμι...». Η έκφραση αυτή με όλην την αδιαμφισβήτητον αυθεντία την οποίαν περιέχει, υπενθυμίζει ασφαλώς παρόμοιες εκφράσεις του Θεού στην Π.Δ.: «Καί εἶπεν ὁ Θεός πρὸς Μωυσήν· Ἔγώ εἰμι ὁ ὢν...» (Ἐξοδ. 3, 14, πρβλ. Ἠσ. 43, 10-11). Η έκφρασις αυτή, κυρίως στον Ιωάννη, έγινε αντικείμενον πολλῆς συζητήσεως εκ μέρους των ειδικῶν στην οποίαν διέγνωσαν επίδρασιν όχι μόνον παλαιοδιαθηκῆς ορολογίας, ἀλλὰ κυρίως ανατολικῆς styl, μανδαϊκῶν κειμένων, ραββινικῶν ἐλληνιστικῶν (Γνωστικῶν) ἰδεῶν²¹. Ο Η. Conzelmann²², ὅμως παρατηρεῖ ὅτι, «δεν γνωρίζω τον Ἰησοῦν, ὅταν γνωρίζω ἕναν ὀρισμὸν τῆς υπάρξεώς του, ἀλλ' ὅταν κατανοῶ αὐτό που τώρα εἶναι για μένα, αφοῦ εἶναι ὁ Λόγος ὁ ἀπευθυνόμενος στον κόσμον». Το «'Εγώ εἰμι...» του Ἰησοῦ εἶναι ἡ συγκεκριμένη ἐρμηνεία του συνεχῆς διαλόγου του Θεοῦ με τον ἄνθρωπον. Προφανῶς ὁ Ἰωάννης δεν ἀποδίδει στον Ἰησοῦν τὴν ἐκφρασιν «'Εγώ εἰμι...» με ἔννοια καθαρῶς κατηγορηματικῆ. Πρέπει να κάμει κατανοητὴ τὴν σημασίαν αὐτοῦ του αὐτοορισμοῦ του Ἰησοῦ για τὴν σωτηρία. Πρέπει να δείξει ὅχι μόνον ὅτι αὐτός, ὁ ὁποῖος προσφέρει, ἐμφανίζεται στην φράσι ὡς το προσφερόμενον δῶρον, ἀλλὰ και ὅτι αὐτός εἶναι το δῶρον (πρβλ. Ἰωάν. 6, 35· 8, 12· 10, 9. 11. 14· 15, 1-5). Σε ὅλες αὐτές τις φράσεις το «'Εγώ...» εἶναι ὑποκείμενον και ὄχι κατηγορημα (ὅπως ὑποστήριξεν ὁ Bultmann). Τὴν σημερινὴ θέσι του προβλήματος συγκεκριμένων ὁ Ι. Παναγόπουλος²³ γράφει: «Ὡς πρὸς τὴν προέλευσιν τῆς ρήσεως ταύτης, ἐγκατελήφθη σήμερον ἡ ἄποψις ὅτι ἐχομεν ἐπίδρασιν τῆς μυστηριακῆς γλώσσης ἀνατολικῶν θρησκείων, ἢ τοῦ γνωστικισμοῦ, ὑποστηρίζεται δὲ ὅτι ὑπάρχει ἐξάρτησις ἐκ τύπων θεοφανειῶν τῆς Π.Δ., ὡς ἐπίσης και ἐκ τύπων τῆς προφητικῆς αὐτοσυνειδησίας, ἰδιαιτέρως δὲ τοῦ "Παιδὸς τοῦ Θεοῦ", τοῦ Ἰσαΐου, οἱ ὁποῖοι ἐπιζοῦν εἰς τὴν ἀποκαλυπτικὴν γραμματείαν. Εἰς τὰς ἐν λόγῳ ρήσεις το "Ἔγώ" εἶναι ὑποκείμενον και ὄχι κατηγορημα, συνεπῶς δι' αὐτὸ ἀποκαλύπτεται ἡ πραγματικὴ και κατηγορηματικὴ ἀξίωσις τοῦ Ἰησοῦ. Ἡ ἀπόλυτος χρῆσις τοῦ "'Εγώ εἰμι..." καθιστᾷ τοῦτον τεχνικὸν ὄρον αὐτοαποκαλύψεως τοῦ Ἰησοῦ». *

21. Πρβλ. E. Schweitzer, «Ego Eimi...» 1939. «'Εγώ εἰμι...» τονίζει περὶ ἑαυτοῦ (ὁ Ἰησοῦς) (Ἰωάν. η', 24. 28. 58: ιγ', 19: ιζ', 14, 16). Ἡ ἀπόλυτος χρῆσις τοῦ «εἶναι» ἐν προσωπικῇ ἔννοια, ταυτίζεται ἐνταῦθα πρὸς τὴν ὑπ' αὐτοῦ τοῦ Θεοῦ ἀντίστοιχον χρῆσιν τοῦ ῥήματος (Ἐξοδ. γ', 14), αὐτοχαρακτηρισμοῦ τοῦ Θεοῦ ὡς «ὄντος» (ὁ ὢν). Ἐξ αὐτοῦ τοῦ ἀπολύτως εἶναι τοῦ Λόγου, πηγάζει και πᾶσα μερικωτέρα ἀπόφρασις αὐτοῦ, δι' ἧς αὐτοχαρακτηρίζεται ἐν τῷ ἔργῳ τῆς σωτηρίας (Ἰωάν. δ', 26: στ', 35. 41. 51: ζ', 39: η' 12· θ' 5· η' 18: ι' 7. 9: ι', 11. 14: ια', 25: ιγ', 13, 13: ιδ', 6: ιε', 1. 5). Εἶναι τὸσον σταθερὰ ἢ βεβαιότης αὐτῆς τῆς αὐτοσυνειδησίας τοῦ Ἰησοῦ ὡς Λόγου και Υἱοῦ τοῦ Πατρὸς, ὥστε τὸ «εἶμι» αὐτοῦ παραμένει πάντοτε «εἶμι» οὐδέποτε μεταβαλλομένου εἰς «οὐκ εἶμι». Εἶσ. Βίττη, Πτυχαί ἐκ τῆς Ἰωαννείου Ἀνθρωπολογίας, Ἀθῆναι 1973, σ. 76.

22. Theologie de l' Ancien Testament (γαλλ. μετάφρασις), Genève 1969, σ. 358.

23. Ὁ Προφήτης ἀπὸ Ναζαρέτ, Ἀθῆναι 1973, σ. 178.

Αυτοαποκαλυπτόμενος ο Ιησούς ως «ποιμήν τῶν προβάτων», ἀφ' ἐνός μὲν αντιδιαστέλλεται ἀπὸ ὅλους τοὺς «πρὸ αὐτοῦ ἐλθόντας» «κλέπτας καὶ ληστὰς»²⁴ καὶ τὸν «μισθωτὸν»²⁵, ἀφ' ἑτέρου δε φανερῶνει τὸ τι εἶναι ὁ ἴδιος γιὰ τοὺς ἀνθρώπους.

Ὡς πρὸς τὸ ποίους ἐννοεῖ ὁ Ιησούς «κλέπτας καὶ ληστὰς» νομίζομε ὅτι ἡ ἐρμηνεία, ἡ ὁποία θὰ ἀνταποκρινόταν τόσον στὸ νόημα τῆς ὁμιλίας, ὅσον καὶ στὴν μετέπειτα ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας, θὰ εἶναι ἐκείνη κατὰ τὴν ὁποία ὁ Ιησούς δεῖ ἀναφέρεται μόνον στὸ παρελθόν, ἀλλὰ καὶ στὸ μέλλον. Πρέπει λοιπὸν νὰ δεγθούμε τὴν ἀποψὶ τοῦ ἱεροῦ Αὐγουστίνου, κατὰ τὴν ὁποίαν τὸ «πρὸ ἐμοῦ» πρέπει νὰ νοηθεῖ ὡς «ἐκτός ἐμοῦ»²⁶, δηλ. ὅσοι ἦλθαν τόσον στὸ παρελθόν καὶ ὅσοι θὰ ἔλθουν στὸ μέλλον με βλαπτικὸ σκοπὸ ἐναντίον τῶν προβάτων. Καὶ αὐτὸ ἐγίνε φανερὸν τόσον ἀπὸ τὴν ἱστορία τοῦ Ἰσραὴλ καὶ τοῦ μεταγενεστέρου Ἰουδαϊσμοῦ, ὅσον καὶ ἀπὸ τὴν ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας. Ὁ Ἀπ. Παῦλος πολὺ ἐνωρὶς εἶχε χαρακτηρίσει τοὺς αἰρετικούς, οἱ ὁποῖοι θὰ προσπαθοῦσαν νὰ παρασιποῦν τοὺς Μιλησίους χριστιανούς «ἀλύκους θαρεῖς μὴ φειδομένους τοῦ ποιμνίου» (πρβλ. Πραξ. 20, 29).

24. «Κλέπται καὶ λησταί» κατὰ τὸν Κλήμεντα Ἀλεξανδρέα εἶναι ὁ διάβολος ὁ ὁποῖος ὑποκινεῖ τοὺς ψευδοπροφήτες (Στρωματεῖς 1, 17. Β.Ε.Π. τ. 7, σ. 269), οἱ δοκιμησοφοὶ φιλόσοφοι (σ. 268), οἱ ἐθνικοὶ μάντιες (1, 21). Κατὰ τὸν Ὠριγένην ὁ Ιησούς ὑπονοεῖ «τοὺς νόθφ ψυχῆ καὶ κεκληιδωμένη τὰ ρήματα φέροντας» (Β.Ε.Π. 11, 164) καθὼς καὶ τοὺς θεοὺς τῶν εἰδωλολατρῶν (Β.Ε.Π. 11, 164). Κατὰ τοὺς Θεόδωρον Ἡρακλείας (ἀπόσπ. ὁμιλίας εἰς τὸ Ἰωάν. 10, 5 εἰς Catenaes, σ. 296. 26), Θεόδωρον Μογουεστίας (ἀπόσπ. ὁμιλίας εἰς τὸ Ἰωάν. 10, 7-9 Μ.Ρ.Γ. 66, 728) πρόκειται περὶ τοῦ ἀντιχριστοῦ καὶ τῶν ψευδομεσσιῶν, καὶ κατὰ τὸν Κύριλλον Ἀλεξ. (Μ.Ρ.Γ.) περὶ τῶν ψευδοπροφητῶν.

Ἀπὸ τοὺς νεότερους ἐρμηνευτῆς, οἱ Ν. Λούβαρις (μν. ἐργ.), Π. Τρεμπέλας (σ. 368) ὑπεστήριζαν ὅτι ὁ Ιησούς ἐννοοῦσε τοὺς Φαρισαίους, ὁ δε Σ. Λιγουρῖδης γράφει ὅτι «τὸ κείμενο αὐτὸ ἔχει "προφητικὸ" χαρακτῆρα μὲ τὴν ἔννοια ὅτι ἀναφέρεται στὴν δλ. κοινωνικὰ, ἀνώμαλη ζωὴ τῶν Ἰουδαίων τῆς ἐποχῆς ὑπὸ τὸ φῶς τοῦ ἀληθινοῦ Μεσσία-ποιμῆνα Ἰησοῦ Χριστοῦ» («Ὁ Ποιμὴν ὁ Καλὸς» περ. «ΠΟΙΜΗΝ», Μυτιλήνη Ν' (1985), σ. 120).

Ἀπὸ τοὺς ἑξέτους ἐρμηνευτῆς οἱ Lagrange (μν. ἐργ., σ. 277-8), Odenberg (σ. 329), Barrett (μν. ἐργ.), O. Cullmann (Dieu et Cesar, Neuchâtel 1956, σ. 25) ὑποστηρίζουν ὅτι ἐννοοῦνται οἱ ἐπαναστάτες τῆς ἐποχῆς τοῦ Ιησοῦ, ἐνῶ ὁ Bultmann (μν. ἐργ., σ. 377) γράφει ὅτι ὁ εὐαγγελιστὴς Ἰωάννης εἶχε δεχθεῖ γνωστικὰς ἐπιδράσεις, καὶ ἡ ἐκφρασις «πρὸ ἐμοῦ» ὑπονοεῖ πρόσωπα τὰ ὁποῖα ἐξῆσαν σὲ διαφορετικὰς χρονικὰς στιγμὰς. Ὁ Boisnard (μν. ἐργ., σ. 269) δέχεται ὅτι πρόκειται περὶ τῶν ἀρχόντων τοῦ Ἰουδαϊσμοῦ (Ἰερατεῖον, Φαρισαῖοι), ἐνῶ ὁ Schnackenburg (σ. 291 καὶ 507 υπ. 59) βλέπει διαχρονικὴν σημασίαν στους λόγους τοῦ Ιησοῦ.

25. Ὅπως παρατηρεῖ ὁ H. van den Büssche, ὁ σκοπὸς τοῦ λόγου περὶ τοῦ «καλοῦ ποιμῆνος» ἀποσκοπεῖ νὰ καταδείξει τὴν γνησιότητά του σὲ ἀντίθεσι πρὸς τὸν «μισθωτὸν» (Structure de Jean I-XII, σ. 102).

26. In Johannes Tr. XLV, 11 (CC 393f). Τὴν ἀποψὶ δέχονται οἱ Knabenbauer καὶ Strachan, ἐνῶ δὲν τὴν ἀπορρίπτει ὁ Schnackenburg (μν. ἐργ.).

Κατά τον Γρηγόριον Νύσσης «Ὁ Ἰησοῦς (τά) πάντα γίνεται τοῖς σφωζομένοις, ἵνα ἐκάστῳ πρόσφορον ἑαυτὸν ποιήσῃ» (M.P.G. 45, 829). Ἄρα ἡ αυτοαποκάλυψις τοῦ Ἰησοῦ ὡς «ποιμένος» πρέπει νὰ ἐρμηνευθεῖ ὡς μία ἀκόμη ἐκφρασις τῆς «κνωσῶς»²⁷ του, ὅπως θα καταδειχθεῖ καὶ στὴν συνέχεια.

Ὁ Ἰησοῦς κατὰ τὴν ἐρμηνεία τῆς «παροιμίας» διακρίνει τὰ «πρόβατα» σε δύο κατηγορίες: «τὰ πρόβατα τὰ ἐμά»²⁸ (10, 14. 26. 27) καὶ «τὰ πρόβατα ἃ οὐκ ἔστιν ἐκ τῆς αὐλῆς ταύτης» (10, 16). Ἀν καὶ δὲν διευκρινίζεται ἀμέσως ποια εἶναι τὰ «πρόβατα», τὰ ποῖα ἀνήκουν ἤδη στὸν Ἰησοῦν, ἐν τούτοις περὶ αὐτῶν συμπεραίνει κανεὶς ἀπὸ ἄλλα χωρία τοῦ ἰωαννείου εὐαγγελίου. Στὴν ἀρχιερατικὴ προσευχὴ ἀπευθυνόμενος πρὸς τὸν Πατέρα λέγει: «ἐφανέρωσά σου τὸ δνομα τοῖς ἀνθρώποις οὓς δέδωκάς μοι ἐκ τοῦ κόσμου. Σοὶ ἦσαν κάμοι αὐτοὺς ἔδωκας καὶ τὸν λόγον σου τετηρήκασιν» (17, 6). «Ἐγὼ περὶ αὐτῶν ἐρωτῶ· οὐ περὶ τοῦ κόσμου ἐρωτῶ, ἀλλὰ περὶ ἧν δέδωκάς μοι, ὅτι σοὶ εἰσίν» (στ. 9, πρβλ. στ. 118).

Τὸ κοινὸν σημεῖον τῶν τριῶν τούτων χωρίων βρίσκεται στο ὅτι οἱ μαθηταὶ τοῦ Ἰησοῦ ἀνῆκαν στὸν «κόσμος», ἀπὸ τὸν ὁποῖον τοὺς ἀπέσπασεν ὁ Πατέρας καὶ τοὺς «ἔδωκεν» («δέδωκεν») στὸν Ἰησοῦν. Ὁ ὅρος «κόσμος» στὴν ἰωάννειο γραμματεία ἔχει θεολογικὸν περιεχόμενον καὶ σημαίνει κυρίως ἐκείνους τοὺς ἀνθρώπους, οἱ ὁποῖοι δὲν ἀποδέχονται τὴν ἀποκάλυψιν τοῦ Θεοῦ ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ. Σε πολλὰ σημεῖα τοῦ ἰωαννείου εὐαγγελίου οἱ ἀνθρώποι αὐτοὶ ταυτίζονται με τοὺς Ἰουδαίους, οἱ ὁποῖοι ἐμφανίζονται ὡς ἐχθροὶ τοῦ Ἰησοῦ. «Καθὼς οἱ πιστεύοντες εἶναι “ἐν Χριστῷ”, ὁ ἄπιστος κόσμος “ἐν τῷ πονηρῷ κεῖται” (1 Ἰωάν. 5, 19). Ἡ ἱστορία τῆς σωτηρίας παρ’ Ἰωάννη παρουσιάζεται περισσότερον ἢ ὀπουδῆποτε ἄλλοῦ τῆς Κ.Δ. ὡς ὁ ἀγὼν τοῦ Χριστοῦ πρὸς τὸν ὑπὸ τοῦ πονηροῦ κυριαρχούμενον κόσμον, ἐξ οὗ καὶ ἡ ἰαχὴ τῆς νίκης “ἐγὼ νενίκηκα τὸν κόσμον”»²⁹.

Μεταξὺ τοῦ Ἰησοῦ καὶ τῶν «προβάτων» αὐτῶν δημιουργεῖται μία ἐσωτερικὴ σχέση, ἡ ὁποία ἐκφράζεται με τὴν πρότασιν «γινώσκω τὰ ἐμά καὶ γινώσκουσί με τὰ ἐμά» (10, 14), ὅπου τὸ ρῆμα «γινώσκω» ἔχει τὴν σημασία τὴν ὁποία εἶδαμε καὶ ἀνωτέρω. Τὸ πόσον καλῶς γνωρίζει ὁ Ἰησοῦς τὰ «πρόβατα» τὸ παραλληλίζει με τὴν ἀμοιβαίαν γνῶσιν τοῦ με τὸν Πατέρα. Ἀλλ’ ἡ «γνώσις» τοῦ Υἱοῦ-

27. Πρβλ. Λεβ Ζιλέ, «Ὁ Ποιμὴν» (ελλ. μετάφρασις), Αθήνα α.ε., σ. 11-12.

28. Με τὴν χρῆσιν τῆς κτητικῆς ἀντωνυμίας «τὰ ἐμά» δὲν δηλώνεται ὅτι «τὰ πρόβατα» εἶναι «κτήμα» τοῦ Ἰησοῦ ἀλλ’ ἀνήκουν ἐλευθέρως σ’ Αὐτὸν διότι ἐγίναν «διδακτοὶ Θεοῦ» (Ἰωάν. 6, 45), τοὺς ὁποῖους ὁ Πατὴρ «ἔδωκεν» (πρβλ. Ἰωάν. 17, 6) στὸν Υἱόν, καὶ αὐτοὶ «ἐπίστευσαν καὶ ἔγνωσαν» ὅτι ὁ Ἰησοῦς εἶναι «ὁ ἅγιος τοῦ Θεοῦ» (πρβλ. Ἰωάν. 6, 67). Ἡ ἐκφρασις «τὰ ἐμά» περισσότερον φανερῶνει τὴν ἀμοιβαίαν ἀγάπην μεταξὺ τοῦ Ἰησοῦ καὶ τῶν πιστῶν, τὴν ὁποῖαν ἐκφράζει, με θριαμβευτικὸν τρόπον ὁ Απ. Παῦλος (Ρωμ. 8, 35. 37). Ὅπως δὲ ὁ Ωριγένης (B.E.P. τ. 11, σ. 122) σχολιάζει: «τὸ αὐτεξούσιον ἐλευθέρων ἐστίν. Καὶ φημί· οὐδεὶς μὲν ἀρπάσει ἐκ τῆς χειρὸς τοῦ ποιμένου, ἐκ τῆς χειρὸς τοῦ Θεοῦ οὐδεὶς δύναται ἡμᾶς λαβεῖν· δυνάμεθα δὲ ἡμεῖς ἀμελήσαντες διαπεσεῖν ἐκ τῶν χειρῶν αὐτοῦ».

29. Ἡ Ἀρχιερατικὴ Προσευχὴ, σ. 51.

Ποιμένος από τα «πρόβατα» δεν είναι πλήρης και τελεία, διότι ως άνθρωποι «ἐκ μέρους γινώσκομεν... βλέπομεν γὰρ δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι» (1 Κορ. 13, 9, 12). «Ὡς γὰρ φέκωται αὐτός (ο Ἰησοῦς) τῷ Πατρὶ διὰ τὴν ταυτότητα τῆς φύσεως, (καὶ) ὁ Πατὴρ αὐτῷ, οὕτω καὶ ἡμεῖς αὐτῷ καθ' ὃ γέγονεν ἄνθρωπος καὶ αὐτός ἡμῖν. Δι' αὐτοῦ δὲ ὡς μεσίτου τῷ Πατρὶ συναπτόμεθα» (Κύριλλος Ἀλεξ., Μ.Ρ.Γ. τ. 73, 1045). Κατὰ τὴν παρατήρησιν δὲ τοῦ Bengel³⁰, στο χωρίον αὐτό «δὲν προβάλλεται ἡ τελειότης ἢ ἡ στενότης τῆς γνωριμίας, ἀλλ' ὁ ἀμοιβαῖος αὐτῶν χαρακτήρ».

Ἡ ἀμοιβαία «γνώσις» «Ποιμένος» καὶ «προβάτων» περιγράφεται καὶ στο χωρίον 10, 3: «Τὰ πρόβατα τῆς φωνῆς αὐτοῦ (τοῦ Ποιμένος) ἀκούει, καὶ τὰ ἴδια πρόβατα καλεῖ κατ' ὄνομα».

Στὴν Π.Δ. ἡ ἐκφρασις «ἀκούει τοῦ Κυρίου» σημαίνει κυρίως ἀποδοχὴ καὶ ἐφαρμογὴ τῶν θεῶν ἐντολῶν, ἡ ὁποία μάλιστα θεωρεῖται ἀνωτέρα καὶ αὐτῶν τῶν θυσιῶν³¹. Ἐπειδὴ ὅμως οἱ Ἰσραηλίτες δὲν «ἤκουσαν ῥῆμα Κυρίου» (πρβλ. Ἠσ. 6, 9), ἡ ἐποχὴ, κατὰ τὴν ὁποίαν ὁ λαὸς θα ἀκούει «ἐντολὰς ζωῆς», θα εἶναι ἡ μεσσιανικὴ, ὅπου οἱ Ἰσραηλίτες θα εἶναι «διδασκτοὶ Θεοῦ» (Ἠσ. 54, 13), δηλ. θα ἔχουν τὸ χάρισμα τῆς δεκτικότητος, τὸ πνεῦμα τῆς μαθητείας, ἀλλὰ καὶ τὴν θέλησιν γιὰ τὴν ἐφαρμογὴ τῶν θεῶν ἐντολῶν.

Στὴν Καινὴ Διαθήκη, καὶ συγκεκριμένως στο εὐαγγέλιον τοῦ Ἰωάννου, ὁ Ἰησοῦς ἀποκαλύπτει: «ἃ ἤκουσα παρ' αὐτοῦ (τοῦ πέμψαντός με Πατρός), ταῦτα λαλῶ εἰς τὸν κόσμον» (8, 26· πρβλ. 8, 40· 15, 15). Οἱ Κύριλλος Ἀλεξανδρείας καὶ Ζυγαβινὸς δέχονται ὅτι στα ἀνωτέρω χωρία ὁ Κύριος μιλά ἀνθρωποπαθῶς καὶ κατ' οἰκονομίαν: «ὡς γὰρ ἀποθνήσκειν ὡς ἄνθρωπον λέγεται, λεγέσθω καὶ ἀκούειν ὡς ἄνθρωπον» (Κύριλλος). «Ὡσπερ τὸ ἄνω βλέπειν, οὕτω κἀνταῦθα τὸ ἀκούειν νοητέον οἰκονομικῶς μὲν, θεοπρεπῶς δέ. Οὐ γὰρ δεῖται τοῦ ἀκούειν ἀνενδεῆς ὢν Θεός» (Ζυγαβινός). Πρέπει ἀκόμη, γιὰ τὴν ἐρμηνείαν τῶν χωρίων αὐτῶν, νὰ ληφθοῦν υπ' ὄψιν καὶ ὅσα ἐγράφησαν προηγουμένως γιὰ τὴν ἐρμηνείαν τοῦ ὅρου «ἐντολή».

Κατὰ τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Ματθαίου (7, 24· πρβλ. Λουκ. 6, 47-48) ὁ Ἰησοῦς λέγει: «Ὅστις ἀκούει μου τοὺς λόγους καὶ ποιεῖ αὐτούς, ὁμοιωθήσεται ἀνδρὶ φρονίμῳ, ὅστις ἔκοδόμησεν αὐτοῦ τὴν οἰκίαν ἐπὶ τὴν πέτραν», κατὰ δὲ τὸ κατὰ Ἰωάννην, «ὃ τὸν λόγον μου ἀκούων καὶ πιστεύων τῷ πέμψαντι με ἔχει ζωὴν αἰώνιον» (5, 24). Κατὰ τὴν πρώτην περίπτωσιν ἀπαραίτητος εἶναι τὸσον ἡ ἀκρόασις, ὅσον καὶ ἡ ἀποδοχὴ τῶν λόγων τοῦ Ἰησοῦ προκειμένου ὁ ἄνθρωπος νὰ γίνῃ «Θεοῦ οἰκοδομῆ» (1 Κορ. 3, 9), κατὰ δὲ τὴν δευτέραν, προϋπόθεσις τῆς αἰωνίου ζωῆς δὲν εἶναι μόνον «ἡ ἀκρόασις τῶν λόγων τοῦ Ἰησοῦ», ἀλλὰ καὶ ἡ πίστις στον Πατέρα Θεόν, διότι με τὸν τρόπον αὐτὸν βεβαιώνεται ἡ πίστις στο «ἔργον» τοῦ Ἰησοῦ, τὸ ὁποῖον εἶναι καὶ «ἔργον» τοῦ Πατρός. Ἐκτός ὅμως αὐτῶν, προβάλλονται καὶ δύο ἄλλες προϋποθέσεις: «ὃ ὢν ἐκ τῆς ἀληθείας ἀκούει μου τῆς φωνῆς» (Ἰωάν. 18, 37) καὶ «ὃ ὢν ἐκ τοῦ Θεοῦ τὰ ῥήματα τοῦ Θεοῦ ἀ-

30. Παρά Τρεμπέλα, μν. ἐργ. σ. 375.

31. 1 Βασ. 15, 22· Ἀριθ. 9, 8· Δευτ. 6, 3· Ἰερ. 11, 1· Βαp. 3, 9· Ἰερ. 13, 15· Ἰερ. 38 (31) 18· Ἐξοδ. 19, 8 κ.α.

κούει» (8, 47). Οι δύο αυτές προϋποθέσεις είναι ταυτόσημες, διότι «ὁ ὢν ἐκ τοῦ Θεοῦ» είναι και «ὁ ὢν ἐκ τῆς ἀληθείας», αφού ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ «ἀλήθειά ἐστίν» (17, 17). Ο Ἰησοῦς είναι «ἡ ἀλήθεια» (1, 14, 17), ἀλλά και αυτοορίζεται ως «ἡ δὸς και ἡ ἀλήθεια και ἡ ζωὴ» (14, 6). Ἄρα, «ὁ ὢν ἐκ τῆς ἀληθείας» είναι «ὁ ὢν ἐκ τοῦ Θεοῦ», «ὁ ὢν ἐκ τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ». Με τα δεδομένα αὐτά γίνονται κατανοητοί οἱ λόγοι τοῦ Ἰησοῦ: «ἔστι γεγραμμένον ἐν τοῖς προφήταις· και ἐσονταί πάντες διδασκοὶ Θεοῦ. Πᾶς ὁ ἀκούσας παρά τοῦ Πατρὸς και μαθῶν ἔρχεται πρὸς ἐμέ» (Ἰωάν. 6, 45· πρβλ. Ἠσ. 54, 13). Με την παρουσία τοῦ Ἰησοῦ εὐρισκόμεθα ἤδη στην μεσσιανικὴν εποχὴ, κατὰ την οποίαν «πάντες» (κατὰ τους προφήτες) θα γίνουν «διδασκοὶ» (μαθητὲς) Θεοῦ. Ἡ μαθητεία αὐτὴ δεν συνίσταται στην ἀπόκτησιν ξηρῶν γνώσεων, ἀλλὰ στην πραγμάτωσιν τῆς ἀλλαγῆς τοῦ ἔσω ἀνθρώπου, στην ἐκουσία ἐκπλήρωσιν τῶν ἐντολῶν τοῦ Θεοῦ. Εκείνος ὁ ὁποῖος με τις προϋποθέσεις αὐτὲς ἔρχεται πρὸς τὸν Ἰησοῦν, ἔρχεται με Αὐτὸν σε κοινωνία ἀγάπης, ἡ ὁποία στο Ἰωάν. 10 ἐκφράζεται με τους λόγους τοῦ Ἰησοῦ: ὁ ποιμὴν «τὰ πρόβατα καλεῖ κατ' ὄνομα» και αὐτὰ «οἶδασι τὴν φωνὴν αὐτοῦ· ἀλλοτρίῳ οὐ μὴ ἀκολουθήσωσι ἀλλὰ φεύξονται ἀπ' αὐτοῦ διτι οὐκ οἶδασι τῶν ἄλλοτρίων τὴν φωνὴν» (10, 3, 4-5). Ἀν και σύγχρονοι ἐρμηνευτὲς (Lagrange, Schnackenburg, Bultmann, Barret) θεωροῦν ὅτι στο χωρίον αὐτὸ ὁ Ἰησοῦς, για να γίνει περισσότερο καταληπτός, χρησιμοποιεῖ ποιμενικὰς σκηνές, ἐν τούτοις νομιζόμεν ὅτι πίσω ἀπὸ τις σκηνὲς αὐτὲς πρέπει να ἀναζητήσομε την χριστολογικὴν και σωτηριολογικὴν σημασία τῶν λόγων. Στην Κ.Δ. πολλὰς φορὰς ἡ «φωνὴ τοῦ Θεοῦ» ταυτίζεται με τὸν «λόγον» του και τὸ «ἀκούειν» τῆς φωνῆς τοῦ Θεοῦ ἢ τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ³² σημαίνει ἀποδοχὴν τῆς σωτηρίας (Ἰωάν. 5, 25, 18, 37). Γι' αὐτὸ ὁ Ἰησοῦς λέγει: «ὁ τὸν λόγον μου ἀκούων και πιστεύων τῷ πέμψαντί με ἔχει ζωὴν αἰώνιον», και «μακάριοι οἱ ἀκούοντες τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ και φυλάσσοντες αὐτόν» (Λουκ. 11, 28), δηλαδὴ ἡ ἀποδοχὴ τῶν λόγων τοῦ Ἰησοῦ ὡς τρόπου ζωῆς ἔχει ὡς συνέπεια την συμμετοχὴν ἀπὸ τοῦδε στην αἰώνιον ζωὴν, διότι ὁ Ἰησοῦς είναι ἡ ζωὴ (Ἰωάν. 1, 4), ὁ χορηγὸς τῆς ζωῆς (10, 10· 8, 12) και «ρήματα ζωῆς αἰωνίου ἔχει» (6, 68). Γι' αὐτὸ «τὰ πρόβατα αὐτῷ ἀκολουθεῖν»... «ἀλλοτρίῳ οὐ μὴ ἀκολουθήσωσι διτι οὐκ οἶδασι τῶν ἄλλοτρίων τὴν φωνὴν» (10, 4, 5). Το ρῆμα «ἀκολουθεῖν» ἔχει βιβλικὴν σημασία. Ο Ἰησοῦς, ἀπὸ την πρώτην ἡμέραν τῆς δημοσίας δράσεώς του, ἀπηύθυνε την πρόσκλησιν: «ἀκολουθεῖ μοι» (Ματθ. 8, 22· Λουκ. 9, 59) ἢ «Δεῦτε ὀπίσω μου» (Μάρκ. 1, 17, 20) και μάλιστα μέχρι θυσίας (Μάρκ. 8, 34). Ἰδιαίτερος στον Ἰωάννη «ἀκολουθεῖν τὸν Ἰησοῦν» σημαίνει ἀκολουθία τοῦ «φωτὸς τῆς ζωῆς» (8, 12), ἐνταξί

32. Πρβλ. Ωριγένους, Ὁμιλία Ε' εἰς τὸν Ἱερειαν: «Ἐπὶν γὰρ λέγη ὁ σωτὴρ Ἐγὼ εἰμι ὁ ποιμὴν ὁ καλός», οὐκ ἀκούω μόνον καθολικῶς, ὡς πάντες ἀκούουσι, διτι ποιμὴν ἔστι τῶν πιστευόντων (και τοῦτο γὰρ ὑγιὲς και ἀληθές) ἀλλὰ ἐν τῇ ἐμῇ ψυχῇ ὀφείλω ἔχειν ἔνδον μου τὸν Χριστόν, ἔνδον μου τὸν καλὸν ποιμένα, ποιμαίνοντα τὰ ἐν ἐμοὶ ἄλογα κινήματα, ἵνα μηκέτι νομῆν ὡς ἔτυχεν ἐξέρχεται, ἀλλ' ἀγόμενα ὑπὸ τοῦ ποιμένου ταῦτα τὰ ἄλλοτρία ποτὲ τυγχάνοντα αὐτοῦ ἴδια γίνηται αὐτοῦ. Διὰ τοῦτο νῦν, ἐάν ποιμὴν ἦ, ἐν ἐμοί, ἄρχει μοι τῶν αἰσθησῶν οὐκέτι εἰσὶ ὑπὸ νοῦν ἄλλοτριον... ἀλλὰ ὑπὸ τὸν καλὸν ποιμένα» (Β.Ε.Π. 11, 37).

στην ποίμνη του Ιησού (10, 1-16), συμμετοχή στην ταπείνωσι και την δόξαν του (6, 53· 12, 26· πρβλ. Μαθ. 8, 19, 22· 10, 38· 16, 24· Μάρκ. 8, 34· Λουκ. 9, 23-57, 59). Όπως δε παρατηρεί ο Γ. Πατρώνος³³, «ή έντολή "άκολουθει μοι" λαμβάνει σαφώς μεσσιανικήν άπόχρωσιν και δέον να κατανοηται έν θρησκευτική έννοιá και μόνον, καθ' όσον ή μαθητεία και ή άκολουθία του Μεσσιου είναι θρησκευτικής φύσεως χαρισματική πρόσκλησις».

4. «'Ο Ποιμήν ό Καλός» (Ιωάν. 10, 11)

α) «'Ο Θεός Ποιμήν» (Γεν. 49, 24β. Μασ.) και «ό Ποιμήν ό Καλός».

Κεντρικό σημείο της Χριστολογίας του Ιωάν. 10 πρέπει να θεωρηθεί ο στίχ. 11: «'Εγώ είμι ό ποιμήν ό καλός». Είναι γνωστόν ότι και σε άλλες περιπτώσεις ο Ιησούς αυτοαποκαλυπτόμενος χρησιμοποιεί κατηγορήματα, τα οποία τον διακρίνουν απολύτως από κάθε ιδιότητα παροδικού χαρακτήρος: «ό άρτος ό άληθινός» (Ιωάν. 6, 32) σε αντίθεσι προς «τήν θρώσιν τήν άπολλυμένην» (6, 27), «έγώ είμι ή άμπελος ή άληθινή» σε αντίθεσι προς «τήν άμπελον τήν άλλοτριαν» (Ιερ. 2, 21), «ύμεις έκ τών κάτω έστε, έγώ έκ τών άνω είμι» (Ιωάν. 8, 23). Κατά τον Κύριλλον Αλεξανδρείας το επίθετον «καλός» φανερώνει «τήν ύψιστην ήθικην καλλονήν... και τήν έννοιαν τής ώραιότητος» (παρά Τρεμπέλα, μν. έργ., σ. 371). Οι Lagrange (μν. έργ., σ. 280), Schnackenburg (σ. 294) και R. Bultmann (σ. 370) δέχονται ότι το επίθετον αναφέρεται στην θυσίαν του Ιησού χάριν των «προβάτων», ενώ οι Barret (σ. 310) και Odenberg (σ. 330) υποστηρίζουν ότι το κατηγορήμα αυτό διακρίνει τον Ιησούν από τους «κλέπτας και ληστές».

Χωρίς να αρνούμεθα την ορθότητα των ανωτέρω γνωμών, δεχόμεθα ότι η ιδιότητα αυτή του Ιησού προέρχεται κυρίως από την σχέσιν του με τον Θεόν Πατέρα. Συγκεκριμένως:

1. Ο Ιησούς απεκάλυπεν ότι, «έγώ και ό Πατήρ έν έσμέν» (Ιωάν. 10, 30, πρβλ. 14, 10). Αν στο χωρίον Ιωάν. 10, 15 εκφράζεται η προσωπική σχέσις μεταξύ του Πατρός και του Υιού, κατά την οποίαν η διάκρισις των δύο Προσώπων είναι απόλυτος, η σχέσις αυτή δεν καταλύεται στο χωρίον 10, 30, διότι ο Ιησούς θεβαιώνει ότι ο Πατήρ και ο Υιός είναι «έν» και όχι «εις», «διά μέν του έν τήν ταυτότητα τής ουσίας σημαίνων, διά δέ του έσμέν εις διάδα τέμνων τό νοούμενον» (Κύριλλος Αλεξανδρείας, M.P.G. 74, 24). «'Εν τήν ουσίαν, έν τό άξίωμα, έν τήν γνώμην, έν τήν φρόνησιν, ουχ έν δέ τήν ύπόστασιν» (Γρηγόριος Νύσσης M.P.G. 45, 1293).

2. Ο Ιησούς εφάνερωσεν ότι «ό Πατήρ δε δέδωκε μοι... μείζων πάντων έστι και ουδεις δύναται άρπάξειν έκ τής χειρός του Πατρός μου» (Ιωάν. 10, 29). Ταυτοχρόνως όμως ο Ιησούς εφάνερωσεν ότι «ουχ άρπάσει τις αυτά (τά πρόβατα)

33. Πατρώνου Γ., 'Η κλήσις των Μαθητών του 'Ιησού, 'Αθήναι 1976, σ. 14.

ἐκ τῆς χειρός μου» (στ. 28). Από τα χωρία αυτά καταφαίνεται ότι τόσο ο Πατέρας, όσο και ο Υιός ἔχουν την ἴδιαν δύναμιν. Εφ' ὅσον δε «ὁ Πατήρ μείζων πάντων ἐστί», ἀρα και ο Υιός «μείζων πάντων ἐστί». «Ἡ φράσις ἀπό πρώτης στιγμῆς καθ' ἣν ἐλέγχθη, εἶχε νόημα καθαρῶς δογματικόν καὶ οὐδόλως ἠθικόν. Τό νόημα εἶναι σαφές: Αὐτή ἡ χεὶρ τοῦ Υἱοῦ εἶναι χεὶρ τοῦ Πατρὸς ἢ δύναμις τοῦ Πατρὸς καὶ τὸ Υἱοῦ εἶναι μία»³⁴.

3. Ο Ἰησοῦς «γινώσκει» τον Πατέρα και ο Πατήρ «γινώσκει» τον Υιόν (Ἰωάν. 10, 15· πρβλ. Ματθ. 11, 27). Στην ἰωάννειον γραμματεία το ρῆμα «γινώσκω» δηλώνει την εσωτερικὴν προσωπικὴν σχέσι μεταξύ των δύο θεῶν Προσώπων. Επειδὴ δε ο Πατήρ και ο Υιός εἶναι «ἡ ζωὴ» (Ἰωάν. 1, 4· 5, 26) για τους ανθρώπους, «αἰώνιος ζωὴ» σημαίνει το να «γινώσκωσι» τον μόνον αληθινόν Θεόν «καὶ ὄν ἀπέστειλεν Ἰησοῦν Χριστόν» (πρβλ. 17, 3). Η «γνώσις» αὐτὴ συνδέεται ἀπολύτως με την ἀγάπην προς τον Θεόν, διότι «ὁ μὴ ἀγαπῶν οὐκ ἔγνω τόν Θεόν» (1 Ἰωάν. 4, 7-8).

4. Ο Ἰησοῦς ἀπεκάλυψε ότι «τά ἔργα ἃ ἐγὼ ποιῶ ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ Πατρὸς μου, ταῦτα μαρτυρεῖ περί ἐμοῦ» (Ἰωάν. 10, 25).

Τόσον στην Παλαιά, όσο και την Καινὴ Διαθήκη, ο ὅρος «ἔργον» φανερώνει όλες τις ἐκφάνσεις τῆς θείας ἐνεργείας. «Τά ἔργα τοῦ Θεοῦ», «τά μεγαλεῖα τοῦ Θεοῦ», παρουσιάζουν δύο ὄψεις: δημιουργίαν και σωτηρίαν, και τείνουν προοδευτικῶς προς την θεμελίωσι τῆς βασιλείας τοῦ Θεοῦ στην γῆ. Εἰδικότερα, στην Κ.Δ. το «ἔργον» τοῦ Θεοῦ Πατρὸς ταυτίζεται με το «ἔργον» τοῦ Υἱοῦ (πρβλ. Ματθ. 11, 2, 19· Ἰωάν. 5, 17). Στον Ἰωάννη ο ὅρος «ἔργα» φανερώνει ὄχι μόνον τα θαύματα, ἀλλὰ και γενικῶς την ὅλη δράσι τοῦ Ἰησοῦ (πρβλ. 17, 4). Τούτο οδηγεῖ στην διαπίστωσι τῆς ἀδιαλύτου σχέσεως μεταξύ «λόγων» και «ἔργων» μέχρι τοῦ ταυτισμοῦ των. Η βαθυτέρα αἰτία του γεγονότος αὐτοῦ εἶναι το ὅτι «ὁ ποιῶν» τα «ἔργα» εἶναι ο σαρκωθείς Λόγος τοῦ Θεοῦ³⁵. Χαρακτηριστικόν εἶναι το ὅτι ο Ἰησοῦς, στην ἀρχὴ τῆς δημοσίας δράσεώς του, ἐφάνερωσε στους μαθητάς του ὅτι «ἐμὸν βρῶμα ἐστί, ἵνα ποιήσω τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός με καὶ τελειώσω αὐτοῦ τὸ ἔργον» (Ἰωάν. 4, 34), κατὰ δε την ἀρχιερατικὴν προσευχὴν ἀπευθυνόμενος προς τον πέμψαντα Πατέρα εἶπεν: «ἐγὼ σε ἐδόξασα ἐπὶ τῆς γῆς, τὸ ἔργον τελειώσας ὃ δέδωκάς μοι ἵνα ποιήσω» (17, 4). Με την χρησιμοποίησιν τῆς μετοχῆς «τελειώσας» σε χρόνον παρωχημένον, την ἀποκορύφωσι του «ἔργου» τοῦ Πατρὸς, δηλ. τον ἐκούσιον θάνατόν του, ο Ἰησοῦς θεωρεῖ ὡς ἡδὴ πραγματοποιηθείσαν³⁶. Ὅπως δε παρατηρεῖ ο καθηγ. Σ. Αγουρίδης, «θά ἡδύνατό τις νὰ εἶπῃ ὅτι ὅλα τὰ «σημεῖα» ἢ τὰ «ἔργα» τοῦ Δ' εὐαγγελίου δέν εἶναι παρὰ σχόλια, ὑπομνήματα, στό ἔργον τοῦ Σταυροῦ, τὸ ὅποιον δέν εἶναι ἀπλῶς ἡ ἀρμόζουσα ἐπισφράγισις τοῦ ὅλου ἔργου τῆς ζωῆς τοῦ Ἰησοῦ, ἀλλ' εἶναι καὶ τὸ ὑπόβαθρο, ἀπὸ τὸ ὅποιον ὀλόκληρος ἡ ζωὴ τοῦ Ἰησοῦ κατανοεῖται»³⁷.

34. Πρβλ. Σ. Σάκκος, Ἰωάννου 10, 29, Θεσσαλονίκη 1968, σ. 63. Του ἰδίου, «Ὁ Πατήρ μου μείζων μου ἐστί» Θεσσαλονίκη 1968, σ. 82 ες.

35. Πρβλ. Γ. Ρηγοπούλου, Ἰησοῦς Χριστός «ὁ Ἄρτος ὁ Ζῶν» Ἀθήναι 1980, σ. 44.

36. Beheler G. M., Les Paroles d' adieux du Seigneur, Paris 1960, σ. 229.

37. Ἡ Ἀρχιερατικὴ Προσευχὴ τοῦ Ἰησοῦ, Θεσσαλονίκη 1965, σ. 38.

5. Ο Ιησούς εφάνερωσε ότι «ἐγὼ ἐξ ἑμαυτοῦ οὐκ ἐλάλησα, ἀλλ' ὁ πῦμας με πατήρ αὐτοῦ μοι ἐντολήν»³⁸ ἔδωκεν τί εἶπω καί τί λαλήσω. Καί οἶδα οὐαί ἡ ἐντολή αὐτοῦ ζωὴ αἰωνιὸς ἐστίν. Ἐὖν ἐγὼ λαλῶ, καθὼς εἶρηκεν μοι ὁ Πατήρ, οὕτως λαλῶ» (Ιωάν. 12, 49-50) καὶ ὅτι ἔλαβεν «ἐντολήν» ἀπὸ τῶν Πατέρων διὰ τὴν ἐπιστροφὴν στὴν «ποιμνὴν» καὶ τῶν «ἄλλων προβάτων ἃ οὐκ ἐστὶν ἐκ τῆς αὐτῆς ταύτης» (10, 16). Ο Fascher (παρὰ Bultmann μν. ἐργ., σ. 385, 3) παρατηρεῖ ὅτι ὁ ὅρος «ἐντολή» στοὺς Πατέρας σημαίνει καὶ ἐξουσίαν, δύναμιν. Ἀλλὰ στὸν Ιωάννη, νομιζομεν ὅτι ὁ ὅρος «ἐντολή» σχετίζεται ἢ καὶ μερικὲς φορὲς ταυτίζεται με τὸν ὄρον «θέλημα». Οἱ Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας διδάσκουν ὅτι ὁ ὅρος «ἐντολή» δὲν πρέπει νὰ ἐρμηνευθεῖ ὡς «διαταγὴ» ἢ «προτροπὴ» ἀνωτέρου πρὸς κατώτερον, ἀλλὰ «τὴν λεγομένην... ἐντολήν θεοπροπεῶς νοούμεν θελήματος διαδόσιν» (Μ. Βασίλειος, Μ.Ρ.Γ. 32, 104 Β). Κατὰ δὲ τὸν Κύριλλον Ἀλεξανδρείας, ὁ Υἱός, ὡς Λόγος, δύναιμι καὶ σοφία τοῦ Πατρός, γνωρίζει τὸ θέλημα τοῦ Πατρός τὸ ὁποῖον ὀνομάζει «ἀνθρωπινώτερον» «ἐντολήν». «Οὐδέν... εἰς τὸ τῆς οὐσίας λόγον, ἦτοι τῆς ἀξίας ὑπόμεινὲν θλάθος ὁ μονογενῆς, κὰν ἐντολήν εἰληφέναι λέγεται παρὰ τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρός» (Μ.Ρ.Γ. 74. 373 C: 718 AC). Ἡ κατανόησις τῆς ἐννοίας τῆς «ἐντολῆς» ἢ τοῦ «θελήματος» τοῦ Θεοῦ Πατρός γίνεται δυνατὴ μόνον μέσα στο πλαισίον τῆς ἀμοιβαίας μεταξὺ τῶν δύο θεῶν Προσώπων ἀπολύτου ἀγάπης καὶ τῆς θείας φιλανθρωπίας.

6. Ο Ιησούς ἀπεκάλυψε ὅτι ὁ Πατήρ τὸν ἀγάπησε «πρὸ καταβολῆς κόσμου» (Ιωάν. 17, 2) ἀπόδειξις δὲ τὸ ὅτι σε δύο ἐξόχως ἐπίσημες στιγμὲς (κατὰ τὴν Βάπτισι καὶ τὴν Μεταμόρφωσι) ὁ Πατήρ ἀποκάλυψε: «Οὗτός ἐστιν ὁ Υἱός μου ὁ ἀγαπητός ἐν ᾧ ἠδόκησα» (Ματθ. 3, 17· 17, 5· 2 Πέτρ. 1, 17). Ἀγαπᾷ ἀκόμη ὁ Πατήρ τὸν Υἱόν, διότι «τίθησιν τὴν ψυχὴν τοῦ ὑπὲρ τῶν προβάτων» (Ιωάν. 10, 17). Ἡ ἀγαπητικὴ αὐτὴ σχέσις τῶν δύο Προσώπων, ἡ ὁποία προβάλλεται ὡς υπόδειγμα γιὰ τοὺς πιστοὺς, ἐκφράζεται με τὴν προσφορὰν τοῦ Υἱοῦ ἐκ μέρους τοῦ Πατρός στὸν κόσμον, καὶ με τὴν αυτοπροσφορὰν τοῦ Υἱοῦ «ἵνα σωθῆ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ» (Ιωάν. 3, 17). Γι' αὐτὸ καὶ ὁ Πέτρος ἔγραψε ὅτι οἱ ἄνθρωποι ἐλυτρώθησαν «τιμῷ αἵματι ὡς ἄμνοδι ἁμώμου καὶ ἀσπίλου Χριστοῦ, προεργνωσμένου μὲν πρὸ καταβολῆς κόσμου, φανερωθέντος δὲ ἐπ' ἐσχάτων τῶν χρόνων δι' ὑμᾶς τοὺς δι' αὐτοῦ πιστοὺς εἰς Θεόν» (1 Πέτρ. 1, 19-20³⁹· πρβλ. Ἐβρ. 9, 6).

Ἡ θεότης λοιπὸν τοῦ Υἱοῦ, ἡ ἀγαπητικὴ σχέσις μεταξὺ τῶν θεῶν Προσώπων καὶ ἡ ποικιλότητος ἐκφράσις τῆς θείας φιλανθρωπίας, «ἵνα», οἱ ἄνθρωποι, «ζωὴν ἔχωσι καὶ περισσὸν ἔχωσι» (Ιωάν. 10, 10) ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ, συντόμως ἐκφράζονται ἀπὸ τὸν Ἰησοῦ με τὴν χρησιμοποίησιν τοῦ κατηγορήματος

38. Πρβλ. Ιωάν. 12, 49-50: 17, 4. Ὅταν ὁ Ἰησούς λέγει «ἐγὼ τὰς ἐντολάς τοῦ Πατρός μου τητήρηκα» δὲν ἀναφέρεται μόνον εἰς τὸ μέχρι τῆς στιγμῆς ἐκείνης ἔργον του, ἀλλὰ καὶ στα μελλοντικὰ γεγονότα, δηλ. τὸ πάθος καὶ τὴν ἀνάστασίν του, γι' αὐτὸ ὁ παρωχημένος χρόνος «τητήρηκα» ἔχει διαχρονικὴν σημασίαν. Για τὴν ἐννοια τῆς «ἐντολῆς» στο ἰωάννειον εὐαγγέλιον πρβλ. J. A. Du Rand, «Entole» in die Johannesevangelie en-brieve (Stellenboch: N. T. Society in South Africa, 1981).

39. Στογιάννου Β., Πρῶτη Ἐπιστολὴ Πέτρου, Θεσσαλονικὴ 1980, σ. 177.

«καλός ποιμήν», σε αντίθεσι προς τους «κλέπτας καὶ τούς ληστές», των οποίων το ἔργον καταδικάζεται από τον Θεόν.

β) «Ἐγὼ τίθημι τὴν ψυχὴν μου, ἵνα πάλιν λάβω αὐτήν» (Ιωάν. 10, 17).

Η μελέτη των στίχ. Ιωάν. 10, 11. 15. 17α. 18 μας παρέχει την δυνατότητα να κατανοήσουμε πληρέστερα γιατί ο Ιησούς είναι «ὁ ποιμήν ὁ καλός». Για την διευκόλυνσι και μόνον της μελέτης αὐτῆς προβαίνομε σε μικρὴ ανακατάταξι των στίχων αὐτῶν:

«116 Ὁ ποιμήν ὁ καλὸς τὴν ψυχὴν αὐτοῦ τίθησιν ὑπὲρ τῶν προβάτων.

11α Ἐγὼ εἰμι ὁ ποιμήν ὁ καλός.

