

**ΒΙΒΛΙΚΗ
ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ
16**

Ιωάννης Δ. Καραβιδόπουλος

**ΒΙΒΛΙΚΕΣ
ΜΕΛΕΤΕΣ
Β΄**



**ΕΚΔΟΣΕΙΣ Π. ΠΟΥΡΝΑΡΑ
ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ**

ΒΙΒΛΙΚΕΣ ΜΕΛΕΤΕΣ

Β'

ΒΙΒΛΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ
Εκδοτική Επιτροπή
Ι. Καραβιδόπουλος, Π. Βασιλειάδης, Ι. Γαλάνης



Copyright © Ιωάννης Καραβιδόπουλος
ISBN: 960-242-195-9

ΒΙΒΛΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ
16

Ιωάννης Δ. Καραβιδόπουλος

*ΒΙΒΛΙΚΕΣ
ΜΕΛΕΤΕΣ
Β'*



ΕΚΔΟΣΕΙΣ Π. ΠΟΥΡΝΑΡΑ
ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ 2000

John D. Karavidopoulos

BIBLICAL
STUDIES
II



P. POYRNARAS PRESS
TESSALONIKI
2000

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Περιεχόμενα.....	5
Πρόλογος.....	7
Α. ΘΕΜΑΤΑ ΕΡΜΗΝΕΥΤΙΚΗΣ	
1. Η ερμηνεία της Κ. Διαθήκης στην Ορθόδοξη Εκκλησία.....	11
2. Ορθόδοξη Ελληνική Βιβλική Βιβλιογραφία κατά την τελευταία πενήκονταετία.....	31
3. Νέες κατευθύνσεις στη Βιβλική Ερμηνευτική.....	47
Β. ΚΕΙΜΕΝΟ ΚΑΙ ΜΕΤΑΦΡΑΣΗ ΤΗΣ Κ. ΔΙΑΘΗΚΗΣ	
4. Κριτικές εκδόσεις της Κ. Διαθήκης κατά τον 20 ^ο αιώνα.....	71
5. Νεοελληνικές μεταφράσεις της Κ. Διαθήκης κατά το τελευταίο τέταρτο του 20 ^{ου} αιώνα.....	104
Γ. ΠΑΥΛΕΙΕΣ ΜΕΛΕΤΕΣ	
6. Η σημασία του κηρύγματος του Αποστόλου Παύλου στον Ελληνικό κόσμο.....	125
7. Οι Απόστολοι Βαρνάβας και Παύλος στην Κύπρο: οι απαρχές του ευαγγελισμού της Οικουμένης.....	142
8. Ο θρησκευτικός πλουραλισμός της εποχής του Αποστόλου Παύλου και της σημερινής Ευρώπης.....	163
9. Η Αγιορείτικη χειρόγραφη παράδοση των δύο προς Θεσσαλονικείς επιστολών του Αποστόλου Παύλου.....	182
10. «Φιλαδελφία» (Α΄ Θεσ 4,9). Η Παύλεια παραίνεση για κοινωνική συμπεριφορά των χριστιανών.....	198
11. Οι «ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου» και οι «δοκούντες» στην προς Γαλάτας επιστολή κεφ. 2.....	219
12. Η προς Φιλιππησίους επιστολή του Αποστόλου Παύλου. Μια επιστολή από τα δεσμά.....	239

Δ. ΙΩΑΝΝΕΙΕΣ ΜΕΛΕΤΕΣ

13. Ιωάννεια οικουμενικότητα. Ερμηνευτικά σχόλια στα 153 ψάρια του Ιω 21, 11	259
14. Η Αποκάλυψη του Ιωάννη και η εποχή μας.....	277
15. «Ἐγένετο στιγμή ἐν τῷ οὐρανῷ ὡς ἡμῶριον». Ερμηνευτική προσέγγιση του στίχου Αποκ 8, 1	300

ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Εισηγήσεις σε επιστημονικά συνέδρια, συμβολές σε τιμητικούς τόμους και άρθρα σε περιοδικά, των τελευταίων πέντε ετών, αποτελούν το περιεχόμενο αυτού του τόμου της σειράς Βιβλική Βιβλιοθήκη. Κοινό σημείο αναφοράς που συνδέει τις μελέτες αυτές είναι το ενδιαφέρον του συγγραφέα για το κείμενο της Καινής Διαθήκης και την ερμηνεία του στην Παράδοση της Εκκλησίας και στη σύγχρονη έρευνα.

Οι μελέτες αυτές διαρθρώνονται σε τέσσερις ενότητες. Η πρώτη ενότητα περιλαμβάνει μελέτες που αναφέρονται στην Ερμηνεία της Καινής Διαθήκης στην Ορθόδοξη Παράδοση, στις σύγχρονες ερμηνευτικές κατευθύνσεις και στην σχετική βιβλιογραφία που αναπτύχθηκε στον ελληνικό χώρο κατά τον 20^ο αιώνα. Η δεύτερη ενότητα περιέχει μελέτες για το κείμενο της Καινής Διαθήκης (κριτικές εκδόσεις του κατά τον 20^ο αιώνα) και τη μετάφρασή του στη νεοελληνική. Η τρίτη, με Παύλεια μελετήματα, παρουσιάζει ορισμένες πλευρές του Παύλειου μηνύματος ή ερμηνευτικές αναλύσεις επιμέρους στίχων των Παύλειων επιστολών. Και η τέταρτη περιέχει μελέτες που αναφέρονται σε θέματα της Ιωαννείου γραμματείας.

Ορισμένες επικαλύψεις και επαναλήψεις στις μελέτες αυτές είναι αναπόφευκτες. Κατά τα άλλα δημοσιεύονται εδώ με τη γλωσσική μορφή που είχαν όταν πρωτοδημοσιεύθηκαν, εκτός από την προσθήκη μερικών απαραίτητων βιβλιογραφικών πληροφοριών.

Η αναδημοσίευση των μελετών αυτών κρίθηκε χρήσιμη τόσο για τους φοιτητές της θεολογίας όσο και για τους γενικότερα ενδιαφερομένους για βιβλικά θέματα αναγνώστες.

Θεσσαλονίκη, Μάρτιος 2000

Ιωάννης Δ. Καραβιδόπουλος

A

ΘΕΜΑΤΑ ΕΡΜΗΝΕΥΤΙΚΗΣ

Η ΕΡΜΗΝΕΙΑ ΤΗΣ ΚΑΙΝΗΣ ΔΙΑΘΗΚΗΣ ΣΤΗΝ ΟΡΘΟΔΟΞΗ ΕΚΚΛΗΣΙΑ*

Ένα σημαντικό τμήμα της Καινής Διαθήκης, τα Ευαγγέλια, που αποτελούν την καρδιά της, φυλάσσεται μονίμως επάνω στην Αγία Τράπεζα κάθε ιερού ναού. Από εκεί ο λειτουργός παίρνει το κείμενο, που στη λειτουργική του χρήση ονομάζεται ως ενιαίο βιβλίο «Ιερόν Ευαγγέλιον», για να το αναγνώσει στη λειτουργική σύναξη των πιστών και εκεί πάλι το εναποθέτει μετά την ανάγνωση. Τούτο δηλώνει την ιδιαίτερη θέση που έχει ο λόγος του Θεού μέσα στην Ορθόδοξη Εκκλησία καθώς και τη στενή σχέση Αγίας Γραφής και Εκκλησίας. Η Εκκλησία όχι μόνο φυλάσσει και αναγινώσκει τις Γραφές της στους πιστούς αλλά και τις ερμηνεύει υπεύθυνα δια μέσου των αιώνων. Στη συνέχεια θα παρουσιάσουμε αναλυτικά: 1. τα χαρακτηριστικά γνωρίσματα της Ορθόδοξης ερμηνείας των Γραφών με ιδιαίτερη αναφορά στην Καινή Διαθήκη, 2. συντομότερα θα αναφερθούμε στη σχέση Αγίας Γραφής και Εκκλησίας και 3. θα κλείσουμε τις σκέψεις μας με τη διαλεκτική συσχέτιση πιστότητας στην Παράδοση αλλά και επιτακτικής ανάγκης για αποτελεσματικότερη παρουσίαση του βιβλικού λόγου στην εποχή μας.

* Πρωτοδημοσιεύθηκε στον τόμο *Ορθοδοξία - Ελληνισμός. Πορεία στην Τρίτη χιλιετία*, έκδ. Ι. Μονής Κουτλουμουσίου, Άγιον Όρος, τόμ. Β' 1996, σ. 329-335.

1. Χαρακτηριστικά γνωρίσματα της Ορθόδοξης ερμηνείας των Αγίων Γραφών

Για την καλύτερη κατανόηση του ερμηνευτικού λειτουργήματος της Εκκλησίας πρέπει να έχουμε υπόψη τις ακόλουθες τρεις βασικές προϋποθέσεις.

1. Η Ορθόδοξη θεολογία κάνει ένα διαχωρισμό ανάμεσα στην Αλήθεια που είναι ο Θεός, όπως αποκαλύφθηκε «έν Χριστώ» και «έσκήνωσεν έν ήμϊν» (Ιω 1,14) και στην καταγραφή αυτής της σωτηριώδους αλήθειας μέσα στα βιβλία της Αγίας Γραφής. Τα θεολογικά πλεονεκτήματα αυτού του διαχωρισμού είναι τα ακόλουθα: α) διαφυλάσσεται ο υπερβατικός Θεός από οποιαδήποτε ταύτισή του με το γράμμα της Αγίας Γραφής, β) αποφεύγεται μια μονοφυσιτίζουσα θεώρηση της Γραφής, η οποία περιέχει το λόγο του Θεού που τον βίωσαν οι άνθρωποι σε διαφορετικές συνθήκες και τον εξέφρασαν με διαφορετική ορολογία –πάντα όμως την ίδια αλήθεια ζώντας, και γ) μας απαλλάσσει από την πλανημένη τοποθέτηση ότι η Αγία Γραφή υπαγορεύθηκε λέξη προς λέξη από το Πνεύμα του Θεού στους ιερούς συγγραφείς –άποψη των φονταμενταλιστών που οδηγεί τελικά σε μια ειδωλολατρική εκτίμηση του βιβλικού κειμένου, σε μια βιβλιολατρία¹.

2. Αυτό που ονομάζουμε Παράδοση –με μια έννοια πολλές φορές τελείως παρεξηγημένη και αδικημένη από τους ετεροδόξους θεολόγους– δεν είναι παρά η βίωση της Αγίας Γραφής από την Εκκλησία μέσα στη μακραίωνη

ιστορία της. Εφόσον η παράδοση είναι ζωή, παραλαβή δηλ. και παράδοση του θησαυρού της πίστεως, δεν είναι με κανένα τρόπο κάτι το στατικό και αποστεωμένο αλλά έχει τα ουσιώδη χαρακτηριστικά γνωρίσματα του ζωντανού οργανισμού: κίνηση, πρόοδο, αφομοίωση του περιβάλλοντος, μεταμόρφωσή του και, τέλος, αποβολή κάποιων στοιχείων που έχουν χάσει την οργανική τους σχέση με το ζωντανό σώμα του Χριστού.

3. Η ερμηνεία της Αγίας Γραφής υπήρξε λειτουργήμα του Σώματος του Χριστού στην ιστορική πορεία της Ορθόδοξης Εκκλησίας. Αυτό σημαίνει ότι η ερμηνεία των βιβλίων της Παλαιάς και της Καινής Διαθήκης δεν μπορεί να είναι υπόθεση ενός μεμονωμένου ανθρώπου, όσους επιστημονικούς τίτλους κι αν αυτός διαθέτει αλλ' έργο της Εκκλησίας, λειτουργήμα που τροφοδοτείται από το Άγιο Πνεύμα. Είναι σε τελική ανάλυση χάρισμα του Αγίου Πνεύματος. Και οι ατομικές ερμηνευτικές προσπάθειες των θεολόγων, είτε του παρελθόντος είτε του παρόντος, έχουν αξία εφόσον βρίσκονται στα βασικά σημεία μέσα στο *consensus* της εκκλησιαστικής συνειδήσεως και το εκφράζουν έστω και με ένα τελείως πρωτότυπο και προσωπικό τρόπο.

Και μια παρατήρηση που ισχύει για τις τρεις αυτές βασικές προϋποθέσεις. Εάν μερικοί θεολόγοι ταύτισαν την αλήθεια με το γράμμα της Βίβλου (έγιναν δηλ. κατά κάποιο τρόπο ειδωλολάτρες του βιβλικού γράμματος) ή εάν δεν είδαν την Παράδοση ως βίωση της Αγίας Γραφής αλλά ως ανασταλτικό παράγοντα της αληθινής ζωής ή εάν ερμήνευσαν την Αγία Γραφή όχι ως συνειδητά μέλη του σώματος του Χριστού· εάν, λοιπόν, συνέβη-

¹ Βλ. Th. Stylianopoulos, *Bread for Life. Reading the Bible*, 1980, σ. 13 εξ.

σαν αυτά τα τρία –που είναι η παθολογική μορφή των τριών παραπάνω προϋποθέσεων– τότε εκείνη που άμεσα προσεβλήθη είναι η Ορθοδοξία και μάλιστα στην προς τα έξω εικόνα της. Η κακή εκπροσώπηση όμως της αλήθειας είναι ανθρώπινη αδυναμία, η δύναμη της αλήθειας ωστόσο προέρχεται από τον ίδιο τον Θεό.

Μετά από τις παραπάνω προϋποθέσεις, μπορούμε να επισημάνουμε τα ακόλουθα χαρακτηριστικά γνωρίσματα της Ορθόδοξης ερμηνείας της Αγίας Γραφής:

1. Ο Χριστιανισμός ως αποκάλυψη του Θεού μέσα στην ιστορία έχει ένα σαφώς ιστορικό χαρακτήρα. Η θεολογία και ειδικότερα η βιβλική ερμηνεία δεν μπορεί παρά να λαμβάνει σοβαρά υπόψη τις ιστορικές συνθήκες που προϋποθέτουν τα βιβλία της Παλαιάς και της Καινής Διαθήκης, αν δεν θέλει να εκτραπεί προς ένα Γνωστικισμό. Η εκκλησία των πρώτων αιώνων πάλεψε σκληρά και αδυσώπητα εναντίον των Γνωστικών αιρέσεων που μέσα σ' ένα δυαρχικό ελληνικό πνεύμα αδυνάτιζαν το ιστορικό έδαφος και οδηγούσαν τους ανθρώπους σε άπιαστες και άυλες σφαίρες. Σ' αυτήν την εκτροπή η εκκλησία δεν αντέταξε μια χριστιανική μεταφυσική αλλά το «σκάνδαλο» του ιστορικού γεγονότος του σταυρού, που είναι το αποκορύφωμα της όλης ιστορίας της θείας οικονομίας, της Heilsgeschichte, ή ακόμη καλύτερα του «μυστηρίου της θείας οικονομίας». Ο Λόγος του Θεού «σάρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν» (Ιω 1,14), για να λυτρώσει τον άνθρωπο και να μεταμορφώσει τον κόσμο όχι μόνο εσχατολογικά αλλά και ιστορικά, στο παρόν.

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

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

2. Δεύτερο χαρακτηριστικό γνώρισμα της Ορθόδοξης Βιβλικής ερμηνείας είναι η *εκκλησιαστικότητα*,

η ιδιότητά της ως λειτουργήματος εκκλησιαστικού που απορρέει από την ευχαριστιακή εμπειρία του ερμηνευτή και το φωτισμό του από το Πνεύμα του Θεού. Ότι ο Ιησούς Χριστός έζησε σε μια ορισμένη ιστορική εποχή, σε κάποιο συγκεκριμένο χώρο της γης, ότι δίδαξε, θαυματούργησε και τελικά σταυρώθηκε επί Ποντίου Πιλάτου μπορεί κανείς να το διαπιστώσει με τις γνωστές ιστορικές μεθόδους. Ότι ο Ιησούς όμως είναι ο Αναστάς Κύριος που μπορεί να ενεργεί δυναμικά στη ζωή του κάθε ανθρώπου, μπορεί να το δεχτεί μόνο ζώντας «έν πνεύματι αγίω» (Α΄ Κορ 12,3). Αυτό σημαίνει, με άλλα λόγια, πως η ιστορία –χωρίς να παύσει να είναι το σταθερό έδαφος του ερμηνευτή– μεταπλάσσεται και μεταμορφώνεται σε θεολογία: γιατί εκείνο που ενδιαφέρει τελικά είναι όχι μόνο το ιστορικό γεγονός καθεαυτό αλλά κυρίως η αποτίμησή του για τον άνθρωπο της εποχής του και της εποχής μας, το υπαρξιακό του δηλ. μήνυμα. Μια σωστή κατανόηση της Αγίας Γραφής είναι αμφίδρομη κίνηση: η μια κατεύθυνση βαίνει προς την εποχή του κειμένου, είναι η εξήγηση του κειμένου (για την οποία μιλήσαμε προηγουμένως, καθώς παρουσιάζαμε το πρώτο χαρακτηριστικό της Ορθόδοξης Βιβλικής ερμηνείας, την ιστορικότητα). Η άλλη κατεύθυνση βαίνει προς τη δική μας εποχή, είναι η κυρίως ερμηνεία του κειμένου πρόκειται για το χαρακτηριστικό που μας απασχολεί τώρα: το μήνυμα του κειμένου. Αυτό που η εκκλησία με τους ερμηνευτές πατέρες έκανε πάντοτε αλλά και εξακολουθεί να κάνει –όσες φορές βέβαια και από όποιους αυτό εξακολουθεί να γίνεται.

3. Ο πατερικός χαρακτήρας της ερμηνείας δίνει την ιδιάζουσα σφραγίδα του στην Ορθόδοξη ερμηνεία. Το χαρακτηριστικό αυτό γνώρισμα, ορθά κατανοούμενο, σημαίνει δημιουργική συνέχιση του πνεύματος των πατέρων, δηλαδή όχι άκριτη αναπαραγωγή των ερμηνειών τους μέσα στις δικές μας αλλαγμένες ιστορικές, κοινωνικές και επιστημονικές συνθήκες, αλλά πιστότητα στο ζωντανό τρόπο με τον οποίον κι εκείνοι μετουσίωσαν θεολογικά το νόημα της ευαγγελικής ιστορίας σε κήρυγμα ζωής, σε υπαρξιακό προσκλητήριο. Περιττό να λεχτεί ότι η πιστότητα αυτή είναι καρπός μετοχής του ερμηνευτή στην Παράδοση και τη ζωή της εκκλησίας.

Στις μέρες μας πολλές ηθελημένες ή αθέλητες παρεξηγήσεις παρατηρούνται στο θέμα της σχέσης Αγίας Γραφής και Πατέρων. Και βέβαια η βιβλική ιστορία, τα γεγονότα της θείας αποκαλύψεως έχουν την προέκτασή τους στη ζωή της εκκλησίας και βέβαια η Αγία Γραφή για τις Ορθόδοξες συνειδήσεις κατανοείται και βιώνεται μέσα από ένα συγκεκριμένο εκκλησιαστικό πρίσμα που κάνει την Παλαιά Διαθήκη να είναι καθρέπτης μέσα στον οποίο εικονίζεται ο ίδιος ο Χριστός και η εκκλησία του και που κάνει την Καινή Διαθήκη να είναι το βιβλίο της εκκλησίας, που βιώνεται αυθεντικά μέσα στην ευχαριστιακή εμπειρία. Αυτά όμως όλα δεν μπορούν με κανέναν τρόπο να δικαιολογήσουν μια μουσειακή ακαμψία. Το Πνεύμα του Θεού που συγκροτεί και καθοδηγεί την εκκλησία είναι πνεύμα ελευθερίας και όχι δουλείας. Εν ονόματι αυτού του πνεύματος της εν Χριστώ ελευθερίας πρέπει να θεωρήσουμε ως κακή προσφορά υπηρεσιών προς το λαό του Θεού την επίμονη

προσπάθεια για κατά γράμμα επιβίωση της πατερικής ερμηνείας. Εκείνο που μας χρειάζεται στην εποχή μας δεν είναι η μηχανική επιβίωση των πατέρων αλλά η δημιουργική αναβίωσή τους μέσα στις σημερινές συνθήκες.

Θα βοηθήσει πολύ στην κατανόηση των λεγομένων εδώ, αν εξετάσουμε κάπως αναλυτικότερα μερικές πλευρές της πατερικής αντιμετώπισης των Γραφών.

α. Η ερμηνεία για τους πατέρες της Εκκλησίας δεν αποτελεί ακαδημαϊκή διαδικασία ή επιστημονική ενασχόληση με την Αγία Γραφή μέσα σε βιβλιοθήκες αλλά κήρυγμα μέσα στη σύναξη του λαού του Θεού. Έχει ως εκ τούτου αμεσότητα και ζωντάνια και απευθύνεται όχι μόνο στο νού αλλά και στην καρδιά του ακροατή, γιατί δεν στοχεύει στο να τους γεμίσει με γνώσεις από την Αγία Γραφή ή και περί της Αγίας Γραφής, αλλά στο να τους οδηγήσει σε πράξεις, σε τοποθέτηση ή ανατοποθέτηση (μετάνοια) έναντι του σταυρού και της αναστάσεως του Χριστού που είναι το κέντρο ιδιαίτερα του Καινοδιαθηκικού μηνύματος. Έτσι, οι πατέρες ως κήρυκες του λόγου του Θεού συνδέουν στενά και επωφελώς για τους ακροατές ή στη συνέχεια αναγνώστες τους αυτόν το ζωοποιό λόγο με την εποχή τους, με τα συγκεκριμένα προβλήματα των χριστιανών των χρόνων τους, για να δώσουν εφικτές λύσεις, να προφυλάξουν, να παιδαγωγήσουν. Δεν διστάζουν π.χ. όταν αναλύουν την παραβολή του σπορέως να επισημάνουν γνωστές στα χρόνια τους περιπτώσεις αιρετικών που αποτελούν πετρώδες ή ακανθώδες έδαφος ή να ταυτίσουν τη διαβάθμιση της αγαθής γης με κατηγορίες χριστιανών των χρόνων τους (χαρα-

κτηριστικό παράδειγμα η αποδιδόμενη στον Χρυσόστομο ομιλία «Εις το εξήλθεν ο σπείρων...», PG 61, 774-5).

Το ενδιαφέρον των πατέρων επικεντρώνεται σαφώς στον άνθρωπο της εποχής τους, γι' αυτό και η πορεία της ερμηνείας τους είναι: από τον Χριστό και τους αποστόλους στη δική τους εποχή, σε αντίθεση με τη σύγχρονη έρευνα, ιδίως στη Δύση, όπου αναζητείται πίσω από τα κείμενα αυτή αυτή η Ipsissima Vox Jesu και το αρχικό ακροατήριο στο οποίο απευθύνεται. Η αναδρομική πορεία προς τον αρχικό στόχο και το αρχικό ακροατήριο του Ιησού έχει βέβαια την επιστημονική της αξία, η αντίστροφη όμως πορεία από το αρχικό ακροατήριο στο μεταγενέστερο ακροατή ή αναγνώστη έχει επιπλέον και κατηχητική αξία. Κι αυτή η δεύτερη είναι που προσελκύει την προτίμηση των πατέρων που είναι κυρίως και κατ' εξοχήν κήρυκες και διδάσκαλοι του πληρώματος της Εκκλησίας.

β. Εκτός από την οργανική σύνδεση του βιβλικού κειμένου με την εποχή τους οι ερμηνευτές πατέρες θέτουν στην υπηρεσία της κατανόησης των Γραφών τις επιστημονικές γνώσεις της εποχής τους, πράγμα που έχει υπογραμμιστεί ιδιαίτερα για τους Καππαδόκες πατέρες του 4^{ου} αιώνα με λαμπρό πάντοτε παράδειγμα τον υπομνηματισμό του Μ. Βασιλείου στην «Εξαήμερο», που για να θυμηθούμε το προηγούμενο πατερικό γνώρισμα αποτελείται από μια σειρά πρωϊνών και εσπερινών κηρυγμάτων κατά τη Μ. Τεσσαρακοστή του έτους 370 στην Καισάρεια της Καππαδοκίας. Η πατερική αυτή τακτική για τη χρησιμοποίηση της επιστημονικής γνώσεως στην υπηρεσία της καλύτερης κατανόησης του λόγου του Θεού

έχει ιδιαίτερη σημασία για την εποχή μας αφενός μεν για το λόγο ότι η πληθύς των επιστημονικών και τεχνολογικών ακόμη εξελίξεων μπορεί με τη σωστή χρήση τους να βοηθήσει στην ερμηνεία του λόγου του Θεού μέσα στα συγκεκριμένα πλαίσια των καιρών μας και αφετέρου για να τονιστεί πόσο αντορθόδοξη και ξένη προς την παράδοσή μας είναι η θέση ορισμένων ευσεβών κύκλων πως η γνώση –ακόμη και η θεολογική!– όχι μόνο δεν είναι απαραίτητη αλλά πολλές φορές είναι και αντίθετη προς την πίστη. Αυτή η τοποθέτηση είναι τελείως αντίθετη με την πατερική ερμηνευτική τακτική.

γ. Το ενδιαφέρον των ερμηνευτών πατέρων να συσχετίσουν το βιβλικό λόγο με τα προβλήματα της εποχής τους καθώς και η σταθερή τακτική τους να χρησιμοποιούν τις επιστημονικές γνώσεις των καιρών τους για την ευρύτερη κατανόησή του ήταν φυσικό να τους οδηγήσει σε μια υπαρξιακή ερμηνεία του βιβλικού μηνύματος. Όπως ακριβώς το επίκεντρο των συγγραφέων της Αγίας Γραφής είναι ο άνθρωπος, με την έννοια ότι η εν Χριστώ λυτρωτική οικονομία του Θεού που προαναγγέλλεται στην Παλαιά Διαθήκη και πραγματοποιείται στην Καινή Διαθήκη τον άνθρωπο και τη σωτηρία του αφορά, το ίδιο και στην πατερική σκέψη και θεολογία, συνεπώς και στη βιβλική τους ερμηνεία, ο άνθρωπος με τα υπαρξιακά βασανιστικά του προβλήματα συνιστά το αναπόφευκτο επίκεντρο.

Ως χαρακτηριστικό παράδειγμα τέτοιας υπαρξιακής ή ανθρωπολογικής ερμηνείας αναφέρουμε την ερμηνεία των παραβολών της κρίσεως. Χωρίς με κανένα τρόπο να παραβλέπουν οι πατέρες θεολογικά την εσχατολογική

προοπτική των εν λόγω παραβολών, επικεντρώνουν από πλευράς ανθρωπολογικής τη σκέψη τους στο υπαρξιακό για τον κάθε άνθρωπο γεγονός του βιολογικού τέλους της ζωής του και υπογραμμίζουν το αίτημα της συνεχούς εγρηγόρσεως εν όψει αυτού του τέλους, ώστε να μην αιφνιδιασθεί ο άνθρωπος και δη ο πιστός. Χαρακτηριστικό παράδειγμα η ερμηνεία από τον Χρυσόστομο της παραβολής του γρηγορούντος οικοδεσπότη (του Μθ 24,42-44), κατά την οποία η αιφνίδια εμφάνιση του Υιού του Ανθρώπου ερμηνεύεται ως δηλωτική του αιφνιδίου ερχομού του τέλους της ζωής κάθε ανθρώπου².

δ. Πολλές φορές διαπιστώνει κανείς μια ποικιλία αριθμητική ερμηνευτικών απόψεων, μερικές φορές μάλιστα στον ίδιο ερμηνευτή πατέρα ή ακόμη και στο ίδιο έργο του. Η ποικιλία αυτή αποτελεί έκφραση του πλούτου της πατερικής ερμηνευτικής παραδόσεως. Επιπλέον, η ερμηνευτική πατερική πολυφωνία αναπτύσσεται γύρω από ένα κοινό παρονομαστή που είναι η πίστη της εκκλησίας στο κεντρικό γεγονός του σταυρού και της αναστάσεως του Χριστού και στις λυτρωτικές του συνέπειες που βιώνει κανείς μέσα στην εκκλησία. Επ' αυτού ουδεμία ερμηνευτική πολυφωνία είναι νοητή. Στα διάφορα όμως επιμέρους βιβλικά θέματα η ερμηνευτική ποικιλία όχι μόνον είναι θεμιτή αλλά και επιβάλλεται από το πλούσιο μεταλλείο των Γραφών.

Τα παραπάνω δεν εξαντλούν το εύρος της πατερικής ερμηνείας της Γραφής, αλλ' αποτελούν απλώς τέσσερις χαρακτηριστικές πλευρές της που αξίζει τον κόπο να

² Βλ. PG 58,705. Παρόμοια ερμηνεύουν και οι Θεοφύλακτος PG 123,420 και Ευθύμιος Ζιγαβηνός PG 129,628 κ.ά.

μελετηθούν και να αποτελέσουν σημεία αναφοράς όχι με την έννοια της επακριβούς επαναλήψεώς τους στη σημερινή εποχή αλλά με την έννοια ότι παρόμοια πρέπει να είναι και η στάση του σημερινού ερμηνευτή μέσα στα συγκεκριμένα προβλήματα της εποχής μας.

4. Από τα προηγούμενα γνωρίσματα της Ορθόδοξης ερμηνείας των Γραφών απορρέει και η ακόλουθη συνέπεια για το ερμηνευτικό λειτούργημα της εκκλησίας: *το άνοιγμα σε ό,τι θετικό προσφέρει η ορατή δημιουργία του Θεού, η κτίση και η ιστορία, το αγκάλιασμα δηλ. κάθε αληθινού, σεμνού, δίκαιου, αγνού, προσφιλούς, εύφημου, ενάρετου και επαινετού, κατά την προτροπή του Απ. Παύλου στην προς Φιλιππησίους 4,8. Στο όνομα αυτού του αγκαλιάσματος όλης της κτιστής πραγματικότητας η εκκλησία στη διάρκεια των αιώνων ενσωμάτωσε—χωρίς κανένα φόβο ή δισταγμό— «ὅ,τι παρά πάντων καλῶς εἴρηται».*

Παράδειγμα τέτοιας δημιουργικής ενσωματώσεως είναι το άνοιγμα των πατέρων στην επιστημονική σκέψη της εποχής τους που αποτελεί σαφή οδηγό και για το σήμερα. Για το πατερικό αυτό άνοιγμα έγινε λόγος προηγουμένως. Επίσης, η εκκλησία δεν είχε στη διάρκεια της ιστορίας της κανένα ενδοιασμό να θεωρήσει δικό της οτιδήποτε μέσα από την περιοχή της τέχνης ή της φιλολογίας εξέφραζε χριστιανικές αλήθειες. Έτσι, π.χ. η φράση του Έλληνα ποιητή Μενάνδρου (4^{ος} αιώνας π.Χ.) «ἔστι δίκης ὀφθαλμός ὃς τά πάνθ' ὄρᾳ»³ που εξέφραζε την πανταχού παρουσία και δικαιοκρισία του θεού μπήκε χωρίς κανένα πρόβλημα στο τέμπλο πολλών ναών.

³ Menandri Sententiae, έκδ. S.Jaekel, Teubner, Λειψία 1964, σ.45.

Κατ' επέκταση θα μπορούσε κανείς να υποστηρίξει σήμερα ότι το άνοιγμα της ερμηνείας στη σύγχρονη επιστήμη μόνο ωφέλεια μπορεί να φέρει στον Ορθόδοξο λαό και σε καμιά περίπτωση βλάβη. Η σύγχρονη φυσική, η μοριακή βιολογία, οι κοινωνιολογικές έρευνες, οι τεχνολογικές επιτεύξεις μπορούν να διακονήσουν την καλύτερη κατανόηση του λόγου του Θεού στην εποχή μας. Το παράδειγμα του Μ. Βασιλείου είναι εν προκειμένω πολύ καθοδηγητικό: «Τό γάρ μή παρέργως ἀκούειν τῶν θεολογικῶν φωνῶν, ἀλλά πειρᾶσθαι τόν ἐν ἐκάστη λέξει καί ἐν ἐκάστη συλλαβῇ κεκρυμμένον νοῦν ἐξιχνεύειν οὐκ ἀργῶν εἰς εὐσέβειαν, ἀλλά γνωριζόντων τόν σκοπόν τῆς κλήσεως ἡμῶν... ὅτι πρόκειται ἡμῖν ὁμοιωθῆναι Θεῷ, κατὰ τό δυνατόν ἀνθρώπου φύσει. Ὁμοίωσις δέ, οὐκ ἄνευ γνώσεως. Ἡ δέ γνῶσις οὐκ ἄνευ διδασμάτων... ἐπειδή δυσθήρατος ἡ ἀλήθεια, πανταχόθεν ὑμῖν ἐξιχνευτέα»⁴. Το «πανταχόθεν» του Μ. Βασιλείου μπορεί πολυμερῶς και πολυτρόπως να εφαρμοστεί στή σύγχρονη εποχή μας και στις πολλαπλές δυνατότητές της. Η ακαδημαϊκή ερμηνεία του λόγου του Θεού δεν μπορεί να ασκείται σε στεγανά διαμερίσματα, χωρίς ζωντανή επαφή με περιοχές του επιστητού που ασχολούνται με άλλες πλευρές της θείας δημιουργίας.

5. Μέσα από τα σπλάχνα της Ορθοδοξίας αναδύεται η αρχή της προτεραιότητας του κειμένου έναντι του ερμηνευτή. Η συναίσθηση ότι το βιβλικό κείμενο προηγείται του σημερινού ερμηνευτή του κατά πολλούς αιώνες και—το σημαντικότερο— ότι μεταξύ κειμένου και ερμηνευτή παρεμβάλλεται η ζωή της εκκλησίας, η παράδοση,

⁴ Περὶ Ἁγίου Πνεύματος 2, PG 32,69.

κάνει τον ερμηνευτή να έχει ταπεινό φρόνημα και συναίσθηση της αδυναμίας του. Η εγωκεντρική αυτοπεποίθηση και ο ασυγκράτητος φανατισμός είναι ξένα προς την Ορθόδοξη ερμηνεία και τον Ορθόδοξο ερμηνευτή. Ο ερμηνευτής υπηρετεί την αλήθεια και προσπαθεί εν Αγίω Πνεύματι να την ερμηνεύσει στην εποχή του προσφέρει έργο διακονίας του σώματος του Χριστού με τη συναίσθηση ότι η αλήθεια βρίσκεται πιο πάνω απ' αυτόν. Αντιστρόφως, όταν αντί να υπηρετήσει την αλήθεια την θέτει στη δική του υπηρεσία, δηλ. τη χρησιμοποιεί για την εξυπηρέτηση δικών του στόχων, τότε δεν διακονεί το σώμα του Χριστού αλλά τον εαυτό του. Στην πρώτη περίπτωση μπορεί ακόμη και να θυσιαστεί για την αλήθεια, αν χρειαστεί, –πράγμα το οποίο έγινε στη διάρκεια της μακραίωνης ζωής της εκκλησίας. Στη δεύτερη περίπτωση, θυσιάζει την αλήθεια. Αυτό όμως συνιστά μια παθολογική κατάσταση με εκδηλώσεις το φανατισμό και τη μισαλλοδοξία –φαινόμενα που σημειώθηκαν κατά το παρελθόν αλλά παρατηρούνται και σήμερα.

2. Εκκλησία και Αγία Γραφή

Όλα τα χαρακτηριστικά γνωρίσματα της Ορθόδοξης αγιογραφικής ερμηνείας συγκλίνουν στην αναγνώριση της εκκλησιολογικής της βάσεως. Αλλωστε, και κατά τις σύγχρονες επιστημονικές έρευνες, ιδίως στην περιοχή των Ευαγγελίων και δη της προϊστορίας τους (της λεγόμενης «Μορφοϊστορίας» τους) γίνεται γενικώς αποδεκτό, πέρα από τις επιμέρους διαφοροποιήσεις των ερευνητών, ότι η εκκλησιαστική κοινότητα και η παρά-

δοσή της προηγούνται χρονικά από την καταγραφή των Ευαγγελίων, όπως φυσικά και των άλλων βιβλίων της Καινής Διαθήκης. Δεν είναι συνεπώς σωστό να υπερτονίζεται η υπεροχή της Αγίας Γραφής έναντι της Εκκλησίας, ούτε από την άλλη πλευρά βρίσκει δικαίωση η έξαρση της απόλυτης εξουσίας της Εκκλησίας έναντι της Αγίας Γραφής. Υπερβολές προς τη μία ή την άλλη κατεύθυνση δημιούργησαν καταστάσεις ξένες προς την Ορθόδοξια κατά την ιστορική πορεία του Χριστιανισμού. Η πρώτη κατεύθυνση χαρακτηρίζει τον Προτεσταντισμό, η δεύτερη τον Ρωμαιοκαθολικισμό. Βέβαια, η Εκκλησία χωρίς την Αγία Γραφή μοιάζει με σκάφος χωρίς πηδάλιο, αλλά και η Αγία Γραφή χωρίς ή έξω από την Εκκλησία παραμένει ανερμήνευτη. Μέσα στην Εκκλησία το ερμηνευτικό λειτούργημα εν Αγίω Πνεύματι εξασφαλίζει την ορθότητα της ερμηνείας, με την προϋπόθεση βέβαια ότι ο ερμηνευτής επιτελεί το σημαντικό έργο του «ερευνητικώς καί οὐ παροδευτικῶς», όπως άλλωστε ορίζει ο Β' κανόνας της Ζ' Οικουμενικής Συνόδου.