15 Τὴν ψυχὴν μου τίθημι ὑπὲρ τῶν προβάτων.

17β Ἐγὼ τίθημι τὴν ψυχὴν μου, ἵνα πάλιν λάβω αὐτήν.

18 Οὐδεὶς αἶρει αὐτήν ἀπ' ἐμοῦ, ἀλλ' ἐγὼ τίθημι αὐτήν ἀπ' ἐμαυτοῦ. Ἐξουσίαν ἔχω θείναι αὐτήν, καὶ ἐξουσίαν ἔχω πάλιν λαβεῖν αὐτήν.

Κατὰ το κείμενον αὐτό, ο Ιησούς θέτει ὡς πρωταρχικὸ γνώρισμα του καλοῦ ποιμένου στην προσφορά της ζωῆς του «ὑπὲρ» τῶν προβάτων. Με την προϋπόθεσιν αὐτήν, δεν εἶναι καλοὶ ποιμένες οἱ «κλέπται καὶ λησταί» καθὼς και ο «μισθωτός», ο οποίος δεν ενδιαφέρεται για τα πρόβατα. Ὅλοι αὐτοὶ θέτουν την ζωὴν των υπεράνω της ζωῆς των προβάτων. Ἀλλ' αν κάποιος ευσυνείδητος ποιμένας, θέλοντας να υπερασπισθῆι τα πρόβατα, ἀψηφά των κίνδυνων και φθάνει μέχρις αυτοθυσίας, τούτο σημαίνει ὅτι εἶχε κατὰ νουν τόσον την σωτηρία των προβάτων, ὅσον και την δική του. Ὑφιστάμενος τον θάνατον υπέκυψε στο ἀναπόφευκτον, αν και προσπάθησε να το ἀποφύγει, διότι ο εχθρὸς ἀπεδείχθη ισχυρότερός του.

Ο Ιησούς «τίθησιν την ψυχὴν του» πέραν ἀπὸ κάθε ἀνθρωπινὴ συμβατικότητα. Ο Θεὸς Πατήρ ἀπὸ ἀπόλυτη ἀγάπη προς τους ἀνθρώπους «τόν Υἱόν αὐτοῦ τόν μονογενῆ ἔδωκεν» (Ιωάν. 3, 16)⁴⁰ και ο Υἱὸς ἀπὸ ἀγάπην προς τον Πατέρα και τους ἀνθρώπους «τὴν ψυχὴν αὐτοῦ τίθησιν ὑπὲρ τῶν προβάτων» (10, 15). Η πρόθεσις «ὑπὲρ» στην ἀρχαία ἐλληνικὴ γραμματικὴ ἔχει διπλὴ σημασία: α) «ὑπὲρ» - ἀντὶ τινός (πρβλ. Θεουκιδίδου, 1, 14, 1, Πλάτωνος, Πολιτεία 509Α· Ξενοφῶντος, Κύρου Ἀνάβασις 7, 7, 3), και β) «ὑπὲρ» - διὰ τό καλόν τινός, διὰ τὴν ὠφέλειαν ἢ ἀσφάλειαν τινός (Αἰσχύλου, Εὐμένιδες, 705· Σοφοκλέους, Τραχίνοι 708· Ξενοφῶντος, Ἀπομνημονεύματα 2, 2, 13, Κύρου Ἀνάβασις, 3, 5, 6).

40. Δίδωμι (ἐπί θεῶν): παρέχω, ἐκχωρῶ, χαρίζω: πρβλ. Ἰλιάδος Τ, 204. Αἰσχύλου, Εὐμένιδες 850. Εβρ. 2, 9. Spicq, L'Épître aux Hebreux, τόμ. II, Paris 1953, σ. 34-35.

Η ἐκφρασις «δίδωμι τὴν ψυχὴν» (Ευριπίδου Frgm. παρὰ Στοβαίῳ VIII, 12) και «δίδωμι ἑαυτόν» (Πολυθίου, 3, 17, πρβλ. Διοδώρου Σικελιώτου 18, 17) σημαίνει «διακινδυνεύω». Οἱ Συνοπτικοί, ἀντὶ του ἰωαννείου «τίθημι τὴν ψυχὴν», χρησιμοποιοῦν το «δίδωμι τὴν ψυχὴν» (Ματθ. 20, 28· Μάρκ. 9, 31: 10, 45). Ο Παῦλος χρησιμοποιεῖ τα ρήματα «διδόναι» (Γαλ. 1, 4: 1 Τιμ. 2, 6: Τιτ. 2, 14) και «παραδίδόναι» (Ρωμ. 4, 25: 8, 32: Γαλ. 2, 20: Εφεσ. 5, 2), προκειμένου να δηλώσει την ἐκουσίαν θυσίαν του Ιησοῦ. Πρβλ. και Εὐσ. Βίτην μν. ἔργ., σ. 44.

Κατά την πρώτην ερμηνεία ο Ιησούς προσφέρει την ζωήν του αντί της ζωής των προβάτων και η θυσία του έχει αντιπροσωπευτικόν χαρακτήρα, κατά την δευτέραν η θυσία του Ιησού αποσκοπεί στην ωφέλεια και το καλό των προβάτων. Το κίνητρον της θυσίας του είναι η αγάπη, διότι «μείζονα ταύτης αγάπης οὐδεὶς ἔχει ἵνα τις τὴν ψυχὴν ἐπὶ τοῦ θῆ ὑπερ τῶν φίλων αὐτοῦ» (Ιωάν. 15, 13), γι' αὐτὸ «πρὸ τῆς ἑορτῆς τοῦ Πάσχα, εἰδὼς ὁ Ἰησοῦς ὅτι ἤλθεν αὐτοῦ ἡ ὥρα ἵνα μεταβῆ ἐκ τοῦ κόσμου τούτου πρὸς τὸν Πατέρα, ἀγαπήσας τοὺς ἰδίους τοὺς ἐν τῷ κόσμῳ, εἰς τέλος ἠγάπησεν αὐτούς» (Ιωάν. 13, 1). Οἱ «ἰδιοὶ» δεν πρέπει να ταυτίζονται με τοὺς υποδηλουμένους στο Ιωάν. 1, 11, οἱ ὁποῖοι «αὐτὸν οὐ παρέλαβον», ἀλλὰ με τοὺς «γεννηθέντας ἄνωθεν» (Ιωάν. 3, 3) «ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος» (3, 5), τοὺς «διδασκούς Θεοῦ» (πρβλ. 6, 45), «τό μικρὸν ποιμνιον» (Λουκ. 12, 32), οἱ ὁποῖοι ἀκολουθοῦν τον Ιησοῦν «ὅπου ἂν ἀπέρχῃ» (Ματθ. 8, 20). Ὅπως παρατηρεῖ ο G. M. Behler, η ἐκφρασις «εἰς τέλος» περιλαμβάνει συγχρόνως, ὅπως παρατήρησεν ο ἅγιος Ἰωάννης ο Χρυσόστομος (M.P.G. 59, 382) μία ἐννοία του χρόνου καὶ μία ἰδέα του υπερτάτου μέτρου της τελειότητος. Ο Ιησούς ἀγάπησε πλήρως τοὺς ἰδικούς του, μέχρι του τελευταίου ορίου των δυνατότητων τους. Αὐτὸ υπῆρξε «το ἀποκορύφωμα της ἀγάπης στο τέρμα της υπάρξεως» (Loisy)⁴¹.

Για την κατανόησιν της αναγκαιότητος της αυτοπροσφορᾶς του Ιησού, ἀπὸ το πλῆθος των καινοδιαθηκικῶν χωρίων παραθέτομε δύο χαρακτηριστικά: «Δεῖ τὸν Υἱὸν τοῦ Ἀνθρώπου πολλὰ παθεῖν καὶ ἀναστῆναι» (Μάρκ. 8, 31), «...ὕψωθῆναι δεῖ τὸν Υἱὸν τοῦ Ἀνθρώπου ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν μὴ ἀπόλῃται, ἀλλ' ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον» (Ιωάν. 3, 17). Ὡς πρὸς το πρῶτο χωρίον, κατὰ τον Ἐπίσκοπον Δημήτριον Τρακατέλλην⁴², «ἐδὼ ἐκφράζεται ἡ ἀναγκαιότητα ("δεῖ") τῆς μεγάλης θλίψεως τοῦ Μεσσία. Ἡ ἀναγκαιότητα αὐτῆ φαίνεται νὰ ἐντάσσεται στὰ μεγάλα πλαίσια τοῦ σχεδίου τοῦ Θεοῦ γιὰ τὴν σωτηρία τοῦ κόσμου, ἂν κρίνομε ἀπὸ τὴν σημασία τοῦ ρήματος "δεῖ" στὸν Μάρκον».

Το ἰωάννειο χωρίον διαφωτίζει καὶ το χωρίον του Μάρκου: Ἡ θυσία του Υἱοῦ του Ἀνθρώπου εἶναι ἀναγκαία («δεῖ») γιὰ την ἀνθρωπίνην σωτηρία. Ο πιστεύων στον Ιησοῦν ἀπολαμβάνει της σωτηρίας αὐτῆς καὶ κατὰ συνέπειαν της αἰωνίου ζωῆς. Ἄλλη δυνατότης σωτηρίας δεν ὑπάρχει ἐκτός ἐκείνης της προσφερομένης διὰ της θυσίας του Ιησού (πρβλ. Πράξ. 4, 12)⁴³, ἡ ὁποία δεν εἶναι αυτοσκοπὸς ἀλλὰ μέσον γιὰ την ἀνθρωπίνην σωτηρία, προϋπόθεσις της δυνατότη-

41. Les Paroles d' adieux du Seigneur, Cerf, Paris 1960, σ. 24.

42. Ἐξουσία καὶ Πάθος, σ. 124. Πρβλ. Γρηγορίου Νύσσης, Εἰς τὸ Ἅγιον Πάσχα, λόγοις Α', M.P.G. 46, 621: «Οὗτος (ὁ θάνατος) ὤρισθη παρ' αὐτοῦ τοῦ ἐν αὐτῷ κατ' ἐξουσίαν τοῦ πάθος ὀρίσαντος. Οὐκ εἶπεν τὰ καὶ τὰ πείσεται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, ὡς ἂν τις ἄπλως εἶποι προσαγορεύων τὸ λεγόμενον, ἀλλὰ τὸ ἀναγκαῖον κατὰ τινὰ λόγον ἀπόρητον γενέσθαι ὀφείλον δογματίζει τῷ ρήματι ἐν τῷ εἰπεῖν Δεῖ».

43. «Ὅ,τι λυτρώνει τὸν ἄνθρωπον, κατὰ τὸν Ἰωάννην, δέν εἶναι ἡ γνῶσις ἀλλ' ἡ πίστις εἰς τὸν Υἱὸν τοῦ Ἀνθρώπου» (Ιωάν. 3, 14). Καὶ ὄχι μόνον ἡ πίστις ἀλλ' ἡ ὀργανικὴ ἐν πνεύματι ἔνωσις τῶν πιστῶν μετὰ τοῦ Υἱοῦ τοῦ Ἀνθρώπου». Βασ. Τσάκωνα, Ἡ Χριστολογία τοῦ κατὰ Ἰωάννην Εὐαγγελίου, Ἀθήναι 1969, σ. 68.

τος να απολαύσουν οι άνθρωποι «περίσσειαν ζωής» (πρβλ. Ιωαν. 10, 10)⁴⁴. Επειδή, ο Ιησούς, ως θεάνθρωπος, εγνώριζε πλήρως τις τρομακτικές συνέπειες του θανάτου για τον άνθρωπο⁴⁵, υπέστη εκούσιον θάνατον διά να νικήσει τον θάνατον (πρβλ. Εβρ. 2, 14-15). Η αυτοπροσφορά του είναι αδιάσειστη απόδειξις της εξουσίας του: «ἐγὼ τίθημι τὴν ψυχὴν μου ἵνα πάλιν λάβω αὐτήν. Οὐδείς αἶρει αὐτήν ἀπ' ἐμοῦ, ἀλλ' ἐγὼ τίθημι αὐτήν ἀπ' ἐμαυτοῦ. Ἐξουσίαν ἔχω θείναι αὐτήν καὶ ἐξουσίαν ἔχω πάλιν λαβεῖν αὐτήν» (Ιωάν. 10, 176-18)⁴⁶. Ο θάνατός του δεν υπήρξε, κατά τα ανθρώπινα μέτρα, αναλόφευκτος, διότι τόσοι οι Ιουδαίοι, όσον και οι Ρωμαίοι, κατά την τριτηή δράσι του, αν και ουδέποτε εκήρυξε κρυφά (Ιωάν. 18, 19-20), εν τούτοις δεν τον συνέλαβαν⁴⁷ διότι «οὐπω ἐλήλυθει ἡ ὥρα αὐτοῦ» (Ιωάν. 7, 30). Κατά συνέπειαν δεν είναι δυνατόν να παραλληλισθῆι ο θάνατός του με τον θάνατον του Θεουδά και του Ιουδα εκ Γαμάλων, οι οποίοι πρωτοστάτησαν σε απελευθερωτικά κινήματα κατά των Ρωμαίων⁴⁸. Μόνον όταν «ἐλήλυθεν ἡ ὥρα» της πραγματοποιήσεως του θείου σχεδίου για την σωτηρίαν των ανθρώπων, «ἡ ὥρα» η οποία ορίσθη από το θέλημα του Πατρός, και γι' αυτό «ἡ ὥρα» του Ιησού είναι και «ἡ ὥρα» του Πατρός, ομιλεῖ γι' αυτήν προς τον Πατέρα: «Πάτερ, ἐλήλυθεν ἡ ὥρα, δόξασόν σου τόν Υἱόν, ἵνα καὶ ὁ Υἱός σου δοξάσῃ σε» (Ιωάν. 17, 1) και την αποκαλύπτει στους μαθητάς του: «Νῦν ἐδοξάσθη ὁ Υἱός τοῦ Ἀνθρώπου, καὶ ὁ Θεός ἐδοξάσθη ἐν αὐτῷ» (Ιωάν. 13, 31).

Στον Ιωάννη ο όρος «ὥρα» είναι ταυτόσημος του πάθους του Χριστού⁴⁹.

44. «Τούτο μόνον όμολογεῖ αγαθόν είναι Ποιμένα (τον Χριστόν) ...ώστε καὶ ἡμῶν ὑπερποθανεῖν» (Κλήμεντος Αλεξ. Παιδαγωγός Α' 9, Β.Ε.Π. τ. 7, σ. 119 πρβλ. Διδύμου Αλεξ., Περί Τριάδος Ι, Μ.Ρ.Γ. τ. 39, 401: Κυρίλλου Ιεροσ., Κατηχήσεις, ΙΓ', Μ.Ρ.Γ. 33, 813Α).
45. O. Cullmann, *Immortalité de l'âme, ou resurrection des mortes?* Neuchâtel 1956, σ. 23 εξ.
46. «Τό κέντρον θάρους τῆς χριστολογικῆς καὶ σωτηριολογικῆς αὐτῆς ρήσεως παρατηρεῖ ο Dautzenberg (Ψυχὴ in den Herrenworten der Evangelien, München 1966, σ. 111) δέν εὐρίσκειται εἰς τόν όρον «ψυχὴ» ἀλλ' εἰς τὴν παντοδύναμον ἐξουσίαν ἐπὶ τοῦ θανάτου (Ἰωάν. ι', 18α, πρβλ. ιθ', 30) «τετέλεσται», «παρέδωκεν τό πνεῦμα» καὶ τῆς ἀναστάσεώς του, καὶ δι' αὐτῶν ἐπ' αὐτοῦ τοῦ θανάτου καὶ τῆς ἀναστάσεως. Ἀπλή παρατήρησις πείθει ὅτι δέν σημειοῦται διαφορά μεταξύ τῆς «τιθεμένης» ψυχῆς καὶ πάλιν «λαμβανομένης», διότι αὐτὴ ἡ ψυχὴ τίθεται καὶ λαμβάνεται ἐκ νέου. Τό «λαβεῖν τὴν ψυχὴν» σόδαμοῦ τοῦ Ἰωάννου ἀναφέρεται σχετιζόμενον πρὸς ἕτερον πρόσωπον ἐκτός τοῦ προσώπου τοῦ Ἰησοῦ... Μόνον ὁ Ἰησοῦς δύναται «λαβεῖν» αὐτήν ἐκ νέου ἐξ ἑαυτοῦ» Εὐσεβίου Βίττη, Πτυχαὶ τῆς Ἰωαννεῖου Ἀνθρωπολογίας, Ἀθῆναι 1973, σ. 250-251.
47. Ματθ. 2, 16: Ιωάν. 7, 30: 8, 59: 10, 31: κ.ά.
48. «Εἶναι περίεργον ὅτι ο Ιησοῦς συνεκρίθη με τους Ζηλωτῆς και τον Ιουδα εκ Γαμάλων. Εξωτερικῶς ἴσως παρουσιάζουν κάποια κοινά σημεῖα, ἀλλά η ριζικὴ διαφορά εὐρίσκειται στον στ. Ιωάν. 10, 18: «οὐδείς αἶρει αὐτήν (τὴν ψυχὴν μου), ἀλλ' ἐγὼ τίθημι αὐτήν ἀπ' ἐμαυτοῦ» O. Cullmann, *Dieu et Cesar*, Neuchâtel 1956, σ. 25.
49. Thüssing W., *La priere sacerdotale de Jesus*, Paris 1970, σ. 19. «Τό ευαγγέλιον του Ιωάννου ἀναφέρει κατ' ἐπανάληψιν τις ὥρες». Τούτο είναι κάτι το απροσδόκητον

«Εἶναι ὁ χρόνος τῆς ἀποκαλύψεως τῆς "δόξης" τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ, ἦτοι τοῦ θεοῦ διὰ τὸν ἄνθρωπον σχεδίου τῆς ἀγάπης τοῦ Θεοῦ... εἶναι ἢ ἐν τῷ θανάτῳ καὶ τῇ ἀναστάσει τοῦ Ἰησοῦ καταπάτησις τῆς δυνάμεως καὶ τοῦ κράτους τοῦ Σατανᾶ ἐπὶ τῶν ἀνθρώπων»⁵⁰. Ἄρα «ἡ ὥρα» τοῦ Ἰησοῦ εἶναι ὁ κατ' ἐξοχὴν χρόνος, κατὰ τον ὁποῖον, ὡς ἔχων ἐξουσίαν, «τίθησιν τὴν ψυχὴν του» (διὰ του πάθους), «ἵνα πάλιν λάβῃ αὐτὴν» (διὰ τῆς ἀναστάσεως)⁵¹. Καὶ «ἐπειδὴ τέθηκεν ἵνα λάβῃ, δίδωσεν ὅλην κατὰ τοῦτο τὴν φύσιν, καταργήσας τοῦ θανάτου τὸ κράτος καὶ κτίσιν ἵνα ἀποδείξῃ καινὴν» (Κύριλλος Ἀλεξανδρείας Μ.Ρ.Γ. 73, 1053).

Ἡ ἐξουσία τοῦ Ἰησοῦ δεν εἶναι κοσμικὴ⁵², καὶ κατὰ συνέπειαν ὁ ἀκολουθῶν τον Ἰησοῦν δεν ἐξουσιάζεται, ἀλλὰ ζεῖ μέσα στην πραγματικὴ ἐλευθερία των τέκνων του Θεοῦ (πρβλ. Ρωμ. 8, 21). Μέσα σ' αὐτὴν τὴν ἐλευθερίαν ὁ πιστὸς συμμετέχει στην ταπεινώσει ἀλλὰ καὶ στην δόξαν του Χριστοῦ, ἀλλὰ καὶ στην ἐξουσίαν τὴν ὁποῖαν ἔχει ὁ Χριστὸς. Ὁ Ἰησοῦς ἔδωσε στους μαθητὲς του «ἐξου-

καὶ ἐκ πρώτης ὄψεως περιττόν («Ὥρα ἦν ὡς δεκάτη», «Ὥρα ἦν ὡς ἕκτη»). Ὡστόσο, ἡ λεπτομέρεια δεν εἶναι τυχαία. Ἡ πληροφορία ἔχει κάποιον σκοπὸ: ὁ συγγραφεὺς μας υπενθυμίζει ὅτι ἡ σωτηρία συντελεῖται «ἐν χρόνῳ» του ὁποῖου κύριος εἶναι ὁ Θεὸς καὶ ὁ ὁποῖος ἐπιλέγει τὶς σωτηριῶδεις στιγμὲς. Ὅλες αὐτὲς οἱ δυσκορπισμένες στιγμὲς τείνουν πρὸς τὴν μία καὶ μοναδικὴ στιγμὴ: οδηγοῦν στον θάνατο του Ἰησοῦ. Ἡ «ὥρα» αὐτὴ κατ' οὐδὲνα τρόπον μπορεῖ, ἐστὼ καὶ κατὰ ἕνα λεπτό, νὰ ἔρβει ἐνωρίτερα». Ο. Cullmann, *Le Salut l'histoire*, Neuchâtel 1976, σ. 272. Πρβλ. Σ. Ἀγουρίδου, *Χρόνος καὶ Αἰωνιότης*, Θεσσαλονίκη 1959, σ. 44-45; Traetz C., *Voir Jesus et le Père en lui selon l'evangile de Jean*, Rome 1967, σ. 149.

50. Σ. Ἀγουρίδου, *μν. ἐργ.*, σ. 43.

51. Παρομοία διδασκαλία ἀπαντάται καὶ στον Μάρκο (8, 31): «ἔχοντας θεμελιώσει τὴν βεβαιότητα τοῦ μαρτυρικοῦ του τέλους, ὁ Ἰησοῦς ἀποκαλύπτει τῶρα καὶ τὴν βεβαιότητα τῆς ἀναστάσεώς του. Ἐδῶ φανερόνεται πάλι ἡ πλευρὰ τῆς μοναδικῆς ἐξουσίας καὶ τῆς θείας ἰσχύος τοῦ Χριστοῦ... Ἡ Χριστολογία τῆς ἐξουσίας εἶναι παρούσα ἀκόμη καὶ σὲ περιπτώσεις ὅπως τοῦ Μάρκ. 8, 31, ὅπου ἡ Χριστολογία τοῦ πάθους ἔχει τὸν πρώτο λόγο». Ἐπισκ. Δημητρίου Τρακατέλλη, *Ἐξουσία καὶ Πάθος*, σ. 126-7.

52. Ὁ Ἰησοῦς ἀπέριψε τὴν πρόκλησι νὰ ἀσκήσει κοσμικὴν ἐξουσίαν (πρβλ. Ματθ. 4, 8-10; Ἰωάν. 6, 15) διακηρύξας ἐπισημῶς στον Πιλάτον: «Ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ οὐκ ἐστὶν ἐκ τοῦ κόσμου τούτου... ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ οὐκ ἐστὶν ἐντεῦθεν» (Ἰωάν. 18, 36), διότι «ὁ Υἱὸς τοῦ Ἀνθρώπου οὐκ ἦλθεν διακονηθῆναι ἀλλὰ διακονῆσαι» (Ματθ. 20, 28) ἐνῶ «οἱ ἄρχοντες τῶν ἐθνῶν κατακυριεύουσιν αὐτῶν καὶ οἱ μεγάλοι κατεξουσιάζουσιν αὐτῶν» (Ματθ. 20, 25). Ταυτοχρόνως, ὁ Ἰησοῦς «ἐδίδασκεν ὡς ἐξουσίαν ἔχων» (Ματθ. 7, 29), εἶχεν «ἐξουσίαν ἐπὶ τῆς γῆς ἀφιέναι ἁμαρτίας» (Ματθ. 9, 6), εβερῶσαι «πᾶσαν νόσον» (4, 24), «ἐπετίμησεν τῷ πνεύματι τῷ ἀκαθάρτῳ» (Μάρκ. 9, 25), ἐξουσίαζε τὰ στοιχεῖα τῆς φύσεως (Ματθ. 8, 27), εἶναι «κύριος τοῦ Σαββάτου» (Ματθ. 12, 8) τῆς ζωῆς καὶ τοῦ θανάτου (Ἰωάν. 11, 25-26), στους πιστεύοντας δε σ' Αὐτὸν «ἔδωκεν ἐξουσίαν τέκνα Θεοῦ γενέσθαι» (Ἰωάν. 1, 12). Γι' αὐτὸ ἀρνήθηκε νὰ ἀπαντήσῃ στην προκλητικὴν ἐρώτησι των Φαρισαίων: «ἐν ποίᾳ ἐξουσίᾳ ταῦτα ποιεῖς» (Ματθ. 21, 23-27) καὶ ἀμφισβήτησε τὴν ἐξουσίαν τοῦ Πιλάτου ὁ ὁποῖος του εἶπεν: «ἐξουσίαν ἔχω ἀπολῦσαι σε καὶ ἐξουσίαν ἔχω σταυρῶσαι σε» (Ἰωάν. 19, 10-11).

σίαν» να θεραπεύουν ασθενείς (Ματθ. 10, 1· Λουκ. 10, 19) άρα να διακονούν τους συνανθρώπους των. Η άσκησης της εξουσίας εκδηλώνεται με την διακονία του συνανθρώπου, όπως διδάξεν ο Κύριος (Ματθ. 20, 26· 23, 11· Μάρκ. 9, 35· 10, 43-45). Γι' αυτούς τους λόγους οι Απόστολοι εκήρξαν ότι ο Ιησούς Χριστός είναι ο «άρχηγός τής σωτηρίας» (Εβρ. 2, 10· 5, 9) και «οὐκ ἔστιν ἄλλω τινί ἡ σωτηρία, οὐδέ ὄνομα ἔστιν ἕτερον ὑπό οὐρανόν τό δεδομένον... ἐν ᾧ δεῖ σωθῆναι ἡμᾶς» (Πράξ. 4, 12· πρβλ. Ιωάν. 3, 1). Τα χωρία αυτά δίνουν την δυνατότητα κατανοήσεως των λόγων του Ιησού: «ἐγώ εἰμι ἡ θύρα· δι' ἐμοῦ ἕάν τις εἰσέλθῃ σωθήσεται, καί εἰσελεύσεται καί ἐξελεύσεται καί νομῆν εὐρήσει» (Ιωάν. 10, 9).

Στην Π.Δ. απαντάται πολλές φορές ο όρος «θύρα» ή «πύλη» κυριολεκτικώς ή μεταφορικώς. Το αυτό συμβαίνει και σε κείμενα του μεταγενεστέρου Ιουδαϊσμοῦ⁵³.

Στην Κ.Δ. επισημαίνομε τρία χωρία, τα οποία έχουν κοινό σημεῖον αναφοράς: Ματθ. 7, 13-14: «Εἰσελθετε διά τῆς στενῆς πύλης... ὅτι στενή ἡ πύλη καί τεθλιμένη ἡ ὁδός ἡ ἀπάγουσα εἰς τήν ζωήν». Ιωάν. 14, 6: «ἐγώ εἰμι ἡ ὁδός, ἡ ἀλήθεια καί ἡ ζωή· οὐδεὶς ἔρχεται πρὸς τόν Πατέρα εἰ μὴ δι' ἐμοῦ». Ιωάν. 10, 9: «Ἐγώ εἰμι ἡ θύρα, δι' ἐμοῦ ἕάν τις εἰσέλθῃ σωθήσεται καί εἰσελεύσεται καί ἐξελεύσεται καί νομῆν εὐρήσει»⁵⁴. Στο πρώτο χωρίον, ο Ιησούς είναι δυνατόν να ταυτισθεῖ με «τήν στενήν πύλην καί τήν τεθλιμένην ὁδόν», η οποία διά τῆς ταπεινώσεως του σταυροῦ ὁδηγεῖ στην δόξαν τῆς ἀναστάσεως.

53. Στην Π.Δ. γίνεται λόγος περί «τῶν πυλῶν τοῦ οὐρανοῦ» (Ψ. 77, 23 κ.α.) ἀλλά καί περί «τῆς πύλης τοῦ Κυρίου» η οποία εἶναι καί «πύλη δικαιοσύνης» ἀπό την οποία ἐπιτρέπεται να εἰσέλθουν μόνον «οἱ φυλάσσοντες τήν δικαιοσύνην» (Ψ. 117, 19-20): Στον μεταγενεστέρο Ιουδαϊσμό ὑπάρχει πίστις στην ὑπαρξί δώδεκα ουρανίων πυλῶν (Σ. Ἀγουρίδου, Τά Ἀπόκρυφα τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης, τόμ. Α', Ἀθῆναι 1974, σ. 533), ἐνώ κατά το Midrasch στο Ἄσμα Ἀσμάτων (5, 2) «ο Θεός λέγει στους Ἰσραηλίτες· παιδιά μου ανοίξετε τήν θύρα τῆς μετανοίας» ὅπως διδάσκει ἀκόμη ὅτι ο Θεός ἀνοίγει τήν κατάλληλη στιγμή τήν πύλη στον ἄνθρωπο (4 Ἑσδρα 9, 12) πρβλ. J. Jeremias ἄρθρον «Θύρα» στο Theological Dictionary of the New Testament Ed. by G. Kittel vol III³, σ. 1968, σ. 174.

54. Τον ὄρον «θύρα» ή «πύλη» οἱ Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας ἐρμήνευσαν χριστολογικώς, τονίζοντας ἰδιαίτερας τὸν μεσιτικὸν ρόλον τοῦ Ἰησοῦ: πρβλ. Ωριγένους, Εἰς τό κατά Ἰωάννην, τόμ. Α', Χ, Β.Ε.Π. τ. II, σ. 256: «Ἐγώ εἰμι ἡ θύρα δι' ἧς τις εἰς τήν ἄκραν εἰσέρχεται μακαριότητα». Ἰγνατίου Θεοφ., Προς Φιλαδέλφεις, 9, 1: Κλημέντια, ομιλ. Β' Β.Ε.Π. I, σ. 93: Κλημέντος Ἀλεξ., Προτρεπτικός I, Β.Ε.Π., σ. 7, σ. 23). Κυρίλλου Ἀλεξ., Μ.Ρ.Γ. 74, 376: Ἀμμωνίου, Μ.Ρ.Γ. 85, 1461Α): Γρηγορίου Νύσσης, Κατά Εὐνομίου: Μ.Ρ.Γ. 45, 829. «Ἀληθῶς ὁ αὐτός ἔστι καί θύρα περιοχῆς καί οἶκος καταφυγῆς, καθὼς καί ὁ Δαυιδ ὀνομάζει (Ψ. 140, 3) καί δι' ἑαυτοῦ τοῦς εἰσιόντας δέχεται, καί ἐν αὐτῷ τοῦς ἐνδον γινομένους σώζει, καί πάλιν δι' ἑαυτοῦ πρὸς τήν νομῆν τῶν ἀρετῶν προάγει. Καί πάντα γίνεται τοῖς σωζόμενοις, ἵνα ἕκαστω πρόσφορον ἑαυτὸν ποιήσῃ· καί ὁδός, καί ὁδηγός καί θύρα περιοχῆς, καί οἶκος καταφυγῆς, καί ὕδωρ ἀναπαύσεως, καί τόπος χλόης, ἦν ἐν τῷ εὐαγγελίῳ νομῆν ὀνομάζει· ὡς δέ ὁ καινός θεολόγος, διά τήν γνῶσιν τῆς τοῦ Πατρὸς οὐσίας θύραν φησὶν ὀνομάσθαι τόν Κύριον.

Το κέντρον θάρους των δύο ιωαννείων χωρίων ευρίσκειται στην έκφρασι «δι' ἑμοῦ». Τα καινοδιαθηκικά χωρία, τα οποία δισπάζουν την διδασκαλίαν αὐτή, τόσον του Κυρίου ὡς και των Αποστόλων ἀλλά και την πίστιν τῆς αποστολικῆς ἐκκλησίας, εἶναι πέρα πολλά. Θα λέγαμε ὅτι ὅλα αὐτά τα χωρία συγκεφαλαιώνονται στο Ἰωάν. 1, 3: «πάντα δι' Αὐτοῦ ἐγένετο», και η δημιουργία και η σωτηρία.

Για τον τρόπον με τον οποίον σώζεται ο ἄνθρωπος ἐπισημαίνομε τρία ἀπό τα πολλά χωρία τῆς Κ.Δ.: «Ἐγώ εἰμι ἡ θύρα· δι' ἑμοῦ ἐάν τις εἰσέλθῃ σωθήσεται» (Ἰωάν. 10, 9), «Κρούετε και ἀνοιγήσεται ὑμῖν» (Ματθ. 7, 7), «ἰδοὺ ἔστηκα ἐπὶ τὴν θύραν και κρούω· ἐάν τις ἀκούσῃ τῆς φωνῆς μου και ἀνοίξῃ τὴν θύραν, εἰσελεύσομαι πρὸς αὐτόν και δειπνήσω μετ' αὐτοῦ και αὐτὸς μετ' ἑμοῦ» (Ἀποκ. 3, 20· πρβλ. Ἰωάν. 14, 23). Ἐπειδὴ «διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ» ὑπάρχει η δυνατότης τῆς σωτηρίας, καλεῖται ο ἄνθρωπος ἐλευθέρως να τὴν δεχθῆι, συνεργαζόμενος με τον Ἰησοῦν, διὰ να φθάσει στην πλήρη ἐνότητα με τον Σωτήρα, η οποία συντελεῖται κατὰ την ευχαριστιακὴ κοινωνία. Ο σωζόμενος «εἰσελεύσεται και ἐξελεύσεται και νόμῃν εὐρήσει» (Ἰωάν. 10, 9). Ζεῖ την νέα κατάσταση, η οποία εἶναι η κατάσταση τῆς «ἐν Χριστῷ ἐλευθερίας», «τῆς δόξης τῶν τέκνων τοῦ Θεοῦ» (πρβλ. Ρωμ. 8, 21).

5. «Μία ποιμνὴ εἰς Ποιμὴν» (Ἰωάν. 10, 16)⁵⁵ (Ἡ ἱεραποστολικὴ προοπτικὴ)

Τα ἐρωτήματα τα οποία προβάλλει η μελέτη του στίχου αὐτοῦ εἶναι: α) ποιους θεωρεῖ ο Κύριος ὡς «ἄλλα πρόβατα» και β) ποια εἶναι η «ἀλλή», στην οποία δεν ἀνήκουν τα «πρόβατα» αὐτά.

Κατὰ τους Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας Μ. Βασίλειον (Μ.Ρ.Γ. 29, 288) και Ἀμμώνιον (Μ.Ρ.Γ. 88, 1461) ο Κύριος ὑπονοεῖ τους ἐθνικούς, κατὰ τους Ἰωάννην Χρυσόστομον και Κύριλλον Ἀλεξανδρείας τους ἐθνικούς και Ἰουδαίους, οἱ ο-

55. Τον στίχ. 10, 16 ο Ρ. R. Tragan (μν. ἐργ., σσ. 220-1), θεωρεῖ μεταγενεστέρη προσθήκη στο κείμενο του 10ου κεφ. υποστηρίζοντας ὅτι το φιλολογικὸ στυλ του στίχου αὐτοῦ διαφέρει τῶν στίχων 14-15α, 17-18, τους οποίους θεωρεῖ «ὡς τους πλέον ἰωαννείους» τῆς περικοπῆς. Ἡ ἐννοια τῶν «ἄλλων προβάτων» λείπει ἀπὸ το ὑπόλοιπο κείμενο, ο ὅρος «ἀλλή» ἐνὸς κυριολεκτεῖται στον στίχ. 3, ἔχει μεταφορικὴν ἐννοια στον στίχ. 16. Ο τίτλος «εἰς ποιμνὴν» διαφέρει ἀπὸ τον ἀπλὸν «καλὸν ποιμνῆν», ο οποίος «εἰσάγει» και «ἐξάγει» τα πρόβατα, ἐνὸς ο «εἰς ποιμνὴν» «ἀγει» αὐτά. Ο «εἰς ποιμνὴν» δεν ἀντιτίθεται στον «μισθωτόν», ὅπως ο «καλὸς ποιμνῆν». Ο ἐκκλησιολογικός χαρακτήρας του στίχου εἶναι ἐντονος και ἀποθλέπει στην Ἐκκλησία η οποία θα ἀποτελεῖται ἀπὸ Ἰουδαιοχριστιανούς και «ἐξ ἔθνῶν» χριστιανούς.

Ἡ ἀποψις αὐτῆ, νομίζομε ὅτι δεν εἶναι ὀρθὴ διότι: κανένα ἀρχαῖο κείμενο του Ἰωάννου δεν παρουσιάζει τον στίχο αὐτόν ὡς προσθήκη. Το λεξιλόγιον, ἀν δεν ταυτίζεται ἀπολύτως με το του υπολοίπου κεφ. δεν παύει να εἶναι ἰωαννείον. Ο ἐκκλησιολογικός και εσχατολογικός χαρακτήρας του χωρίου συνδέεται στενὰ με το Ἰωάν. 17, 20-21,

ποίοι δεν πίστευσαν στο κήρυγμά Του, και κατά τον Θεοφύλακτον Βουλγαρίας μόνον τους Ιουδαίους (παρά Τρεμπέλα, μν. έργ., σ. 376).

Από τους συγχρόνους μας ερμηνευτές, οι Lagrange (μν. έργ., σ. 281), Schnackenburg (σ. 299), Barrett (σ. 312) υποστηρίζουν ότι πρόκειται περί των εθνικών, ενώ ο Bultmann (σ. 383) βλέπει στον σσ. 10, 16 μία προφητεία του Ιησού για την ιεραποστολή της Εκκλησίας και την παγκόσμια (universal) εκκλησία. Ο Boismard (σ. 271) γράφει ότι ο στίχος αυτός απηχεί τις ιδέες του Ιεζ. 37, 15-28 και συνεπώς αναφέρεται στην ανασυγκρότησι του κράτους του Ισραήλ. Τέλος ο Τρεμπέλας δέχεται ότι πρόκειται περί των εθνικών και των Ιουδαίων. Παράλληλο χωρίον θα μπορούσε να χαρακτηρισθεί και το Ιωάν. 17, 20, όπου ο λόγος περί «τῶν πιστευόντων διὰ τοῦ λόγου αὐτῶν (τῶν μαθητῶν) εἰς ἐμέ», όπου ο Ιησούς υπονοεῖ, κατά τον Σ. Αγουρίδην (Αρχ. Προσ. σ. 85) τους Ιουδαίους και τους εθνικούς.

«Αὐλή», κατά τον Μ. Βασίλειον και Θεοφύλακτον (παρά Τρεμπέλα, μν. έργ., σ. 376), ὅπως και κατά τους συγχρόνους μας ερμηνευτές (Lagrange, σ. 281, Schnackenburg, σ. 299, Barrett, σ. 312, Bultmann, σ. 383), εἶναι οἱ Ιουδαῖοι.

Η ερμηνεία αὐτῆ τοῦ ὀρου «αὐλή» στον στίχο αὐτόν, νομίζομε ὅτι δημιουργεῖ ερωτηματικά:

1ον) Εφ' ὅσον μεταξύ τῶν «ἄλλων προβάτων» ὑπάρχουν και οἱ μη πιστεύσαντες Ιουδαῖοι, πῶς εἶναι δυνατόν αὐτοὶ να μην ἀνήκουν στον Ιουδαϊκόν λαόν, δηλ. στην «αὐλήν ταύτην»; και 2ον) πῶς εἶναι δυνατόν ο Ιησούς να θεωρεῖ «ἴδια πρόβατα» (Ιωάν. 10, 4) ὅσους «αὐτόν οὐ παρέλαβον» (1, 11); Κατά την γνώμην μας δύο λύσεις ὑπάρχουν: α) ἢ να νοήσομε ὅτι ὑπὸ τον ὀρον «αὐλή» στον σσ. 16 ο Ιησούς ὑπονοεῖ τους Ιουδαίους, ὁπότε «τά ἄλλα πρόβατα» εἶναι μόνον οἱ εθνικοί, ἢ «αὐλή» εἶναι «τό μικρόν ποιμνιον» (Λουκ. 12, 32), ὅπου «τά ἴδια πρόβατα» (Ιωάν. 10, 3) «οἱ ἴδιοι»... τους ὁποίους «εἰς τέλος ἠγάπησεν» (Ιωάν. 13, 1) ἀνήκουν και ὅπου πρέπει να οδηγηθῶν και τα «ἄλλα πρόβατα» (Ιουδαῖοι και εθνικοί)⁵⁶, ἀφού ο Ιησούς προσέβλεπε σε μία Εκκλησία στην ὁποία θα ζουν σε κοινωμία ἀγάπης Ιουδαῖοι και εθνικοί. «Οὐκ ἔστιν προσωπολήπτῆς ὁ Θεός σε κοινωμία ἀγάπης Ιουδαῖοι και εθνικοί. «Οὐκ ἔστιν προσωπολήπτῆς ὁ Θεός ἀλλ' ἐν παντί ἔθνει ὁ φοβούμενος αὐτόν και ἐργαζόμενος δικαιοσύνην δεκτός αὐτῷ ἔστιν» (Πράξ. 10, 34-35). Ἄρα, ὅσοι (Ιουδαῖοι και εθνικοί) ἀπέρριψαν ἢ δεν ἀκουσαν το κήρυγμά Του, διότι δεν εἶχαν την δυνατότητα, «οἱ χωλοὶ και οἱ τυφλοὶ», οἱ «εἰς τὰς ὁδοὺς και φραγμούς τῆς πόλεως εὐρισκόμενοι», κατά την παραβολή του μεγάλου Δείπνου (Λουκ. 14, 22), «οἱ ἐργάται τῆς ἑνδεκάτης ὥρας» (Ματθ. 20, 6, 9), ἀκόμη και «ὄσοι αὐτόν⁵⁷ ἐξεκέντησαν» (Ιωάν. 19, 37), εἶ-

56. Πρβλ. Ο. Cullmann, Χριστός και Χρόνος (ελλ. μετάφραση), Αθήνα 1980, σ. 185-6.

57. «Ἀναμφιβόλως ὁ προφήτης νοεῖ ἑνταῦθα, ὡς σχεδόν ὑπὸ πάντων ὁμολογεῖται τὸν θανόντα καλὸν ποιμένα τοῦ 13, 7. Ὅσοι ἐκ τῶν ἐρμηνευτῶν δέχονται ἐκεῖ ἱστορικὴν ἐρμηνείαν ἀναγκάζονται τὸ αὐτὸ ἱστορικὸν πρόσωπον νὰ δεχθῶσι και ἑνταῦθα. Ἄλλ' ἐμφανεστερον ἑνταῦθα ἢ ἐν 13, 7 τὸ πρόσωπον, περὶ οὗ ὁ λόγος, συνδέεται μετὰ τὴν ἐσχατολογικὴν περίοδον και δὲν δύναται νὰ εἶναι ἄλλος τις ἢ ὁ Μεσσίας, περὶ οὗ και ὁ 13, 7 διαλαμβάνει. Τὸ ἡμέτερον χωρίον πρέπει νὰ νοηθῆ ἐκ παραλλήλου πρὸς τὸ Ἦσ. 53, τὸ ὁμιλοῦν περὶ τῶν παθημάτων τοῦ Μεσσίου». Β. Βέλλα, Ἄγγατος, Ζαχαρίας, Μαλαχίας, Ἀθήναι 1950, σ. 133.

να «πρόβατα ἀπολωλότα», «τέκνα τοῦ Θεοῦ διεσκορπισμένα», τα οποία πρέπει να «συναγάγῃ εἰς ἓν» (Ιωάν. 11, 52), «ἵνα ἀνακληθῶσι μετὰ Ἀβραάμ καὶ Ἰσαάκ ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν» (Ματθ. 8, 11). Βασικὴ προϋπόθεσι τῆς επιστροφῆς τῶν «προβάτων» αὐτῶν θεωρεῖ ο Ἰησοῦς τὴν εκουσία θυσία του: «ἐάν ὤψωθῶ ἐκ τῆς γῆς, πάντας ἐλκύσω πρὸς ἑμαυτόν» (Ιωάν. 12, 32-3, 17). Με τοὺς λόγους αὐτοὺς – ἀπάντησι πρὸς τοὺς Ἕλληνας, οἱ οἱοῦντο ἐξήτησαν να τον ἰδοῦν – ο Ἰησοῦς σχετίζει ἀπολύτως τον θάνατόν του με τὴν ιεραποστολικὴ δράσι τῆς Εκκλησίας. Ο τελικὸς δε σκοπὸς τον οποίον θέτει εἶναι ἓνας: «Μία ποιμνὴ καὶ εἰς ποιμνὴν». «Εἰς Ποιμνὴν» «δι' οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ» (1 Κορ. 8, 6) γι' αὐτὸ καὶ «μία ποιμνὴ» τῆς οποίας τα «πρόβατα», ανεξαρτήτως καταγωγῆς καὶ χρονικῆς στιγμῆς θα εἶναι «ἓν», μετέχοντα στην ἀγαπητικὴ σχέσι του Υἱοῦ με τον Πατέρα (Ιωάν. 17, 21). Ἡ ἐνότης αὐτὴ θα βιοῦται κατὰ τὴν ευχαριστιακὴ κοινωνία τῶν μελῶν τῆς Εκκλησίας-«ποιμνῆς» με τον Υἱόν καὶ τον Πατέρα ἐν Ἁγίῳ Πνεύματι. Γι' αὐτὸ λέγει ο Ἰησοῦς: «κἀκεῖνα (πρόβατα) δεῖ με ἀγαγεῖν καὶ τῆς φωνῆς μου ἀκούσουσι, καὶ γενήσεται μία ποιμνὴ καὶ εἰς ποιμνὴν» (στ. 16). Το ρῆμα «δεῖ», καὶ στην προκειμένη περίπτωσι, ἔχει θαυνοῦσα σημασία: εφ' ὅσον, ὅπως προηγουμένως εἶδαμε, ἡ θυσία του Ἰησοῦ εἶναι ἀπολύτως ἀναγκαία γιὰ τὴν ἀνθρώπινη σωτηρία, πρέπει ἀπὸ τὴν προσφορὰ αὐτὴ να ἐπωφεληθῶν ὅλοι οἱ ἄνθρωποι καὶ να ὠδηγηθῶν στην «μία ποιμνὴν». Ἴσως ἐδῶ πρέπει να γίνεῖ συσχετισμὸς του χωρίου αὐτοῦ με το Λουκ. 14, 23: «ἀνάγκασον εἰσελθεῖν». Το ρῆμα «ἀνάγκασον» εἰσχύος ἔργον τῆς θεοπροποῦς ἀποφαίνει κλησιν. *Ἐδει γάρ, ἔδει τοῖς ἔθνεσιν... ἀποφοιτῆσαι τῆς ἀρχαίας πλάνης» (Κύριλλος Ἀλεξανδρείας). «Τὰ ἄλλα πρόβατα» θα ὠδηγηθῶν στην «ποιμνὴν» «διὰ τοῦ λόγου αὐτῶν (τῶν μαθητῶν)», τοὺς οἱοῦντο ο Πατέρας «ἐδῶκεν» στον Υἱόν καὶ Αὐτὸς τοὺς «ἐξέλεξε ἵνα ὑπάγωσι καὶ καρπὸν φέρωσι καὶ ὁ καρπὸς αὐτῶν μνήν» (Ιωάν. 17, 6-15, 16)⁵⁸. *Ἡ κεντρομόλος τάσις τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης, διὰ τὴν ὁποῖαν ὁμιλεῖ ὁ καθηγητῆς Blaw, διὰ τῆς ὁποίας καλοῦνται τὰ ἔθνη νὰ ἔλθουν εἰς τὴν Ἱερουσαλήμ, θὰ ἡδυνάμεθα νὰ παρατηρήσωμεν ὅτι δέν ἀντικαθίσταται εἰς τὴν Κ.Δ. τόσον ἀπὸ τὴν φυγόκεντρον κίνησιν τῆς ἀποστολῆς τῶν μαθητῶν πρὸς τὰ ἔθνη, ὅσον ἀπὸ μίαν κεντρομόλον κίνησιν καὶ πρόσκλησιν τῆς ὁποίας κέντρον εἶναι ὁ Χριστός»⁵⁹.

Στην Παλαιὰ Διαθήκη, καθὼς εἶδαμε, ὁ ὅρος «Ποιμνὴ» ἀπεδόθη στον Θεὸ γιὰ να εξαρθεῖ ἡ καλωσύνη του, ἡ ἀνύστακτη φροντίδα του καὶ οἱ ευεργεσίες του πρὸς τον λαόν Ἰσραήλ. Ο ἴδιος τίτλος ἀπεδόθη στον Μωυσῆ (Ἠσ. 63, 11),

58. Με τα δεδομένα αὐτὰ «καθίσταται προφανὴς ἡ εὐθύνη τῶν μαθητῶν, ἅρα καὶ τῆς Ἐκκλησίας ἔναντι τοῦ Κυρίου ἀλλὰ καὶ τῶν ἀπολωλότων τέκνων τοῦ Θεοῦ, τὰ ὁποῖα καίτοι ἀπολωλότα, οὐδέποτε παύουν νὰ εἶναι τέκνα τοῦ Θεοῦ. Κατόπιν τούτων δικαίως ἐχαρακτηρίσθη ἡ ἐκκλησιολογία τοῦ εὐαγγελιστοῦ Ἰωάννου ὡς "ἡ ἐκκλησιολογία τῆς εὐθύνης"». Γεωργ. Ρηγοπούλου, Ἰησοῦς Χριστὸς «ἡ Ἄμπελος ἡ ἀληθινή», ἐν Ἀθήναις 1976, σ. 15-16.

59. Ἐπισκόπου Ἀναστασίου Γιαννουλάτου, Σκοπὸς καὶ κίνητρον τῆς Ἱεραποστολῆς. Ἀθήναι 1971, σ. 7. Ἄρα, ἡ ἐνότης τῶν Ἰουδαίων καὶ Ἐθνικῶν θα συντελεσθεῖ «ἐν» καὶ «διὰ» Ἰησοῦ Χριστοῦ (Γαλ. 3, 28: Κολ. 3, 11).

ὁ οποίος οδήγησε τον ισραηλιτικὸν λαὸν στην ελευθερία, καθὼς και στον Μεσσία (Ιεζ. 34, 24· Ζαχ. 9, 9). Ο απ. Πέτρος τον ἀπέδωσε στον Ἰησοῦν Χριστόν, ὅπως και τον τίτλον «ἀρχιποιμῆν» (1 Πέτρ. 2, 25· 5, 4) κατὰ δε την προς Εβραίους ἐπιστολῇ (13, 20) ὁ Ἰησοῦς εἶναι «ὁ ποιμὴν τῶν προβάτων ὁ μέγας», ὅπου το ἐπίθετον «μέγας» υψώνει τον Κύριον ἐπάνω ἀπὸ ὅλες τις ηγετικές προσωπικότητες της Π.Δ. και τονίζει την μοναδικότητά του στον ρόλὸν της ιστορίας της σωτηρίας (πρβλ. «ἀρχιερεὺς ὁ μέγας»· Εβρ. 4, 14).

6. «Τὸ Ἄρνιον τὸ ἐστηκόσ ὡς ἐσφαγμένον... ποιμανεῖ» (Αποκ. 5, 6· 7, 17) (Ἡ ἐσχατολογικὴ διάστασις)

Ἡ ἐσχατολογικὴ διάστασις της ἐννοίας του «Ποιμένος» στην Κ.Δ. ἀναπτύσσεται κυρίως στο βιβλίον της Αποκαλύψεως, ὅπου ἡ διαποιμανσις των πιστῶν εἶναι πάντοτε ἔργον του Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὁ οποίος ονομάζεται και παρουσιάζεται ὡς «Ἄρνιον»⁶⁰.

Ὁ Ἰησοῦς παρουσιαζόμενος στον Ἰωάννη ἔνδοξος και παντοδύναμος του δίνει την ἐντολήν: «Γράψον ἃ εἶδες και ἃ εἰσιν και ἃ μέλλει γενέσθαι μετὰ ταῦτα» (1, 19). Εκτελώντας την θεία ἐντολή ὁ Ἰωάννης «ἀποκαλύπτει τὸ παρὸν με κατηγορίες του παρελθόντος στήν προοπτικὴ τοῦ μέλλοντος»⁶¹.

Ὁ Ἰησοῦς, ὡς ἔνδοξος Υἱὸς του Ἀνθρώπου, προτρέπει τον Ἰωάννη να ἀπευθύνει ἐκ μέρους Του στις ἐπτὰ Ἐκκλησίες της Μικρᾶς Ἀσίας ἰσάριθμες ἐπιστολές, στις οποίες ἀφ' ἐνὸς να τις ἐλέγχει για ἀμέλεια, ἀφ' ἑτέρου να ὑπόσχεται «τῷ νικῶντι» ὅτι θα φάγει «ἐκ τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς» (2, 7) και «τοῦ μάννα τοῦ κεκρυμμένου» (2, 17), ὅτι θα του δώσει «ψῆφον λευκὴν» (2, 17) και «ἐξουσίαν ἐπὶ πάντων τῶν ἔθνων» για να τα «ποιμάνει ἐν ράβδῳ σιδηρᾷ» (2, 26), ὅτι θα φορέσει «λευκὰ ἱμάτια» και δεν θα ἐξαλειφθεῖ τὸ ὄνομά του ἀπὸ τὸ βιβλίον τῆς ζωῆς, ὅτι ὁ (ἴδιος ὁ Ἰησοῦς) θα ὁμολογήσει τὸ ὄνομά του «ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ και τῶν ἀγγέλων του» (3, 5· πρβλ. Ματθ. 10, 35), ὅτι θα γίνει «στύλος τοῦ Θεοῦ» «σύνθρονος τοῦ Χριστοῦ» (3, 21) και ὅτι δεν θα δοκιμάσει τον δεῦτερον θάνατον (2, 11), διότι «ἐτήρησεν τὸν λόγον τῆς ὑπομονῆς» (3, 10), ἐτήρησεν «ἄχρι τέλους τὰ ἔργα τοῦ Χριστοῦ» (2, 26), ὑπῆρξε «πιστὸς ἄχρι θανάτου» γι' αὐτὸ και ὁ Χριστὸς θα του ἀπονείμει «τόν στέφανον τῆς ζωῆς» (2, 10)⁶².

Σύνθρονος του Θεοῦ παρουσιάζεται ὁ Ἰησοῦς, προς τον οποίον «τά τέσσαρα

60. Οι μελέτες των Burney και J. Jeremias εδείξαν ὅτι ἡ ἐλληνικὴ ἔκφρασις «ἀμνὸς τοῦ Θεοῦ», πιθανότατα εἶναι ἀπόδοσις ἀραμαϊκῆς ἡ ὁποία σημαίνει ταυτοχρόνως «ἀμνὸς τοῦ Θεοῦ» και «Δούλος τοῦ Θεοῦ». Ο. Cullmann, *Christologie du nouveau Testament*, Neuchâtel 1958, σ. 64-65. Πρβλ. Μ. E. Boismard, *μν. ἔργ.*, σ. 92.

61. Στογιάννου Βασ., *Αποκάλυψη και Πολιτικὴ, Θεσσαλονικὴ 1985*, σ. 18.

62. Πρβλ. Ματθ. 10, 39: «ὁ ἀπολέσας τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἕνεκεν ἐμοῦ, εὑρήσει αὐτήν», Ἰωάν. 12, 25. Ὡς προς την συμμετοχὴν στην ταπεινώσι και την δόξα του Ἰησοῦ πρβλ. 1 Τιμ. 2, 11: «εἰ συναπαεθένομεν και συζηήσομεν· εἰ ὑπομένομεν και συμβασιλεύσομεν».

ζῶα» και «οἱ εἴκοσι τέσσαρες πρεσβύτεροι» ψάλλουν δοξολογικόν ὕμνον (4, 11). Ἡ θεία δύναμις του αποδεικνύεται και ἀπό τό γεγονός ὅτι εἶναι ὁ μόνος ὁ ὁποῖος, ὡς νικητής «λέων τῆς φυλῆς Ἰούδα» (5, 4), θα ανοίξει «τό βιβλίον τό κατασφραγισμένον σφραγίσιν ἑπτά», το ὁποῖον «οὐδεὶς ἐδύνατο ἐν τῷ οὐρανῷ, οὐδέ ἐπὶ τῆς γῆς, οὐδέ ὑποκάτω τῆς γῆς ἀνοίξει τό βιβλίον οὐδέ βλεπεῖν αὐτό» (5, 1. 3).

Στην ἀμέσως ἐπομένη σκηνή στην θέσι του Υἱοῦ του Ἀνθρώπου παρουσιάζεται το «Ἄρνιον»⁶³. «τό ἐστηκός ὡς ἐσφαγμένον ἀπό καταβολῆς κόσμου» (5, 6- 13, 8)⁶⁴. Το Ἄρνιον αὐτό φέρει ἐκδηλᾶ τα σημεῖα του πάθους, τῆς ἀναστάσεως και τῆς ἀπολύτου ἐξουσίας. Σύνθρονον του Θεοῦ, «λαμβάνει τό βιβλίον» για να το ανοίξει (5, 8)⁶⁵. Στο Ἄρνιον, ὅπως προηγουμένως στον Ἰησοῦν, τα

63. «Εἰσάγεται ἐνταῦθα ἡ μορφή τοῦ Ἄρνιου ἥτις ἀποβαίνει δεσπόζουσα ἐν τῇ Ἀποκαλύψει ὡς και τῇ θεολογίᾳ τοῦ Ἄρνιου ἥτις ἀντικαθιστᾶ ἐνταῦθα τὴν θεολογίαν τοῦ σταυροῦ». Π. Μπρατσιώτου, Ἡ Ἀποκάλυψις τοῦ Ἀποστόλου Ἰωάννου, Ἐν Ἀθῆναις 1950, σ. 126. Στην Κ.Δ. ἡ παράστασις του «Ἄρνιου ἐστηκός ὡς ἐσφαγμένον» συνδέεται με τὴν ἀντίληψιν περὶ του Ἰησοῦ ὡς «πασχαλίου ἁμνοῦ». Ὅπως ὁ Παῦλος στο 1 Κορ. 5, 8 δὲν προτείνει νέα διδασκαλία για τον Χριστό- Ἄμνο ἀλλ' ἀναφέρεται στις λειτουργικὲς παραδόσεις τοῦ Χριστιανικοῦ Πάσχα πολὺ προγενέστερες των ἐτῶν 55-57 ὅταν ἔγραφε τὴν ἐπιστολή. (Μ. Ε. Boismard, Ἄμνος τοῦ Θεοῦ, ἀρθρο στο Λεξικό Βιβλικῆς Θεολογίας (ελλ. μετάφρασις), Ἀθῆναι 1980, σ. 70). Στην Ἀποκάλυψιν εἶναι φανερὲς οἱ ἐπιδράσεις τῆς πρωτοχριστιανικῆς λατρείας. Ο Ἰωάννης «ἐγένετο ἐν πνεύματι ἐν Κυριακῇ ἡμέρᾳ» (1, 10) κατὰ τὴν ὁποία ἡ Ἐκκλησία τελεῖ «ἄχρις οὗ ἂν ἔλθῃ» (1 Κορ. 11, 26) ὁ Κύριος το Ἐυχαριστιακόν δεῖπνον εἰς «ἀνάμνησιν» του πάθους και τῆς ἀναστάσεώς του. Ἡ παρουσία ἐμπρὸς στον θρόνον του «Ἄρνιου» των εἰκοσι τεσσάρων πρεσβυτέρων, ὁ ὕμνος, ἡ προσκύνησις, ἡ ἐπιφώνησις «ἁμὴν», ἡ ἀναμνηθὴ του μεσσιανικοῦ δεῖπνου το ὁποῖον συνδέεται με τὴν θ' παρουσίαν του Κυρίου, για τὴν ὁποίαν ἡ Ἐκκλησία δέεται: «Ἄμην ἔρχου Κύριε Ἰησοῦ» (Ἀποκ. 22, 20), δικαιολογοῦν το ὅτι ἀφ' ἐνός μεν ἡ παράστασις του «Ἄρνιου» προέρχεται ἀπό τὴν λειτουργικὴ ζωὴ τῆς πρώτης ἐκκλησίας, ἀφ' ἐτέρου δὲ ὅτι ἡ λειτουργικὴ ζωὴ τῆς πρώτης ἐκκλησίας «μπορεῖ και πρέπει να παρέχει τὶς προϋποθέσεις τῆς ἐρμηνείας του βιβλίου τῆς Ἀποκαλύψεως» (Ο. Cullmann, *Le Salut d'après l' Histoire*, Neuchâtel 1976, σ. 309).

64. Ὅπως παρατηρεῖ ὁ Ρ. Prigent (*L' Apocalypse de Saint Jean*, Lausanne 1981, σ. 206) «τό σχέδιον τοῦ Θεοῦ ἀποβλέπει στό πασχαλίου γεγονός». Ἴσως πρέπει να συσχετίσομε το χωρίον αὐτό με το Ἰωάν. 17, 24, ὅπου ὁ Ἰησοῦς ὁμολογεῖ ὅτι ὁ Πατέρας τὸν «ἠγάπησεν ἀπό καταβολῆς κόσμου». Τὴν δόξα τὴν ὁποία εἶχεν ὁ Ἰησοῦς «ἀπὸ καταβολῆς κόσμου» εἶχε και ὅταν υἰώθη ἐπάνω στον σταυρὸν και στὴν δόξαν αὐτὴ διατηρεῖ και τα σημεῖα του πάθους. Πάντοτε ἡ ἀγάπη του Πατρὸς και του Υἱοῦ παρουσιάζει στα μάτια των πιστῶν τα σημεῖα αὐτοῦ του γεγονότος, το ὁποῖον διατηρεῖ ἀνοικτὴ τὴν ὄψιν πρὸς τον Πατέρα. (Thüssing, *μν. ἐργ.*, σ. 128). «Αὐτὴ τὴν δόξα "θεωροῦν" οἱ μαθηταί ἀλλὰ μέσα στον γνόφον τῆς πίστεως» (Behler, *μν. ἐργ.*, σ. 161). Πρὸβλ. Χ. Leon-Dufour, Ἡ τελευταία συνομιλία τοῦ Ἰησοῦ με τὸν Πατέρα, «Δελτίον Βιβλικῶν Μελετῶν», Ἰαν.-Δεκ. 1982, σ. 14. Ὡς πρὸς το παράλληλον χωρίον τῆς 1 Πητρ. 1, 20, πρὸβλ. Β. Στογιάννου, Ἡ Πρῶτη Ἐπιστολὴ Πέτρου, Θεσσαλονικὴ 1980, σ. 177-78.

65. «Τὸ "Ἄρνιον" ἔλαβε το βιβλίον, ἀποδεικνύοντας ἔτσι ὅτι ἡ ἱστορία τῆς σωτηρίας ἐφθασε στο ἀκραιὸ σημεῖον τῆς». Ρ. Prigent, *μν. ἐργ.*, σ. 100.

«τέσσερα ζώα» και «οι είκοσι τέσσαρες πρεσβύτεροι» «ἄδουσι ᾠδὴν καινὴν λέγοντες· ἄξιός ἐστι λαβεῖν τὸ βιβλίον καὶ ἀνοίξει τὰς σφραγίδας αὐτοῦ, ὅτι ἐσφάγης καὶ ἠγόρασας τῷ Θεῷ ἐν τῷ αἵματί σου ἐκ πάσης φυλῆς καὶ γλώσσης καὶ λαοῦ καὶ ἔθνους» (5, 9). Σε παρομοία μεγαλειώδη σκηνήν, αναριθμητος καὶ ἀπὸ κάθε φυλῆ καὶ ἔθνους, με λευκὰς στολὰς, κρατώντας φοίνικες, ψάλλουν εμπρὸς στον θρόνον του Ἀρνίου: «ἡ σωτηρία τῷ Θεῷ ἡμῶν τῷ καθημένῳ ἐπὶ τῷ θρόνῳ καὶ τῷ Ἀρνίῳ» (7, 9-10). Σε ἐρώτησι του Ἰωάννου, ἓνας ἀπὸ τοὺς εἴκοσι τέσσαρες πρεσβυτέρους, του ἐξηγεῖ ὅτι ὁ αναριθμητος αὐτὸς λαὸς εἶναι «οἱ ἐρχόμενοι ἐκ τῆς θλίψεως τῆς μεγάλης καὶ ἔπλυναν τὰς στολὰς αὐτῶν καὶ ἐλεύκαναν αὐτὰς ἐν τῷ αἵματι τοῦ Ἀρνίου» (7, 13-14)⁶⁷.

Σε μία τρίτη σκηνή, οἱ 144.000 πιστοί, οἱ ὁποῖοι «ἄδουσιν ᾠδὴν καινὴν ἐνώπιον τοῦ θρόνου (του Ἀρνίου) καὶ ἐνώπιον τῶν τεσσάρων ζώων καὶ τῶν πρεσβυτέρων» (14, 3), εἶναι «οἱ ἀκολουθοῦντες τῷ Ἀρνίῳ ὅπου ἂν ὑπάγῃ» (14, 4). Αὐτοὶ «ἐνίκησαν διὰ τὸ Αἷμα τοῦ Ἀρνίου καὶ διὰ τὸν λόγον τῆς μαρτυρίας» αὐτοῦ καὶ οὐκ ἠγάπησαν τὴν ψυχὴν αὐτῶν ἄχρι θανάτου» (12, 11). Γι' αὐτὸ καὶ «τὸ Ἀρνίον ποιμανεῖ αὐτούς» (7, 17). Αὐτοὶ οἱ ὁποῖοι συμμετέχουν στὴν δόξα καὶ τὴν νίκη τοῦ Ἀρνίου, θα εἶναι πολῖτες τῆς νέας Ἱερουσαλήμ, ἡ ὁποία ναὸν θα ἔχει τὸν Θεὸν καὶ τὸ Ἀρνίον, ἀντὶ δε τοῦ ἡλίου καὶ τῆς σελήνης θα φωτίζεται ἀπὸ τὴν δόξαν τοῦ Θεοῦ καὶ τὸν λύχνον-Ἀρνίον (21, 3). Αὐτὸ θα εἶναι τὸ τέλος τῆς «θλίψεως τῆς μεγάλης» (7, 14) τῶν πιστῶν, διότι «ἐξαιλεῖται ὁ Θεὸς πᾶν δάκρυον ἐκ τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν» (7, 17).

Ἡ μελέτη τῶν χωρίων αὐτῶν τῆς Ἀποκαλύψεως παρέχει τὴν δυνατότητα διαπιστώσεως κοινῶν σημείων με τὸ ἰωάννειον εὐαγγέλιον: α) οἱ λόγοι τοῦ Ἰησοῦ «ἐγὼ τίθημι τὴν ψυχὴν μου ἵνα πάλιν λάβω αὐτήν. Ἐξουσίαν ἔχω θεῖναι αὐτήν καὶ ἐξουσίαν ἔχω πάλιν λαβεῖν αὐτήν» (Ἰωάν. 10, 17-18), δὲν επαληθεύονται μόνον εἰς τὸ Ἀποκ. 1, 18, ἀλλὰ κυρίως στὴν παράστασι «τοῦ Ἀρνίου τοῦ ἐστηκότος ὡς ἐσφαγμένου ἀπὸ καταβολῆς κόσμου» (Ἀποκ. 5, 6· 13, 8), τὸ ὁποῖον ζεῖ ἀλλὰ καὶ φέρει ἐκδηλὰ τὰ σημεῖα τοῦ πάθους. Ὁρθῶς ἐγράφη ὅτι «ἡ παράστασις αὐτὴ ἐκφράζει ὀλόκληρον τὸ πασχάλιον μυστήριον»⁶⁸. Ὁ Ἰωάννης ἐξ ἄλλου μας πληροφορεῖ ὅτι κατὰ τὴν ἐμφάνισί του στοὺς μαθητὲς του μετὰ τὴν Ἀνάστασι, ὁ Κύριος «εἶδει ἐν τὰς χεῖρας καὶ τὴν πλευρὰν αὐτοῖς» (Ἰωάν. 20, 20) καὶ ἐκάλεσε τὸν Θωμᾶ να θάλει τὸν δάκτυλόν του στα χεῖρα του καὶ τὴν

66. Κατὰ τὴν γνώμη τῶν ἐγκυροτέρων ἐρμηνευτῶν, ὁ λαὸς αὐτὸς πρέπει να ταυτίζεται με τοὺς 144.000 πιστοὺς οἱ ὁποῖοι ἀκολουθοῦν τὸ «Ἀρνίον ὅπου ἂν ὑπάγῃ» (Ἀποκ. 14, 4).

67. Εἶναι οἱ φέροντες «ἐνδυμα γάμου» κατὰ τὴν παραβολὴ «τῶν βασιλικῶν γάμων» (Ματθ. 22, 12). «Οἱ χριστιανοὶ οἱ ὁποῖοι διὰ τοῦ βαπτίσματος ἐγίναν "λαὸς τοῦ Θεοῦ" δὲν πρέπει να φοβοῦνται τὶς δοκιμασίαι του τέλους, διότι ἤδη ἀπὸ τώρα ζοῦν πέραν τοῦ τέλους. Ἡ σωτηρία εἶναι μία πραγματικότητα τόσοσ παρούσα ὅσον καὶ ἐσχατολογικὴ». P. Prigent, μν. ἔργ., σ. 127.

68. Για τὴν σημασία τοῦ ὀρου «μαρτυρία» ἰδέ, Π. Βασιλειάδης, Ἡ ἔννοια τῆς φράσεως «Μαρτυρία Ἰησοῦ» στὴν Ἀποκάλυψη, Δελτ. Β. Βλ. Μελετῶν 1984, σ. 41-51.

69. Traduction oecumenique de la Bible, Nouveau Testament, Paris 1972, σ. 785.

πλευράν του για να πιστέψει (20, 27), διότι στο ένδοξον σώμα της αναστάσεως, το οποίον έφερε, είχαν μείνει αισθητά τα ίχνη του πάθους. Γι' αυτό και η Εκκλησία ουδέποτε έπαυσε να θιώνει στο πάθος την Ανάστασιν και στην Ανάστασιν το πάθος του Κυρίου. Ο «Ποιμήν» λοιπόν γίνεται «'Αρνίον» (πασχάλιος άμνος), το οποίον προσφέρεται «*ἄπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς*» (Ιωάν. 6, 51) αλλά και ως «'Αρνίον έστηκόσ ως έσφαγμένον» ποιμαίνει τον νέον λαόν του Θεού. β) Οι «*ίστάμενοι ένώπιον τοῦ θρόνου τοῦ 'Αρνίου*» είναι «οί άκολουθοῦντες διου άν υπάγη (Άποκ. 14, 4), είναι «τά ίδια πρόβατα», τα οποία, όταν ο Ποιμήν «*έκβάλῃ, έμπροσθεν αυτών πορεύεται και τά πρόβατα αυτῶ ακολουθεῖ*» (Ιωάν. 10, 4) και στην «*θλίψιν τήν μεγάλην*» και στην δόξα. γ) Η ποιμαντική φροντιδα του Αρνίου φαίνεται από το ότι οι πιστοί «*ου πεινάσουσι*», διότι θα φάγουν από το ξύλον της ζωής (22, 2), «*ουδέ διψήσουσιν*» διότι «*τό 'Αρνίον οδηγῆσει αυτούς επί ζωῆς πηγᾶς υδάτων*» (7, 17· 21, 6· 22, 1· 17· πρβλ. Ιωάν. 6, 35). δ) Μακαρίζονται διότι έχουν κληθεί «*εις-τό δείπνον τοῦ γάμου τοῦ 'Αρνίου*» (Άποκ. 19, 9· πρβλ. Λουκ. 14, 15), όπου «*Νύμφη*» δεν πρέπει να θεωρείται μόνον η Εκκλησία αλλά και η ψυχή κάθε πιστού⁷⁰. ε) Κατά το Ιωάν. 10, 9 ο Ιησούς, ως ο καλός Ποιμήν, παρέχει «*νομήν*» στα «*πρόβατα*» ενώ κατά το Άποκ. 3, 20 παραγγέλλει στην εκκλησία της Λαοδικείας: «*ίδου έστηκα επί τήν θύραν και κρούω: άν τις άκούσῃ τῆς φωνῆς μου και άνοίξῃ τήν θύραν, εἰσελεύσομαι πρὸς αὐτόν και δειπνήσω μετ' αὐτοῦ και αὐτός μετ' έμοῦ*» (Άποκ. 3, 20). Η ευχαριστιακή κοινωνία, η οποία υποδηλώνεται στο χωρίον αυτό, φανερόνει την πλήρη κοινωνία μεταξύ του πιστού και του Αρνίου⁷¹. στ) Στα «*πρόβατα*» αυτά «*ουδέ μή πέσει ὁ ἥλιος... ουδέ πάν καῦμα*» (7, 16), διότι «*οί καιροί τῆς άναψύξεως*» ήλθαν με την παρουσία του Ιησού Χριστού (Πράξ. 3, 20· πρβλ. Ψ. 22). ζ) Στο κέντρον της νέας Ιερουσαλήμ θα υπάρχει «*ξύλον ζωῆς ποιούν καρπόν... και τά φύλλα αυτου εις θεραπειαν εθνῶν*» (Άποκ. 22, 2). Η λέξις «*θεραπεία*» ερμηνεύεται στην Αγία Γραφή ως «*επιστροφή*» (πρβλ. Ησ. 6, 10· Ματθ. 3, 15) και ως «*σωτηρία*» (Ησ. 53, 3). Είναι προφανής η αναφορά στα «*άλλα πρόβατα*», για τα οποία το Αρνίον-Ποιμήν φροντίζει, ώστε να οδηγηθούν στην «*μία ποιμήνη*», για να απολαύσουν κι αυτά της «*νομῆς*». Το μήνυμα αυτό προβάλλεται από την Εκκλησία προς τον κόσμο, διά μέσου των αιώνων, ως μήνυμα ζωής, ως σημείον του παρόντος, το οποίον προεικονίζει το τέλος της ιστορίας της σωτηρίας με την επιστροφή στην «*μία ποιμήνη*» και των «*άλλων προβάτων*» υπό τον «*ένα Ποιμένα*» «*έν καινότητι ζωῆς*» (Ρωμ. 6, 4).

70. Ρηγοπούλου Γ., 'Ιησούς Χριστός «ὁ Ἄρτος ὁ ζῶν», Ἀθήναι 1980, σ. 87.

71. Πρβλ. Σ. Ἀγουρίδη, Ἡ Ἀποκάλυψη τοῦ Ἰωάννη, Ἀθήνα 1980, σ. 87.

ΑΝΤΙ ΕΠΙΛΟΓΟΥ παραθέτομε από το έργο του Αγίου Γρηγορίου Νύσσης «Εξηγήσις ακριθής εις τὰ Ἑσμάτα τῶν Ἑσμάτων» (ὀμιλία Β', Μ.Ρ.Γ. 44, 801 ABC) το ἀκόλουθo χωρίον, ἐπειδὴ πιστεύομε ὅτι προήλθεν ἀπὸ βιώμα-
τα καὶ εἶναι δυνατόν νὰ οδηγήσει σε βιώματα.

«Ἀγγεῖλόν μοι, ὃν ἠγάπησεν ἡ ψυ-
χή μου, ποῦ ποιμαίνεις, ἢ ποῦ περιβαλλο-
μένη ἐκ' ἀγγέλαις τῶν ἑταίρων σου».

(Ἑσμ. 1, 7)

«...Ποῦ ποιμαίνεις ὁ ποιμὴν ὁ καλός, ὁ αἶρων ἐπὶ τῶν ὤμων ὄλον τό ποί-
μιον; ἔν γάρ ἐστι πρόβατον πᾶσα ἡ ἀνθρωπίνη φύσις, ἦν ἐπὶ τῶν ὤμων ἀνέλα-
βες. Δεῖξόν μοι τόν τόπον τῆς χλόης, γνῶρισόν μοι τό ὕδωρ τῆς ἀναπαύσεως,
ἐξάγαγέ με πρὸς τὴν τροφίμον κόαν, κάλεσόν με ἐκ τοῦ ὀνόματος, ἵνα ἀκοίσω
τῆς φωνῆς σου, ἐγὼ τό σὸν πρόβατον· καὶ δός μοι διὰ τῆς φωνῆς σου τὴν ζωὴν
τὴν αἰώνιον. Ἐγγεῖλόν μοι, ὃν ἠγάπησεν ἡ ψυχὴ μου. Οὕτω γάρ σε κατονο-
μάζω, ἐπειδὴ τό ὄνομά σου ὑπέρ πᾶν ἐστιν ὄνομα, καὶ πάση λογικῇ φύσει ἁ-
φραστόν τε καὶ ἀχώρητον. Οὐκοῦν ὄνομά ἐστι γνωριστικόν τῆς σῆς ἀγαθότη-
τος, ἢ τῆς ψυχῆς μου περὶ σέ σχέσις. Πῶς γάρ σε μὴ ἀγαπήσω, τόν οὕτω με ἀ-
γαπήσαντα, καὶ ταῦτα μέλαιναν οὖσαν, ὥστε τὴν ψυχὴν σου ὑπέρ τῶν προβά-
των θεῖναι, ἃ σὺ ποιμαίνεις; Μείζονα ταύτης ἀγάπην οὐκ ἐστιν ἐπινοῆσαι, ἢ τό
τῆ σῆ ψυχῆ τὴν σωτηρίαν τὴν ἐμήν ἀνταλλάξασθαι. Δεῖξον οὖν μοι, φησί, ποῦ
ποιμαίνεις, ἵνα εὐρῶσα τὴν σωτήριον νομὴν, ἐμφαρηθῶ τῆς οὐρανίας τροφῆς,
ἢς ὁ μὴ φαγών, οὐ δύναται εἰς τὴν ζωὴν εἰσελθεῖν· καὶ δραμοῦσα πρὸς σέ τὴν
πηγὴν, σπάσω τοῦ θείου πόματος, ὃ σὺ τοῖς διψῶσι πηγάζεις, προσχέων τό ὕ-
δωρ ἐκ τῆς πλευρᾶς, τοῦ σιδήρου τὴν φλέβα ταύτην ἀναστομῶσαντος; οὐ ὁ γευ-
σάμενος πηγὴ γίνεται ἀλλομένου εἰς ζωὴν αἰώνιον. Ἄν γάρ ἐν τούτοις με ποι-
μάνῃς, κοιτάσεις με πάντως ἐν μεσημβρίᾳ, διὰ τὴν εἰρήνην ἐπὶ τό αὐτό κοιμη-
θεῖσα, ἐν τῷ ἀσκήφῳ φωτὶ ἀναπαύσομαι· ἄσκιος γάρ πανταχόθεν ἡ μεσημβρία,
τοῦ ἡλίου τῆς κορυφῆς ὑπερέλαμποντος, ἐν ἣ σὺ κοιτάζεις τοὺς ὑπὸ σοῦ ποιμαν-
θέντας, διὰ τὰ παιδία σου δέξῃ μετὰ σεαυτοῦ εἰς τὴν κοίτην. Οὐδεὶς δέ τῆς ἀ-
ναπαύσεως τῆς μεσημβρινῆς ἀξιοῦται, μὴ υἱὸς φωτός καὶ ἡμέρας γενόμενος; ὁ
δέ κατὰ τό ἴσον ἑαυτὸν τοῦ τε ἐσπερινοῦ καὶ τοῦ ὀρθρινοῦ σκότους χωρίσας,
τουτέστιν ὅπου ἄρχειται τό κακόν καὶ εἰς ὃ καταλήγει, οὗτος, ἐν τῇ μεσημβρίᾳ
παρὰ τοῦ ἡλίου τῆς δικαιοσύνης κοιτάζεται. Γνῶρισον οὖν μοι, φησί, πῶς χρὴ
κοιτάζεσθαι, καὶ τίς ἡ ὁδός τῆς μεσημβρινῆς ἀναπαύσεως; μήποτε με τῆς ἀγα-
θῆς χειραγωγίας ἀποσφαλεῖσαν ταῖς ἀλλοτριαῖς τῶν σῶν ποιμνίων ἀγγέλαις ἢ
τῆς ἀληθείας ἄγνοια συναγελάσῃ...».

ΠΗΓΕΣ

- Παλαιά Διαθήκη (κατά τους Ο΄) (Septuaginta) (Ed. A. Rahlfs).
Καινή Διαθήκη (Ed. K. Aland).
Τά Ἀπόκρυφα τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης, (εκδ. Σ. Αγουρίδου) τόμ. Α΄, Ἀθήναι 1974.
Τό ἐν τοῖς χειρογράφοις τῆς Νεκρᾶς Θαλάσσης Ἑγχειρίδιον Πειθαρχίας, (Μετάφρ. ἐκδ. Α. Χαστούπη), Ἐν Ἀθήναις 1957.
Τά Ἑβραϊκά Χειρόγραφα τῆς Κοινότητος τῆς Δαμασκού, (Μετάφρ. Εκδ. Β. Βέλλα), Ἀθήναι 1961.
Τά Χειρόγραφα τῆς Νεκρῆς Θαλάσσης, ἐπιμέλεια Σ. Αγουρίδη, Γ. Γρατσέα, Αθήνα 1988.
Dupont – Sommer A., Les écrits Esseniens découverts près de la Mer Morte, Paris 1959.
Vermès G., Les Manuscrits du desert de Juda², Desclée 1954.
Carmignac J. – Guilbert P., Les Textes de Qumrân, Paris 1961.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

α) Ἑλληνική

- Αγουρίδου Σ., Χρόνος καί Αἰωνιότης, Θεσσαλονίκη 1959.
» Ἡ Ἀρχιερατική Προσευχή τοῦ Ἰησοῦ, Θεσσαλονίκη 1965.
» Ἡ Ἀποκάλυψη τοῦ Ἰωάννη, Ἀθήνα 1978.
» «Ὁ Ποιμὴν ὁ Καλὸς» ἄρθρον στο περ. «Ποιμὴν», Μυτιλήνη Ν΄ (1985), σ. 120 εἰς.
Βίττη Εὐσεβίου, Πτυχαὶ ἐκ τῆς Ἰωαννείου Ἀνθρωπολογίας, Ἀθήναι 1973.
» «Θεωρεῖν τὸν Ἰησοῦν», περ. «Γρηγόριος Παλαμῆς», Θεσσαλονίκη 63 (1980), σ. 273-88.
Βασιλειάδη Πέτρου, Ἡ ἔννοια τῆς φράσης «Μαρτυρία Ἰησοῦ» στήν Ἀποκάλυψη, περ. «Δελτίον Βιβλικῶν Μελετῶν» 1984, σ. 41-51.
Μπρατσιώτου Π., Ἡ Ἀποκάλυψις τοῦ Ἀποστόλου Ἰωάννου, Ἐν Ἀθήναις 1950.
Ρηγοπούλου Γ., Ἡ περί Μεσσίας πίστις τῶν ἐρημιτῶν τοῦ Khirbet Qumran, Ἐν Ἀθήναις 1967.
» Ἰησοῦς Χριστός ὁ «Ἐρχόμενος» Κύριος, Ἐν Ἀθήναις 1968.
» Ἰησοῦς Χριστός «ἡ Ἀμπελος ἡ ἀληθινή» (Ἰωάν. 15), Ἐν Ἀθήναις 1976.
» Ἰησοῦς Χριστός «ὁ Ἄρτος ὁ ζῶν», Ἐν Ἀθήναις 1980.
Σάκκου Στεργ., Ἰωάννου 10, 29, Θεσσαλονίκη 1968.
» «Ὁ Πατήρ μου μείζων μου ἐστι», Θεσσαλονίκη 1968.
Στοιγιάννου Βασ., Ἀποκάλυψη καί Πολιτική, Θεσσαλονίκη 1985.
Τρακατέλλη Δημητρίου (Ἐπισκόπου), Ἐξουσία καί Πάθος, Ἀθήνα 1983.
Τρεμπέλα Παν., Ὑπόμνημα εἰς τό κατά Ἰωάννην Εὐαγγέλιον, Ἀθήναι 1954.
Τσακωνᾶ Βασ., Ἡ Χριστολογία τοῦ κατά Ἰωάννην Εὐαγγελίου, Ἀθήναι 1969.

6) Ξενόγλωσση

- Amsler D., David, Roi et Messie, Neuchâtel 1963.
- Auckle J. J. – Visokay P. – Blank J., The Gospel according to St. John, N. York 1981.
- Barrett C. K., The Gospel according to St. John⁸, London 1970.
- Becker J., Das Evangelium nach Johannes, vol. 1: 1979. vol. II 1981, Gütersloh.
- Behler, G. M., Les Paroles d' adieux du Seigneur, Paris 1960.
- Blank J., Das Evangelium nach Johannes, I. Teil a. Düsseldorf, 1981.
- Boismard M. E. – Lamouille A., L' Évangile de Jean (Synopse des quatres Evangiles en français) tome III, Paris 1977.
- Bultmann R., The Gospel of John. A Commentary, Oxford 1971.
- Büssche I. Van Den, 'Structure de Jean I-XII στο σὺλ. ἔργο «L' Evangile de Jean».
- Busse U., Offene Frage zu Jon. 10. περ. New Testament Studies 33 (1987), σ. 516.
- Conzelmann H., Theologie du Nouveau Testament (γαλλικὴ μετάφρασις), Genève 1969.
- Cullmann O., Χριστός καὶ Χρόνος (ελληνικὴ μετάφρασις), Αθήνα 1980.
- » Christologie du Nouveau Testament, Neuchâtel 1958.
- » Le Salut dans l' Histoire, Neuchâtel 1976.
- » Le milieu Johannique, Neuchâtel 1976.
- Delebecke E., Autour du verbe «Ego eimi» dans le quatrieme Evangile. Note sur Jean 8, 35, περ. Revue Thomiste 1986, σ. 83-89.
- Dewey K. E., «Paroimiai» in the gospel of John, περ. «Seimeia» 17 (1980), σ. 81-99.
- Derrett J. D. M., The good shepherd: St. John's use of jewish halakah and haggadah (John 10, 1-18), περ. Studia Theologica, 21 (1973) σ. 25.
- De Villiers J. L.: «The shepherd and his flock», περ. Neotestamentica 2 (1968), σ. 89-103.
- Dodd C. H., The background of the fourth Gospel, περ. Bullentin of the John Rylands Library, 1935, σ. 329-343.
- Du Rand J. A., Entolé in die Johannes Evangelie enbrieve, Stellenbosch 1981.
- Freed E. D., «Ego eimi» in John. VIII, 24 in the Light of its context and Jewish Messianic belief. Journal of Theological Studies 33 (1982), σ. 163-67.
- Gerhardsson Birger, The good Samaritain – the good Shepherd? Copenhagen 1958.
- Giblet J., Jesus et le Père dans le IV Evangile στο συλλογικόν ἔργο «L' Evangile de Jean» (Etudes et problèmes) Desclée 1958.
- Goldsworthy G., The Lamp and the Lion (the Gospel in Revelation) Nashville 1985.
- Haenchen E., Das Johannes evangelium, Tübingem 1980.
- Hawkin D. J., Orthodoxy and Heresy in John 10, 1-21 and 15, 1-17, Evangelical Quaterly, London 47 (1975), σ. 208-213.
- Howard V., Das «Ego» in den synoptischen Evangelien. Marburg 1975.
- Jacob Ed., Theologie de l' Ancien Testament, Neuchâtel 1955.
- Jeremias J., Jesus et les Païens, Neuchâtel 1956.
- » «Θύρα» ἄρθρον στο Theological Dictionary of the New Testament (Ed. by G. Kittel), τόμ. 3^ο 1968, σ. 173 εἰς.
- » «Ποιμὴν», ἄρθρον στο ἴδιο Λεξικό, τόμ. 6ος, σ. 485 εἰς.
- » «Πρόβατον» ἄρθρον στο ἴδιο Λεξικό, τόμ. 6ος, σ. 689.
- Kiefer R., Traits paraboliques et discours de revelation en Jean 10, 1-21, Semiotique et Bible (Lyon) 45 (1987), σ. 15-22.
- Lagrange M. J., L' Evangile selon saint Jean⁵, Paris 1936.
- Lindars B., The Gospel of John, 1972.
- Lohse Ed., Επίτομη εισαγωγή στην Καινὴ Διαθήκη (ελλην. μετάφρ.), Αθήνα 1980.
- Molla C. F., Le Quatrieme Evangile, Geneva 1977.

- Manns F., Traditions targumiques en Jean 10, 1-30. Revue des Sciences Religieuses 60 (1986), σ. 135 εξ.
- Margotto D., Uno Solo unico Pastore (gv. 10, 16) Scuola Catholica, Milano 103 (1975), σ. 834 εξ.
- Marrow St., Τά λόγια τοῦ Ἰησοῦ στή Εὐαγγέλια. (ελλ. μετάφρ.). Ἀθήνα 1986.
- Menoud Ph., L' Evangile de Jean d' après les recherches récentes, Neuchâtel 1947.
- » Les études Johanniques de Bultmann a Barrett, στο συλ. έργον «L' Evangile de Jean», σ. 11 εξ.
- Odeberg H., The Fourth Gospel. Interpreted in its relation to contemporaneous Religions Currents in Palestine and the Hellenistic - Oriental World. Amsterdam 1968.
- Pack F., The gospel according to John I (1975), II (1977).
- Potterrie I de la, «C' est lui qui a ouvert la voie». La finale du Prologue Johannique, Biblica 69 (1988), σ. 340 εξ.
- Prigent Pierre, Apocalypse et Liturgie, Neuchâtel 1964.
- » Flash sur l' Apocalypse, Neuchâtel 1974.
- » L' Apocalypse de Saint Jean, Lausanne 1981.
- Preisker, «Κλέπτω-κλέπτης», άρθρον στο Theol. Dict. of the N. T. τόμ. 3^η 1968, σ. 754 εξ.
- Rad G. von, Theologie de l' Ancien Testament (τόμ. I-II) (γαλλική μετάφρ.), Genève 1967.
- Rengstorf, «Ληστής», άρθρον στο Theol. Dict. of the N. T., τόμ. IV 1968, σ. 257.
- Robert Ph. de, Le Berger d' Israël, Neuchâtel 1968.
- Schnackenburg R., The Gospel according to St. John, vol II, London 1980.
- Schweitzer Ed., «Ego eimi»: Die religions geschichtliche Herkunft and theologische Bedeutung der Johanneischen Bildreden, zugleich ein Beitrag zur Quellen frage des vierten Evangeliums 1939.
- Smalley S. S., John: Evangelist and Interpreter, Exeter 1978.
- Stachowiak L., Dobry Pasterz (J. 10, 1-12) Roczniki Teologiczne-Kanoniczne, Lublin 22 (1975), σ. 75 εξ.
- Theron S. W., «INA ΩΣΙΝ EN» Neotestamentica 21 (87), σ. 77 εξ.
- Thüssing W., La prière Sacerdotale de Jesus, Paris 1970.
- Traets C., «Voir Jesus» et le Père en Lui selon l' Evangile de Saint Jean, Rome 1967.
- Tragan P. R., La Parabole du «Pasteur» et ses explications: Jn. 10, 1-18, Roma 1980.
- Weingandt P., Zum text von Joh. 10, 7. Novum Testamentum 9 (1967), σ. 43 εξ.
- Zimmerli W., Ἐπίτομη θεολογία τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης (ελλ. μετάφρ.) Ἀθήνα 1981.

ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Σε προηγούμενες εργασίες μου¹ είχε αναλυθεί η έννοια, και η εξέλιξη της κόλης στα Ινδοευρωπαϊκά φύλα, μέσα από την ετυμολογία των σχετικών λέξεων και ριζών.

Μια νέα έρευνα σε λαούς που ανήκουν σε άλλες γλωσσικές ομάδες, κρίθηκε σκόπιμη, για την επιβεβαίωση των συμπερασμάτων της πρώτης, γι' αυτό επιλέχθηκε ο λαός του Ισραήλ, για τον οποίο έχουμε πλούσια γραπτά μνημεία — την Παλαιά Διαθήκη, καθώς και ευρύ φάσμα γλωσσολογικού υλικού.

Επιλέχθηκε ακόμη η έννοια της κόλης στους Εβραίους, για έναν ακόμη σημαντικό λόγο: Υπήρξαν νομάδες στην πρώτη φάση της Ιστορίας τους, έτσι οι διαφορές της αστικής εξέλιξης στους νομαδικούς από τους με μόνιμη εγκατάσταση λαούς, θα έδινε και ενδιαφέροντα συμπεράσματα και θα έλεγχε τα αντίστοιχα της πρώτης μελέτης. Παράλληλα, υπήρχε η ιδιομορφία στους Εβραίους, ότι ενώ αυτοί ήταν νομάδες, να έχουν μεγάλες επαφές — οικονομικές και πολιτιστικές — με λαούς που είχαν πολιτισμό με έντονο βαθμό αστικοποίησης (Σουμέριους, Αιγύπτιους, Φοίνικες, Ασσύριους).

Έτσι, τα συμπεράσματα από την παραπάνω εξέταση και σύγκριση, τα δίνει μια πολυπλοκότητα, από την μείξη ακριβώς όλων αυτών των στοιχείων, αλλά και από την πολυπλοκότητα της ίδιας της ιστορίας του λαού του Ισραήλ — και των λαών της μέσης Ανατολής γενικότερα, πολυπλοκότητα όμως που δίνει έναν ελκυστικά ενδιαφέροντα δρόμο μέσα στην αυγή της Ιστορίας.

Θα έπρεπε να αναφερθούν στην θέση αυτή, οι ευχαριστίες σ' εκείνους που με αλληλογραφία, ή απ' ευθείας συζήτηση, διευκόλυναν την εκπόνηση αυτής της μελέτης: ο καθηγητής του Πανεπιστημίου Αθηνών κ. Ηλ. Οικονόμου και ο λέκτορας τού τομέα κ. Ν. Ολυμπίου, ο καθηγητής Hans Hirsh του Πανεπιστημίου της Βιέννης και ο καθηγητής Jonas Greenfield του Εβραϊκού Πανεπιστημίου της Ιερουσαλήμ, και, τέλος, ιδιαίτερα στον Γεχέελ Κίμχι, για την συμπαράστασή του.

1. «Η έννοια, η γένεση και η εξέλιξη του οικισμού μέσα από την ετυμολογία των σχετικών λέξεων». Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών τεύχος 33-34/1978, σελ. 371-382 και «Η Πρωταρχική Αστικοποίηση στον Αρχαίο Ελλαδικό Χώρο της 2ης π.Χ. Χιλιετίας», Αθήνα 1981 (διατριβή επί Υψηγείας), Η Ομηρική κόλη, Ανθρωπολογία, 8/1985.

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

α. Ιστορικό και γλωσσολογικό πλαίσιο

Η αρχή της Ιστορίας του λαού του Ισραήλ, χαρακτηρίζεται ακόμη από την ελάχιστη γνώση που έχουμε γι' αυτήν, μέσα σε ένα χώρο που σφραγίζεται από αλληλοδιαδεχόμενους λαούς, κατακτητές, μετανάστες και αυτόχθονες, σε μια σειρά κρατών που δεν διαρκούν πάνω από δύο ως τέσσερες αιώνες και που διαλύονται πριν προφθάσουν να παγιωθούν σαν αυτοκρατορίες, όπως σε γειτονικές περιοχές, ενώ αντίθετα, προσθέτουν νέα προβλήματα στους Ιστορικούς μέσα από την πολυπλοκότητα των αλληλοδιαδοχών αυτών και των μετακινήσεων.

Οι διστάμενες γνώμες των Ιστορικών, Αρχαιολόγων, Θεολόγων και Παλαιοδιαθηκολόγων, δεν είναι προφανώς θέμα της παρούσας μελέτης. Θα προσπαθήσουμε να κρατήσουμε κυρίως τα σημεία στα οποία υπάρχει περίπου σύμφωνη γνώμη, και που κυρίως αφορούν την κοινωνική οργάνωση του Ισραήλ, ιδίως στα πρώτα χρόνια της εμφάνισής του στην Ιστορία, και που, φυσικά έχουν άμεση σχέση με το διερευνόμενο θέμα, της έννοιας της πόλης στο Ισραήλ, μέσα από την Παλαιά Διαθήκη.

Τα σημεία αυτά είναι τα ακόλουθα, για τον ιστορικό χώρο:

Πιθανώς, είτε από αυτόχθονες, είτε από μεταναστευτικά φύλα από την Αραβική Χερσόνησο² σημιτικής γλώσσας (Δυτικοσημιτικής ειδικότερα) κατακλύζεται η περιοχή της μέσης Ανατολής (Συρία-Παλαιστίνη) από την 3η ήδη χιλιετία.

Προφανώς τα φύλα αυτά ήταν νομάδες κτηνοτρόφοι, που με την άφιξή τους στις ευφορότερες χώρες της Συρίας-Παλαιστίνης, μετατρέπονταν βαθμιαία σε αγρότες με μόνιμη εγκατάσταση.

Ειδικότερα, αυτοί που έφτασαν ως την παραλία, ακολούθησαν την τυπική διαδικασία εξέλιξης των αρχαίων λαών και αναπτύχθηκαν σε εμπορικούς λαούς.³

Η ειδική θέση της Παλαιστίνης-Συρίας, σε όρια επεκτάσεων ή ληστρονικών

2. Κατά την παράδοση ο Αβραάμ ήλθε από την Νότια Μεσοποταμία, προοδευτικά στην Γη Χαναάν. Βλ. Γεν. 11.28 «... εν τη γη, η γεννηθή, εν τη χώρα των Χαλδαιών...» Ησ. Γεν. 12.1 «... εξέλθε εκ της γης σου...», κ.ά.

3. Πρβλ. στον Θουκυδίδη, κεφ. Α. 8, κ.ά.

επιδρομών άλλων κρατών που μπόρεσαν να ισχυροποιηθούν,⁴ ήταν η αιτία που οι λαοί αυτοί, δεν μπόρεσαν να αναπτύξουν για πολύ καιρό ανεξάρτητο κράτος και η υπετέσσονταν στους γείτονές τους ή διελύονταν πλήρως.

Έτσι, για τα παράλια, γνωρίζουμε την ανάπτυξη της Φοινίκης σε πόλεις με αριστοκρατική δομή διοίκησης, που επεκτείνονταν σε μια σειρά κωμών της γύρω περιοχής, με εμπορικές σχέσεις σχεδόν με όλη την Μεσόγειο.

Κατά τον 18ο-15ο π.Χ. αιώνα, σχηματίζεται από τους λαούς της περιοχής ο φυλετικός σχηματισμός των Υκ-σώς⁵ που κατακτά όλη την περιοχή και κυρίως την Αίγυπτο, στην οποία ιδρύουν την δυναστεία των Υκσώς για 2 αιώνες περίπου. Με την εκδίωξη των Υκσώς από την Αίγυπτο, στον 15ο αι., η περιοχή της Παλαιστίνης κατακτάται και ληστεύεται από τους Αιγύπτιους.

Διαδοχικά, η Φοινίκη πέρασε από τις ανεξάρτητες εμπορικές πόλεις στις υποταγμένες πόλεις στους Φαραώ της Αιγύπτου (μέσα της 2η χιλιετίας) με ισχυρή Μυκηναϊκή παρουσία στην Ουγγαρίτ.

Στο πρώτο ήμισυ του 14ου αιώνα η Ουγγαρίτ υποτάσσεται στους Χετταίους ενώ γύρω στον 13ο-12ο αι. π.Χ. σαρώνεται η Παλαιστίνη και η Συρία από τους λεγόμενους «Λαούς της θάλασσας», όπως αναφέρονται στα Αιγυπτιακά Αρχεία.

Τέλος, στα παράλια εγκαθίστανται οι Φιλισταίοι γύρω στο 2ο ήμισυ του 11ου αιώνα, για τους οποίους πολλά είναι τα ερωτηματικά και οι υποθέσεις. Σημειώνεται μία από αυτές, η πιθανή ταύτισή τους με τους υποτιθέμενους Πελλασγούς, και η σχέση της εγκατάστασής τους στην Παλαιστίνη με τις τελευταίες μεταναστεύσεις των Ινδοευρωπαϊκών φύλων (Δωριέων) στην Νότια Βαλκανική και το διώξιμό των Αχαιών από την Πελοπόννησο-Κρήτη.

Στο εσωτερικό της περιοχής, τα διαδοχικά κύματα των νομάδων της Αραβικής Χερσονήσου εγκαθίστανται μόνιμα εντεύθεν του Ιορδάνη.

Θα πρέπει να σημειωθεί ότι στις αρχές της 2ης χιλιετίας οι πέραν του Ιορδάνη φυλές περνούν ολοκληρωτικά στην κτηνοτροφία, ενώ οι Ινδοευρωπαίοι Ουραρτού εγκαθίστανται το τελευταίο προπύργιο Ινδοευρωπαϊκής γλώσσας προς τον Νότο, στην βόρεια Μεσοποταμία (Μιττανία), που τελικά απορροφάται από τα σημιτικά κράτη των Ασσυρίων και Βαβυλωνίων.

Το Ισραήλ, σαν κράτος, εμφανίζεται γύρω στον 12ο-11ο αιώνα, όταν οι συνθήκες στους γεωργούς των κοιλάδων ωρίμασαν για μια σύμπληξη δουλοκτητικού κράτους, πράγμα που επιταχύνθηκε από την ανάγκη συνένωσης για αντιμετώπιση των εξωτερικών επιδρομών, κυρίως των Φιλισταίων.

Από κει και πέρα, η Ιστορία του Ισραήλ είναι γνωστή και χωρίς μεγάλα κενά, μια και έχει εισέλθει πλέον σε καθαρά ιστορική εποχή.⁶

4. Ακριβώς διότι δεν ήταν σε «περάσματα» μεταναστευτικών κυμάτων, όπως π.χ. η Αίγυπτος (ουσιαστικά απομονωμένες και έξω από τις πορείες των ρευμάτων).

5. Είναι χαρακτηριστικό ότι η λέξη Υκσώς ετυμολογείτο από την Αρχαιότητα σαν «ποιμένες» βλ. Ιώσηπου κατ' Απίωνος Α' 82 «Εκαλείτο δε το σύμπαν αυτών έθνος Υκσώς τούτο δε έστιν «βασιλείς ποιμένες»... τινές δε λέγουσιν αυτούς Άραβες είναι...»

6. Βλ. συνοπτικά του J. Gray, The Canaanites, Thames and Hudson, London 1964. A. L. Oppenheim, Ancient Mesopotamia, R. de Vaux, Ancient Israel, C. Aldred, The Egyptians, London 1961. D. Harden, The Phoenicians, London 1962 κ.ά.

Η Εβραϊκή γλώσσα, όπως είναι γνωστό, ανήκει στην σημιτική ομάδα, και ειδικότερα την βορειοκεντρική ή βορειοδυτική, μαζί με την Ουγγαριτική, φοινικοκαρχηδονιακή, αραμαϊκή, κ.ά. Στην βόρεια περιφερειακή ή ανατολική, ανήκουν η ακκαδική με τις δύο διαλέκτους της την ασσυριακή και την βαβυλωνιακή, ενώ στην νότια γλωσσική ομάδα ανήκει η αραβική, η σαβαϊτική, η αιθιοπική, κ.ά. Γειτονικοί λαοί που είχαν σε διάφορους βαθμούς ιστορικές σχέσεις αλλά όχι γλωσσικές συγγένειες, ήταν οι Σουμέριοι των οποίων η γλώσσα δεν εντάσσεται στις γνωστές γλωσσικές οικογένειες και οι Αιγύπτιοι, των οποίων η γλώσσα ανήκει στην σημιτική ομάδα με πολλά χαμιτικά στοιχεία.

Η διαμόρφωση της γλώσσας τους, έγινε βασικά στην περίοδο της νομαδικής ή και πριν ζωής τους, με ισχυρές εξαρτήσεις από γειτονικά φύλα και κράτη έτσι οι γλωσσικές, πολιτιστικές και κοινωνικές ακόμη επιρροές ασκούνται στο Ισραήλ από δύο πλευρές:

- των φύλων που διαβιούσαν στην ίδια νομαδική ή γεωργική κοινωνική δομή, στον χώρο της μέσης Ανατολής.⁷
- των εξελιγμένων κρατών με έντονο βαθμό αστικοποίησης του ευρύτερου περιβάλλοντός τους.⁸

6. Ο νομαδικός βίος

Οι κτηνοτρόφοι νομάδες, βασικά έχουν περάσει ήδη σε πατριαρχική κοινωνία. Αυτό είναι άμεση συνέπεια της εξέλιξης της οικονομικής δομής από την γενική αγροτική οικονομία της νεολιθικής εποχής στην εξελιγμένη και οργανωμένη κτηνοτροφία της υστερης νεολιθικής-αρχής εποχής του χαλκού.⁹

Η δομή ενός τέτοιου πατριαρχικού λαού, βασίζεται στο γένος, που είναι συσπειρωμένο γύρω από τον αρχηγό του,¹⁰ και οργανωμένο σε μικρές ομάδες -

7. Χανααϊών, Μωαβιτών, Εδωμιτών κ.λπ. όπως αναφέρονται συνεχώς σχεδόν σ' όλα τα κείμενα της Π.Δ.