Παράλληλα, δεν πρέπει να λησμονούμε ότι η ίδια η εκκλησία αναγνωρίζει και θεωρεί τη Γραφή «κανόνα» που ρυθμίζει τη σωστή πίστη και ζωή των μελών της. Πολύ χαρακτηριστικά γράφει ο Άγιος Ιωάννης ο Δαμασκηνός: «Ὡσπερ γάρ δένδρον παρά τάς διεξόδους τῶν ὑδάτων πεφυτευμένον, οὕτω καί ψυχή τῆ θεῖα ἀρδευομένη Γραφῆ πιαίνεται καί καρπὸν ὄριμον δίδωσι, πίστιν ὀρθόδοξον, καί ἀειθαλέσι τοῖς φύλλοις, ταῖς θεαρέστοις φημί ὠραΐζεται πράξεσι πρὸς τε πρᾶξιν ἐνάρετον καί θεωρίαν ἀθόλωτον ἐκ τῶν ἀγίων Γραφῶν ρυθμιζόμεθα»⁵.

⁵ Έκδοσις ἀκριβῆς τῆς Ὀρθοδόξου πίστεως Δ, 17.

3. Παράδοση και ανανέωση

Στην εποχή μας συνειδητοποιείται όλο και περισσότερο από τους εργάτες του λόγου του Θεού που μοχθούν είτε στον αγρό της Εκκλησίας είτε στο στίβο της επιστήμης η ανάγκη για ανανέωση του βιβλικού μηνύματος αλλά παράλληλα προβάλλεται και η αξία της πιστότητας στην Παράδοση. Τα δύο αυτά δεν βρίσκονται σε αντίθεση μεταξύ τους. Η πιστότητα στην Παράδοση δεν πρέπει να παρεξηγηθεί με την έννοια ενός στείρου συντηρητισμού ή μιάς τυπικής προσκολλησεως σε άκαμπτες διατυπώσεις του ιστορικού παρελθόντος. Αλλ' αυτή η ίδια η πιστότητα στην Παράδοση επιβάλλει τη συνεχή ανανέωσή της. Η αναμάσηση παραδοσιακών ερμηνειών χωρίς επαφή με τη σημερινή πραγματικότητα αποτελεί κακή εκπροσώπηση της Ορθοδοξίας και προσφορά κακών υπηρεσιών στο χριστιανικό Ευαγγέλιο. Πίσω από την ετικέτα του «συντηρητισμού» κρύβεται συχνά η οκνηρία και η αδυναμία, γιατί όχι και η έλλειψη του αγιοπνευματικού βιώματος. Το Άγιο Πνεύμα δεν σταμάτησε ποτέ να ενεργεί μέσα στην Εκκλησία και να φωτίζει τα μέλη της, αφού αυτό «όλον συγκροτεί τον θεσμόν της εκκλησίας».

«Ο πατήρ μου έως ἄρτι ἐργάζεται, καὶ γὼ ἐργάζομαι», λέγει ο ίδιος ο Ιησούς (Ιω 5,17). Και ο υπεύθυνος ερμηνευτής αλλά και ο κάθε συνειδητός χριστιανός «εργάζεται», μοχθεί να κάνει κτήμα του την αποκεκαλυμμένη αλήθεια και τα αγαθά της λυτρωτικής θυσίας του σταυρού του Χριστού. Η αλήθεια η χριστιανική προσφέρε-

ται, «αποκαλύπτεται» σαν δώρο από τον Θεό, αλλά και καταχτιέται στη συνέχεια από τον άνθρωπο. Όποιος αρνείται την αποκάλυψη, τη φανέρωση της αλήθειας, αρνείται βασικά το Χριστιανισμό κι όποιος δεν δέχεται το μόχθο του ανθρώπου για την κατάκτησή της, αρνείται την αξία του δημιουργήματος του Θεού αρνείται και πάλι τον ίδιο το Θεό. Αυτό στην περιοχή της βιβλικής ερμηνείας σημαίνει πως ο Ορθόδοξος ερμηνευτής από τη μια μεριά δέχεται την πολύτιμη κληρονομιά της Παραδόσεώς του αλλ' από την άλλη δεν απορρίπτει τον ανθρώπινο μόχθο της νεότερης επιστημονικής έρευνας, στο μέτρο βέβαια που ύστερα από κριτική αντιμετώπιση επισημαίνει τα θετικά επιτεύγματά της.

Μιλήσαμε προηγουμένως για κατάκτηση της αλήθειας από τον άνθρωπο, γιατί η Αγία Γραφή δεν είναι βιβλίο του παρελθόντος αλλά του εκάστοτε παρόντος, και τα μέλη του «σώματος του Χριστού» που διαρκώς ζεί και αυξάνει, ιδιαίτερα τα μέλη που έχουν ένα ιδιαίτερο λειτουργήμα, π.χ. το ερμηνευτικό, δεν μπορούν εν ονόματι της πιστότητας στην Παράδοση να αποφεύγουν το επίπονο έργο της ερμηνείας μέσα στις συνθήκες της εποχής τους και μέσα στα σύγχρονα πολιτιστικά δεδομένα.

Πολύ ωραία αναλύεται το τελευταίο αυτό χαρακτηριστικό της Γραφής, για το οποίο γίνεται λόγος, από το Γ. Φλορόφσκυ: «Η αποκάλυψη διατηρείται στην Εκκλησία. Αυτή επομένως είναι ο κατάλληλος και πρώτιστος ερευνητής της αποκάλυψεως. Προστατεύεται και ενισχύεται με γραπτούς λόγους. Προστατεύεται, αλλά δεν εξαντλείται. Οι ανθρώπινοι λόγοι δεν είναι παρά σημεία. Η μαρτυρία του Πνεύματος αναζωπυρεί τους γρα-

πτούς λόγους. Δεν εννοούμε την κατά καιρούς φώτιση ορισμένων ανθρώπων από το Άγιο Πνεύμα, αλλά κυρίως τη μόνιμη βοήθεια του Πνεύματος προς την Εκκλησία. Οι Γραφές απαιτούν ερμηνεία. Όχι η φρασεολογία, αλλά το μήνυμα αποτελεί τον πυρήνα και η Εκκλησία είναι ο εκ Θεού εντεταλμένος και μόνιμος μάρτυς της απόλυτης αλήθειας και της πλήρους εννοίας του μηνύματος αυτού, απλώς και μόνο γιατί η ίδια η Εκκλησία ανήκει στην αποκάλυψη, ως Σώμα του ενανθρωπήσαντος Κυρίου. Το κήρυγμα του Ευαγγελίου και του Λόγου του Θεού καταφανώς ανήκει στο «είναι» της Εκκλησίας. Η Εκκλησία στέκεται χάρη στη μαρτυρία της, αλλά η μαρτυρία αυτή δεν αποτελεί απλή αναφορά στο παρελθόν, ούτε μόνο ανάμνηση, αλλά μάλλον συνεχή καινούργια ανακάλυψη του μηνύματος που «άπαξ» αποκαλύφθηκε στους αγίους και φυλάγεται για πάντα δια της πίστεως. Επί πλέον αυτό το μήνυμα διαρκώς παρουσιάζεται στη ζωή της Εκκλησίας. Ο ίδιος ο Χριστός είναι πάντοτε παρών στην Εκκλησία και ως Λυτρωτής και κεφαλή του Σώματός του συνεχίζει το λυτρωτικό του έργο μέσα στην Εκκλησία. Η σωτηρία όχι μόνο αναγγέλλεται και διακηρύσσεται στην Εκκλησία αλλά και τελείται επακριβώς. Η ιερή ιστορία συνεχίζεται ακόμη. Τα θαυμάσια έργα του Θεού εξακολουθούν να γίνονται. Τα Μεγαλεία του Θεού δεν περιορίζονται στο παρελθόν. Είναι πάντοτε παρόντα και συνεχίζονται στην Εκκλησία και δια της Εκκλησίας στον κόσμο. Η Εκκλησία καθαυτή είναι ακέραιο τμήμα του μηνύματος της Καινής Διαθήκης. Η ίδια η Εκκλησία αποτελεί μέρος της αποκαλύψεως, της ιστορίας του «όλου Χριστού» (totus Christus: caput et corpus, κατά τη φράση

του Αυγουστίνου) και του Αγίου Πνεύματος. Το ύστατο «τέλος» της αποκαλύψεως δεν έχει έλθει ακόμη και μόνο μέσα στην εμπειρία της Εκκλησίας διατηρείται αληθώς και πλήρως ζώσα η Καινή Διαθήκη. Η ιστορία της Εκκλησίας είναι κατ' εξοχήν ιστορία λυτρώσεως. Η αλήθεια της Αγίας Γραφής αποκαλύπτεται και αποδεικνύεται από την ανάπτυξη του Σώματος⁶.

* * *

Συμπερασματικά μπορούμε, ύστερα από τα παραπάνω, να υποστηρίξουμε τελειώνοντας ότι η θεωρία της Ερμηνείας αλλά και η πράξη της Ορθόδοξης Εκκλησίας ήταν και εξακολουθούν να είναι συνυφασμένες με τις αναζητήσεις και προκλήσεις της κάθε εποχής, στο μέτρο βέβαια πάντοτε του δυνατού. Η παραδοσιακή ερμηνεία της Αγίας Γραφής, όπως αποτυπώθηκε κυρίως στα έργα των πατέρων αλλά και στις διάφορες εκφάνσεις της (π.χ. υμνογραφία, εικονογραφία, κήρυγμα, κλπ.) εμπεριέχει σαφώς και την ιστορική διάσταση, την ενσωμάτωση των επιστημονικών γνώσεων και όσα προηγουμένως αναφέραμε ως ιδιάζοντα χαρακτηριστικά της γνωρίσματα, διότι η ορθώς νοούμενη Ορθόδοξη ερμηνεία της Αγίας Γραφής ήταν πάντοτε εναρμονισμένη με τις ανάγκες της εποχής της, όχι βέβαια με την έννοια ότι αντλεί από την κάθε εποχή το περιεχόμενό της –αυτό το αντλεί από την Εκκλησία και από την κεφαλή της που είναι ο Χριστός– αλλά με την έννοια ότι δεν της είναι δυνατό και επιτρε-

⁶ «Αποκάλυψις και Ερμηνεία», στο έργο του Αγία Γραφή, Εκκλησία, Παράδοσις, μετάφρ. Δ. Τσάμη, Θεσσαλονίκη 1976, σ. 22-23.

πτό να μη λαμβάνει υπόψη τις ζωτικές ανάγκες της εποχής. Το ίδιο και τα μεγάλα σημερινά προβλήματα (π.χ. πόλεμος και ειρήνη, πείνα και υπεραφθονία αγαθών, μοναξιά και κοινωνία, υποτίμηση της γυναίκας σε ορισμένες κοινωνίες και θεωρητικές φεμινιστικές ακρότητες σε άλλες, κ.ά.) δεν είναι δυνατό να μένουν έξω από τα ενδιαφέροντα του ερμηνευτή. Εάν αυτό συμβαίνει, τότε ο ερμηνευτής δεν επιτελεί σωστά, δηλαδή ορθόδοξα, το έργο του και βρίσκεται έξω από το πολιτιστικό γίνεσθαι των χρόνων του.

Η κάθε εποχή έχει ως χαρακτηριστικό γνώρισμα τη μεταβλητότητα, ενώ το βιβλικό μήνυμα έχει ως γνώρισμα τη σταθερότητα. Το μεταβλητό όμως από μόνο του δεν διαμορφώνει θεολογία, αλλά προκαλεί την επέμβασή της. Από την άλλη μεριά, το σταθερό βιβλικό θεμέλιο και η σταθερή βίωσή του στη ζωή της Εκκλησίας έχει ήδη διαμορφώσει θεολογία, η οποία ωστόσο μένει ανενεργός, εάν δεν λάβει σοβαρά υπόψη τις μεταβλητές συνθήκες της εποχής.

Η Ορθόδοξη Βιβλική ερμηνεία λαμβάνει σοβαρά υπόψη την ιστορική, κοινωνική, πολιτιστική και λοιπή συνάφεια της εποχής του ερμηνευτή, επειδή ακριβώς είναι παραδοσιακή. Και επίσης, επειδή αντλεί από τη ζωτανή παράδοση, συνεχίζει αυτήν την παράδοση με το να είναι σύγχρονη και να μην αγνοεί τα προβλήματα της εκάστοτε εποχής.

2

ΟΡΘΟΔΟΞΗ ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΒΙΒΛΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ ΚΑΤΑ ΤΗΝ ΤΕΛΕΥΤΑΙΑ ΠΕΝΤΗΚΟΝΤΑΕΤΙΑ*

1. Εισαγωγικές Παρατηρήσεις

Η Ελληνική Βιβλική Βιβλιογραφία παρουσιάζει εξαιρετικά αυξανόμενους ρυθμούς κατά το β' μισό του 20^{ου} αιώνα. Τα αίτια που συντελούν σ' αυτήν την αριθμητική, και ποιοτική επίσης, αύξηση είναι, κατά τη γνώμη μου, τα ακόλουθα:

α) Η ανάγκη μετά τον Β' Παγκόσμιο Πόλεμο να αντιμετωπίσει κανείς τα ερωτήματα που δημιουργήθηκαν στους ανθρώπους ξεκινώντας από μια στέρεη βάση, όπως είναι οι βιβλικές πηγές της πίστης. Αυτό πρέπει να υπήρξε ένα γενικότερο φαινόμενο στην Ευρώπη. Αναφέρω για παράδειγμα το *Renouveau Biblique* στο Ρωμαιοκαθολικό χώρο που προκλήθηκε τόσο από την ανάγκη της αντιμετώπισης της προτεσταντικής ερμηνευτικής όσο και από την κληρονομιά των Ρωμαιοκαθολικών εξηγητών των αρχών του 20^{ου} αιώνα (π.χ. του π. Lagrange) και ενθαρρύνθηκε από τις αξιόλογες παπικές Εγκυκλίους *Mystici corporis Christi* (29.6.1943), *Divino afflante Spiritu* (30.9.1943) και *Mediator Dei* (20.11.1947), ιδιαίτερα από τη δεύτερη. Από τον Προτεσταντικό κόσμο αξίζει να μνημονευθούν οι ερμηνευτικές κατευθύνσεις της Μορ-

* Πρωτοδημοσιεύθηκε στον τόμο «*Πορευθέντες...*». *Χαριστήριος Τόμος προς τιμήν του Αρχιεπισκόπου Αλβανίας Αναστασίου Γιαννουλάτου*, Αθήνα 1997, σ. 261-270.

φοίστορίας (Formgeschichte), της Ιστορίας της Σύνταξης (Redaktionsgeschichte) και της Απομυθευτικής θεωρίας. Ανάλογες ήταν και οι απαιτήσεις στον Ορθόδοξο κόσμο, αφού οι ανάγκες που δημιουργήθηκαν μετά τη λήξη του Β' παγκοσμίου πολέμου και, επί πλέον στη χώρα μας, μετά τη λήξη του εμφυλίου πολέμου (1946-49), υπήρξαν τεράστιες και ζητούσαν άμεση αντιμετώπιση.

β) Οι εξειδικευμένες σπουδές των Ελλήνων βιβλικών θεολόγων σε πανεπιστήμια της Ευρώπης και της Αμερικής, όπου δέχτηκαν ποικίλες προκλήσεις, είχαν ως αποτέλεσμα τον επιστημονικό διάλογο μεταξύ της ερμηνευτικής παράδοσης της εκκλησίας και των σύγχρονων επιστημονικών ρευμάτων. Ακόμη και οι αρνητικές προκλήσεις δημιούργησαν γόνιμους προβληματισμούς με θετικά αποτελέσματα.

Και γ) η ίδρυση μιας δεύτερης Θεολογικής Σχολής στην Ελλάδα, στο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης το 1943 (μετά από αυτήν της Αθήνας το 1837), αύξησε τον αριθμό των βιβλικών θεολόγων στη χώρα μας και συνεπώς και την εκπαίδευση των φοιτητών στην περιοχή της βιβλικής επιστήμης.

Τα τρία αίτια που ανέφερα προηγουμένως προσδιορίζουν συγχρόνως και τα όρια του θέματός μου: Θα παρουσιάσω τη βιβλική βιβλιογραφία των 50 τελευταίων ετών με χρονική αφετηρία την ίδρυση της δεύτερης Θεολογικής Σχολής στην Ελλάδα (1943) και το τέλος του Β' Παγκοσμίου Πολέμου (1945). Θα περιοριστώ βέβαια στη βιβλιογραφία των Ελλήνων Ορθόδοξων θεολόγων, μια και είναι δύσκολο, προς το παρόν τουλάχιστο, να έχουμε

μια ευρύτερη γνώση της επιστημονικής παραγωγής των Ορθόδοξων ερμηνευτών των άλλων χωρών.

2. Θεματολογία και περιοχές έρευνας

2.1. Όλοι σχεδόν οι τομείς της βιβλικής επιστήμης προσήλκυσαν την προσοχή των Ελλήνων ερευνητών, όπως άλλωστε και των ευρωπαϊών γενικότερα συναδέλφων τους. Η κατανομή ωστόσο των μελετών μεταξύ Π.Δ. και Κ.Δ. δεν είναι ισομερής. Όπως θα περίμενε κανείς, την Κ.Δ. έχουν ως αντικείμενο οι περισσότερες μελέτες. Ακριβέστερα, από 4200 τίτλους άρθρων ή μονογραφιών που καταμέτρησα (από τις αρχές του αιώνα ως το 1995), μόνον οι 1400 ανήκουν στην περιοχή της Παλαιοδιαθηκικής επιστήμης και οι υπόλοιποι στην περιοχή της Καινοδιαθηκικής. Η αναλογία δηλαδή Κ.Δ. και Π.Δ. είναι τρία προς ένα (3 / 1). Συμπεριλαμβάνονται βέβαια στις Παλαιοδιαθηκικές εργασίες και αυτές, οι οποίες αναφέρονται σε θέματα ιουδαϊσμού και χειρογράφων της Νεκρής θάλασσας, που αφορούν ουσιαστικά και τις δύο Διαθήκες.

Σημειώνω ως σημαντική έλλειψη το ότι δεν υπήρξε μια ολοκληρωμένη σειρά Ερμηνευτικών Υπομνημάτων στην Π.Δ., παρά το ότι υπάρχουν μονογραφίες για ειδικά επί μέρους Παλαιοδιαθηκικά θέματα: ερμηνευτικά, ιστορικά, γλωσσικά, αρχαιολογικά, θεολογικά κ.ά. Δεν έλλειψαν βέβαια οι μεταφράσεις είτε από το εβραϊκό πρωτότυπο, είτε από τη μετάφραση των Ο'. Από τη μετάφραση των Ο' έγιναν, εκτός από νεοελληνικές μεταφράσεις, και ορισμένες εκτενέστερες παραφράσεις.

Ασφαλώς λαμβάνω υπόψη μου εδώ μόνο τις επιστημονικές εργασίες και όχι το μεγάλο πλήθος των εκλαϊκευτικών έργων που αποβλέπουν σε ένα ευρύτερο αναγνωστικό κοινό.

Όσον αφορά τώρα την Κ.Δ., πρέπει να σημειωθεί ότι είδαν το φως της δημοσιότητας σημαντικές μελέτες ειδικές για τα Συνοπτικά Ευαγγέλια, με έμφαση όχι τόσο στα φιλολογικά ή κριτικά προβλήματα όσο στην ερμηνεία τους, και με ειδικότερη αναφορά στην Πηγή των Λογίων. Ερευνήθηκαν οι Πράξεις των Αποστόλων και οι Καθολικές Επιστολές επίσης, αλλά σε μικρότερη κλίμακα, ενώ το κατά Ιωάννην Ευαγγέλιο εξετάστηκε διεξοδικότερα σε μεγάλο αριθμό μελετών. Η Αποκάλυψη μελετήθηκε λιγότερο από επιστήμονες και περισσότερο από λαϊκούς εξηγητές που μάλλον την παρερμήνευσαν παρά την ερμήνευσαν. Στην τελευταία όμως δεκαετία του αιώνα μας βρέθηκε στο προσκήνιο της επικαιρότητας ιδιαίτερα μάλιστα κατά το έτος 1995, με τον επετειακό πανηγυρισμό στην Πάτμο για τα 1900 χρόνια από τη συγγραφή της, συνεκλήθησαν δύο διεθνή επιστημονικά συνέδρια, ένα με θέμα «*Οικολογία και Αποκάλυψη*» και ένα άλλο με θέμα «*Η Αποκάλυψη του Ιωάννη. Θεολογική και φιλολογική προσέγγιση*»¹.

Επίσης, η ερμηνεία της Κ.Δ. από τους εκκλησιαστικούς συγγραφείς του 2^{ου} αιώνα και από τους ερμηνευτές πατέρες γενικότερα απετέλεσε αντικείμενο έρευνας.

¹ Βλ. τα Πρακτικά του δευτέρου Συνεδρίου 1900-επετηρίς της Αποκαλύψεως Ιωάννου. Πρακτικά διεθνούς Διεπιστημονικού Συμποσίου (Αθήνα-Πάτμος 17-26 Σεπτ. 1995), Αθήνα 1999.

Εκείνη όμως η περιοχή που κυριολεκτικά κυριάρχησε στην έρευνα είναι οι επιστολές του Αποστόλου Παύλου. Πολλές διδακτορικές διατριβές, μελέτες επί Υφηγεσία, ερμηνευτικά υπομνήματα και άλλες ειδικές μονογραφίες ή άρθρα έχουν ως θέμα τον Παύλο και τη θεολογία του. Από ένα σύνολο 4200 τίτλων (ήτοι μονογραφιών και άρθρων) του 20^{ου} αιώνα οι 800, ήτοι ποσοστό περίπου 20%, αναφέρονται στον Παύλο. Αν μάλιστα υπολογίσει κανείς μόνο τους Κανονιαστικούς τίτλους (2800), τότε οι 800 που αναφέρονται στον Παύλο αποτελούν ποσοστό 35%. Για να συμπληρώσω την εικόνα και με άλλους αριθμούς, θα πω ακόμη ότι η αρθρογραφία στα Ιωάννεια έργα ανέρχεται στο 5% και στους Συνοπτικούς επίσης στο 5%. Εάν όμως στους Συνοπτικούς και τον Ιωάννη προσθέσουμε τις μελέτες για το πρόσωπο, τη διδασκαλία, το πάθος και την ανάσταση του Ιησού Χριστού, τότε έχουμε ένα συνολικό ποσοστό 20%. Τα στατιστικά αυτά στοιχεία τα αντλώ από την έρευνά μου στην Ελληνική Βιβλική Βιβλιογραφία του 20^{ου} αιώνα που βρίσκεται αποθηκευμένη σε Ηλεκτρονικό Υπολογιστή καθώς και σε μορφή βιβλίου².

Ίσως αναρωτηθεί κανείς, πώς εξηγείται η προτίμηση πολλών ερευνητών για τον Απ. Παύλο. Οι ακόλουθες σκέψεις μπορούν να οδηγήσουν σε κάποια απάντηση: (α) Ο Απόστολος αυτός είναι ως γνωστόν ο ιδρυτής της Εκκλησίας της Ελλάδας (Φίλιπποι, Θεσσαλονίκη, Βέροια, Αθήνα, Κόρινθος) και ως εκ τούτου είναι φυσικό να στρέφεται η έρευνα γύρω από το έργο και τις επιστολές

² Βλ. Ι. Καραβιδόπουλου, *Ελληνική Βιβλική Βιβλιογραφία του 20^{ου} αιώνα*, Θεσσαλονίκη 1977, στη σειρά *Βιβλική Βιβλιοθήκη*, αρ. 10.

του. Άλλωστε, το 1950 γιορτάστηκε στην Αθήνα η επέτειος των 1900 ετών από την ίδρυση της Εκκλησίας στην Ελλάδα από τον Απ. Παύλο με διάφορες ομιλίες, εκδηλώσεις και την έκδοση Πανηγυρικών τόμων. Έτσι, δόθηκε ένα κίνητρο για ευρύτερη μελέτη του έργου του. (β) Η μορφή του Παύλου προβλήθηκε παντοιοτρόπως από τις διάφορες χριστιανικές οργανώσεις που στα μεταπολεμικά χρόνια έπαιζαν σημαντικό ρόλο στην πνευματική ζωή της χώρας. Τέλος, (γ) Η ενασχόληση με τις επιστολές της Κ.Δ. γενικότερα δεν παρουσιάζει τα ακανθώδη προβλήματα που αντιμετώπιζε η επιστημονική έρευνα των Ευαγγελίων στη Δύση κατά τις αμέσως μετά τον πόλεμο δεκαετίες και που οι Δυτικοί τα έλυναν με το δικό τους τρόπο τον όχι παντοτε αποδεκτό από τους Ορθοδόξους.

2.2. *Σειρά Υπομνημάτων στην Κ.Δ.* Στη δεκαετία του '50 κυριαρχεί η σειρά των ερμηνευτικών Υπομνημάτων του Π. Τρεμπέλα, ενός μεγάλου θεολόγου που, ενταταγμένος μέσα σε μία χριστιανική κίνηση, ασχολήθηκε με διάφορες θεολογικές περιοχές και κυρίως με τη λειτουργική, την Ομιλητική και τη Βιβλική Ερμηνεία. Η σειρά των Υπομνημάτων του σε όλην την Κ.Δ. εκτός από την Αποκάλυψη (1951 και εξής), που εξέθρεψε πολλές γενιές θεολόγων αλλά και γενικότερα ενδιαφερομένων για τη Βίβλο χριστιανών, αποτελείται κατά το κύριο μέρος της από την παράθεση των ερμηνειών των Πατέρων της Εκκλησίας που διανθίζονται με τις απόψεις κάποιων ερμηνευτών (περιορισμένων αριθμητικά και των ιδίων σχεδόν σε όλα τα υπομνήματα) του τέλους του 19^{ου} αιώνα και των αρχών του 20^{ου}. Άλλο χαρακτηριστικό αυτής της σειράς είναι ο διαχωρισμός ερμηνείας και θεολογίας. Η

ερμηνεία αποκτά τελικά μια ηθική πνευματική πνοή, πραγματικά μεγαλειώδη, αλλά με άμεση συνέπεια τον υποτονισμό του θεολογικού ορίζοντα του ιερού κειμένου. Έτσι, η βιβλική ιστορία της θείας οικονομίας, το εσχατολογικό μήνυμα του Ιησού, η κοσμική και οικουμενική διάσταση της σωτηρίας, η θεολογία της ενσάρκωσης ατονούν ή και υποχωρούν μπροστά στο ηθικό και εποικοδομητικό στοιχείο, το οποίο βέβαια –πρέπει να το πούμε– υπήρξε απαραίτητο για τη μεταπολεμική εποχή στον τόπο μας και τις ανάγκες της³.

Βέβαια, πρέπει αμέσως να προσθέσουμε –για μια πληρέστερη εικόνα των πραγμάτων– ότι ο υποτονισμός του θεολογικού στοιχείου και η έξαρση της ηθικής διδασκαλίας δεν είναι καρπός της Ορθόδοξης ερμηνευτικής παράδοσης αλλά φαινόμενο που μεταμοσχεύθηκε από τον προτεσταντικό συντηρητικό πιετιστικό χώρο και που αποτελεί μια αντίθεση προς την κριτική επιστημονική έρευνα και μία τοποθέτηση που θυμίζει τους φονταμενταλιστές προτεστάντες, κατά τους οποίους οι θεμελιώδεις διδασκαλίες της Αγίας Γραφής δεν είναι δυνατό να ερευνηθούν και να αναλυθούν επιστημονικά⁴.

Η ανάγκη νέων ερμηνευτικών υπομνημάτων στην εποχή μας έγινε γρήγορα αισθητή. Έτσι παρουσιάστηκαν από τη δεκαετία του '70 μεμονωμένα υπομνήματα σε

³ Βλ. Σ. Αγουρίδη, *Ερμηνευτική των ιερών κειμένων*, 1979, σ. 46-47, και Ι. Καραβιδόπουλου, «Οι βιβλικές σπουδές στην Ελλάδα», στο *Δελτίο Βιβλικών Μελετών*, Ιούλ.-Δεκ. 1985, αναδημοσίευση στο *Μελέτες Ερμηνείας και Θεολογίας της Καινής Διαθήκης*, 1990, σ. 24 εξ.

⁴ Βλ. σχετικά Π. Βασιλειάδη, «Βιβλική κριτική και Ορθοδοξία», *Επιστημονική Επετηρίς Θεολογικής Σχολής Θεσσαλονίκης*, τόμ. 25, 1980, σ. 364-365.

κάποια βιβλία της Κ.Δ. ή και σε ένα τμήμα τους, και στη δεκαετία του '80 ξεκίνησε μία νέα σειρά υπό τον τίτλο «Ερμηνεία Καινής Διαθήκης» με 8 ως τώρα τόμους και με κύριο στόχο την παρουσίαση της σύγχρονης επιστημονικής έρευνας σε διάλογο με την ερμηνευτική παράδοση της Εκκλησίας –το δεύτερο αυτό σε άλλους σε μεγαλύτερη έκταση και σε άλλους σε μικρότερη. Τα βιβλία που υπομνηματίστηκαν ως τώρα είναι: Ευαγγέλιο κατά Μάρκον, Επιστολές Α' Κορινθίους, Εφεσίους, Φιλιππησίους, Κολοσσαείς, Φιλήμονα, Α' και Β' Θεσσαλονικείς, Τίτον, Εβραίους, Α' Πέτρου και Αποκάλυψη. Ο δρόμος που απομένει ακόμα να διανύσουμε στον τομέα του υπομνηματισμού των βιβλίων της Κ.Δ. είναι μακρύς και δύσκολος. Αναμένεται στο άμεσο μέλλον ο υπομνηματισμός των Ευαγγελίων Ματθαίου, Λουκά και Ιωάννη.

2.3. *Εισαγωγή στην Κ.Δ.* Θέματα εισαγωγής στην Κ.Δ. προσήλκυσαν το ενδιαφέρον των Ελλήνων θεολόγων σε πολύ περιορισμένο βαθμό. Τέτοια θέματα αντιμετωπίστηκαν είτε στα πλαίσια των Ερμηνευτικών Υπομνημάτων ή άλλων ερμηνευτικών εργασιών είτε σε Εγχειρίδια Εισαγωγής στη Κ.Δ. Τα τελευταία αποτελούν συνήθως σύνοψη της διεθνούς έρευνας με ελάχιστα σημεία πρωτοτυπίας και με νευραλγικό πάντοτε το θέμα της γνησιότητας ορισμένων βιβλίων της Κ.Δ. Στο σημείο αυτό παρατηρεί κανείς το εξής παράδοξο: Θεολόγοι με προωθημένες και προοδευτικές θέσεις σε θέματα ερμηνείας ή θεολογίας παρουσιάζονται εξαιρετικά συντηρητικοί και επιφυλακτικοί σε θέματα αυθεντικότητας και γνησιότητας των βιβλίων της Κ.Δ. Μερικές φορές δίνουν την εντύπωση, καθώς π.χ. πραγματεύονται το θέμα της γνη-

σιότητας ορισμένων βιβλίων της Κ.Δ., ότι η αναίρεση των επιχειρημάτων κατά της γνησιότητας αποτελεί θεμελιώδες χρέος του Ορθοδόξου θεολόγου, για να αποφύγει ενοχλητική κριτική ή άλλες ανεπιθύμητες συνέπειες

2.4. Ο τομέας όμως που παραμελήθηκε ιδιαίτερα είναι αυτός της *Κριτικής του κειμένου της Κ.Δ.* με εξαίρεση μεμονωμένα και πάλι έργα –σε μία μάλιστα τελείως μεμονωμένη και ιδιάζουσα περίπτωση με έργα που δεν έχουν καμία σχέση με αυτό που η διεθνής επιστημονική κοινότητα ονομάζει κριτική του κειμένου. Ίσως η κριτική του κειμένου θεωρήθηκε από τους Ορθοδόξους ως περιττή πολυτέλεια τη στιγμή που οι ανάγκες του τόπου σε θέματα ερμηνείας και θεολογίας είναι τεράστιες. Η ανάγκη συμμετοχής των Ορθοδόξων σε διεθνείς κριτικές εκδόσεις –όπως π.χ. η συμμετοχή του υποφαινομένου στην 4^η κριτική έκδοση της Κ.Δ. των United Bible Societies, της γνωστής ως *The Greek New Testament*– έγινε μάλλον αισθητή και ζητήθηκε από τους ξένους και δεν θεωρήθηκε αναγκαία εκ μέρους των ίδιων των Ορθοδόξων.

Ωστόσο, η ενασχόληση με προβλήματα του κειμένου της Κ.Δ. και κριτικών εκδόσεών της αποτελεί αίτημα της εποχής μας. Είναι δε απορίας άξιον πώς η ανάγκη μιας τέτοιας ενασχόλησης γίνεται λιγότερο αισθητή από τους Έλληνες και περισσότερο από τους θεολόγους άλλων Ορθοδόξων εκκλησιών. Οι Ρώσσοι μάλιστα θεολόγοι θεωρούν επείγουσα μια τέτοια ενασχόληση και χρησιμοποιούν για την περιοχή αυτή τον όρο «Κειμενολογία» (Textology).

Ας μη λησμονήσουμε εδώ να αναφέρουμε την ποιμαντική κάλυψη των αναγκών των ευρύτερων λαϊκών

στρωμάτων που έγινε με μεταφράσεις, ιδιαίτερα της Κ.Δ. Αναφέρω την πολυσυζητημένη μετάφραση της Κ.Δ. που κυκλοφόρησε η Βιβλική Εταιρία το 1985 και σε β' έκδοση το 1989 από 6 καθηγητές Ερμηνείας της Κ.Δ. στα Πανεπιστήμια Αθήνας και Θεσσαλονίκης.

Σημαντική προσφορά στον βιβλικό τομέα απετέλεσε το ειδικό περιοδικό *Δελτίο Βιβλικών Μελετών* που εκδίδεται ανελλιπώς από το 1971 από το Ίδρυμα «Άρτος Ζωής» υπό τη διεύθυνση του καθηγητή Σ. Αγουρίδη, καθώς και οι ελληνικές μεταφράσεις σημαντικών ξενόγλωσσων θεολογικών έργων που εξέδωσε το ίδιο Ίδρυμα τις τελευταίες δύο δεκαετίες.

3. Χαρακτηριστικά γνωρίσματα της μεταπολεμικής ελληνικής βιβλικής βιβλιογραφίας

Πέρα από την περιγραφική χαρτογράφηση της ελληνικής βιβλιογραφίας που έδωσα προηγουμένως, θα αναφερθώ τώρα σε μερικά ουσιαστικότερα γνωρίσματά της –ιδιαίτερα στην περιοχή της ερμηνείας– χωρίς βέβαια να τα καλύψω όλα.

3.1. Η βιβλική ερμηνεία κατά τον αιώνα μας στην πορεία της για προσδιορισμό της ταυτότητάς της πέρασε από ορισμένες φάσεις, όχι πάντα σαφώς καθορισμένες, ή καλύτερα παρουσίασε ορισμένες τάσεις, αν και όχι γενικά από όλους αποδεκτές. Ορισμένοι Ορθόδοξοι ερμηνευτές, υπό την επήρεια της νεο-πατερικής σκέψης του π. George Florovsky, πίστεψαν ότι η γνήσια Ορθόδοξη ερμηνεία της Αγίας Γραφής είναι αυτή που βασίζεται στους Πατέρες της Εκκλησίας, δηλ. η Πατερική ερμηνεία.

Έτσι, οι εν λόγω ερμηνευτές θεώρησαν απαραίτητο στις μελέτες τους να παραθέτουν και κάποιες πατερικές φράσεις προς απόδειξη της ορθοδοξίας τους. Εξ αντιδράσεως προς την προηγούμενη, μια άλλη τάση συνίσταται στην πλήρη παραθεώρηση των πατερικών ερμηνειών, με το αιτιολογικό ότι οι ερμηνείες αυτές αποτελούν μέρος της ιστορίας της ερμηνείας της Αγίας Γραφής και όχι ουσιαστικό στοιχείο της ερμηνείας στο εδώ και τώρα. Τη θέση της πατερικής ερμηνείας και την αντίθεση της παραθεώρησής της ακολούθησε μια σύνθεση που συνίσταται στο δημιουργικό διάλογο μεταξύ πατερικών ερμηνειών και σύγχρονης έρευνας. Ήδη στο Α' Συνέδριο Ορθόδοξου Θεολογίας που συνήλθε στην Αθήνα το 1936, δηλαδή λίγο χρόνο πριν από την εποχή που μας ενδιαφέρει εδώ, παρατηρείται μια σημαντική προσπάθεια βαθύτερης συνειδητοποίησης των πηγών από τη μια μεριά, των στόχων από την άλλη της Ορθόδοξης ερμηνευτικής και παράλληλα ένας κριτικός και δημιουργικός διάλογος με τις κυριαρχούσες ερμηνευτικές τάσεις της Δύσης. Μετά από το Συνέδριο –όχι όμως ως καρπός του– η βιβλική κριτική, και ειδικότερα η ιστορικο-κριτική μέθοδος προσέγγισης των βιβλικών κειμένων, υιοθετήθηκε σαν μέθοδος που οδηγεί στην καλύτερη κατανόηση των ιερών κειμένων, στο διαφωτισμό των προβλημάτων τους, στην οικοδομή των πιστών. Μπορούμε να πούμε ότι η ιστορικο-κριτική μέθοδος αποτελεί ακόμη μέχρι σήμερα την κυριαρχούσα μέθοδο προσέγγισης των βιβλικών κειμένων.

Μέσα στα πλαίσια της σύνθεσης για την οποία μιλάμε, πρέπει να κατανοηθεί η ακόλουθη παρατήρηση του

π. Θ. Στυλιανόπουλου στο άρθρο του: «Historical Studies and Orthodox Theology»⁵: «Από την άποψη της βιβλικής επιστήμης οι πατέρες δεν μπορούν να θεωρηθούν ως η απόλυτη κλειδα, παρά μόνον ως βοηθητική... Σήμερα ο ερμηνευτής βρίσκεται σε πολύ καλύτερη θέση για να κατανοήσει όχι βέβαια κατ' ανάγκην τη θρησκευτική αξία των βιβλικών κειμένων αλλά την αρχική ιστορική τους έννοια». Επίσης: «το φάσμα των προβλημάτων που αντιμετωπίζει σήμερα ο ερμηνευτής είναι πολύ ευρύτερο αυτού που αντιμετώπιζαν οι πατέρες του 4^{ου} και του 5^{ου} αιώνα».

3.2. Πέρα από αυτή τη διαμάχη για την αξία της πατερικής ερμηνευτικής παράδοσης, μια σαφής τάση που παρουσιάστηκε στις βιβλικές μελέτες είναι η επισήμανση του *εσχατολογικού χαρακτήρα* των βιβλικών κειμένων καθώς και του ιουδαϊκού υποβάθρου που προϋποθέτουν. Λιγότερο σαφής τάση, ίσως εξ αντιθέσεως προς την προηγούμενη, σε ορισμένες όμως περιπτώσεις χρονικά πριν από αυτήν, είναι η αναγνώριση του ελληνικού παράγοντα, δηλ. της ελληνικής σκέψης, γλώσσας και φιλολογίας στη διαμόρφωση των Καινοδιαθηκικών κειμένων. Μια τέτοια τάση όμως, όσον κι αν ήταν προσφιλής σε πολλούς Έλληνες, δεν είχε την έκταση που γνώρισε η μελέτη του ιουδαϊκού υποβάθρου και του εσχατολογικού στοιχείου στα κείμενα της Κ.Δ. Βέβαια, η τελευταία αυτή τάση απηχεί την πρόοδο της μελέτης του Ιουδαϊσμού στον ευρωπαϊκό χώρο.

3.3. Ήταν φυσικό, εξαιτίας των σπουδών πολλών Ελλήνων θεολόγων σε Πανεπιστήμια της Ευρώπης και Αμερικής, καθώς και εξαιτίας της ευκολότερης επικοινωνίας μετά τον πόλεμο μεταξύ των ευρωπαϊκών χωρών, να μεταφερθούν στην Ελλάδα σχολές ή μέθοδοι της σύγχρονης ερμηνευτικής επιστήμης. Η Μορφοϊστορική μέθοδος, η γνωστή *Formgeschichte*, εφαρμόστηκε σε αρκετή κλίμακα, χωρίς τις ακραίες θέσεις της, επεκτάθηκε μάλιστα από ορισμένους ερμηνευτές έξω από τα Ευαγγέλια και στις Επιστολές του Παύλου, στις οποίες αναζητήθηκαν και επισημάνθηκαν προ-Παύλεια στοιχεία της πίστης της πρώτης Εκκλησίας.

Σε ένα μικρότερο αριθμό εργασιών μπορεί να αναγνωρίσει κανείς την *Redaktionsgeschichte* ή την *Traditionsgeschichte*, ενώ ελάχιστα έργα θα βρεί κανείς στη νεοελληνική βιβλιογραφία που να περιέχουν δομική ανάλυση των κειμένων (*Structuralisme*) ή ρητορική ανάλυση, που αυτή τη στιγμή είναι στην επικαιρότητα στην Ευρώπη και Αμερική. Το ίδιο ισχύει και ως προς τη φεμινιστική προσέγγιση και την κοινωνιολογική ανάλυση των βιβλικών κειμένων. Μόλις πρόσφατα παρουσιάστηκε μια διδακτορική διατριβή στη Θεολογική Σχολή Θεσσαλονίκης με θέμα την κοινωνιολογική προσέγγιση της θείας Ευχαριστίας σε κείμενα του Αποστόλου Παύλου (1995).

Όσο για την Απομυθευτική θεωρία του Bultmann, αυτή γνώρισε μια δριμύτατη κριτική από Έλληνες Ορθόδοξους ερμηνευτές, αλλά και από Συστηματικούς θεολόγους, και μάλιστα σε μια γλώσσα –την ελληνική– που ούτε ο Bultmann ούτε οι μαθητές του είχαν την ευκαιρία να λάβουν γνώση, για να απαντήσουν τουλάχιστο στα

⁵ *The Greek Orthodox Theological Review* 12 (1967), σ. 394-419.

σημεία εκείνα που η κριτική ήταν άδικη και υπερβολική.

3.4 *Ο Ιστορικός παράγων* ελήφθη σοβαρά υπόψη κατά την εξήγηση των Γραφών. Η διαπίστωση αυτή ισχύει προς δύο κατευθύνσεις: Η μία αφορά αυτό το ίδιο το κείμενο των Γραφών που δεν πρέπει να κατανοείται και να ερμηνεύεται έξω από την ιστορία αλλά μέσα στις συγκεκριμένες ιστορικές συνθήκες της εποχής του, και η άλλη αφορά την ιστορική συνάφεια και το περιβάλλον του ερμηνευτή κάθε εποχής. Το καλύτερο παράδειγμα για να καταλάβει κανείς σωστά ιδίως αυτό το δεύτερο αποτελεί η ερμηνεία της Αποκάλυψης κατά τους χρόνους της Τουρκοκρατίας. Από τη μια μεριά οι σχέσεις των υπόδουλων Ελλήνων με την Καθολική Εκκλησία και από την άλλη το μίσος τους εναντίον των Τούρκων προσδιόρισαν σε μεγάλη κλίμακα την ερμηνεία ορισμένων χωρίων και ορισμένων μορφών του βιβλίου της Αποκάλυψης.

Το χαρακτηριστικό αυτό της Ορθόδοξης ερμηνείας, δηλ. η αναγνώριση και υπογράμμιση του ιστορικού χαρακτήρα της βιβλικής αποκάλυψης αλλά και της κατανόησής της στη διάρκεια των αιώνων το βρίσκουμε σε όλην την ιστορία της ερμηνείας των Γραφών εντός της Εκκλησίας με πρώτο σημαντικό σταθμό τον Ειρηναίο και όλους εκείνους τους εκκλησιαστικούς συγγραφείς που με πάθος πολέμησαν τον Γνωστικισμό, ο οποίος διαλύει την ιστορία μέσα σε μια ιδεολογία, μέσα σε ένα πλατωνικό δυαλισμό.

Έτσι, μπορεί να εξηγήσει κανείς γιατί δεν ευδοκίμησε στην Ορθόδοξη Θεολογία ο φονταμενταλισμός, πλην βεβαίως ορισμένων εξαιρέσεων που τοποθετούνται

όχι τόσο σε ακαδημαϊκό επίπεδο αλλά στο επίπεδο των εκλαϊκευτικών εξηγητικών έργων διαφόρων χριστιανικών οργανώσεων.

3.5 Ένα τελευταίο χαρακτηριστικό με το οποίο θα τελειώσει αυτή η σύντομη απαρίθμηση των χαρακτηριστικών στοιχείων της Ορθόδοξης βιβλικής Ερμηνείας είναι η *ελευθερία της έκφρασης* θεολογικών απόψεων. Έτσι, η πολυμορφία και πολυφωνία της παραδοσιακής εκκλησιαστικής εξήγησης επαναλαμβάνεται και στα νεότερα ορθόδοξα έργα. Άλλο ζήτημα βέβαια είναι το ότι η ελευθερία αυτή χρησιμοποιήθηκε από ορισμένους για διατύπωση περισσότερο παραδοσιακών απόψεων και λιγότερο για προοδευτικές απόψεις. Πάντως, μια Πατριαρχική ή Αρχιεπισκοπική εγκύκλιος του τύπου των Παπικών Εγκυκλίων που ανέφερα στην αρχή της εργασίας δεν παρετηρήθη στον Ορθόδοξο χώρο.

4. Επίλογος - Προοπτικές για το μέλλον

Με όσα λέχθηκαν παραπάνω δίδεται μία όσο γίνεται περιεκτική και επίσης όσο γίνεται αντικειμενική εικόνα της ελληνικής βιβλικής βιβλιογραφίας κατά τις πέντε τελευταίες δεκαετίες. Τα επιτεύγματα είτε των απελθόντων από τον κόσμο αυτόν ερμηνευτών είτε των ζώντων δημιουργούν μια δικαιολογημένη αίσθηση ικανοποίησης αλλά συγχρόνως και μια συνειδητοποίηση του χρέους μας έναντι των σύγχρονων ανθρώπων. Οι ελλείψεις που επισημάνθηκαν και ίσως και άλλες μαρτυρούν για το δρόμο που απομένει ακόμη και που περιμένει τις νέες γενιές των Ορθοδόξων ερμηνευτών.

Ο δρόμος αυτός πρέπει να περάσει, κατά τη γνώμη μου, μεταξύ των άλλων και μέσα από τις εξής περιοχές:

α) Ολοκλήρωση της σειράς των Ερμηνευτικών Υπομνημάτων στην Κ.Δ. που άρχισε ήδη στη δεκαετία του '80.

β) Σοβαρότερος διάλογος με τους ετερόδοξους ερμηνευτές και ακριβέστερα όχι μονόπλευρη κριτική τους αντιμετώπιση στη δική μας γλώσσα, στα ελληνικά, αλλά δημιουργική συζήτηση μαζί τους σε μια από τις ευρύτερα χρησιμοποιούμενες ευρωπαϊκές γλώσσες.

γ) Περισσότερη βαρύτητα στην Κριτική του κειμένου με προγραμματισμό μιας έκδοσης κριτικής του Λειτουργικού, ή όπως λέγεται από πολλούς, Βυζαντινού κειμένου της Κ.Δ.

δ) Αμεσότερη συσχέτιση των πορισμάτων της διεθνούς βιβλικής έρευνας με τη ζωή του λαού του Θεού, ώστε η ερμηνεία να διακονήσει τις ανάγκες της Εκκλησίας.

Και ε) προσπάθεια για μια γονιμότερη ενσωμάτωση του βιβλικού μηνύματος στο πολιτιστικό περιβάλλον της σύγχρονης εποχής.

Βέβαια οι περιοχές αυτές είναι ενδεικτικές απλώς και δεν εξαντλούν το εύρος του χρέους των Ορθοδόξων ερμηνευτών.

3

ΝΕΕΣ ΚΑΤΕΥΘΥΝΣΕΙΣ ΣΤΗ ΒΙΒΛΙΚΗ ΕΡΜΗΝΕΥΤΙΚΗ*

Δεν είναι στην πράξη δυνατό αλλ' ούτε και θεωρητικά επιτρεπτό να εξετάσει κανείς τις μεθόδους ερμηνείας των βιβλικών κειμένων, ιδιαίτερα μάλιστα τις νεότερες μεθόδους των τριών τελευταίων δεκαετιών του αιώνα μας, χωρίς να τις συσχετίσει με την όλη φιλοσοφική και φιλολογική ατμόσφαιρα της εποχής, από την οποία συχνά και προέρχονται ή επηρεάζονται ουσιαστικά. Ας μη λησμονούμε ότι τόσο η απομυθευτική και υπαρξιακή ερμηνεία του R. Bultmann όσο και οι θέσεις της μετά τον Bultmann Νέας Ερμηνευτικής προϋποθέτουν σε ευρεία κλίμακα τη φιλοσοφική ατμόσφαιρα της υπαρξιακής σκέψης της εποχής τους. Ιδιαίτερα όμως μας ενδιαφέρει εδώ η περιοχή της φιλολογικής επιστήμης και η θεωρία της λογοτεχνίας, καθώς και οι μέθοδοι προσέγγισης των λογοτεχνικών κειμένων που αναπτύχθηκαν και εφαρμόστηκαν σ' αυτές. Τα λεγόμενα στις ως άνω περιοχές περί στρουκτουραλισμού ή μετα-στρουκτουραλισμού, περί αποδομητικής μεθόδου προσέγγισης των ποιητικών και εν γένει λογοτεχνικών κειμένων, περί αφηγηματολογικής ανάλυσης, περί σημειολογίας, περί της σχέσης κειμένου και αναγνώση κ.τ.τ. αποτελούν την περιρρέουσα ατμόσφαιρα μέσα στην οποία κινούνται και οι πρόσφατες

* Εισήγηση στη συνάντηση Βιβλικών Θεολόγων του Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης τον Μάρτιο του 1998. Δημοσιεύθηκε στο *Δελτίο Βιβλικών Μελετών* 27(1998), σ. 48-62.

κατευθύνσεις της Βιβλικής Ερμηνευτικής, όπως θα δούμε στη συνέχεια.

Ευθύς εξαρχής πρέπει να σημειωθεί ότι στις τελευταίες δεκαετίες δεν υπήρξε στη βιβλική ερμηνευτική περιοχή ανάλογο φαινόμενο προς την περίπτωση Bultmann ή ακόμη προς τη Νέα Ερμηνευτική. Ωστόσο, μπορεί κανείς να επισημάνει τις νέες κατευθύνσεις που παρατηρούνται από τη δεκαετία του '70 και εξής, δηλ. τα τελευταία 30 χρόνια. Βασικός καταλύτης που δημιούργησε τις νέες κατευθύνσεις είναι η συνάντηση της Αμερικανικής Βιβλικής επιστήμης με την Γερμανική ιστορικο-κριτική έρευνα, καθώς και με τη Σχολή του Bultmann και των διαδόχων του. Αυτή η συνάντηση είχε σημαντικές συνέπειες κυρίως στις ΗΠΑ, όπου άρχισε μια νέα αντιμετώπιση των Βιβλικών κειμένων με βασικό Forum την Society of Biblical Literature (SBL) και το περιοδικό *Semeia* (από το 1974 εξ)¹. Γενικώς στο διεθνές ερμηνευτικό στερέωμα παρατηρείται από τότε μια εμφανής στροφή που χαρακτηρίζεται: (α) γλωσσικά από την επικράτηση της αγγλικής γλώσσας αντί της μέχρι τότε γερμανικής, (β) ομολογιακά από την πιο εμφανή είσοδο της Ρωμαιοκαθολικής θεολογίας στις ερμηνευτικές συζητήσεις, (γ) θεματολογικά από την επέκταση της βιβλικής επιστήμης σε ευρύτερες περιοχές της θεολογίας, της κοινωνίας, και από την διεπιστημονική αλληλεπίδραση από και προς άλλες περιοχές σκέψης και προπαντός από τη φιλολογία και ιδιαίτερα τη νέα επιστημονική προσέγγιση των λο-

¹ Βλ. σχετικά το άρθρο του G. Schunack, «Neuere literaturkritische Interpretationsverfahren in der anglo-amerikanischen Exegese», στο περιοδικό *Verkündigung und Forschung* 41, Heft 1, σ. 28-55.

γοτεχνικών κειμένων, κυρίως όμως (δ) από πλευράς επιστημονικής μεθοδολογίας από τη σοβαρή αμφισβήτηση της μέχρι τότε ηγεμονίας της ιστορικο-κριτικής μεθόδου².

Και αρχίζω από αυτό το τελευταίο χαρακτηριστικό, δηλ. την αμφισβήτηση της ιστορικο-κριτικής μεθόδου, που η κυριαρχία της επεκτείνεται σε δύο περίπου αιώνες. Η αρχή της ιστορικο-κριτικής μεθόδου τοποθετείται στην εποχή του Διαφωτισμού (στα μέσα του 18^{ου} αιώνα) και της Γαλλικής επανάστασης (1789), δηλ. στην εποχή που αντιμετωπίζονται όλα τα θέματα, και τα θέματα της θρησκείας, με βάση τη λογική και τον ορθό λόγο, κυρίως από τους φιλοσόφους. Πρωτοπόροι στην ορθολογική αυτή αντιμετώπιση είναι οι Αγγλοι και οι Γάλλοι: Ο αγγλικός σκεπτικισμός και ο γαλλικός φιλελευθερισμός εισχωρούν στη Γερμανία, που βρίσκουν πρόσφορο έδαφος, ριζώνουν εκεί και καρποφορούν. Ένας καρπός τους είναι και η ιστορικο-κριτική έρευνα της Γραφής. Μιλώντας για την αγγλική διείσδυση στη Γερμανία ως μη ξεχνάμε ότι το Αννόβερο για περισσότερο από ένα αιώνα (1714-1837) ήταν ενωμένο με το Βρετανικό Στέμμα και ότι το νέο πανεπιστήμιο της περιοχής του στο Göttingen –που ιδρύθηκε το 1734 από τον Γεώργιο Π–έγινε το σπουδαιότερο κέντρο Βιβλικών σπουδών. Η διαμάχη δεν ήταν μόνο μεταξύ των ορθολογιστών και των συντηρητικών αλλά και μεταξύ των ορθολογιστών που αρνούσαν την υπερφυσική αποκάλυψη και αυτών που

² Βλ. και Μ. Κωνσταντίνου, «Βιβλική Ερμηνευτική στη σύγχρονη Ευρώπη», Εισήγηση στα Γ' Παύλεια: *Ο Απόστολος Παύλος και ο Ευρωπαϊκός Πολιτισμός*, Βέροια 1997, σ. 197-214.

πίστευαν ότι η βιβλική αποκάλυψη είχε ένα λογικό χαρακτήρα που δεν αντιβαίνει στον ορθό λόγο³.

Μετά λοιπόν από επικράτηση επί δύο αιώνες αρχίζει να αμφισβητείται η ιστορικο-κριτική μέθοδος. Είναι αξιοσημείωτο ότι τα πυρά προέρχονται και από συντηρητικούς και από φιλελεύθερους. Στη δεκαετία του 1970 (που προηγουμένως επισημάναμε ως σταθμό) εμφανίζεται το βιβλίο του συντηρητικού «ευαγγελικαλικού»⁴ Γερμανού θεολόγου Gerhard Maier, *Das Ende der Historisch-kritischen Methode*, 1977 (: Το τέλος της ιστορικο-κριτικής μεθόδου), που μεταφράστηκε αμέσως στα αγγλικά.

Ακριβέστερα ποιά είναι η κριτική που ασκείται κατά της ιστορικο-κριτικής μεθόδου; (α) Η μέθοδος αυτή είναι μόνο αναλυτική και καθόλου συνθετική. Κομματίζει το κείμενο αναλύοντάς το, αλλά δεν ξανασυνδέει τα κομμάτια του σε μια ενότητα. Οι επικριτές χρησιμοποιούν το ακόλουθο παραστατικό παράδειγμα: Οι οπαδοί της εν λόγω μεθόδου τεμαχίζουν ένα κουνέλι, μελετούν και γνωρίζουν άριστα το κάθε κομμάτι του, αλλά το ζώο είναι πλέον τεμαχισμένο και δεν έχει ζωή! Και

³ Για την αγγλική διείσδυση στη Γερμανία και την ιστορικο-κριτική μέθοδο βλ. G. Bray, *Biblical Interpretation. Past and Present*, 1996, σ. 225 εξ.

⁴ «Evangelikale» στις γερμανόφωνες χώρες, ή «Evangelicals» στις αγγλόφωνες, ονομάζονται οι μετέχοντες στην προτεσταντική συντηρητική κίνηση που επιδιώκει την επαναφορά στην αρχή της Sola Scriptura και τη συμμόρφωση της ζωής των πιστών με βάση τις βιβλικές αρχές και μόνο. Οι οπαδοί, που δεν αποτελούν κάποια σχολή αλλά κίνημα βάσης, δέχονται την ιστορικότητα της Βίβλου, δεν ταυτίζουν όμως την κίνησή τους με τον Φοντεμαλισμό.

(β) δεν συνδέει το αναλυόμενο και τεμαχισμένο κείμενο με τη σημερινή ζωή.

Η ίδια κριτική απευθύνεται προς την ιστορικο-κριτική μέθοδο και από τους φιλελεύθερους, αλλά με διαφορετικό στόχο και με άλλες τάσεις. Αυτές τις τάσεις, από όποιους και αν προέρχονται, θα δούμε εν συντομία στη συνέχεια, που χαρακτηρίζουν τα τελευταία 30 χρόνια.⁵ Η κάθε μια από αυτές τις τάσεις πιστεύει ότι τα κομματάκια, τα συντρίμια, στα οποία οδήγησε το βιβλικό κείμενο η ιστορικο-κριτική μέθοδος τα ξαναφέρνει στη ζωή, αλλά με τη δική της έννοια η κάθε μία προσέγγιση. Έτσι π.χ. η *Κοινωνιολογική προσέγγιση* ενώνει και εξηγεί τα κείμενα από μια κοινωνική σκοπιά.⁶ Η *Φεμινιστική προσέγγιση* αναδεικνύει το σημαντικό ρόλο των γυναικών μέσα στα κείμενα, που η αν-

⁵ Γενικά για τις νέες μεθόδους φιλολογικής κριτικής βλ. κατεπιλογήν τα εξής : E. Mcknight, *Post-Modern Use of the Bible*, 1988 S. D. Moore, *Literary Criticism and the Gospels*, 1989. M.A. Powell, *The Bible and modern Literary Criticism*, 1992. (με σχολιασμένη σύγχρονη βιβλιογραφία). E.S. Malbon-E. Mcknight, *The New Literary Criticism and the N. T.* (συλλ. έργο), 1994. *The Postmodern Bible* (συλλ. έργο), 1995.

⁶ Πρωτοπόρος ο Γερμανός ερμηνευτής G. Theissen, που τα περισσότερα έργα του μεταφράστηκαν στα αγγλικά (πρόσφατα ένα και στα ελληνικά από το ίδρυμα «Άρτος Ζωής»: *Καίρια χαρακτηριστικά της κίνησης του Ιησού. Κοινωνιολογική θεώρηση*, 1997) και στην Αμερική οι W. Meeks, A.J. Malherbe, H.C. Kee, κ.ά. Στα ελληνικά βλ. τη διατριβή του Δ. Πασσάκου, *Ευχαριστία και Ιεραποστολή. Κοινωνιολογικές προϋποθέσεις της Παύλειας Θεολογίας*, 1997, καθώς και το άρθρο του «Προλεγόμενα της κοινωνιολογικής ερμηνείας της Κ.Δ.», στο *Δελτίο Βιβλικών Μελετών* 1992, σ. 15-26.

δροκρατική ερμηνεία παραμέλησε επί αιώνες⁷. Οι δύο αυτές τελευταίες προσεγγίσεις είναι κάπως γνωστές στον ελληνικό χώρο. Θα προτιμήσω να κάνω λόγο στη συνέχεια για πιο άγνωστες στον τόπο μας κατευθύνσεις, που είναι οι ακόλουθες.

Ρητορική ανάλυση των βιβλικών κειμένων⁸

Δεν πρόκειται για ανάλυση της γλώσσας των κειμένων ή των ρητορικών σχημάτων, αλλά για μια ερμηνευτική κατανόηση του κειμένου μέσω της γλώσσας που χρησιμοποιεί. Το κάθε κείμενο έχει, κατά την προσέγγιση αυτή, μια λειτουργία επικοινωνιακή, έχει επιχειρηματολογία και αποβλέπει σε ένα στόχο. Αυτόν εξετάζει η ρητορική ανάλυση και αναγνωρίζει στη δομή του κειμένου τα εξής μέρη: Exordium, narratio, argumentatio, peroratio, που είναι μέρη και σχήματα και της αρχαίας ρητορικής. Προσπαθεί να διαγνώσει τη στρατηγική του συγγραφέα στην επίτευξη του κεντρικού στόχου του. Π.χ. μια τέτοια ρητορική ανάλυση του κατά Ιωάννην ο-

⁷ Βλ. τη διατριβή της Ε. Αδαμτζιλογλου, *Η γυναίκα στη Θεολογία του Απ. Παύλου*, 1989, καθώς και Εισηγήσεις Ε. Αδαμτζιλογλου και Ε. Κασσελούρη στις Ζ', Η' και Θ' Συνάξεις Βιβλικών Θεολόγων.

⁸ G. Schunack, όπ. παρ., σ. 36-41. G.A. Kennedy, *NT Interpretation through Rhetorical Criticism*, 1984. F.W. Hages, *Second Thessalonians as a Document of Early Cristian Rhetoric*, 1984. B.L. Mack, *Rhetoric and the New Testament*, 1990. M. Warner (ed.), *The Bible as Rhetoric*, 1990. S. Porter-Th. Obricht, *The Rhetoric and the N.T. Essays from the 1992 Heidelberg Conference*, 1993. *The Rhetorical Analysis of Scripture. Essays from the 1995 London Conference*, 1997. R. Meynet, *Rhetorical Analysis. An Introduction to biblical Rhetoric*, 1998. Πρβλ. και τη διατριβή του Κ. Νικολακόπουλου, *Καινή Διαθήκη και Ρητορική*, 1993.

δηγεί τον J. Zumstein, *L' Evangile Johannique: une stratégie du croire* (Miettes exégétiques, 1991, σ. 237-252), στο να περιγράψει τη στρατηγική του Δ' ευαγγελιστή που οδηγεί τον αναγνώστη στην πίστη με κέντρο το σταυρό και την ανάσταση του Χριστού. Κάποιος άλλος ερμηνευτής, αναλύοντας την προς Φιλιππησίους επιστολή και επισημαίνοντας τη στρατιωτική ορολογία του Παύλου για την προέλαση του Ευαγγελίου ακόμη και μέσα από τα δεσμά του, μιλάει για στρατιωτική ρητορική του Παύλου ή για τη ρητορική της επιτυχίας του Ευαγγελίου (J.S.Vos, *Phil 1,12-26 und die Rhetorik des Erfolges*, Εισήγηση στο 15^ο Colloquio Paolino, Ρώμη, Σεπτ. 1997). Γενικά μπορούμε να πούμε, σε γενικές γραμμές, ότι αυτό που οι Γερμανοί ονομάζουν ερμηνευτική προσέγγιση του κειμένου, οι Αμερικανοί (και Άγγλοι) το ονομάζουν ρητορική προσέγγιση ή ανάλυση, εφόσον η κατανόηση ενός κειμένου δια μέσου της γλώσσας του είναι υπόθεση της Ρητορικής⁹. Το πόση έκταση έχει αυτή η μέθοδος σήμερα της ρητορικής ανάλυσης το αντιλαμβάνεται κανείς όταν ρίξει μια ματιά στη διεθνή βιβλιογραφία ή λάβει μέρος σε ένα διεθνές βιβλικό συνέδριο.

Θα πρέπει τέλος να σημειώσουμε ότι η ρητορική ανάλυση, όπως κατά μεγάλο μέρος και οι άλλες σημερινές τάσεις, απορρέουν από τον Στρουκτουραλισμό¹⁰, από τη δομική ανάλυση του κειμένου, όχι ως προς το μήνυμα ή τις ιδέες που αυτό περιέχει αλλά ως προς τη γλωσσική

⁹ G. Schunack, όπ. παρ., σ. 37.

¹⁰ Βλ. A.M. Johnson (ed), *Structuralism and Biblical Hermeneutics*, 1977. *The New Testament and Structuralism*, 1977. R.M. Polzin, *Biblical Structuralism*, 1977.

του δομή, μια κατεύθυνση που αρχικά συνδέθηκε με τη γλωσσολογία (F. Saussure) και κατόπιν με την ανθρωπολογία (C. Levi-Strauss), την ψυχανάλυση, την ιστορία, τη σπουδή του πολιτισμού κ.ά. και βλάστησε κυρίως επί γαλλικού εδάφους και που συνίσταται στην αποκρυπτογράφηση του «σημειωτικού» κώδικα που εκφράζεται μέσα από το κείμενο. Η γλώσσα για τους στρουκτουραλιστές έχει δική της οντολογική υπόσταση: δεν διαμορφώνεται από τον άνθρωπο αλλά αυτή τον διαμορφώνει. Σ' αυτή την παραδοχή άλλωστε είχε στηριχθεί και η Νέα Ερμηνευτική της Κ.Δ. στη μετά-Μπουλτμάνεια εποχή¹¹.

Ακόμη, πριν προχωρήσουμε στις άλλες μεθόδους και κατευθύνσεις που πρῦποθέτουν τον Στρουκτουραλισμό πρέπει να προσθέσουμε ότι οι Στρουκτουραλιστές που ασχολούνται κυρίως με τα φιλολογικά κείμενα προσπαθούν να διαμορφώσουν μια «γραμματική» που διέπει τις αφηγήσεις ανεξαρτήτως από το αν αυτές αναφέρονται στη μυθολογία, στη φιλολογία, στην πολιτική, κ.λ.π. και συνήθως προχωρούν από τα επιμέρους στοιχεία στα γενικά, από τις «δομές επιφάνειας» στις «δομές βάθους». Στα βιβλικά κείμενα εφαρμόστηκε και εξακολουθεί να εφαρμόζεται ο Στρουκτουραλισμός είτε με μια λιγότερο φιλόδοξη τάση στην εξέταση της γλωσσικής δομής ενός κειμένου, στην αναζήτηση σχημάτων λόγου κλπ. είτε με μια βαθύτερη τάση μελέτης της υπερ-ιστορικής και δια-πολιτισμικής σκέψης των βιβλικών συγγραφέων.

¹¹ Βλ. Σ. Αγουρίδη, *Η Ερμηνευτική των ιερών κειμένων*, 1979, σ. 213-214.

Αφηγηματική ανάλυση - Αφηγηματολογία (Narrative criticism - Narratologie)¹²

Όπως η ρητορική ανάλυση, έτσι και η αφηγηματική επικεντρώνεται στο κείμενο καθ' εαυτό, όχι τόσο στο τι λέει το κείμενο, αλλά στο πώς το λέει αυτό που λέει. Βλέπει το κείμενο «όχι σαν παράθυρο προς τον κόσμο, αλλά ως ένα κόσμο καθ' εαυτόν». Η τάση αυτή προέρχεται σαφώς από την περιοχή της φιλολογικής επιστήμης και της θεωρίας της λογοτεχνίας και είναι απότοκος του στρουκτουραλισμού. Η αφηγηματική ανάλυση ενδιαφέρεται να αναλύσει τους μηχανισμούς της διήγησης ενός κειμένου, όπως π.χ. ποιά είναι η σχέση του (η χρονική) με την ιστορία που αφηγείται, εάν δηλαδή έπεται χρονικά ή προηγείται ή είναι σύγχρονο· εάν ο αφηγητής είναι αυτοπαρουσιάζομενος (Λκ 1,1-4), ή δεν αυτοπαρουσιάζεται αλλά εμμέσως παρεμβαίνει (Ιω 2, 11 και 19, 35-37)· εάν ο αφηγητής μετέχει ο ίδιος στη διήγηση και συνεπώς αφηγείται σε α' ενικό πρόσωπο («ομο-διηγητικός τύπος»), ή δεν μετέχει και αφηγείται σε γ' πρόσωπο («ετερο-διηγητικός τύπος»)· εάν διηγείται περιστατικά ή λόγους και διαλόγους· Επίσης, εξετάζει ποιά είναι η τάξη των γεγονότων: εάν έχουμε κανονική χρονική αλληλουχία, ή «αναχρονίες» (anachronies), δηλ. «πρόληψη» (prolepsis) μελλοντικών επεισοδίων, ή «ανάληψη» (analepsis) προηγούμενων.

¹² J. Zumstein, «Narrative Analyse und Neutestamentliche Exegese in der frankophonen Welt», *Verkündigung und Forschung*, 41, Heft 1, σ. 5-27. R. Alter, *The Art of Biblical Narrative*, 1981. M. Ball, *Narratology*, 1985. J.N. Aletti, *L'art de raconter Jesus-Christ. L'exégèse narrative de Luc*, 1989. M.A. Powell, *What is Narrative criticism*, 1990.

Σε όλη αυτή την ανάλυση δεν ενδιαφέρεται ο ερευνητής για το ίδιο το γεγονός, ούτε για το αν αυτό είναι ή δεν είναι ιστορικό (αυτά ήταν θέματα της παλαιάς προβληματικής), ούτε αν προέρχεται όντως από τον συγγραφέα στον οποίο αποδίδεται το κείμενο ή όχι, αλλά: για το πως ο συγγραφέας το αφηγείται, δηλ. με ποιούς φιλολογικούς μηχανισμούς. Διακρίνονται κατά την αφηγηματική ανάλυση τρία επίπεδα: α) Η ιστορία, δηλ. το αφηγηματικό περιεχόμενο του κειμένου που είναι το σημαίνον, β) αυτό τούτο το αφηγηματικό κείμενο που είναι το σημαίνον, και γ) η πράξη και η διαδικασία του αφηγείσθαι. Για ανάλυση προσφέρεται το β. στο οποίο αναζητά ο ερευνητής τον «υποδηλούμενο αναγνώστη» και τον «πραγματικό αναγνώστη».

Θα πρέπει στο σημείο αυτό να προσθέσουμε ότι δεν υπάρχει ενιαία, σταθερή και γενικώς αποδεκτή ορολογία στους οπαδούς της μεθόδου. Αυτή ποικίλλει κατά τους ερευνητές. Η ορολογία που χρησιμοποιήσαμε προηγουμένως και χρησιμοποιείται διεθνώς σ' αυτού του είδους την ανάλυση είναι σε μεγάλη κλίμακα ελληνική και έχει επικρατήσει στη φιλολογική έρευνα από τον πρωτεργάτη της μεθόδου γάλλο Gérard Genette στις εργασίες του *Discours du Récit* (που περιλαμβάνεται στο βιβλίο του *Figures III*, 1972 (το ίδιο σε αγγλική μετάφρ. *Narrative Discourse*, 1980) και *Nouveau Discours du Récit*, 1983. Για περισσότερες πληροφορίες παραπέμπεται ο αναγνώστης στο βιβλίο του Δ. Τζιόβα, *Μετά την Αισθητική. Θεωρητικές δοκιμές και ερμηνευτικές αναγνώσεις της Νεοελληνικής λογοτεχνίας*, 1987 καθώς και στις ακόλουθες ελληνικές μεταφράσεις ξενόγλωσσων βιβλίων

επί των θεμάτων αυτών: D. Fokkema-E. Ibsch, *Θεωρίες Λογοτεχνίας του Εικοστού αιώνα* (Μετάφρ. Γ. Παρίσης-Ε. Καψωμένος), 1993. J. Hawthorn, *Ξεκλειδώνοντας το κείμενο. Μια εισαγωγή στη θεωρία της λογοτεχνίας* (Μετάφρ. Μ. Αθανασοπούλου), 1995 (β' έκδ.).

Ακόμη πρέπει να προστεθεί ότι σημαντικό ρόλο σ' αυτή τη μέθοδο προσέγγισης των κειμένων διαδραματίζει και η σημειολογία. Βέβαια, ενώ η αφηγηματική ανάλυση (*narratologie*) περιορίζεται στα καθαρώς αφηγηματικά κείμενα, η σημειολογία ή σημειωτική αγκαλιάζει κάθε είδους κείμενο. Και πάλι ο αναγνώστης, για μια ευρύτερη ενημέρωση, παραπέμπεται στα συλλογικά έργα: Μπενβενίστ κ.άλ., *Κείμενα Σημειολογίας*, Αθήνα 1981. *Η ζωή των σημείων* (επιμ. Ε. Καψωμένου-Γ. Πασχαλίδη), 1996 και στα μεταφρασμένα στα ελληνικά βιβλία του Ουμπέρτο Έκο, *Θεωρία Σημειωτικής*, 1988. *Η Σημειολογία στην καθημερινή ζωή*, 1988, επανέκδ. 1997. *Σημειώματα Σημειολογίας* 1992, επανέκδ. 1995.

Μέθοδος της ανταπόκρισης του αναγνώστη (Reader-Response Criticism)¹³

Ξεκινώντας από τις διαδομένες στην εποχή μας απόψεις του γάλλου φιλοσόφου Jacques Derrida για τη σχέση κειμένου και αναγνώστη, η μέθοδος αυτή δεν εν-

¹³ Γενικότερα για τη μέθοδο αυτή βλ. J.P. Tompkins (ed), *Reader-Response criticism. From Formalism to post-Structuralism*, 1980. R. Detweiler (ed.), *Reader Response Approaches to Biblical and Secular Texts*, 1985. R.M. Fowler, *Let the Reader understand. Reader-Response criticism and the Gospel of Mark*, 1991, και το συλλογικό έργο *The Postmodern Bible*, 1995, σ. 20-69.