8. Αιγυπτίων, Ασσυρίων, Σουμερίων, Φοινίκων.

9. Γεν. 4.20 «... και έτεκεν 'Αδα τον Ιωβέλ· ούτος ην ο πατήρ οικοούντων εν σκηναίς κτηνοτρόφων...»

Το εδάφιο, αντίστοιχο με παρόμοια του Λουκρήτιου, του Ησίοδου και άλλων, αναφέρεται πλάγια, και στην εξέλιξη του ανθρώπινου γένους, έτσι, στα επόμενα Γεν. 4.21 και Γεν. 4.22, αναγράφεται ότι «(ο Ιουβάλ), ούτος ην ο καταδείξας ψαλτήριον και κιθάραν» ... «22... (τον Θαβέλ), και ην σφυροκόπος χαλκούς χαλκού και σιδήρου...». Είναι γνωστό ότι στα προηγούμενα εδάφια (Γεν. 2.7 έως Γεν. 4.2) αναφέρεται η Ιστορία των πρώτων ανθρώπων, όπου χαρακτηριστικά μπορεί κανείς να δει τα διάφορα στάδια εξέλιξης - σύμφωνα με τις γνώσεις της εποχής εκείνης, π.χ. Γεν. 4.2 «... και εγένετο 'Αβελ ποιμήν πρόβάτων, Κάιν δε ην εργαζόμενος την γην».

10. Θα πρέπει να υπενθυμισθεί ότι οι θεσμοί διακυβέρνησης ενός τέτοιου πατριαρχικού γένους, έχουν ήδη ξεπεράσει την φυλετική δημοκρατία του μητριαρχικού ή πρώτης φάσης του πατριαρχικού γένους, και ομοιάζουν περισσότερο σε μια αριστοκρατική διοίκηση - όχι ίσως ακόμη «ευγενών» αλλά οπωσδήποτε με ολιγαρχικές προεκτάσεις μέσα στο γένος.

τους οίκους. Κάθε τέτοιος οίκος αποτελείται από τον γενάρχη με τους γιους του και τις γυναίκες τους, (στους οίκους προστίθενται οι άγαμες ακόμη κόρες και αδελφές), τα παιδιά τους, και ένας αριθμός από «οικέτες»¹¹ (= ανήκοντες στον οίκο) που είναι δούλοι, είτε από πολεμική λεία, είτε εκ γενετής.

Στον οίκο αυτό, ανήκαν κατ' αρχήν κοπάδια από ζώα (πρόβατα και βοοειδή) και κάποια περιοχή επιρροής, που μεταβάλλονταν όμως καθώς ο οίκος μετακινείτο.¹² Σε περίπτωση μόνιμης εγκατάστασης, που γινόταν τις πιο πολλές φορές έπειτα από αγώνα με τους ντόπιους μόνιμους κάτοικους, τότε ανήκε και μια σταθερή περιοχή στον οίκο.¹³

Κάθε τέτοιος οίκος ήταν πολλές φορές σε «πατρική» εξάρτηση από τον οίκο του γεννήτορα ή του πρωτότοκου γιου του γεννήτορα αυτού – για την δεύτερη γενεά.

Σύνολα από οίκους, απάρτιζαν τα γένη με κοινό γενάρχη, συνήθως 1-2 γενεές πίσω. Σύνολα από γένη αποτελούσαν τις φρατρίες¹⁴ (Paw. curia) και σύνολα από φρατρίες την φυλή.

11. Στις πρώιμες πατριαρχικές κοινωνίες, μη αιματοσυγγενικά μέλη του οίκου ήσαν οι αιχμάλωτοι πολέμου (κυρίως γυναίκες) ή τα παιδιά τους (οικέτες = ανήκοντες στον οίκο) ή μέλη άλλων γενών που για διάφορους λόγους ζητούσαν προστασία σε άλλους οίκους (ικέτες).

12. Γεν. 13.5 «... και Λάτ τω συμπορευομένω μετά Αβραάμ ην πρόβατα και θόες και σκηνά» (κατά τον κώδικα Α αναφέρεται «κτήνη»).

Γεν. 42.7 «... και οικίαν ου μη οικοδομήσητε και σπέρμα ου μη σπειρέτε, και αμπελών ουκ έσται υμίν, ότι εν σκηναίς οικήσητε πάσας τας ημέρας υμίων...» (αναφέρεται στα προ της Εξόδου χρόνια και δίνει τις γενικές γραμμές του νομαδικού ποιμενικού θίου).

13. Γεν. 36.6. «⁶ Έλαβε δε Ησαΰ τας γυναίκας αυτού και τους υιούς και τας θυγατέρας και πάντα τα σώματα του οίκου αυτού και πάντα τα υπάρχοντα και πάντα τα κτήνη και πάντα, όσα εκτήσατο και όσα περιποιήσατο εν γη Χαναάν, και επορεύθη εκ γης Χαναάν από προσώπου Ιακώβ του αδελφού αυτού⁷ ην γαρ αυτών τα υπάρχοντα πολλά του οικείν άμα, και ουκ εδύνατο η γη της παροικήσεως αυτών φέρειν αυτούς από του πλήθους των υπάρχοντων αυτών...». Επίσης, Χρον. Α' 4, 38-41. «³⁸ ... και εν οίκους πατριών αυτών ε- πληθύνθησαν εις πλήθος³⁹ και επορεύθησαν έως του ελθείν Γέραρα έως των ανατολών της Γαι του ζητησαι νομάς τοις κτήνεσιν αυτών⁴⁰ και εύρον νομάς πίνους και αγαθά και η γη πλατεία εναντίον αυτών και ειρήνη και ησυχία... και ήλθσαν ούτοι οι γεγραμμένοι του⁴¹ ονόματος εν ημέραις Εξεκίου βασιλέως Ιούδα και επάταξον τους οίκους αυτών και τους Μιναίους, ους εύροσαν εκεί... και ώκησαν αντ' αυτών, ότι νομαί τοις κτήνεσιν αυτών εκεί...» (είναι χαρακτηριστικό, ότι το πρωτότυπο εβραϊκό κείμενο αναφέρει «σκηνές» (שֵׁנָה , ohel) και όχι «οίκους» (בַּיִת , bayit). Ακόμη, Γεν. 13.6 «και ουκ εχώρει αυτους η γη κατοικείν άμα, ότι ην τα υπάρχοντα αυτών πολλά, και ουκ εδύνατο κατοικείν άμα.⁷ και εγένετο μάχη ανά μέσον των ποιμένων των κτηνών του Αβραάμ και ανά μέσον των ποιμένων των κτηνών του Λάτ...»

14. «κατά λέξη» μετάφραση, πατριά (IE *phrater-, αδελφός, οι από τον ίδιο πατέρα καταγόμενοι) δες ειδικότερα στου Thomson, The prehistoric Aegean, London 1949, ελλ. μτφρ. Αθήνα 1958, σελ. 95, 464 κ.ά. Βλ. Σαρηγιάννη, η Πρωταρχική Αστικοποίηση, σκ. παρ. Μέρος Β', κεφ. 1-11).

Μετακινήσεις, κληρονομίες, μεταναστεύσεις, οικογενειακές, οικονομικές και ποινικές ακόμη δικαιопραξίες ήταν θέμα του οίκου και του γένους, κάτω από την κυριαρχία του αρχηγού του οίκου για τον οίκο ή του αρχηγού του πατρικού οίκου για όλη την ευρύτερη οικογένεια (γένος), σε αντίστοιχες βαθμίδες (φρατρία, γένος, φυλή).

Φυλετικές ομοσπονδίες υπήρχαν όποτε υπήρχε ανάγκη συσπείρωσης, π.χ. στην Έξοδο μέχρι την επιστροφή στη γη Χαναάν. Αναφέρθηκε ήδη η συμμαχία των Υκώς, που περιέλαβε και άλλους λαούς της Παλαιστίνης, και είναι φυσικό συνηθισμένο φαινόμενο στους αρχαίους λαούς (συνήθως ομόγλωσσους), η σύμπηξη τέτοιων συμμαχιών, όπως π.χ. η εκστρατεία κατά της Τροίας, ο πόλεμος των επτά επί Θήβας, οι επιδρομές των «Λαών της Θάλασσας», κ.ά.

Σε κάποια ανώτερη φάση θέβαια, ένας τέτοιος σχηματισμός εξελίσσονταν σε κράτος, ιδίως στην Ανατολή (Αίγυπτος, Ασσυρία, κλπ.), αυτή η διαδικασία για τους Εβραίους πραγματοποιήθηκε όπως αναφέρθηκε, τον 11ο-10ο αιώνα με τον Σαούλ και τους διαδόχους του (Δαβίδ, Σολομών).

ΜΕΡΟΣ Α' ΟΙ ΦΥΛΕΤΙΚΕΣ ΕΝΝΟΙΕΣ

1. Οι φυλετικές υποδιαιρέσεις στο Εβραϊκό πρωτότυπο

α. Ο οίκος

Όπως ανεφέρθη, η μονάδα-κύτταρο στο πατριαρχικό σύστημα ήταν η ευρύτερη αιματοσυγγενική «οικογένεια» που περιελάμβανε τον «πατριάρχη», τους γιούς του, τις γυναίκες τους και τα παιδιά τους, καθώς και ένα σύνολο από υποτακτικούς, δούλους κ.ά.¹⁵

Αυτό το σύνολο αποτελούσε τον οίκο **בַּיִת** „bayit. Κατά τον Gesenius παραβάλλεται με το ασσυριακό bitu και ετυμολογείται από την έννοια «διανυκτερεύω»: αραβ. **بیت**, αραμαϊκά **בית**, αιθιοπικά **ቤት** και ασσυριακά bātu. (Κατά τον von Soden, ασσ. bētu(m)).

Κατά Koehler-Baumgartner σημειώνονται ακόμη το συριακό **ܒܝܬ** „διανυκτερεύω, το ουγγαριτικό **bi**, κ.ά.

Σημειώνεται επίσης η μεταφορική (σαν τέταρτη στη σειρά σημασία) έννοια της οικιακής κοινότητας (Hausgenossenschaft), σαν υποδιαίρεση της «οικογένειας» **מִשְׁפָּחָה** mishpaha, όπως ακόμη το σύνολο των ανηκόντων στην οικιακή κοινότητα – δούλοι, γυναίκες, παιδιά, άρρενες.

Τέλος, μεταφ. σαν έθνος, φυλή (ασσυριακά bit humri, bit ammānu). Κατά το Akkadischen Handwörterbuch του Wolfram von Soden, Wiesbaden 1981, αποδίδονται όλες οι ερμηνείες του οίκου: του κτιρίου, του οικοπέδου, της οικογένειας (οίκου), του οίκου σαν οικιακής κοινότητας (Hausgenossenschaft) και ακόμα σαν σκηνή νομάδων αντί της «σκηνής».

Το σύνολο αυτό, αρκετές φορές – ιδίως σε παλαιότερα κείμενα, περιγράφουν υπό την έννοια της σκηνής (**וְהַיֵּהוּ** ohel). Ιστορικά η χρήση της **בַּיִת** bayit γι' αυτό το σύνολο πρέπει να είναι υστερότερη από την **וְהַיֵּהוּ** ohel, για τους ακόλουθους λόγους:

15. Γεν. 7.1: «... και είπεν κύριος ο Θεός προς Νάε είσελθε συ και πας ο οίκος (**בַּיִת** bayit) σου...» και στη συνέχεια, Γεν. 7.7: «... εισήλθεν δε Νάε και οι υιοί αυτού και η γυνή αυτού, και αι γυναίκες των υιών αυτού μετ' αυτού εις την κιθωτόν...» φαίνεται καθαρά από τα εδάφια αυτά, τόσο η συγκρότηση ενός τέτοιου οίκου, όπως επίσης και η ιεραρχία: ο πατριάρχης – οι γιοί – η γυναίκα του πατριάρχη – οι γυναίκες των γιων. Ακόμη, π.χ. Ιησ. 7.24 «και έλαβεν Ιησούς τον Άχαρ υιόν Ζαρα... και τους υιούς αυτού και τας θυγατέρας αυτού και τους μίσχους αυτού και την σκηνήν (**וְהַיֵּהוּ** ohel) αυτού και πάντα τα υπάρχοντα αυτού...».

- Η λέξη **בַּיִת** bayit, σημαίνει κτίριο κατοικίας¹⁶ και μάλιστα μόνιμο, κτισμένο με πέτρες, τούβλα ή άλλα μόνιμα υλικά. Αυτό αποκλείεται να υπήρχε όμως στους νομάδες.

- Υφίσταται στην γλώσσα της Π.Δ. η έννοια της μικρής αυτής κοινωνικής μονάδας, κάτω από την λέξη **שֵׁנָה** shei, που σημαίνει σκηνή¹⁷ ιδίως στα παλιότερα, χρονολογικά κείμενά της.

Η σκηνή όπως θα αναλυθεί σε επόμενο κεφάλαιο ήταν η πρωταρχική κατοικία των νομάδων, πριν το σπίτι, το οικοδομημένο κτίριο.

Έτσι η μεταφορική έννοια που δίνουν τα Λεξικά (von Soden, Gesenius, Koehler-Baumgartner) στην **שֵׁנָה**, shei, σκηνή, σαν γένος, φύλον θα πρέπει να είναι και αρχαιότερη, από την αντίστοιχη μεταφορική για τον οίκο, **בַּיִת**, bayit.

Θα μπορούσε κανείς να προσθέσει ακόμη το πρόσθετο επιχείρημα, ότι η λέξη οίκος έδωσε το όνομά της σε γράμμα του αλφαβήτου, που όπως και τα άλλα 21 γράμματα, προέρχεται από παλαιότερα εικονογραφικά σύμβολα που απεικόνιζαν συγκεκριμένα αντικείμενα¹⁸ και όχι αφηρημένες έννοιες: έτσι είναι πιθανότερο η πρώτη έννοια της **בַּיִת**, bayit να ήταν σπίτι και η δεύτερη «γενιά».

Άλλωστε στον Gesenius, στον Launds και στους Koehler-Baumgartner τονίζεται ότι η πρώτη σημασία είναι της οικίας, του παλατιού, του Ναού.²⁶ Μεταφορικός δε της οικογένειας (γενιάς), συγγενείας, φυλής, «οίκος του πατρός» με την έννοια του αρχ. ελλ. «οίκος» ή πλατύτερα με την έννοια της πατριάς, της πατρικής οικογένειας.

6. Ο οίκος πατριάς

Η επόμενη βαθμίδα που θα έλεγε κανείς ότι προσεγγίζει την έννοια μιας «ε-νώσεως» οίκων (μέσων της αιματοσυγγένειας πάντοτε), σε κλίμακα περίπου φρατρίας ή πιθανότερα του γένους είναι η **בֵּית אָבִי**, οίκος του πατέρα,¹⁹

16. Βλ. Gesenius, λήμμα **בַּיִת** bayit, οίκος.

17. Βλ. κεφ. 1α του Β' μέρους της παρούσας.

18. **א**, aleph, κεφαλή βοδιού (σιναιτική γραφή **𐤀**, φοινική **𐤀**), **ב**, beth, οικία (σιναιτική γραφή **𐤁**, φοιν. **𐤁**), **כ**, kaph, παλάμη (σιναιτική γραφή **𐤂**, φοινικική **𐤂**), **ע**, ayin, μάτι (σιναιτική **𐤃**, φοινικική **𐤃**), **שׁ**, shin, δόντι (φοινικική **𐤄**), κ.ά.

19. Συνήθως περιφραστικά υπάρχει στην Παλαιά Διαθήκη ο όρος αυτός, και εμφανίζεται ως «οίκοι πατριών», ή απλώς «πατριά». Μ' αυτό αποδίδεται η εβρ. λέξη **בֵּית אָבִי** που σημαίνει πατήρ, πάππος, αρχηγός οίκου, φύλου, γένους, γενάρχης. Κατά Koehler-Baumgartner, πρόκειται για «νηπιακή λέξη» παραλλ. με την συγγραφική 'b. Συνήθως χρησιμοποιείται η λέξη **בֵּית אָבִי** bet-av (οίκος πατρός) = οικογένεια, πατριά, ή οίκος πατριών, κατά τους Ο', π.χ. Χρον. 19.13 «άρχοντες οίκου πατριών», ή Αρ 1.2 «κατ' οίκους πατριών». Μ' αυτήν την έννοια που δίνει το εβραϊκό κείμενο, η έννοια της «πατριάς», της «φράτρας», δηλαδή της ανώτερης βαθμίδας από το γένος, αποδίδεται

beth-av. Πρβλ. στο ακκαδικό bit abi(mi), οίκος πατρός, οικογένεια.²⁰

Αυτός ο όρος, στο περιεχόμενό του — από όσο μπορεί να συναγει κανείς από το κείμενο της Π.Δ. — αντιστοιχεί στην «πατριά με την έννοια της «επόμενης συνεκτικής και αιματοσυγγενικής βαθμίδας» στην φυλετική οργάνωση, έπειτα από την τελευταία μονάδα, τον «οίκο».

γ. Το Γένος

Η τρίτη βαθμίδα, είναι αυτή που κύρια εμφανίζεται κάτω από τον όρο **מִשְׁפָּחָה** mishpahá.²¹ Ο ευρύς αυτός όρος αντιστοιχεί βασικά με το γένος, gens, μέσα από την αιματοσυγγενική καταγραφή πάντοτε.

Η λέξη ενέχει την **מִשְׁפָּחָה**, shiphá, που σημαίνει δούλη,²² ανήκουσα στον οίκο.

Υπενθυμίζεται η αντίστοιχη παραγωγή της λατινικής λέξης για την οικογένεια «familia» από το «famulus», οικέτης, δούλος και φυσικά την αρχαία ελλην. οικέτης,²³ που σημαίνει ο ανήκων στον οίκο δούλος. Για τους «οικέτας» στην Π.Δ. χρησιμοποιείται η λέξη «οικογενής»²⁴ κατά τους Εβδομήκοντα (ο γεννηθείς στον οίκο, ιδίως επί των δούλων). Και εδώ βέβαια πρέπει να σημειωθεί ότι η έννοια αυτή αντιστοιχεί στους ελληνιστικούς χρόνους.

Σε ένα γνωστό εδάφιο, όπου η **מִשְׁפָּחָה**, mishpaha αντιστοιχεί σε ένα τέτοιο σύνολο,²⁵ το σύνολο κάθε « **מִשְׁפָּחָה** » αριθμούσε από 2150-3750 άν-

απλά με την λέξη οίκος (**בַּיִת**, bayit) ενώ η **בֵּת-אָב**, bet-av σημαίνει ένα σύνολο από οίκους.

20. W. Von Soden, οπ. παρ. 133.

21. **מִשְׁפָּחָה** γένος, φύλον, Clan, σαν υποδιαίρεση μεταξύ φύλου και οικογένειας (Gesenius). Από το Ουγγαρικό **szék**, η ευρύτερη αιματοσυγγενική οικογένεια, πατριά (γερμ. Sippe, αγγλ. clan), γένος. Υποδιαίρεση των **שֵׁבֶט** (shevet) και **מַטָּה** (mata) (Kochler-Baumgartner όμοια στου von Soden).

22. Δούλη, οικέτης. Ιδιαίτερα σκλάβες των γυναικών ή παλλακίδες (Gesenius).

23. Στα αρχ. Ελληνικά Φοικεύς (επιγραφή Γόρτυνος 118, κ.ά.). Πρβλ. ακόμη στον 'Εσδρα Β 14.7 (Νεεμίας 4.7) «και έστησα τον λαόν κατά δήμους μετά ρομφαίων αυτών» που απεικονίζει το πανάρχαιο έθιμο στη μάχη να παρατάσσονται κατά συγγενικές ομάδες, για καλύτερη αλληλοβοήθεια και αγωνιστικό ήθος, όπως π.χ. στην Ιλιάδα Β 362-363: «κριν' άνδρας κατά φύλα, κατά φρήτρας, Αγάμενον, ως φρήτρη φρήτρησιν αρήγη, φύλα δε φύλοις...». Πρβλ. στον Τάκίτο (Germania) και τον Καίσαρα (de bello gallico) για τους Γερμανούς και Γαλάτες αντίστοιχα, και στον Morgan για τους Ινδιάνους της Αμερικής (H. Morgan, The Ancient society, London 1877).

24. Κυρίως η λέξη **בֵּית-אָב** υιός του οίκου ή **בֵּית-אָבִי** (yalid, υιός γεννηθείς...). Γεν. 17.23 «έλαθε... πάντας τους οικογενείς (**בֵּית-אָבִי**) αυτού». Γεν. 15.3 «ο δε οικογενής μου κληρονομήσει με» (**בֵּית-אָבִי**).

25. Αρ. 3.15 «¹⁵ επίσκεψαι τους υιούς Λευί κατ' οίκους πατριών αυτών κατά δήμους αυτών, κατά συγγενείας αυτών ...¹⁷ και ήσαν ούτοι... Γεδσών, Κααθ και Μεραρί¹⁸ και ταύτα τα ονόματα των υιών Γεδσών κατά δήμους αυτών: Λοβενί και Σεμεί¹⁹ και υιοί Κααθ κατά δήμους αυτών: Αμράμ και Ισάαρ, Χεβρών και Οζιήλ²⁰ και υιοί Μεραρί κατά δή-

δρες, δηλαδή περίπου 2500-7500 πρόσωπα ενήλικα ή περίπου 3-8 χιλιάδες στο σύνολο.

Σε παλαιότερο εδάφιο (Γεν. 14.14) ο Αβραάμ: «... ηρίθμησε τους ίδιους οικογενείς αυτού τριακοσίους δέκα και οκτώ» αυτό είναι ένα σύνολο από οίκους, με δούλους, κοπάδια, γυναίκες, γιους και αδελφούς, ίσως μάλιστα αρχαιότερης πολυγαμικής πατριαρχικής δομής ή αυτός τούτος ο οίκος (πολυγαμική πατριαρχική οικογένεια) του Αβραάμ.

δ. Η φυλή

Η τέταρτη βαθμίδα είναι η ένωση των γενών – πάντα μέσω της αιματοσυγγενείας σε πατρική γραμμή, η φυλή, αντίστοιχη με το λατ. *tribus*.

Η φυλή εδώ παράγεται άμεσα από το φυσικό σχήμα שֶׁבֶט *Shevet*,²⁶ ή הַשֵּׁבֵט , *matá*²⁷ σημαίνει ραβδί, κλαδί δένδρου, ποιμενική ράβδος, κλπ. Κλάδος, γένος, φύλον λοιπόν. Θα μπορούσε κανείς να παραλληλίσει την ινδοευρωπαϊκή παραγωγή της φυλής από το φύομαι, την ταυτότητα του κλάδου (δένδρου) με τον κλάδο (γένους), και την παραγωγή του οίκου (= γένος) από το μείκ – (= κλάδος).²⁸

ε. Το Έθνος

Τέλος, η έννοια της εθνότητας, όταν αυτή δημιουργήθηκε – που προϋπήρξε σαν έννοια γενική «λαός» αποδιδόταν με την λέξη עַם , *um*.²⁹ Από την

μους αυτών Μοολί και Μουσί, ούτοι εισίν δήμοι των Λευιτών κατ' οίκους πατριών αυτών²¹ τον Γεδσών δήμος του Λοβενί και δήμος του Σεμεί· ούτοι δήμοι του Γεδσών²² η επίσκεψις αυτών κατά αριθμόν παντός αρσενικού από μηνιαίου και επάνω η επίσκεψις αυτών εκατασχίλιοι και πεντακόσιοι...²⁴, και ο άρχων οίκου πατριάς του δήμου του Γεδσών Ελισάφ υιός Λαήλ».

26. שֶׁבֶט , *shevet*, ράβδος, κλαδί, ποιμενική ράβδος, αλλά και σκήπτρο, έμβλημα εξουσίας, μτφ. φύλον, φυλή (Gesenius). Από τα ακκαδ. *sabatu* = κτυπό, *sabbitu* = ράβδος, σκήπτρον, αρχαία νότια αραβικά *sbt*, ράβδος κλπ. (Koehler-Baumgartner, Wolfram von Soden). Αρ. 34.13 «... δούναι αυτήν ταις εννέα φυλαίς (שֶׁבֶט *Shevet*). Όμοια 34.28, κ.ά. Εξ. 31.6 «... και τον Ελιάθ τον του Αχισαμάκ εκ της φυλής (שֶׁבֶט) Δαν...».

27. הַשֵּׁבֵט , *matá*, κλαδί, κλήμα, ράβδος, σκήπτρο, φύλον, φυλή (Gesenius) ίσως από το αιγυπτ. *m* (έ;) *d* (Gesenius, σχ. παραπομπές). Όμοια Δευτ. 1.23 «... και έλαβον εξ υμών δωδέκα άνδρας, άνδρα ένα κατά φυλήν (הַשֵּׁבֵט)», ακόμη Ιησ. 18.4. «δότε εξ υμών τρεις άνδρας εκ φυλής (הַשֵּׁבֵט)», κ.ά.

28. Walde-Pokorny: *Vergleichendes Wörterbuch der Indogermanischen Sprachen*. Leipzig 1926 στο σχετικό λήμμα.

29. עַם , *um* ασσυριακά *ammu*, *hammu*, οικογένεια, συγγένεια, αραβ. عَم «αδέλφια του πατέρα» κλπ. (Gesenius). שֵׁבֵט ο φυλετικός συγγενής (*Stammverwandte*). Λαός, πληθυσμός, κάτοικοι μιας χώρας, κ.ά. παρεμφερείς έννοιες, ανάλογα με το κείμενο. Πρβλ. Γεν. 17.16 «έσται εις έθνη (עַם) και βασιλείς εθνών (גוֹי *goy*) εξ αυτών έσονται», Εξ. 19.5 «λαός περιούσιος από πάντων των εθνών» (עַם *um*).

άλλη πλευρά όμως — ανεξάρτητα από τα μεταφραστικά δεδομένα των Εβδομήκοντα — θα πρέπει να ομολογήσουμε μια ασύφεια στους όρους της Π.Δ. (εβρ. κείμενο) που οφείλεται όπως είναι γνωστό, τόσο στις διαφορετικές εποχές που γράφτηκε όσο και σε (μερικές φορές) ποιητικές εκφράσεις ορισμένων κειμένων.

Η λέξη, αντίστοιχη με το λατινικό *Populus*, εκφράζει ουσιαστικά μια φυλετική ομοσπονδία, άλλωστε η συνήθης λέξη γι' αυτήν. **פּוֹפּוּל** *um*, σημαίνει «σύνδεσμος». Η πιο πολύ χρησιμοποιούμενη είναι βέβαια η λέξη **גּוֹי** *goy*³⁰ «η από έναν πατριάρχη καταγόμενη ομοεθνία», που αναφέρεται σε αιματοσυγγένεια, παράλληλα υπάρχουν λέξεις που εκφράζουν τόσο την αιματοσυγγένεια, όσο και την «ομοσπονδία», την «ένωση φυλών» που όπως αναφέρθη περιέχουν την ρίζα **פּוּ** *pu*, σύνδεσμος.

2. Οι φυλετικές υποδιαιρέσεις κατά την μετάφραση των Εβδομήκοντα

α. Γενικά

Εξετάζοντας αντίστοιχα τους όρους που αναλύθηκαν προηγούμενα με τις λέξεις που χρησιμοποιούν οι Εβδομήκοντα, παρατηρούμε μια κατ' αρχήν γενική ανταπόκριση στα επίπεδα που εννοούνται στο εβραϊκό κείμενο.

Όμως, παράλληλα, υπάρχει μια σύγχυση λεπτών εννοιών, που προκύπτει κυρίως από το γεγονός ότι οι Εβδομήκοντα είχαν να μεταφράσουν σε γλώσσα μιας εποχής, της Ελληνιστικής, έννοιες και όρους μιας άλλης γλώσσας, τα κείμενα της οποίας απέχουν μεταξύ τους πάνω από χίλια χρόνια.³¹

Ακόμη περισσότερο, οι έννοιες αυτές ανταποκρίνονται σε κοινωνικές καταστάσεις που δεν υπάρχουν πια στα Ελληνιστικά χρόνια, ή που η διακριτική και προσεκτική χρήση φαινομενικά όμοιων (συνωνύμων) λέξεων στο πρωτότυπο εβραϊκό κείμενο, δεν έχει πια κανένα νόημα για τους Ελληνιστικούς χρόνους — πολύ δε περισσότερο για την απλή γλώσσα στην οποία επιδιώκουν να μεταφράσουν οι Εβδομήκοντα.

30. **גּוֹי**, *goy*, «λαός ο από έναν πατριάρχη καταγόμενος» (Gesenius): Γεν. 12:2 «και ποιήσω σε έθνος μέγα», Γεν. 35.11 «έθνη και συναγωγὰι εθνών έσονται εκ σου», Γεν. 10.5: «εν ταις φυλαίς αυτού και τοις έθνοις αυτού».

31. Δεν εξετάζεται απλά μόνον το πότε γράφτηκε π.χ. η Γένεση ή το βιβλίο του Δαυιήλ, αλλά ακόμη και σε ποια προφορικά ή γραπτά κείμενα στηρίχθηκε η συγγραφή της Γένεσης, που διευρύνουν ακόμη περισσότερο τις χρονικές διαφορές: ακόμη, κείμενα που γράφτηκαν στην εποχή για την οποία αναφέρονται, κρίνονται αλλιώς ως προς τις έννοιες τους, από εκείνα που αναφέρονται μεν σε παλιότερες εποχές, γράφτηκαν όμως (τουλάχιστον στην μορφή που τα έχουμε σήμερα) σε πολύ μεταγενέστερους χρόνους.

6. Όροι που χρησιμοποιούν οι Εβδομήκοντα

Οι όροι που συνήθως χρησιμοποιούνται στην μετάφραση των Εβδομήκοντα, είναι σύμφωνα με την ιεραρχία που αναλύθηκε στο προηγούμενο κεφάλαιο, οι ακόλουθοι:

Οίκος, οίκος πατριάς, πατριῆ, δήμος, συγγένεια, γένος, φυλή, έθνος.

1. Οίκος

Με την λέξη αυτή, μεταφράζονται περίπου 20 εβραϊκές λέξεις.³² Από αυτές όμως, εκείνες που αναφέρονται σε φυλετική υποδιαίρεση είναι δύο, η **לְהַק** ohel, σκηνή, και **בַּיִת** bayit, οίκος. Η **בַּיִת**, bayit³³ είναι κύρια και πράγματι είναι ταυτόσημη η έννοιά της στο εβραϊκό πρωτότυπο με την ελληνική λέξη οίκος, σ' όλο της το πλάτος.

Η **לְהַק** ohel³⁴ όμως εννοιολογικά ανταποκρίνεται στον οίκο (= πλατεία οικογένεια, που κατοικεί σε μία - στην ίδια - σκηνή), ιστορικά εκφράζει την οικογένεια αυτή του νομαδικού οίκου, έννοια που δεν υπήρξε στα Ελληνικά, σε καμία εποχή.

Επίσης απλοποιώντας ή ενοσιώνοντας άλλα εδάφια, τις εκφράσεις «υιοί...» (- **בְּנֵי** ben, υιός) και «οίκος...» (**בַּיִת** bayit, οίκος) τις μεταφράζουν με την λέξη «οίκος»³⁵, ενώ στην πρώτη περίπτωση αφορά ολόκληρη φυλή, και στην δεύτερη ολόκληρο το Εβραϊκό έθνος.

2. Οίκος πατριάς

Μεταφράζεται η έκφραση **בֵּת-אָבִיב**, bet-av³⁶ αλλά και στο ίδιο εδάφιο, η **לְהַק** ohel³⁷ (σπανιότερα). Συνήθως η λέξη **מִשְׁרָחַ** mishraha³⁸, συγγένεια, σόι.

32. Από την **לְהַק** ohel, σκηνή, ... **בְּנֵי** ben, γιος του.... ως καθαρά κτηριακές έννοιες, όπως **רִצְוֹרֶק** arimon, ανάκτορο, **הֵרֵב** bira, ακρόπολη, οχύρωμα κ.ά.
33. Γεν. 7.1. «Εισέλθε εσύ και πας ο οίκος σου», Γεν. 17.23 «των ανδρών των εν των οίκω Αβραάμ».

34. Γεν. 24.67 «Εισηγήθην δε Ισαάκ εις τον οίκον της μητρός αυτού και έλαβε την Ρεβέκκαν...» Ιησ. 22.14 «'Αρχων εις αυτό οίκον πατριάς από πασών φυλών Ισραήλ».

35. Χρ. 1. 2.10 «άρχοντα του οίκου Ιουδα» (**בְּנֵי**, ben).

Χρ. ΙΙ. 23.3. «καθώς έλάλησαν κύριοι επί του οίκου Δαυίδ» (**בְּנֵי**, ben). Ιερ. 5.15 «οίκος Ισραήλ» (**בַּיִת**, bayit).

Όμοια Εζεκιήλ, 43.7 «κατασκηνώσας το όνομά μου εν μέσω οίκου Ισραήλ» (**בַּיִת**, bayit).

36. Ιησ. 22.14, «άρχοντες οίκων πατριών».

37. Ιησ. 22.14 «άρχων εις από οίκον πατριάς».

38. Εξοδ. 6.17 «υιός Γεδσών, ... οίκου πατριάς αυτών».

3. Πατριά

Μεταφράζεται η λέξη **בֵּית אָבִים**³⁹ αν. πατέρας ή **בֵּית אָבִים**⁴⁰ bet avit «οίκος πατέρων» ή η λέξη **מִשְׁפָּחָה**⁴¹ mishpaha – συγγένεια, σόι (σπανιότερα).

Θα πρέπει να σημειωθεί, ότι για την έννοια της «πατριάς» πολλές φορές χρησιμοποιούνται εκφράσεις όπως «οίκος πατριάς»,⁴² «δήμος πατριάς»,⁴³ «φυλή οίκου πατριάς», αλλά αυτό προκύπτει και από σύγχυση των Εβδομήκοντα επάνω στην διπλή έννοια εβραϊκών λέξεων, όπως π.χ. της **פֶּלֶא מַטָּה**, κλάδος, ράβδος, φυλή, όπου – ίσως και για λόγους ποιητικούς – το κείμενο χρησιμοποιεί στην ίδια φράση και τις δύο λέξεις με την διαφορετική τους έννοια.⁴⁴

4. Δήμος, συγγένεια

Με την λέξη «δήμος» οι Εβδομήκοντα μεταφράζουν κύρια την λέξη **מִשְׁפָּחָה**⁴⁵ mishpaha, συγγένεια, σόι, η οποία όμως όπως είδαμε εκφράζει στο πρωτότυπο εβραϊκό κείμενο την έννοια του γένους – ευρύτερης δηλαδή μονάδας από την πατριά – χωρίς φυσικά να ξεχνάμε ότι υπάρχουν εδάφια, που η ακριβής μετάφρασή της να ήταν «συγγένεια», «καταγωγή», «σόι».

Δεν λείπουν βέβαια οι περιπτώσεις, που με την λέξη «δήμος», οι Ο' μεταφράζουν – σπανιότερα – την **שֵׁבֶט**⁴⁶, shevet, φυλή,⁴⁶ **עַם** um έθνος⁴⁷ (σε νεώτερα κείμενα όμως) και **גֵּוֹן**⁴⁸ τομέας.

5. Γένος

Με την λέξη αυτή, οι Εβδομήκοντα κυρίως μεταφράζουν την έννοια αφ' ε-

39. Αρ. 1.2.4 «κατ' οίκους πατριών».

40. Αρ. 1.18 «κατά πατριάς αυτών», Χρ. 1. 7.40 «πάντας άρχοντας πατριών».

41. Λευ. 25.10 «έκαστος εκ της πατριάς αυτού», Χρ. 1. 7.5 «εις πάσας πατριάς Ισραήλ».

42. Εξ. 12.3 «λαβέτωσαν έκαστος πρόβατον κατ' οίκους πατριών, έκαστος πρόβατον κατ' οικίαν» (**בֵּית אָבִים**).

Αρ. 1.2.4 κ.εφ.: «κατά συγγενείας αυτών, κατ' οίκους πατριών αυτών». Το εβρ. πρωτότυπο γράφει «οίκους των πατέρων» (**בֵּית אָבִים**).

43. Αρ. 13.3.(2) « Άνδρα έναν κατά φυλήν, κατά δήμους πατριών αυτών», το Εβρ. πρωτότυπο γράφει «έναν άνδρα από κάθε φυλή των πατέρων αυτών»: **בְּכָל מִשְׁפָּחָה**.

44. Αρ. 17.3.(18). «Εστι ράβδος μία κατά φυλήν οίκων πατριών». Το Εβραϊκό πρωτότυπο, γράφει «μία ράβδος θα είναι για τον αρχηγό του οίκου των πατέρων αυτών»:

וְהָיָה לְכָל מִשְׁפָּחָה אֶת הַרְבֵּעַ אֲשֶׁר לָהּ ...

Αρ. 26.55 «τοίς ονόμασιν κατά φυλάς πατριών αυτών κληρονομήσουσιν...». Το Εβραϊκό πρωτότυπο γράφει «... σύμφωνα με τα ονόματα των φυλών των πατέρων τους...»:

וְהָיָה לְכָל מִשְׁפָּחָה אֶת הַרְבֵּעַ אֲשֶׁר לָהּ ...

45. Αρ. 3.29 «οι δήμοι των υιών Καάθ», Ιησ. 7.14 «προσάξατε κατά δήμους και των δήμων ον αν δείξη Κύριος...».

46. Αρ. 18.2 «φυλήν Λευί δήμον του πατρός σου».

47. Δανιήλ LXX «φθειρεί δυνάστας και δήμον αγίων» και Δαν. 9.16, 11.32.

48. Αρ. 23.10, «τις εξαριθησεται δήμους Ισραήλ».

νός του «είδους».⁴⁹ αφ' ετέρου την γενική έννοια της «καταγωγής»⁵⁰ αλλά όχι της συγκεκριμένης κοινωνικής μονάδας, για την οποία χρησιμοποιούνται οι λέξεις «οίκοι πατριών», «δήμος» ή και απλούστερα «συγγένεια» (σσί) για τις οποίες βλ. προηγούμενη ανάλυση. Μερικές φορές μεταφράζουν και την λέξη **בֵּית**, um έθνος σαν γένος.⁵¹

6. Φυλή

Με την λέξη «φυλή» οι Εβδομήκοντα, μεταφράζουν μια σειρά λέξεων, κυρίως όμως την λέξη **קַדְמָה**, mata⁵², κλάδος, μτφ. φύλο, φυλή. Αρκετές φορές μεταφράζεται η λέξη **שֵׁבֶט** shevet,⁵³ κλάδος, επίσης μτφ. φυλή και επίσης μερικές φορές η λέξη **מִשְׁרָחָה**, mishraha, συγγένεια.⁵⁴

Σπανιότερα, μεταφράζουν ως «φυλή» την λέξη **בַּיִת**, bayit,⁵⁵ οίκος, **גוֹי** goy⁵⁶ ομοεθνία, κ.ά.

γ. Συμπεράσματα

Από την ειδικότερη ανάλυση που προηγήθηκε φάνηκαν τα σημεία της «σωστής» μετάφρασης αλλά και τα σημεία της ανοχής του κειμένου των Ο' από το πρωτότυπο. Βλέπουμε έτσι π.χ. η λέξη **מִשְׁרָחָה** mishraha να μεταφράζεται για όλες τις φυλετικές υποδιαιρέσεις ως φυλή,⁵⁷ ως γένος,⁵⁸ ως συγγένεια,⁵⁹ ως πατριά,⁶⁰ ως δήμος,⁶¹ ως οίκος πατριάς.⁶²

Αν ληφθεί – αντίστροφα – υπ' όψιν ότι οι Εβδομήκοντα χρησιμοποιούν

49. Γεν. 1.11 «κατά γένος εις ομοιότητα...» (**קַדְמָה**) πρβλ. όμοια Γεν. 1.24, 25, 6.20, 7.14, κλπ. αλλά και (σπανιότερα) την λέξη mishraha, συγγένεια, σσί. Γεν. 8.19 «πάντα τα θηρία... κατά γένος αυτών».

50. Ιερεμίας 36 (38) 31.1. «έσομαι εις θεόν το γένος Ισραήλ».

51. Εξ 1.9 «ιδού το γένος (κίδιξ Α. έθνος) των υιών Ισραήλ μέγα το πλήθος». Λευ. 20-17 «ενώπιον υιών γένους αυτών», Ισ. 22.4 «ποτίσας το γένος μου το εκλεκτόν».

52. Αρ. 1.16 «άρχοντες των φυλών κατά πατριάς». Αρ. 10.27 «επί της δυνάμεως φυλής υιών Νεφαλείμ».

53. Δευτ. 3.13 «έδωκα τω ημίσει φυλής Μανασσή». Χρον. ΙΙ, 11.16 «εξέβαλεν αυτούς από φυλών Ισραήλ».

54. Γεν. 24.40 «λήψει γυναίκα... εκ της φυλής μου». Αρ. 36.1 «άρχοντες φυλής υιών Γαλαάδ... εκ της φυλής υιών Ιωσήφ...».

55. Εξ 2.1. «ην δε της εκ της φυλής Λευί».

56. Ψαλμ. 71 (72).17 «ειλογηθήσονται εν αυτώ πάσαι αι φυλαί της γης».

57. Γεν. 10.5 «έκαστος κατά γλώσσαν εν ταις φυλαίς αυτών».

58. Ιησ. 38(31).1. «... έσομαι εις θεόν τω γένει Ισραήλ...».

59. Εξ. 6.14 «... υιοί Ρουθίν... Ενώχ και Φάλλους Αθρών... αυτή η συγγένεια Ρουθίν».

60. Εξ. 6.15 «... αύται αι πατριάι των υιών Σημ...».

61. Αρ. 4.33 «και τούτος κατ' οίκους πατριών αυτών κατά δήμους αυτών...».

62. Εξ. 6.19 «και υιοί Μεραρι, Μοολί και Ομουσι: ούτοι οίκοι πατριών Λευί».

Εξ. 6.17 «... ούτοι υιοί Γεδσών οίκοι πατριάς αυτών».

την λέξη «οίκος» (για παράδειγμα) για να μεταφράζουν 21 διαφορετικές ή περίπου διαφορετικές εβραϊκές λέξεις, τότε είναι σαφές ότι η παραπάνω ανάμειξη των όρων, που παρατηρείται τόσο στο εβραϊκό, όσο και στο ελληνικό κείμενο, δεν είναι άσχετη με την σε διαφορετικούς χρόνους συγγραφή των βιβλίων της Π.Δ. και την διάφορο έννοια που έπαιρναν οι ίδιες οι έννοιες στο πέρασμα των αιώνων, τόσο για τους ίδιους τους Εβραίους όσο και για τους Αλεξανδρινούς τελικά.

Ακόμη πρέπει να αποσαφηνιστεί, ότι πολλές φορές οι Εβδομήκοντα, μεταφράζουν «επεξηγηματικά» προσθέτοντας δηλαδή επί πλέον λέξεις για μια «καλύτερη» κατά την γωμη τους κατανόηση του κειμένου, πράγμα όμως το οποίο δημιουργεί αρκετές συγχύσεις, που λύονται όταν ανατρέξει κανείς απ' ευθείας στο εβραϊκό πρωτότυπο.

Για παράδειγμα οι Εβδομήκοντα μεταφράζουν το εδάφιο των Αριθμών 3.15 (και τα παρόμοιά του): «Επίσκεψαι τους υιούς Λευί κατ' οίκους πατριών αυτών κατά δήμους αυτών κατά συγγενείας αυτών», ενώ το Εβραϊκό πρωτότυπο γράφει: «Αρίθμησε τους υιούς Λευί κατά οίκους πατριών αυτών, κατά οικογένειες» προσθέτουν δηλαδή οι Ο', την λέξη «συγγένειες», επεξηγώντας την λέξη «δήμους», αναφερόμενοι στην λέξη **הַמִּשְׁפָּחָה**, mishpaha του εβραϊκού πρωτοτύπου: **קָבַד אֶת־בְּנֵי לֵוִי לְכִיָּה אֲבֹתָם לְמִשְׁפָּחָתָם**

Το «κατά συγγενείας» αναφέρεται στο Εβραϊκό πρωτότυπο σε προηγούμενα εδάφια ακριβώς του ίδιου Κεφαλαίου, αλλά όχι με την έννοια της κοινωνικής υποδιαίρεσης αλλά της καταγωγής, του σογιού: Αριθμ. 1.26 (στο Εβρ. πρωτ. 1.28): «τοις υιοίς Ισασχάρ κατά συγγενείας (**לְדִלְתָא**) αυτών κατά δήμους (**הַמִּשְׁפָּחָה**) αυτών κατά οίκους πατριών (**בְּיַחֲוֵי**) αυτών...» Η λέξη **הַדְּלִיָּת** σημαίνει γενιά, παράγεται από την **לֹדַת** tolad, «καταγωγή», «προέλευση».⁶³

לְבָנֵי יִשְׂרָאֵל כִּי־יִשְׁכְּרוּ אֶת־הַמִּשְׁפָּחָה לְבֵית אֲבֹתָם׃

Υπάρχουν όμως και εδάφια όπου ίσως επειδή εμφανίζονται πολλοί όροι μαζί, η μετάφραση είναι περισσότερο ακριβής.⁶⁴

63. Γεν. 24.4. «πορεύση και εις την φυλήν (**בְּדִלְתָא**) μου...».

64. Πρβλ. Ιησ. 7.14: «... και συναχθήσονται πάντες το πρωί κατά φυλάς (**שִׁבְעֵי** shevet) και έσται η φυλή ην αν δείξη κύριος, προσάξατε κατά δήμους (**הַמִּשְׁפָּחָה**, mishpaha) και τον δήμον ον εαν δείξη κύριος προσάξατε κατ' οίκον (**בֵּית**, bayit) και τον οίκον ον εαν δείξη κύριος προσάξατε κατ' άνδρα...»

וַיִּקְרָא אֶת־שְׁמֵם בְּקָרְבָּן וְהָיָה הַשֵּׁבִי אֲשֶׁר־יִלְכַדְנֹו יִהְיֶה יָקָרְבָּן לְמִשְׁפָּחָתָם וְהָיָה אֲשֶׁר־יִלְכַדְנֹו יִהְיֶה יָקָרְבָּן לְבֵית אֲבֹתָם׃

ΜΕΡΟΣ Β' ΟΙ ΕΝΝΟΙΕΣ ΤΗΣ ΟΙΚΗΣΗΣ

1. Οι πολεοδομικοί όροι στο Εβραϊκό πρωτότυπο

α. Ο νομαδικός ποιμενικός καταυλισμός

Στον νομαδικό βίο, τόσο στα ψυχρά κλίματα των στεππών της Ασίας, όσο και τα θερμά της Μέσης Ανατολής, οι κύριοι χώροι διαμονής ήταν δύο: η σκηνή και η αυλή (το *μάντρι*) των ζώων. Η «σκηνή»⁶⁵ είναι κατασκευασμένη από δέρματα, λύεται, φορτώνεται στις καμήλες, τα βόδια ή τα γαϊδούρια και μεταφέρεται από τόπο σε τόπο, τόσο για εποχιακή όσο και για μόνιμη μετανάστευση. Το μαντρί, κατασκευάζεται εύκολα από κλαδιά, πέτρες και θάμνους και είναι πιο μόνιμο σε χρήση. Το πιθανότερο είναι ότι κατασκεύαζαν μαντριά από κλαδιά, θάμνους και μικρές πέτρες για πολύ προσωρινή χρήση, ενώ από πιο μόνιμα υλικά — πέτρες, πλίνθους και λάσπη — όταν εγκαθίσταντο σχεδόν μόνιμα, περνώντας από τον νομαδικό κτηνοτροφικό στον αγροτικό βίο.

Προφανώς σπήλαια και γεισώματα του εδάφους είχαν πρόσφορο χρήση τόσο για σταυλισμό των ζώων, όσο και για διαμονή των ανθρώπων.

Στο πέρασμα προς την μόνιμη εγκατάσταση, κατασκευάζονταν καλύβες από κλαδιά, δέρματα και λάσπη, τέτοιοι καταυλισμοί που επέζησαν και εξελίχθηκαν σε μόνιμότερους, διατήρησαν το όνομά τους πρβλ. σήμερα το τοπωνύμιο «καλύβια».⁶⁶

Όμοια τοπωνύμια υπάρχουν από τα μαντριά, πρβ. σήμερα «στάνη του τάδε», «στρούγκα του δείνα», «μαντριά του τάδε», κλπ. σε περιοχές κυρίως βλαχοποιημένων, σαρακατσαναίων, κλπ.⁶⁷

Έτσι, η σκηνή και ο περίβολος, το μαντρί, αποτελούν τους πρώτους εννοιολογικούς σχηματισμούς τόσο για την «πόλη», όσο και για την «οικογένεια» πιο σωστά για την κοινωνική «μονάδα» της εκάστοτε περιόδου. Για την σκηνή και τον περίβολο, χρησιμοποιούνται βασικά δύο λέξεις, η *חֵט* *ohel*, σκηνή, και *רֶצֶף*, *hatser*, αυλή.

65. Πρβ. στα Εβραϊκά τα τοπωνύμια *חֵט רֶצֶף* (Χασιέρ-αδδάρ ή Ασάρ-αδδάρ, Αυλή (μαντρί) του Αδδάρ) (Αρ. 34.4), *חֵט רֶצֶף* (Ασάρ-σουσά, Αυλή των Αλόγων, Χρον. Α. 4.31), κ.ά.

66. Πρβ. στα Εβραϊκά το τοπωνύμιο *סֻחֹת* (=sukhoth, καλύβες) πόλη στην περιοχή της φυλής Γαδ (Ιησ. 13.27, Κρ. 8.50).

67. Π.χ. για την μεσαιωνική Αττική, Καλύβια Χασιάς (σημ. Ασπρόπυργος), Καλύβια Κουβαρά, κ.ά.

1. **𐤆𐤏𐤊**, *ohel*, σκηνή

Κατά τους Koehler-Baumgartner, είναι «πο derivation», μη ορισθείσα ετυμολογικά. Κατά τον Gesenius, παραβάλλεται⁶⁸ με το αιγυπτιακό (a)har(a), παλαιότερη μορφή hl, σκηνή.⁶⁹ Σημειώνουν επίσης την ασσυριακή *alu*, που έχει την έννοια του τόπου, της πόλεως και ακόμη το αραβικό **أهل** *ahl* = φύλον (νότια αρχαία αραβικά: **𐤆𐤏𐤊** φύλο, οικογένεια, γένος), ενώ στους βεδουίνους **أهل** *ahl* σημαίνει κατοικία. Κατά τον von Soden *ahl* στα αρχαία νότια αραβικά σημαίνει «άνθρωποι» και συνδέει την ακκαδική *alu(m)*, με την ουγγαριτική *ahl*, ενώ ο «Κατάλογος Συνωνύμων» συνδέει την *alu(m)* με την *uḫ* (= πόλη) όπως θα αναλυθεί στην συνέχεια.

Από τις παραπάνω λεξικογραφικές παρατηρήσεις των Gesenius και Koehler-Baumgartner, θα πρέπει να προσεχθούν ιδιαίτερα η σχέση της **𐤆𐤏𐤊** *ohel* με τις έννοιες του τόπου και της πόλεως, καθώς και με την κοινωνική μονάδα, ιδίως στην σύνδεσή τους με την ουγγαριτική *ahl* και *hl*: «σκηνή, και άνθρωποι που μένουν στις ίδιες σκηνές, στον ίδιο τόπο».

Ο «οικισμός» από τις σκηνές, περιγράφεται πολλές φορές σαν μια κυκλική τοποθέτησή τους⁷⁰ προφανώς γύρω από έναν ελεύθερο κεντρικό χώρο, όπου μπροστά από την σκηνή του αρχηγού-φυλοβασιλέα, του πατριάρχη, διαδραματίζονταν τα διάφορα κοινωνικά γεγονότα.

2. **𐤆𐤏𐤓**, *hatser*, αυλή, μαντρί

Η λέξη **𐤆𐤏𐤓** (*hatser* αυλή) παραβάλλεται⁷¹ με το ουγγαριτικό *hsz*, το φοινικικό **𐤆𐤏𐤓**, το συριακό **ܚܘܨܐ** και το αραβικό **حوض**, που έχουν σαν κύρια σημασία το μαντρί. Οι Koehler-Baumgartner αποδίδουν τις έννοιες «σταθερή αλλά ατείχιστη εγκατάσταση, οικισμός, υποστατικό» (και βέβαια την «αυλή» κτιρίου, μ' όλες τις υστερότερες σημασίες) και παραβάλλουν το νότιο αραβικό *Hadramaut/Hadramut* με το *Asar(a)mut* (αρχ. νοτ. αραβ. **𐤆𐤏𐤓𐤌𐤕**) τους Χατραμωτίτες του Στράβωνα.⁷²

Κατά Gesenius⁷³ είναι η εγκατάσταση σταθερή (μη κινητή) για τον σταυλισμό των ζώων, που κατασκεύαζαν οι Βεδουίνοι, οι ποιμένες ή μετακινούμενα φύλα. Αυλή, αυλόγυρος,⁷⁴ περιμάνδρωμα, μαντρί.