διαφέρεται για τα κλασικά ερωτήματα: ποιός, πότε, πού και γιατί έγραψε το κείμενό του, αλλά ποιά σχέση και αλληλεπίδραση δημιουργείται μεταξύ κειμένου και σημερινού αναγνώστη, ο οποίος μπορεί να δει στο κείμενο ό,τι δεν βλέπει ένας άλλος αναγνώστης –κάτι δηλ. που συμβαίνει συνήθως με την ποίηση ή με τα μοντέρνα έργα τέχνης. Είναι μια ερμηνευτική προσέγγιση που συντελείται κατά την επαφή του αναγνώστη με το κείμενο, με την ανάγνωση δηλ. του κειμένου και με την επίδραση που ασκεί το κείμενο στον αναγνώστη κατά την ανάγνωση. Όλη η διαδικασία γίνεται όχι από το συγγραφέα αλλά από τον αναγνώστη, ο οποίος ανακαλύπτει, δημιουργεί, οικοδομεί. Κάπως ειρωνικά γράφει ένας παρυσιαστής της μεθόδου: Η μέθοδος αυτή είναι ένα picnic, στο οποίο ο συγγραφέας του κειμένου προσφέρει τις λέξεις και ο αναγνώστης τις σημασίες (G. Schunack).

Οι οπαδοί της νέας αυτής φιλολογικής προσέγγισης αναζητούν το νόημα του κειμένου όχι από την πλευρά του συγγραφέα του και του σκοπού που επιδίωκε όταν το έγραφε αλλά από την πλευρά του αναγνώστη κάθε εποχής. Ξεκινούν από την άποψη ότι το κάθε κείμενο είναι «ουσιαστικά διπολική οντότητα» και μένει ατελές εαν στον ένα πόλο που είναι ο συγγραφέας δεν προστεθεί ο άλλος που είναι ο αναγνώστης, εαν δηλαδή δεν συνεργήσει ο «αποδέκτης» του κειμένου, ο κάθε «αποδέκτης» ο οποίος, σύμφωνα με τη θεωρία της «αναγνωστικής ανταπόκρισης», μπορεί να εντοπίσει και ένα διαφορετικό νόημα, ανάλογα με τη δική του αφομοιωτική ικανότητα και δημιουργική ενέργεια. Υπάρχει μια «απροσδιορι-

στία» (indeterminacy) μεταξύ κειμένου και αναγνώστη. Με άλλα λόγια το κάθε κείμενο μπορεί να έχει πολλές ερμηνείες ανάλογα με τον αναγνώστη ή ακόμη και από τον ίδιο τον αναγνώστη σε διαφορετική ανάγνωση.

Κρίνοντας τη προσέγγιση αυτή ο π. John Breck στο βιβλίο του *The Shape of Biblical Language*, 1994, παρατηρεί ότι απομακρυνόμενοι από το στόχο του συγγραφέα και δεχόμενοι την αρχή της απροσδιοριστίας του αναγνώστη καταλήγουμε σε σχετικοποίηση του κειμένου, αφού εκείνο που έχει σημασία κατά τη φιλολογική αυτή μέθοδο είναι η άποψη του αναγνώστη και όχι του συγγραφέα του κειμένου και της κοινότητας που το διειρήσε.

Μέθοδος της αποδόμησης ή αποδομισμός (Deconstruction)¹⁴

Η μέθοδος της αποδόμησης, ή του αποδομισμού όπως ονομάζεται από άλλους, είναι μια μετα-στρουκτουραλιστική κριτική που αυτοχαρακτηρίζεται όχι ως νέα ερμηνευτική προσέγγιση στα κείμενα, αλλά ως «μία εμπειρία και στοχασμός της θεμελιώδους κρίσεως της μοντέρνας συνειδήσεως, που ως κριτικό υποκείμενο προ-

¹⁴ Δ. Τζιόβα, *Μετά την Αισθητική. Θεωρητικές δοκιμές και ερμηνευτικές αναγνώσεις της Νεοελληνικής λογοτεχνίας*, 1987, σ. 301-317. J. Culler, *On Deconstruction. Theory and Criticism after Structuralism*, 1982. S. D. Moore, *Literary Criticism and the Gospels*, 1989. G.A. Phillips (ed), *Poststructural Criticism and the Bible*, 1990. D. Jobling-S.D. Moore (ed.), *Poststructuralism as Exegesis*, 1992. *The Postmodern Bible*, 1995, σ. 119-148.

σπαθεί να νοηματοδοτήσει το κείμενο»¹⁵. Στην προσπάθεια αυτή εξαφανίζονται η συνοχή και η αυθεντία του κειμένου, εφόσον ο κάθε αναγνώστης μπορεί να βρίσκει όλο και νέα νοήματα. Γλώσσα, κείμενο και εγώ του ερμηνευτή αποτελούν ένα δίκτυο σχέσεων με γνώρισμα το μη οριστικό, το μη τελικό, το μη μονοσήμαντο και την απουσία του δεδομένου.

Στη βάση και αυτής της μεθόδου βρίσκεται ο γάλλος φιλόσοφος Jacques Derrida, ο οποίος με τρία έργα του το 1967 *Περί γραμματολογίας, Η φωνή και το φαινόμενο, Η γραφή και η διαφορά*, υποστηρίζει ότι τίποτα δεν προηγείται από κάτι άλλο με την έννοια μιας δυαδικότητας κατά την οποία το ένα προηγείται και είναι ανώτερο του άλλου, δηλαδή το καλό προηγείται από το κακό, το θετικό από το αρνητικό, το νόμιμο από το άνομο, η ομιλία από τη γραφή. Με βάση αυτές τις αρχές ο αποδομισμός θέλει να ανατρέψει τη Δυτική μεταφυσική και την ψευδαίσθησή της ότι η λογική μπορεί να αποσπαστεί από τη γλώσσα και να φτάσει σε μια αλήθεια που διεκδικεί την αυθεντία¹⁶. Ονομάζεται και μετά-στρουκτουραλιστική μέθοδος, γιατί στρέφεται κατά του στρουκτουραλισμού, εφόσον ο στρουκτουραλισμός προϋποθέτει μια δομή, κάποιο σταθερό κέντρο, ενώ ο αποδομισμός εγκαταλείποντας την έννοια της συνοχής ενός κειμένου προβάλλει τη ρητορικότητα της γλώσσας σε σχέση με την κυριολεξία της και τονίζει την απροσδιοριστία του νοήματος εις βάρος της αλήθειας. Έτσι, «καμία ερμηνεία δεν μπορεί να είναι αντικειμενική και ορθή, αλλά

¹⁵ G. Schunack, όπ. παρ., σ. 52.

¹⁶ Δ. Τζιόβα, όπ. παρ., σ. 303 εξ.

πάντοτε μια παρερμηνεία, που αδυνατεί να αποκαταστήσει το “αρχικό” νόημα του κειμένου ή να εμπεριέχει όλα τα δυνατικά του νοήματα»¹⁷.

Λέξεις-κλειδιά αυτής της ερμηνευτικής κατεύθυνσης είναι: η διακειμενικότητα (intertextuality), η κριτική κατά του Λογο-κεντρισμού (Logozentismus), και το συνεχώς μετατιθέμενο νόημα (Αυτό που ο Derrida ονόμασε *différance* παραλλάσσοντας τη γαλλική λέξη *différence* = διαφορά). Τα κείμενα δεν περιέχουν καμιά οριστική απάντηση, καμιά οριστικά καθιερωμένη σημασία και καμιά μεταφυσική θεμελίωση. Οι λέξεις του κειμένου δεν παραπέμπουν σε κάποια «πραγματικότητα» αλλά πάλι σε λέξεις, είναι επεξεργασία προηγούμενων λέξεων, έτσι ώστε η «διακειμενικότητα» (intertextuality), η σχέση με άλλα προηγούμενα κείμενα και η επίδραση από αυτά, να αποτελεί βασικό στοιχείο στη γραφή ενός κειμένου. Το κάθε κείμενο συνδιαλλάγεται και παρουσιάζει αλληλεπιδράσεις με κάποιο άλλο κείμενο. Έτσι, η μέθοδος αυτή είναι μια χωρίς τέλος ερμηνευτική διαδικασία που απομυθοποιεί την αντίληψη ότι το κείμενο έχει μια δεδομένη σημασία και οδηγεί συνεχώς σε μια νέα «ερμηνευτική υποψία», καταλύοντας κάθε αυθεντία, που σχετίζεται με μια ερμηνευτική κοινότητα. Είναι ένας σεισμός που οδηγεί στην «εμπειρία του ορίου». Συνεπώς προχωρεί πιο πέρα από την «αναγνωστική ανταπόκριση» (Reader-Response Criticism), διότι κάνει πιο ριζοσπαστική τη σχέση αναγνώστη και κειμένου, αφήνοντας ακόμη περισσότερο χώρο στον αναγνώστη-ερμηνευτή και φυσικά πολύ λιγότερο χώρο στο ίδιο το κείμενο, εφόσον το

¹⁷ Δ. Τζιόβα, όπ. παρ., σ. 314.

κείμενο, το κάθε κείμενο, όπως υποστηρίζουν οι αποδομιστές, έχει αφεαυτού διαλυθεί. Βέβαια πρέπει να προσθέσουμε ότι ο αποδομισμός δεν έτυχε γενικής αποδοχής κατά την ανάλυση των λογοτεχνικών κειμένων και πολλώ μάλλον των βιβλικών κειμένων. Όσο και αν αυτό αποτελεί κάτι το καινούργιο και ορισμένοι ερευνητές, κυρίως στην Αμερική, αρέσκονται στην αναζήτηση μιας νέας θεωρίας σπάζοντας τον κλοιό της αποτελμάτωσης, ο αποδομισμός «θα εξακολουθήσει να αντιμετωπίζεται με καχύποπτο δέος αντιπροσωπεύοντας για πολλούς το αδιέξοδο της δυτικής σκέψης»¹⁸.

Ως παράδειγμα αποδομητικής ερμηνείας αναφέρουμε τη συζήτηση του Ιησού με τη Σαμαρείτιδα στο κατά Ιωάννην κεφ. 4, όπου δεν λαμβάνεται, κατά τη νέα αυτή ερμηνευτική μέθοδο, υπόψη οποιαδήποτε κλασική προσέγγιση που μιλάει για σχέση Ιουδαίων και Σαμαρειτών, για υπέρβαση της κοινωνικής θέσης της γυναίκας, για την αποκάλυψη του Θεού από τον Ιησού σε μια αλλοεθνή γυναίκα κ.τ.τ. Εκείνο που μπορεί να δει ένας σύγχρονος αποδομητής-ερευνητής (όχι βέβαια κατ' ανάγκη όλοι οι ερμηνευτές της ίδιας κατεύθυνσης) είναι: η ειρωνεία που υπάρχει στη διήγηση (ο Ιησούς διψά και ζητά νερό, αλλά η πραγματικά διψασμένη για την αλήθεια είναι η Σαμαρείτιδα) –η σχέση της φυσικής δίψας του Ιησού με τη δίψα του για τελείωση του θελήματος του Θεού Πατέρα και ως εκ τούτου ο συσχετισμός αυτής της δίψας του κεφαλαίου 4 με τη δίψα επί του σταυρού (19, 28) που συνοδεύεται με την εκπλήρωση των Γραφών («ίνα τελειωθή η γραφή, λέγει, Διψώ»)– η αναφορά στους πέντε

¹⁸ Δ. Τζιόβα, *οπ. παρ.*, σ. 317.

άνδρες της Σαμαρείτιδας μπορεί να μη σχετίζεται με τη ζωή της γυναίκας αυτής (ανώνυμης άλλωστε στη διήγηση) αλλά να αποτελεί υπαινιγμό στη θρησκευτική απιστία της Σαμάρειας (Δ' Βασ 17, 13-34) –ο συσχετισμός νερού και πνεύματος (7, 37-39) κ.ά.¹⁹ Αναρωτιέται κανείς: μήπως η νεότερη αυτή τάση έχει υποκρυπτόμενες αλληγορικές καταβολές που βρίσκει κανείς στην ιστορία της βιβλικής ερμηνείας κατά το μακρινό παρελθόν της; Ορισμένοι ερευνητές βρίσκουν πράγματι «νεο-αλληγορικές» τάσεις σ' αυτή τη προσέγγιση²⁰.

Τελικά, καθώς παρατηρεί ο S. D. Moore²¹, «χρειαζόμαστε ίσως έναν μετα-μοντέρνο Bultmann, γιατί η μέθοδος αυτή αφήνει πολύ λιγότερα στα χέρια των πιστών από ό,τι άφηνε ακόμη και ο Bultmann».

Γενική αποτίμηση των νεότερων μετα-στρουκτουραλιστικών ερμηνευτικών τάσεων

1) Μέσα στα πλαίσια μιας παγκοσμιοποίησης της βιβλικής έρευνας όλες οι νεότερες ερμηνευτικές μέθοδοι που με μεγάλη συντομία παρουσίασα προηγουμένως δείχνουν ότι η βιβλική έρευνα δεν μπορεί να είναι απομο-

¹⁹ Βλ. περισσότερα για την αποδομητική ανάλυση του Ιω 4 του S. D. Moore, *Post-Strukturalism and the N.T.*, σ. 43 εξ. και του ιδίου, «Are there impurities in the living water that the Johannine Jesus dispenses? Deconstruction, Feminism and the Samaritan woman», στο *Biblical Interpretation*, 1(1993), σ. 207-227.

²⁰ Βλ. π.χ. το σχετικό άρθρο στο συλλ. έργο *The Postmodern Bible*, σ. 128.

²¹ *Literary Criticism and the Gospels. The theoretical Challenge*, 1989, σ. 151.

νωμένη από την περιρρέουσα ατμόσφαιρα, από τις φιλοσοφικές ιδέες, και ιδιαίτερα από τις φιλολογικές πρακτικές.

2) Επίσης, δείχνουν το ζωντανό ενδιαφέρον των ερμηνευτών για κάτι το νέο και ζωντανό που εκφράζει μια διαμαρτυρία έναντι της αποστέωσης και της αναμάσησης παλαιότερων απόψεων, όταν αυτές δεν ικανοποιούν.

3) Καμιά από τις τάσεις που αναφέρθηκαν παραπάνω δεν απέκτησε το μονοπώλιο, καμιά δεν επικράτησε διεθνώς εκτοπίζοντας τις άλλες, για την ώρα τουλάχιστον. Άλλωστε η ορολογία και τα σημεία που ενδιαφέρουν ποικίλλουν από ερευνητή σε ερευνητή. Αυτό π.χ. που αναγνωρίζει ως ρητορική στρατηγική του κατά Ιωάννην ευαγγελίου ένας ερευνητής, δεν το αναγνωρίζει κατ' ανάγκη και ο άλλος.

4) Δεν έχουν ομολογιακό χαρακτήρα.

5) Είναι άξιο σημείωσης ότι, ενώ βρίσκουν γόνιμο έδαφος ανάπτυξης στις γαλλόφωνες και αγγλόφωνες χώρες, αντίθετα στη Γερμανία (όπου στο παρελθόν γεννήθηκαν νέες μέθοδοι έρευνας) αντιμετωπίζονται με μεγάλη επιφύλαξη.

* * *

Θα θέσουμε, τέλος, το ερώτημα εάν γίνεται χρήση, ή έστω εάν υπάρχει απόηχος των μεθόδων αυτών στην Ελλάδα. Στον χώρο της προσέγγισης των λογοτεχνικών κειμένων ο γράφων δεν είναι ειδικός, γνωρίζει όμως ότι γίνεται χρήση της αφηγηματικής ανάλυσης των έργων της Λογοτεχνίας και ως ένα μόνο δείγμα αναφέρει τη Δι-

δακτορική διατριβή της Κας Γ. Φαρίνου-Μαλαματάρη, Καθηγήτριας της Νεοελληνικής Φιλολογίας στο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, *Αφηγηματικές Τεχνικές στον Παπαδιαμάντη* (1987).

Στην περιοχή της ερμηνείας των Βιβλικών κειμένων κυριαρχεί η με κριτικό πνεύμα χρήση της ιστορικοκριτικής μεθόδου και εδώ και λίγο καιρό έκανε την εμφάνισή της η κοινωνιολογική προσέγγιση καθώς και η φεμινιστική. Η ρητορική ανάλυση ακολουθείται προς μια κάπως διαφορετική κατεύθυνση από αυτήν που παρουσίασα προηγουμένως.

Αξιζει εδώ να σημειώσουμε από πλευράς Ορθόδοξων ερμηνευτών γενικότερα τη συμβολή στη νέα φιλολογική προσέγγιση των Γραφών του π. John Breck, καθηγητή τώρα στο Ορθόδοξο Ρωσικό Ινστιτούτο Άγιος Σέργιος των Παρισίων, με το βιβλίο του που αναφέραμε και προηγουμένως *The Shape of Biblical Language*²². Ο π. Breck εξετάζει τις Γραφές από τη σκοπιά της νέας φιλολογικής προσέγγισης και, ενώ κάνει εύστοχες παρατηρήσεις για την Reader-response προσέγγιση (βλ. παραπάνω), διακρίνει ο ίδιος στην εξωτερική μορφή των κειμένων της Κ.Δ. την έκφραση και αποτύπωση του μηνύματός τους. Σε αυτήν τη γλωσσική έκφραση της αλήθειας που μεταδίδουν τα κείμενα αναγνωρίζει την ομορφιά του βιβλικού λόγου, παραθέτοντας στην αρχή του βιβλίου του το στίχο του Άγγλου ποιητή Keats: «Ομορφιά είναι η αλήθεια, και η αλήθεια ομορφιά». Ήδη το χιαστό αυτό

²² Βλ. του ίδιου, «Το χιαστό σχήμα στην Αποκάλυψη», *Η Αποκάλυψη του Ιωάννη. Εισηγήσεις ΣΤ' Συνάξεως Ορθόδοξων Βιβλικών Θεολόγων*, Λευκωσία 1991, σ. 247- 252.

σχήμα του ποιητή προαναγγέλλει το περιεχόμενο του βιβλίου στο οποίο αναλύεται με πολλά παραδείγματα το χιαστό σχήμα της Κ.Δ., ιδιαίτερα των Ιωαννείων έργων. Στο σχήμα αυτό βλέπει ο συγγρ. όχι απλώς ένα ρητορικό σχήμα λόγου, αλλά τον τρόπο με τον οποίο οι βιβλικοί συγγραφείς διατυπώνουν την αλήθεια της πίστης.

Παράδειγμα χιαστού σχήματος που αναλύει ο J. Breck αναφέρουμε το Κολ. 3, 3-4:

A : «ἀπεθάνετε γάρ

B : καί ἡ ζωὴ ἡμῶν

Γ : κέκρυπται

Δ : σύν τῷ Χριστῷ

E : ἐν τῷ Θεῷ.

Δ' : ὅταν ὁ Χριστός

Γ : φανερωθῆ,

B' : ἡ ζωὴ ὑμῶν,

A' : τότε καί ὑμεῖς σύν αὐτῷ φανερωθήσεσθε ἐν δόξῃ»

Και ένα ακόμη παράδειγμα από την Α' Ιω 2, 18:

«Παιδιά,

A : ἐσχάτη ὥρα ἐστίν,

B : καί καθὼς ἠκούσατε,

Γ : ὅτι ἀντίχριστος ἔρχεται,

Γ : καί νῦν ἀντίχριστοι πολλοὶ γεγόνασιν,

B' : ὅθεν γινώσκομεν

A' : ὅτι ἐσχάτη ὥρα ἐστίν».

Κατόπιν τούτων πρέπει να λεχθεῖ ὅτι πρέπει κανεῖς να διακρίνει τελικά μεταξύ του μηνύματος που περιέ-

χουν τα ιερά κείμενα της Γραφής και της ὁποιας μεθόδου προσέγγισής τους που διαθέτει η σύγχρονη επιστήμη. Η κριτική αντιμετώπιση ἀπὸ τον J. Breck της νέας φιλολογικῆς ἀνάλυσης και η παρουσίαση της χιαστί διατεταγμένης σκέψης των βιβλικῶν συγγραφέων δείχνουν ὅτι μπορεί κανεῖς χωρὶς να απομακρυνθεῖ ἀπὸ το μήνυμα να ασχοληθεῖ με τη φραστική και συχνά εκφραστική διατύπωσή του. Η ομορφιά της διατύπωσης δεν εἶναι ἀσχετη με την ἀλήθεια της ἀποκάλυψης. Ὡς προς την επιφυλακτικότητα που παρατηρεῖται προς κάτι με το οποίο δεν εἶναι κανεῖς εξοικειωμένος, αξίζει να αναφέρουμε τα λόγια του Θεωριανού, μαῖστορα και φιλοσόφου του 12^{ου} αἰῶνα, στον οποίο ο Βυζαντινὸς αυτοκράτορας Μανουήλ Κομνηνὸς εἶχε ἀναθέσει μια λεπτή ἀποστολή για συζήτηση θεμάτων πίστης με τον Πατριάρχη των Ἀρμενίων Νερσή τον Δ': «Ὅταν ἀκούσωμέν τι οὐκ ὀρθῆς ἐννοίας εἶναι δοκοῦν, μὴ εὐθύς ἀποφαίνεσθαι, ὅτι τοῦτο αἰρετικόν ἐστίν, ἀλλ' ἐρωτᾶν ἐπιμελῶς καὶ διδάσκεσθαι τὴν σημασίαν τῆς λέξεως καὶ τὸν νοῦν τοῦ χρωμένου αὐτῆ»²³.

²³ PG 133, 124.

ΚΡΙΤΙΚΕΣ ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΤΗΣ ΚΑΙΝΗΣ ΔΙΑΘΗΚΗΣ ΚΑΤΑ ΤΟΝ 20^ο ΑΙΩΝΑ*

Το έτος 1998 συμπληρώθηκαν εκατό (100) χρόνια από την 1^η έκδοση του κριτικού κειμένου της Καινής Διαθήκης από τον Eberhard Nestle, που επί ένα αιώνα υπήρξε το κείμενο βάσης για τους βιβλικούς ερευνητές και για τη διδασκαλία της Καινής Διαθήκης (στο εξής: Κ.Δ.) στα Πανεπιστήμια όλου του κόσμου. Με την αφορμή αυτής της εκατονταετηρίδας θα αναφερθούμε με συνομία (I) στις κριτικές εκδόσεις που έγιναν κατά τη διάρκεια του 20^{ου} αιώνα στη Δ. Ευρώπη, (II) στην έρευνα επί της κριτικής του κειμένου στον Ορθόδοξο χώρο, με ιδιαίτερη έμφαση στην Ελλάδα, και θα τελειώσουμε (III) με μερικές σκέψεις για τις προοπτικές και ανάγκες στην Ορθόδοξη Εκκλησία.

I

Ευθύς εξαρχής πρέπει να σημειώσουμε ότι δεν έχει γίνει ακόμη καμία συστηματική καταγραφή των κριτικών –ή και μη κριτικών– εκδόσεων της Κ.Δ. κατά τον 20^ο αιώνα, δεν έχει γίνει δηλαδή κάτι ανάλογο προς αυτό που έκαναν οι T. H. Darlow-H. F. Moule για τις εκδόσεις των αιώνων 16^{ου}-19^{ου}, και συγκεκριμένα από την έκ-

* Τιμητικό Αφιέρωμα στον Ομότιμο Καθηγητή Αντώνιο-Αιμίλιο Ταχιάο, *Επιστημονική Επετηρίδα Θεολογικής Σχολής Α.Π.Θ., Νέα Σειρά, Τμήμα Θεολογίας*, 8(1998), σ. 207-225.

δοση του Εράσμου (1516) έως το 1906, στο βιβλίο τους *Historical Catalogue of the printed Editions of the Holy Scripture in the Library of the British and Foreign Bible Society*, τόμ. 1-4, 1903-1911, που περιέχει, εκτός των εκδόσεων του ελληνικού κειμένου (ή του εβραϊκού για την Π.Δ.) και όλες τις μεταφράσεις στις διάφορες σύγχρονες γλώσσες του κόσμου έως το 1906. Βέβαια, οι δυο παραπάνω ερευνητές καταγράφουν με σύντομα ή μερικές φορές εκτενέστερα σχόλια μόνο τις εκδόσεις που υπάρχουν στη βιβλιοθήκη της Βρετανικής Βιβλικής Εταιρείας, αλλά πρέπει να προσθέσουμε ότι αυτός είναι ο πιο κατάλληλος χώρος που μπορεί κανείς να βρει όλες τις εκδόσεις και μεταφράσεις της Αγίας Γραφής συγκεντρωμένες (Σήμερα η βιβλιοθήκη αυτή έχει μεταφερθεί σε μια πτέρυγα της μεγάλης Πανεπιστημιακής βιβλιοθήκης του Cambridge στην Αγγλία).

Το 1898 η έκδοση της Κ.Δ. του Eberhard Nestle από τη Βιβλική Εταιρεία της Βυρτεμβέργης συνόψιζε την κριτική έρευνα του 19^{ου} αιώνα που απηχείται στις μνημειώδεις κριτικές εκδόσεις των K. Tischendorf (1869-72), Westcott-Hort (1881) και B. Weis (1894-1900), με τις οποίες τελείωνε οριστικά η επί δύο αιώνες και πλέον κυριαρχία του Textus Receptus (1633), ενώ παράλληλα άνοιγε μια νέα σελίδα στην εκδοτική ιστορία που κυριάρχησε σε ολόκληρον τον 20^ο αιώνα. Και παρά το γεγονός ότι πραγματοποιήθηκαν και άλλες εκδόσεις –για τις οποίες θα γίνει λόγος στη συνέχεια– καμία δεν μπόρεσε να εκτοπίσει επί παγκοσμίου επιπέδου τη γνωστή σε όλους ως έκδοση «Nestle». Με πολλή βεβαιότητα και αυτοπεποίθηση (καθότι είναι συνεχιστές σήμερα αυτής της έκδο-

σης) οι Kurt και Barbara Aland σημειώνουν ότι η έκδοση αυτή σήμαινε την «υποχώρηση του Textus Receptus από την εκκλησία και τις σχολές» και ότι «οι τροχοί της ιστορίας δεν θα γυρίσουν ποτέ πια προς τα πίσω»¹, μη λαμβάνοντας καθόλου υπόψη τους την επί αιώνες και μέχρι σήμερα ακόμη ζωή του βυζαντινού κειμένου στις Ορθόδοξες χώρες και ιδιαίτερα στη λατρεία τους καθώς επίσης και τις έκτοτε προσπάθειες θετικής αξιολόγησης του βυζαντινού κειμένου από διάφορους, μεμονωμένους έστω, ερευνητές σε διάφορα μέρη της υφηλίου.

Αλλά ας επανέλθουμε στην α' έκδοση του Eberhard Nestle². Η βασική αρχή του εκδότη ήταν πολύ απλή: Όταν συμφωνούν τα κείμενα των δυο μεγάλων προηγούμενων εκδοτών K. Tischendorf και Westcott-Hort, το υιοθετεί και ο ίδιος, ενώ σε περίπτωση διαφωνίας των ακολουθεί αυτό που συμπίπτει με το κείμενο του R. F. Weymouth (1892) και από την 3^η έκδοση, δηλ. από το 1901 και ύστερα, λαμβάνει υπόψη του ως τρίτο κείμενο αυτό που εξέδωσε ο B. Weis (1894-1900), χωρίς να δίνει παρά ελάχιστη σημασία στη μαρτυρία των χειρογράφων, σημειώνοντας όμως στον κριτικό μηχανισμό τη γραφή του εκδότη που δεν υιοθετεί. Η έκδοση του Nestle θεωρήθηκε από τους κριτικούς του κειμένου ως μεγάλο επίτευγμα και, παρά το καθαρά μηχανικό σύστημα επιλογής του κειμένου με βάση την πλειοψηφία των προηγούμενων εκδοτών, έδωσε ένα πιο αντικειμενικό κείμενο, γιατί απέφυγε τη μονομέρεια του Tischendorf που στηρίχθηκε κυρίως στον Σι-

¹ Kurt Aland-Barbara Aland, *The text of the New Testament*, αγγλ. μετάφρ. του E. Rhodes από τα γερμανικά, ²1989, σ. 79.

² Eberhard Nestle, 1851-1913.

ναϊτικό κώδικα και των Westcott-Hort που προτιμούσαν τον Βατικανό³.

Το κείμενο του Nestle επανεκδίδεται στις αρχές του 20^{ου} αιώνα συνεχώς με βελτιώσεις και χαρακτηριστικό σταθμό την 13^η έκδοσή του, το 1927, από τον Erwin Nestle⁴, γιο του αρχικού εκδότη, ο οποίος συνέχισε τη βασική κριτική εργασία του πατέρα του, πρόσθεσε όμως και ως τέταρτο κείμενο στον κριτικό μηχανισμό αυτό του H. von Soden⁵ και, το σπουδαιότερο, όλες οι παραλλαγές στον κριτικό μηχανισμό συνοδεύονται από τα ελληνικά χειρόγραφα που τις στηρίζουν, τις αρχαίες μεταφράσεις και τους πατέρες –όλα αυτά βέβαια σε περιορισμένο αριθμό και πάντα αντλημένα όχι από τα ίδια τα χειρόγραφα ή τους πατέρες αλλά μέσα από τις πληροφορίες και παραθέσεις των προηγούμενων εκδοτών⁶. Στην 21^η έκδοση (1952) μνημονεύεται για πρώτη φορά ως συνεργάτης και ο Kurt Aland (1915-1994), του οποίου το όνομα ως συνεκδότη θα εμφανιστεί στο εξώφυλλο από

³ Kurt Aland-Barbara Aland, όπ. παρ., σ. 20. Την εκτίμηση αυτή των Aland δεν συμμερίζονται άλλοι ερευνητές που διακρίνουν στον Nestle τον συνεχιστή του «ουδέτερου» κειμένου – δηλαδή Βατικανού κυρίως και δευτερευόντως Σιναϊτικού κώδικα – που αποτελούσε τη βάση των Westcott και Hort. Βλ. π.χ. L. Vaganay-C. B. Amphoux, *An Introduction to New Testament Textual criticism*, αγγλ. μετάγρ. από τα γαλλικά, 1991, σ. 153.

⁴ Erwin Nestle, 1883-1972.

⁵ Hermann von Soden, 1852-1914. Η έκδοσή του πραγματοποιήθηκε τα έτη 1902-13.

⁶ Περισσότερα για το ιστορικό των εκδόσεων του Nestle βλ. M. Silva, «Modern Critical Editions and Apparatuses of the Greek N. T.», στο έργο των B. Ehrman-M. Holmes, *The Text of the N. T. in Contemporary Research (Studies and Documents, 46)*, 1995, σ. 283-296.

την 22^η έκδοση, γνωστή πλέον σήμερα με τα δύο ονόματα Nestle-Aland. Από τότε άρχισε η παράθεση γραφών από τα ίδια τα χειρόγραφα και κυρίως από τους παπύρους. Η ίδρυση εν τω μεταξύ του «Ινστιτούτου έρευνας του κειμένου της Κ. Δ.» στο Münster της Γερμανίας (1959), που με τους εξειδικευμένους επιστήμονες στην κριτική του κειμένου και με τη συγκέντρωση όλων σχεδόν (90%) των σωζομένων σήμερα χειρογράφων της Κ. Δ. σε μικροφίλμς βοήθησε ουσιαστικά στην πραγματοποίηση των μετέπειτα εκδόσεων, οι οποίες παρουσιάζονται συνεχώς πιο εμπλουτισμένες.

Οι μεγαλύτερες τομές τόσο στο κείμενο όσο και στο κριτικό υπόμνημα έγιναν στην 26^η έκδοση (1979). Στα χρόνια που πέρασαν από την προηγούμενη, την 25^η έκδοση (1963), μέχρι τη νέα έκδοση του 1979 κατέστη δυνατή η μελέτη και επεξεργασία περισσότερων εκ των ήδη γνωστών χειρογράφων καθώς και νέων ευρεθέντων στο διάστημα αυτό. Και το σπουδαιότερο, συνειδητοποιήθηκε το γεγονός ότι η κριτική έκδοση του κειμένου της Κ.Δ. δεν μπορεί να είναι έργο ενός μόνο ανθρώπου αλλά καρπός συνεργασίας περισσότερων ειδικών. Έτσι η 26^η έκδοση προπαρασκευάστηκε από ομάδα επιστημόνων.

Στον αναγνώστη και χρήστη κάνουν εντύπωση εκ πρώτης όψεως τα εξής εξωτερικά της γνωρίσματα.:

α) Η Εισαγωγή, που κατατοπίζει τον αναγνώστη για τον τρόπο που εργάστηκε η επιτροπή και για τη χρησιμοποίηση των διαφόρων συμβόλων (Sigla), είναι γραμμένη στα γερμανικά και αμέσως κατόπιν στα αγγλικά (όχι πλέον και στα λατινικά, όπως μέχρι τώρα). β) Η αρίθμηση των στίχων του κειμένου γίνεται μέσα στο κεί-

μενο εκεί ακριβώς όπου αλλάζει ο στίχος και όχι στο περιθώριο και έτσι αποφεύγεται η ενδεχόμενη σύγχυση ως προς την ακριβή έναρξη του στίχου. γ) Τα χωρία της Π. Διαθήκης γράφονται με πλάγια στοιχεία και όχι έντονα μαύρα. δ) Το κείμενο διαιρείται σε συχνές παραγράφους, ώστε να διευκολύνεται ο αναγνώστης στην αλλαγή του νοήματος ή στη μετάβαση σε άλλο θέμα, τα δε ποιητικά τεμάχια, που κατά την επικρατούσα σήμερα άποψη των ερμηνευτών προέρχονται από ύμνους της πρώτης Εκκλησίας, γράφονται σε μικρότερες γραμμές, ώστε να διακρίνονται από το υπόλοιπο κείμενο. ε) Το εξωτερικό μεγάλο περιθώριο των σελίδων, δηλ. το αριστερό της αριστερής σελίδας και το δεξιό της δεξιάς, είναι αποσυμφορημένα από τα πολλά παρόμοια και αντίθετα χωρία που είχαν οι προηγούμενες εκδόσεις. στ) Αντίθετα, ο κριτικός μηχανισμός είναι πολύ πλουσιότερος και πληρέστερος. Παρατηρείται ότι σε πολλές περιπτώσεις γραφές του κριτικού μηχανισμού της προηγούμενης εκδόσης τώρα έχουν προτιμηθεί σαν αυθεντικότερες και έχουν ενσωματωθεί στο κείμενο, οπότε η αντίστοιχη γραφή του κειμένου της προηγούμενης έκδοσης τώρα, αντίστροφα, βρίσκεται στον κριτικό μηχανισμό (στην τελευταία αυτή περίπτωση συνοδεύεται με ένα σταυρό +). ζ) Η στίξη του κειμένου έχει μεταβληθεί σε ορισμένα σημεία και προσαρμόστηκε προς τους κανόνες της ελληνικής γλώσσας, σ' αντίθεση με τις προηγούμενες εκδόσεις Nestle που ήταν επηρεασμένες από τους κανόνες στίξης της γερμανικής και με την Greek New Testament των Ενωμένων Βιβλικών Εταιρειών (βλ. παρακάτω) που είναι προσαρμοσμένη στην αγγλική στίξη.

Μετά από το κείμενο της Κ. Διαθήκης ακολουθούν τα εξής 4 παραρτήματα:

I. Codices graeci et latini in hac editione adhibiti, δηλ. κατάλογος των χρησιμοποιηθέντων ελληνικών και λατινικών χειρογράφων με πληροφορίες σχετικά με τη χρονολόγησή τους, το περιεχόμενό τους και τον τόπο στον οποίο βρίσκονται. Ας σημειωθεί ότι ο τελικός αριθμός των παπύρων τώρα ανέρχεται σε 88 (αντί των 75 της 25ης εκδόσεως) και των μεγαλογραμμάτων σε 274 (αντί των 250). Επίσης κατά τα στοιχεία του πίνακα του παραρτήματος αυτού τα μικρογράμματα χειρόγραφα ανέρχονται σε 2768 (αντί των 2646 που απαριθμούσε ο Aland το 1963 στην *Kurzgefasste Liste der griechischen Handschriften des Neuen Testaments*).

II. Textuum Differentiae. Στον κριτικό μηχανισμό κάτω από το κείμενο δεν σημειώνονται πια οι διάφορες γραφές που γίνονται δεκτές από τους νεότερους εκδότες της Κ. Δ. παρά μόνο οι παραλλαγές των χειρογράφων. Οι προτιμήσεις και οι διαφορές των νεότερων εκδοτών (Tischendorf, Westcott-Hort, von Soden, Vogels, Merk, Bover, Nestle 25^η έκδ.) παρουσιάζονται συγκεντρωμένες στο II αυτό παράρτημα, στίχο προς στίχο απαρχής μέχρι τέλους όλης της Κ.Δ. Έτσι μπορεί κανείς να βρεί συγκεντρωμένα εδώ τα αποτελέσματα της κριτικής επεξεργασίας του κειμένου της Κ. Δ. των τελευταίων 100 ετών.

III. Loci citati vel allegati. Στο παράρτημα αυτό σημειώνονται τα χωρία της Π.Δ., των αποκρύφων ή της ελληνικής γραμματείας. Σε ορισμένες περιπτώσεις παρατηρείται αποσυμφόρηση του κειμένου από τα παλαιοδιαθηκικά χωρία. Τούτο συμβαίνει ιδιαίτερα στην Απο-

κάλυψη, όπου πολλές ρητές κατά την προηγούμενη έκδοση παραθέσεις (Locī citati) στην τωρινή έκδοση θεωρούνται απλοί υπαινιγμοί σε αντίστοιχα χωρία της Π.Δ. (Locī allegati).

IV. Signa, Sigla et Abbreviationes. Το τέταρτο παράρτημα είναι μια σύνοψη όλων των συμβόλων και συντμήσεων που χρησιμοποιούνται σε αυτή την έκδοση.

Εκείνο που πρέπει να επισημανθεί είναι ότι στην 26η αυτή έκδοση δεν βρίσκεται πια σαν προμετωπίδα της Εισαγωγής η επιγραμματική φράση του J.A. Bengel⁷:

Te totum applica ad textum:

Rem totam applica ad te

- ίσως διότι η προσπάθεια πλέον είναι ομαδική στα πλαίσια ενός ερευνητικού Ινστιτούτου και όχι ενός ατόμου, που αφιερώνεται ολόκληρο (te totum...) στο κείμενο.

Ας δούμε τώρα κάπως εγγύτερα μερικά εσωτερικά γνωρίσματα της νέας έκδοσης που είναι χαρακτηριστικά για την πρόοδο που σημειώθηκε σε σχέση προς την προηγούμενη έκδοση. Καταρχήν πρέπει να υπογραμμιστεί η ευρύτερη χειρογραφική βάση, στην οποία στηρίζεται η 26^η έκδοση και μάλιστα βάση που περιέχει κυρίως μικρογράμματα χειρόγραφα. Στην Εισαγωγή (σ. 10) σημειώνουν οι εκδότες τα εξής: «Κοντά στους παπύρους και στα μεγαλογράμματα χειρόγραφα τώρα για πρώτη φορά παρατίθενται σε μεγάλο αριθμό και τα μικρογράμματα. Αυτό ισχύει όχι μόνο για τα γνωστά 33, 69, 1739, f¹, f¹³ κ.ά. αλλ' επίσης και για πολλά άλλα τελείως

⁷ Από τον πρόλογο της έκδοσης του *Griechisches Neues Testament*, 1734.

άγνωστα μέχρι τώρα, που κατά την εξέταση του κειμένου τους αποδείχθηκαν ισάξια με τα μεγαλογράμματα, ακόμη μάλιστα και ανώτερα. Η κριτική του κειμένου της Κ.Δ. θα πρέπει να συνηθίσει τη σταθερή παράθεσή τους. Ο 19^{ος} αιώνας ήταν η εποχή των μεγαλογράμματων χειρογράφων και τα μέσα του 20^{ου} αιώνα η εποχή των παπύρων, που αποτέλεσε το αποφασιστικό άλμα σε σχέση με τον 19^ο αιώνα. Τώρα εισερχόμεθα στην εποχή των μικρογραμμάτων, των οποίων η συμβολή στην κριτική έρευνα μας επιτρέπει να έχουμε μια πιο πλήρη εικόνα της ιστορίας του Καινοδιαθηκικού κειμένου και μας διευκολύνει να διαμορφώσουμε μια πιο αυθεντική κρίση για την αρχική του κατάσταση». Το γεγονός αυτό είναι άξιο ιδιαίτερης υπογράμμισης, γιατί προτιμούνται τώρα από τους εκδότες γραφές που στηρίζονται σε μια ευρύτερη πλειοψηφία χειρογράφων και μάλιστα μικρογραμμάτων έτσι στο κριτικό μηχανισμό συναντούμε συχνά προς δήλωση μαρτύρων του υιοθετούμενου κειμένου το καλλιγραφικό m (=Mehrheitstext, κείμενο της πλειοψηφίας) που αντιστοιχεί στο καλλιγραφικό h των παλαιότερων εκδόσεων Nestle, αλλά το υπερβαίνει αισθητά, γιατί πέρα των Βυζαντινών υποδηλώνει και πολλά άλλα αρχαιότερα χειρόγραφα.

Είναι επίσης άξια σημείωσης η παρατήρηση των εκδοτών στη σ. 5 της Εισαγωγής ότι η κριτική του κειμένου της Κ.Δ. ένεκα του μεγάλου αριθμού των υπαρχόντων χειρογράφων δεν είναι δυνατό να στηριχθεί σε «Στέμμα» χειρογράφων και να παρακολουθήσει τις πολλαπλές διακλαδώσεις της παράδοσης, όπως συμβαίνει στις αποκαταστάσεις άλλων ελληνικών κειμένων, αλλά

εξετάζει την κάθε περίπτωση χειρογράφου καθεαυτή και ανάλογα κάθε φορά οδηγείται στην αυθεντική γραφή. Δεν θάταν σωστό –σημειώνουν– να θεωρηθεί η μέθοδος αυτή ως «εκλεκτικισμός». γιατί «η αρχική γραφή, από την οποία εξαρτώνται οι υπόλοιπες, προσδιορίζεται κάθε φορά κατόπιν προσεκτικής μελέτης των εξωτερικών και εσωτερικών κριτηρίων των διαπιστωμένων (συχνά πολυαρίθμων) παραλλαγών. Τη μέθοδο αυτή θα μπορούσε να την ονομάσει κανείς, αν οπωσδήποτε θέλει μια ονομασία, τοπική - γενεαλογική και είναι η μόνη δυνατή για τη διαμόρφωση του κειμένου της Κ. Διαθήκης».

Αντιμετωπίζοντας οι εκδότες τον ισχυρισμό ορισμένων ερευνητών ότι το κείμενό τους αποτελεί έναν «Westcott-Hort redivivus» υπογραμμίζουν τις πολυάριθμες και σημαντικές διαφορές του κειμένου τους σε σχέση προς το κείμενο των δυο άγγλων κριτικών (που μπορεί να τις βρει κανείς στο Παράρτημα II). Αλλωστε, προσθέτουν, έχει μεταβληθεί σήμερα ουσιαστικά η κατάσταση του υλικού που υπάρχει στη διάθεση των κριτικών, γιατί ενώ τα χειρόγραφα στα οποία στηρίζονται οι Westcott-Hort άρχιζαν από τον 4^ο αιώνα και το κείμενο του 2^{ου} αιώνα μπορούσε να αποκατασταθεί μόνο με συνδυασμό του «δυτικού κειμένου» (π.χ. κώδικα Βέζα του 5^{ου} αιώνα) με τη Vetus Syra και Vetus Latina, σήμερα έχουμε στους παπύρους κείμενο που ανάγεται γύρω στο 200 μ. Χ. και μάλιστα ελληνικό κείμενο. Στην έρευνα έχει επικρατήσει η άποψη ότι ούτε ο κώδικας Βέζα ούτε η Vetus Syra προέρχονται κατευθείαν από το 2^ο αιώνα, όπως επίσης έχει εγκαταλειφτεί η άποψη περί «ουδέτερου κειμένου». Κι ακόμη ούτε ο Βατικανός ούτε ο Σιναϊτικός κώδικας

(ούτε καν ο κατά 200 χρόνια αρχαιότερός τους πάπυρος P⁷⁵) μπορούν να μας δώσουν την κατευθυντήρια γραμμή (Leitlinie) που θα πρέπει να ακολουθήσουμε κατά την αποκατάσταση του κειμένου. Και καταλήγουν: «Η εποχή των Westcott-Hort και Tischendorf παρήλθε οριστικά» (σ. 6 της Εισαγωγής).

Στην 27^η έκδοση (1993) αναπαράγεται ακριβώς το κείμενο της 26^{ης} που συμπίπτει, όπως ήδη σημειώσαμε, με αυτό της 4^{ης} έκδ. The Greek New Testament των Ενωμένων Βιβλικών Εταιρειών, αλλά περιέχει βελτιώσεις και προσθήκες στον κριτικό μηχανισμό. Ορισμένοι μάρτυρες του κειμένου, όχι σημαντικοί κατά την γνώμη των εκδοτών, εγκατελείφθηκαν, ενώ προστέθηκαν άλλοι πιο αξιόλογοι. Π.χ. μεγαλογράμματα που περιέχουν μόνο αποσπάσματα και ανήκουν στον τύπο της πλειοψηφίας (Majority text) δεν παρατίθενται πλέον, ενώ παρατίθενται 8 νέοι πάπυροι, μερικά μεγαλογράμματα και μικρογράμματα που δεν μνημονεύονταν στις προηγούμενες εκδόσεις. Γενικά μπορεί κανείς να διαπιστώσει ότι καταγράφονται όλες οι σημαντικές γραφές των παπύρων, ενώ τούτο δεν ήταν δυνατόν να γίνει για όλα τα αρχαία μεγαλογράμματα χειρόγραφα. Προσδιορίζονται τώρα ακριβέστερα στην έκδοση αυτή οι διορθωτές των μεγάλων γνωστών αρχαίων κωδίκων: Σιναϊτικού, Βατικανού, Εφραίμ και Βέζα, καθώς και οι χρονολογίες τους, π.χ. πρώτος διορθωτής του Σιναϊτικού (N¹): 4^{ος} - 6^{ος} αιώνας, δεύτερος διορθωτής (N²): 7^{ος} αιώνας, διορθωτής που δεν μπορεί να προσδιοριστεί ακριβώς η σειρά του (N^c): 12^{ος} αιώνας. Πρώτος διορθωτής του Βατικανού (B¹): σύγχρονος με τον κώδικα, δεύτερος διορθωτής (B²): 6/7^{ος} αιώνας

κ.λ.π. Πολλές διορθώσεις ή βελτιώσεις έγιναν επίσης στις πατερικές παραθέσεις.

Τέλος, προστίθεται ένα νέο παράρτημα (*Variae lectiones minores*), όπου προσδιορίζονται ακριβέστερα οι μικρές αποκλίσεις χειρογράφων από τους κύριους εκπρόσωπους μιας παραλλαγής. Τα χειρόγραφα αυτά στο κριτικό υπόμνημα τίθενται μέσα σε παρένθεση. (βλ. π.χ. χειρ. 700 στο ΜΘ 9,27).

Αν και οι εκδόσεις Nestle-Aland άφησαν τη σφραγίδα τους στον 20^ο αιώνα, πραγματοποιήθηκαν ωστόσο και πολλές άλλες εκδόσεις, για τις οποίες ο λόγος ευθύς αμέσως. Στην πρώτη δεκαετία του 20^{ου} αιώνα, ακριβέστερα στα έτη 1902-1913 παρουσιάζεται ένα σημαντικό 4τομο έργο, η έκδοση του Hermann Freiherr von Soden (1852-1914): *Die Schriften des Neuen Testaments in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt*. Ο γερμανός πάστορας, με οικονομική υποστήριξη της κ^ας Elise König συγκρότησε επιτελείο 40 συνεργατών, που μελέτησαν επί 20 έτη και συγκέντρωσαν γραφές από χειρόγραφα της Ευρώπης και Μέσης Ανατολής. Έτσι, πραγματοποίησε την έκδοση αυτή, που ο Aland χαρακτήρισε με τα λόγια του K. Lake για την έκδοση του Westcott-Hort: «μια αποτυχία, αλλά λαμπρή» (a failure, though a splendid one). Βέβαια, την άποψη αυτή δεν την προσυπογράφουν όλοι οι κριτικοί, ο καθένας εκ των οποίων ανάλογα με τις αρχές και τις προτιμήσεις του κρίνει τις εκδόσεις. Στην περίπτωση του Von Soden δεν είναι το πολύπλοκο της θεωρίας του και του συστήματος κατάταξης των χειρογράφων που προκάλεσε την αρνητική κρίση του Aland και άλλων ειδικών

αλλά η απομάκρυνσή του από το ουδέτερο και αλεξανδρινό κείμενο και η στροφή του προς το βυζαντινό. Ως εκ τούτου θετικές κρίσεις βρίσκει κανείς σε όσους συμφωνούν με τις επιλογές του⁸.

Ο Άγγλος κριτικός S. Legg στους δυο τόμους του *Novum Testamentum Graece secundum Textum Westcott-Hortianum* (Το κατά Μάρκον, 1935· Το κατά Ματθαίον, 1940) μπόρεσε να συγκεντρώσει υλικό στο οποίο έχει κανείς πρόσβαση με ένα λιγότερο πλούτο από ότι στο Von Soden. Τη συνέχιση του έργου του ανέλαβε μια επιτροπή από Άγγλους και αμερικανούς κριτικούς με το όνομα *International Greek N.T. Apparatus Project*. Πρώτος καρπός της επιτροπής υπήρξε το δίτομο έργο με το κατά Λουκάν ευαγγέλιο (*The Gospel according to St. Luke, 1-2, 1984-1987*), που περιέχει ως κείμενο βάσης το *Textus Receptus* (έκδοση του 1873) με πλούσιο υλικό από πατερικές παραθέσεις του κειμένου της Κ.Δ. αλλά περιορισμένο αριθμό ελληνικών χειρογράφων. Το έργο συνάντησε τη σκληρή κριτική της B. Aland⁹ αλλά και παράλληλα πολλοί αναγνώρισαν τον πλούτο των πατερικών παραθέσεων καθώς και τη παρουσία βυζαντινών εκλογαδίων στον εκτεταμένο κριτικό μηχανισμό¹⁰. Η έκδοση είναι μεγάλου σχήματος και δίνει παραλλαγές από 8 ση-

⁸ Βλ. π.χ. Vaganay-Amphoux, όπ. παρ., σ. 158.

⁹ «Review of the NT in Greek: The Gospel according to Luke», *Journal of Theological Studies* 42(1991), σ. 201-215. Βλέπε επίσης και W. Petersen, στο *Journal of Biblical Literature* 107(1988), σ. 758-62, ο οποίος επισημαίνει ως «αξιοθρήνητο» και «τραγικό» το γεγονός της οπισθοχώρησης στο *Textus Receptus*.

¹⁰ Βλ. π.χ. M. Silva, όπ. παρ. σ. 293.

μαντικούς παπύρους, 60 μεγαλογράμματα και 130 μικρογράμματα χειρόγραφα.

Ο ίδιος ο Κ. Aland προγραμμάτισε στα πλαίσια του Ινστιτούτου του Münster μια νέα πληρέστερη σε αριθμό μαρτύρων του κειμένου έκδοση που εδώ και πολλά χρόνια την αναγγέλλει, την *Novi Testamenti editio critica maior*¹¹. Ο πρώτος τόμος προβλεπόταν ότι θα περιλαμβάνει τις Καθολικές επιστολές. Μόλις πρόσφατα (1997) δόθηκε στην κυκλοφορία το Α' τεύχος του Α' τόμου με την επιστολή Ιακώβου, με φροντίδα της τώρα διευθύντριας του Ινστιτούτου Barbara Aland, συζύγου του εντωμεταξύ αποβιώσαντος Kurt Aland (1994), και με συνεργασία των G. Mink και K. Wachtel.

Στη διάρκεια του 20^{ου} αιώνα παρουσιάζονται και εκδόσεις με μικρότερη εμβέλεια από πλευράς επιρροής και αριθμού χρηστών. Είναι οι ακόλουθες:

(1) *Novum Testamentum Graece* του Alexander Souter, 1910, ²1947, με εκλεκτικό κείμενο που είναι πλησιέστερο προς το *Textus Receptus* αλλά και με κάποιες επιδράσεις από τους Westcott-Hort.

(2) *The Greek New Testament* του R. Tasker, 1964, που είχε αποτελέσει τη βάση για την αγγλική μετάφραση *The New English Versions* (1961).

¹¹ Για το πρόγραμμα αυτό βλ. περισσότερα στα Κ. Aland, "Novi Testamenti Graeci editio major critica. Der gegenwärtige Stand der Arbeit an einer neuen grossen kritischen Ausgabe des NT", *New Testament Studies* 16(1969-70), σ. 163-177 και Β. Aland, "Die Editio critica major des NT. Ziel und Gestaltung", στο *Bericht der H. Kunst Stiftung der NT/chen Textforschung für die Jahre 1988 bis 1991*, 1992, σ. 11-47.

(3) Τρεις δίγλωσσες (ελληνικό κείμενο και λατινική *Vulgata Sixtina-Clementina*) από τους Ρωμαιοκαθολικούς κριτικούς: Η. J. Vogels (Düsseldorf 1922, Freiburg ⁴1955), A. Merk (Ρώμη 1933, ¹⁰1984) και J. M. Bover (Μαδρίτη 1943, ⁴1968), που και οι τρεις έχουν βυζαντινές γραφές κατ' επίδραση του *Textus Receptus* και του von Soden. Ας προστεθεί σ' αυτές και η πρόσφατη τρίγλωσση της Μαδρίτης (1977, ²1988) που παρέχει το λατινικό κείμενο της *Neo-Vulgata*, το ελληνικό κείμενο του προηγούμενου Ισπανού εκδότη Bover (αναθεωρημένο από τον Josi O' Callaghan Martinez) και ισπανική μετάφραση.

*Εκδόσεις των Ενωμένων Βιβλικών Εταιρειών
(United Bible Societies)*

Η Βρετανική και Εξωτερική Βιβλική Εταιρεία (*British and Foreign Bible Society*), που ιδρύθηκε το 1804 και είχε ως έργο της τη μετάφραση της Αγίας Γραφής σε διάφορες γλώσσες του κόσμου, υιοθέτησε ήδη στην αρχή του 20^{ου} αιώνα και συγκεκριμένα το 1904, στην επέτειο 100 ετών από την ίδρυσή της, ως κείμενο βάσης για τους μεταφραστές της την κριτική έκδοση του Eb. Nestle¹² και συγκεκριμένα την 4^η έκδοση του 1903, ενώ μέχρι τότε τύπωνε για τις ανάγκες της την έκδοση των Ολλανδών τυπογράφων Elzevir του 1624. Μια 2^η έκδοση της Κ.Δ. της εκατονταερίδας πραγματοποίησε το 1958 (με αφορμή τα 150 χρόνια από την ίδρυσή της) με κριτικό μηχανισμό

¹² Για την έκδοση του έτους 1904, βλ. Darlow-Moule, *Historical Catalogue of the printed Editions of the Holy Scripture in the Library of the British and Foreign Bible Society*, σ. 4949.

που επεξεργάστηκαν ο Nestle (υιός) και ο άγγλος κριτικός G. D. Kilpatrick.

Παράλληλα όμως η παραπάνω Βιβλική Εταιρεία άρχισε να ετοιμάζεται πιο σοβαρά για αυτοτελείς δικές της εκδόσεις. Έτσι, η πρώτη κριτική έκδοση πραγματοποιήθηκε από ομάδα Βιβλικών Εταιρειών το 1966 με τον τίτλο *The Greek New Testament* (στο εξής GNT). Οι προεργασίες άρχισαν το 1954 από την εκδοτική επιτροπή, η οποία συνίστατο από τον διευθυντή του ειδικού Ινστιτούτου του Münster Kurt Aland, τον Matthew Black (του Πανεπιστημίου St. Andrew Σκοτίας), Bruce M. Metzger (Princeton), Allen Wikgren (Chicago) και για ορισμένα μόνο έτη στην αρχή τον Arthur Vöbus (Chicago). Στόχος της έκδοσης ήταν να δώσει ένα κείμενο που είναι το καταστάλαγμα της κριτικής έρευνας στον 20^ο αιώνα κάνοντας χρήση όλων των νέων χειρογράφων ή παπύρων που βρέθηκαν και έτσι να εφοδιάσει τους μεταφραστές όλου του κόσμου με ένα κοινό ελληνικό κείμενο βάσης. Δεν θα είχε ανταγωνιστικό χαρακτήρα σε σχέση προς την έκδοση Nestle-Aland, καθώς σημειώνουν οι εκδότες στον Πρόλογο, εφόσον η έκδοση αυτή δίνει παραλλαγές σε μικρότερο αριθμό χωρίων, ουσιαστικά των χωρίων αυτών που ενδιαφέρουν τους μεταφραστές¹³ με τις ουσιώδεις παραλλαγές τους και θα παρείχε μεγαλύτερο αριθμό μαρτύρων του κειμένου (χειρόγραφα, πατέρες κ.τ.λ.) που διασώζουν κάθε παραλλαγή. Άλλωστε, κοινός ουσιαστικός συνεργάτης και στις δυο εκδόσεις ήταν ο Kurt Aland.

¹³ 1400 χωρία σε σχέση προς τα 10.000 περίπου της έκδοσης Nestle-Aland.

Τα χαρακτηριστικά γνωρίσματα¹⁴ της έκδοσης *The Greek New Testament* είναι τα ακόλουθα: (α) Για πρώτη φορά στην ιστορία του χριστιανισμού και των εκδόσεων των Γραφών του παρουσιάζεται μια Καινή Διαθήκη σε συνεργασία Βιβλικών Εταιρειών¹⁵ και διεθνούς επιτροπής. (β) Περιελήφθησαν για πρώτη φορά παραλλαγές χειρογράφων, αρχαίων μεταφράσεων και πατέρων που δεν υπήρχαν σε προηγούμενες κριτικές εκδόσεις. (γ) Για πρώτη φορά επίσης μια έκδοση περιείχε κριτικό υπόμνημα, στο οποίο δίδονται πληροφορίες για διαφορές στίξης (πάνω από 600) που αλλάζουν το νόημα του κειμένου. Δεδομένου μάλιστα ότι τα αρχαία χειρόγραφα δεν περιέχουν σημεία στίξης, οι εκδότες σημείωσαν τις διαφορές στίξης κυρίως από τις νεότερες μεταφράσεις. Και (δ) η προτιμηθείσα στο κείμενο γραφή χαρακτηρίστηκε με ένα από τα γράμματα A, B, C, D, προς δήλωση του βαθμού βεβαιότητας της επιτροπής για το πόσο αυτή είναι η αρχική, ή η πλησιέστερη προς την αρχική.

Βέβαια το έργο τους δεν το θεώρησαν οι εκδότες οριστικό, γιαυτό και προανήγγειλαν στον πρόλογό τους μελλοντική αναθεώρηση και επεξεργασία. Πράγματι η

¹⁴ Βλ. κριτική του I. A. Moir, "The Bible Societies' GNT", *New Testament Studies* 14 (1967), σ. 136-43, ιδιαίτερα σ. 141

¹⁵ Οι Βιβλικές Εταιρείες που συνεργάστηκαν ήταν: Η Αμερικανική, η Σκοτική, η Γερμανική, Αγγλική και Ολλανδική, που ονομάστηκαν από το 1946 Ενωμένες Βιβλικές Εταιρείες (United Bible Societies), στις οποίες κατόπιν προστέθηκαν και πολλές άλλες. Σήμερα στις United Bible Societies ανήκουν 135 εθνικές Βιβλικές Εταιρείες, καθώς επίσης και η Ελληνική Βιβλική Εταιρεία. Για την ιστορία αυτής της αρχικής αλλά και περαιτέρω συνεργασίας των Εταιρειών βλ. Το βιβλίο του E.H. Robertson, *Taking the Word to the World*, 1996.

δεύτερη έκδοση ακολούθησε αμέσως το 1968 (στο εξής GNT²) με συνεργασία τώρα του Ρωμαιοκαθολικού ερμηνευτή του Βιβλικού Ποντιφικικού Ινστιτούτου της Ρώμης Carlo M. Martini και ενεργό συμμετοχή του Ινστιτούτου του Münster. Σε σχέση με την α' έκδοση αυτή η έκδοση παρουσιάζει μερικές αλλαγές στο κείμενο, στη διαβάθμιση της προτίμησης των γραφών με τα γράμματα Α, Β, C, D, η δε αποδοχή της από τους επιστήμονες υπήρξε ευμενής, όπως φαίνεται από τις θετικές βιβλιοκρισίες¹⁶. Αρνητικά σχόλια προκάλεσε για τις συχνές αγκύλες (σε φράσεις που οι εκδότες δεν ήταν βέβαιοι για το κείμενο που επέλεξαν) και για την ομοιότητα του κειμένου με αυτό των Westcott-Hort.

Σημαντικές αλλαγές επήλθαν στο κείμενο της τρίτης έκδοσης The Greek New Testament (GNT³), το 1975, περίπου σε 500 χωρία, πολλά από τα οποία τέθηκαν σε αγκύλες και προστέθηκαν στο Apparatus νέα χειρόγραφα. Αυστηρή κριτική προκάλεσαν κυρίως η προσθήκη πολλών αγκυλών στο κείμενο καθώς και η αλλαγή της διαβάθμισης (Α, Β, C, D) ορισμένων γραφών άλλοτε προς τη μεγαλύτερη βεβαιότητα (διαβάθμιση Α, Β), άλλοτε προς τη μικρότερη (C, D). Παρά τη δριμεία κριτική που άσκησε ο Elliott¹⁷ στην γ' αυτή έκδοση, τη θεωρεί ωστόσο

¹⁶ Βλ. κριτικές για την α' και β' έκδοση : R. P. Markham-E. A. Nida, *An Introduction to the Bible Societies' GNT*, 1969, σ. 26. J.K. Elliott, "The UBS' Greek New Testament : An Evaluation", στο *Novum Testamentum* 15 (1973), σ. 278-300 και K. D. Clarke, *Textual Optimism. A critique of the UBS' Greek New Testament*, 1997, σ. 52-59.

¹⁷ Βλ. κριτική του J. K. Elliott, στα περιοδικά *The Bible Translator* 26 (1975), σ. 325-332 και 30 (1979), σ. 135- 8. *Novum Testamentum* 20 (1978), σ. 242- 77 και 26 (1984), σ. 377-79.

ως πιο «αξιόπιστο» κείμενο σε σχέση προς τις δυο προηγούμενες εκδόσεις, βασικά διότι οι περισσότερες γραφές της στηρίζονται στους κωδικούς Β και Σιν. Άξιο σημείωσης είναι ότι η έκδοση αυτή συνοδεύτηκε από ένα ξεχωριστό εγχειρίδιο, που ετοίμασε ο εκ των εκδοτών Β. Μ. Metzger, *A textual Commentary on the Greek New Testament*, 1971. Αυτό το εξαιρετικά χρήσιμο εγχειρίδιο όχι μόνο για τους ειδικούς κριτικούς του κειμένου αλλά και για τους ερμηνευτές γενικότερα παρουσιάζει αναλυτικότερα τις παραλλαγές της κάθε γραφής και εκθέτει το σκεπτικό βάσει του οποίου έκανε τις επιλογές της για το κείμενο η επιτροπή.

Η 26^η έκδοση των Nestle-Aland που είδε εν τω μεταξύ το φως της δημοσιότητας οδήγησε τις Ενωμένες Βιβλικές Εταιρείες σε μια διορθωμένη 3^η έκδοση της GNT^{3corr} (1983) με πολλές προσαρμογές και εξομοιώσεις προς το κείμενο του Nestle-Aland, αναφορικά με τη στίξη, παραγραφοποίηση, κριτικό μηχανισμό κ.ά., πράγμα που μαρτυρούσε ότι στόχος των εκδοτών ήταν η εξομοίωση των δυο κειμένων, ώστε να υπάρχει ένα γενικώς αποδεκτό από τους επιστήμονες standard κείμενο, παρόλο ότι η κάθε μια από τις δυο (Nestle-Aland και GNT) θα διατηρούσε τους δικούς της στόχους και τη δική της ιδιοσυγκρασία στον κριτικό μηχανισμό. Παράλληλα αναγγέλθηκε και η επόμενη δ' έκδοση.

Ύστερα από προεργασία 10 ετών πραγματοποιήθηκε η δ' έκδοση το 1993, με δυο νέα μέλη στην εκδοτική επιτροπή, την Barbara Aland (Münster) και τον I. Καραβιδόπουλο (Θεσσαλονίκη), σε αντικατάσταση των Μ. Black και Α. Wikgren. Το κείμενο συμπίπτει ακριβώς με αυτό

της 26^{ης} και 27^{ης} Nestle-Aland και της διορθωμένης 3^{ης} GNT. Και η δ' έκδοση¹⁸ συνοδεύτηκε από ένα νέο εγχειρίδιο του B. M. Metzger, *A textual Commentary on the Greek New Testament, Second Edition*, 1994.

Οι ουσιαστικές αλλαγές της δ' έκδοσης των Ενωμένων Βιβλικών Εταιρειών επήλθαν στον κριτικό μηχανισμό, ο οποίος εμπλουτίστηκε κυρίως με την εκτενέστερη παρουσία των Βυζαντινών λειτουργικών χειρογράφων, των συνήθως ονομαζομένων Λεξιοναρίων (ή «Εκλογαδίων» κατά την επικρατούσα στο Βυζάντιο ορολογία, ή «Ευαγγελισταρίων» κατά την ορολογία που επικράτησε στη Δύση και εισήχθη και στην Ανατολή). Στην παρουσίαση των παραλλαγών των Βυζαντινών αυτών χειρογράφων συνίσταται η συμμετοχή του υπογράφοντος την παρούσα μελέτη ως μέλους της πενταμελούς εκδοτικής επιτροπής. Συγκεκριμένα έγινε η ακόλουθη εργασία:

Μια ομάδα ερευνητών του Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης μελέτησε έναν εκτεταμένο αριθμό χειρογράφων διαφόρων εποχών και διαφόρου κειμένου, από τα οποία επελέγησαν τελικά 30 με Ευαγγελικά αναγνώσματα και 40 με Αποστολικά. Αυτά επελέγησαν είτε διότι παρουσιάζονται ως χαρακτηριστικοί εκπρόσωποι του Βυζαντινού τύπου κειμένου, είτε (άλλα) διότι παρεκκλίνουν συχνότερα ή αραιότερα από το γνωστό Βυζαντινό τύπο

¹⁸ Κριτικές για την 4η έκδοση, κατ' επιλογήν: J.K.Elliott, "The Fourth edition of the UBS' Greek New Testament", *Theologische Revue* 90(1994), σ. 9-20. H.P. Scanlin, "Review Symposium of the GNT", *The Bible Translator* 45(1994), σ. 348-349. M.Silva, επίσης στο *The Bible Translator* 45(1994), σ. 349-353. P. Ellingworth, "The UBS Greek New Testament, fourth revised edition: A Users' Response", *New Testament Studies* 42(1996), σ. 282-287.

κειμένου, ώστε να εκπροσωπούνται όλες οι μορφές του Βυζαντινού κειμένου. Επίσης παρατίθεται μεταξύ των μαρτύρων του κειμένου και η έκδοση της Αποστολικής Διακονίας της Εκκλησίας της Ελλάδος (έτους 1988), που αποτελεί επανέκδοση, ή μάλλον μία από τις συνεχείς επανεκδόσεις του Πατριαρχικού κειμένου του 1904, που επιμελήθηκε ο Β. Αντωνιάδης. Από τα παραπάνω 70 χειρόγραφα, που αναφέραμε, τα 13 (6 Ευαγγελίων και 7 Αποστόλων) συμφωνούν με το κείμενο της Αποστολικής Διακονίας, ή ακριβέστερα με τα χειρόγραφα στα οποία στηρίζεται το κείμενο της Αποστολικής Διακονίας, δηλ. της Πατριαρχικής έκδοσης.

Στην δ' έκδοση των Ενωμένων Βιβλικών Εταιρειών δίδονται οι παραλλαγές σε 1438 χωρία του κειμένου της Κ.Δ. Τα χωρία αυτά δεν συμπίπτουν προς τα αριθμητικώς περισσότερα, που πρέχουν οι εκδόσεις Nestle-Aland, έχουν όμως τα εξής δύο χαρακτηριστικά: α) Είναι χωρία που παρουσιάζουν σημαντικές παραλλαγές, χρήσιμες για τους μεταφραστές της Κ.Δ. στις διάφορες γλώσσες του κόσμου (ως γνωστόν, οι ανά τον κόσμο μεταφραστές των Ενωμένων Βιβλικών Εταιρειών, χρησιμοποιούν ως βάση το πρωτότυπο ελληνικό κείμενο) και β) παρέχεται, κατά το δυνατόν, πλήρης εικόνα των μαρτύρων κάθε παραλλαγής.

Οι παρατιθέμενοι μάρτυρες για κάθε παραλλαγή είναι: οι πάπυροι (από P¹ έως P⁹⁷), ένας σημαντικός αριθμός από μεγαλογράμματα και μικρογράμματα χειρόγραφα και τα Βυζαντινά Εκλογάδια. Στον πρόλογο της έκδοσης δίδεται ο κατάλογος των χρησιμοποιηθέντων στην έκδοση χειρογράφων, εκπροσωπούν δε αυτά τα χει-

ρόγραφα ένα σεβαστό αριθμό μεταξύ των 5.500 συνολικά ελληνικών χειρογράφων της Κ.Δ., και ένα ευρύ φάσμα από πλευράς χρονολογίας προέλευσής των και τύπου κειμένου, που διασώζουν. Βεβαίως παρατίθενται σε μεγάλη κλίμακα και οι αρχαίες μεταφράσεις καθώς και σε επίσης μεγάλο αριθμό οι Πατέρες της Εκκλησίας ως μάρτυρες του Καινιδιαθηκικού κειμένου. Φυσικά, πρόκειται μόνο για τις σαφείς πατερικές παραθέσεις και όχι για υπαινιγμούς βιβλικούς των πατέρων ή για παραφράσεις ή για εναρμονίσεις Συνοπτικών χωρίων ή για από μνήμης παραθέσεις κειμένων. Έτσι παρατίθενται εκκλησιαστικοί συγγραφείς και Πατέρες ως μάρτυρες του κειμένου της Κ.Δ. (και των επί μέρους παραλλαγών) έως και τα μέσα του 5^{ου} αιώνα, γιατί οι παραθέσεις των πρώτων αυτών αιώνων είναι οι πιο σημαντικές για την αποκατάσταση του αρχικού κειμένου της Κ.Δ. Οι Πατέρες μετά τον 5^ο αιώνα παραθέτουν συνήθως το Βυζαντινό κείμενο, που είναι γνωστό και από την πληθύν των χειρογράφων. Πολύ συχνά παρατίθεται ο Ιωάννης Δαμασκηνός, ένεκα της σπουδαιότητάς του για την Ελληνική Ορθόδοξη Εκκλησία. Οι Πατέρες παρατίθενται μετά τις αρχαίες μεταφράσεις, κατά τη χρονολογική τους σειρά και με πλήρες το όνομά τους, βάσει πάντοτε των πρόσφατων αξιόπιστων κριτικών εκδόσεων των έργων τους. Κατάλογος αλφαβητικός όλων των Ελλήνων και Λατίνων Πατέρων, καθώς και εκκλησιαστικών συγγραφέων, που παρατίθενται ως μάρτυρες του κειμένου παρέχεται στις σελίδες 31-36 της Εισαγωγής.

Τέλος, ας σημειωθεί η ακόλουθη παρατήρηση του προλόγου (σ. 11): «Το κείμενο αυτής της έκδοσης παρέ-

μεινε αμετάβλητο. Τούτο ας μη παρερμηνευθεί με την έννοια ότι οι εκδότες τώρα θεωρούν το κείμενο ως οριστικό. Η εργασία επί του κειμένου της Αγίας Γραφής εξακολουθεί να αποτελεί στόχο των εκάστοτε εκδοτών, που θα προσφέρουν τα συμπεράσματα των ερευνών τους στις μελλοντικές εκδόσεις της Κ.Δ. Ωστόσο, οι εκδότες αισθάνονται, ότι επί του παρόντος αυτή η υπεύθυνη έρευνα δεν προχώρησε ακόμη τόσο πολύ, ώστε να επιτρέψει ειδικότερες αλλαγές στο κείμενο. Η επιτροπή θα είναι πάντοτε ειλικρινά ευγνώμων στους αναγνώστες για τις προτάσεις και υποδείξεις τους»¹⁹.

Οι διαφοροποιήσεις της GNT⁴ σε σχέση προς την τελευταία έκδοση Nestle-Aland, όχι ως προς το κείμενο αλλά ως προς την όλη δομή, οργάνωση και εμφάνισή της είναι οι ακόλουθες²⁰: (α) Η GNT⁴ έχει κριτικό υπόμνημα σε 1438 χωρία (1,6 κατά σελίδα) σε σχέση προς τα 10.000 της Nestle-Aland (20 κατά σελίδα). (β) Έχει όσο γίνεται πληρέστερη παράθεση μαρτύρων κάθε γραφής από χειρόγραφα, αρχαίες μεταφράσεις, πατέρες, ενώ η Nestle-Aland παραθέτει μόνο τους σημαντικότερους μάρτυρες. (γ) Η παραγραφοποίηση είναι σε ορισμένα σημεία διαφορετική, με ενότητες που φέρουν τίτλους στα αγγλικά, ενώ δεν υπάρχουν τίτλοι στη Nestle-Aland. (δ) Δεν έχει τους κανόνες του Ευσεβίου ούτε τις διαιρέσεις των κανόνων στα εσωτερικά περιθώρια του κειμένου, πράγμα το οποίο τηρεί και διατηρεί σε όλες τις εκδόσεις της η Nestle-Aland. (ε) Έχει ειδικό υπόμνημα που περιέχει τις

¹⁹ Λεπτομερέστερη παρουσίαση της δ' έκδοσης The Greek New Testament βλ. στο περιοδικό *Θεολογία* 64 (1993), σ. 532-35.

²⁰ Clarke, *οπ. παρ.*, σ. 68-69.