68. Gesenius, στο σχετικό λήμμα.

69. Koehler-Baumgartner, στο σχετικό λήμμα, και επίσης στον v. Soden.

70. Ιε 6.2 «...² και αφαιρεθήσεται το ύψος σου, θύγατερ Σιών...³ εις αυτήν ήξουσιν ποιμένες και τα ποιμένα αυτών και πήξουσιν επ' αυτή σκηνάς (**𐤆𐤏𐤊**) κύκλω...».

Αρ. 11.24 «...²⁴ και εξήλθεν Μωυσής και ελάλησε προς τον λαόν τα ρήματα κυρίου και συνήγαγεν εβδομήκοντα άνδρας από των πρεσβυτέρων του λαού και έστησεν αυτούς κύκλω της σκηνης (**𐤆𐤏𐤊**)...».

71. Koehler-Baumgartner και von Soden, στα σχετικά λήμματα.

72. Στράβων 16, 4.2.

73. Gesenius, οπ. παρ.

74. Πρβλ. στα αρχαία Ελληνικά την έννοια του χόρτου, αυλόγυρου. Πιάδα Λ 648 «αυλής εν χόρτω» (αυλής με αυλόγυρο, με περιφραξη) όμοια στα λατινικά η λέξη *hortus*, από την Ινδοευρωπαϊκή *ghortos, αυλόγυρος (<gher, περιλαμβάνω) που έδωσε π.χ. την σλαβική **рѡдѣ**, πόλις.

Έτσι σε μια πρώτη έννοια, συνοδεύει τον μετακινούμενο οικισμό των νομάδων σαν ισότιμο στοιχείο του με τις σκηνές.

Σε μια υστερότερη μονιμότερη έννοια, απέκτησε το νόημα της αγροικίας – αυτό θα αναλυθεί στο επόμενο κεφάλαιο.

Παράλληλες λέξεις που χρησιμοποιούνται για να δηλώσουν τον πρόχειρο νομαδικό οικισμό, είναι οι λέξεις **הַיָּח** (hanná κατασκήνωση, καταυλισμός), **הַיָּב** (tirá, περιφραγμένος χώρος, χώρος καταυλισμού) μεταφραζόμενος συνήθως από τους Εβδομήκοντα ως κώμη ή ως έπαυλις (= αγροικία). Θα μπορούσε να προστεθεί και η λέξη **הַגְּדָה** (gedera, ξύλινη περίφραξη, έπαυλη κατά τους Εβδομήκοντα), καθώς και η απλή λέξη **הַיָּב** (hanná, διαμονή).

Για την λέξη, **הַיָּח** hana, αναφέρεται⁷⁵ ότι συνδέεται με τις λέξεις **יָח** και **הַיָּח**. Η πρώτη παραβάλλεται με την αραβική **ح** με αρχική σημασία σκηνή, μεταγενέστερη φύλο, γένος. Η δεύτερη έχει την έννοια της «ομάδας».

Η λέξη **הַיָּח** hana, σημαίνει «χωριό από σκηνές»,⁷⁶ με σύνδεση όμως το συγκεκριμένο όνομα των «σκηνών Ιαείρ» ή «κώμη Ιαείρ».

Η λέξη **הַיָּב** τίνα παραβάλλεται⁷⁸ με το συριακό **ܦܘܪܐܘܪ** περιφραγμένο μαντρί, καταυλισμός σκηνών, αραβικά **ظفار** και το ασσυριακό τίτυ. Η κύρια σημασία είναι ο φράκτης, λίθινη περίφραξη, η δεύτερη καταυλισμός σκηνών των νομάδων που περιβάλλονται από πέτρινη μάντρα.⁷⁹

Η **הַגְּדָה** έχει το ίδιο νόημα,⁸⁰ της λίθινης περίφραξης και παραβάλλεται με το αραβικό **حجاب**, σημαίνει βασικά περίφραξη για μοσχάρια, γενικά μαντρί αγελάδων, πρβλ. στους βερθερινούς agadir (πύργος), μτφρ. προστατευόμενος τόπος. Πρβλ. Γάδαιρα, Αγαδίρ κ.ά. τοπωνύμια.

Η λέξη σχετίζεται με τις **יָב** και **יָב**, με τις ίδιες έννοιες.⁸¹

Τέλος, η **הַיָּח** hana (διαμονή), σημαίνει τον «τόπο εγκατάστασης», ιδιαίτερα για νομάδες, με μεταγενέστερη σημασία την της κατοικίας, διαμονή γενικά. Παραβάλλεται με την ασσυριακή pawū ή pamū, συνάντηση ή βοσκή, κυρίως στην στέππα.⁸²

Είναι χαρακτηριστική για όλες τις παραπάνω λέξεις, η εννοιολογική συσχέτιση με 3 άξονες:

75. Gesenius, Koehler-Baumgartner, οπ. παρ.

76. Αρ. 32.41 «και Ιαίρ ο του Μανασσή επορεύθη και έλαβεν τας επαύλεις αυτών και ονόμασεν αυτάς Επαύλεις Ιαίρ...».

77. Χρ. Ι. 2.23 «... και έλαβεν Γεδσοούρ και Αράμ τας κώμας Ιαίρ εξ αυτών...» Πρβ. Δευτ. 3.14, Ιησ. 13.30.

78. Gesenius, Koehler-Baumgartner, οπ. παρ.

79. Γεν. 25.16 «... ούτοι εισίν οι υιοί Ισμαήλ και ταύτα τα ονόματα αυτών εν ταις σκηναις αυτών και εν ταις επαύλεις (**הַיָּב**) αυτών». Πρβλ. Αρ. 31.10, Χρ. Ι. 6.39, κ.άλλ.

80. Gesenius, Koehler-Baumgartner, οπ. παρ.

81. Πρβλ. Αρ. 32.16, κ.άλλ.

82. Παροιμ. 3.33 «... επαύλεις δε δικαίων ευλογούνται...». Ησ. 65.10 «... έσονται εν τω δρυμό επαύλεις ποιμνίων...», κ.άλλ.

- της σκηνής
 - της περίφραξης - μαντριού
 - της αρχέγονης αιματοσυγγενικής ομάδας - φύλου, γένους
- που τελικά, εκφράζουν την αρχέγονη οίκηση των νομάδων, και την αρχέγονη φυλετική οργάνωσή τους.

Θα πρέπει να σημειωθεί και αυτό θα αναλυθεί στα επόμενα η σημασία που πήραν οι λέξεις αυτές στις μεταγενέστερες φάσεις της εξέλιξης της οίκησης, όπου αφ' ενός έδωσαν το όνομά τους σε τοπωνύμια, αφ' ετέρου έγιναν σύμβολα του ίδιου του έθνους του Ισραήλ, όπως π.χ. η σκηνή (Σκηνή του Μαρτυρίου).⁸³

Είναι γνωστό, ότι το ιερό σύμβολο του Ισραήλ, πρόδρομος του ναού, ακριβώς στα νομαδικά χρόνια, αποτέλεσε η Σκηνή του Μαρτυρίου, που η κατασκευή της στα πρότυπα της απλής νομαδικής σκηνής περιγράφεται στην Έξοδο 26.1. έως 26.37.

Άλλωστε μία από τις κύριες εορτές είναι όπως είναι γνωστό η εορτή της Σκηνοπηγίας, συμβόλου τόσο της νομαδικής ζωής όσο και της Μωσαϊκής Νομοθεσίας.

Από την άλλη μεριά, η αυλή, ο χώρος ο κεντρικός γενικά του οικισμού, εξελίχθηκε στον κεντρικό χώρο της πόλης, την πλατεία, και ειδικότερα στην Αυλή είτε του Ναού (τόσο στη φάση της Σκηνής του Μαρτυρίου, όσο και στη φάση του κτισμένου ναού του Σολομώντος) είτε του ανακτόρου, στην μεταγενέστερη ίδρυση του κράτους του Ισραήλ.⁸⁴

Η εξέλιξη αυτή, είναι εντελώς παράλληλη σε όλους τους λαούς, θα αναλυθεί στα κεφάλαια της μόνιμης αγροτικής κώμης και της αστικής πόλης. Τονίζεται πάντως ότι υπήρχε σαν χώρος από τον νομαδικό ακόμη οικισμό, συνδεδεμένος με την σκηνή του αρχηγού-γενάρχη, εξέλιξη απλώς του κοινού χώρου στο κέντρο του καταυλισμού στα προ-πατριαρχικά χρόνια, νομαδικά ή μη.⁸⁵

Τέλος, θα πρέπει να σημειωθεί η ύπαρξη ενός άλλου όρου, που δεν μπορεί παρά να αναφέρεται σε νομαδική ζωή: η έννοια της συγκέντρωσης που πραγματοποιείται με κάλεσμα, με φωνή. Προφανώς μια τέτοια συγκέντρωση δεν αφορά την στον καθορισμένο χώρο συγκέντρωση εμπρός στην σκηνή του αρχηγού, αλλά κάπου αλλού, όπου το επιβάλλουν οι περιστάσεις. Αυτό άλλωστε ήταν σύνηθες για συνελεύσεις αρχαίων λαών.⁸⁶

Έτσι, από το ρήμα **כָּרַב** *kará*, καλώ, φωνάζω, συγκεντρώνω μτφρ. προήλθε η λέξη **כִּרְיָה**, *kiria* ή *kariá*, αρχικά με το νόημα της «συγκέντρω-

83. Δε 16.3 «...¹³ εορτήν σκηνών (**שִׁנְיָה**) ποιήσεις σεαυτώ επτά ημέρας εν των συναγαγίν σε εκ του αλωνός σου και από της ληνού σου...».

84. Πρβ. την εξέλιξη της χρήσης της έννοιας «αυλή». **רַחֵץ** (*hatsér*) αφ' ενός στην νομαδική ζωή π.χ. Εξ. 37.7 και αφ' ετέρου στην αστική ζωή (*sha'ar* **רֹחַץ**, *πόλη*, **רֹחַץ**, *azara*, πρόδρομος) Χρον. Β' 6.13, κλπ. βλ. Κεφ. 8' της παρούσης.

85. Πρβλ. υποσημ. 70: Αρ. 11.24: «... και συνήγαγεν εβδομήκοντα άνδρας από των πρεσβυτέρων του λαού και έστησεν αυτούς κύκλω της σκηνής (**שִׁנְיָה**, *ohel*).

86. Πρβλ. στον Όμηρο, την συνέλευση του Νέστορα στην παραλία της Πύλου, όπου υπήρχαν πέτρινα εδάλια για τα 9 γένη-κόλεις που έκαιρναν μέρος (Οδύσ. γ' 3 κ. εφ.).

σης», ύστερα με την έννοια του οικισμού και τέλος με την έννοια αυτής της ίδιας της πόλης⁸⁷ που θα αναλυθεί στην συνέχεια.

6. Η αγροτική κώμη

Σε εποχή μόνιμης αγροτικής εγκατάστασης, όπου όπως είδαμε κατέληγαν τα κατά κύματα ποιμενικά νομαδικά φύλα, όταν έφθθαναν στην Παλαιστίνη από την αραβική χερσόνησο, τότε διαμορφώνονταν ένας νέος τύπος οίκησης που ανταποκρίνονταν στον νέο τρόπο ζωής.

Στην περίπτωση αυτή,

- μεταμορφώνεται ο οικισμός σε αγροτική μόνιμη οίκηση κρατώντας τις παλιές λέξεις της σκηνης (**חֲנֹכַח**) και κυρίως του αυλόγυρου (**חֲנֹכַח**) ως πιο μόνιμου, δίνοντας και μια σειρά τοπωνυμίων με πρώτο συνθετικό τις παραπάνω λέξεις.
- δημιουργείται ένας οικισμός κάτω από μια νέα έννοια, του αγροτικού χωριού ή κώμης η κυρίως - για την εποχή εκείνη - αγροικίας. Η αγροικία ή έπαυλη όπως μεταφράζουν οι Ο', έχει κύρια το όνομα του περιβόλου (**חֲנֹכַח**), με αυτή την λέξη κυρίως αναφέρεται στους Ο' : Από την άλλη μεριά όμως, υπάρχουν στα εβραϊκά κείμενα μια σειρά άλλων λέξεων, περιφραστικών ή περιγραφικών εννοιών, που δείχνουν ακριβώς αφ' ενός μεν την μονιμότητα των οικήσεων, αφ' ετέρου όμως και την ευτέλειά τους σαν κατασκευές.

Στο πλαίσιο αυτό, καλύπτεται εξελικτικά και διαδοχικά όλη η κλίμακα, και φυσικά δεν είναι εύκολο να διαχωρίσει κανείς ορισμένες τουλάχιστον από τις έννοιες αυτές, αν ανήκουν σε νομαδικό, ημινομαδικό ή μόνιμο οικισμό.

Έτσι έχουμε 3 περιπτώσεις:

- α) σαφώς παλιές έννοιες και λέξεις, που τώρα όμως παίρνουν νέο περιεχόμενο μονιμότητας, όπως η *hatser*, **חֲנֹכַח**.
- β) έννοιες που κείνται στο μεταίχμιο της πρόχειρης από την μόνιμη εγκατάσταση και που χρησιμοποιήθηκαν ήδη στις παλαιότερες εποχές σαν νομαδικές εγκαταστάσεις, που τώρα όμως παίρνουν πιο μόνιμο χαρακτήρα, όπως οι γνωστές μας **גֵּדֵרָה** *gedera* **תֵּירָה** *tira* και **נָוָה** *nava*.
- γ) νέες έννοιες με σαφώς μόνιμο χαρακτήρα, που χρησιμοποιούνται και εκφράζουν εγκαταστάσεις που δεν ανήκουν σε νομαδικό οικισμό, όπως η *bayit*, η **גַּחַן** *gahan*, πλατεία, κ.ά.

Ειδικότερα, ως προς την πρώτη περίπτωση, πρέπει να προσεχθεί το γεγονός ότι με το όνομα-τοπωνύμιο **חֲנֹכַח**, έχουν παραμείνει στο χώρο του Ισραήλ μια σειρά από χωριά και πόλεις ακόμη, που προφανώς κάποια στιγμή έγιναν μόνιμες αγροτικές οικήσεις - που λόγω της μονιμότητας έδωσαν και το όνομά

87. Πρβλ. το όνομα της Καρχηδόνας στα φοινικικά: *Karth-hadaš*, η Νέα Πόλις (σ' αντιδιαστολή με την προϋπάρχουσα πριν από την ίδρυση της Καρχηδόνας *Utica*).

τους στον οικισμό μεν, αλλά με το πρώτο συνθετικό την έννοια με την οποία αρχικά εγκατανομήθηκαν σκηνές ή μαντριά.⁸⁸

Άλλωστε πρέπει να τονιστεί, ότι η σημασία που έχει τώρα η λέξη **חֲטָר** hatser είναι του οικισμού, της ατείχιστης κώμης, της αγροικίας (γεμ. Gehof), που οι Ο' μεταφράζουν όπως είδαμε πολλές φορές ως «κώμη».⁸⁹

Για την μονιμοποίηση του μαντριού-αυλόγυρου σε αγροικία, είναι σκόπιμο να αναφερθούν ορισμένα εδάφια της Π.Δ., που αναφέρονται σε μόνιμους οικισμούς⁹⁰ αγροτών με την λέξη **חֲטָר** hatser, καθώς και μια σειρά τοπωνυμίων⁹¹ που φυσικά παραμένουν στο χώρο εφ' όσον μονιμοποιηθεί η εγκατάσταση.

Για την δεύτερη περίπτωση θα μπορούσε κανείς να θυμηθεί τις λέξεις **גֵּדֵרָה** gedera και **תֵּיבָה** tiva (περιφραγμένος από λίθινη μάντρα χώρος,⁹² καταυλισμός) που αναλύθηκαν σε προηγούμενα, την λέξη **קִירָה** kiria που θα πρέπει και σ' αυτή την φάση να έπαιξε κάποιο ρόλο, καθώς και την έννοια της καλύβης, από πιο μόνιμα όμως υλικά - κλαδιά π.χ. στο όριο της πρόχειρης, μόνιμης και της νομαδικής κατασκευής.

Για τις καλύβες, υπάρχει η λέξη **כֶּפֶר**, kefar, και **סֻכָּה** sukka,⁹³ (και **שֻׁכָּה**, Suk καλύβη) που έδωσαν κάποια στιγμή μόνιμες εγκαταστάσεις που υποδηλώθηκαν με τα τοπωνύμια χωριών και πόλεων που επέζησαν χωρίς να αγνοήσει κανείς την ύπαρξη καλυθών και στους νομάδες, όμως η κύρια μορφή του χωριού από καλύβες, που μπορεί να αφήσει στις επόμενες γενεές και τοπωνύμιο, αναφέρεται προφανώς στον μονιμότερο καταυλισμό.

88. Ιεζεκιήλ 48.1 «¹ και ταύτα τα ονόματα των φυλών από της αρχής της προς βορράν κατά το μέρος της καταβάσεως του περισχίζοντος επί την είσοδον της Ημάθ αυλής (חֲטָר) του Αινάν, όριον Δαμασκού προς Βορράν κατά μέρος Ημάθ αυλής...» 47.16 «... και ανά μέσον ορίων Ημάθ, αυλή του Σαυνάν...» (**חֲטָר**), 17 ταύτα τα όρια από της θαλάσσης από της αυλής του Αινάν... (**חֲטָר**).

89. Ιησ. 19.23. Και αι κώμαι αυτών (Α επαύλεις) (**חֲטָר**).

90. Ιησ. 13.23 «αυτή η κληρονομία υιών Ρουθίν... αι πόλεις αυτών...». Λευ. 25.31 «... εν πάσαις κατοικίαις υμών...».

91. **אֲדָר** **חֲטָר** , Ασάρ-Αδάρ, Αρ. 34.4 (οι Ο' μεταφρ. έπαυλιν Αδάρ).

חֲטָר **חֲטָר** , Ασάρ Γαδδά - Αυλή της τύχης, Ιησ. 15.27 (Β' κωδ.).

חֲטָר **חֲטָר** , Ασάρ-Σουσίμ, Αυλή των Αλόγων, Ιησ. 19.5 (Β' κωδ.).

חֲטָר **חֲטָר** , Ασερ-εναν, Αυλή θρόνων, Αρ. 34.9, 10.

חֲטָר **חֲטָר** , Ασαρ-σουάλ, Αυλή αλασπεκών, Ιησ. 15.28, 19.3, I Ch 4.28.

חֲטָר **חֲטָר** , Ασάρ Αθικόν, μεσαία αυλή Ιεζ, 47.16 κ.άλλ.

ακόμη τα τοπωνύμια Εσρών, Ασσαρμαθέθ, Ασηρώθ κ.ά. (βλ. Λαουόνδς οπ. παρ. στο λήμμα **חֲטָר** hatser).

92. Παραλειπ. Α' 6.39 «και αύται αι κατοικίαι αυτών εν ταις κώμαις αυτών...» Αρ. 31.10 «και πάσας τας πόλεις αυτών τας εν ταις οικίαις αυτών και τας επαύλεις αυτών ενέπρησαν εν πυρί...».

93. Βασ. I 6.18 «... και έως κώμης του Φερεζαίου...». Ασμ. Ασματ. 7.11 (12) «αυλισθή-μεν εν κώμαις».

Η λέξη **סוכה** *sukká* (**סוכה** *suk*) προέρχεται από το ρήμα **סכך** = καλύπτω, σκεπάζω. Έχει την έννοια της καλύβας, της σκιάδας, του βάτου, του καταλύμματος (οπωσδήποτε κατασκευής από κλαδιά), μερικές φορές και της σκηνής. Χρησιμοποιείται ακόμη η λέξη **סוכות** *sukhoth* με την ίδια σημασία. Σαν τοπωνύμια (πρβλ. το ελλ. «καλύβια»), αναφέρονται π.χ. η **סוכות** Σουκχάθ, «καλύβια» πόλη στην φυλή του Γαδ,⁹⁴ ή με το ίδιο όνομα πόλη την Δυτ. Ιορδανία,⁹⁵ καθώς και η πρώτη εγκατάσταση-στρατόπεδο των Ισραηλιτών μετά την Έξοδο.⁹⁶ Η **כפר**, *kefár*, χωριό κώμη, προέρχεται από το καλύπτω (**כס**, αραβ. **كس**) παραβάλεται με το ασσυριακό *kurru*. Η μεταγενέστερη γνωστή έννοια είναι η μεταφ. έννοια του εξιλεώνω (= καλύπτω). Παράλληλα, η λέξη συνδέεται με το ασσυριακό *karu*, το αραβικό *kafir(a)*. Η έννοιά του στην Π.Δ. είναι του χωριού, της κώμης, οπωσδήποτε πλέον με μόνιμο χαρακτήρα. Πρβλ. το τοπωνύμιο **כפר אמון** *kefar amoni*.⁹⁷

Τέλος, η έννοια του οικισμού πλουτίζεται με μια άλλη σειρά λέξεων, που σαφώς υποδηλώνουν μονιμότητα, οι λέξεις αυτές είναι η **גחן**, *gahan* πλατεία, **חוט** *huts*, έξω χώρος, δρόμος και η γνωστή μας **בית** *bayit* οίκος, όπως θα αναλυθούν στην συνέχεια.

γ. Η μετάβαση στην αστική εγκατάσταση

Με το πέρασμα στον γεωργικό βίο, εμφανίζονται οι μόνιμες αγροτικές κώμες και με την περαιτέρω ανάπτυξη αστικών οικονομικών δομών – χειροτεχνίας, εμπορίου – αρχίζουν να δημιουργούνται οι πόλεις.

Τέτοιες πόλεις, κύρια, αναπτύσσονται επάνω στους εμπορικούς άξονες, σε ποτάμια και σε ακτές, και εκεί που η παραγωγή περνά σε ανώτερη φάση, την φάση της εμπορευματικής παραγωγής από την κλειστή φυσική οικονομία των πρώτων γεωργικών εγκαταστάσεων.

Η δομή αυτή, συνοδεύεται και από μια αλλαγή της ιεραρχίας των οικήσεων, έτσι από το δίκτυο των ισότιμων αιματοσυγγενικών κωμών της πρώτης γεωργικής οικογένειας, δημιουργείται η πόλη που κυριαρχεί στις γύρω κώμες, οικονομικά, πολιτικά και πολιτιστικά. Το φαινόμενο αυτό, εμφανίστηκε σαν αναγκαία σχεδόν φάση εξέλιξης σ' όλους τους αρχαίους λαούς, που πέρασαν από το στάδιο αυτό.⁹⁸

Από την φάση αυτή και πέρα, ο σχηματισμός της πόλεως-κράτους (όπως

94. Οι Εβδομήκοντα μεταφράζουν «Σκηναί» (Γεν. 33.17), ενώ στο Ιησ. 13.27 «Σοκχωθά» ως τοπωνύμιο.

95. Χρον. ΙΙ 4.17.

96. Εξ. 12.37, Εξ. 13.20.

97. Ιησ. 18.24.

98. Πρβλ. Θουκυδίδη Α1-59, Α.8, κ.ά., Πλούταρχου Θησεύς 24, Ρωμίλος, Ηροδότου Κλειώ 96-98, κ.ά. Βλ. ανάλυση Γ. Σαρηγιάννη, η Πρωταρχική Αστικοποίηση, οπ. παρ. Μέρος Γ', κεφ. 1 κ.εφ. όπου και λεπτομερής βιβλιογραφία.

στην Φοινίκη,⁹⁹ ή στην Ελλάδα¹⁰⁰) ή ο σχηματισμός της πόλης-κέντρου Αυτοκρατορίας (όπως στην Ασσυρία και την Αίγυπτο) είναι η επόμενη φάση· φάση που όπως είδαμε πέρασε και το κράτος του Ισραήλ, που μορφοποιήθηκε στον 11 αι. από τους βασιλείς του – η διαδικασία φυσικά στην οικονομία είχε ωριμάσει ήδη από πριν.

Ο οίκος

Για την εμφάνιση της λέξης οίκος σαν αστικού όρου, θα πρέπει να προσεχθούν τα δύο σημεία:

- η διαδοχική αντικατάσταση με την **בַּיִת** bayit των λέξεων που εξέφραζαν νομαδικές οικήσεις ή οικήματα, γεγονός που επηρέασε και τους Εβδομήκοντα στις μεταφράσεις τους, όπου απέδιδαν την λέξη **בַּיְתָא** με τη λέξη οίκος.
- η εμφάνισή της όχι πια μόνο σαν κατοικία ή γένος, αλλά και σαν οικισμός, γεγονός που εμφανίστηκε στις Ινδοευρωπαϊκές γλώσσες, π.χ. το λατινικό *vicus*.

Από το τελευταίο γεγονός, έχουν παγιωθεί πολλά τοπωνύμια στο χώρο της Παλαιστίνης, που εκφράζουν:

- την μόνιμη εγκατάσταση μιας πατριάς σε ένα χώρο, που πήρε τελικά το όνομα της πατριάς αυτής, «οίκηση της γενιάς τάδε».
- την ύπαρξη στο χώρο αυτό κάποιας εγκατάστασης που ονομάστηκε – σαν εγκατάσταση – οίκος (αντίστοιχα με το λατινικό *vicus*, συστάς οικιών, χωριό).

Τέτοια τοπωνύμια έχουμε πάρα πολλά, είτε με ονόματα γένους, είτε με τοπικών και άλλων χαρακτηρισμών επίθετα, όπως:

בַּיִת	Βαίθ, πόλη στην Μωάβ. Ησ. 15.2 (πλήρης γραφή: בַּיִת בַּעֲבֹן : Βαιθ-Βαλ-Μαιών)
בֵּית-בְּנֵי-יִשָּׂא	Βαιθαυέν, οίκος ειδώλων (φυλή Βενιαμίν) Ιησ. 7.2, 18.12,
בֵּית-בְּרָחִי	Βαιθ-σώρ (Οίκος του βράχου) οχυρή πόλη φυλής Ιούδα. (Ιησ. 15.58)
בֵּית-יְהוָה	Βαιθήλ, οίκος του Θεού, Γεν. 28.19, 35.1-15
בֵּית-עֲשָׂרָה	Βαίθ-εσσηλ
בֵּית-רוּבֵן	Βαίθ-ρούβ
בֵּית-לֶחֶם	Βηθλεέμ (οίκος Άρτου) Ρουθ 1.2, Ιησ. 19.15

99. Πρβλ. τις αρχικά ανεξάρτητες πόλεις-κράτη της Φοινίκης (αργότερα φόρου υποτέλεις στους Αιγύπτιους) την Τύρο, την Σιδώνα, την Γάζα, την Ασκαλώνα, την Αρβάντ και Ουγγαρίτ, κ.ά.

100. Πρβλ. την προομηρική-μυκηναϊκή αστικοποίηση στον Ελλαδικό χώρο (πόλη με εξαρτημένες κόμεις) π.χ. Μυκήνες, Πύλο, Σπάρτη κλπ., όπως επίσης και στην 2η, αρχαϊκή φάση της τον 8ο-6ο αι. (Ιωνικά άστυα – Μίλητος, Πριήνη, κλπ. και πόλεις του κυρίαρχου Ελλαδικού χώρου Αθήναι, Κόρινθος, Μέγαρα, Νάξος, Σάμος κλπ.). Βλ. σχ. Γ. Σαρηγιάννη, οπ. παρ.

בַּיִת בַּיִת בַּיִת Βαϊθ-σεμες (Οίκος Ηλίου). Ιησ. 21.16, Σαμ. 6.12

κ. άλλ., βλ. στου Λαούνης στο λήμμα בַּיִת bayit.

Στη φάση αυτή, θα πρέπει να ενταχθούν τα πρώτα σπέρματα καθαρά πολεοδομικών όρων, όπως του δρόμου ή της πλατείας.

Στα πλαίσια αυτά, σε υστερότερη φάση αστικοποίησης πλέον, εντάσσονται οι λέξεις גַּרְמ וּבַרְבַּר, που θα πάρουν την έννοια του προαστίου και της πλατείας αντίστοιχα.

Τώρα, ξεκινούν από το νόημα του δρόμου (πρώτη σημασία για την גַּרְמ) και κυρίως του ανοικτού χώρου του οικισμού (για την וּבַרְבַּר). Η έννοια αυτή που έχει σαν αρχική σημασία το «άνοιγμα» (παρλληλιζείται με το i-ra-u-ub της tel-el Amarna = «είναι πλατύ») αντιπαράθεται σαν έννοια πλατείας στην λέξη גַּרְמ, που παραμένει σαν «αυλή», επίσης κοινωνικού χώρου: της αυλής της σκηνής ή του οίκου του άρχοντος ή της αυλής του Ναού. Στα ακκαδ. gebitu (m), τετράγωνο· πλατεία (von Soden).

Έτσι η δημιουργία διαφορετικού χώρου για τον άρχοντα και για τον απλό λαό, κύριο γνώρισμα των αρχαίων λαών που περνούσαν σ' ανώτερη κοινωνική φάση, μετά την «γενεραρχική δημοκρατία», έδωσε την διαφορετική έννοια της «πλατείας», του «αστικού ανοικτού χώρου» (וּבַרְבַּר) από την αρχοντική αυλή του οίκου (גַּרְמ). Αυτές όμως, θα πάρουν την οριστική τους μορφή στην επόμενη φάση της αστικοποίησης, η וּבַרְבַּר tavan με την έννοια της πλατείας της πόλεως, και η גַּרְמ huts με την έννοια του προαστίου του εκτός των τειχών ή της συνοικίας.

δ. Η «πόλις»

Η κύρια αλλά και μόνη σχεδόν λέξη για την καθ' εαυτού πόλη, είναι η גַּרְמ, ir. Μερικές φορές χρησιμοποιείται η λέξη קִרְיָה, kiriah, σαν τόπος συγκέντρωσης και άλλες λίγες ακόμη έννοιες με περισσότερο ή λιγότερο μεταφορική σημασία, όπως אֶרְמוֹן armon, ανάκτορο גַּרְמ, shaar πύλη κλπ.

Η δεύτερη χρησιμοποιούμενη έκφραση για την πόλη είναι η λέξη קִרְיָה kiria που αναλύθηκε σε προηγούμενο κεφάλαιο η γένεσής της σαν «τόπος συγκεντρώσεως». Σε κείμενα της Π.Δ. που εκφράζουν τις αστικοποιημένες καταστάσεις, η λέξη έχει ολοκληρωτικά αφομοιωθεί σαν «πόλη». Φαίνεται πως και στα φοινικικά συνέβαινε το ίδιο, αν δούμε το όνομα της Καρχηδόνας¹⁰¹:

קִרְיָה קַרְתָּה (Karth-hadash = Νέα πόλις) σ' αντίθεση με την παλαιότερη Ιτύκη (λατ. Utica) που προσηύχθη στην περιοχή της. Κατά τον Λαούνης, η קִרְיָה χρησιμοποιείται «σχεδόν πάντοτε εις την ποίησιν» και την ταυτίζει με την גַּרְמ, σημειώνει δε ότι «ή είναι πρωτότυπος και τότε έχει σχέσιν με την קִרְיָה (τείχος ή τοίχος) ή με την קִרְיָה (κτιζω)».

101. Βλ. υποσημ. 87 της παρούσας.

Έτσι και για την «πόλη» ελήφθη και εδώ το γλωσσικό δάνειο απ' τους Σουμερίους, στη λέξη **רִיב** (πρβλ. Urr, Uraitu, Nippur, κλπ.) που αποδόθηκε στα εβραϊκά με την **רִיב**, την καθ' αυτού «πόλη».

Θα πρέπει να σημειωθεί ότι στα σουμεριακά η λέξη σήμαινε την εγκατάσταση σε λόφο, όπως ακριβώς ήταν οι πρώτες «πόλεις»,¹⁰³ πράγμα εντελώς παράλληλο με την εξέλιξη της έννοιας και της λέξης στους Ινδοευρωπαϊούς.

Στην άποψη περί γλωσσικού δανείου ίσως συνηγορεί το γεγονός ότι για την έννοια του οχυρού και ακόμη περισσότερο για την έννοια της οχυρής εγκατάστασης σε λόφο, ή σε ορεινό μέρος, στα εβραϊκά χρησιμοποιούνται άλλες λέξεις,¹⁰⁴ από τις οποίες δεν προήλθε καμία έννοια πόλης, ενώ προτιμήθηκε ο εν χρήσει έτοιμος σουμεριακός ή ασσυριακός τύπος -ur.¹⁰⁵

Σε φάσεις με πλήρη αστικοποίηση, όπου η πόλη πήρε την ολοκληρωμένη μορφή της, ιδίως μετά την ίδρυση του κράτους του Ισραήλ, εμφανίζονται οι λέξεις που υποδηλούν νέες καταστάσεις, όπως ύπαρξη οχυρωμένης ακρόπολης ξεχωριστής από την υπόλοιπη πόλη (Πρβλ. 'πόλη-άστου), η ύπαρξη ανακτόρου στην ακρόπολη.¹⁰⁶

Έτσι, έχουμε τις λέξεις που πολλές φορές οι Ο' απέδιδαν σαν «πόλη», ιδίως σε ορισμένα εδάφια όπως **רִיבֶרֶק** armon, ανάκτορο ή οχυρές κατοικίες των αρχόντων ή ίσως (κατά Gesenius) το οχυρότερο τμήμα της πόλεως ή του ανακτόρου.¹⁰⁷

103. Βλ. σχετική ανάλυση Γ. Σαρηγιάννη, η Έννοια, η γένεση, που αναφέρθηκε.

104. Όπως π.χ. **רִיבֶרֶק** (mivtsar) οχυρωμένη πόλη (Αρ. 32.17, 32.16, Ιησ. 10.30, 19.35 κ.ά.) ή η **רִיבֶרֶק** (mivtsav), ορμητήριο, στρατόπεδο, φρούριο (Ησ. 29.3) πρβλ. το τοπωνύμιο **רִיבֶרֶק** Χρ. Α' 11.47 ή η **רִיבֶרֶק**, φρούριο οχύρωμα, φρούριο επάνω σε βουνό (Χρ. Α 11.7, αναφ. στη Σιών, Ιερ. 48.41, 51.30, κ.ά.) (mivtsuda), ακρόπολις, οχυρωμένη, οχύρωμα, κ.ά.

105. Δε 2.36 «και την πόλιν (**רִיב**) την ούσαν εν τη φάραγγι, και έως όρους του Γαλααδ ουκ εγεννήθη πόλις (**רִיב**), ήτις διέφυγεν ημάς...». Δε 3.4 «... και εκρατήσαμεν πασών των πόλεων (**רִיב**) αυτού εν τω καιρώ εκείνω, ουκ ην πόλις (**רִיב**) ην ουκ ελάθομεν παρ' αυτών, εξήκοντα πόλις (**רִיב**), πάντα τα περιχώρα...⁵ πάσας πόλις (**רִיב**) οχυραί τείχη υψηλά... πλην των πόλεων (**רִיב**) των Φερεζαίων των πολλών σφόδρα...».

106. Για τον διαφορισμό της πόλης στην οχυρή ανώτατη περιοχή της Ακρόπολης όπου και το ανάκτορο, στην κυρίως ακρόπολη και στο «άστου» (ή την «κάτω πόλη») βλ. για τις Ομηρικές και Μυκηναϊκές πόλεις του Γ. Σαρηγιάννη, Η Ομηρική Πόλις, Ανθρωπολογικά, τ. 8 1985, σελ. 33-45.

107. Βασ. Η 15-25 «... Απόστρεψον την κιθωτόν του Θεού από την πόλιν (**רִיבֶרֶק**)». Παροιμ. 18.19 «... αδελφός υπό αδελφού βοηθούμενος ως πόλις (**רִיבֶרֶק**, kiria) οχυρά και υψηλή, ισχύει δε ώσπερ θεμελιωμένον βασίλειον (**רִיבֶרֶק** armon)». Σημειώνεται ότι το εβραϊκόν πρωτότυπο γράφει:

רִיבֶרֶק כִּרְיָהּ יִשְׁרָאֵל וְיִשְׂרָאֵל כִּרְיָהּ וְיִשְׂרָאֵל כִּרְיָהּ

(Αδελφός προσβληθείς είναι πιο δύσκολο να κερδηθεί από ότι μια δυνατή πόλη: και η διαμάχη τους είναι σαν τις μάρες ενός κάστρου). Σημειώνεται ότι οι Εβδομήκοντα μεταφράζουν την **רִיבֶרֶק** μερικές φορές ως «βάρεις» λέξη που συνήθως περιέχεται στα Εβραϊκά σαν μετάφραση «Ακρόπολη των Σούσων» (**רִיבֶרֶק**) και που αφο-

Ακόμη την λέξη **בִּירָא**, birá,¹⁰⁸ Ανάκτορο, πύργος, κυρίως αναφερόμενο στην ακρόπολη των Σούσων (**בִּירָא בְּשׂוּשַׁן**) κι αποδιδόμενο από τους Ο΄ ως πόλις, είτε και μεταγλωττισμένο ως «θάρις» (πληθ. θάρεις).

Τέλος δύο στοιχεία της πόλης, που ήδη είδαμε σε αρρηγούμενα κεφάλαια, παίρνουν εδώ ξεχωριστή σημασία: η «πλατεία» και η «πύλη» (κυρίως του ανακτόρου ή του Ναού) και οι συνοικίες της πόλης, ιδίως αυτές που είναι εκτός των τειχών.

Η πλατεία, όπως είδαμε, άρχισε να διαμορφώνεται σε παλιότερες φάσεις, για τις πρώτες, αλλά υπήρχε περιφραστική περιγραφή κάποιας συγκέντρωσης στον πρό της σκηνής του αρχηγού χώρο.

Τέτοιος χώρος, που αποδίδεται με την λέξη **גַּהֲנִן** gahan πλατεία, άνοιγμα, υπήρχε στις πόλεις, ενώ μεγαλύτερες πόλεις είχαν περισσότερους τέτοιους χώρους.¹⁰⁹

Οι πλατείες αυτές, βρίσκονταν στις πύλες της πόλης,¹¹⁰ εμπρός από τον Ναό, εμπρός από τα Ανάκτορα των Σούσων,¹¹¹ και είναι η γνωστή πλατεία της πόλης εμπρός από τα δημόσια κτίρια, που μπορεί να είναι συνέχεια της αυλής του Ανακτόρου ή του Ναού,¹¹² αλλά έχει πιο ανεπίσημο χαρακτήρα.

Χωρίζεται από την Επίσημη Αυλή – (που κράτησε το παραδοσιακό της πανάρχαιο όνομα, **בֵּית הַמֶּלֶךְ**), από την Πύλη (**בֵּית הַמֶּלֶךְ**), όριο μεταξύ λαού και αρχόντων γι' αυτό και σημείο επαφής τους, χώρος για οποιαδήποτε άσκηση δημόσιου λειτουργήματος που μετείχε και ο λαός, ο οποίος δεν έμπαινε στην Αυλή.¹¹³

Έτσι στο χώρο αυτό (**בֵּית הַמֶּלֶךְ**), συγκεντρώνονταν ο λαός, κάθονταν οι γέροντες, και έπαιζαν τα παιδιά, διανυκτέρευαν οι ταξιδιώτες, μιλούσαν οι λαϊκοί ρήτορες.¹¹⁴

ρά την **בִּירָא**: birá: Χρον. ΙΙ 36.19 «και τας θάρεις (**בִּירָא** armon) αυτών ενέπρησεν εν πυρί...» (βλ. επόμενη υποσημείωση).

108. Εσθ. 1.1^β «'Ανθρωπος Ιουδαίος οικών εν Σούσοις τη πόλει...». Εσθ. 3.15 «εσπούδετο δε το πράγμα και εις Σούσαν' οδε βασιλεύς και Άμαχ εκωθωνίζοντο, εταράσσετε δε η πόλις...». Εσθ. 8.14 «εξετέθη δε το πρόσταγμα και εν Σούσοις...». Δανιήλ 8.2 «... εμού όντος εν Σούσοις τη πόλει...».

109. «... και πάντα τα σκύλα αυτής συνάξης εις τας διόδους (**בֵּית הַמֶּלֶךְ**) αυτής...» Δευτ. 13.17. «περιδράματε εν ταις οδοίς Ιερουσαλήμ... και ζητήσατε εν ταις πλατείαις (**בֵּית הַמֶּלֶךְ**) αυτής...» Ιερ. 5.1, ακόμη Ιερ. 9.20, κ.ά.

110. «... και συνήχθησαν προς αυτόν εις την πλατειαν (**בֵּית הַמֶּלֶךְ**) της πύλης (**בֵּית הַמֶּלֶךְ**) της φάραγγος...» Χρον. ΙΙ, 32.6.

111. «... και κηρύσσεται διά της πλατειάς (**בֵּית הַמֶּלֶךְ**) της πόλεως...» Εσθ. 6.9.

112. «... εκάθησεν πας ο λαός εν πλατεια (**בֵּית הַמֶּלֶךְ**) οικου του θεού...». Εσθ. Β' 10.9.

113. «και Βοος ανέθη επί την Πύλην και εκάθησεν εκεί... και ελαθεν Βοος δέκα άνδρας από των πρεσβυτέρων της πόλεως και ειπεν' κωθήσατε ώδε...» Ρουθ 4.1, Χρ. ΙΙ. 32.6 που αναφέρθηκε πιο πάνω, «... και αναθήσεται η γυνή επί την πόλην επί την γερουσιαν...» Δευτ. 25.7, «και πρεσβύται από πόλης κατέπευσαν...» Θρ. 5.14.

114. Παρ. 1.20 «Σοφία εν εξόδοις υμνείται /.../ επί δε πύλαις δυναστών παρεδρεύει /.../ επί δε πύλαις πόλεως βαρρούσα λέγει /.../». Γεν. 19.1 «... Ήλθον δε οι δύο άγγελοι της Σόδομα εσπέρας' Λωτ δε εκάθητο παρά την πύλην Σοδόμων...». Δευτ. 21.19 «... και εξάξουσιν αυτόν επί την Γερουσιαν της πόλεως αυτόν και επί την πύλη του τόπου αυτού...».

Για την σημασία της Πύλης σαν όριο, μαρτυρεί η ίδια η λέξη: **רשף** αραβικά **قف**, χωρίζω, αισθητικά **רשף** διαχωρίζω, αιγυπτιακά **šar(a)** αυλή δικαστηρίου, σαβαϊτικά **רשפ**, Πύλη.

Δεν θα επεκταθούμε στο θέμα αυτό, στην σημασία δηλ. της Πύλης, που έχει αρκετά αναλυθεί από πολλούς ερευνητές, απλώς επιστημαίνεται η σημασία που είχε και στο Ισραήλ, πράγμα που μαρτυρά ένα πλήθος από αναφορές στην Π.Δ.

Τέλος θα πρέπει να αναφερθεί η λέξη **רשף** huts που αναλύθηκε προηγουμένα, στην ολοκληρωμένη σημασία της: όχι πλέον του «έξω χώρου» αλλά του προάσπειου,¹¹⁵ του «extra muros» συνοικισμού, ακόμη και της συνοικίας όπου μένουν οι «έξω» οι ξένοι. Με την λογική αυτή, είναι πολύ συνηθισμένο σε πολλά εδάφια της Π.Δ. όπου αναφέρεται σε πόλεις, να περιλαμβάνει σαν αναπόσπαστο τμήμα τους και την γύρω περιοχή με τις κώμες, τις αγροικίες και τα ποιμνιοστάσια που ανήκουν στις πόλεις αυτές.

ε. Η αντίθεση πόλης-υπαιθρου, η «εξαρτημένη κώμη»

Στη φάση της αστικοποίησης που η πόλη δημιουργήθηκε σαν αποτέλεσμα του δουλοκτητικού κράτους, ξεχώρισε η πόλη από την υπαίθρο, η βιοτεχνία και το εμπόριο από την γεωργία, και συγκεντρώθηκε σ' αυτήν η εξουσία, ενώ ο αγροτικός χώρος ουσιαστικά υπετάγη στην πόλη.

Κάθε τέτοια πόλη, και αυτό είναι γνωστό και από λαούς σε παράλληλη φάση και ειδικότερα από τους Φοίνικες, ασκούσε την οικονομική της επιρροή και εξουσία σε έναν αριθμό ουσιαστικά υποτεταγμένες κώμες στην περιφέρειά της, από τις οποίες αντλούσε με σχέση δουλείας ή σχεδόν δουλείας, αγροτικά προϊόντα και δούλους.

Έτσι και στο Ισραήλ, στη φάση της εγκαθίδρυσης του κράτους του Σαούλ και του Δαβίδ, που ο γεωργικός βίος σε ένα μεγάλο μέρος του αστικοποιήθηκε, (χωρίς να σταματήσει απόλυτα η ύπαρξη κτηνοτροφικών ποιμνικών φύλων), οι αγροτικές κώμες γύρω από τις πόλεις, με το όνομά τους έδειχναν το μέτρο της εξάρτησης και της υπόταξης: ήταν «οι κόρες της πόλεως benet ha'ir κατά Gesenius «κόρες της πόλεως, χωριά και χωριουδάκια τα οποία ανήκουν στην περιοχή της...».

Όμοια οι Koehler-Baumgartner σημειώνουν «σαν ένδειξη της εξάρτησης». Η έννοια του «ανήκειν» σημειώνεται από τον Gesenius και περαιτέρω, στην περιφραστική έννοια «κόρη της...» (**רשף הן**).¹¹⁶

115. Αρ. 35.4 «... και τα συγκυρούντα (**רשף**) των πόλεων...». Παροιμ. 8.26 «Κύριος ἐποίησεν χώρας και αοικήτους (**רשף**) οικόμυνα της ἐπ' ουρανό».

116. Αρ. 21.32 «... και κατελάθοντο αυτήν και τας κώμας (**רשף הן**) αυτής». Ίησ. 15.45 (Α) «Ακκαρών και αι κώμαι αυτής και αι επαύλεις αυτής». Θρ. 3.51 «... ο οφθαλμός μου επιφυλλίει ἐπί την ψυχὴν μου παρά πάσας θυγατέρας πόλεως...». Βλ. ειδικότερα στον Gesenius, Koehler-Baumgartner το λήμμα **רשף** (κόρη, θυγάτηρ).

Με την λογική αυτή, είναι πολύ συνηθισμένο σε πολλά εδάφια της Π.Δ. όπου αναφέρεται σε πόλεις να περιλαμβάνει σαν αναπόσπαστο τμήμα τους και την γύρω περιοχή με τις κόμμες, τις αγροικίες και τα ποιμνιοστάσια που ανήκουν στις πόλεις αυτές, είτε χρησιμοποιώντας την έκφραση «θυγατέρες της πόλεως», είτε απλώς «κόμμες/επαύλεις αυτής».¹¹⁷

ζ. Η σχέση χώρου-πληθυσμού

Τέλος, θα πρέπει να σημειωθεί ότι η αρχική ανυπαρξία σύνδεσης χώρου-λαού, που ήταν χαρακτηριστικό σε μη νομαδικούς πληθυσμούς, όπου κάθε αιματοσυγγενικό φύλο κατείχε μια συγκεκριμένη περιοχή, και όπου αυτό τελικά απεικονίστηκε στην γλώσσα με την ίδια λέξη για τον χώρο και τον λαό, στο Ισραήλ δεν υφίσταται, ακριβώς λόγω του αρχικού νομαδικού βίου.¹¹⁸

Έτσι, για την έννοια της περιοχής, υπάρχει κυρίως η λέξη «γη» **γῆ** **etets**,¹¹⁹ που έχει το νόημα της γης, της χώρας, της περιοχής, της οικουμένης, σε οποιαδήποτε κλίμακα και σχέση, αλλά ποτέ του πληθυσμού ή του λαού.¹²⁰

117. Παραλ. Α' 7.28 «... και κατάσχεσις αυτών και κατοικία αυτών· Βαιθήλ και αι κόμμαι αυτής, κατ' ανατολάς Νααραν, προς δυσμάς Γάζερ και αι κόμμαι αυτής· και Συχέμ και αι κόμμαι αυτής...» έως 7.29. Αρ. 21.32 «και απέστειλεν Μωυσής κατασκέψασθαι την Ιαζήρ, και κατελάβοντο αυτήν και τας κόμμαι αυτής...». Ιησ. 15.25 και πόλις Ασερών και... και Βηρσαβέ και κόμμες αυτών και αι επαύλεις αυτών...». Παραλειπ. Α' 4.28 «και κατώκησαν εν Βηρσαβέ και Σαμά και Μωλαδά και Εσηρσουάλ²⁹ και εν Βαλαά και Βουσόμ και Θουλάδ³⁰ και Βαθουήλ και Έρμα και Σεκλά³¹ και Βαιθμαρχαθώθ και ήμισυ Σωσίμ και οίκον Βαρουμσεωρίμ αυτά πόλεις αυτών έως βασιλείωσ Δαυιδ³² και επαύλεις αυτών· Ατάμ και Ηνρεμμών και Θοκκάν και Αισάν πόλεις πέντε³³ και πάσαι αι επαύλεις αυτά κύκλω των πόλεων τούτων έως Βαάλ...».

118. Σ' αντίθεση π.χ. με τους Έλληνες και τους Κέλτες που χρησιμοποιούσαν τις λέξεις δήμος και pagus για τον λαό και την περιοχή του. Βλ. για την Ομηρική-μηκηναϊκή διπλή έννοια του Δήμου, Γ. Σαρηγιάννη, Η Ομηρική πόλις, σπ. παρ. βλ. ακόμη Μ. Lejeune, Le Dénome dans la société mycénienne, στον τόμο Memoires de philologie mycénienne III, 2/1965.

119. Η έννοια της «περιοχής», της «χώρας», αποδίδεται στο Εβρ. κείμενο με πολλές άλλες λέξεις που όλες όμως έχουν το νόημα του χώρου, του εδάφους, της εκτάσεως, ποτέ όμως του «πληθους», του «λαού», της «φυλής». Έτσι έχουμε π.χ. Γεν. 12.1 Έξελθε εκ της γης σου και εκ της συγγενείας σου και εκ του (**γῆ**) οίκου του πατρός σου εις την γην, ην αν σοι δείξω... Δευτ. 34.2 πάσαν την γην Νεφθαλί και πάσαν την γην Εφραΐμ και Μονασσή... (**γῆ**).

120. Γεν. 11.31 «... και εξήγαγεν αυτούς εκ της χώρας των Χαλδαιών...» (**γῆ**) Εξ. 14.27 «... απεκατέστη το ύδωρ προς ημέραν επί χώρας...» (**γῆ**) (με την έννοια της ξηράς).

Σημειώνεται ακόμη η χρήση της λέξης **מִדְּיָן** medina, Β' Εσθρ. 5.8 «επορεύθημεν εις Ιουδαίαν χώραν· με την έννοια της «διοικητικής περιοχής» (Gesenius, 400), ε-παρχίας, όρος που φυσικά αναφέρεται σε μεταγενέστερους των νομαδικών χρόνων. Κατά Gesenius μπορεί να παραβληθεί με την ύστερη ιερογλυφική midjint «πρωτεύουσα». Επί-

Τέτοια ταύτιση, ουδέποτε υπήρξε στην εβραϊκή γλώσσα, μια και στην εποχή της διαμόρφωσης της γλώσσας του Ισραήλ, δεν υπήρξε ταύτιση κομμάτι φυλής με συγκεκριμένη και μόνιμο χώρο ή περιοχή.

Στην μετά την Έξοδο εποχή, χωρίς να εγκαταληφθεί εντελώς ο νομαδικός βίος, εδόθησαν περιοχές σε κάθε φυλή για την εγκατάστασή της. Οι περιοχές αυτές, όμως δόθηκαν στις φυλές και δεν δημιουργήθηκαν μαζί με την γένεση και την αύξηση της φυλής, πολύ δε περισσότερο που ήταν εποχή που η εβραϊκή γλώσσα είχε ήδη διαμορφωθεί.

Έτσι, έχουμε καθορισμένους «εκ των άνω» χώρους για κάθε φυλή, με την περιφραστική διατύπωση «γη της φυλής τάδε»,¹²¹ σε μεταγενέστερα, χρονολογικά, κείμενα της Π.Δ.