αλλαγές στη στίξη στις νεότερες μεταφράσεις. (στ) Παράλληλα χωρία δίδονται μόνο αμέσως μετά τον αγγλικό τίτλο για την Κ.Δ. και σε ξεχωριστό υπόμνημα στο κάτω μέρος της σελίδας για την Π.Δ. Στου Nestle-Aland τα παράλληλα είναι λεπτομερέστερα. (ζ) Δίνει το βαθμό βεβαιότητας των εκδοτών για την προτιμώμενη εντός κειμένου γραφή με τις διαβαθμίσεις Α, Β, C, D, ενώ κάτι παρόμοιο δεν παρουσιάζει η Nestle-Aland. Τέλος, (η) απευθύνεται κυρίως στους μεταφραστές και οι διαφοροποιήσεις της ως προς την έκδοση Nestle-Aland, που απαριθμήσαμε προηγουμένως, αποβλέπουν στο να παράσχουν σ' αυτούς κείμενο και βοηθητικά υπομνήματα που αφορούν το έργο τους.

Στα τέλη του 20^{ου} αιώνα παρατηρείται μια αναβίωση του ενδιαφέροντος, κυρίως στην Αμερική, για το Βυζαντινό κείμενο. Έτσι, εμφανίζεται η έκδοση των Z. C. Hodges-A. L. Farstad, *The Greek New Testament according to the Majority Text*, 1982, ²1985 και η ίδρυση Εταιρείας για την προώθηση του κειμένου της πλειοψηφίας των χειρογράφων, δηλαδή των Βυζαντινών (Majority Text Society, στο Dallas). Το κείμενο αυτό στηρίζεται εν πολλοίς στην έκδοση του Von Soden, διαφέρει σε 1800 σημεία από το Textus Receptus και κατά τη στατιστική του D. Wallace²¹ σε 6600 σημεία από την 3^η έκδοση των UBS,

²¹ Βλ. τις δυο μελέτες του : "The Majority text theory: History, Methods and Critique", στο Ehrman-Holmes, *The text of the N.T. in Contemporary Research*, σ. 297- 320, και "Some second Thoughts on the Majority Text", *Bibliotheca Sacra* 146 (1989), σ. 270-290.

ενώ οι Alands παρατηρούν ότι «αποτελεί από κάθε πλευρά έναν αναχρονισμό»²².

Παρόμοια είναι και η έκδοση των M. Robinson-W. Pierpoint, *The NT in the original Greek. According to the Byzantine / Majority Textform*, Atlanta, 1991.

* * *

Χαρακτηριστικό όλων των εκδόσεων που παρουσιάσαμε παραπάνω είναι:

(α) Ο «εκλεκτικός» χαρακτήρας του κειμένου τους, το γεγονός δηλαδή ότι το κείμενό τους είναι η ανάμιξη και συνένωση, κατά κάποιον τρόπο η συνισταμένη των χειρογράφων και των τύπων κειμένου. Έτσι παρέχουν κείμενο, το οποίο δεν απηχεί μια συγκεκριμένη λειτουργική παράδοση κάποιας εκκλησίας, διότι η επιλεγμένη κάθε φορά γραφή μπορεί να προέρχεται από διαφορετικά χειρόγραφα και να μην είναι σε όλες τις εκδόσεις η ίδια. Ουσιαστικά όλες ξεκινούν από το Textus Receptus, το οποίο διορθώνουν προσθέτοντας ή αφαιρώντας ή τροποποιώντας γραφές του και απηχούν την άποψη ότι ένα τέτοιο τεχνητό κείμενο, κατόπιν εκλεκτικής προτίμησης των εκάστοτε γραφών, είναι σπουδαιότερο από ένα συγκεκριμένο χειρόγραφο, το οποίο διαβαζόταν σε κάποια χριστιανική κοινότητα.

(β) Κατά την κριτική που έχει ασκηθεί από τους ειδικούς και έχει δημοσιευθεί στα επιστημονικά περιοδικά ως μελέτη ή ως βιβλιοκρισία για την κάθε έκδοση, το κείμενό τους είτε στηρίζεται στους Westcott-Hort

²² *The text of the New Testament*, σ. 25.

(1881), παρατήρηση που ισχύει ιδιαίτερα για τους Nestle-Aland και GNT (παρά τις διαμαρτυρίες του Aland), είτε στο Textus Receptus που διορθώνεται και μεταβάλλεται ποικιλοτρόπως, παρατήρηση που ισχύει για την έκδοση του von Soden και τις 4 εκδόσεις των Καθολικών.

(γ) Στις επικρατέστερες από τις εκδόσεις (δηλ. Nestle-Aland και GNT) υπάρχει κατά την επιλογή του τελικού κειμένου τους σαφής προτίμηση προς τον Αλεξανδρινό τύπο κειμένου και υποτίμηση του Βυζαντινού, παρά το ότι στην GNT⁴ η παρουσία του Βυζαντινού κειμένου στο κριτικό υπόμνημα είναι εμφανής με τη συνεχή παράθεση των Εκλογαδίων υπό το σύμβολο Lect και του Πατριαρχικού κειμένου του 1904 που συμπεριλαμβάνεται μεν στο Lect αλλά σημειώνεται όταν διαφωνεί με αυτό ως Lect^{AD} ή I^{AD} αναλόγως.

Παρ' όλες τις επιτεύξεις του 20^{ου} αιώνα και την εξαγγελία μεγάλων προγραμμάτων διάρκειας, δεν μπόρεσε ο αιώνας αυτός να παρουσιάσει ένα επιβλητικό έργο αντίστοιχο του K. Tischendorf κατά τον 19^ο (με τα πολύ λιγότερα τεχνικά μέσα που εκείνος τότε διέθετε). Τούτο οφείλεται: (α) στο ότι από τα μέσα του 19^{ου} αιώνα μέχρι σήμερα οι κριτικοί είχαν να δαμάσουν ένα τεράστιο υλικό με τα προβλήματα και τις αποκλίσεις που αυτό παρουσιάζει (π.χ. 100 περίπου πάπυροι έναντι του ενός που είχε ο Tischendorf) και (β) στο ότι δεν επικράτησε μια νέα θεωρία περί της ιστορίας του κειμένου που να είναι αποδεκτή από τους κριτικούς του κειμένου, ώστε να μην διασπώνται οι δυνάμεις τους σε πολλά επί μέρους ινστιτούτα και προγράμματα. Βρισκόμαστε σε ένα μεσοδιά-

στημα (ιντερλούδιο) μεταξύ των μεγάλων επιτευγμάτων του 19^{ου} αιώνα και μιας αναμενόμενης νέας θεωρίας; Ή μήπως καλύτερα θα μπορούσαμε να χαρακτηρίσουμε την εποχή μας ως μια «καρποφόρο μεταβατική κατάσταση»;²³

II

Στον Ορθόδοξο χώρο ο 20^{ος} αιώνας αρχίζει με μια σημαντική έκδοση της Κ.Δ. το 1904, όχι όμως κριτική, η οποία κυριάρχησε στον ελληνόφωνο χώρο. Είναι η λεγόμενη Πατριαρχική έκδοση, γνωστή και στους κύκλους των ειδικών ερευνητών του εξωτερικού ως Patriarchal text ή ως Antoniadis-text. Γι' αυτήν υπάρχει ήδη αρκετή βιβλιογραφία²⁴. Η *Καινή Διαθήκη, εγκρίσει της Μεγάλης του Χριστού Εκκλησίας*, που με κάποιες διορθώσεις επανεξεδόθη από το Οικουμενικό Πατριαρχείο το 1907 και 1912, συνεχίζει να επανεκδίδεται μέχρι σήμερα από την Αποστολική Διακονία και τις χριστιανικές οργανώσεις στην Ελλάδα, χωρίς να υπάρξει πρόνοια, ώστε να εναρμονιστούν όλες αυτές οι εκδόσεις μεταξύ τους σε όλες τις λεπτομέρειες και κυρίως χωρίς να εναρμονιστούν προς αυτές οι εκδόσεις των λειτουργικών αναγνωσμάτων της Αποστολικής Διακονίας (Ιερών Ευαγγέλίων και Από-

²³ Όπως αναρρωτιέται ο M. Silva, όπ. παρ., σ. 294.

²⁴ Πλην των Εισαγωγών στην Κ.Δ. βλ. I. Καραβιδόπουλου, «Το Εκκλ. Κείμενο της Κ.Δ. στη σύγχρονη έρευνα», στο *Τιμητικό αφιέρωμα στον Ομότιμο Καθηγητή Κ.Δ. Καλοκώρη*, 1985, σ. 291-327. Του ιδίου «L'edition Patriarchale du N.T. (1904). Problèmes de textes et de traduction dans le monde Orthodoxe», *Κληρονομία* 20(1988), σ.195-2204.

στολος), που στηρίζονται περισσότερο σε προηγούμενες εκδόσεις της Βενετίας και όχι, όπως θα έπρεπε, στο Πατριαρχικό κείμενο.

Αρχίζουμε το II μέρος με αυτή την πικρή διαπίστωση, για να θέσουμε αμέσως το ερώτημα, γιατί στον Ορθόδοξο χώρο, και ειδικότερα στον ελληνικό, πέραν ορισμένων μεμονωμένων περιπτώσεων²⁵, δεν υπήρξε επιστημονικό ενδιαφέρον για την κριτική ενασχόληση με το κείμενο της Κ.Δ., ενώ άλλοι βιβλικοί κλάδοι προκάλεσαν και συνεχίζουν να προκαλούν το ενδιαφέρον των ερευνητών. Μια σύντομη ματιά στην ελληνική βιβλική επιστημονική παραγωγή κατά τον 20^ο αιώνα δείχνει πόσο παραμελήθηκε ο βιβλικός κλάδος που λέγεται «Κριτική του κειμένου της Καινής Διαθήκης». Αν αναζητήσουμε τις αιτίες, θα βρούμε μεταξύ αυτών και τις ακόλουθες:

1. Η Κριτική του κειμένου είναι δύσβατη και περιπετειώδης περιοχή. Γράφει χαρακτηριστικά ο E. S. Colwell, που επί 30 χρόνια ασχολήθηκε με την περιοχή αυτή στο Πανεπιστήμιο του Σικάγου και ιδιαίτερα με τα βυζαντινά εκλογάδια: «Ο ασχολούμενος με την Κριτική του κειμένου της Κ.Δ. σήμερα μοιάζει με ταξιδιώτη

²⁵ Μεταξύ των μεμονωμένων περιπτώσεων ας σημειωθεί και το Πρόγραμμα για την αναζήτηση και μελέτη της αρχαιότερης μορφής του Παλαιοσλαβικού κειμένου της Κ.Δ. (του κατά Ιωάννην ευαγγελίου σε πρώτη φάση) και την παραβολή του με το Βυζαντινό κείμενο του 9ου αιώνα. Στη διεθνή επιτροπή μετέχουν ο τιμώμενος με τον τόμον αυτόν Ομότιμος Καθηγητής του Τμήματος Θεολογίας του Α.Π.Θ. κ. Αντώνιος-Αιμίλιος Ταχιάος, οι Σλαβολόγοι Α. Alexeev, F. Thomson, W. Veder, ο υπογράφων την παρούσα εργασία Ι. Καραβιδόπουλος, με συντονιστή τον Καθηγητή Jan de Waard εκ μέρους των United Bible Societies που στηρίζουν οικονομικά το Πρόγραμμα.

σε πολύ μακρινή χώρα όπου όλες οι σημάνσεις των οδών και οι επιγραφές ήταν από πηλό και οι βροχές καταρακτώδεις. Έτσι οι παλιοί χάρτες και οδηγοί τους είναι άχρηστοι, γιατί τα σημεία που είχαν επισημανθεί είτε εξαφανίστηκαν είτε μεταβλήθηκαν»²⁶. Η χαρακτηριστική αυτή εικόνα που έδωσε ο αμερικανός επιστήμων θεωρείται τόσο επιτυχής που παρατίθεται ακόμη σήμερα από τους κριτικούς του κειμένου²⁷.

Συμβαίνει μάλιστα να έχει διαθέσει κανείς τις περισσότερες δεκαετίες της ζωής του σε μια προσπάθεια κριτικής αποκατάστασης του κειμένου και να καταλήξει, κατά την κρίση άλλων ειδικών που στηρίζονται προφανώς σε άλλες κριτικές αρχές, σε ένα επιστημονικό Βατερλό, του τύπου: «το έργο του υπήρξε μια λαμπρή αποτυχία» (κρίση του Lake για Westcott-Hort που επανέλαβε ο K. Aland για τον von Soden). Κι αν η θυσία αυτή ορισμένων επιστημόνων στο διεθνή ορίζοντα που αφιέρωσαν τη ζωή τους στην Κριτική του κειμένου από τους πάμπολλους βιβλικούς που υπάρχουν σήμερα στα Πανεπιστήμια και ερευνητικά κέντρα όλων των ηπείρων του κόσμου φέρει εν καιρώ καρπούς, είναι κανείς σκεπτικός, όταν αναλογιστεί ότι είναι περιορισμένος (περιορισμένος όχι από πλευράς ανθρώπων με βιβλικά ενδιαφέροντα –τέτοιοι είναι πολλοί– αλλά από πλευράς θέσεων για επαγγελματική τακτοποίηση) ο αριθμός των απασχολούμενων στην Ελλάδα και ότι οι ολίγοι αυτοί είναι εκ

²⁶ “The Complex character of the later Byzantine Text of the Gospels”, *Journal of Biblical Literature* 54(1935), σ. 211.

²⁷ Π.χ. K. D. Clarke, *όπ. παρ.*, σ. 17.

των πραγμάτων υποχρεωμένοι να ασχοληθούν και με άλλες περιοχές της βιβλικής επιστήμης.

2. Το τελευταίο αυτό υπογραμμίζει την προτεραιότητα της Βιβλικής ερμηνείας και θεολογίας έναντι της Κριτικής του κειμένου. Οι ανάγκες, ιδιαίτερα στον τόπο μας, υπήρξαν πολλές μετά τον β' παγκόσμιο πόλεμο και ζητούσαν άμεση ανταπόκριση από τους Θεολόγους και μάλιστα τους βιβλικούς, οι οποίοι έπρεπε να δώσουν βιβλικά θεμελιωμένες απαντήσεις στα υπαρξιακά ερωτήματα των πιστών. Η ανάπτυξη ως εκ τούτου της ερμηνευτικής θεολογίας πήρε μια αυτονόητη προτεραιότητα έναντι της λεπτολόγου ενασχόλησης με τα κριτικά προβλήματα του κειμένου της Γραφής, με τα χειρόγραφα, με τις εκδόσεις. Δεν έδειχναν να κατανοούν όμως οι ερμηνευτές ότι η ερμηνεία εμπλουτίζεται από τη μελέτη των επιμέρους γραφών των χειρογράφων, από την αιτιολόγηση της προέλευσής τους, από τη μελέτη του εκκλησιαστικού περιβάλλοντος μέσα στο οποίο προέκυψαν και των συνθηκών που τις προκάλεσαν ή τις επέβαλαν.

3. Ένας ιδιαίτερος παράγων που κάνει διστακτικούς πολλούς να ασχοληθούν με θέματα κριτικής του κειμένου είναι η συνύπαρξη δυο κειμένων της Κ.Δ. στον ελληνικό χώρο: της κριτικής έκδοσης (είτε Nestle-Aland είτε The Greek New Testament) στον ακαδημαϊκό χώρο και της Πατριαρχικής έκδοσης του 1904 (με τις ανατυπώσεις από την Αποστολική Διακονία) στη λειτουργική χρήση και την καθημερινή ανάγνωση των πιστών. Η άγνοια ως προς το τι ακριβώς είναι η κριτική έκδοση της Κ.Δ. οδήγησε ορισμένους, θεολόγους μάλιστα, να χαρακτηρίζουν τις κριτικές εκδόσεις ως «Προτεσταντικό»

κείμενο, αγνοώντας ότι το κείμενο τους στηρίζεται σε αρχαία χειρόγραφα και ότι τα χειρόγραφα αυτά αποτελούν θησαυρό της Εκκλησίας και μάλιστα της αδιαίρετης εκκλησίας των πρώτων αιώνων.

4. Ας προσθέσουμε ακόμη και το ιστορικό έλλειμμα: Λησμονείται συχνά ότι στη διάρκεια της ζωής της Εκκλησίας το κείμενο των Γραφών δεν παραμελήθηκε όπως συμβαίνει στην εποχή μας. Οι εργασίες του πρεσβύτερου και μάρτυρα Λουκιανού στην Αντιόχεια τον 4^ο αιώνα, οι αντιγραφές των χειρογράφων στα εργαστήρια των μοναστηριών, οι επιμελημένες μικρογραφίες και τέλος η έκδοση του Οικουμενικού Πατριαρχείου στις αρχές του αιώνα μας (1904) μαρτυρούν για το ενδιαφέρον της Εκκλησίας για το κείμενο των Γραφών και την φροντισμένη διατήρησή του.

III

Η επισήμανση των ελλείψεων σε κάποιον τομέα της επιστήμης έχει την έννοια της συνειδητοποίησης της ανάγκης για την κάλυψη τους, ώστε να μην παρουσιάζονται ατροφικές περιοχές, ενώ άλλες συγκεντρώνουν μεγάλο αριθμό ερευνητών. Οι ανάγκες για το μέλλον της κριτικής του κειμένου στον ορθόδοξο χώρο είναι, κατά τη γνώμη μας, οι ακόλουθες:

1. Η σοβαρή επιστημονική αντιμετώπιση των διαφόρων μορφών του κειμένου που διασώζονται στην εκκλησιαστική μας παράδοση. Η εν ονόματι του βυζαντινού κειμένου της Γραφής που είναι το λειτουργικό κείμενο της Εκκλησίας, το οποίο μάλιστα πολλοί πιστοί σε

ορισμένα σημεία γνωρίζουν από μνήμης ένεκα της λειτουργικής του επανάληψης στη θεία λατρεία, υποτίμηση των άλλων τύπων κειμένου (Αλεξανδρινού, Δυτικού κλπ) μαρτυρεί προκατάληψη και άγνοια, όπως και το αντίστροφο: η υποτίμηση του βυζαντινού κειμένου από τους ξένους ερευνητές και η προτίμηση ενός άλλου τύπου κειμένου ή η επιλεκτική προτίμηση γραφών («εκλεκτισμός») κατά περίπτωση αδικεί τη ζωντανή χρήση του βυζαντινού κειμένου στη λειτουργική ζωή της Εκκλησίας τόσο στο παρελθόν όσο και στο παρόν. Στην επιστήμη ούτε η άγνοια ούτε η προκατάληψη δικαιολογούνται.

2. Επιβάλλεται η ίδρυση ενός Ινστιτούτου για τη μελέτη του κειμένου της Κ.Δ., τη συγκέντρωση των χειρογράφων, και την προσέλκυση νέων επιστημόνων, με προοπτική την προετοιμασία μιας κριτικής έκδοσης του βυζαντινού τύπου κειμένου της Κ.Δ., ώστε η συγκριτική μελέτη των τύπων κειμένων να γίνει με επιστημονικά κριτήρια και όχι με συνθηματολογία ή αναθέματα.

3. Στην Ελλάδα χρησιμοποιούνται για τις ανάγκες των ιερών Ναών εκδόσεις των λειτουργικών περικοπών της Κ.Δ. σε τρία σχήματα: μεγάλο (0,24 x 0,33), μεσαίο (0,14 x 0,25), μικρό (0,12 x 0,17). Θα φανεί ίσως παράδοξη η διαπίστωση, είναι όμως δυστυχώς αληθινή ότι οι τρεις αυτές εκδόσεις διαφέρουν τόσο μεταξύ τους όσο και με την Πατριαρχική έκδοση του 1904. Είναι καιρός να εναρμονιστούν από την Εκκλησία με την επιστράτευση θεολόγων με ειδικές σπουδές.

* * *

Η Εκκλησία πορεύθηκε δια μέσου των αιώνων, αντιμετώπισε τις αιρέσεις, θεολόγησε, έθρεψε τα μέλη της. Παρήγαγε ύμνους και έργα τέχνης, δεν παραμέλησε όμως ποτέ τα χειρόγραφα που περιείχαν το «θησαυρό της πίστεως». Δεν είναι νοητό σήμερα μέσα στην ανάπτυξη όλων των τομέων της θεολογικής γνώσεως και εμπειρίας να συμπιέζεται η κριτική μελέτη των χειρογράφων και να παραμελούνται οι σωστές εκδόσεις του κειμένου της Κ. Διαθήκης με το αιτιολογικό ότι έχουν προτεραιότητα οι θεολογικές και ερμηνευτικές μελέτες.

5

ΝΕΟΕΛΛΗΝΙΚΕΣ ΜΕΤΑΦΡΑΣΕΙΣ
ΤΗΣ ΚΑΙΝΗΣ ΔΙΑΘΗΚΗΣ
ΚΑΤΑ ΤΟ ΤΕΛΕΥΤΑΙΟ ΤΕΤΑΡΤΟ ΤΟΥ 20^{ου} ΑΙΩΝΑ*

Για τις Νεοελληνικές μεταφράσεις της Καινής Διαθήκης από την πρώτη ολοκληρωμένη μετάφραση του μοναχού Μάξιμου Καλλιουπολίτη¹ το 1638 ως τον 20^ο αιώνα έχουν γραφεί αρκετές μελέτες, σταματούν όμως την απαρίθμηση και περιγραφή, όπως είναι φυσικό, στη χρονολογία που γράφηκε η κάθε μελέτη που αναφέρεται σ' αυτές. Εμείς εδώ θα ασχοληθούμε με τις μεταφράσεις που πραγματοποιήθηκαν κατά το τελευταίο τέταρτο του 20^{ου} αιώνα, θεωρώντας ως έναρξη και ορόσημο το έτος 1976, όχι μόνο γιατί χρονικά το έτος αυτό αποτελεί την

* Ελληνική μετάφραση της δημοσιευόμενης στα Γαλλικά μελέτης στον Τμητικό Τόμο *Mélanges Asterios Argyriou*, Strasbourg, 2000.

¹ Θεωρείται πρώτος Νεοέλληνας μεταφραστής ο Μάξιμος Καλλιουπολίτης, διότι μετέφρασε ολόκληρη την Καινή Διαθήκη. Πριν όμως από αυτόν πρώτος μετέφρασε το τελευταίο βιβλίο της Καινής Διαθήκης, την Αποκάλυψη του Ιωάννη, ο Μάξιμος ο Πελοποννήσιος, το έτος 1600. Βλ. Asterios Argyriou, *Les exégèses grecques de l' Apocalypse à l' époque Turque (1453-1821)*, 1982, σ. 127-218. Ασχολούμαι στο άρθρο αυτό με τις Νεοελληνικές μεταφράσεις της Καινής Διαθήκης του τέλους του 20^{ου} αιώνα, τιμώντας τον συνάδελφο και φίλο καθηγητή Α. Αργυρίου, που επισήμανε στο παραπάνω επιβλητικό και πολύ σημαντικό για τις φιλολογικές και θεολογικές σπουδές έργο του τον πρώτο Νεοέλληνα μεταφραστή της Αποκάλυψης. Ο Ιωαννίκιος Καρτάνος, κατά τον 16ον αιώνα, στο έργο του *Η Παλαιά τε και Καινή Διαθήκη, ήτοι το άνθος και αναγκαίον αυτής*, Βενετία 1536, είχε μεταφράσει μόνο αποσπάσματα από την Π.Δ. και την Κ.Δ. και μάλιστα από ιταλικό πρωτότυπο.

αρχή του τελευταίου τετάρτου του αιώνα, αλλά και γιατί είναι το έτος κατά το οποίο έγινε η γλωσσική μεταρρύθμιση από το Υπουργείο Παιδείας στην Ελλάδα και εισήχθη με νόμο η δημοτική γλώσσα στην εκπαίδευση και στις δημόσιες υπηρεσίες αντικαθιστώντας την μέχρι τότε καθαρεύουσα.

Κάνει εντύπωση το γεγονός ότι στις διάφορες μελέτες για τις Νεοελληνικές μεταφράσεις της Καινής Διαθήκης² δεν αναφέρεται καθόλου το μεταφραστικό έργο του γνωστού Έλληνα ποιητή Ανδρέα Κάλβου (1792-1869) που εκδόθηκε το 1820 στο Λονδίνο ως τμήμα του «Βιβλίου των δημοσίων προσευχών και της υπηρεσίας των Μυστηρίων και άλλων Εκκλησιαστικών θεσμών και τελετών κατά το έθος της Ηνωμένης Εκκλησίας Αγγλίας και Ιβερνίας, ω προσετέθη το Ψαλτήριον του Δαβίδ και αι μετά τας Συνοπτικές Επιστολαί και Ευαγγέλια. Μεταφρα-

² Βλ. κατ' επιλογή τις ακόλουθες μελέτες: Xanthopoulos T., «Traductions de l' Écriture Sainte en néo-grec avant le XIXe siècle», *Échos d' Orient* 5 (1902), 321-332. - «Les dernières traductions de l' Écriture Sainte en néo-grec», *Échos d' Orient*, 6 (1903), 230-240. J. Irmischer, «Der Kampf um die neugriechischen Bibelübersetzungen», *Studia Evangelica*, V. (Texte und Untersuchungen, 103), 1968, σ. 188-197. E. Oikonomos, «The new Testament in modern Greek», *The Bible Translator* 21 (1970), σ. 114-125. Κακουλίδη Ε., *Για τη μετάφραση της Καινής Διαθήκης*, 1970. Κωνσταντινίδη Ε., *Τα Ευαγγελικά*, 1976. Μεταλληνού Γ., *Το ζήτημα της μεταφράσεως της Αγίας Γραφής εις την νεοελληνικήν κατά τον 10^ο αιώνα*, 1977 (υπάρχει ωστόσο μια σύντομη αναφορά στον Κάλβο, στη σ. 220, υποσημ. 3). Συλλογικός τόμος *Η μετάφραση της Αγίας Γραφής στην Ορθόδοξη Εκκλησία. Εισηγήσεις Δ' Συνάξεως Ορθόδοξων Βιβλικών Θεολόγων*, 1986. Vaporiis N. M., *Translating the Scriptures into modern Greek*, 1994.

σθέν εκ της Αγγλικής εις την κοινήν της Ελλάδος διάλεκτον υπό Α. ΚΑΛΒΟΥ, ΙΩΑΝΝΙΔΟΥ».

Οι επί δυο σχεδόν αιώνες άγνωστες βιβλικές μεταφράσεις του Ανδρέα Κάλβου επανεκδόθηκαν πρόσφατα στην Ελλάδα: Αυτές είναι (α) οι *Συναπταί, Επιστολαί και Ευαγγέλια*, με Πρόλογο του καθηγητή πατέρα Γ. Μεταλληνού και Εισαγωγή του Γ. Ανδρειωμένου (εκδ. Εξάντας, Αθήνα 1998, στη σειρά «Συγγραφείς μεταφράζουν συγγραφείς») και (β) *Οι Ψαλμοί του Δαβίδ*, με εισαγωγή και σχόλια Γιάννη Δάλλα (εκδ. Νεφέλη, Αθήνα 1990). Και οι δυο εκδότες δικαιολογούν την έκδοσή τους χωριστά από το «Βιβλίον των δημοσίων προσευχών» της Αγγλικανικής Εκκλησίας, γιατί η αρχική προσάρτησή τους σ' αυτό ευνοούσε την εντύπωση για την προπαγανδιστική σκοπιμότητα της μετάφρασης, ενώ η τωρινή ξεχωριστή έκδοση αποκαθιστά τη δημιουργική και αυτόνομη σημασία του έργου³. Πρόκειται για μια άγνωστη πτυχή της δραστηριότητας του Ζακυνθινού ποιητή του 19^{ου} αιώνα που πρέπει κάποτε να τύχει της προσοχής των θεολόγων ερευνητών και κυρίως αυτών που ασχολούνται με τις Νεοελληνικές Βιβλικές μεταφράσεις (Ο Γ. Ανδρειωμένος μάλιστα κάνει λόγο για την ανάγκη μιας «διεπιστημονικής συνεργασίας φιλολόγου και θεολόγου», σ. 21).

Εμείς εδώ στο πρώτο μέρος θα καταγράψουμε απλώς τις Νεοελληνικές μεταφράσεις του τέλους του 20^{ου} αιώνα και στο δεύτερο μέρος θα αναφερθούμε με πολλή συντομία στις ανάγκες που τις προκάλεσαν, στις μεταφραστικές αρχές που ακολούθησαν οι μεταφραστές, στα προ-

βλήματα που προέκυψαν από όσους ήταν αντίθετοι προς τη μετάφραση των Γραφών ή ειδικότερα προς συγκεκριμένες μεταφράσεις, για τις οποίες διεφώνησαν προς τον τρόπο απόδοσης, έχοντας διαφορετική άποψη περί αυτού. Ας λεχθεί ακόμη εισαγωγικά ότι δεν πρόκειται εδώ για συστηματική και πλήρη κάλυψη του θέματος, αλλά για κάποιες επισημάνσεις που αντανακλούν την περιρέουσα ατμόσφαιρα της εποχής, τις μεταφραστικές αρχές, την κριτική που ασκήθηκε και τέλος την αποδοχή των μεταφράσεων από την ελληνική κοινωνία.

I

Για πολλά χρόνια επικράτησαν και συνεχίζουν ακόμη να διαβάζονται στην Ελλάδα οι μεταφράσεις, ακριβέστερα οι «παραφράσεις» (δηλ. απόδοση του κειμένου με πολλά λόγια) των Π. Τρεμπέλα, *Η Καινή Διαθήκη μετά συντόμου ερμηνείας*, Τόμ. 1: Αι επιστολαί και η Αποκάλυψις, 1951. Τόμ. 2: Τα Ευαγγέλια και οι Πράξεις των Αποστόλων, 1952. (Το 1996 κυκλοφόρησε η 40^η έκδοση) και Ι. Κολιτσάρα, *Η Καινή Διαθήκη. Ερμηνευτική απόδοσις*, 1963 (το 1997 κυκλοφόρησε η 23^η έκδοση). Οι δύο αυτές «παραφράσεις» διαδόθηκαν σε ευρύτερα στρώματα του ελληνικού λαού από τις χριστιανικές οργανώσεις «Ζωή» και «Σωτήρ».

Η ανάγκη για μια νέα μετάφραση της Καινής Διαθήκης στη δημοτική γλώσσα έγινε αισθητή από πολλούς, ιδιαίτερα μάλιστα μετά την καθιέρωση της δημοτικής ως επίσημης γλώσσας της εκπαίδευσης. Έτσι στα τέλη της δεκαετίας του '70 και μάλιστα δυο χρόνια μετά την

³ Γ. Δάλλας, όπ. παρ., σ. 8 και Γ. Ανδρειωμένος, όπ. παρ., σ. 20.

γλωσσική μεταρρύθμιση, το 1978, μια ομάδα έξι καθηγητών της Ερμηνείας της Καινής Διαθήκης στα Πανεπιστήμια Αθήνας και Θεσσαλονίκης σε συνεργασία με την Ελληνική Βιβλική Εταιρεία άρχισε το μεταφραστικό έργο που ολοκληρώθηκε σε μια πρώτη πειραματική μορφή το 1985 και κυκλοφόρησε με τον τίτλο *Η Καινή Διαθήκη. Το πρωτότυπο κείμενο με μετάφραση στη δημοτική*.⁴ Η ίδια μετάφραση αναθεωρημένη κυκλοφόρησε σε β' έκδοση το 1989. Η μετάφραση σ' αυτήν τη δεύτερη έκδοση συνοδεύεται από τις επιστολές ευλογίας του Οικουμενικού Πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως, των Πατριαρχών Αλεξανδρείας και Ιεροσολύμων, καθώς και της Ιεράς Συνόδου της Εκκλησίας της Ελλάδος. Έτσι η Βιβλική Εταιρεία της Ελλάδος απέκτησε, ύστερα από τη μετάφραση του Νεόφυτου Βάμβα (*Η Καινή Διαθήκη του Κυρίου και Σωτήρος ημών Ιησού Χριστού μεταφρασθείσα εκ του Ελληνικού*, Αθήνα 1844) και του Β. Βέλλα με τους συνεργάτες του (*Η Καινή Διαθήκη. Το πρωτότυπον κείμενον με νεοελληνικήν μετάφρασιν*, Αθήνα 1967), μιά νέα μετάφραση προσαρμοσμένη στις σημερινές γλωσσικές απαιτήσεις, ιδιαίτερα της νέας γενιάς.

Μια μετάφραση της Αγίας Γραφής αποτελεί πάντα σημαντικό γεγονός σε μια χώρα, και μάλιστα όχι μόνο ποιμαντικό ή επιστημονικό γεγονός αλλά και γλωσσικό ή πολιτιστικό. Αν ανατρέξει κανείς στην ιστορία των μεταφράσεων, ιδιαίτερα στον ελληνικό χώρο, θα διαπιστώσει ζοηρές συζητήσεις μεταξύ υπερμάχων και αντι-

⁴ Έκδοση Βιβλικής Εταιρείας, Αθήνα 1985. Οι έξι μεταφραστές είναι οι καθηγητές Σ. Αγουρίδης, Γ. Γαλίτης, Ι. Καραβιδόπουλος, Β. Στογιάννος, Ι. Γαλάνης, και Π. Βασιλειάδης.

πάλων των μεταφράσεων με αποκορύφωμα τα λεγόμενα «Ευαγγελικά» στην αρχή του 20^{ου} αιώνα στην Αθήνα. Έτσι, και για την εν λόγω μετάφραση του 1985 (β' έκδ. 1989) διατυπώθηκαν αντιρρήσεις και κρίσεις, με τα παραδοσιακά επιχειρήματα των αντιθέτων προς την ανάγκη των μεταφράσεων αλλά και με νέα συγκεκριμένα για επί μέρους αποδόσεις χωρίων.

Η κριτική κινήθηκε γύρω από τους εξής άξονες ερωτημάτων: Χρειάζεται νεοελληνική μετάφραση της Αγίας Γραφής, αφού το κείμενο είναι γραμμένο πρωτοτύπως στα ελληνικά; ποιο πρέπει να είναι το κείμενο βάσης από το οποίο πρέπει να γίνεται η μετάφραση; ποια μεταφραστική μέθοδος πρέπει να χρησιμοποιείται; Ποιος μπορεί να είναι ο εκδότης μιας μετάφρασης;

Στο διάστημα αυτό για το οποίο γίνεται λόγος εδώ, στο τελευταίο τέταρτο του 20^{ου} αιώνα, έγιναν και άλλες μεταφράσεις, όπως π.χ. (α) Ν. Ψαρουδάκη, *Το Ευαγγέλιο στη γλώσσα του λαού* (1978), στη δημοτική γλώσσα, όπως και στον τίτλο του έργου λέγεται, με σχόλια κοινωνικά στο τέλος, (β) επανειλημμένες επανεκδόσεις των ερμηνευτικών αποδόσεων ή «παραφράσεων» του Π. Τρεμπέλα και Ι. Κολιτσάρα σε γλώσσα απλή καθαρεύουσα. Την παράφραση μάλιστα του δευτέρου αναπαρήγαγε σε πολυτελή έκδοση μεγάλου σχήματος με εικόνες από την τέχνη Ανατολής και Δύσης ο εκδότης Κ. Κουμουνδαρέας (*Αγία Γραφή. Βίβλος*, τόμ. 1-7, Αθήνα 1983), (γ) Κ. Δελικωστόπουλου, *Η Καινή Διαθήκη σε Νεοελληνική απόδοση*, 1995.

Στη σύντομη αυτή ιστορική αναδρομή των μεταφράσεων που έγιναν στο τέλος του 20^{ου} αιώνα απαριθμή-

σαμε τις μεταφράσεις ολόκληρης της Κ.Δ. και όχι τις μεταφράσεις μεμονωμένων βιβλίων της, όπως π.χ. είναι οι μεταφράσεις των: Α. Βλάχου, *Το κατά Λουκάν Ευαγγέλιο*, 1974· *Τα Ευαγγέλια*, 1977. Γ. Παπακυριακόπουλου, *Το κατά Ματθαίον Ευαγγέλιο* (Έμμετρη μετάφραση στη δημοτική), 1976. Οδυσσέα Ελύτη, *Η Αποκάλυψη. Μορφή στα Νέα Ελληνικά*⁵, 1985. Μελέτιου Καλαμαρά Μητροπολίτη Νικόπολης, *Ευαγγέλιο κατά Ματθαίον*, 1991· *Ευαγγέλιο κατά Ιωάννην*, 1993. Χρύσανθου Σαρηγιάννη, Μητροπολίτη Μόρφου, *Το Ευαγγέλιο του Ματθαίου*, 1992. Αρχιμ. Νικόδημου Σκρέτα, *Αποκάλυψις. Ποιητική απόδοση στη Νεοελληνική*, 1995. Ντίνου Χριστιανόπουλου, *Το άγιο και ιερό Ευαγγέλιο κατά τον Ματθαίο*, 1996.

Κάνουμε σ' αυτή την εργασία κάπως περισσότερο λόγο για τη μετάφραση των έξι καθηγητών, γιατί εξ αφορμής αυτής της μετάφρασης προκλήθηκε θεολογική συζήτηση στην Ελλάδα, γράφτηκαν κριτικές και απαντήσεις στις κριτικές⁶ και δημιουργήθηκε έτσι μια θεο-

⁵ Η μετάφραση (ή μάλλον «μεταγραφή») του Γ. Σεφέρη, *Η Αποκάλυψη του Ιωάννη. Μεταγραφή*, Αθήνα 1966, προηγείται κατά μια δεκαετία της εποχής που μας ενδιαφέρει εδώ.