Άλλωστε έχουν αναφερθεί οι μετακινήσεις και διαμάχες ακόμη και συγγενικών φύλων για την κατοχή ενός χώρου, που ήταν για τους νομάδες προσωρινός.¹²²

Επίσης χρησιμοποιείται η έκφραση **מִיגְרָשׁ**, migrásh, πεδίο, αγρός που μεταφράζουν οι Ο΄ ως «περισπρία», περίχωρα, στα Αλεξανδρινά Ελληνικά.¹²³ Η λέξη είχε την έννοια των βοσκοτόπων στις Λευιτικές πόλεις και έλαβε τελικά την έννοια της πόλεως με τα χωριά της.¹²⁴

Η λέξη σχετίζεται με την λέξη, **סָדָה** (sada),¹²⁵ που συνδέεται από την ασσυριακή sadā, όρος, βουνό. Η σημασία της είναι η γύρω υπαίθρος σ' αντίθεση με την κατοικημένη περιοχή, με επόμενη σημασία την «γη που ανήκει σε ένα φύλο» ή ένα λαό, κλπ.

Έτσι, πάλι για την «περιοχή της φυλής» χρησιμοποιούνται λέξεις διαφορετικές από την ίδια την «φυλή» και μάλιστα που εκφράζουν «χώρο» σαφώς και χωρίς καμία νύξη για «πληθυσμό».

σης όμως, χρησιμοποιείται και με την έννοια της υπαίθρου χώρας: Δευτ. 11.24 «... πάντα τον τόπον ου εάν πατήση το ίχνος του ποδός υμών...». θρ. 1.1 «... άρχουσα εν χώραις...». Τέλος χρησιμοποιείται ανάμεσα στις άλλες και οι λέξεις **עֵרֶט**, **אֶרֶץ** Γεν. 32.4 «εις γην (**אֶרֶץ**, erets) Εσείρ εις χώραν (**אֶרֶץ**, sade) Εδώμ» (sade, πεδίων, χώρα) αλλά καμμία δεν ταυτίζεται με την «κοινωνική ομάδα», τον Δήμο, τον λαό ή το γένος.

121. Πρβ. το απόσπασμα από το Ζαχ. 12.12 «και κόψεται η γη κατά φυλάς, φυλή καθ' εαυτήν και αι γυναίκες αυτών καθ' εαυτάς, φυλή οίκον Δαυίδ καθ' εαυτήν...». Για την γη, υπάρχει η λέξη **מִשְׁפָּחָה** erets και για την φυλή η γνωστή μας **מִשְׁפָּחָה** mishpaha.

122. Γεν. 13.14 έως 18, Χρον. Α΄ 4.38 έως 41, κ.άλλ. που προαναφέρθηκαν.

123. Παραλ. Α΄ 6.49 «... και έδωκαν οι υιοί Ισραήλ τοις Λευίταις τας πόλεις και τα περισπρία αυτών...» βλ. περαιτ. κεφ. 6.52 έως 6.66.

124. Λευ. 25.34 «... και οι αγροί οι αφορισμένοι ταις πόλεσι αυτών ου παραθήσονται...». Αρ. 35.2 «... πόλεις κατοικείν και τα προάστεια των πόλεων...».

125. Gesenius, οπ. παρ., Koehler-Baumgartner, οπ. παρ.

4. Οι πολεοδομικές έννοιες στην μετάφραση των Ο'

α. Γενικά προβλήματα εβραϊκού πρωτοτύπου και ελληνικής απόδοσης

Οι Ο' μετέφραζαν όπως έχουν δεχθεί οι μελετητές, κατ' αρχήν σωστά¹²⁶ το τότε υπάρχον εβραϊκό κείμενο, με μια όμως διαφορά: Πολλές φορές απλοποιούσαν τις λέξεις, ενοποιώντας έννοιες παραπλήσιες κάτω από μια κοινή ελληνική λέξη. Αυτό, είναι αποτέλεσμα δύο γεγονότων:

α) Τα κείμενα της Παλαιάς Διαθήκης, προέρχονταν από διαφορετικές εποχές και περιείχαν έννοιες που ήδη από κεφάλαιο σε κεφάλαιο είχαν αλλάξει την σημασία τους. Έτσι μια «ενοποίηση» π.χ. των λέξεων **רצח**, **ה'רצח**, **ה'רצח**¹²⁷ κάτω από την ελληνιστική λέξη «κώμη», εξέφραζε χωρίς πολύ μεγάλες διαφορές την τότε (στους ελληνιστικούς χρόνους) έννοια της κώμης, ισοπεδώνοντας όμως όλη την εξελικτική πορεία από τον καταυλισμό των νομάδων στο αγροτικό μόνιμο χωριό και στην εξαρτώμενη από τις πόλεις «κώμη» της ιστορικής αρχαιότητας.

β) Οι Ο' μετέφραζαν αρκετά απλοποιημένα όπως ήταν η επιταγή της εποχής. Έτσι, διάφορες ποιητικές, αλλά με ιδιαίτερη πραγματική σημασία εκφράσεις, όπως η χρήση της λέξης **י'גה תגב** «θυγάτηρ της πόλεως» για τις κώμες,¹²⁸ που προαναφέρθηκε, ή άλλες παρόμοιες, ισοπεδώθηκαν και αυτές στην απλή ομιλουμένη των Αλεξανδρινών.

Είναι φανερό από τις ομαδοποιήσεις των Ο', τόσο η ισοπέδωση της χρονικής εξελικτικής πορείας των εννοιών στο Ελληνιστικό χρονολογικό όριο, όσο και η απλοποίηση των εννοιών που γίνεται στο κείμενό τους. Έτσι, μια εξέταση σε βάθος της έννοιας, της εξέλιξης και της ιστορίας του οικισμού στον λαό του Ισραήλ, θα πρέπει να γίνει ταυτόχρονα και από τα δύο κείμενα – εβραϊκό και ελληνικό – με όλα τα νεώτερα εφόδια της σύγχρονης γλωσσολογίας και Αρχαιολογίας.

126. Δεν αναφερόμαστε στις διαφορές με το μασοριτικό κείμενο ή τα κείμενα της Νεκράς Θαλάσσης, που ερμηνεύονται από τους ειδικούς σαν αποτέλεσμα τόσο της παρέλευσης αιώνων από ένα κείμενο που δεν ήταν κατοχυρωμένο και πλήρως καταγεγραμμένο όπως π.χ. τα Ομηρικά έπη, που και αυτά υπέστησαν μεταβολές μέχρι της καταγραφής τους, από τον Πεισίστρατο, όσο και σε θεολογικές διαφορές που υπεισέρχονταν στην ερμηνεία των κειμένων. Άλλωστε και το κείμενο των Ο' από πολύ νωρίς είχε ήδη τουλάχιστον έξη διαφορετικές καταγραφές. Οι διαφορές που αναλύονται στην παρούσα μελέτη αφορούν εννοιολογικές ερμηνείες πολεοδομικών όρων, που υπέστησαν την διαφοροποίηση που περιγράφεται στο κεφάλαιο αυτό.

127. **רצח**, hatser, αυλή, μαντρί, **ה'רצח**, kiriah, πόλη, **ה'רצח**, havá, έπαυ-
λις.

128. **י'גה תגב** benet hair Πρβλ. στα αραβικά, η ονομασία της Μέκκας, «μητέρα των κωμών».

8. Οι πολεοδομικές έννοιες

Έτσι για τις λέξεις που αναφέρονται σε πολεοδομικές έννοιες, υπάρχουν οι ακόλουθες ομαδοποιήσεις των Ο¹:

Πόλις, μεταφράζεται κύρια η λέξη יִיר (ir)¹²⁹ (κατά κυριολεξία η πόλις). Σε ελάχιστες περιπτώσεις οι λέξεις יִירָא (armon,¹³⁰ ανάκτορο), יִירָב ¹³¹ (birá, ανάκτορο, πύργος), יִירָב ¹³² (makom, τόπος, χώρος), (Kiriah, τόπος συγκέντρωσης,¹³³ μτφ. πόλις), יִירָב (shàar, πύλη).¹³⁴

Σκηνή: Βασικά η λέξη יִירָב ¹³⁵. Επίσης όμως, με μικρότερη συχνότητα,

129. Γεν. 11.4 «Δεύτε οικοδομήσωμεν αυτού πόλιν (יִיר) και πύργον...» Αρ. 13.28 «... αλλ' ότι θρασύ το έθνος το κατοικούν επ' αυτής, και αι πόλεις (יִירָב) οχυραί τετελειωμέναι και μεγάλαι σφόδρα...».

130. Ησαΐας 34.13 «και αναφύση εις τας πόλεις αυτών ακάνθινα ξύλα και εις τα οχυρώματα αυτής...».

131. Έσδρας Β. 6.2: «... και ευρέθη εν πόλει εν τη θάρι της Μήδων πόλεως κεφαλής μία...» το Εθρ. πρωτότυπο δεν αναφέρει την λέξη «πόλη»:

«στην Αχμεθά, στο παλάτι, στην επαρχία των Μήδων...» κύρια όπου μιλά για «Σούσα την πόλιν» χρησιμοποιεί την λέξη יִירָב. Εσθήρ 1.2 «εθρονίσθη ο βασιλεύς Αρταξέρξης εν Σούσις τη πόλει» και κατωτέρω 1.5, 2.3, 2.5, 2.8, ενώ στο 3.15 χρησιμοποιείται η συνήθης λέξη יִיר : «εσπούδετο δε το πράγμα και εις Σούσαν» ο δε βασιλεύς και Άμαν εκωθονίζοντο, εταράσσετο δε η πόλις (יִירָב)».

132. Ιώβ 2.11 κωδ. Α⁺ «παρεγένοντο έκαστος εκ της ιδίας πόλεως προς αυτόν...» (κώδιξ Β: χώρας). Αμώς 4.6 «... και εγώ δώσω υμίν γομφιασμόν οδόντων εν πάσαις ταις πόλεσιν υμών...» (κώδιξ Α⁺) (κώδιξ Β: πάσι τοις τόποις).

133. Αρ. 21.28 «φλοξ εκ της πόλεως (יִירָב) Σηών...» (στον 21.27 όμως «... πόλις Σηών» την יִירָב). Αρ. 22.39 «... και επορευθή Βαλαάμ μετά Βαλάκ και ήλθον εις πόλεις (יִירָב) επαύλειων...».

134. Γεν. 22.17 «... τας πόλεις των υπεναντίων...». Δευτ. 12.15 «... ην έδωκε σοι εν πάση πόλει...». Δευτ. 14.21 «... τω παροίκω των εν ταις πόλεσι σου...». Σε πολλά εδάφια, υπάρχει ήδη σε άλλους κώδικες η γραφή «πύλη» στους Εβδομήκοντα, π.χ. Βασιλ. ΙΙ 10.8 κώδιξ Β² «παρά τη θύρα της πόλεως...», κώδικες Α Β' R «... παρά τη θύρα της πύλης...» ενώ ήδη σε άλλα εδάφια, αμέσως μετά την έκφραση «θύραι της πόλεως» αναγράφεται «θύραι της πύλης»: Βασ. Ι 21.14 «και ετυμάνιζε επί ταις θύραις της πύλης...». Σε άλλα υπάρχει η διπλή γραφή από κώδικα σε κώδικα άλλων λέξεων όπως φυλής π.χ. Δευτ. 12.5: «εν μια των πόλεων υμών», στον κώδικα Β, «εν μια των φυλών υμών». Βασιλειών Δ 7.3 «... παρά την θύραν της πόλεως...» Παραλειπ. Α' 16.42 κώδιξ S¹ οι υιοί ιδιθών εις την πόλιν... κώδικες Α, Β, S²... πύλην. Παραλειπ. Α' 18.8 κώδ. Α, Ρ εκ των εκλεκτών πόλεων των Αδραάζαρ, κωδ. Β, Σ⁺ εκ των ενλεκτών πολέμων.

135. Αρ. 24.5 «...³ Ως καλοί οι οίκοι σου, Ιακώβ, αι σκηναί σου, Ισραήλ, ⁶ ωσει νάπι σκιαζουσι και ωσει παράδεισοι επί ποταμών/και ωσει σκηναί, ας έπηξεν Κύριος, ωσει κέδροι παρ' ύδατα...».

οι λέξεις: **רצח** (hatsér, αυλή),¹³⁶ **יבשׁוֹ** (mishkin, κατοικία),¹³⁷ **כֶּבֶד**
(Sukká, καλύβη, και suk: **קֶבֶד**).

Η σκηνή σαν έννοια της κατοικίας, είναι τόσο έντονη, που πολλές φορές οι Εβδομήκοντα μεταφράζουν με τη λέξη «οίκος», στίτι, ιδίως σε εδάφια που αφορούν σαφώς νομαδικό βίο,¹³⁸ και που στο πρωτότυπο αναγράφεται η λέξη **לֶחָא**, ιδίως στα παλαιότερα κείμενα της Π.Δ.

Αυλή. Βασικά η λέξη **רצח**¹⁴⁰. Επίσης οι λέξεις (σπανιότερα) **רשף** (shaàr, πύλη),¹⁴¹ **לִישָׁא** (lishka, δωμάτιο),¹⁴² **שֹׁף** (saf, κέλυφος, κάλυμμα),¹⁴³ **רָרַע** (azará, πρόδομος),¹⁴⁴ **רֵתַע** (retá, άνοιγμα, ξέφωτο, χώρος)¹⁴⁵ και η ποιητική έκφραση **הַרְרָה** (hadara, κόσμημα).¹⁴⁶

Κώμη. Κύρια η περιφραστική λέξη **רֵיבָה בְּנֵיהּ**¹⁴⁷ «θυγάτηρ της πόλεως». Σαν δεύτερη κύρια σημασία η **רצח**¹⁴⁸ (αυλή) και σαν περιπτωσιακές οι **יָר** (ir, πόλις),¹⁴⁹ **קִרְיָה** (kiriah,¹⁵⁰ τόπος συγκεντρώσεως), **רֵיבָה** (tirá, περιφραγμένος χώρος, καταυλισμός),¹⁵¹ **רֵבָה**

136. Γεν. 25.16 «... ούτοι εισίν οι υιοί Ισμαήλ και ταύτα τα ονόματα αυτών εν ταις σκηναίς αυτών (**רצח**) και εν ταις επαύλεισιν αυτών» (**יֵרֵב**).

137. Κατά Λαούνης για τις μεγαλύτερες σκηνές (και αναφέρει το παράδειγμα της Σκηνής του Μαρτυρίου), **לֶחָא** είναι η επικάλυψη από δέρματα (όπως στις συνήθεις σκηνές) ενώ η λέξη **יבשׁוֹ** σημαίνει το εσωτερικό σανίδωμα: π.χ. Εξ. 26.7 «και ποιήσεις δέρρεις τριχίνας σκέπην επί της σκηνής (**יבשׁוֹ**)». Πρβλ. στο ίδιο εδάφιο τα χωρία 26.12, 26.14 (και ποιήσης κατακάλυμμα τη σκηνή (**יבשׁוֹ**) δέρματα κριών ηρυβροδωνομένα...».

138. Ψαλ. 26(27)5: «έκρυψε με εν σκηνή» (**קֶבֶד**). Γεν. 33.17 «... Και Ιακώβ απαίρει εις Σκηνάς (**כֶּבֶד**) και εκοίτησεν εαυτώ εκεί οικίας και τοις κτήνεσιν αυτοί εκοίτησεν σκηνάς: διά τούτο εκάλεσεν το όνομα του τόπου εκείνου Σκηνάι...». Λευιτ. 23.43 «... εν σκηναίς (**כֶּבֶד**) κατώκησα τους υιούς Ισραήλ...».

139. Γεν. 31.33 «...³³ εισελθών δε Λάβαν ηρεύνησεν εις τον οίκον Λείας και ουχ εύρεν και εξελθών εκ του οίκου Λείας ηρεύνησεν τον οίκον Ιακώβ και εν των οίκω των δύο παιδισκών και ουχ εύρεν εισήλθε δε και εις τον οίκον Ραχήλ...» Πρβ. ακόμη Γεν. 9.21 «και έπιεν εκ του οίνου και εμεθύσθη και εγυμνώθη εν τω οίκω αυτού».

140. Εξ. 37.7 (38.9) «... εκοίτησεν την αυλήν προς λιβαν ιστία της αυλής εκ θύσσου...».

141. Εσθ. 3.2 «... πάντες οι εν τη αυλή προσκύνουν αυτώ...» Είναι φανερό ότι το Εβραϊκό πρωτότυπο, αναφέρεται στην «πόλη» των ανακτόρων του Μαρδοχαιού (Πρβλ. την «Υψηλή Πύλη» των Οθωμανών κ.άλλ.).

142. Ιερ. 42 (35) 2 «... εις οίκον Κυρίου εις μίαν των αυλών αυτού...».

143. Ιερ. 42 (35) 4 «... υιόν Σελώμ του φυλάσσοντος την αυλήν...».

144. Χρον. Β' 6.13 «... έθηκεν αυτήν εν μέσω της αυλής του Ιερού».

145. Λευ. 8.31 «... εν τη αυλή της σκηνής του Μαρτυρίου...».

146. Ψαλ. 95 (96) 9 «... προσκυνήσατε τώ Κυρίω εν αυλή αγία αυτού...».

147. Αρ. 21.32, 32.42, «... και τας κώμας αυτής».

148. Ιησ. 15.32, 36, 41, 44, 46, 51, 54, 57, 59 «και αι κώμαι αυτών».

149. Ιερ. 19.15 «επάγω... επί τας κώμας αυτής άπαντα τα κακά...».

150. Ιερ. 39 (40) 25 «κόμην ηγάπησαν».

151. Ι. Χρ. 6.54 (39) αύται αι κατοικίαι αυτών εν ταις κώμαις αυτών.

(kefar, καλύβες)¹⁵² και חָנָא (haná, καταυλισμός,¹⁵³ κατασκήνωση).

Επαύλη (= αγροικία, σταύλος), η λέξη רָצַח¹⁵⁴ σαν κύρια, και σαν δευτερεύουσας χρήσης οι חֲרָח¹⁵⁵ (haná, καταυλισμός), חֲרָח¹⁵⁶ (tirá, περιφραγμένος χώρος), חֲרָח (gederáhi, λίθινη περίφραξη),¹⁵⁷ חֲרָח (huts, έξω χώρος, δρόμος), חֲרָח (haná, διαμονή)¹⁵⁸ και חֲרָח (rahán, πλατεία).¹⁶⁰

Περισπóρια (= Αγροί, βοσκές κυρίως γύρω από τις πόλεις των Λευιτών) η λέξη חֲרָח migrash, από την οποία κατά τον G. Hoffmann (1889) παράγεται η λέξη Μέγαρον, στο οποίο συμφωνεί και ο J. Hoffmann (1951). Μία φορά, μεταφράζεται και η λέξη חֲרָח «θυγάτηρ», κόρη της πόλης.¹⁶¹

3. Σημιτικές και Ινδοευρωπαϊκές λέξεις και έννοιες

α. Ιστορικό πλαίσιο

Οι Ινδοευρωπαίοι, στον καιρό που διαμορφώθηκε η γλώσσα τους, από ό,τι πιθανολογείται δεν θα πρέπει να ήταν νομάδες. Σε κάποια υστερότερη φάση μετακινήθηκαν κατά κύματα, όχι όμως σαν συστηματικοί νομάδες αλλά σαν με-

152. Νεμ. 6.2 «... και συναχθώμεν επί τω αυτώ εν ταις κώμαις εν πεδίω Ωνω...». Σαμουήλ Α 6.18 «... και έως κώμης του Φερεζαίου...». Πρβλ. την λέξη «χωρίον» στην οποία μεταφράζουν οι Εβδομήκοντα την ίδια Εβραϊκή λέξη חֲרָח : Χρ. Ι 27.27 «και επί των χωρίων Σεμ, Χρ. Ι 27.27 και επί των θησαυρών των εν τοις χωρίοις του οίκου».

153. Ιησ. 13.30 «και πάσας τας κώμας Ιαείρ».

154. Ιησ. 15.54 «... και Σωρόθ, πόλεις εννέα και αι επαύλεις αυτών» (⁵⁷ «... και Θαμναθά, πόλεις εννέα και αι κώμαι αυτών». Ιησ. 19.23 αυτή η κληρονομία υιών Ισσαχάρ κατά δήμους αυτών αι πόλεις και (αι κώμαι Β) αυτών (Α επαύλεις)).

155. Αρ. 32.41 «και ονόμασεν αυτάς επαύλεις Ιαείρ».

156. Αρ. 31.10 «και πάσας τας πόλεις αυτών τας εν ταις οικίαις αυτών και τας επαύλεις αυτών ενέπρησαν εν πυρί...».

157. Αρ. 32.16 «... επαύλεις προβάτων οικοδομήσωμεν ὡδε της κτήνεσιν ημών και πόλεις ταις αποσκευαίς ημών...».

Αρ. 32.36 «και την Νάμβραν και Βαεθαράν πόλεις οχυράς και επαύλεις προβάτων...» (κώδιξ Β πόλεις).

158. Αρ. 22.39 «... και ήλθον εις πόλεις επαύλεων...».

159. Ισ. 65.10 «και ἔσονται, εν τω δρυμῷ επαύλεις ποιμνίων...».

Ισ. 35.7 «εκεί ευφροσύνη ὀρνέων, επαύλεις καλάμου και ἔλη...» (Β ποιμνίων).

160. Παλ. 144.14 «... ουδέ κραυγή εν ταις επαύλεις» (Β.Σ.Α επαύλεσιν) (πλατείας S²).

161. ΧρΙ, 6.55 «... και την Ιεβλαάμ και τα περισπóρια αυτής (חֲרָח) κατά πατριάν τοις υιοίς Κασθ...». Επίσης Κρ. Ι.27, Κώδιξ Α: «Και ουκ εκληρονόμησεν Μανασσής την Βαιθσάν... ουδέ τας θυγατέρας αυτής (חֲרָח benet hair) ουδέ τα περισπóρια αυτής... «ενώ στον Κωδ. Β: «... ουδέ τα περίοικα αυτής...» (חֲרָח). Το εβραϊκό κείμενο, γράφει: חֲרָח (θυγατέρες αυτής), δεν αναφέρει δηλ. την λέξη חֲרָח και οι Ο' «επεξηγούν» προσθέτοντας την λέξη περισπóρια».

τανάστες, και όπως έφτασαν ίδρυσαν σχεδόν αμέσως αστικούς πολιτισμούς (Ουραρτού, Χετταίοι, Πέρσες, Αχαιοί, Ινδοί).

6. Ειδικές εξελίξεις εννοιών

Οι έννοιες της πόλεως, είναι απ' αρχής αστικοποιημένες, όπως των Σουμεριών ή Ασσυριών (από όπου πήραν τις νέες γι' αυτούς έννοιες οι όψιμα αστικοποιημένοι νομάδες Εβραίοι). Εκφράζουν, όπως και των Σουμεριών, τον οχυρωμένο λόφο - αντίστοιχα ΙΕ* *rai* που έδωσε σε μια σειρά μεταγενέστερων παραγωγών την λέξη πτόλις, με το νόημα της ακρόπολης, του οχυρωμένου τόπου, κατοικίας σε ύψωμα (λιθ. *pilis*, αρχ. ελλ. πτόλις και πόλις, σανσκρ. *puri-h*, κλπ.).

Υπάρχει μια εξαίρεση, ακριβώς στους ΙΕ που παρέμειναν για πολύ διάστημα νομάδες ή τουλάχιστον κτηνοτρόφοι, εκεί ο αυλόγυρος έπαιξε μεγάλη σημασία σαν έννοια συγκεντρωμένης κατοικίας, έτσι όταν οι λαοί αυτοί αστικοποιήθηκαν η «πόλη» προήλθε από τον αυλόγυρο και όχι από το οχυρωμένο ύψωμα. Αντίστοιχα η ακρόπολη παρήχθη σε μερικούς από αυτούς (Χετταίοι, Φρύγες) από την λέξη του αυλόγυρου, του μαντριού: ΙΕ* *ghortos* (**gheg*, περιλαμβάνω) χεττ. *gurtas*, φρυγ. *gordum*, σλαβονικά *Γραδъ*, ν. σλαβ. *го-род*, *град*, ενώ στους απ' αρχής αστικοποιημένους (Έλληνες, Λιθουανοί, Ινδοί, κλπ.) η ρίζα **ghortos* εξελίχθηκε στον αυλόγυρο, αρχ. ελλ. χόρτος, λατ. *hortus*, Κελτ. *gart*, νέα Γερμ. *Garten*, Αγγλ. *Garden*, κήπος.

Η ιστορία από τον **ghortos* στη *gurtas* ή *Γραδъ* είναι παράλληλη από το *hsr* στην *hatser* (*חצר*), με την διαφορά ότι λόγω της πολιτιστικής επιρροής των Σουμεριών και Ασσυριών, δεν έφτασε η *חצר* ως την «πόλη», προτιμήθηκε ο ήδη διαμορφωμένος όρος *גן* *ir*. Ο νομαδικός θίος στους Ισραηλίτες διήρκεσε πολύ και έλαβε χώρα ανάμεσα από αστικοποιημένους λαούς, ενώ στους σλάβους διήρκεσε ίσως περισσότερο, αλλά ανεξάρτητοι και απομονωμένοι από ξένες ανώτερες πολιτιστικά επιρροές, διαμόρφωσαν την «πόλη» μέσα από την δική τους γλώσσα: *Градъ* από το **ghortos*.

Άλλη σημαντική διαφορά, είναι αυτή που προαναφέρθηκε ήδη, η έλλειψη κοινής λέξης στις έννοιες «φυλή» και «χώρος».

Ερμηνεύθηκε το φαινόμενο αυτό ως προς τους Εβραίους, υπενθυμίζεται απλά η διαφορά από τα ινδοευρωπαϊκά φύλα: στα αρχ. ελλ. η λέξη «δήμος» εκφράζει όχι μόνο την διανεμημένη στα μέλη της κοινότητας γη, αλλά και τα ίδια τα μέλη της κοινότητας, όμοια η λέξη *pagus* στα λατινικά.

Έτσι π.χ. στον Όμηρο, αλλά και σε μυκηναϊκά κείμενα έχουμε αναφορά στην λέξη δήμος, με την διπλή σημασία, του λαού και της περιοχής που κατοικούσε.

Αντίστοιχα στους Λατίνους, η λέξη *pagus* σημαίνει φυλή, αλλά και περιοχή της φυλής, όπως μπορεί κανείς να διαπιστώσει π.χ. στα κείμενα του Ιουλιού Καίσαρα¹⁶² ή του Τάκτου.¹⁶³

162. G.J. Caesar, de bello gallico I. 12.4-5.

163. Tacitus, Germania VI.

Η ταύτιση αυτή, εκφράζει ακριβώς την αύξηση και μόνιμη εγκατάσταση μιας φυλής μέσα σε έναν καθορισμένο χώρο που ανταποκρίνεται απόλυτα στις συνθήκες ενός γεωργικού πληθυσμού, όχι όμως ενός νομαδικού που μετακινείται συνεχώς. Εκεί η μόνη σύνδεση που μπορεί να εντοπισθεί με το χώρο, είναι τα τοπωνύμια που παραμένουν σε υστερότερους χρόνους, παράσματος στον γεωργικό βίο. Τότε όμως η γλώσσα έχει πια διαμορφωθεί και δεν μπόρεσε να δημιουργήσει έννοιες όπως «δήμος» και «ragus» και αρκείται στην περιφραστική διατυπωση «γη (χώρα) της φυλής τάδε...».¹⁶⁴

γ. Η ονοματοθεσία των οικήσεων, σαν ένδειξη της διαδικασίας ίδρυσης ή γένεσής τους

Όπως και στους ινδοευρωπαίους, αλλά και στους άλλους αρχαίους λαούς η οικηση πολλές φορές έπαιρνε το όνομα του «ιδρυτή» της.

Αυτό έχει τις εξής περιπτώσεις:

- να ονομαστεί έτσι η οικηση που προήλθε από την μόνιμη εγκατάσταση ενός γένους ή ενός οίκου, παίρνοντας το όνομα του γενάρχη¹⁶⁵ - που στην συνέχεια αποτελούσε μέρος του ονόματος των επόμενων γενεών, ουσιαστικά δηλαδή αποτελούσε το όνομα του οίκου (της γενιάς).
- αυτό μπορούσε να συμβεί και σε νομαδικούς οικισμούς που είχαν το όνομα του γενάρχη, ανεξάρτητα από την θέση στην οποία εγκαθίσταντο, σαν «προσωρινό» όνομα.¹⁶⁶

164. G. Thomson: The Prehistoric Aegean London 1949 (ελλ. μετάφρ. Αθήνα 1958) κεφ. Χ' η πόλις, Ι. Πανατζίδου: Ομηρικών λεξικόν, Αθήναι 1898 λ. δήμος, Γ. Σαρηγιάννη, η Ομηρική πόλις, οπ. παρ., του ιδίου: η πρωταρχική Αστικοποίηση, οπ. παρ. M. Lejeune, Le Dāmos... οπ. παρ.

165. Γεν. 9.27 «κατοικησάντων εν τοις οίκοις του Σήμ...» (לְשֵׁם).

Γεν. 25.15 και 16 «πρωτότοκος Ισμαήλ, Ναβαιώθ και Κηδάρ... και Κεδμά¹⁶ ούτοι εισίν οι υιοί Ισμαήλ και ταύτα τα ονόματα αυτών εν ταις σκηναίς (לְהֵם) αυτών και εν ταις επαύλεισιν αυτών...» (רָצַח).

Γεν. 33.17 «... και εποίησεν αυτώ εκεί οικίας (תַּיָּב) και τοις κτήνεσιν αυτού εποίησεν (תַּחֲבֵל) σκηνάς· διά τούτο εκάλεσε το όνομα του τόπου εκείνου Σκηναί (שֵׁנַי) (Suk-hoth, καλύβαι).

166. Δευτ. 3.14 «και Ιαίρ Υιός Μανασσή έλαβε πάσαν την περιχώρον Αργόβ... επωνόμασεν αυτάς επί τω ονόματι αυτού την Βασάν Αυώθ Ιαίρ». Αρ. 32.37 «και οι υιοί Ρουβήν οικοδόμησαν την Εσεθών και Ελσαλή και Καριαθαίμ³⁸ και την Βεζελμών, περικεκυκλωμένως, και την Σεβαμά και επωνόμασεν κατά τα ονόματα αυτών τα ονόματα των πόλεων, ας οικοδόμησαν...⁴¹ και Ιαείρ ο του Μανασσή επορεύθη και έλαβε τας επαύλεις αυτών και επωνόμασεν αυτάς επαύλεις Ιαείρ⁴² και Ναβάν επορεύθη και έλαβε την Καναάθ και τας κώμας αυτης και επωνόμασε αυτάς Ναβώθ εκ του ονόματος αυτού...».

Γεν. 4.17 «και έγνω Κάιν... και ην οικοδομών πόλιν και επωνόμασε την πόλιν επί τω ονόματι του υιού αυτού Ενώχ».

Σε κάποια φάση που οι νομάδες εγκαθίσταντο σε νέους τόπους καταλαμβάνοντας υπάρχοντες οικισμούς, έδιναν το όνομα των αρχηγών της πατριάς που εγκαθίσταντο εκεί, στους παλαιούς οικισμούς.

Βέβαια θα πρέπει να υπομνησθεί, ότι σε αστικά κέντα, τα ονόματά τους, μπορεί να προήλθαν από τέτοιου είδους ονοματοθεσίες αρχικού μυθικού ή όχι γενάρχη-οικήτορα) αλλά και από άλλες αιτίες,¹⁶⁷ τοπογραφικές ή ακόμη και «επαγγελματικής» εξειδίκευσης, θρησκευτικού περιεχομένου κ.ά., πράγμα που συμβαίνει και σε αρχέγονες οικησείς (πρβλ. στα αντίστοιχα κεφάλαια για το-πωνύμια $\gamma\psi\eta$, $\eta\psi$ και $\eta\gamma\eta$).

Είναι γνωστές από την αρχαία ελληνική ιστορία και κυρίως μυθολογία, οι περιπτώσεις «ιδρύσεως πόλεων» (που στις πιο πολλές περιπτώσεις αφορούν αγροτικές εγκαταστάσεις των ινδοευρωπαϊκών φύλων, όσο προωθούνταν στην Ελληνική χερσόνησο) που στερεότυπα σχεδόν έπαιρναν το όνομα του (πραγματικού ή μυθικού) οικητορα-γενάρχη.¹⁶⁸

Ουσιαστικά πρόκειται για ονοματοθεσία της οίκησης από το όνομα του γένους που κατοικούσε, και φυσικά, το όνομα αυτό του γένους αναφέρονταν στον γενάρχη του ανεξάρτητα αν κάποτε το όνομα αυτό ήταν κάποιο τοτεμικό όνομα φυτού ή ζώου.

ΕΠΙΛΟΓΟΣ

Σκοπός αυτής της έρευνας, όπως αναλύθηκε στην αρχή, δεν ήταν μόνο να επεκτείνει απλά τα συμπεράσματα της προηγούμενης εργασίας για την Ινδοευρωπαϊκή ομοεθνία.

Ένας άμεσος αλλά πιο γενικός στόχος, ήταν να καταδειχθεί, ότι η γλώσσα, η πολεοδομία, η τεχνική, το πολιτιστικό γενικά εποικοδόμημα, εξαρτάται και διαμορφώνεται άμεσα από τις συνθήκες του οικονομικού και κοινωνικού βίου· έτσι εξηγείται η ιδιαίτερη σημασία στα εβραϊκά των λέξεων $\gamma\psi\eta$ και $\eta\psi$, σ' αντιστοιχία με την ιδιαίτερη σημασία στα ινδοευρωπαϊκά της λέξης πτόλις (όπως στα σουμεριακά και ασσυριακά $\hat{u}ti$).

167. Δευτ. 34.3 «... Ιερτχώ, πόλιν Φοινίκων...» (πρβλ. κρ. 1:16), Χρ. Β' 28-15): Ιησ. 15.15: «Το δε όνομα Δαθίρ ($\gamma\psi\eta$) ή το πρότερον πόλις Γραμμάτων...» ($\gamma\psi\eta$ - $\eta\psi$) «Καριαθωφάρ). «... Αλούς και Βαιθ-σοούρ και Γεδώρ...» ($\gamma\psi\eta$ - $\eta\psi$) Βαιθ-σοούρ, πόλις του Βράχου) Ιησ. 15.58.

168. Πaus. Αχαϊκά XVIII 3 «Τρικόλεμος δε και Εύμηλος Άνθειαν πόλιν οικίζουσι εν κοινώ του Ευμήλου παιδός επώνυμον...».

Πaus. Αρκαδ. III 3 «... υπό δε Υψούντος... εκτίσθησαν και Υψούς...».

Πaus. Αρκαδ. XXIX 5 «... και επί Θωκνίαν αφίξη, το όνομα αυτό από Θώκνων του Λυκάονος έχουσα... ελέγετο δε ο Θώκνος εν τω λόφω κτίσαι την πόλιν...». Βλ. αναλύσεις και ειδικότερη διθλιωγραφία: G. Thomson, The Prehistoric Aegean..., Γ. Σαρηγιάννη, η Πρωταρχική Αστικοποίηση... που προαναφέρθηκαν.

Η Ανατολή και σ' αυτήν περιλαμβάνεται και ο Ελλαδικός χώρος, με τους πανάρχαιους πολιτισμούς της, είναι πηγή για διαρκείς αναζητήσεις, το υλικό που παρέχει είναι τεράστιο, αρκεί κανείς να το ερμηνεύσει. Άλλωστε τα γραπτά κείμενα των λαών της Ανατολής, είναι ανεξάντλητα σε πλούτο στοιχείων, που περιμένουν την έρευνα για την ερμηνεία τους ιδιαίτερα τώρα που με την ανακάλυψη των Αρχαίων της Ebla και την ανάγνωση της μυκηναϊκής Γραμμικής Β, εκτινάχτηκαν η εβραϊκή γλώσσα κατά χίλια και η ελληνική κατά τετρακόσια χρόνια πίσω, και μάλιστα στις «εν διαμορφώσει» φάσεις τους.

ΛΕΞΙΛΟΓΙΟ

(περιλαμβάνονται οι λέξεις που αναφέρονται στο κείμενο)

אב	av, πατέρας, γενάρχης
אהל	ohel, σκηνή
אמה	ummá, έθνος
ארמון	armón, ανάκτορο, πύργος, πόλις
ארץ	érets, γη, χώρα, περιοχή
בירה	birá, ανάκτορο, πύργος, ακρόπολις
בית	bayit, οίκος, οικογένεια
בן־בית	ben-bayit, οικογενής, ο ανήκων στον οίκο
בנות־הט	benet hair, «κόρες της πόλεως», κόρες
בית־אב	bet-av, οίκος του πατρός, πατρική οικογένεια
גדרה	gederá, λίθινη περίφραξη, μαντρί.
גוי	goy, ομοεθνία, από κοινό γενάρχη
הבנה	havá, κατασκήνωση, καταυλισμός
חצר	huts, δρόμος, στενό, συνοικία εκτός των τειχών
חצר	hatsér, αυλή, καταυλισμός
טירה	tirá, περιφραγμένο μαντρί, περιφραγμένος καταυλισμός
כפר	kefár, καλύβη, χωριό
מנצ'ר	mivtsar, οχύρωση, φρούριο, οχυρωμένη πόλη
מצר	metsar, φρούριο, οχύρωμα
מגדל	migrásh, βοσκή, λιβάδι, προάστειο λευιτικών πόλεων
מדינה	mediná, επαρχία, περιφέρεια
מטה	matá, κλάδος (ράβδος), γένος
משפחה	mishpaha, οικογένεια, συγγένεια
נהל	navá, διαμονή, τόπος εγκατάστασης νομάδων
סוכה	suk, sukká, καλύβες
יר	ir, πόλις
פתח	petá, άνοιγμα, χώρος
קיר	kiria, τόπος συγκέντρωσης, πόλις
רחב	rahav, πλατεία
שבט	shevé, ράβδος, φυλή
שער	shaar, πύλη
שפחה	shiphá, δούλη (δούλη οικογενής).

ΒΑΣΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

1. Παλαιά Διαθήκη

α. Πρωτότυπο Εβραϊκό Κείμενο:

ספר תורה נביאים וכתובים

The British and Foreign Bible Society, London, 1977.

β. Απόδοση των Εβδομήκοντα (Septuaginta) Έκδοση A. Rahlf, Deutsche Bibelstiftung, Stuttgart 1935 (9η έκδ.).

γ. Αγία Γραφή Νεοελληνική μετάφραση του πρωτοτύπου εβραϊκού κειμένου, Αθήναι, Βιβλική Εταιρεία (London α.χ.).

δ. *The Holy Scriptures of the Old Testament*. Αγγλική μετάφραση του πρωτοτύπου εβραϊκού κειμένου (βλ. εις α.).

2. *A concordance to the Septuagint*. E. Hath; H. Redpath κ.ά. Akademische Druck-und Verlag Anstalt, Graz 1975.

3. Λεξικά

W. Gesenius: *Hebraisches und Aramaisches Handwörterbuch*. Berlin / Göttingen / Heidelberg. 1954 (7η έκδοση).

L. Koehler-W. Baumgartner: *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*. Leiden 1958 (Michigan 1951).

W. von Soden: *Akkadisches Handwörterbuch*. Wiesbaden 1965-1981.

I. Λαούνδς: Λεξικόν εβραϊκο-νεοελληνικόν της Παλαιάς Διαθήκης. Μελίτη, 1842.

Dov Ben Abba: *Hebrew-English / English-Hebrew Dictionary* / New York 1978
מלון עברי/אנגלי/אנגלי/עברי דב בן אבא

AN EXEGETICAL STUDY OF ROM. 8:26 AND ITS IMPLICATION FOR THE CHURCH IN AFRICA

by

Dr. E. A. Obeng

Dr. E.A. Obeng
Department of Religions
University of Ilorin, Ilorin
Nigeria

In Rom. 8:26, we have one of the unique¹ passages in the New Testament. This passage has drawn varied response from scholars. For example, according to Prenter, this passage was the key to Martin Luther's understanding of the working of the Holy Spirit and the point is buttressed, if we note that the concept of the Holy Spirit completely dominated Luther's theology. Such an emphasis is not placed on this passage by a scholar like John Calvin. Rev. Wedderburn's statement that

Today it is still puzzling, troublesome, divisive;
for some it is the essence of the Christian
faith, to others it is incomprehensible and
repellent,²

adequately sums up the position of most New Testament scholars on the passage. We will be concerned with two main questions in this paper. (1) What did Paul intend to teach by the passage; (2) What is the implication of the interpretation for the Church in Africa;

This Roman passage presents us with a set of problems. Let us point out where the main difficulties lie. The first difficulty is with the expression the Spirit helps us in our weakness. How does the Spirit do this and what is this weakness; The second problem is to ask what does it mean to say that «we do not know how to pray»; The third problem is what does it mean to say that the «Spirit himself intercedes for us with sighs too deep for words»; The glossolalists make it to

refer to glossolalia (ecstatic utterance), but does the passage demand this interpretation? An examination of all these will answer the question: what exactly the author meant in the passage; with the interpretation then, the implication for the Church will be drawn.

Perhaps we should mention here that the text of Rom. 8:26 does not constitute a problem. This we work with a high degree of assurance that the text has the authentic words of the Apostle.³

I. The Spirit Helps us in our Weakness

Let us begin with the first difficulty identified in the expression «the Spirit helps us in our weakness». The difficulty is twofold. We will itemize them.

(A) How does the Spirit help; Three different views have been expressed on this, depending on one's understanding of the Greek word *sunantilambanetai*.

(I) The first view is that the prefix *sun*-should not be stressed:

the *sun*-does not mean «together with»
but is simply intensive: the meaning
is not that the Spirit joins our weakness
... but simply that the Spirit helps
our weakness.⁴

(II) The second view is that *sun*-must be stressed. This suggestion draws support from the bulk of *sun*-passages in the New Testament which give the notion of accompaniment: for example Matt. 26:35 If *sun*-is stressed, the *sunantilambanetai* has the meaning» «to lay hold of a thing together with a person».⁵ This is the meaning carried by the word in Diodorus Siculus: 14, 8, 2.

(III) A third view is that *sunantilambanetai* indicates «a taking hold of in turn and along with».⁶ This is based on the observation that verbs compounded with *anti* - have the simple reading of «instead of» or «in turn» in the N.T. For example *ballo* when compounded with *anti* - means to take turns at throwing; the verb meaning «to eat» when compounded with *anti* - means «to take turns at eating». Applied to our passage then, the Spirit supports the Christian by bearing a part of the load himself and at times also takes the complete load upon himself implying «a correlated and interchanging action of the divine and human spirit».

These are the three main interpretations of the Spirit's help. Which of these views was meant by Paul in our passage? Against the first view, we want to ask: if Paul intended a simple meaning of «help», why did he not use the word *antilambanomai* which would have conveyed the meaning better? That the prefix *sun* - was used with the word, shows a purpose in mind; possibly to show a necessity of a close working relationship between the Holy Spirit and the believer. Moreover, if the prefix *sun* - is stressed, it will conform to the interpretations of the cluster of compounds in the preceding verses, especially vv. 16 and 17, all

of which are given the sense of accompaniment.. In view of these points, we are forced to look to the second and third views.

To aid us in a choice, let us examine the occurrence of the word *sunantilambanomai* elsewhere in the scriptures. *Sunantilambanomai* appears in the Lxx at Nu. 11:17 where Moses is advised to appoint helpers «who shall bear the burden of the people with you». The word *sunantilempsontai* is rendered «help» but it cannot be ruled out that it carried there a meaning of actually working together with Moses in administering the tribes of Israel. The word also appears in Exod. 18:22 where the same thought as in the Numbers passage is expressed. Its next occurrence is in the NT - Lk. 10:40. Here Martha who had had more than she could handle in the preparation of the meal asked the Lord to bid her sister Mary to come and help her. Here, the meaning is help but once again it is possible to read into it the idea that Mary is being asked actually to work together with Martha to get the meal ready. Linguistic usage therefore makes us accept the second interpretation and reject the third also. The third view would have made sense if the Greek word was *antilambanomai* in which case a stress on the *anti* will give it the meaning of «do something in place of (instead of)». The Spirit therefore will be shouldering our weakness instead of us. To stress both *sun* and *anti* in the double compound *sunantilambanomai*, to give it the meaning of «help in turn (instead of) or «help along with as if two men were carrying a log, one at each end», appears to be pushing the grammar too far. This grammatical explanation could make sense out of context but it breaks down within the context of Rom. 8:26. The Pauline idea is not that the Spirit takes over our weakness completely nor did he want to stress the position of the Spirit in respect to us («face to face»); his idea simply is that the Spirit shares in our weakness. In Rom. 8:15, 16, the Spirit, in conjunction with our Spirit, proclaim our sonship.⁷ It is this working togetherness which is behind our passage. Just as the lawyer is, as it were, a substitute identifying himself with the will and interest of his client, so the Spirit as *parakletos* has joined himself to the believer's innermost life, so that one cannot distinguish between the Spirit and his action. He is in us and we are in him. We no longer live by our strength but by God's.

From the above discussion, the acceptable explanation of *sunantilambanomai* is: to lay hold of our weakness together with us. We may quickly add here that, the Spirit assists us in our weakness without the disadvantage of being absorbed into our spirit. In this action of his, he remains entirely God's Spirit.

(B) The help of the Spirit is necessary because of «our weakness». But what is «our weakness»? Two main positions are held: (i) does «weakness» here mean human frailty in general or (ii) the imperfections of the devotional life;⁸ (i) This view that «weakness» refers to general weakness is held by a number of scholars.⁹ Although differently worded, the sense of their comments is that this «weakness» is that which comes to us so long as we are in this flesh, so long as we remain finite creatures in a finite world; our weakness is our humanity. (ii) The second view equates «weakness» to the fact that «we do not know how to pray. Conner wrote

He (the Apostle) makes clear what our infirmity is. It is that we do not know how to pray.¹⁰

Sanday and Headlam¹¹ and probably Cranfield¹² are among scholars who subscribe to this view. The context seems to support this view because the assertion that «we do not know how to pray as we ought» follows immediately after «weakness» and appears to be a qualifying phrase for it.

But the Greek word, *astheneia*, translated «weakness» is a very comprehensive term which covers the range of weaknesses which characterise us in this life. Stahlin examined the material data of *astheneia*.¹³ From his examination, it is clear that there is no evidence of the use of *astheneia*, carrying the meaning of «inability to pray». But we cannot make a case out of this: the simple reason being that no one spoke of prayer as weak except here and this could account for the lack of reference of this usage.

We will like to stress here that *astheneia* goes beyond «inability to pray». Earlier in vv. 19-23, Paul had spoken of the whole of creation and «we ourselves» groaning for the revelation of the sons of God. This revelation will signal the end of our subjection to *mataiotes*. In effect, we groan because we want to be rid of *mataiotes*. We want to suggest that «our weakness» in v. 26 is a reference to our subjection to *mataiotes*. To determine this, however, it is necessary to establish two points: first, what meaning do we read into the adverb *hosautos*; In the context, *hosautos* is possible of three references: (a) It could be taken to have a reference to the action of vv. 24-25. It can then be expressed thus «as we wait patiently so the Spirit helps».¹⁴ The problem with this explanation is that it presents an incorrect comparison. No action similar to *sunantilambanetai* is attributed to either hope or to patience in the passage. Vv. 24 and 25 merely describe the life of the Christian in this present age, as he groans for the consummation. (b) The second option is to carry the reference of the adverb further back into the preceding context - vv. 22-23. *Hosautos* will then introduce a third subject which groans - «... even as creation groans, as the Christian groans, so the Spirit himself groans...».¹⁵ (c) The third option is to carry the reference much further back to vv. 15-17 and give the sense that «as the Spirit assures us of our sonship so also he helps us in our weakness».¹⁶ This option would be overstretching *hosautos*, however. In its other appearance in Pauline writings (1 Cor. 11:25, 1 Tim. 5:25; Tit. 2:6), the reference of *hosautos* is to the immediate preceding verse.

The second option is commendable, for the explanation sees a close relationship between the groans of creation, of we ourselves and of the Spirit. These three groans appear linked by a gradation marked by the increasing importance of the subjects; creation, we ourselves, and the Spirit. Besides the action which Paul reports of these characters are qualified in terms drawn from the same predicate. On this basis then, the Spirit's helping action becomes necessary because of our subjection to *mataiotés*. This subjection then becomes the basis of our weakness and thus becomes equated to it.

If *mataiotés* is our weakness, then the second question to ask is what does *mataiotés* mean in the context? Cranfield has a list of possible meanings to be read into *mataiotés*.¹⁷ We will like to highlight the view of Gieraths¹⁸ who has argued that the thought here is of subjection to man's idolatry which exploits the irrational creation. Irrational creation has been subjected to man who believes in idols and gives divine honour to these idols who are formed from the material creation. A step further from this explanation, which we want to stress here, is the consequence of the idol worship - because man places his faith in idols his actions are characterised by emptiness; everything in his experience of life is empty of meaning or worth. «Our weakness» therefore is this emptiness or futility which characterises our existence; it clouds our thinking, our sense of direction, and blinds us to the true goals of life and makes our prayers ineffective. In fact all our efforts to achieve something on our own are ultimately futile.

Thus it will be incorrect to equate «our weakness» simply with our inability to pray; our inability to pray is rather a result of «our weakness», which comes about through our subjection to *mataiotés*.

II. We do not know how to pray

Let us now turn our attention to the second difficulty in the verse. What does it mean to say that we do not know how to pray as we ought? In an earlier article,¹⁹ we had an opportunity to examine this. Three positions were noted.

(i) Paul was referring to an insufficient and uncertain knowledge of prayer.

(ii) Paul was referring to «how we are to word our prayers» not what we are to choose as objects of prayer.

(iii) Paul meant that effective prayer does not lie at our disposal but at the Spirit who comes to help us.

Just as we accepted the third option then, the same position will be maintained here,²⁰ since there has been no new points to necessitate a change of position. But we will go a step further here to ask the question: why is it that despite the numerous teachings on prayer in the New Testament, Paul unreservedly claimed that the Christian does not know how to pray. The answer is because we are ignorant of God's will. This ignorance is not due to lack of faith or lack of exposition of God's word. It simply results from our subjection to *mataiotés*. Since our prayers are affected by *mataiotés*, it means that our inability to pray is not a transitory condition. It cannot be removed through some special teaching or instruction in a definite technique of prayer. So long as we remain subjected to *mataiotés*, we will remain ignorant about the will of God and our inability to pray will thus remain. No man can really pray and no man will be able to pray.

III. The Spirit himself intercedes for us with sighs too deep for words

The third problem to be examined now is what meaning did Paul intend for

the expression «the Spirit intercedes for us...»? In other words, how must we understand the groans of the Spirit? The popular explanation is that it is a reference to ecstatic utterance.²¹ But can this interpretation be read into our passage? Let us examine these points.

First, the Spirit's intercessory groans are understood by God himself who searches the heart, but not that the glossolalic groans are understood and could be interpreted by man - that is one with a gift of interpretation. Therefore a glossolalic interpretation of the groans of the Spirit would be contrary to the meaning of the verse because if

prayer of the speaker in tongues is
translatable, it is necessarily
distinguished from the groans of which
Paul claims that he who searches hearts
knows the desire which they express.²²

Second, glossolalia is a gift of thanksgiving and singing of God's secret. In Acts 2, it is associated with the bold and joyful proclamation of the gospel. In Acts 10:46 «speaking in tongues» is associated with «magnifying God». Glossolalists looked on the phenomenon as a sign of strength and spiritual perfection. There is no evidence that glossolalia was ever thought of as expressing the idea of the oppressed for liberation, nor has it ever been interpreted as a sign of weakness and suffering. But in the context of vv. 22-24 the groans of the Spirit are as a result of oppression under which man suffers and from which he longs to be free because it is not in accord with his nature, expectation or hopes.²³ Hence a glossolalic interpretation does not fit our passage.

Third, glossolalia, in Paul's view, is a gift given to certain individuals only. Thus a glossolalic interpretation will exclude some Christians from the help of the Spirit. In Rom. 8, Paul is speaking of all Christians who are in Christ. When Paul uses the first person plural in this chapter, he is speaking as a representative of all believers. Thus no Christian is excluded from what he says in v. 26; each Christian is included in the help of the Spirit described. He intercedes for all the saints, not just for those who have charismatic gifts.