⁶ Βλ. Ιωάννη Παναγόπουλου, «Η νέα μετάφραση της Καινής Διαθήκης στη νεοελληνική γλώσσα», περιοδικό *Εκκλησία*, 63(1986), σ. 116-126 και 181-191. Μητροπολίτη Αλεξανδρούπολης Άνθιμου Ρούσσα, «Η νέα μετάφραση της Καινής Διαθήκης», περιοδικό *Γνωριμία*, 1986, τεύχ. 68, σ. 3-11 και Μητροπολίτη Νικόπολης Μελέτιου Καλαμαρά, Εφημερίδα *Εκκλησιαστική Αλήθεια*, 1986, τεύχη Φεβρουαρίου-Μαΐου. Σε όλες αυτές τις κριτικές απάντησαν οι μεταφραστές: Βλ. Σ. Αγουρίδη, Γ. Γαλίτη, Ι. Καραβιδόπουλου, Ι. Γαλάνη, Π. Βασιλειάδη, *Η νέα μετάφραση της Καινής Διαθήκης στη νεοελληνική γλώσσα. Ανασκευή της «Μελέτης» του Ι.*

λογική ζύμωση, που επεκτάθηκε και έξω από τους θεολογικούς κύκλους. Στα βασικά σημεία της κριτικής και στις συζητήσεις γύρω από αυτά προχωρούμε τώρα στο II μέρος αυτής της εργασίας.

II

Η κριτική σχετικά με τη μετάφραση των έξι καθηγητών *Η Καινή Διαθήκη. Το πρωτότυπο κείμενο με μετάφραση στη δημοτική* (1985, β' έκδ. αναθεωρημένη 1989) ασκήθηκε στα ακόλουθα τέσσερα σημεία:

α. Το γλωσσικό πρόβλημα

Η Καινή Διαθήκη είναι γραμμένη στην Κοινή ελληνική γλώσσα και συνεπώς δεν χρειάζεται μετάφραση, αφού, κατά την άποψη των κριτών, ο Έλληνας μπορεί να την κατανοήσει. Αυτό όμως είναι μια μεγάλη ανακρίβεια, κάτω από την οποία κρύβεται μια αρνητική τοποθέτηση κατά των μεταφράσεων της Αγίας Γραφής γενικώς. Η ιστορία των νεοελληνικών μεταφράσεων της Κ.Δ. κατά τους τελευταίους αιώνες, από τον 17^ο αιώνα, δηλαδή από τη μετάφραση του Μάξιμου Καλλιουπολίτη

Παναγόπουλου, Θεσσαλονίκη 1986, σ. 1-52. Των ιδίων, Απάντηση στην κριτική του Μητρ. Αλεξανδρούπολης για τη μετάφραση της Καινής Διαθήκης, περιοδικό *Γνωριμία* 1986, τεύχ. 69. Απάντηση στην κριτική του Μητρ. Νικόπολης, στην Εφημερίδα *Εκκλησιαστική Αλήθεια*, 1986, τεύχ. Ιουλίου-Σεπτεμβρίου. Βλ. επίσης: Η Θεολογική Σχολή του Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης παίρνει θέση (=υπέρ της μετάφρασης). Υπόμνημα προς την Ιερά Σύνοδο της Εκκλησίας της Ελλάδος, περιοδικό *Αυδία*, 1985, τεύχ. Νοεμβρίου.

(1638), μέχρι τις μεταφράσεις και παραφράσεις του 20^{ου} αιώνα, μαρτυρεί σαφώς ότι η σημερινή νεοελληνική γλώσσα έχει εξελιχθεί με τέτοιο τρόπο, ώστε μόνο ένας μορφωμένος άνθρωπος μπορεί να καταλάβει τα πρωτότυπα κείμενα της Καινής Διαθήκης, κι αυτός όχι πάντα μπορεί δηλαδή να καταλαβαίνει συνήθως τις αφηγήσεις των ευαγγελιστών όχι όμως πάντα και τις επιστολές και την Αποκάλυψη, ιδίως στα δυσερμήνευτα σημεία τους.

Είναι αλήθεια ότι περισσότερες από το 50% των λέξεων της Καινής Διαθήκης υπάρχουν και στο σημερινό νεοελληνικό λεξιλόγιο· αλλ' είναι εξίσου αλήθεια ότι πολλές λέξεις της Καινής Διαθήκης επιζούν οι ίδιες στη νεοελληνική γλώσσα με διαφορετικό όμως νόημα. Έτσι, πολλοί Έλληνες νομίζουν ότι καταλαβαίνουν την Καινή Διαθήκη, ενώ αυτό δεν ανταποκρίνεται πάντα στην πραγματικότητα. Άλλο σημαίνουν π.χ. στην Κοινή ελληνιστική των χρόνων της Καινής Διαθήκης οι λέξεις: ανάλυσις, αστείος, ενθύμησις, ένταυξις, χρηματίζομαι κ.λ.π. και άλλο στη νέα ελληνική γλώσσα. «Ανάλυσις» στην εποχή και τη γλώσσα της Κ.Δ. δηλώνει την αναχώρηση, το θάνατο, σήμερα σημαίνει την ανάλυση, που είναι μια κοινή έννοια στις ευρωπαϊκές γλώσσες: «αστείος» που τότε σημαίνει όμορφος, ευχάριστος, σήμερα σημαίνει: αστείος· «ενθύμησις» τότε σκέψη, ιδέα, φαντασία, σήμερα: ανάμνηση· «ένταυξις»: τότε προσευχή, αίτημα, σήμερα: συνάντηση· «χρηματίζομαι» στην Κ.Δ.: παίρνω μήνυμα, ειδοποιούμαι, σήμερα: παίρνω χρήματα, δωροδοκούμε(!) κ.ά.

Πέρα των ανωτέρω παραδειγμάτων, θα ήταν χρήσιμο να αναφερθούν και μερικές ακόμη λέξεις ή εκφρά-

σεις της Κ.Δ. που παρανοούνται συχνά από τους Νεοέλληνες αναγνώστες, ακριβώς για το λόγο ότι άλλαξε σήμερα το νόημά τους, και έτσι διαβάζοντας σήμερα κανείς τα βιβλικά κείμενα δεν καταλαβαίνει αυτό ακριβώς που λέγει ο συγγραφέας αλλά αυτό που σήμερα σημαίνουν οι λέξεις. Παραθέτω μερικά μόνο χαρακτηριστικά παραδείγματα.

α) Αν και όλες οι λέξεις του μακαρισμού στο Μθ 5,3 «Μακάριοι οι πτωχοί τω πνεύματι» είναι γνωστές και κατανοητές από το σημερινό Έλληνα, εντούτοις το σύνολο της φράσης δίνει αφορμή για παρανοήσεις. Διότι η έκφραση «πτωχός τω πνεύματι» στην καθομιλουμένη λαϊκή γλώσσα σημαίνει –ή μάλλον κατέληξε να σημαίνει– έναν άνθρωπο αδύνατο στο πνεύμα, ολιγόμυαλο, σχεδόν «κουτό». Έπρεπε λοιπόν η μετάφραση να αποδίδει το αληθινό νόημα της φράσης του Ιησού και αυτή είναι η εξής: «μακάριοι όσοι νιώθουν τον εαυτό τους φτωχό μπροστά στο Θεό» (δηλ. οι ταπεινοί), ώστε να καταλάβει έτσι ο αναγνώστης για ποιά φτώχεια γίνεται λόγος στον μακαρισμό.

β) Η λέξη «δικαιοσύνη» είναι κοινή τόσο στην Καινοδιαθηκική γλώσσα όσο και στη σημερινή Νεοελληνική, δεν σημαίνει όμως και στις δύο το ίδιο πράγμα. Για να μη μείνει ο αναγνώστης με την εντύπωση ότι πρόκειται για μια λέξη με αποκλειστικά κοινωνική έννοια αλλά να συλλάβει τη βιβλική, και μάλιστα Παύλεια έννοια της δικαιοσύνης, ο όρος αυτός αποδόθηκε στη πρόσφατη μετάφραση στη δημοτική με τις ακόλουθες εκφράσεις, ανάλογα πάντοτε με την περίπτωση και τα συμφραζόμενα: το σχέδιο του Θεού (Μθ 3,15), επικράτη-

ση του θελήματος του Θεού (Μθ 5,10), ευσέβεια (Μθ 5,20), οδός σωτηρίας (Μθ 21,32), σωτήρια επέμβαση του Θεού στον κόσμο (Ρωμ 3,21.22), χάρη ή δωρεά του Θεού (Ρωμ 5,17) κλπ.

γ) Όσον αφορά τους όρους που δεν έχουν θεολογικό περιεχόμενο, αλλά δηλώνουν απλώς μέτρα μήκους, βάρους, χωρητικότητας, αποστάσεις, ή που δηλώνουν ενδύματα, νομίσματα κλπ. η μετάφραση για την οποία εδώ γίνεται λόγος είτε τους αντικαθιστά με έναν αντίστοιχο σημερινό όρο, είτε διατηρεί τη λέξη της Κ.Δ. όπως είναι στο κείμενο, δίδοντας όμως κάποιες σύντομες πληροφορίες σε υποσημειώσεις ή στο τελικό Γλωσσάρι. Έτσι ο αναγνώστης μπορεί να εννοήσει ότι τα 60 «στάδια» του Ακ 24,13 είναι 10 χιλιόμετρα περίπου, η «οδός σαββάτου» των Πράξ 1,12 είναι 1 χιλιόμετρο περίπου, η λέξη «βύσσος» του Ακ 16,19 σημαίνει πολυτελές ρούχο, η λέξη «σάκκος» (Αποκ 6,12· 11,2) πένθιμο ρούχο κλπ.

Ας σημειωθεί, τέλος, ότι μια μετάφραση της Αγίας Γραφής γενικά δεν είναι μόνο έργο φιλολογικό –παρόλο που μιά μετάφραση σχετίζεται άμεσα με τη γλώσσα της χώρας έχοντας αμφίδρομες επιδράσεις, δηλ. επηρεάζει τη γλώσσα και επηρεάζεται απ' αυτήν– αλλά και έργο ποιμαντικό που έχει ως στόχο να μεταφέρει το μήνυμα της Βίβλου στο σημερινό άνθρωπο με τρόπο άμεσο και κατανοητό. Ως οδηγός λοιπόν του μεταφραστή μπορεί να χρησιμεύσει η προτροπή του Παύλου στους Κορινθίους: «Και αν η σάλπιγγα δεν ηχήσει το γνωστό σε όλους προσκλητήριο, ποιος θα ξεσηκωθεί για πόλεμο; Παρόμοια κι εσείς, αν δε μιλήσετε με λόγια κατανοητά, πώς θα κατα-

λάβουν οι άλλοι αυτό που λέτε; Θα είναι σαν να μιλάτε στον αέρα!» (Α' Κορ 14,8-9).

β. Το πρόβλημα του κειμένου βάσης

Το πρωτότυπο κείμενο επί τη βάσει του οποίου πρέπει να γίνεται η μετάφραση θέτει ένα άλλο πρόβλημα. Τίθεται το ακόλουθο ερώτημα: πρέπει να τεθεί σαν βάση της μετάφρασης το κριτικό κείμενο, το γνωστό *Novum Testamentum Graece* των Nestle-Aland (σήμερα κυκλοφορεί η 27^η έκδοση) που συμπίπτει με το *The Greek New Testament* των UBS (4^η έκδοση), ή το λεγόμενο Εκκλησιαστικό κείμενο, στην Πατριαρχική έκδοση του 1904; Το δεύτερο αυτό αποτελεί τη μόνη στον Ορθόδοξο χώρο έκδοση του ελληνικού κειμένου της Κ.Δ. Η ιδιαιτερότητα του προβλήματος συνίσταται στο ότι στην Ελλάδα συνυπάρχουν και χρησιμοποιούνται και τα δύο αυτά κείμενα: Το κριτικό κείμενο Nestle-Aland χρησιμοποιείται στην πανεπιστημιακή διδασκαλία (Θεολογικές σχολές) και στις επιστημονικές εργασίες, ενώ το Εκκλησιαστικό (που λέγεται επίσης και Βυζαντινό) κείμενο είναι το λειτουργικό κείμενο που αναγινώσκεται στην Εκκλησία και διαδίδεται στο λαό από τις χριστιανικές κινήσεις της χώρας και από το ποιμαντικό έργο των ενοριακών ναών.

* * *

Στο σημείο αυτό είναι απαραίτητη μιά παρένθεση, που αποτελεί ένα είδος ιστορικού Excursus.

Το Εκκλησιαστικό κείμενο, που είναι γνωστό και χρησιμοποιείται από την Εκκλησία της Ελλάδος, είναι το Πατριαρχικό κείμενο που εκδόθηκε στην Κωνσταντινούπολη το 1904. Αυτό το κείμενο είναι παρόμοιο με το Παραδεδεγμένο Κείμενο (*Textus Receptus*) που κυκλοφορούσε στον χριστιανικό κόσμο της Δύσης και της Ανατολής μέχρι τον 18^ο αιώνα. Η μόνη διαφορά είναι ότι το Παραδεδεγμένο Κείμενο προέρχεται από τη Δύση και η Πατριαρχική έκδοση από την Ανατολή. Ωστόσο, και τα δύο βασίζονται σε Βυζαντινά χειρόγραφα. Επί πλέον το *Textus Receptus* βασίζεται σε πολύ λίγα χειρόγραφα, ενώ η Πατριαρχική έκδοση βασίζεται σε 160 περίπου λεξιονάρια.

Το Βυζαντινό κείμενο επικρατούσε μέχρι την εποχή των κριτικών εκδόσεων του 18^{ου} αιώνα (*Bengel, Wettstein, Griesbach*) και του 19^{ου} αιώνα (*Lachmann, Tischendorf, Westcott-Hort*). Οι λόγοι που οδήγησαν τους κριτικούς να μετακινηθούν από το Βυζαντινό κείμενο προς το κριτικό είναι οι εξής:

α) Η τάση της Αναγεννήσεως να ανακαλύψει την ιστορική αλήθεια ανατρέχοντας πίσω στις αρχαιότερες γραπτές πηγές.

β) Η ανακάλυψη μεγαλογράμματων κωδικών όπως ο Σιναϊτικός και ο κώδικας Εφραίμ του Σύρου (C) που παλαιότερα ήταν άγνωστοι.

γ) Η τεράστια ανάπτυξη της κριτικής των κειμένων στην περιοχή της κλασικής φιλολογίας.

Συνέπεια αυτής της μετακίνησης υπήρξε ότι στις κριτικές εκδόσεις της Κ.Δ. του 18^{ου}-19^{ου} αιώνα οι Βυζαντινές γραφές μεταφέρθηκαν από το ίδιο το κείμενο στον

κριτικό μηχανισμό (*apparatus criticus*), ως μεταγενέστερες και επομένως δευτερεύουσας σημασίας. Η ίδια αντίληψη συνεχίστηκε και τον 20^ο αιώνα με εξαίρεση την τετράτομη έκδοση του H. von Soden, τις εκδόσεις των Καθολικών κριτικών *Vogels, Merk, Bover* και τις εκδόσεις των *Souter* και *Tasker*. Ο 20^{ος} αιώνας κληρονόμησε την πολύ διαδεδομένη θεωρία των *Westcott-Hort* ότι το Βυζαντινό κείμενο είναι ένα επεξεργασμένο κείμενο με διορθώσεις, βελτιώσεις και «conflate readings» και κατά συνέπεια δεν είναι το αρχικό. Ακόμη και οι τελευταίες εκδόσεις των *Nestle-Aland* (26^η-27^η έκδοση) χαρακτηρίζονται από τους κριτικούς σαν «*Westcott-Hort redivivus*», παρ' όλο ότι ο ίδιος ο *Kurt Aland* δηλώνει σαφώς στον πρόλογό του της 27^{ης} έκδοσης ότι η εποχή των *Westcott-Hort* έχει παρέλθει ανεπιστρεπτή.

Για να είναι κανείς επιστημονικά έντιμος πρέπει να παραδεχθεί αφενός ότι το Βυζαντινό κείμενο έχει υποστεί βελτιώσεις και αναθεωρήσεις, αλλά και αφετέρου ότι περιέχει γραφές που μαρτυρούνται και υποστηρίζονται από παπύρους του 2^{ου} και 3^{ου} αιώνα, δηλ. που είναι αρχαιότερες από τα μεγαλογράμματα χειρόγραφα του 4^{ου} αιώνα, στα οποία κυρίως βασίστηκε η έκδοση *Nestle-Aland*.

Επίσης, πρέπει να λεχτεί ότι το Βυζαντινό κείμενο περιέχει μερικές σύντομες γραφές, οι οποίες, σύμφωνα με την αρχή «*lectio brevior potior*» (: η συντομότερη γραφή είναι ισχυρότερη και κατά συνέπεια αρχαιότερη), θα έπρεπε να ληφθούν σοβαρότερα υπόψη από τους κριτικούς για την αποκατάσταση του κειμένου της Καινής

Διαθήκης. Τέτοιες σύντομες γραφές βρίσκει κανείς π.χ. στα χωρία Mr 3,13-14. 3,16. 3,32 κ.ά..

Μήπως οι ανωτέρω παρατηρήσεις σημαίνουν ότι ο Ορθόδοξος ερευνητής έχει καθήκον να αντικαταστήσει την κριτική έκδοση της Κ.Δ. με εκείνη του Textus Receptus ή της Πατριαρχικής έκδοσης; Ασφαλώς όχι. Ωστόσο, γεννιέται και το αντίστροφο ερώτημα: Είναι το κριτικό κείμενο χωρίς καμία αμφιβολία το πρωτότυπο και ως εκ τούτου κοινής αποδοχής; Τρεις παρατηρήσεις δικαιολογούν αυτό το ερώτημα:

α. Το κείμενο των κριτικών εκδόσεων είναι αποτέλεσμα αντιπαραβολής και σύνθεσης πολλών χειρογράφων. Παρ' όλα αυτά δεν χρησιμοποιήθηκε ποτέ σε καμιά εκκλησία ως λειτουργικό κείμενο. Είναι με άλλα λόγια ένα τεχνητό κείμενο.

β. Στην προετοιμασία μιας κριτικής έκδοσης υπάρχει ένα μεγάλο ποσοστό υποκειμενισμού. Μερικές φορές οι εκδοτικές επιτροπές, ολιγομελείς συνήθως, καταλήγουν σε κάποια απόφαση μετά από ψηφοφορία. Γιατί θα έπρεπε μια πλειοψηφία 3 ή 4 επιστημόνων έναντι 2 ή 3 να είναι ισχυρότερη, αφού μάλιστα και η μειοψηφία των επιστημόνων μιας εκδοτικής επιτροπής πιστεύει και αυτή στις ίδιες αρχές που πιστεύουν και οι άλλοι;

γ. Αν συγκρίνει κανείς τις κριτικές εκδόσεις μεταξύ τους θα βρει διαφορές ακόμα και μεταξύ δύο διαδοχικών εκδόσεων του ίδιου εκδότη. Για να δώσω απλώς ένα παράδειγμα, αναφέρω ότι η 26^η έκδοση Nestle-Aland διαφέρει από την 25^η σε 700 χωρία!

Πρέπει ωστόσο να παραδεχθούμε ότι η κριτική έρευνα του κειμένου της Κ.Δ. είναι πολύ σημαντική για

την επιστήμη αλλά και για την Εκκλησία. Μια κριτική έκδοση του Βυζαντινού κειμένου, για παράδειγμα, είναι απαραίτητη για την Ορθόδοξη Εκκλησία και αποτελεί ένα βασικό Desideratum.

* * *

Ύστερα από αυτή την ιστορική αναδρομή επιστρέφω στα προβλήματα και στην κριτική που αντιμετώπισαν οι μεταφραστές της έκδοσης του 1985/1989.

Η ευρύτερη χειρογραφική βάση του κριτικού κειμένου, που μάλιστα στηρίζεται όχι απλώς σε περισσότερα αλλά και σε αρχαιότερα χειρόγραφα, κάνει την επιστημονική συνείδηση του μεταφραστή να κλίνει υπέρ της χρησιμοποίησης αυτού του κειμένου· η συνείδηση όμως της ποιμαντικής του προσφοράς τον οδηγεί προς τη χρησιμοποίηση του Εκκλησιαστικού κειμένου που είναι γνωστό στο λαό. Οι μεταφραστές του 1985 προτίμησαν αρχικά το κριτικό κείμενο. Αυτό όμως υπήρξε ο στόχος δριμύτατης κριτικής και ίσως δικαιολογημένης κριτικής. Η επιστημονική γνώση πρέπει να συμπορεύεται με τις ποιμαντικές ανάγκες και τις ιδιαιτερότητες κάθε χώρας. Έτσι, στην αναθεώρηση της μετάφρασης που ακολούθησε και κυκλοφόρησε το έτος 1989 οι μεταφραστές προσάρμοσαν τη μετάφραση στο Εκκλησιαστικό κείμενο –μιά απόφαση που έτυχε επιδοκίμασias τόσο από την Εκκλησία της Ελλάδος, η οποία έδωσε την ευλογία της για την έκδοση, καθώς και από το Οικουμενικό Πατριαρχείο και τα Πατριαρχεία Ιεροσολύμων και Αλεξάνδρειας που επίσης έδωσαν την ευλογία τους, όσο και

από τον ευρύτερο κύκλο των θεολόγων και των λοιπών μελών της Εκκλησίας. Βέβαια σε υποσημειώσεις σημειώνονται οι βασικότερες διαφορές των δύο τύπων κειμένου, ώστε να ενημερώνεται ο αναγνώστης για την ύπαρξη και άλλων παραλλαγών.

Άλλωστε η 4^η έκδοση της The Greek New Testament των United Bible Societies δίνει στους μεταφραστές τη δυνατότητα επιλογής παραλλαγών του κειμένου που είναι σύμφωνες με την παράδοση της εκκλησίας τους. Ο κριτικός μηχανισμός έχει εμπλουτισθεί με την εκτενή παρουσία των Βυζαντινών λειτουργικών χειρογράφων που συνήθως ονομάζονται Λεξιονάρια. Μια ομάδα ερευνητών του Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης κατά τη δεκαετία του '80 έκανε αντιπαραβολή (collatio) από έναν μεγάλο αριθμό βυζαντινών χειρογράφων διαφόρων εποχών και τόπων, από τα οποία επέλεξε τελικά 30 με Ευαγγελικά αναγνώσματα και 40 με Αποστολικά. Επίσης παρατίθεται στην έκδοση αυτή (4^η έκδ., έτους 1993) μεταξύ των μαρτύρων του κειμένου και η έκδοση της Αποστολικής Διακονίας της Εκκλησίας της Ελλάδος (έτους 1988), που αποτελεί επανέκδοση ή μάλλον μιά από τις συνεχείς επανεκδόσεις του Πατριαρχικού κειμένου του 1904.

3. Το πρόβλημα της μεταφραστικής μεθόδου

Τρίτο σημείο κριτικής υπήρξε η χρησιμοποιηθείσα μεταφραστική μέθοδος. Στον Πρόλογο της έκδοσης του 1985 ενημερώνεται ο αναγνώστης ότι στη μετάφραση που ακολουθεί χρησιμοποιείται μέχρις ενός σημείου η μέθοδος της εννοιολογικής αντιστοιχίας (dynamic or

functional equivalence), κυρίως στα διδακτικά κείμενα (Επιστολές). Η φράση αυτή έδωσε αφορμή στην παρεξήγηση ότι εισάγεται κάποια νέα μέθοδος, άγνωστη στην Ορθόδοξη ερμηνευτική Παράδοση. Αυτό είναι τελείως αναληθές και έτσι η κριτική που έγινε ήταν τελείως αβάσιμη. Στην αμέσως επόμενη φράση του Προλόγου πληροφορείται ο αναγνώστης ότι "έτσι επιτυγχάνεται περισσότερη πιστότητα στο αρχικό κείμενο και μεγαλύτερη ζωντάνια στην απόδοση". Άλλωστε η κατά λέξη απόδοση της τυπικής αντιστοιχίας προϋποθέτει μια αντίληψη περί του ιερού κειμένου ως θεόπνευστου λέξη προς λέξη που συναντούμε σε ορισμένους φονταμενταλιστικούς κύκλους, ενώ η εννοιολογική αντιστοιχία –παρ' όλο που η ορολογία είναι σημερινή– βρίσκεται σε συμφωνία με την Ορθόδοξη θεολογία, που δίνει προτεραιότητα στο "πνεύμα" της Γραφής και όχι στο "γράμμα". Η Ορθόδοξη θεολογία, ξεχωρίζοντας μεταξύ αποκάλυψης και Γραφής, δεν επέτρεψε τον εγκλωβισμό στο γράμμα της Αγίας Γραφής και απέφυγε έτσι τον φονταμενταλισμό από τον οποίο υποφέρουν μερικές θρησκευτικές ομάδες σήμερα.

δ. Η έκδοση της μετάφρασης από τη Βιβλική Εταιρεία

Ο Ορθόδοξος Ελληνικός λαός έχει μια ευαισθησία έναντι των εκδόσεων της Βιβλικής Εταιρείας. Είναι αλήθεια ότι ο λαός στην Ελλάδα έχει τραυματικές εμπειρίες από προσηλυτιστικές ενέργειες του παρελθόντος, στις οποίες χρησιμοποιήθηκαν για την επίτευξη του

σκοπού τους και βιβλικές μεταφράσεις. Αλλά, είναι δυνατό να ζει κανείς συνεχώς κάτω από τη σκιά ενός δυσάρεστου παρελθόντος και να τη βλέπει αυτή τη σκιά σαν ανασταλτικό στοιχείο της δημιουργικής δουλειάς του στο παρόν; Το ιστορικό κόμπλεξ μόνον σ' έναν ψυχικά άρρωστο οργανισμό δημιουργεί συνεχώς προβλήματα· ο υγιής οργανισμός, που συνειδητοποιεί τις ιστορικές αστοχίες του παρελθόντος και παράλληλα συναισθάνεται τις ανάγκες του παρόντος, ενεργεί ελεύθερα και δημιουργικά. Οι ιστορικοί πολύ καλά κάνουν που επισημαίνουν στις μελέτες τους τα λάθη του παρελθόντος· ο ερμηνευτής όμως, και φυσικά και ο μεταφραστής των Γραφών, δεν μπορεί να παγιδευτεί και να εγκλωβιστεί στη σκιά του παρελθόντος, αλλά είναι υποχρεωμένος να δραστηριοποιηθεί δημιουργικά στο παρόν, αν πραγματικά συλλαμβάνει τα μηνύματα των σύγχρονων αναγκών.

Γ

ΠΑΥΛΕΙΕΣ ΜΕΛΕΤΕΣ

Η ΣΗΜΑΣΙΑ ΤΟΥ ΚΗΡΥΓΜΑΤΟΣ ΤΟΥ ΑΠΟΣΤΟΛΟΥ ΠΑΥΛΟΥ ΣΤΟΝ ΕΛΛΗΝΙΚΟ ΚΟΣΜΟ*

Στα μέσα του πρώτου αιώνα μ.Χ. ένα σημαντικό γεγονός στη Μακεδονία έμελλε να αλλάξει την πορεία όχι μόνο του ελληνισμού αλλά και ολόκληρου του κόσμου: ο Απ. Παύλος κηρύττει το καινούργιο για την εποχή εκείνη χριστιανικό μήνυμα στους Φιλίππους, στη Θεσσαλονίκη και στη Βέροια, και από εδώ προπέμπεται στην υπόλοιπη Ελλάδα για να συνεχίσει το ιεραποστολικό και ευαγγελιστικό έργο του.

Πριν ακόμη ο πρώτος ευαγγελιστής της Κ.Δ. χαρακτηρίσει το κείμενό του ως «εὐαγγέλιον Ἰησοῦ Χριστοῦ» (Μρ 1,1) και γίνει έτσι ο εισηγητής ενός νέου φιλολογικού είδους στην παγκόσμια γραμματεία, ο Απ. Παύλος με τον ελληνικό αυτό όρο μετέφερε το ουσιαστικό περιεχόμενο της χριστιανικής πίστεως σε ολόκληρο τον ελληνικό κόσμο, στην οικουμένη. Το λυτρωτικό μήνυμα που εμπεριέχεται μέσα στον όρο «εὐαγγέλιο» και που έχει ως υποκείμενο και συγχρόνως ως αντικείμενο τον Ιησού Χριστό, ιδιαίτερα το σταυρικό θάνατο και την ανάστασή του, άνοιξε νέους ορίζοντες ελπίδας και αισιοδοξίας στον απελπισμένο άνθρωπο της Ελληνιστικής εποχής.

Στην εισήγηση αυτή θα προσπαθήσουμε να περιγράψουμε με όση γίνεται συντομία την ατμόσφαιρα των χρόνων εκείνων, μέσα στην οποία ακούστηκε για πρώτη

* *Α' Παύλεια. Πρακτικά Συνεδρίου «Ο Απόστολος Παύλος και η Βέροια»*, Βέροια 1995, σ. 81-92.

φορά ο νικητήριος παιάνας ότι «κατεπόθη ὁ θάνατος εἰς νίκος», εφόσον «Χριστός ἐγήγερται ἐκ νεκρῶν ἀπαρχή τῶν κεκοιμημένων (ἐγένετο)» (Α΄ Κορ 15,20· 54β).

I

Ο Απ. Παύλος, κατά την ομολογία του ίδιου, ανετράφη «παρά τούς πόδας Γαμαλιήλ πεπαιδευμένος κατά ἀκρίβειαν τοῦ πατρῶου νόμου, ζηλωτής ὑπάρχων τοῦ Θεοῦ» (Πράξ 22,3) και «προέκοπτεν ἐν τῷ Ἰουδαϊσμῷ... περισσοτέρως ζηλωτής ὑπάρχων τῶν πατρικῶν του παραδόσεων» (Γαλ 1,14). Πέρα όμως από την αδιαμφισβήτητη ιουδαϊκή του παιδεία, που φαίνεται σαφώς και στις επιστολές του, είχε μήπως και ελληνική μόρφωση; Το ερώτημα αυτό απασχόλησε έντονα τους μελετητές του και δίχασε τις απόψεις τους. Έτσι, από τις αρχές του αιώνα μας και εξής δύο κυρίως κατευθύνσεις σημειώθηκαν στην επιστημονική έρευνα της προσωπικότητας του Παύλου: Η μία (με βασικούς εκπροσώπους τους J.Weiss και A.Schweitzer) υπογράμμισε με αποκλειστικότητα την Παλαιοδιαθηκική και ιουδαϊκή επίδραση στη θεολογία του πρώτου θεολόγου της Εκκλησίας, η άλλη (A. Hamack και E. Hatch) εξήρε ιδιαίτερα την ελληνιστική επίδραση στη διαμόρφωση της θεολογικής του σκέψης και κυρίως στη γραπτή διατύπωσή της.

Και στις δύο αυτές απόψεις υπάρχει μονομέρεια και υπερβολή. Και βέβαια ο Παύλος έχει βιβλική και ιουδαϊκή παιδεία, κατέχει μάλιστα και την τέχνη του σκηνοποιού σύμφωνα με τη ραββινική τακτική να συνδυάζει κανείς τη θεωρητική γνώση με επάγγελμα βιοπο-

ριστικό. Είναι όμως και «πολίτης οὐκ ἀσήμου πόλεως», της Ταρσού της Κιλικίας (Πράξ 21,39), Ρωμαίος πολίτης, γεννημένος από γονεῖς που έχουν και αυτοί το δικαίωμα του Ρωμαίου πολίτη (Πράξ 22,28). Η Ταρσός ήταν γνωστό κέντρο μορφώσεως των ελληνιστικῶν χρόνων και τόπος συναντήσεως περιδευόντων φιλοσόφων. Ήταν υπερτέρα την εποχή αυτή και αυτών ἀκόμη των Αθηνῶν και της Αλεξάνδρειας. Αρκεί να σημειώσουμε ότι από την πόλη αυτή επιλέγονταν οι παιδαγωγοί και οι δασκάλοι για το παλάτι της Ρώμης. Ο ανήσυχος και δυναμικός νεαρός Σαύλος δεν ήταν δυνατό να στερήσει τον εαυτό του από τα πολιτιστικά αγαθά του ελληνιστικού κόσμου. Όπως «προέκοπτε ἐν τῷ Ἰουδαϊσμῷ ὑπέρ πολλούς συνηλικιώτας ἐν τῷ γένει του» (Γαλ 1,14), έτσι ἀσφαλῶς προέκοπτε κατ' ἀναλογία και ἐν τῷ Ἑλληνισμῷ. Το πρώτο χρειάστηκε να το τονίσει ο ίδιος στην προς Γαλάτας επιστολή του για λόγους απολογητικούς, το δεύτερο το μαρτυρούν ὅλες οι επιστολές του με την ελληνική ορολογία τους, τις παραστάσεις τους από τα στάδια και τους αγωνιζομένους, καθώς και τους υπαινιγμούς στις λατρευτικές τελετές της θρησκείας του ελληνιστικού περίγυρου, μέσα στον οποίο ζει και ευαγγελίζεται τον Χριστό ο συγγραφέας τους.

Πολλοί θεολόγοι, για να αποδείξουν την ελληνομάθεια του Παύλου, σταχυολογούν από τις επιστολές του ή από τους λόγους του στις Πράξεις των Αποστόλων φράσεις αρχαίων συγγραφέων, όπως το «φθείρουσιν ἤθη χρηστά ὀμιλία κακαί» του ποιητή Μενάνδρου του 4^{ου} π.Χ. αιώνα (Α΄ Κορ 15,33), ή το «Κρήτες ἀεὶ ψεύσται, κακά θηρία, γαστέρες ἀργαί» του ποιητή της Κρήτης Επιμενίδη

(Τιτ 1,12), ή τη φράση «τοῦ γάρ καί γένος ἔσμεν» του Αράτου (Πραξ 17,28), ή τέλος το «σκληρόν σοι πρός κέντρα λακτίζειν» του Ευριπίδη και άλλων αρχαίων συγγραφέων (Πράξ 26,14). Οι φράσεις αυτές, που μπορεί να ήταν παροιμιώδεις στην εποχή του Παύλου και να τις γνώριζαν πολλοί, δεν αποδεικνύουν από μόνες τους την ελληνομάθεια του Παύλου, όπως δεν αποδεικνύουν την πατερικότητα πολλών Νεοελλήνων θεολόγων οι μεμονωμένες φράσεις πατέρων που επισυνάπτουν στις εργασίες τους, εάν αυτές οι εργασίες δεν αποπνέουν στο σύνολό τους την παραδοσιακή και συνάμα ανανεωτική πατερική θεολογία. Ο Παύλος, πέρα από αυτές τις φράσεις, κινείται με άνεση στο χώρο των ιδεών και παραστάσεων του Ελληνικού του περίγυρου.

Το δίλημμα προηγούμενων δεκαετιών, εάν το υπόβαθρο της θεολογίας του Παύλου είναι αποκλειστικά ιουδαϊκό ή κυρίως ελληνιστικό, έχει σήμερα ξεπεραστεί, ιδίως μετά τις γενικά αποδεκτές θέσεις του Γερμανού καθηγητή της Τυβίγγης Martin Hengel για τον εξελληνισμό της Ιουδαίας ήδη πριν από τον πρώτο χριστιανικό αιώνα¹.

Δεν πρέπει εδώ να παραλείψουμε να εξάρουμε τη σημασία των «ελληνιστών», δηλ. των ελληνόφωνων χριστιανών μέσα στην πρώτη κοινότητα των Ιεροσολύμων για τους οποίους γίνεται λόγος στις Πράξεις των Αποστόλων (6,1 εξ.). Οι «επτά» που εκλέγονται για να διακονούν στα τραπέζια, ώστε να αποφευχθούν τα παράπονα των ελληνιστών φέρουν όλοι τους ελληνικά ονόματα, ο

¹ Βλ. το βιβλίο του *The Hellenization of Judaea in the First Century after Christ*, London 1969.

δέ Στέφανος (ένας από τους επτά) στην ομιλία του ενώπιον του Μ. Συνεδρίου (Πράξ 7,2 εξ.) διακηρύσσει ευθαρσώς την απομάκρυνση από τη λατρεία στο Ναό των Ιεροσολύμων, αφού «ὁ ὕψιστος οὐκ ἐν χειροποιήτοις ναοῖς κατοικεῖ» (7,48), μια άποψη που ο ίδιος ο Στέφανος πληρώνει πολύ ακριβά, με λιθοβολισμό, και οι ελληνιστές με διωγμό από τα Ιεροσόλυμα, ενώ οι άλλοι χριστιανοί με τους Δώδεκα μένουν στα Ιεροσόλυμα. Αυτήν την απελευθέρωση από τον Ιουδαϊσμό, ιδιαίτερα από το Νόμο, θα θεμελιώσει με τη φωτισμένη θεολογία του ο Απ. Παύλος. Έτσι, οι ελληνιστές και ο Παύλος ανοίγουν το δρόμο για την ιστορική πορεία του Χριστιανισμού μέσα στα έθνη.