Fourth, Paul's estimation of the value of glossolalia elsewhere in his writings does not suggest that he may want to introduce a positive reference of it in this important passage. Although Paul considered glossolalia as a kind of prayer (1 Cor. 14:2) and thought of it also as a speaking of the language of heaven,²⁴ and was willing for the Corinthians to experience this charisma or this inspired utterance, he observed that there was something childish about this fascination with tongues and urged the Corinthians «do not be children in your thinking; be babes in evil, but in thinking be mature» (14:20). Paul will certainly not agree with any suggestion that intelligible speech, prayer, and song was in anyway less spiritual or gives any less evidence of the presence of the Holy Spirit within us than the unintelligible utterance of «tongues» in which the mind of the speaker is not engaged; he will rather speak five words with his mind in the assembly than ten thousand words in a «tongue».²⁵

Fifth, if we are to think of the Spirit inspired prayer in v. 26 as glossolalia, the idea will be: let everyone speak in tongues if the Spirit is to intercede for us. This cannot be acceptable. Besides, the Church will not be a very good body if all of us were to perform exactly the same function - speaking in tongues and this will be the implication if a glossolalic interpretation is accepted in our passage. Besides nowhere is glossolalia connected with intercession.

The groans of the Spirit then are not to be understood as ecstatic utterance of the Christian. Simply expressed, the groans have the sense of prayer.²⁶

Since our prayers are subjected to *mataiotés*, they lack direction and earnestness; they lack the appropriate content. The Spirit's groans then are prayers which make up for what is lacking in our prayers. The Spirit's groans add to our prayers those elements which make them acceptable to God.

In summary, we can say that Paul in Rom. 8:26 presents a helping action of the Holy Spirit to the Christian. The main point expressed is that the Spirit helps in prayer. Our prayers, at best, are tepid and feeble. But the Spirit assists us and intercedes for us. Of what relevance is the above discussion to the Church in Africa;

Implication for the church in Africa

Within the Church in Africa, three main groups of Christians can be identified. The first group are the Christians of the mission churches. These may appear to be «nominalistic» in their Christianity. The second group consist of charismatics within the mission churches. The third group are Christians of the Independent churches commonly referred to in Nigeria as the «Aladura Churches», because of their emphasis on the Holy Spirit and his effectiveness in prayer. These churches are breakaways from the more evangelical wing of Christianity, especially Protestantism. What is common to the groups - especially to the last two groups of Christians, is the strong belief in the presence of the Holy Spirit; the power and influence of the Spirit in their lives. Thus African Christianity believes in the active working of the Holy Spirit in the lives of Christians. Such a working is realised in speaking in tongues, prophecy, visions, prayer, faith healing etc. Rom. 8:26, with its unique idea that the Holy Spirit comes to the aid of Christians in prayer would be of extreme importance to the African Church, especially to its prayer life.

We ask the question, what is the state of prayer within the Church in Africa. We will examine this from three main perspectives. First, prayer in the mission churches is liturgical in the sense that it is recited from prayer books. For example in the Anglican Churches the *Book of Common Prayer* is often used and with the Catholics, prayer is commonly read from the *Prayer of the Faithful*. The congregation is often led in prayer by the priest/pastor who reads from the prayer book. Or individuals may be called who would offer prayers on behalf of the entire congregation, who may occasionally interject «amen» or some other verbal expression of concurrence with what is being said. At times, some min-

utes would be given for individuals to pray silently. It has been witnessed that at times some members doze off at this point of church service. We have a picture here of a church, lacking the power of the Holy Spirit, lacking the energy which the Holy Spirit gives to prayer. Members of the churches are not given the opportunity to learn how to pray in the power of the Holy Spirit. Outside the prayer books, the tendency is that, the majority of the worshippers do not know how to pray. Their prayers are incomplete, ineffective and weak. This situation is compounded by the fact that Christians find themselves under subjection to *mataiotés* - that element which adds futility to our existence. To such Christians, Paul's message in Rom. 8:26 has a meaning. Paul offers us the help of the Spirit in prayer. The help is there to be tapped. Prayer books can serve as a manual of teaching on prayer or a model for prayer but cannot replace spontaneous prayer of the Christian which pours out from the heart of the believer. The mission churches must do away with their dependence on already formulated prayer books and encourage their members to pray from the depth of their being from where the Spirit's help in prayers is to be found. The Holy Spirit will supply that which is lacking in the prayers.

Second is prayer among the charismatic Christians. In the charismatics, we see an attempt, among other things, to inject a meaningful practise of prayer into the mission churches. Here, prayer is always a moving supplication to God. The longer and more beseeching the prayers, the more effective it is thought to be. Emphasis is placed on praying in tongues and members are encouraged to acquire such a gift. This is based on the belief that prayer in tongues is the Holy Spirit «praying through» the Christian.²⁷ Francis MacNutt, a Catholic charismatic, recommended²⁸ that in exercising healing-ministry, the Christian is to pray in tongues, not as a magical device, but to allow the Holy Spirit, who would know the problem of the illness to «articulate» it in prayer. The person praying may never know what that problem is, but he prays for it in a «prayer language» expecting that his prayer «in the Spirit» will be heard. On this note of prayer in tongues, we may see the relevance of the interpretation of Rom. 8:26 to the African Christian. The African charismatic believes in the help of the Spirit in prayer but his problem lies in equating «prayer in the Spirit» with «ecstatic prayer». From the exegesis, the help of the Spirit in prayer does not connote «prayer in tongues» nor does it mean long verbose prayer. The «unutterable groans» of the Spirit which constitute a help with our prayers, signify intense, earnest and sincere prayer. This tells us that the prayer of the African charismatic must be in «plain speech». God knows what we need, thus a simple direct prayer is all that is necessary.

There is also the tendency for the charismatic to pride himself in the effectiveness of his prayer. He may boast in the fact that he can speak in tongues and others cannot. This attitude is contrary to the thought of Rom. 8:26 where Paul asserts clearly that we do not know how to pray as we ought. This inability to pray is tied in with our subjection to *mataiotés*. This *mataiotés* renders us incapable of knowing the will of God - and thus we cannot pray effectively. Wherein then lies the need to boast in one's ability to pray or speak in tongues? We have

to be humble in our prayers to God, since our best prayers are not adequate enough without the help of the Spirit. We don't have to think that great praying on our part makes God answer our prayers. Our prayer is effective only when the Spirit of God is in it.

The third is prayer among the Christians of the Aladura/Spiritual churches. With this set of Christians, prayer is the focal point of their doctrines and practices. There is a great deal of extempore and ecstatic prayer. Prayer tends to be a repetition of particular phrases and responses like «Praise the Lord», «Halleluyah» or recitation of holy words which are believed to have the power to effect what is prayed for. Holy names are believed to be revealed for the use of particular individuals or for particular kinds of supplication. Among some of the churches also, it is sometimes instructed that prayer should be said at dead of night, and standing naked.²⁹

During services, in order to establish an emotional mood prior to prayer, the exhorter may begin to hum a moving hymn and the congregation will join in. After one or two verses, he will begin his supplication. If the prayer has been particularly moving, the congregation may simultaneously burst into song at its completion or even prior to completion.

The Aladura Christian also aids his prayer power and authority with the use of incense, lighted candles, holy water etc. For example, the burning of incense which moves upward in the direction of the sky heaven is felt to indicate that the prayer is rising to God; and lighted candles are to create a sense of the numinous.

How does this prayer situation in the Aladura Church relate to Rom. 8:26? The exegesis shows that the Christian has an inherent inability to pray effectively. This, as has been made clear already, is due to our subjection to *mataiotés*. Thus we must accept the fact that effective prayer does not lie at our disposal. No instruction on prayer is adequate, no prayer aids could make our prayers acceptable to God. In praying, we should focus on the Holy Spirit. We should open up ourselves for the Spirit to take control of us (not necessarily in ecstatic behaviour). We can do this by being humble in our prayers, by talking less and listen more. We must cultivate the spirit of the boy Samuel, who said, «Speak for your servant heareth».

Conclusion

Paul clearly states here that effective prayer is at the disposal of the Holy Spirit and the Christian can only pray effectively with his help. This means that the African Christian should endeavour to secure the help of the Spirit in his prayers. Hitherto, there has been reliance on prayer books, or resorting to speaking in tongues or the use of prayer aids, but none of these is encouraged by Paul in this unique passage on prayer. What is emphasised is clearly the help of the Holy Spirit. The African Church must learn to give the Holy Spirit his right place in her prayer life.

NOTES AND REFERENCES

1. The uniqueness is derived from two basic thoughts in the passage:
 - (1) The assertion that «we do not know how to pray as we ought». This is an exception to what is otherwise said of prayer in the New Testament.
 - (2) This is the only passage in the New Testament where mention is made of the Spirit's intercession.
2. A.J.M. Wedderburn «Rom. 8:26 - Towards a theology of glossolalia?» *SJT*, 28, 1975, p. 371. An attempt has been made to reconcile Rom. 8:26f to New Testament Writings and Themes in my article «The Reconciliation of Rom. 8:26f to New Testament Writings and Themes», *SJT*, vol. 39, no. 2; 1986 pp. 165-174.
3. There are a few variant readings in the passage which are worth noting. In v. 26a, the Byzantine manuscript family and other later manuscripts have the plural *tais astheneiais*. It is also found in the Textus Receptus and has survived presently in the English Authorised version. The manuscript support for this is very weak compared to the support for the singular reading (Sinaiticus, Alexandrinus, Vaticanus, Ephraemi Rescriptus etc). The 9th manuscript Boernerianus has no reference to weakness, rather it has της δεινσεως. This can be a deliberate change.

In v. 26b most of the Latin and Syriac manuscripts and the uncial Ephraemi Rescriptus have the words *huper hemon* after *huperentugchanei*, but there is great weight of uncial manuscript in support of their omission.
4. See C.E.B. Granfield, *The Epistle to the Romans* (ICC), vol. 1 Edinburgh, 1975, p. 241; see also J. Lambrecht, «Present World and Christian Hope. A consideration of Rom. 8:18-30» *Jeevadhara*, 8(43), 1978, p. 34.
5. This view is held by quite a number of scholars: See J. Parry, *Romans*, 1912, p. 120; W. Sanday and A.C. Headlam, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, 1902, p. 213, P.M.J. Lagrange, *Epitre aux Romains*, 1950, p. 211; A. Deissmann, *St. Paul, A Study in Social and Religious History*, 1912, p. 83; H. W. Schmid *Der Brief des Paulus an die Romer*, 1972, p. 150.
6. See R. Boyd, «The work of the Holy Spirit in Prayer. An Exposition of Rom. 8:26, 27», *Interpretation*, 8, 1954, p. 39.
7. See E.A. Obeng, «Abba Father, The Prayer of the Son of God», *Expository Times*, vol. 99, no. 12 Sept. 1988, pp. 363-366.

8. M. Black, *Romans* (NCB), London, 1973, p. 123.
9. Some of these scholars are C.K. Barrett, *A Commentary on the Epistle to the Romans*, London, 1987, p. 168; C.H. Dodd, *Romans* (MNTC), London, 1932, p. 135; J. Murray, *The Epistle to the Romans*, London, 1960, p. 311; K. Niederwimmer, «Das Gebet des Geistes: Rom. 8:26f», *Theologische Zeitschrift*, 20, (1964), p. 255; M. de Goedt «The Intercession of the Spirit in Christian Prayer (Rom. 8:26, 27)», *Concilium*, 9:8 (1972), p. 31.
10. W.T. Conner, *The Work of the Holy Spirit*, 1949, p. 107.
11. Sanday and Headlam, *Romans*, p. 213.
12. Granfield, *Romans*, p. 421; see also Boyd, «The work of the Spirit», *Int.*, 8, 1954, p. 39.
13. Stahlin, *TDNT*, 1, pp. 490 ff; see also C. Brown (ed.) *NIDNTT*, 3, 1978, pp. 994 ff.
14. See H.A.W. Meyer, *The Epistle to the Romans*, vol. II, 1874, pp. 86 f. n.1; see also Murray, *Romans*, p. 311.
15. See Nygren, *Romans*, p. 336. See also Sanday and Headlam, *Romans*, p. 213; Granfield, *Romans*, p. 421.
16. See C.J. Vaughan, *St. Paul's Epistle to the Romans*, 1859, p. 73; see also W. Brownson, *Protestant Exegesis of Rom. 8:26, 27: A History and an Evaluation*. Diss. Princeton Theological Seminary, 1963, p. 137.
17. See Granfield, *Romans*, p. 413.
18. H.K. Gieraths, *Knechtschaft und Freiheit der Schöpfung. Eine historisch-exegetische Untersuchung zu Rom. 8:19-22*. (Dissertation) Bonn, 1950.
19. E.A. Obeng «Reconciliation of Rom. 8:26 to New Testament Writings and Themes». *Scottish Journal of Theology*, vol. 39, no. 2, 1986, pp. 165 f.
20. For reasons rejecting the other two options, see Obeng, *Ibid*, pp. 166 and 167.
21. See E.A. Obeng, «The Spirit Intercession Motif in Paul», *Expository Times*, vol. 95 no. 12, Sept. 1984 pp. 361 ff.
22. M. de Goedt «The Intercession of the Spirit in Christian Prayer (Röman. 8:26, 27)» *Concilium* 9:8, p. 32.
23. Schneider, *TDNT*, 3, p. 602.
24. See J.D.G. Dunn, *Jesus and the Spirit*, 1975, pp. 243 f. Here he discusses the question: did Paul think of glossolalia as a language? His conclusion is here stated.
25. Dunn, *op. cit.*, pp. 243, 424 n. 233.
26. The word «groans» is used in Ex. 2:24, 6:5, Ps. 78 (79): 11, Tob. 3:1 (S) to denote prayer.
27. B.P. Holt «Healing in the Charismatic Movement. The Catholics in Nigeria» in *Religions*, vol. 2, no. 2 Dec. 1977, p. 47.
28. F. MacNutt, *Healing*, Notre Dame, Indiana, 1964, p. 207; see also Holt, *op. cit.*, p. 48.
29. People say this is to remind the supplicant of how he was when God created him, but the psychological benefit must be admitted.

ΧΡΟΝΙΚΑ

XII Colloquium Ecumenicum Paulinum (25-30 Σεπτεμβρίου 1989)

Σ' αυτή τη συνάντηση του Colloquium στο Μοναστήρι του αγίου Παύλου στη Ρώμη προήδευσε, αυτή τη φορά, ο καθηγητής και ευαγγελικός επίσκοπος Eduard Lohse. Ο αριθμός των μετεχόντων είναι ο ίδιος από εικοσιπενταετίας, 30 καθηγητές της Καινής Διαθήκης. Από την Ελλάδα μετέχουν, εκτός του γράφοντος, οι συνάδελφοι κ. Γ. Γαλίτης και ο Επίσκοπος Βρεσθένης Δημήτριος Τρακατέλλης. Όπως πάντα, οι συναντήσεις αυτές έχουν καθαρά επιστημονικό χαρακτήρα, δεν παραλείπουν όμως να εξάρουν τις οικουμενικές προοπτικές που ανοίγουν τα κείμενα της Κ. Διαθήκης που αναλύονται. Εφέτος το θέμα ήταν «Υπεράσπιση και θεμελίωση του αποστολικού αξιώματος (Β' Κορινθ. κεφ. 10-13)». Το καθημερινό ωράριο εργασίας έχει ως εξής: Έναρξη με βιβλική μελέτη και στη συνέχεια με Εισήγηση μιας ώρας περίπου. Ακολουθεί διάλειμμα, και μετά αρχίζει συζήτηση επί της Εισήγησης σε τρία groups: αγγλόφωνο, φραγκόφωνο και γερμανόφωνο, κι αυτό μέχρι τις 13 μ.μ. το απόγευμα. Στις 4 μ.μ. συνέρχεται η ολομέλεια, κι αφού διαβαστούν τα πορίσματα των groups, αρχίζει η γενική συζήτηση μέχρι τις 7.30 μ.μ.

Κατά το πρόγραμμα, το Colloquium άνοιξε ο πρόεδρος καθηγ. Lohse, και ο πρώτος εισηγητής ήταν ο καθηγ. R. Penna με θέμα: «Η Παρουσίαση των αντιπάλων του Παύλου σύμφωνα με τα κεφ.: Β' Κορ. 10-12. Φιλολογική Πρόσβαση». Η εργασία αυτή του κ. Romano Penna αναλύει γραμματικά και σύμφωνα με τις ρητορικές μορφές της εποχής του Παύλου τα κεφ. Κορ. Β' 10-12 για να δείξει ότι μεταξύ αποστολέα και παραληπτών υπάρχει μια τρίτη μερίδα. Όλες οι λέξεις και τα χωρία που εμφανίζονται στο κείμενο αναφερόμενα σε κάποιον ή κάποιους αντιτιθέμενους στο πρόσωπο και στην αποστολική ιδιότητα του Παύλου αναλύονται λεπτομερώς από άποψη γραμματική· το ίδιο γίνεται στη συνέχεια ως προς τις ρητορικές μορφές του κειμένου που κατά τρόπο έμμεσο αναφέρονται στους αντιπάλους. Δεν είναι δυνατό να παρουσιάσουμε εδώ την πολύ αξιόλογη αυτή έρευνα. Να φανταστεί κανείς πως η Εισήγηση αποτελείται από 25 δακτυλογραφημένες σελίδες με πολύ αναλυτικό χαρακτήρα, κι αυτές ακολουθούν άλλες 17 με σημειώσεις και βιβλιογραφία. Εδώ, προς όφελος των ειδικά ενδιαφερομένων, κάπως εκτεταμένα, θα παρουσιαστούν μόνα τα πορίσματα από μια τέλεια έρευνα.

Από την ανάλυση διακρίβώνεται η αναμφισβήτητη ύπαρξη μίας ομάδας αντιπάλων του Παύλου. Με σαφήνεια επίσης παρουσιάζεται ότι κάποιοι από τους

αντιπάλους προέρχονται από έξω, όπως φαίνεται από την εικόνα του όφι (11, 3), της σαφούς μετοχικής αναφοράς «ο ερχόμενος» (11, 4), του χαρακτηρισμού των ως «αποστόλων» (11, 5-13· 12, 11), του θέματος ότι τρέφονται από την κοινότητα (11, 7-12· 12, 23 εξ), ίσως και η παύλεια κατηγορία ότι η δράση τους ξεπέρασε το μέτρο του κανόνα που όρισε ο Θεός σχετικά με την ιεραποστολική δικαιοδοσία (10, 12-18) κι ακόμα ίσως ο χαρακτηρισμός τους ως Εβραίων, Ισραηλιτών απογόνων του Αβραάμ [11, 22]. Το ερώτημα είναι αν όλοι προέρχονται απέξω ή μήπως εθρήκαν κάποια ομάδα συμμαχίας που προϋπήρχε ή που οι απέξω προκάλεσαν την ύπαρξή της. Μήπως ο Παύλος απευθύνεται σε ένα τέτοιο τμήμα της Εκκλησίας της Κορίνθου, υπεραμύνεται του εαυτού του απέναντί της και την καλεί να προφυλαχτεί από την επίδραση αυτών που ήλθαν απόξω. Ίσως υπήρχαν αντίπαλοι του Παύλου μέσα στην ίδια την εκκλησία της Κορίνθου από πριν.

Δεν μπορούμε να περιγράψουμε με ακρίβεια αυτό το εσωτερικό μέτωπο κατά του Παύλου στην Κόρινθο. Κάποιοι ξεχωριστά του προκαλεί ιδιαίτερη λύπη (2, 5-8· 7, 12). Δεν ξέρουμε αν ήταν από τους εντός ή από τους εκτός, οπωσδήποτε όμως μια μειοψηφία Κορινθίων τον υποστήριξε, ενώ καταδικάζονταν «υπό των πλειόνων». Έπειτα, η ειρωνική χρησιμοποίηση των ρημάτων «λαμβάνετε» και «ανέχεστε» (11, 4· 19-20) σαφώς πληροφορεί πως μια τουλάχιστον μερίδα μεταξύ των παραληπτών της Επιστολής υιοθέτησε ευνοϊκή στάση έναντι των υπέρ λίαν αποστόλων ή ψευδαποστόλων που ήλθαν απέξω. Παρόμοια, και η απολογία του πως δεν δέχτηκε οικονομική υποστήριξη από την κοινότητα (βλ. ιδίως 12, 13) αφήνει να διαφανεί μοιφή εναντίον του μέσα από την κοινότητα. Τέλος, στο 13,3 σαφώς δηλώνεται ότι οι παραληπτες ζητούν απόδειξη ότι ο χριστός λαλεί διά στόματος του Παύλου, εννοώντας έτσι ότι έχουν δυσκολία να αναγνωρίσουν την αποστολική του νομιμότητα. Πότε απευθύνεται στους εντός και πότε στους εκτός; Δεν είναι εύκολο να ξεκαθαριστεί κάθε φορά. Αποτελούν μάλλον για τον Παύλο ένα ενιαίο μέτωπο, αν και εντός αυτού του μετώπου οι υπερ-λίαν απόστολοι κρατούν τα ηνία. Το θ' πληθ. πρόσ. στο 12, 19α «πάλαι δοκείτε ότι ημίν απολογούμεθα» φανερώνει ένα τμήμα των εντός των Κορινθίων, όχι μόνο ως κριτών αλλά και ως κατηγορών του Παύλου. Όπως στην περίπτωση της Γαλατίας, είναι και εδώ στην Κόρινθο η κατάσταση των παραληπτών που ώθησε τον Παύλο να γράψει το Β' Κορ. 10-13: όχι μόνο το γεγονός ότι παρουσιάστηκαν στη Κόρινθο ξένοι ιεραπόστολοι, αντίπαλοί του, ούτε η θεωρητική δυνατότητα αποσχίσεως από μέρους των Κορινθίων, αλλά το πολύ συγκεκριμένο γεγονός ότι κατά ένα μέρος η απόσχιση αυτή είχε συντελεστεί.

Βέβαια, δεν μπορούμε να ζωγραφίσουμε το οριστικό πορτραίτο των αντιπάλων του Παύλου στην Κόρινθο. Οι απόπειρες σύνθεσης των επιμέρους στοιχείων δεν έχει αποδώσει τίποτε το οριστικό. Μπορούν όμως να δοθούν ως βέβαια τέσσερα χαρακτηριστικά των αντιπάλων: (1) Είναι χριστιανοί, ούτε Ιουδαίοι, ούτε Ειδωολάτρες. Μαθαίνουμε γι' αυτούς μόνο μέσα στα πλαίσια ενός ενδοεκκλησιαστικού αγώνα, καθεαυτοί όμως οι «αντίπαλοι» είναι μάρτυρες ενός πλουραλισμού του ιεραποστολικού έργου, αν όχι και της ερμηνείας του Ευαγγελίου. Ο Παύλος σκέπτεται γι' αυτούς σαν να υπάρχουν δύο χρώματα, το

άσπρο και το μαύρο, και προχωράει σε ένα είδος δαιμονοποιήσεως των «αντιπάλων» (11, 3· 13-15· 12, 7)· αυτό όμως δεν αποτελεί αντιμετώπιση του περίπλοκου ιστορικού και ιδεολογικού χαρακτήρα των αρχών του χριστιανισμού. (2) Οι αντίπαλοι, είναι περιοδευόντες ιεροκήρυκες και για το λόγο ότι παρουσιάζονται ως «απόστολοι» (11, 5· 13· 12, 11· καθώς και ως «διάκονοι Χριστού» (11, 23) που εξαγγέλλουν το ευαγγέλιο (11, 4· 6), ή ως εισελθόντες σε μια εκκλησία που δεν έχουν ιδρύσει αυτοί οι ίδιοι (10, 13-16· 11, 4) και της οποίας δέχονται, αν δεν απαιτούν, την ηγεσία (11, 7-12· 20· 12, 13-18). Έτσι, σαφώς διακρίνονται ωςάν κάτι διάφορο από τον Παύλο και τους συνεργάτες τους. (3) Η προέλευσή τους εθνικά και θρησκευτικά είναι ιουδαϊκή, όπως φαίνεται τόσο καθαρά από το 11, 22 (Εβραίοι, Ισραηλίτες, σπέρμα Αβραάμ). Ίσως ετόνιζαν οι αντίπαλοι πως, αν και ο Παύλος είναι Ιουδαίος, είναι όμως κάπως απομακρυσμένος από τον Ιουδαϊσμό. Αυτά οδηγούν σε παραπέρα ερωτήματα: Είναι οι αντίπαλοι Ιουδαίοι-χριστιανοί Παλαιστινής προελεύσεως, ή ελληνιστικής; ή κάποιας μικτής προέλευσης; Είχαν, έπειτα, κάποια σχέση με την Εκκλησία των Ιεροσολύμων, ποιού τύπου σχέση, ήταν αυτόνομοι ή ανήκουν σε κάποιο ευρύτερο κοινωνικό-εκκλησιαστικό φαινόμενο; (5) Πριν ο Παύλος γράψει προηγήθηκε η δική τους πολεμική κατά του Αποστόλου. Πώς όμως έγινε αυτό δεν ξέρουμε. Ίδιως η ομολογιακή τους ιδιαιτερότητα δεν είναι σαφής· δεν θέτουν ζητήματα περί της σημασίας π.χ. του Νόμου ή της περιτομής, όπως συμβαίνει με τους ιουδαίζοντες της Γαλατίας. Μήπως ήσαν πνευματικοί ή χαρισματικοί; Μήπως πρέπει να ενοήσουμε τη συγκρουση κάπως περισσότερο επί του προσωπικού επιπέδου;

Εκείνο που μένει περισσότερο βέβαιο στην έρευνα του R. Penna, από την γραμματική και ρητορική ανάλυση στα κεφ. 10-13 της Β' Κορινθίους είναι ότι ο Παύλος γράφει προς τους Κορινθίους έχοντας ενώπιόν του αυτούς τους αντιπάλους. Αυτοί είναι η αιτία που έγραψε αυτά τα κεφάλαια με τόση ένταση. Στον Παύλο χρωστάμε το ότι η μήμη τους διασώθηκε από τη λήθη της ιστορίας.

Η επόμενη Εισήγηση ήταν του καθηγητή Sanchez Bosch: «Η αποστολική απολογία του Παύλου: Β' Κορ. 10-11 ως απάντηση στους αντιπάλους». Τα όρια της απολογίας αυτής καθορίζονται από την προηγούμενη εισήγηση του Romapo Penna και από την επόμενη του Θεοφιλ. Δ. Τρακατέλλη, όπου η ασθένεια του Παύλου παρουσιάζεται ως απολογία. Τα επιχειρήματα του Παύλου βρίσκουμε κυρίως στις περικοπές 10, 12-18· 11, 7-12 και 11, 21-33 υπό τον γενικόν όρον «καυχώμαι». Ο Παύλος καυχείται για ορισμένες πραγματικότητες διά των οκοίων ο Κύριος τον «συνιστά», δηλ. «καυχάται εν Κυρίω», όπου το «εν Κυρίω» μπορεί να έχει σημασία επιρρηματική = «χριστιανικά». Στο ερώτημα για τη γλώσσα που ο Παύλος χρησιμοποιεί επί του προκειμένου: είναι αυτή η γλώσσα της ασθενείας ή της δυνάμεως; «Και για τις δύο», απαντάει ο Bosch. Κατά τους χρόνους του Παύλου η δύναμη αυτή της γλώσσας ήταν γνωστή από τους κύκλους των φιλοσόφων και των κάθε είδους διδασκάλων. Τα επιχειρήματά του είναι ότι αυτός εταπεινώθηκε για να τους υψώσει, καθώς και το ότι τους

εκήρυξε το ευαγγέλιο του Θεού ως δώρο. Υπάρχει τίποτε πιο λογικό από την προσφορά του δώρου του Θεού δωρεάν; Μπορεί να θεωρηθεί αμαρτία η τόσο ακριβής μίμηση αυτού που έκανε ο Χριστός;

Στο κείμενο 11, 21-33 ο Παύλος βλέπει στον αυτο-ενδοξισμό του «αφροσύνη», ότι λαλεί «παραφρονών». Ο Bosch εξετάζει την περικοπή σαν μια υπέρβιαση αμφιβολίας ως προς την ισχύ των επιχειρημάτων του. «Πρόκειται λοιπόν για μια με θλίψεις σύσταση, αυτή όμως προέρχεται από το Θεό... Το γεγονός ότι ο Θεός τον χρησιμοποεί τόσο πολύ στη διακονία του έργου του αποδεικνύει ότι είναι μαζί του, ότι τον "συνιστά"». Η ασθένεια είναι το συστατικό του, ο δρόμος του αδιεξόδου στην υπηρεσία του Χριστού είναι σημείο της αποστολικής ταυτότητας. Πίσω από τα θάσανα από τους εκτός και από τους εντός καθώς και από την «ασθενεία» του ο Παύλος βλέπει παντού το δάκτυλο του Θεού που τον σφραγίζει ως απόστολο.

Σχετικά με τις αμφιβολίες του Αποστόλου είναι μόνο η συνάφεια που μπορεί να μας πει ποιες είναι οι υπερβολές για τις οποίες αυτή την ώρα κατηγορεί τον εαυτό του. «Δεν είναι η υπερβολή της υπεροψίας αλλά η υπερβολή της επιθετικότητας, της aggressivité, σ' όλο το 11ο κεφ. που προκαλεί λύπη στον Παύλο. Και είναι ακριβώς αυτή η επιθετικότητα που χαρακτηρίζει τις καταστάσεις της αφροσύνης. Τελική απόδειξη τούτων θα μπορούσε να είναι η παρθένη «φρόνηση» των Κορινθίων: «ηδέως γαρ ανέχεσθε των αφρόνων φρόνιμοι όντες» ανέχεσθε γαρ ει τις υμάς καταδουλοί, ει τις κατεσθiei, ει τις λαμβάνει, ει τις επαίρεται, ει τις εις πρόσωπον υμάς δέρει» (11, 9 εξ.). Μπορεί να τον εκλάβουν ως άφρονα, ας μη ξεχνάμε όμως ότι οι τρέλοι λένε μεγάλες αλήθειες. Εδώ ο Παύλος έχει υπόψη του τη σύσταση των Παροιμιών 26,5 «... αλλά αποκρίνου άφρονη κατά την αφροσύνην αυτού, ίνα μη φαίνηται σοφός παρ' εαυτώ». Ως προς την έννοια του στίχ. 17 «κατά Κύριον – κατά σάρκα» πρέπει να ενοησουμε ως προς το «κατά Κύριον» την «πραύτητα και επιείκεια» του Χριστού» (10, 1), που κάνει και τους διακόνους του Θεού να έχουν «υπομονή», μακροθυμία και χρηστότητα (6, 3· 6), ενώ το «κατά σάρκα» σχετίζεται με όσα βρίσκουμε στο Γαλατ. 5, 20: μίσση, ζήλοι, θυμοί, εριθεία, διχοστασίες κ.ά.ο. Ο Παύλος καυχείται «εν Κυρίω» με την έννοια του ταπεινού και εσταυρωμένου Χριστού, δεν καυχείται με μια συμπεριφορά χωρίς την «επιείκεια και πραότητα» του Χριστού.

Η επόμενη Εισήγηση του θεοφιλ. κ. Δημ. Τρακατέλλη είχε τίτλο: «Δύναμις εν τη ασθενεία. Εξήγηση του Β' Κορ. 12, 1-13». Από τα πολλά θέματα που θέτει η περίπτωση, ο Θεοφ. εξετάζει ποια είναι τα κύρια ζητήματα που θέτει, πως η ιδέα περί δυνάμεως εν τη ασθενεία θγαίνει από το κείμενο, και πως η ιδέα αυτή καθορίζει την αληθινή αποστολική ταυτότητα. Η ανάλυση της περικοπής γίνεται σε τρία μέρη: (α) 12, 1-6, όπου ο Απόστολος προχωράει ένα βήμα παραπέρα στη σύνδεση καύχησης και παθημάτων και αποφασίζει να καυχηθεί με τον τρόπο που χρησιμοποιούν οι αντίπαλοί του: Οπτασίες και αποκαλύψεις. Το ότι δεν μιλάει ευθέως για τον εαυτό του αλλά ωςάν για κάποιον τρίτο («οίδα άνθρωπον προ ετών δεκατεσσάρων...») δείχνει το δισταγμό του Παύλου να καυ-

χηθεί για τέτοιες οπτασίες και αποκαλύψεις, ενώ ο χρονικός προσδιορισμός βεβαιώνει την πραγματικότητα του υπό αφήγηση γεγονότος. Αυτά που άκουσε και είδε στον Παράδεισο ο Παύλος δεν είναι δυνατό να κοινοποιήσει στους ανθρώπους. Ο Παύλος παίρνει από το Θεό κάτι που θα μείνει για πάντα στη γραμμή της προσωπικής επικοινωνίας του σαν στοιχείο ιδιαίτερης εύνοιας και προνόμιου. (β) Β' Κορ. 12, 7-10. Εδώ ο Απόστολος θέλει να πει πως ό,τι του χαρίστηκε (οπτασίες, αποκαλύψεις) θα οδηγούσε οποιονδήποτε στο να υπαίρειται. Γι' αυτό ο Θεός έδωσε στον Παύλο μαζί με τη χάρη του και «σκόλοπα τη σαρκί, άγγελου σατανά». Αναφέρονται εδώ ως προς αυτόν, τι άραγε μπορεί να ήταν, μαζί με τις ποικίλες γνωστές εκδοχές, και πρόσφατες θεωρίες κατά τις οποίες οι αντιθέσεις και ο διωγμός που συναντούσε ως απόστολος Χριστού, αυτό πρέπει να ήταν η «ασθένεια» του Παύλου, ήταν δηλ. μια δύναμη ελέγχου εναντίον της έπαρσης, στην οποία αλλοιώτικα θα μπορούσε να οδηγηθεί ο Απόστολος. Αυτό εξωτερικά μειώνει κατά κάποιο τρόπο τη σημασία των αποκαλύψεων, αφού τις συνδέει με προσωπικές οδυνηρές καταστάσεις και εμπειρίες. Παρά τις επανειλημμένες παρακλήσεις του για άρση της οδύνης, για ένα θαύμα, ο θεός επέμεινε στη σύνδεση της «χάρης» του με την «ασθένεια». Βέβαια στο στιχ. 10 μιλάει στον κληθ. «ασθενείαι» ο Θεόφιλ. ΄δέχεται ότι κι εδώ πρόκειται γι' αυτό που μιλάει στους προηγούμενους στίχους. (γ) Β' Κορ. 12, 11-13. Ο Παύλος εδώ χρησιμοποιεί τη γλώσσα των αντιπάλων του ή των Κορινθίων. Η τέλεση των «σημείων» αναφέρεται με ρήμα στην παθητική φωνή «κατεργάσθη», και μάλιστα «εν πάση υπομονή»: Τα υπερφυσικά γεγονότα συνέβησαν εντός της συνάφειας που επέβαλε η υπομονή και η ανοχή εκ μέρους του αποστόλου, κάτι που αποτελεί πιθανή αναφορά στο βάσανο και τη θλίψη του «σκόλοπα» και της «ασθενείας».

Στα Συμπεράσματα εξαιρούνται: (α) Ότι ο Παύλος βρίσκεται σε ανώτερη βαθμίδα από τους αντιπάλους του όχι μόνο ως προς τις αποκαλύψεις, την αλήθεια και τον ιερό χαρακτήρα τους, αλλά και ως προς το μη ανακοινωσιμό τους. (β) Ότι τελέσθηκαν προς χάρη των Κορινθίων «σημεία και τέρατα» μέσα στην κοινότητα. Αυτά όμως έγιναν «εν υπομονή», με έναν δηλ. γι' αυτόν αντι-θριαμβολογικό τρόπο. Σ' αυτό διαφέρει από τους αντιπάλους του, όχι μόνο στο επίπεδο ή τον αριθμό των εμπειριών αλλά στη σύνδεση της καύχησης με την ασθένεια. Στη συνάφεια αυτή ο Θεόφιλ. κλίνει προς την άποψη πως η «ασθενεία» του Παύλου συνδέεται με τους διωγμούς ή τις επιθέσεις από αντίπαλες δυνάμεις. Βέβαια, δεν λέει ο Παύλος πως η ασθένεια καθαυτή είναι δύναμη, αλλά πως η ασθένεια σαν μια κατάσταση (status) είναι «sinequa non» προϋπόθεση για να φανερωθεί η δύναμη του Θεού στο αποστολικό λειτούργημα. Προκαλεί έκπληξη η διαβεβαίωση ηδονής εν ταις ασθενοίαις (12, 10). Όσο κι αν χεί παραδόξα αυτό, ο Παύλος απλώς βλέπει την ασθένεια να μετατρέπεται σε δύναμη, γιατί μεταφέρει τον απόστολο από το επίπεδο της ανθρώπινης αδυναμίας - προσωπικής ή κοινωνικής - στο επίπεδο της θείας δυνάμεως. Το κλειδί κατανόησης της ασθένειας εν δυνάμει βρίσκεται ίσως στο 13, 3-4, ότι δηλ. ο Χριστός «εσταυρώθη εξ ασθενοίαις αλλά ζη εκ δυνάμεως Θεού». ΄Ισως η καύχηση του Παύλου «εν ασθενοίαις» να είναι μια variation της καύχησης του για το σταυρό του Ιησού, ένα θέμα πολύ γνωστό στους Κορινθίους.

Η Εισήγηση του κ. J. Court καθηγητή στο Canterbury της Αγγλίας, είχε τίτλο: «Η διένεξη προς τους αντιπάλους του αποστολικού αξιώματος του Παύλου στη συνάφεια των σχέσεών του προς την εκκλ. κοινότητα των Κορινθίων, Β' Κορ. 12, 14-13, 13». Ο κ. Court, στην αρχή της Εισήγησής του, τονίζει τον άκρως υπαινικτικό χαρακτήρα των γραφομένων υπό του Παύλου. Ο ερμηνευτής λειτουργεί σαν ωτακουστής, σαν συλλέκτης μυστικών (cryptic), μερικές φορές ίσως ακατανόητων αναφορών. Άλλωστε, μπορεί να υπάρχουν στη διένεξη περισσότερα από ένα στοιχεία, εκτός του ότι η περικοπή 12, 14-13, 13 αποτελεί αξιοπρόσεκτη συγκέντρωση, σοβαρών παύλειων θεμάτων: «καύχησης» που διακρίνεται από την απολογία, αποστολική αυθεντία που είναι δύναμη και ασθένεια μαζί. Οι κατηγορίες των αντιπάλων του Παύλου εξάγονται από την ανασκευή τους από τον Απόστολο και από υπαινικτικές φράσεις και λέξεις: ταπεινός ανάμεσά τους – τυραννικός και δογματικός από μακριά: ασθενής ως προς το παρουσιαστικό – αυτό όχι σαν αληθινό σημείο ενός αποστόλου, άρρωστος, εμφανώς – ενώ υστερεί προφανώς στο πνευματικό χάρισμα που απαιτείται για να θεραπεύσει τον εαυτό του· η ασθένειά του αυτή θέτει εν αμφιβάλλω τα περί της δυνάμεώς του· δεν μπορεί να συγκριθεί με τους υπερλίαν Αποστόλους, είναι ένα «τίποτε» (12, 11), ιδίως σε ό,τι αφορά πνευματικά χαρίσματα και οπτασίες· δεν παίρνει από τους Κορινθίους χρήματα, ενώ παίρνει από άλλους, κι έτσι τους ξεχωρίζει, τους ταπεινώνει, δείχνει πως δεν τους αγαπά· κάνει όμως «λογίες» για τα Ιεροσόλυμα και στέλνει στην Κόρινθο αντιπροσώπους του γι' αυτούς τους εράνους, και, βέβαια, ποιος μπορεί να ελέγξει τι γίνονται αυτά τα χρήματα.

Υπάρχει βάση για τέτοιες κατηγορίες; Το θέμα της άρνησης του Παύλου να δεχθεί χρήματα από τους Κορινθίους για τη συντήρησή του είναι ευρύτερης σημασίας από όσο φαίνεται εκ πρώτης όψεως. Στον ελληνιστικό κόσμο, οι εξυπηρετούμενοι συντηρούσαν τους σοφιστές διδασκάλους, και οι παλαιστίνιοι ιεραπόστολοι είχαν σχετική εντολή από τον ίδιο τον Ιησού. Κατά τον H.D. Betz για να δικαιολογήσει ο Παύλος την τακτική του χρησιμοποιεί αντι-σοφιστικά επιχειρήματα.

Έπειτα, οι αντίπαλοι του Παύλου στην Κόρινθο αξιώνουν σχέσεις με τα Ιεροσόλυμα και την αυθεντία των αρχικών Αποστόλων, και τοποθετούν έτσι τον Παύλο σε μια άλλη κατηγορία· από τη διένεξη προκύπτουν δύο τύποι αποστολικής πρακτικής στην ιεραποστολή.

Ο Παύλος, πραγματικά, αμύνεται στα κεφ. 10-13 και αποκρούει κάποιους μειωτικούς γι' αυτόνε χαρακτηρισμούς των αντιπάλων. Αμύνεται π.χ. ως προς τις εκστατικές και οπτασιακές εμπειρίες και ως προς την από μέρους του επιτέλεση θαυμάτων (12, 1 εξ' 12). Όμως είναι φανερό όσο και σημαντικό ότι την άμυνά του ο Απόστολος κάνει υπό τους όρους των αντιπάλων του και των αδόκιμων χριστιανών της εκκλησίας στην Κόρινθο. Ενώπιον των Κορινθίων π.χ. δεν παρουσιάζεται η θέση του Παύλου ως προς την αυθεντία και την αποστολικότητά του, αλλά συζητεί το θέμα αυτό υπό το πρίσμα που το βλέπουν άλλοι. Ενώ απολογείται, μιλάει εν Χριστώ αυθεντικά, κι ενώ αμύνεται δίνει την εναλλακτική θεώρηση του τρόπου που βλέπουν τα πράγματα οι αντίπαλοί του.

Εκτός από τον Παύλο και τους συνεργάτες του, τρεις άλλες ομάδες εμπλέ-

κονται στη διένεξη: η κοινότητα της Κορίνθου, οι «ψευδαπόστολοι», και οι «υπερλίαν απόστολοι». Δεν πρόκειται για πρόσωπα: ο πυρήνας του ενδιαφέροντος είναι η φύση του αποστολικού ευαγγελίου και ο τρόπος ερμηνείας του. Άσχετα από την «κοινωνία» που είχε επιτύχει ο Παύλος με τους δοκούντας στύλους είναι της εκκλησίας στα Ιεροσόλυμα, παρουσιάστηκαν κύκλοι που στην Κόρινθο εκμεταλλεύτηκαν την όποια διάσταση μεταξύ των Αποστόλων προς δικό τους όφελος. Μπορούμε όμως να τους χαρακτηρίσουμε ως Ιουδαϊστές; Υπάρχουν δυσκολίες: Τίποτε δεν αναφέρεται περί Νόμου και περί της περιτομής ως προς αυτούς.

Η τρίτη επίσκεψη του Παύλου στην Κόρινθο θα είναι «δοκιμή» για τους Κορινθίους. Παλαιότερες αδυναμίες της κοινότητας αυτής έχουν επιδεινωθεί. Ο Παύλος χρησιμοποιεί συμβατικές λίστες ηθικών παραπτώματων, ως προς τα οποία θα φανεί άτεγκτος. Τώρα φοβάται μια παραπέρα ταπείνωση, αυτή τη φορά σαν αποτέλεσμα της Κρίσεως του Θεού επί της κοινότητας. Έτσι, η τρίτη επίσκεψη θα είναι «δοκιμή» και για τον ίδιο τον Παύλο (ανάμεσα σε «δύναμη» και σε «ασθένεια»). Πρέπει, λοιπόν, την τρίτη αυτή επίσκεψη να τη δούμε από εσχατολογική σκοπιά.

Σχετικά με τη «δύναμη» και την «ασθένεια» ο Παύλος τονίζει ότι μόνο η φυσική ασθένεια είναι ορατή, ενώ η δύναμη του Θεού είναι αόρατη. Ο σταυρωθείς Χριστός αναστήθηκε, ενώ ο Παύλος πάσχει ακόμα. Ο στιχ. 13, 4 εξηγεί ότι ο αναστάς είναι δύναμη χωρίς ασθένεια, ενώ για τον Παύλο το μεν μέλλον θα είναι ορατή δύναμη, ενώ το παρόν είναι γεμάτο ταλαιπωρίες και παθήματα. Η δύναμη που θα επιδείξει στην Κόρινθο θα είναι προληπτική δύναμη της τελικής αναστάσεως. Έτσι θα δοθεί η απόδειξη της αποστολικότητάς του. Ο Παύλος είναι ένας εσχατολογικά προσανατολισμένος ακτιβιστής. Ο προσανατολισμός του αυτός φανερώνεται κατά τρεις τρόπους:

Η αποκαλυπτική οραματική εμπειρία του Αποστόλου συνδέεται με την αποστολική επίσκεψη στην Κόρινθο ως πρόγευση της δυνάμεως της Αναστάσεως και Παρουσίας. Η αποκαλυπτική άνοδος στον τρίτο ουρανό ήταν πηγή αποκαλυπτικής αυθεντίας για τον Παύλο, και υπό την έννοια αυτή αναφέρεται την κρίσιμη αυτή στιγμή της τρίτης επίσκεψης στην Κόρινθο. Ο στιχός 13, 10 (η οικοδομή... η καθαίρεσις) αναφέρεται σε εσχατολογικές κυρώσεις, κατά τον κ. Court, και ο λόγος του Αποστόλου είναι ο λόγος του ίδιου του Χριστού («του εν εμοί λαλούντος Χριστού» 13, 3α). Η τρίτη, λοιπόν, επίσκεψη θα είναι εν δυνάμει, κατά το παράδειγμα του ίδιου του Χριστού (παρουσία εν ασθενεία, παρουσία εν δυνάμει): θα είναι πρόγευση της δυνάμεως της αναστάσεως του Χριστού ως Κριτή – κάτι που ίσως οι Κορινθίοι είχαν πάψει να προσδοκούν.

Ακολούθησε, την επομένη, η Εισήγηση του καθηγ. Georg Strecker. «Η Νομιμότητα της αποστολικής ιδιότητας του Παύλου κατά το Β' Κορ. 10-13». Μετά από ενδιαφέρουσες παρατηρήσεις του κ. Strecker για το φιλολογικό είδος στα κεφ. Β' Κορ. 10-13, και μια σύντομη αναφορά στους αντιπάλους του Παύλου, εξετάζεται στη συνέχεια η αποστολική ιδιότητα του Παύλου. Πρώτα-πρώτα, ως προς την προέλευση της Επιστολής των Δακρύων πρέπει να αρχίσε

όπως οι άλλες Επιστολές του Παύλου: «ἀπόστολος του Χριστού Ιησού» (Β' Κορ. 1, 1). Ο καθορισμός της αποστολικής δικαιοδοσίας του προς τα έθνη ανακλάται καθώς φαίνεται εις το «μέτρον του κανόνου» (10, 13), και το «μέτρον» αυτό ανάγεται στο Θεό, δεν είναι κάτι που καθορίζει κανείς μόνος του για τον εαυτό του. Στη μη ανθρώπινη προέλευση της αποστολικής ιδιότητας ανταποκρίνεται ο υπερβατικός και εσχατολογικός χαρακτήρας της («ευαγγέλιον Χριστού»). Στις σχέσεις προς την κοινότητα χρησιμοποιούνται οι εικόνες «της αιχμαλωσίας» στην υπακοή του Χριστού (10, 3-5), του πατέρα που συντηρεί τα παιδιά, και του κουμπάρου στο γάμο Χριστού και Εκκλησίας. Με αυτές τις ιδιότητες ο Παύλος είναι «διάκονος δικαιοσύνης», ενώ οι αντίπαλοί του χαρακτηρίζονται ως «εργάται δόλιου» (11, 13· 15).

Τα «σημεία του αποστόλου» είναι αντικείμενο καύχησης των αντιπάλων στην Κόρινθο. Υπ' αυτά νοείται η εισβολή του υπερβατικού και του θαύματος στη διακονία του Αποστόλου, ανήκουν δηλ. και αυτά στη συνάφεια των εξαιρετικών εμπειριών για τις οποίες μιλάει στο 12, 1 εξ. Δεν πρέπει όμως να υπερτιμηθεί η επίκληση σε τέτοια σημεία ως προς την αποστολική ιδιότητα του Παύλου, γιατί όχι η επιτέλεση δυνάμεων θαυμαστών αλλά η υποταγή στο έργο του κηρύγματος νομιμοποιεί τον Απόστολο. Το «εν πάση υπομονή» θέτει τα θαυματουργικά έργα του Αποστόλου στη συνάφεια των παθημάτων του προς χάρη του Χριστού (11, 23 εξ.), και νοείται ως στοιχείο της έκφρασης του αποστολικού του λειτουργήματος με παράδοξα. Η διαλεκτική «ασθένεια-δύναμις» που παρουσιάζεται στο έργο του Ιησού εμφανίζεται και στη ζωή του Αποστόλου (Pesistasenkalalogue). Τα παθήματα που απαριθμεί σ' αυτόν τον κατάλογο δεν έχουν την αποκαλυπτική έννοια κάποιας τελικής διέλευσης στο δρόμο προς τον Νέο Κόσμο· γίνονται αποδεκτά μάλλον με την έννοια της «ασθένειας», αφού υπομένονται ως μέρος των παθημάτων του Χριστού. Το κήρυγμα ως «λόγος του σταυρού» στα παθήματα του Παύλου γίνεται ένα συγκεκριμένο γεγονός που δείχνει πέρα από το πρόσωπο του Αποστόλου και συμβάλλει στην ενότητα κηρύγματος και κοινότητας. Το παράδοξο της σύγχρονης βίωσης «ασθένειας» και «δύναμης» στον απόστολο είναι θεμελιωμένο χριστολογικά. Και αυτό έχει παραδειγματικό χαρακτήρα για το χριστιανό. Όπως και ο «σκόλωψ τη σαρκί» αναφέρεται σε κάποιο ειδικό γνώρισμα της αποστολικής βιωτής του Παύλου, αφορά όμως επίσης την ύπαρξη και την αυτογνωσία του χριστιανού συγχρόνως. Έτσι η theologia crucis του Παύλου αναφέρεται ανθρωπολογικά και εκκλησιολογικά στους χριστιανούς και στην εκκλησία.

Ο σκοπός της αποστολικής ιδιότητας είναι η «οικοδομή» που παρουσιάζεται ως έργο της αποστολικής εξουσίας του Παύλου. Στην πολεμική εικόνα στο 10, 4 εξ. η «εξουσία» του Παύλου σχετίζεται προς τις εχθρικές δυνάμεις. Το ίδιο συμβαίνει και στην εκκλησία της Κορίνθου. Οι αντίπαλοι του Αποστόλου καταστρέφουν («καθαίρουν») την εκκλησία). Σκοπός της δραστηριότητος του Παύλου είναι η «οικοδομή» που ως «μεταφορά» έχει ως αντικείμενο την προστασία και τη συντήρηση της κοινότητας. Φυσικά, αυτή η οικοδομή δεν σχετίζεται μόνο με το παρόν αλλά και με το μέλλον της εκκλησίας.

Όπως αντιλαμβάνεται ο αναγνώστης, οι συζητήσεις πάνω σε ορισμένα θέματα (π.χ. κατά πόσο ο Παύλος χρησιμοποιεί ως προς τον εαυτό του κριτήρια

των αντιπάλων του στην Κόρινθο· πώς συνδέεται η δύναμη και η ασθένεια) ήσαν μακρές και ενδιαφέρουσες.

Το Colloguium έκλεισε ο πρόεδρος κ. Ed. Lohse με κείμενο που φέρει τον τίτλο: «Το εκκλησιαστικό λειτουργήμα του Αποστόλου και το αποστολικό λειτουργήμα της Εκκλησίας – Οικουμενικές θεωρήσεις στα κεφ. Β' Κορ. 10-13», και, βέβαια, είναι ένα πολύ πυκνό κείμενο, που αναφέρεται και στη συμβολή όλων των papers στην κατανόηση των κεφ. Β' Κορ. 10-13. Εδώ θα δώσουμε κάποια χαρακτηριστικά σημεία του προεδρικού epilόγου του Συνεδρίου, ιδίως εκείνα που αφορούν στην σχέση ασθένειας και δόξας στο αποστολικό εκκλησιαστικό αξίωμα του Παύλου, και στην αποστολικότητα της Εκκλησίας. Ο Παύλος συνδέει το κύρος του ως αποστόλου με την αλήθεια του Ευαγγελίου, και η αλήθεια αυτή συνδέεται άρρηκτα με το κήρυγμα περί του σταυρού, δηλ. με την ασθένεια των Αποστόλων και της Εκκλησίας κατά το παρόν καθώς προχωρούν προς τον δρόμο της τελικής αναστάσης που άνοιξε με την αναστάση του ο Ιησούς Χριστός. Οι αντίπαλοι στην Κόρινθο «μετατόπισαν στους λόγους και στις πράξεις τους το σταυρό του Ιησού από το κέντρο που κατέχει, και στη θέση του με λόγια και με πράξεις έβαλαν την κατοχή του Πνεύματος». Με το στυλ που χρησιμοποιεί ο Παύλος δίνει σε διάφορα χωρία την εντύπωση πως προβαίνει σε υποχωρήσεις έναντι των αντιπάλων (κόπος εις το κήρυγμα του ευαγγελίου, οράματα και εκστάσεις, σημεία και τέρατα, ιουδαϊκή καταγωγή, κτλ.). Ακριβώς όμως στο επίπεδο των αντιπάλων που φαίνεται να κατεβαίνει ο Παύλος, σ' αυτό ακριβώς φαίνεται η μεγάλη διαφορά που τους χωρίζει. Μόνο σ' ένα σημείο ο Παύλος δεν συζητάει στο επίπεδο των αντιπάλων: δεν δέχεται να συντηρείται από τις κοινότητες.

Πώς συνδέει στο πρόσωπό του τη χάρη του Θεού που του δόθηκε με την «ασθένεια»; «Η ασθένεια του αποστόλου ανταποκρίνεται πλήρως προς την ασθένεια του σταυρού που στα μάτια του κόσμου φαίνεται σαν μωρία». Όπου ούτε η δική μας καύχηση ούτε η εμπιστοσύνη σε δικές μας δυνατότητες διαστρέφουν τον χριστιανικό δρόμο, εκεί ανοίγεται χώρος για να παρουσιαστεί η δύναμη του αναστάντος Κυρίου· γι' αυτό η ζωή μέσα στην ασθένεια, στις στενοχώριες, στις ανάγκες, στους διωγμούς και τις αγωνίες κατακυρώνεται μέσα στην αντιφατική αλήθεια: «όταν γαρ ασθενώ, τότε δυνατός ειμι» (12, 10). Γι' αυτό το αποστολικό αξίωμα όπως η αλήθεια του Ευαγγελίου δεν είναι ανθρώπινης αλλά θείας προέλευσης. Αν το λειτουργήμα του αποστόλου είναι το κήρυγμα του Ευαγγελίου (10, 14· 11, 7), το κριτήριο της γνησιότητας του αποστολικού λειτουργήματος είναι η γνησιότητα του κηρύγματος του Αποστόλου. Όταν με επιχειρήματα π.χ. όπως της επιτέλεσης σημείων και τεράτων προκαλείται να δηλώσει πώς μπορεί κανείς να αναγνωρίσει τον αληθινό απεσταλμένο του Χριστού, επ' ουδενί λόγω πρέπει ο Απόστολος, υπό οποιοσδήποτε συνθήκες, να παραβλέψει το σταυρό του Χριστού υποκαθιστώντας τον με οποιαδήποτε πνευματικά φαινόμενα που θεωρούνται δήθεν πειστικά. Γιατί μόνο στην ασθένεια του σταυρού ενεργείται η δύναμη του αναστάντος Χριστού.

Στο σύγχρονο οικουμενικό διάλογο γίνεται συχνά συζήτηση περί της συ-

νείχειας μεταξύ της αποστολικής αρχής του λειτουργήματος και του κηρύγματος αφενός και του εκκλησιαστικού αξιώματος αφετέρου. Η αποστολή των βιβλικών θεολόγων στο διάλογο αυτό είναι σημαντική, όταν εκφράζει τι το αποστολικό ευαγγέλιο έχει να πει για τη ζωή και την ενότητα της Εκκλησίας, ετόνισε ο καθ'γ. Lonse, και συνέχισε εκθέτοντας κάποιες βασικές γραμμές της δικής του άποψης. Επειδή ο Παύλος κηρύττει Χριστόν εσταυρωμένο, η αυθεντία του εκφράζεται στο ότι στρέφει τους οφθαλμούς του μακριά από τον εαυτό του προς το Χριστό ως πλήρη δυνάμει μέσα στην αδυναμία και την ασθένεια, μέσα στα παθήματα και μέσα στη χάρη του Θεού. Αξιώνει να ακουστεί με εμπιστοσύνη όχι ως ο κήρυκας, που μπορεί να προσαγάγει φαινομενικά πειστικές ενέργειες υπέρ του εαυτού του, αλλά μόνο ως μάρτυρας που στην όλη ζωή και δράση του είναι βαθειά αποτυπωμένο το σημείο του σταυρού. Όπου ο λόγος του σταυρού κηρύττεται ως το μόνο σωτήριο μήνυμα, εκεί η Εκκλησία στέκεται σε στέρεο έδαφος, υπάκουη στο χρέος της απέναντι σε οποιοσδήποτε παραπλανητικές προτάσεις του κόσμου. Η Εκκλησία είναι πιστή στον Κύριό της, όταν με ταπεινόφρονα εμπιστοσύνη και σταθερή αγάπη εμμένει στο αποστολικό ευαγγέλιο. Οι χριστιανοί ζουν μέσα στον κόσμο, μέσα σε μια ποικιλία εκκλησιαστικής ζωής που καθόρισαν ιστορικές συνθήκες, έχουν όμως συνείδηση της δεσμευτικής και ενωτικής δύναμης του ενός αποστολικού ευαγγελίου, κι αυτό μπορεί να γίνει ανάμεσά τους πηγή μεγάλης δύναμης και ζωντανής εμπειρίας.



BIBΛΙΟΚΡΙΣΙΕΣ

Prof. Jack Dean Kingsbury (Richmond, VA, U.S.A.), Reflections on the Readers of St. Matthew, N.T.S., No3, Ιούλιος 1988.

Η μελέτη αυτή εισηγείται κάτι καινούργιο, γι αυτό και αξίζει μια σύντομη ανάλυσή της. Από το ίδιο το Ευαγγέλιο του Ματθαίου ως αναγνώστες του Ευαγγελίου, αν αυτό θεωρηθεί ως ιστορικο-βιογραφική έκθεση, πρέπει να συμπεράνουμε τους Μαθητές του Ιησού και, πριν από την Ανάσταση, τους ηγέτες των Ιουδαίων, τον όγλο, και άλλους που είχαν δει και είχαν ακούσει τον Ιησού. Σ' αυτούς όλους, κατά την άποψη αυτή, υπενθυμίζει ο Ευαγγελιστής τι έκανε και τι είπε ο Ιησούς ανάμεσα στους συγχρόνους του που τον είδαν και τον άκουσαν. Όλοι οι άλλοι αναγνώστες του Ευαγγελίου, είτε πρόκειται περί των συγχρόνων της συγγραφής του Ευαγγελίου αναγνωστών, αρκετά μετά την Ανάσταση του Ιησού, περί το τέλος του Ιου αιώνα, είτε περί των αναγνωστών προς τους οποίους απευθύνεται, είτε περι των σημερινών αναγνωστών, αυτοί όλοι είναι παρατηρητές των γεγονότων, αφού ο Ματθαίος είναι κατά βάση άνθρωπος όχι του «κηρύγματος» αλλά της ιστορικής αφηγηματικής περιγραφής.

Αυτή ήταν η απάντηση που δίνονταν επί πολλά χρόνια στο θέμα ποιοι είναι οι αναγνώστες του πρώτου Ευαγγελίου. Υπάρχουν όμως πολλά στοιχεία μέσα στο Ευαγγέλιο που ασφαλώς δεν απευθύνονται προς τους συγχρόνους του Ιησού. Παραδείγματα: Στην επί του Όρους Ομιλία, τα παθήματα των μαθητών και του όγλου «ένεκεν εμού», όταν δηλ. ο Ιησούς θα ήτο μακράν αυτών, αναφέρονται σε εποχές δύσκολου διωγμού κατά της Εκκλησίας, που ασφαλώς σχετίζεται με τους χρόνους συγγραφής του Ευαγγελίου. (2) Στο 7, 15-23 αποκρούονται υπό τον Ιησού ως άγνωστοι («ουκ οίδα υμάς») χαρισματούχοι της Εκκλησίας. Κι αυτό, βέβαια, αντανακλάει μεταγενέστερους χρόνους της Εκκλησίας. (3) Στο 6, 16-18 προϋποτίθεται ύπαρξη νηστείας στην Εκκλησία· τρία κεφ. στο 9, 14-15 οι «ελάχιστοι μαθητές» (οι 4 μόνο;) απαλλάσσονται απ' αυτήν όσο χρόνο ο «νυμφίος» είναι μαζί τους. Συμπέρασμα: Τα προηγούμενα και πολλά άλλα στοιχεία του Ευαγγελίου δεν το συνιστούν ως βιογραφία.

Γι' αυτό η Σχολή της «Τελικής Σύνταξης» (Redaction Criticism) ερμήνευσε το Ευαγγέλιο από την άποψη των ζητημάτων και προβλημάτων των χρόνων που γράφτηκε, θεωρώντας το όχι αφηγηματικής αλλά κηρυγματικής φύσεως κείμενο. Οι αναγνώστες του Ματθαίου είναι οι σύγχρονοί του, τα μέλη της Εκκλησίας του, που μέσα από τις αφηγήσεις περί των έργων και των λόγων του Ιησού, διέβλεπαν αναφορές σε ζητήματα και ανάγκες της δικής τους Εκκλη-

σίας. Υπάρχει μια τέτοια «διαφάνεια» στο κείμενο αυτό, που να μπορεί η εκκλησία του αγίου Ματθαίου στο τέλος του α' αιώνα να το διαβάσει σαν να απευθύνεται προς αυτήν: Ο Ιησούς είναι παντού με το φωτοστέφανο του Αναστάσιος: κι η Ιουδαϊκή ηγεσία αποτελείται από Φαρισαίους των χρόνων του Ευαγγελιστή, ενώ οι Μαθητές, με επικεφαλής τον Πέτρο, διδάσκουν πειθαρχία τα μέλη της Εκκλησίας. **Αν και** ρίχνει ματιές στο παρελθόν ως παρελθόν (ο θάνατος του Ιησού για την άφεση των αμαρτιών 26, 28), αν και η ζωή του Ιησού έχει υποδειγματικό ρόλο για τους πιστούς των χρόνων του Ευαγγελιστή, αληθές είναι πως ο Ευαγγελιστής έγραψε για το παρελθόν με μάτια στραμμένα στο παρόν: Το ευαγγέλιο της βασιλείας ήταν το κήρυγμα της Εκκλησίας του Ευαγγελιστή προς τα έθνη. Οι διενέξεις του Ιησού προς τους Φαρισαίους αντανakλούν διενέξεις της εποχής του Ευαγγελιστή, κτλ. (ιδίως οι συλλογές «λογίων» του Ιησού στο Ευαγγέλιο αυτό αποτελούν εφόδια της εκκλησίας του Ευαγγελιστή για το ιεραποστολικό της έργο). Αυτή η ανάγνωση του Ευαγγελίου από την Redaction Criticism ασφαλώς αποδίδει πλουσιότερα και ακριβέστερα αποτελέσματα από την προηγούμενη μέθοδο της ιστορικο-βιογραφικής θεωρήσεως του κειμένου.

Υπάρχουν όμως κάποια θέματα μέσα στο κατά Ματθαίον που δεν εξηγούνται ούτε με τη μία ούτε με την άλλη μέθοδο. Πέντε φορές αναφέρεται ο Ευαγγελιστής στους «Φαρισαίους και Σαδδουκαίους» σαν να ήταν μια ομάδα ή δυο πλευρές της ίδιας ομάδας, ενώ, ως γνωστόν, εκρόκειτο περί αντιπάλων θρησκευτικών παρατάξεων πρό του Πολέμου του 70 μ.Χ., γιατί μετά τον Πόλεμο δεν υπήρχαν πια Σαδδουκαίοι. Δοκιμάστηκαν ως προς την έκφραση αυτή διάφορες ερμηνείες, που παραθέτει ο Kingsbury. Δεν ευσταθούν, δυστυχώς, γιατί στο 3, 7, στο 16, 1 και 16, 6' 11-12, παρουσιάζονται Φαρισαίοι και Σαδδουκαίοι σαν μια ενότητα. Τέτοιες περιπτώσεις αποτελούν φιλολογικό δημιούργημα (construction) του Ευαγγελιστή που σχετίζεται με κάποια ιδιαιτερότητα του ίδιου του Ευαγγελιστή, που τελικά δεν αποτελεί κάποια ιδιαιτερότητα του κόσμου του Ευαγγελιστή, αλλά και της ιστορίας του κειμένου του.

Και ως προς την αποστολή των 12 προς «τις πόλεις του Ισραήλ» (κεφ. 10) καθώς και περί της αποστολής των ιδίων προς τα «έθνη» (κεφ. 28) έχει δημιουργηθεί παρόμοιο πρόβλημα, με πληθώρα ερμηνειών και ως προς το φαινόμενο αυτό (κατά την Redaction Criticism: υπήρχε διάσταση απόψεων περί της εκτάσεως της ιεραποστολής μέσα στην Εκκλησία του αγίου Ματθαίου).

Η προτεινόμενη από τον Kingsbury, για την περίπτωση, νέα μέθοδος της φιλολογικής, αφηγηματικής, κριτικής ισχυρίζεται πως περιπτώσεις όπως οι παραπάνω προσκαλούν τον ερμηνευτή να διευκρινήσει σε ποια έκταση «ο κόσμος της αφήγησης», και ο «υποδηλούμενος» αναγνώστης, ο καθένας από την πλευρά του, μπορούν να χρησιμοποιηθούν ενδεικτικά για να καταλάβει τον «κόσμο του Ευαγγελιστή» και «του αναγνώστη-στόχου» της εκκλησίας του. — Θα ήταν πολύ καλό, αν ο Kingsbury προχωρούσε στην εφαρμογή της νέας αυτής προτάσεως του στις παραπάνω σημειούμενες περιπτώσεις, εξηγώντας ακριβέστερα περί τίνας πρόκειται, αντί να μείνουμε μόνο με την εντύπωση πως στην ερμηνεία παίζει ρόλο και η πορεία των αφηγηματικών παραδόσεων πριν φτάσουν στα χέρια του Ευαγγελιστή προς επεξεργασία.

Σ. Μαυροφίδης, Η Μητέρα του Ιησού στην Καινή Διαθήκη, (Παράρτημα: Η εξέλιξη της Εκκλησίας), Αθήνα 1989, σελ. 207.

Υπήρξε πολύ ευχάριστη έκπληξη αυτό το βιβλίο του ιερέα και Ιησουίτη π. Μαυροφίδη. Είναι, αν δεν απατώμαι, η πρώτη φορά που Έλληνας καθολικός προσφέρει στο βιβλικό κλάδο σπουδών στην Ελλάδα μια τόσο υψηλής ποιότητας εργασία. Η βιβλιογραφική ενημέρωσή του είναι καταπληκτική· εργάστηκε χρόνια στο *Instituto Biblico* της Ρώμης. Και η επιστημονική του ευσυνειδησία είναι συγκινητική, όσο και η αγάπη προς την Εκκλησία του.

Όλοι ξέρουμε το ρόλο της Μητέρας του Ιησού στο δόγμα και στην ευσέβεια της αδελφής ρωμαϊκής εκκλησίας. Οι Ορθόδοξοι θεολόγοι έχουμε στο θέμα αυτό πολύ μεγαλύτερη άνεση. Ο π. Μαυροφίδης, παρά τις δυσχέρειες, λέει τα σύκα σύκα και τη σκάφη σκάφη. Αφού σε τρία κεφάλαια (σελ. 23-132) αναλύει εξαντλητικά το θέμα «Η Μητέρα του Ιησού στην Καινή Διαθήκη» ((α) Κατά την παιδική ηλικία του Ιησού. – (β) Ιστορικές πληροφορίες και Θεολογικές θεωρήσεις. – (γ) Κατά την ανδρική ηλικία του Ιησού και στην πρώτη Εκκλησία, προσθέτει στην εργασία του Παράρτημα: Η εξέλιξη στην Εκκλησία (σελ. 133-189) για να βοηθήσει τον αναγνώστη να αντιληφθεί βασικά δύο πράγματα: (1) Άλλο είναι οι ιστορικές πληροφορίες που έχουμε στην Κ. Διαθήκη για τη Μητέρα του Ιησού και άλλο οι θεολογικές θεωρήσεις περί του προσώπου της, αν και οι μεν δεν είναι άσχετες από τις δε. Αν και οι θεολογικές θεωρήσεις προέρχονται, όπως πολύ σωστά σημειώνει, από την περίοδο μετά την Ανάσταση του Ιησού και προϋποθέτουν την πίστη της Εκκλησίας, δεν αναιρούν, ότι μέσα στα ίδια κείμενα θεωρούμε ως ιστορικές πληροφορίες. Εντυπωσιάζει ο π. Μαυροφίδης με τις γνώσεις και τη σύνεση που εφαρμόζει την αρχή αυτή κατά την ανάπτυξη του θέματος του. (2) Με το «Παράρτημα» δείχνει πολύ άνετα όλους τους παράγοντες εκείνους που συνετέλεσαν στην εξέλιξη της πίστης ως προς το πρόσωπο της Μαρίας. (Το αρχέτυπο της Γυναίκας στον ουρανό της ψυχολογικής θρησκείας της Φύσης – Η απόκρουση του αρχέτυπου από την ιστορική θρησκεία του Ισραήλ... Η εξελικτική συνειδητοποίηση της θεότητας του Χριστού – Στον ουρανό της Εκκλησίας αποκαθίσταται το αρχέτυπο της Γυναίκας – Η ιστορική μητέρα του υπερϊστορικού Θεού: Λογική και Πίστη... κτλ.) και συγχρόνως μιλάει πολύ άνετα για παραμορφωτικούς παράγοντες στη σωστή πίστη περί της Μαρίας: Διακρίνει ιδιαίτερα τον ευσεβισμό από τη γνήσια θρησκευτικότητα. Ο πρώτος «είναι παιδαριώδης, πνευματικά δηλ. για τους φορείς του, προσβλητικός για τη μητέρα του Θεού και υπομνηστικός για το κύρος της Εκκλησίας μπροστά στους ανθρώπους που δεν ανήκουν σ' αυτήν» (σελ. 180). Γιατί έτσι η Παναγία αντιμετωπίζεται ως αυτεξούσιος οδηγός χαρίτων, κάτι που επανειλημμένα έχει καταδικαστεί από τη Διδάσκουσα Εκκλησία, μια και κάτι τέτοιο μετατρέπει, στην ουσία, τη Μητέρα του Θεού σε Θεά... «αρχίζει να λατρεύεται πάλι η πληθωρική Θεά της ψυχολογικής θρησκείας της Φύσης». Με πειστική επιχειρηματολογία επικρίνει την πνευματικότητα που παρατηρείται στα Μεσογειακά προσκυνήματα της Παναγίας στην Ελλάδα, στην Ιταλία, στην Ισπανία, τις υστερικές σκηνές που διαδραματίζονται, κτλ. Να πούμε, πως χρειάζεται επικείκεια μπροστά σε τόσο πόνο; «Ναι, αλ-

λά και γύρω από τον Ιησού μαζεύονταν πολύς ανθρώπινος πόνος και αρρώστια, αλλά Εκείνος χρησιμοποιούσε το γεγονός αυτό, και μάλιστα με αυστηρότητα, για να αφυπνίσει στους πονεμένους ανθρώπους το δίωμα της γνήσιας Πίστης» (σελ. 181) η Εκκλησία γνωρίζει ότι οι θεομητορικές πεποιθήσεις της δεν εξελίσσονται ερμήην μιας χριστοκεντρικής σημασίας, ερμήην του ιστορικού παρελθόντος της Εκκλησίας... και ερμήην της λατρευτικής και θεσμικής διάστασης της Εκκλησίας» (σελ. 182).

Πολύ σωστά, επίσης, παρατηρεί τη διάσταση βιβλικών και συστηματικών θεολόγων, που πρέπει πάντοτε να γεφυρώνεται, αφού «η θεολογία, χωρίς τη βιβλική επιστήμη, είναι οικοδόμημα χωρίς θεμέλια, που καταρρέει, και η Βιβλική Επιστήμη, χωρίς τη Θεολογία, είναι θεμέλια χωρίς οικοδόμημα και, γι' αυτό, άχρηστα» (σελ. 182).

Εκείνο όμως που άρσε ιδιαίτερα στον γράφοντα από το βιβλίο του π. Μαυροφορίδη είναι η πνευματικότητα του ανδρός και η επιστημονική κατάρτιση, ενώ στην εξυπνάδα και το χιούμορ θυμίζει συχνά τον συμπατριώτη του Εμμ. Ροϊδη και από τους θεολόγους τον αρχιμ. Βασίλειο Στεφανίδη, μακαριστό καθηγητή της Εκκλ. Ιστορίας στο Πανεπιστήμιο της Αθήνας. Παραθέτω μερικά παραδείγματα εφαρμογής της ιστορικής κριτικής από τον π. Μαυροδίδη που είναι αυτονόητα για κάθε βιβλικό θεολόγο σήμερα:

Ο Ματθαίος παραθέτει μη-ιστορικές πληροφορίες για τη γέννηση του Ιησού και για τη Μαρία. Γράφει, δέβαια, όχι για να ψυχαγωγήσει ή να εντυπωσιάσει ούτε για να πει ότι ο Ιησούς ήταν θεόθεν Μεσσίας, κάτι που ήταν δεκτό από όλους μέσα στην Εκκλησία μετά την Ανάσταση: «αν ο Ιησούς δεν είχε αναστηθεί, ούτε κατ' όναρ δεν θα 'χε δει κανείς τη γέννησή του μέσα απ' αυτό το cliché» (σελ. 30). Απλώς, ο Ευαγγελιστής πιστεύει ότι «ο θεόθεν Μεσσίας ήταν ο Νέος Μουσής, μ' όλα όσα συνεπάγονται στη θεολογική αυτή θεώρηση του Μεσσία, που, για τον Μτ. ήταν ο Ιησούς»... Πρόκειται δηλ. για θεολογική θεώρηση.

Καλά, η θεόπνευστη Εκκλησία δεν πίστεψε πως όλα αυτά ήταν ιστορικά: Έκανε λάθος: «Ο συλλογισμός αυτός θα ήταν κάπως βιαστικός. Πράγματι, όταν η Εκκλησία πίστευε ως ιστορικά γεγονότα και τις θεολογικές θεωρήσεις των Ευαγγελιστών, τις σχετικές με τη ζωή του Ιησού, αυτό συνέβαινε γιατί πίστευε στη θεϊκή προέλευση του μηνύματος των γεγονότων αυτών και, συνεπώς, είναι σ' αυτή την τελευταία πίστη που έγκειται η θεοπνευστία της και όχι στην πρώτη» (σελ. 33)... «Ξεκαθαρίσαμε, λοιπόν, το έδαφος από μεθοδολογικές, ιστορικές, ποιμαντικές, θεολογικές και εκκλησιολογικές απόψεις και τώρα πια, ξέρομε, με ποια σημασία θ' αναφερόμαστε, από 'δω και στο εξής, σε ιστορικές πληροφορίες σχετικά με τη μητέρα του Ιησού και σε θεολογικές θεωρήσεις της μητέρας του Ιησού» (σελ. 34).

Το ίδιο συμβαίνει και με το Λουκά: «Ο Ευαγγελιστής αναφέρει την παρθενική σύλληψη της Μαρίας μέσα σ' ένα cliché. Πρόκειται για το γραμματολογικό είδος των βιβλικών Ευαγγελισμών» (σελ. 35). Ο Λκ. δεν ενδιαφέρεται για την ιστορική συνέπεια των αναφορών του: από τη μια ο άγγελος λέει στη Μαρία πως το παιδί που πρόκειται να γεννηθεί είναι «υιός Υψίστου... υιός Θεού» (Λκ. 1, 32, 35) παρακάτω όμως η Μαρία δεν κατάλαβε τι εννοούσε ο Ιησούς δω-

δεκαετής, όταν της είπε πως ο Ναός ήταν γι' αυτόν το σπίτι του Πατέρα του (Λκ. 2, 50), όπως δεν κατάλαβαν και τα λόγια του γέροντα Συμεών (Λκ. 2, 3) για το μεσσιανικό χαρακτήρα του νεογέννητου, πράγμα που είναι ακατανόητο, αν ο Λκ. επιθυμούσε να καταλάβει ο αναγνώστης του τη στιχομυθία του Γαβριήλ με τη Μαρία ως ιστορική.

Αλλού σημειώνεται... «Έχουν γίνει και γίνονται, πολλές προσπάθειες για να δοθεί μια απάντηση σ' όλ' αυτά τα ερωτήματα. Οι προσπάθειες αυτές είναι μάταιες. Οι πληροφορίες που μας δίνουν οι πηγές μας είναι τόσο αόριστες, ώστε κάθε υπόθεση να είναι δυνατή και καμιά βέβαιη» (σελ. 39).

Η πρώτη Εκκλησία πίστευε ότι ο Ιησούς ήταν ο Υιός του Θεού πριν από την ενσάρκωση. Αυτή η ιδιότητα δεν ήταν συμπέρασμα της εκ παρθένου γέννησης, που μόνο από το Λουκά σχετίζεται με την ιδιότητα (Λκ. 1, 35), ενώ ο Παύλος που πιστεύει στη θεϊκή ιδιότητα του Ιησού (Ρωμ. 8, 3· Γαλ. 4, 4) φαίνεται να πιστεύει και στη φυσιολογική του γέννηση από τον Ιωσήφ και τη Μαρία, δίχως να βρίσκει αυτά τα δύο αλληλοσυγκρουόμενα (σελ. 51 εξ.).

Για την έννοια του κρίσιμου χωρίου Mt. 1, 25 («έως ου έτεκε τον υιόν αυτής») ο π. Μαυροφορίδης δέχεται πως και ο Mt. και ο Λκ. ενδιαφέρονται σε όλη τη συνάφεια της γέννησης του Ιησού για την παρθενική σύλληψη και όχι για τις συζυγικές σχέσεις της Μαρίας και του Ιωσήφ. Με το ίδιο πνεύμα ο Mt. παρουσιάζει τριάντα εννιά φορές στη σειρά, τους προγόνους του Ιησού να γεννιούνται ο καθένας από τον πατέρα του (Mt. 1, 1-6) και τον Ιησού να γεννιέται από τη μητέρα του.

Τέλος, το αειπάρθενο της Μαρίας όχι μόνο «μετά τόκον» αλλά και «κατά τόκον», κατά το «Πρωτευαγγέλιο του Ιακώβου», υπεραμύνθηκαν οι πάντες: Σύνοδοι, Πάπες, Θεολόγοι. Οι Ευαγγελιστές τέτοιο θέμα δεν θίγουν. Έτσι, σήμερα, τίθενται δύο ερωτήματα, ένα θεολογικό και ένα εκκλησιολογικό. Από θεολογικής απόψεως, διερωτάται κανείς, ποιο μπορεί να είναι σήμερα το μήνυμα μιας παρθενίας «και κατά τόκον», που έχει ανατομική σημασία και κανένα ηθικό νόημα. Ενώ δε η παντοδυναμία του Θεού δύναται τα πάντα, «ο Θεός δεν είναι ταχυδακτυλουργός, που επιδιώκει φθηνούς εντυπωσιασμούς». Από εκκλησιολογική άποψη, ως προς το σφάλμα της Εκκλησίας στο θέμα αυτό, η απάντηση είναι «ότι η θεοπνευστία της Εκκλησίας αφορά θέματα πίστης με διαχρονικά ηθικά μηνύματα και όχι με πολιτιστικές νοοτροπίες των εποχών, μέσα από τις οποίες αναγκαστικά εκφράζει τα θέματα αυτά, εξ αιτίας του ιστορικού χαρακτήρα της. Μ' άλλα λόγια, αν η Μαρία δεν έμεινε παρθένος «και κατά τόκον», δηλ. ανατομικά, δεν θίγεται ούτε η ηθική αειπαρθενία της ούτε η θεοπνευστία της Εκκλησίας, η οποία, στην ουσία, μια τέτοια αειπαρθενία βίωσε (σελ. 65-66).

Σ' αυτό το στυλ προχωράει το βιβλίο μέχρι τέλους. Εγώ θα σταματήσω εδώ στα παραδείγματα, γιατί ο σκοπός αυτής της βιβλιογραφικής έκθεσης είναι με τα παραπάνω να ελκύσω τον αναγνώστη του παρόντος να διαβάσει ολόκληρο το βιβλίο, γιατί έχει πολλά να κερδίσει. Εδώ, ασφαλώς πρέπει να τελειώσω με συγχαρητήρια προς τον συγγραφέα, γιατί μένοντας μέσα στον ευρύτερο ορίζοντα της εκκλησιαστικής παράδοσης, κατώρθωσε να δώσει στα σκεπτόμενα μέλη της Εκκλησίας του στην Ελλάδα τη δυνατότητα να καταλάβουν βαθύτερα

και σωστότερα τις σχετικές με τη Μητέρα του Ιησού παραδόσεις στην Καινή Διαθήκη. Ευχόμαστε στην Ελληνική Καθολική Ιεραρχία να βρει και άλλους εργατές στο έργο της Εκκλησίας, ικανούς όπως ο π. Μαυροφίδης. Δεν πρέπει να λησμονήσουμε να συγχαρούμε τον φίλο π. Γαβριήλ Μαραγκό, τον επικεφαλής των Πατέρων Ιησοϊτών στην Ελλάδα, για την υποστήριξη της έκδοσης αυτής.

Λιλή Ζωγράφου, Αντιγνώση (Τα Δεκανίκια του Καπιταλισμού). Εκδόσεις Λογοθέτης, εκδ. 8η, Αθήνα, 1988, σελ. 465.

Η Λιλή Ζωγράφου είναι μια εκπληκτική γυναίκα και θαυμάσια συγγραφέας. Τα βιβλία της μου έχουν προσφέρει όχι μόνο γνώσεις αλλά και χαρές ψυχικές από τον τρόπο με τον οποίο είναι γραμμένα: Σαφής ο λόγος της τρέχει ορμητικός και ενθουσιώδης, παντού με χάρη και αλάτι αρτυμένος, ριζοσπάστης και επαναστατικός με πολλή αγάπη για την αλήθεια.

Το παραπάνω βιβλίο της που γνώρισε, τώρα πριν λίγο, την 9η του έκδοσή είναι ένα πολύ αξιόλογο βιβλίο, που πραγματεύεται ένα ευρύτατο και δύσκολο θέμα: Η θρησκεία, ο χριστιανισμός ειδικά ιστορικά εξεταζόμενος, ως «Αντιγνώση», ως πατερναλιστής δηλ. της μυστικοπάθειας, της άγνοιας, της αμάθειας, της καθυστέρησης και της καταπίεσης επομένως. Η κυρία Ζωγράφου προσπαθεί να το δαμάσει αυτό το τεράστιο θέμα και να μας πείσει πως όσο γρηγορότερα καταλάβουμε αυτά που γράφει τόσο το καλύτερο για μας και την κοινωνία. Αντιλαμβάνεται όμως ο αναγνώστης αυτού του Δελτίου Βιβλικών Μελετών πως ένα τέτοιο θέμα δεν εμπίπτει στον τομέα μας για να το κρίνουμε. Αυτό θα γίνει αλλού, σε μια ημερήσια εφημερίδα, και, όπως έχω σκεφτεί το πράγμα, αφού έχω κάποια συνάντηση, με τη Λ. Ζ., γιατί από καιρό θέλω να τη γνωρίσω από κοντά. Αν εδώ γίνεται λόγος για το βιβλίο «Αντιγνώση», «Τα δεκανίκια του Καπιταλισμού» είναι μόνο για ένα και αποκλειστικό σκοπό: κι αυτός είναι το ότι η Λιλή φορτώνει την αφετηρία της μυστικοπάθειας και τα θεμέλια της «Αντιγνώσης», στους ώμους του Αποστόλου Παύλου, η σπουδή του οποίου, όπως και να το κάνουμε, είναι μέσα στο έργο μας, και στην υπηρεσία αυτού του Δελτίου. Όσο και να αγαπάμε τη Λ. Ζ. και να συμφωνούμε μαζί της σε πολλά που έχει γράψει, δεν αγαπάμε λιγότερο τον Απόστολο Παύλο, με τον οποίο ασχολούμεθα μια ζωή ολόκληρη, και δεν συμφωνούμε μ' αυτά που γράφει η Λιλή για τον Παύλο. Όπως είπαμε δεν θα εισέλθουμε στο κύριο θέμα της, που είναι αξιο μακράς και θαθείας συζήτησης.

Από όσο ξέρω, πρώτη η κ. Λ. Ζ. συνδέει αυτό που ονομάζεται, γενικώς, μυστικοπάθεια του Παύλου προς τον Ιουδαϊσμό ως «Αντιγνώση», ως έχθρα κατά του Ελληνισμού που είναι η γνώση και το φως του κόσμου. Πολύ πριν από την κ. Λ. Ζ. πολλοί αστοί θεολόγοι ασχολήθηκαν με τη μυστικοπάθεια του Απ. Παύλου για να υποστηρίξουν όμως, αντίθετα προς την κ. Ζ., πως ο Παύλος μπήκε ο ίδιος και έβαλε και τον χριστιανισμό μέσα στο λούκι της ελληνιστικής και της ανατολικής μυστικοπάθειας. Οι θεολόγοι αυτοί δεν μπορούσαν να βρουν στον Ιουδαϊσμό ή στη θρησκεία του Ιησού την πηγή της παύλειας μυστικοπάθειας, η οποία, εν πάσει περιπτώσει, ήταν διάχυτη μέσα στον ελληνορω-

μαϊκό κόσμο. Αν τους στενοχωρούσε κάτι, αυτό ήταν ότι ο Παύλος δεν έμεινε πιο πιστός στην ιουδαϊκή βάση της θρησκείας του Ιησού.

Η Α. Ζ. πιστεύει πως ο Ελληνισμός αντιπροσωπεύει ιστορικά το φως του λόγου, τη μόνη πηγή της γνώσης στον πολιτιστικό μας ορίζοντα. Αντίθετα, ο χριστιανισμός του Παύλου αντιπροσωπεύει την «Αντιγνώση», που είναι ιουδαϊκής προέλευσης, καθώς φαίνεται από όλο το βιβλίο της κ. Ζ. Η σύγκρουση των δύο και η υπό ορισμένες ιστορικές συνθήκες νίκη του δεύτερου, του πνεύματος της «Αντιγνώσης», αυτό κατάφερε θανάσιμο πλήγμα κατά του Ελληνισμού και επέφερε πάνω στον ελληνορωμαϊκό κόσμο τη Μεσαιωνική θαρραρότητα, τις εξ αποκαλύψεως αλήθειες, την άγνοια και την υποταγή στην καταπίεση. Εμείς, όπως είπαμε πριν, θα ασχοληθούμε μόνο με τον Παύλο, που χρονικά και ουσιαστικά αποτελεί αφετηριακό θέμα στο έργο της κ. Α. Ζ. Κι ως προς αυτό το θέμα δηλώνουμε αμέσως πως διαφωνούμε. Γιατί η Γνώση είναι πραγματικό δώρο του Ελληνισμού προς την ανθρωπότητα, αλλά, όπως και η κ. Α. Ζ. πρέπει να γνωρίζει πολύ καλά, ήδη από τον 4 π.Χ. αιώνα ο Ελληνισμός και η ρώμη του της κλασικής περιόδου άρχισαν να φθίνουν. Φυσικά, δεν έπαυε το ελληνικό πνεύμα να εκπέμπει κάποιο φως του λόγου είτε απευθείας είτε μέσω της Ρώμης καθόλη την ελληνορωμαϊκή περίοδο. Ποιος όμως μπορεί να αρνηθεί πως ήδη η φιλοσοφία του Πλάτωνα έθεσε τα θεμέλια και κάποιας μυστικοπάθειας, που ο Μέσος Πλατωνισμός την πήγε παραπέρα, και ο Πλωτίνος της έδωσε την τελική φόρμα; Βεβαίως, συνέβαλε και η Ανατολή στο ρεύμα αυτό κατά πολλούς και ποικίλους τρόπους, όχι βέβαια ο Ιουδαϊσμός. Έχουμε την υποψία πως η κ. Ζ. πρέπει μάλλον να θεωρεί τον Ιουδαϊσμό ως τη μόνη εξ αποκαλύψεως θρησκεία, που έτσι διά του χριστιανισμού επηρέασε τους μακρούς αιώνες της Εκκλησίας ως «αντιγνώση», ενώ, η αλήθεια είναι πως όλες οι θρησκείες, ακόμα και θρησκευτικές φιλοσοφίες, επικαλούνται προς στήριξη της αλήθειας τους και άλλες πηγές γνώσης ή ένθου-σιασμού, άσχετες με το λογικό του ανθρώπου. Αν όλες οι θρησκείες έχουν μια τέτοια βάση, για ποιο λόγο στην περίπτωση του χριστιανισμού έπρεπε να γίνει ειδικά κάποια ιουδαϊκή συνωμοσία για να κηρύξει ο Παύλος την εξ αποκαλύψεως αλήθεια του ή την «αντιγνώση» του.

Είναι γνωστή η θέση του καθηγητή Χ. Θεοδωρίδη για την εξέλιξη της ελληνικής σκέψης μετά τον 4ο π.Χ. αι. Γι' αυτόν ό,τι απομένει είναι ο Επίκουρος, η τελευταία παρηγοριά της αρχαιότητας. Εξάλλου μιλώντας για τον 1ο αι. π.Χ. ο καθηγητής του Harvard Dodds (Οι Έλληνες και το Παράλογο) τον αποκαλεί αιώνα του «Σκεπτικισμού», ενώ τον 1ο αι. μ.Χ. αιώνα «Αγωνία». Είχε ήδη αρχίσει να πεθαίνει ο Ελληνισμός, είχε αρχίσει η αλλοίωση της γνώσης και της εμπιστοσύνης σ' αυτήν, όταν γεννήθηκε ο Ιησούς και ο Παύλος. Είχε ήδη γίνει η Ελλάδα πολύ ευάλωτη είτε από τις ανατολικές Μυστηριακές θρησκείες είτε από το Γνωστικισμό. Ο χριστιανισμός, πριν επικρατήσει, πάλαψε όχι τόσο με την Ελληνική φιλοσοφία όσο με τη λαϊκή θρησκεία του Μίθρα, τον Γνωστικισμό και τον Μανιχαϊσμό. Η ελληνική θρησκεία και φιλοσοφία είχαν πάρει προ πολλού την κατιούσα. Εκείνος ο εκλεκτικός και νοϊκοκύρης ιερέας, ο Πλούταρχος, είναι μια υποτονική επανάληψη κάποιων παλαιότερων αξιών είχε τουλάχιστον τη συνείδηση πως ήταν ο τελευταίος των Μοχικανών. Στην

πραγματικότητα τέτοιος ήταν ο Πλάτωνος, ο οποίος όμως με τη στρωματική διάταξη της πραγματικότητας και τις εκστάσεις του έγινε ο πρόγονος της ασκητικής χριστιανικής θεολογίας. Όπως υποστηρίζει, μάλιστα, ο καθηγ. Θεοδωρίδης, η ρωμαλαία σκέψη της Ιουδαίας, των Σοφιστών και της Αθηναϊκής Δημοκρατίας του 5ου αι. π.Χ. συγκρούστηκε νομοτελειακά με τη ρωμαλαία, επίσης, σκέψη της αριστοκρατίας (Πλάτωνας, Αριστοτέλης, κ.τ.λ.). Από εκεί και πέρα, με την εξαίρεση του Επίκουρου και κάποια των Στωικών, οι Μακεδόνες στρατηλάτες συνέλαβαν να εξαπλώσουν τον Ελληνισμό, που έγινε έτσι φάρος για την τότε οικουμένη, ένας φάρος όμως που έχανε συνεχώς σε λάμψη καθώς εξαπλώνονταν και καθώς ο χρόνος κυλούσε.

Έπειτα, η Ρώμη έπεσε, γιατί δεν έδινε ισοπολιτεία στους κατακτημένους λαούς με κάποια απλοχεριά, και καθόλου στους πολυπληθείς λαούς που χτυπούσαν τις θύρες της αυτοκρατορίας από τη Βρετανία ως τον Ευφράτη. Ας μη μιλήσουμε εκτενέστερα για το εσωτερικό προλεταριάτο, στο οποίο συγκαταλέγονται και οι χριστιανοί από τον Τσινβέε. Γιατί οι χριστιανοί μπορεί να θεωρήθηκαν κάτι τέτοιο μέχρι τις αρχές του 3ου αι. μ.Χ. Από τους διωγμούς του Δέκιου κι έπειτά, όπως πολλοί κοινωνιολόγοι σήμερα δέχονται, υπήρξαν το κοινωνικό εξιλαστήριο θύμα, ο αποδιοπομπαίος τράγος, προς αποτροπή δήθεν των κάθε λογής δεινών που έπλητταν την αυτοκρατορία από παντού και την οδηγούσαν στο τέλος της. Όταν ενίκησε η Εκκλησία, οι χριστιανοί ήταν το 1/4 του πληθυσμού της αυτοκρατορίας. Με ποια ιστορική βάση μπορεί κανείς να φορτώσει στο χριστιανισμό την ευθύνη για την κατάρρευση του ελληνισμού υπ' αυτές τις συνθήκες; Όταν έγινε κυρίαρχη δύναμη υστερότερα μπορεί ενδεχομένως να κατηγορηθεί για οτιδήποτε: όχι όμως για την πτώση του Ελληνισμού και της ζωντανής έφεσης της γνώσης, γιατί αυτό συντελέστηκε μέσα στους ελληνιστικούς χρόνους από φθοροποιές δυνάμεις που ήταν αρκετά δραστήριες, πριν από την εμφάνιση του χριστιανισμού, έγινε από μια άλλη «αντιγνώση».

Κι έρχομαι τώρα στο ειδικό θέμα που η κ. Α. Ζ. θέτει με τον Απόστολο Παύλο, που είναι και το κύριο σημείο της διαφοράς μας. Σήμερα, κ. Ζωγράφου, μετά τη δημοσίευση του έργου του Albert Schweitzer για την έρευνα περί του Παύλου, δεν μπορούμε πια να ξεχωρίσουμε τον Παύλο από τον Ιησού, όπως γίνονταν από παλαιότερους φιλελεύθερους αστούς θεολόγους. Ο Παύλος διαπνέεται από την ίδια με τον Ιησού εσχατολογική ιουδαϊκή προοπτική: ο παλιός κόσμος της αμαρτίας και του κακού πεθαίνει, κι ο θεός μέσω του Ιησού Χριστού φέρνει έναν καινούργιο κόσμο, μια καινή κτίση. Παρά τις πρακτικές προσαρμογές και κάποιες παραχωρήσεις του χριστιανισμού του, παρά, επίσης, την οποιαδήποτε επίδραση των Μυστηριακών Θρησκειών στη σκέψη του, ο Παύλος μέχρι τέλους δεν απέστη της κεντρικής του διδασκαλίας πως όλα (ο θάνατος του Χριστού, ο δικός του θάνατος κάθε μέρα, κτλ.) είναι δείγματα ότι ο παλιός κόσμος πεθαίνει και πως η Δεύτερη Παρουσία του Χριστού φέρνει έναν ανανεωμένο κόσμο. Πουθενά δεν ασχολείται ο Παύλος με τη ζωή των ανθρώπων μέσα σ' αυτή τη βασιλεία του Χριστού. Μιλάει γενικά γι' αυτήν σαν για κάτι που σχετίζεται με την αλήθεια, τη δικαιοσύνη, την αγάπη και τη χαρά. Είναι δυνατό, υπ' αυτές τις συνθήκες να του φορτώσουμε την κατηγορία πως έ-

γινε, λέει, όργανο της ιουδαϊκής θρησκευτικής αριστοκρατίας εναντίον του Ελληνισμού, για να χτυπηθεί η ελληνική ακμή και γνώση, και για να επικρατήσει ο ανθελληνικός ιουδαϊσμός μέσω του χριστιανισμού του Παύλου; Αυτά είναι πράγματα εντελώς αίολα, και δεν στηρίζονται πουθενά. Βέβαια, πρέπει να είναι τυφλός κανείς για να μη διαπιστώσει ότι μέσω του χριστιανισμού πολλά ιουδαϊκά στοιχεία μπήκαν στη ζωή ευρύτερων θρησκευτικών μαζών της αυτοκρατορίας. Ήταν όμως αυτά που έκαναν τη νέα θρησκεία «αντιγνώση»; Ή ήταν αυτά που οδήγησαν σε διαφορετική στάση προς το σώμα μας και προς τα ένστικτά μας; Ασφαλώς όχι, γιατί γνωρίζουμε πως αυτά μπήκαν στο χριστιανισμό από τον ελληνιστικό ασκητισμό, όχι από τον Ιουδαϊσμό.

Έπειτα, έχουμε κάποιες Επιστολές Παύλου γνήσιες, και σ' όλες αυτές οι αντίπαλοί του είναι συνήθως Ιουδαίοι ή ιουδαϊζόντες χριστιανοί που επέμεναν για την ισχύ του ιουδαϊκού Νόμου και της περιτομής μέσα στη νέα πίστη. Ο Παύλος έκανε φοβερό αγώνα εναντίον των νομικίστικων θρησκευτικών αντιλήψεων, που είχαν υποστηριχτές κάποιους από τους αρχικούς Αποστόλους. Ο Παύλος ήταν πνευματοκράτης, και υπέστη ο άνθρωπος μεγάλη ταλαιπωρία από τους «Ιουδαϊζόντες». Ο ίδιος θγήκε από τον Ελληνίζοντα Ιουδαϊσμό της Διασποράς και με το Ευαγγέλιο προχώρησε και πήγε αρκετά βήματα ανεξαρτησίας και ελευθερίας παραπέρα. Ήταν μέχρι τέλους της ζωής του σε σύγκρουση προς τον Ιουδαϊσμό των Ιεροσολύμων και τον Ιουδαϊζόντα Χριστιανισμό της Παλαιστίνης. Αυτά είναι αναμφισβήτητα γεγονότα. Πώς είναι, λοιπόν, δυνατόν αυτό το πρόσωπο, που ξέρομε, να ήταν το ίδιο και σκευός εκλογής της ιουδαϊκής αριστοκρατίας για να μετατρέψει την «αντιγνώση» που ήταν ο Ιουδαϊσμός σε «αντιγνώση» για όλη την αυτοκρατορία; για να εκδικηθεί τελικά ο Ιουδαϊσμός τον Ελληνισμό μέσω ενός προσώπου που μέσα στην αρχική Εκκλησία ήταν η σημαία του αντιιουδαϊσμού! Τέτοια σημαία δεν είχε γίνει ο Παύλος, μετά το θάνατό του, για όλες τις γνωστικές αντιιουδαϊστικές αιρέσεις; Αυτά είναι γενικά αποδεκτές γνώσεις που έχουμε. Είτε είναι κανείς αστός στη σκέψη, είτε παλαιομαρξιστής, είτε νεομαρξιστής, αυτά είναι αυτά, είναι γεγονότα και όχι τούτο για τον ένα και κάτι άλλο για τον άλλο.

Τι έγινε με τη διδασκαλία του Παύλου μετά το θάνατό του, κυρίως όταν η Εκκλησία πείστηκε πως ο νέος κόσμος αργεί πολύ να έλθει, και ποιες υπερφυσικιστικές αντιλήψεις αντικατέστησαν σιγά-σιγά την αρχική εσχατολογική προοπτική της Εκκλησίας, αυτό είναι ένα άλλο θέμα, που είναι άσχετο προς οποιεσδήποτε ευθύνες του Παύλου για την εισαγωγή οποιασδήποτε «αντιγνώσης» στο χριστιανισμό. Είναι γενικά αποδεκτό για όλες τις μεγάλες θρησκείες και για το χριστιανισμό πως διαφορετικά ξεκινούν, παίρνουν νέες μορφές καθώς προχωρούν, έως ότου, τελικά, αποκρυσταλλωθούν σε κάτι διάφορο από τα προηγούμενα στάδια.

Αλλά το θέμα της «Αντιγνώσης» στον φθίνοντα Ελληνισμό, η κατάργηση δηλ. του λόγου και η εισαγωγή άλλων μυστικών πηγών γνώσεως, η εξέλιξη του φαινομένου αυτού μέχρι το τέλος της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας και οι αποκρυσταλλώσεις στο Βυζάντιο και στη Δυτική Ρωμαϊκή Αυτοκρατορεία, είναι τεράστιο θέμα που υπαινίσσεται συμπλοκή και συνάντηση πολλών παραγόντων και όχι τη δύναμη ενός απλού καρπού κάποιας ιουδαϊκής πονηρίας να διαψέσει

τον ελληνικό κόσμο με την «αντιγνώση». Όμως το θέμα αυτό εκφεύγει από τα όρια της κρίσης σ' αυτήν εδώ τη βεση. Η κ. Ζ. απαράδεκτα το απλοποιεί.

Περιττό να σημειώσω ότι όποιος θέλει να καταλάβει όσα γράφονται παραπάνω συμπυκνωμένα πρέπει να διαβάσει την «Αντιγνώση» της Α. Ζ. για να καταλάβει πλήρέστερα περί τίνος πρόκειται. Το πρόβλημα που θέτει το βιβλίο είναι σοβαρό για το θεολόγο (ποια είναι η σχέση της θεολογίας προς την επιστήμη), άσχετα από τις αστοχίες της σε τούτο η σ' εκείνο. Δεν επιτρέπεται να αγνοεί κανείς τέτοια βιβλία, όταν μάλιστα έχουν 9 (εννέα) εκδόσεις.

Σ. Αγουρίδης

ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΒΙΒΛΙΚΟΥ ΚΕΝΤΡΟΥ «ΑΡΤΟΣ ΖΩΗΣ»

1. *Oscar Cullmann*, Χριστός και Χρόνος, μετάφρ. Π. Κοιμαντός, Αθήνα, 1980, σελ. 260.
2. *Eduard Lohse*, Επίτομη Θεολογία της Καινής Διαθήκης, μετάφρ. Σ. Αγουριδής, 1980, σελ. 256.
3. *Walter Zimmerli*, Επίτομη Θεολογία της Παλαιάς Διαθήκης, μετάφρ. Β. Στογιάννος, 1981, σελ. 320.
4. *Dean Daniélou*, Αγία Γραφή και Λειτουργία. Η βιβλική θεολογία των Μυστηρίων και των Εορτών κατά τους Πατέρες της Εκκλησίας, μετάφρ. από ομάδα, 1981, σελ. 366.
5. *Albert Schweitzer*, Ιστορία της Έρευνας του Βίου του Ιησού, μετάφρ. από ομάδα, 1982, σελ. 517.
6. *Johannes Weiss*, Ο Αρχέγονος Χριστιανισμός, η ιστορία της περιόδου 30-150 μ.Χ., μετάφρ. από ομάδα, 1983, σελ. 600.
7. *Etienne Trocmé*, Ο Ιησούς από τη Ναζαρέτ, όπως τον είδαν όσοι τον γνώρισαν, μετάφρ. Π. Λιαλιάτσης - Σ. Αγουριδής, 1983, σελ. 155.
8. *Gerard Ebeling*, Η Προσευχή, μετάφρ. Θ. Σωτηρίου, σελ. 91. *Joaquim Jeremias*, Ο Ιησούς και το Ευαγγέλιό του, μετάφρ. Σ. Αγουριδής, σελ. 102, 1984.
9. *Stanley Marrow*, Τα Λόγια του Ιησού στα Ευαγγέλια, μετάφρ. Σ. Αγουριδής, 1986, σελ. 160.
10. *Γεωργίου Φλωρόφσκυ*, Θέματα Ορθοδόξου Θεολογίας, μετάφρ. από ομάδα, 2 εκδ. 1989.
11. Τα Χειρόγραφα της Νεκρής Θάλασσας (Τα Εσσαιικά Κείμενα του Κομμράν σε νεοελληνική απόδοση), Επιμ. Σ. Αγουριδή - Γ. Γρατσέα, 1988, σελ. 232.
12. Χριστιανικός Γνωστικισμός (Τα Κοπτικά Κείμενα του Nag Hammadi στην Αίγυπτο), 1989, σελ. 350.

Κεντρική Διάθεση - Παραγγελίες:

Βιβλιοπωλείο «ΠΑΡΟΥΣΙΑ»

Σόλωνος 94, Αθήνα 106 80

Τηλ. 3615147