Οι εισαγωγικές αυτές σκέψεις του Ι^{ου} μέρους θα τελειώσουν με τις εξής σύντομες παρατηρήσεις:

α) Το ιουδαϊκό υπόβαθρο του Παύλου και η όποια ελληνική του κατάρτιση τίθενται στην υπηρεσία του χριστιανικού ευαγγελίου. Το ευαγγέλιο που διακηρύσσει ο Παύλος μέσα στον ελληνικό χώρο ασφαλώς και έπρεπε να εκφραστεί με παραστάσεις του ελληνικού κόσμου, για να στηθεί σωστά η γέφυρα της επικοινωνίας. β) Ο Θεός ελευθερωτής της Π.Δ., που ενεργώντας μέσα στην ιστορία ελευθερώνει το λαό του από τη δουλεία της Αιγύπτου, αποτελεί βασική πίστη του Παύλου. Ο Θεός αυτός ενσαρκώνεται μέσα στην ιστορία στο πρόσωπο του Ιησού Χριστού που ελευθερώνει τους ανθρώπους από τη δουλεία του ποικιλώνυμου κακού, της φθοράς και του θανάτου. Και γ) εάν μέσα στην πρώτη Εκκλησία των Ιεροσολύμων κάποιος χριστιανός προέβλεπε ότι κάποτε το χριστιανικό μήνυμα επρόκειτο να συναντηθεί και να

συντεθεί με την ελληνική σκέψη –πράγμα που έγινε επιτυχώς τον 4^ο αιώνα– θα θεωρούνταν τελείως εκτός πραγματικότητας. Αυτό όμως που συντελέστηκε τον 4^ο αιώνα προοδοποιήθηκε από τους προηγούμενους αιώνες με απαρχή τον Απ. Παύλο. Η συνάντηση στην περίπτωση του Παύλου δεν έχει βέβαια την έννοια της οριστικής συνθέσεως αλλά την έννοια της χριστιανικής απαντήσεως στα προβλήματα του ανθρώπου της εποχής εκείνης.

II

Η ελληνορωμαϊκή κοινωνία του 1^{ου} μ.Χ. αιώνα παρουσιάζει φαινόμενα κρίσεως και παρακμής. Μετά την κατάρρευση της αρχαίας πόλης-κράτους ο άνθρωπος χάνει τη σιγουριά που είχε μέσα σ' αυτήν, αισθάνεται «ερριμένος» και χαμένος μέσα σ' έναν απέραντο κόσμο με οικουμενικές διαστάσεις και κοσμοπολίτικο χαρακτήρα, χωρίς ουσιαστικά στηρίγματα και χωρίς ικανοποιητικές λύσεις, με αβέβαιο το μέλλον και με το φάσμα του θανάτου να τον απειλεί καθημερινά. Οι λύσεις θεραπείας κινούνται γύρω από τρεις κυρίως άξονες: τη φιλοσοφία, τις Μυστηριακές θρησκείες και την Αυτοκρατορική λατρεία. (Για την ανάλυση των προβλημάτων της Ελληνιστικής εποχής και των απαντήσεων του Παύλου στηριζόμεστε στη μελέτη του Β. Στογιάννου, *Ελευθερία. Η περί ελευθερίας διδασκαλία του Απ. Παύλου και των πνευματικών ρευμάτων της εποχής του*, Θεσσαλονίκη 1970. Εκτενέστερη ανάλυση μπορεί να αναζητήσει κανείς στη μελέτη αυτή του αιμνήστου συναδέλφου).

1. Τα φιλοσοφικά ρεύματα της εποχής, ιδίως ο Στωικισμός, προσπαθούν να στρέψουν τον άνθρωπο στις δυνάμεις που έχει μέσα του και να τον αποσπάσουν από τα φοβερά εξωτερικά αδιέξοδα. Θέλουν να του δείξουν το δρόμο να απελευθερωθεί από τα κοινωνικά προβλήματα με τις δικές του δυνάμεις, οι οποίες όμως αποδεικνύονται τελικά ανεπαρκείς. Ένας εκπρόσωπος της Νεότερης Στοάς, ο Επίκτητος, εξυμνεί ιδιαίτερα την ελευθερία. «Ελεύθερός ἐστὶν ὁ ζῶν ὡς βούλεται, ὃν οὐτ' ἀναγκάσαι ἐστὶν οὔτε κωλύσαι, οὔτε βιάσασθαι, οὐδ' αἰ ὀρμαὶ ἀνεμπόδισται, αἰ ὀρέξεις ἐπιτευκτικαί, αἰ ἐκκλήσεις ἀπερίπτωτοι».

Οι πολύ ωραίες αυτές περί ελευθερίας διατυπώσεις έχουν ένα νοησιαρχικό χαρακτήρα, ικανοποιούν ίσως τα ευγενή πνεύματα, δεν πετυχαίνουν όμως να δρομολογήσουν τα ευρύτερα στρώματα προς το στόχο της υπερβάσεως των οριακών καταστάσεων της ζωής και της απειλής του θανάτου. Ο ίδιος ο Επίκτητος μάλιστα θα ακολουθήσει τη λύση της αυτοκτονίας.

2. Απομονωμένος από την κοινωνία ο άνθρωπος αναζητεί καταφύγιο στις Μυστηριακές θρησκείες με την ελπίδα ενός καλύτερου μέλλοντος είτε πριν από το τέλος της ζωής του είτε μετά από αυτό. Η αβεβαιότητα για την αποτελεσματικότητα της μύησής του τον οδηγεί στο να μνηθεί σε περισσότερες λατρείες, για να αποκτήσει πιο σίγουρα την ποθούμενη ελευθερία και λύτρωση. Η μύηση όμως στις λατρείες των ελληνοιστικών χρόνων, πολλές από τις οποίες είναι τώρα εισαγόμενες (κυρίως από την Αίγυπτο), δεν έχει τον συλλογικό και κοινωνικό χαρακτήρα που είχε κατά τους κλασικούς χρόνους στην Αρ-

χαία Ελλάδα. Είναι περισσότερο ένα ατομικό γεγονός και το σπουδαιότερο χωρίς ηθικές επιπτώσεις στην καθημερινή ζωή των μεμυημένων. Απουσιάζει δηλ. το στοιχείο της υπεύθυνης ηθικής συμπεριφοράς. Ο άνθρωπος μετά τη μύηση δεν μεταμορφώνεται ηθικά και δεν εφοδιάζεται με τη δύναμη να αντιμετωπίσει τα προβλήματα της ζωής.

Ας λάβουμε υπόψη μας επίσης ότι οι οικονομικές απαιτήσεις της μύησης αποτελούσαν συχνά εμπόδιο για τους πολλούς. Ο λατίνος συγγραφέας Απουλήιος π.χ. κατά τον 2^{ον} μ.Χ. αιώνα παραπονείται στο έργο του «Μεταμορφώσεις» για τα έξοδα της τελετής μιλώντας μάλιστα για τη μύηση σε ιερέα των μυστηρίων της Ίσιδας σημειώνει τα εξής: «Παρόλο που τόσο το επιθυμούσα, ανέβαλα την τελετή μόνο εξαιτίας της φτώχειας μου. Στη Ρώμη τα έξοδα της μύησης ήταν πολύ περισσότερα από τα έξοδα στην επαρχία. Μιά σκληρή φτώχεια μ'εμπόδιζε λοιπόν, κι έτσι βασανιζόμουν».

3. Το βαθύτερο αίτημα των ανθρώπων για ειρήνη και ελευθερία επαγγέλθηκε να ικανοποιήσει ο αυτοκράτορας Αύγουστος (από το 31 π.Χ. ως το 14 μ.Χ. ακριβώς στα χρόνια της μεγάλης τομής της ανθρώπινης ιστορίας) με την Pax Romana και την επαναφορά των αρχαίων θεοτήτων με ενοποιό παράγοντα τη λατρεία του δικού του προσώπου ως Θεού. Μια τακτική που ακολούθησαν και οι διάδοχοί του. Τακτική που οι πρώτοι χριστιανοί αντιμετώπισαν με πνεύμα ελευθερίας και ευθύνης: Δεν προσκύνησαν το «θηρίο» (για το οποίο γίνεται λόγος στην Αποκάλυψη) αλλά μόνο τον αληθινό Θεό, με τις

γνωστές βέβαια συνέπειες στη χριστιανική ιστορία των πρώτων αιώνων.

Περιοριζόμαστε μόνο στις τρεις αυτές απαντήσεις, τη φιλοσοφική, τη μυστηριακή, την αυτοκρατορική, γιατί στόχος μας δεν είναι η ανάλυση της ελληνορωμαϊκής εποχής, αλλ' η παρουσίαση του Παύλειου ευαγγελίου μέσα σ' έναν κόσμο, όπως με πολύ αδρές γραμμές τον παρουσιάσαμε.

Ο Άγγλος ιστορικός Arnold Toynbee επισημαίνει τις ακόλουθες λύσεις που προτείνονται συνήθως στις διαλυόμενες κοινωνίες της ύστερης αρχαιότητας για την υπέρβαση των προβλημάτων τους: τον αρχαϊσμό, τον μεσσιανισμό, την απόσπαση, τη μεταμόρφωση. Αρχαϊσμός είναι η καταφυγή στις αξίες του παρελθόντος, για την αντιμετώπιση των προβλημάτων του παρόντος. Αυτό δηλ. που έκανε ο Αύγουστος με την αναζωογόνηση της αρχαίας θρησκείας στο πρόσωπό του. Μεσσιανισμός είναι η προβολή ενός μελλοντικού παραδείσου –λύση που βρίσκει ο Άγγλος διανοητής στον Ιουδαϊσμό. Απόσπαση είναι η απομάκρυνση από τα εξωτερικά προβλήματα της κοινωνίας και η αναζήτηση των εσωτερικών πνευματικών αξιών του ανθρώπου –πράγμα που πρότειναν, όπως σημειώσαμε, οι Στωικοί φιλόσοφοι. Μεταμόρφωση είναι η λύση που προσφέρει στην ελληνορωμαϊκή εποχή ο Χριστιανισμός².

² Βλ. το βιβλίο του Σπουδή της Ιστορίας, επιτομή του Δ. Σόμερβελ, ελληνική μετάφραση Ν. Παπαρρόδου, Αθήνα 1962, σ. 486 εξ., 498 εξ. Πρβλ. και Σ. Αγουρίδη, «Η περί λυτρώσεως διδασκαλία του Αποστόλου Παύλου», Γρηγόριος ο Παλαμάς, 1962, σ. 216-217

Αυτήν τη μεταμόρφωση –για να αφήσουμε τον Τογνβεε και νά επανέλθουμε στο θέμα μας– ευαγγελίζε-ται ο Απ. Παύλος με όσα λέγει στο κήρυγμά του για την εν Χριστώ λύτρωση του ανθρώπου και για την ευθύνη του έναντι του συνανθρώπου μέσα στην κοινωνία και έναντι του φυσικού περιβάλλοντος. Θα δούμε τώρα την εμπνευσμένη απάντηση του Παύλου σε συνάρτηση με τις τρεις λύσεις της ελληνορωμαϊκής εποχής που μνημονεύσαμε προηγουμένως.

1. Σε αντίθεση με τη θεωρητική και ανθρωποκεντρική ελευθερία των Στωικών φιλοσόφων ο Παύλος προβάλλει την εν Χριστώ ελευθερία, την ελευθερία που απορρέει από ένα ιστορικό γεγονός: το σταυρό και την ανάσταση του Χριστού. Μια ελευθερία που δεν υπάρχει στην εσωτερική φύση του ανθρώπου, αλλά προσφέρεται ως δωρεά του Θεού. Η αστοχία του ανθρώπου να βρεί λύσεις στα προβλήματά του με βάση τις δικές του εσωτερικές δυνάμεις, αυτό δηλ. που στη θεολογική γλώσσα ονομάζουμε «αμαρτία», καθιστά αναγκαία την ιστορική επέμβαση του Θεού μέσα στον κόσμο στο πρόσωπο του Χριστού. Η ελευθερία συνεπώς αποτελεί προσφορά του Θεού εν Χριστώ προς τον κόσμο. Μα ίσως αναρωτηθεί κανείς: Δεν είναι σπουδαιότερη η ελευθερία που κατακτά ο άνθρωπος μέσα από τις δικές του πνευματικές δυνάμεις παρά η ελευθερία που του προσφέρεται έξωθεν; Θα ήταν πράγματι έτσι, αν η φύση του ανθρώπου ήταν εναρμονισμένη με το θέλημα του Θεού και δεν είχε διαταραχθεί εξαιτίας της «πτώσεως». Η ιστορία όμως μαρτυρεί ότι τα έργα του ανθρώπου συνδέονται με το μίσος,

την καταστροφή, τη φθορά, για να τον οδηγήσουν στην αποσύνθεση της κοινωνίας, στην καταστροφή του περιβάλλοντος, του οίκου του Θεού, και τελικά στο θάνατο.

Αλλωστε, η ελευθερία που διακηρύσσει ο Παύλος δεν είναι μόνο δώρο του Θεού αλλά συνεπάγεται και την ανταπόκριση του ανθρώπου, την ευθύνη του έναντι της κοινωνίας και έναντι της φύσεως. Ας σημειώσουμε εδώ ότι, ενώ η λέξη ελευθερία (όπως και το ρήμα «ἐλευθεροῦν» και το επίθετο «ελεύθερος») αφθονούν στην Κ.Δ., η λέξη ευθύνη δεν απαντάται ούτε μία φορά. Θα αποτολμήσω εδώ την ακόλουθη υπόθεση: Ίσως οι συγγραφείς της Καινής Διαθήκης αποφεύγουν τη λέξη «ευθύνη», γιατί είναι συνυφασμένη στον αρχαίο ελληνικό κόσμο με τη νομική έννοια της λογοδοσίας των δημοσίων υπαλλήλων στο τέλος της θητείας τους, ιδίως της λογοδοσίας για κακή διαχείριση των δημοσίων χρημάτων, καθώς επίσης και με την έννοια της τιμωρίας. Αντιστρόφως, για τους ιερούς συγγραφείς μας η ευθύνη είναι η ελεύθερη ανταπόκριση των ανθρώπων στη δωρεά του Θεού πέρα από κάθε νομική έννοια. Ωστόσο, αυτή η απουσία της λέξης δεν σημαίνει τίποτε, αφού η έννοια της ευθύνης είναι παρούσα σ' όλη τη θεολογία και ιδίως την ηθική της Κ.Δ. Στην προς Γαλάτας επιστολή π.χ., όπου η ελευθερία αποτελεί τον κεντρικό θεολογικό της άξονα, γράφει ο Απόστολος: «Τῇ ἐλευθερίᾳ ἡμᾶς Χριστός ἠλευθέρωσεν. στήκετε οὖν καὶ μὴ πάλιν ζυγῷ δουλείας ἐνέχεσθε» (Γαλ 5,1). Το πρώτο ημιστίχιο εκφράζει την ιστορική αλήθεια ότι η ελευθερία είναι δώρο του Χριστού, το δεύτερο ημιστίχιο υπογραμμίζει την ευθύνη του ανθρώπου για τη διατήρηση της ελευθερίας. Και λίγο πα-

ρακάτω: «Ὑμεῖς γάρ ἐπ' ἐλευθερίᾳ ἐκλήθητε, ἀδελφοί· μόνον μὴ τὴν ἐλευθερίαν εἰς ἀφορμὴν τῆ σαρκί, ἀλλὰ διὰ τῆς ἀγάπης δουλεύετε ἀλλήλοις» (Γαλ 5,13). Καὶ ἐδῶ ἡ κλήση «ἐπ' ἐλευθερίᾳ» εἶναι ἡ μεγάλη δωρεά τοῦ Θεοῦ, χρέος καὶ ευθύνη τοῦ ἀνθρώπου ἡ διακονία τῆς ἀγάπης. Καὶ στὴν Α' πρὸς Κορινθίους (6,12): «Πάντα μοι ἔξεστιν ἀλλ' οὐ πάντα συμφέρει πάντα μοι ἔξεστιν ἀλλ' οὐκ ἐγὼ ἔξουσιασθήσομαι ὑπὸ τινος». Στὸ «πάντα μοι ἔξεστιν» βρίσκεται ἡ ἐλευθερία τοῦ ἀνθρώπου, στὸ «ἀλλ' οὐ πάντα συμφέρει» καὶ «οὐκ ἐγὼ ἔξουσιασθήσομαι ὑπὸ τινος» βρίσκεται ἡ ευθύνη τοῦ.

2. Σε ἀντίθεση με τὴν ἀπέλπιδα μύηση σε διάφορες μυστηριακές λατρεῖες, ἡ οποία δὲν εἶχε καμία ἠθικὴ ἐπίπτωση στὴν καθημερινή ζωὴ, ὁ Παῦλος προβάλλει τὴ μύηση στὸ κατ' ἐξοχὴν μυστήριον, ποῦ εἶναι «τό μυστήριον τοῦ Χριστοῦ» (Εφ 3,4) ἢ «τό μυστήριον τοῦ εὐαγγελίου» (Εφ 6,19), «τό μυστήριον τό ἀποκεκρυμμένον ἀπὸ τῶν αἰώνων ἐν τῷ Θεῷ» (Εφ 3,9), τὸ «χρόνοις αἰώνιοις σεσιγημένον μυστήριον» ποῦ φανερώθηκε τῶρα (Ρωμ 13,24). Τὸ «μυστήριον» αὐτό:

α. Δὲν συντελεῖται στὶς κρυμμένες ἀπὸ τὰ μάτια τῶν βεβήλων μύησεις ἀλλὰ μπαίνει στὸ φωτεινὸ δρόμο τῆς ἱστορίας, γιὰ αὐτὸ το ὁποῖο διακηρύττει ὁ Παῦλος εἶναι τὸ γεγονός τοῦ σταυροῦ καὶ τῆς ἀναστάσεως. Με αὐτὸ δίνει τὴν ἀπάντηση στὸν πόθο τῶν ἀνθρώπων γιὰ λύτρωση, τὴν οποία ἀναζητοῦν στὴ μύηση σε κάποια θεότητα ποῦ ἐκφράζεται βέβαια μέσα ἀπὸ μύθους.

β. Τὸ μυστήριον τοῦ Χριστοῦ δὲν προορίζεται γιὰ τοὺς λίγους ποῦ διαθέτουν ἐκτὸς τῶν ἄλλων καὶ τὶς ἀνάλογες οικονομικὲς δυνατότητες. Ἡ μύηση στὸ μυστήριον

τοῦ Χριστοῦ, δηλ. ἡ ἐνταξὴ στὴν ἐκκλησία με τὸ «βάπτισμα» προορίζεται γιὰ ὅλους ἀνεξάρτητα ἀπὸ οικονομικὴ κατάσταση, γιὰ τὸ μῆνυμα τοῦ Εὐαγγελίου ἔχει οἰκουμενικὲς διαστάσεις καὶ προορίζεται νὰ φτάσει «ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς».

γ. Ἡ ἀπέκδυση τοῦ «παλαιοῦ ἀνθρώπου» καὶ ἡ ἐπένδυση τοῦ «νέου» ἢ «καινοῦ» ἀνθρώπου (βλ. Κολ 3,9-10) δηλώνει κατὰ τὸν Απ. Παῦλο συνεχὴ προσπάθεια ἠθικῆς ζωῆς κατὰ τὴν οποία ἡ ταφή τοῦ πιστοῦ με τὸ Χριστό κατὰ τὸ βάπτισμα συνεχίζεται σε μιὰ ζωὴ ἀπνεκρώσεως ὡς πρὸς τὴν ἀμαρτία, ὥστε νὰ ζεῖ ὁ πιστὸς «ἐν καινότητι ζωῆς» μέσα στὴν ἀνακαινισμένη ἀνθρωπότητα ποῦ εἶναι ἡ Ἐκκλησία. Ἀντίστροφα ἡ μύηση σε ἓνα ἢ καὶ περισσότερα ἀρχαῖα μυστήρια δὲν σήμαινε καμιὰ ἀλλαγὴ τῆς ζωῆς τοῦ μύστη.

Καὶ δ. Ἡ κάθετη θεώρηση θεότητας καὶ ἀνθρώπου στὶς μυστηριακὲς θρησκείες υφίσταται καὶ στὸ Χριστιανισμό, ἐφόσον ὁ Θεὸς ἀποκαλύπτεται μέσα στὴν ἱστορία με τὸ ἱστορικὸ γεγονός τῆς γεννήσεως τοῦ Χριστοῦ, ὑπάρχει ὁμως παράλληλα καὶ μιὰ ὀριζόντια ἱστορικὴ, κοινωνικὴ διάσταση, κατὰ τὴν οποία ὁ πιστὸς δὲν αἰσθάνεται μόνο ἐνωμένος ἀτομικά με τὸ Χριστό ἀλλ' ἐκφράζει τὴν πίστη τοῦ στη συνάντηση με τὸ πρόσωπο τοῦ συνανθρώπου τοῦ καὶ στὴν προσπάθεια μεταμορφώσεως τοῦ κόσμου καὶ τῶν ἀνθρώπων.

3. Εἰρήνη, ἀσφάλεια καὶ ἐλευθερία ἐπαγγέλλονται οἱ ρωμαῖοι αὐτοκράτορες, «ὅταν (ὁμως) λέγωσιν εἰρήνη καὶ ἀσφάλεια, τότε αἰφνίδιος αὐτοῖς ἐφίσταται ὄλεθρος» (Α' Θεσ 5,3) παρατηρεῖ ὁ Παῦλος, ὑπαινισσόμενος ἴσως τὴ διατυμπανιζόμενὴ ἀλλὰ μὴ πραγματοποιούμενὴ Pax

και *Securitas* των ρωμαίων Καισάρων. Γι' αυτό και εύχεται στους Θεσσαλονικείς: «Αὐτός δέ ὁ Κύριος τῆς εἰρήνης δώη ὑμῖν τὴν εἰρήνην διὰ παντός ἐν παντί τρόπῳ» (Β' Θεσ 3,16). Ειρήνη όμως και ελευθερία για τον Απόστολο είναι θεολογικές πραγματικότητες που ξεπερνούν τα όρια του ατόμου και αφορούν ολόκληρη την ανθρωπότητα, κι ακόμη τον άνθρωπο μαζί με το φυσικό του περιβάλλον.

Υπογραμμίζοντας τις οικουμενικές διαστάσεις αυτού του μηνύματος, ξανασυναντούμε, καθώς φτάνουμε προς το τέλος, τα όσα είπαμε στο Ι^ο μέρος για τους «Ελληνιστές» των Πράξεων: Η ελευθερία από το Νόμο ανοίγει διάπλατα τη θύρα εισόδου των εθνικών στην Εκκλησία και επιτρέπει έτσι την πραγματοποίηση της οικουμενικής αποστολής του Χριστιανισμού. Ήδη ο δρόμος αυτός είχε προετοιμαστεί από τους ελληνόφωνους (τους «Ελληνιστές») χριστιανούς των Ιεροσολύμων, για τους οποίους μας ομιλεί ο Έλληνας στην καρδιά και στη γλώσσα Λουκάς στις Πράξεις. Με το διωγμό τους από τα Ιεροσόλυμα και τη μεταφύτευσή τους στο ελληνιστικό κέντρο, την Αντιόχεια, με τη συμπαράσταση μάλιστα και Κυπρίων και ιδιαίτερα του Βαρνάβα, συντελούν στο άνοιγμα του Χριστιανισμού προς την ελληνορωμαϊκή οικουμένη.

Η ελευθερία από το Νόμο που διαγγέλλει ο Παύλος δεν είναι απλώς θέμα τακτικής (ώστε να διευκολυνθούν οι Έλληνες και οι εθνικοί γενικότερα να δεχθούν το χριστιανικό Ευαγγέλιο) αλλά βασική θεολογική αρχή του Αποστόλου. Ελευθερία είναι για τον Παύλο απαλλαγή από κάποια κατάσταση και συγχρόνως μετατόπιση

σε μια νέα κατάσταση: από το Νόμο στη Χάρη, από την αμαρτία στην αναμαρτησία, από το θάνατο στη ζωή. Είναι απελευθέρωση από μια ακούσια δουλεία σε μια εκούσια δουλεία. Πραγματικά ελεύθερος είναι αυτός που με αίσθημα ευθύνης δέχεται να γίνει, όσο κι αν αυτό ηχεί ως αντίφαση στους όρους, «δοῦλος» ενός άλλου Κυρίου, του «Κυρίου Χριστού Ἰησοῦ».

Στο σημείο αυτό επιβάλλεται να υπογραμμίσουμε τη συμβολή του Παύλου στην επικράτηση μέσα στον Ελληνικό κόσμο των χαρακτηριστικών τίτλων που συνοδεύουν από τότε για πάντα τον Ιησού Χριστό. Φωτισμένος από το Πνεύμα του Θεού ο Απόστολος της Μακεδονίας γνώρισε στους ανθρώπους ένα Χριστό με πανανθρώπινα χαρακτηριστικά. Ο Χριστός στο κήρυγμά του δεν είναι απλώς ο «Υἱός τοῦ ἀνθρώπου», όπως τον γνωρίζει και τον ομολογεί η πρώτη χριστιανική κοινότητα των Ιεροσολύμων (άλλωστε πουθενά στις επιστολές του δεν χρησιμοποιεί τον όρο αυτόν ο Παύλος), αλλ' είναι ο «Κύριος» – ένας τίτλος που δεν ατόνησε καθόλου με το πέρασμα των αιώνων στην ορολογία, τη λατρεία και την πνευματικότητα των χριστιανών. Την ίδια αντοχή στο χρόνο είχε και ο άλλος χριστολογικός όρος: «Σωτήρ». Με τους δύο αυτούς χριστολογικούς τίτλους ο Παύλος αντιπαραθέτει στους «κυρίους» θεούς, στις «κυρίες» θεές, και στους «σωτήρες» αυτοκράτορες του ελληνορωμαϊκού χώρου την πίστη της εκκλησίας στον Κύριο Ιησού Χριστό, στον «μεγάλο Θεό καὶ Σωτήρα ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστό» (Τιτ 2,13· βλ. και Εφ 5,23. Φιλ 3,20. Α' Τιμ 1,1. 4,10. Β' Τιμ 3,6 κ.ά.). Έτσι, διακηρύττει στους Κορινθίους: «καὶ γάρ εἶ-

περ εἰσὶν λεγόμενοι θεοὶ εἴτε ἐν τῷ οὐρανῷ εἴτε ἐπὶ γῆς,
 ὡσπερ εἰσὶν θεοὶ πολλοὶ καὶ κύριοι πολλοί,
 ἀλλ' ἡμῖν εἰς Θεὸς ὁ πατήρ
 ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν,
 καὶ εἰς κύριος Ἰησοῦς Χριστός
 δι' οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ» (Α' Κορ 8,6)

Δεν πρόκειται απλώς για δύο τίτλους. Πρόκειται για την ουσία του χριστιανικού ευαγγελίου: Όπως ο Θεός στην Π.Δ. ελευθερώνει το λαό του από τη δουλεία της Αιγύπτου, έτσι και ο Ιησούς (που το όνομά του άλλωστε δηλώνει αυτόν που σώζει) είναι ο απόλυτος Κύριος και Σωτήρ που δίνει την πραγματική ελευθερία στους ανθρώπους που ήταν δούλοι στην ειμαρμένη, στα άστρα, στις μυστηριακές τελετές, στην αυτοκρατορική λατρεία. Αν εξακολουθούν και σήμερα να δουλεύουν πολλοί άνθρωποι σε παρόμοιες θεότητες, αυτό δεν οφείλεται στην αδυναμία του ευαγγελίου αλλά στη δική τους ενδοτικότητα. Το ευαγγέλιο που κήρυξε ο Παύλος στη Βέροια και σε όλον τον ελληνικό κόσμο είναι «δύναμις Θεοῦ εἰς σωτηρίαν παντὶ τῷ πιστεύοντι» (Ρωμ 1,16).

* * *

Ο σπόρος του χριστιανικού ευαγγελίου που έσπειρε ο Απ. Παύλος στη Βέροια και από εδώ κατόπιν σε όλην την Ελλάδα καθώς και στον ευρύτερο ελληνικό χώρο βλάστησε και στη συνέχεια με το αίμα των μαρτύρων της πίστεως καθώς και με τη μαρτυρία της ζωντανής φωνής της Εκκλησίας έγινε δένδρο μέγα, όπου «κατασκη-

νώνουν τὰ πετεινά τοῦ οὐρανοῦ», οι άνθρωποι δηλ. που απογοητευμένοι από τα διάφορα ευαγγέλια –και τώρα όπως και τότε– βρίσκουν την πραγματική ελευθερία καθώς και περίσσευμα ζωής.

7

ΟΙ ΑΠΟΣΤΟΛΟΙ ΒΑΡΝΑΒΑΣ ΚΑΙ ΠΑΥΛΟΣ
ΣΤΗΝ ΚΥΠΡΟ: ΟΙ ΑΠΑΡΧΕΣ ΤΟΥ ΕΥΑΓΓΕΛΙΣΜΟΥ
ΤΗΣ ΟΙΚΟΥΜΕΝΗΣ*

Πριν από 1950 χρόνια συντελέστηκε στην Κύπρο ένα σημαντικό για την πνευματική ιστορία της ανθρωπότητας γεγονός: Οι απόστολοι Βαρνάβας και Παύλος, εμπνεόμενοι και κινούμενοι από το Πνεύμα του Θεού, πραγματοποίησαν την ιστορική έξοδο του Χριστιανισμού από τα στενά όρια της Παλαιστίνης στα ευρύτετα όρια της Οικουμένης, με αφετηρία την Αντιόχεια, τη δεύτερη μητέρα –μετά από την Ιερουσαλήμ– της Εκκλησίας. Αντιόχεια και Κύπρος αποτελούν τους πρώτους κρίκους στη χριστιανική αλυσίδα που θα περιβάλλει τον κόσμο, όχι βέβαια για να δεσμεύσει αλλά να ελευθερώσει τους ανθρώπους από τα ψεύτικα «ευαγγέλια» της φιλοσοφίας, των μυστηριακών θρησκειών και της αυτοκράτορικής λατρείας, που τροφοδότησαν προσωρινά τις ελπίδες των ανθρώπων για να τις διαψεύσουν οριστικά. Το στενό σύνδεσμο των δύο αυτών πρώτων σταθμών του ευαγγελισμού της οικουμένης τον επισημαίνει ο ευαγγελιστής Λουκάς στην πολύ ενδιαφέρουσα από ιστορικής και θεολογικής πλευράς καταγραφή της πρώτης χριστιανικής ιεραποστολικής εμπειρίας, στις Πράξεις των Αποστόλων.

* Τόμος τιμητικός για τα είκοσι πέντε χρόνια αρχιερατικής διακονίας του Σεβ. Μητρ. Κιτίου κ.κ. Χρυσοστόμου, Επισκοπή Κιτίου, Λάρνακα 1998, σ. 579 -600.

I

Μια σύντομη ιστορική αναδρομή θα γίνει στη συνέχεια, όχι απλώς για την ιστορία, αλλά για να ακούσουμε το μήνυμα των γεγονότων αυτών για τη δική μας εποχή. Το χριστιανικό Ευαγγέλιο ήλθε στην Κύπρο για πρώτη φορά μέσα από μια μεγάλη θλίψη. Η σχετική πληροφορία του Λουκά στις Πράξεις των Αποστόλων είναι η εξής: «Οί μὲν οὖν διασπαρέντες ἀπὸ τῆς θλίψεως τῆς γενομένης ἐπὶ Στεφάνῳ διήλθον ἕως Φοινίκης καὶ Κύπρου καὶ Ἀντιοχείας... ἦσαν δὲ τινες ἐξ αὐτῶν ἄνδρες Κύπριοι καὶ Κυρηναῖοι...» (Πράξ 11,19.20). Αυτοί οι πρώτοι άγνωστοι σ' εμάς ιεραπόστολοι ξεκινούν από την πρώτη σταυρική εμπειρία της χριστιανικής Εκκλησίας, από τη θλίψη και το διωγμό που ακολούθησαν μετά το λιθοβολισμό του πρωτομάρτυρα της πίστεως. Δεν είμαστε μακριά από την πραγματικότητα αν πούμε ότι η θλίψη αυτή του διωγμού θα αφήσει τα ίχνη της στην ιστορία της μαρτυρικής αλλά και ηρωικής Κύπρου. Ας αναφέρουμε, ανάμεσα στις πολλές εξέχουσες μορφές της Εκκλησιαστικής ιστορίας της μεγαλονήσου τον Άγιο Επιφάνιο Σαλαμίνας καθώς και τον Άγιο Νεόφυτο τον Έγκλειστο, που αποτελούν σημαντικούς σταθμούς αυτής της ιστορίας αλλά και της γενικότερης πνευματικής και πολιτιστικής ιστορίας της ανθρωπότητας.

Ακόμη μεγαλύτερη σημασία έχει η αμέσως επόμενη πληροφορία του Λουκά: «...ἦσαν δὲ τινες ἐξ αὐτῶν (των αγνώστων ιεραποστόλων που αναφέραμε προηγουμένως) ἄνδρες Κύπριοι καὶ Κυρηναῖοι, οἵτινες ἐλθόντες εἰς Ἀντιόχειαν ἐλάλουν καὶ πρὸς τοὺς Ἑλληνιστὰς εὐαγγελι-

ζόμενοι τὸν κύριον Ἰησοῦν» (Πράξ 11,20). Ας σημειωθεί ὅτι σε ορισμένα χειρόγραφα ἀντὶ τῆς λέξης «ελληνιστάς» διασώζεται ἡ γραφή «έλληνας»¹. Μέχρι τὸ σημεῖο αὐτὸ ὁ Λουκάς στὴ διήγηση τῶν Πράξεων χρησιμοποίησε τὴ λέξη «ελληνιστάς» με τὴν ἔννοια τῶν Ἰουδαίων που μιλῶν ἐλληνικά (βλ. Πράξ 6,1 καὶ 9,29), στὸ στίχο ὅμως αὐτὸν ὁ ὅρος δηλώνει, κατὰ τὴν ἐρμηνεία ἀρχαιότερων καὶ συγχρόνων ἐρευνητῶν, τοὺς ἐθνικοὺς που μιλῶν ἐλληνικά καὶ ἔχουν ἐλληνικὴ παιδεία, σε ἀντίθεση με τοὺς Ἰουδαίους γιὰ τοὺς ὁποίους μιλάει ὁ ἱερός συγγραφέας στὸν προηγούμενὸ στίχο. Ἀρκούμεθα νὰ ἀναφέρω τὴ χαρακτηριστικὴ φράση τοῦ ἱεροῦ Χρυσοστόμου: «Ὅρα, Ἑλλησιν εὐαγγελίζονται. Εἰκὸς γὰρ αὐτοὺς τε λοιπὸν εἰδέναι ἐλληνιστί, καὶ ἐν Ἀντιοχείᾳ τοιούτους εἶναι πολλοὺς»². Δὲν μας ἐνδιαφέρουν ἐδῶ οἱ λεπτομερεῖς ἐρμηνευτικὲς συζητήσεις, μας ἐνδιαφέρει ὅμως νὰ υπογραμμίσουμε ὅτι: α) οἱ πρῶτοι αὐτοὶ Κύπριοι καὶ Κυρηναῖοι ἱεραπόστολοι στὴν Ἀντιόχεια ἔκαναν ἓνα τεράστιας σημασίας ἱστορικὸ ἀνοίγμα καὶ ἔδωσαν οἰκουμενικὲς διαστάσεις στὸ χριστιανικὸ μῆνυμα, β) ὁ ἐπόμενος σταθμὸς τῆς χριστιανικῆς ἱεραποστολῆς με σημαίοντες τὸν Βαρνάβα καὶ τὸν Παῦλο θὰ εἶναι ἡ Κύπρος, καὶ γ) ἡ κίνηση αὐτὴ καθοδηγεῖται ἀπὸ τὸ Ἅγιον Πνεῦμα, βρίσκεται δηλ. μέσα στα πλαίσια τῆς Θεῆς Οἰκονομίας γιὰ τὴ σωτηρία ὅλων τῶν ἀνθρώπων.

Τὰ γεγονότα τῆς ἱεραποστολῆς στὴν Κύπρο ἀφηγεῖται ὁ ἱστορικὸς καὶ θεολόγος τῆς πρώτης Ἐκκλησίας

¹ Π.χ. στὸν πάπυρο 74, στὸν τρίτο διορθωτὴ τοῦ Σιναϊτικοῦ κώδικα καὶ στὸς κώδικες Ἀλεξανδρινὸ καὶ Βέζα.

² Ἐρμηνεία εἰς Πράξ. Ομιλ. ΚΕ, ΡΓ 60, 191.

Λουκάς στὸ κεφ. 13 τῶν Πράξεων τῶν Ἀποστόλων, τὸ ὁποῖο ἐξετάζει καὶ ἀναλύει διεξοδικά ὁ Χρ. Οἰκονόμου στὴ διδακτορικὴ του διατριβὴ που υπεβλήθη στὴ Θεολογικὴ Σχολὴ τοῦ Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης με τίτλο: «Οἱ ἀπαρχές τοῦ Χριστιανισμοῦ στὴν Κύπρο» (1991)³. Ἀπὸ τὴ διατριβὴ αὐτὴ ἀντλούμε στὴ συνέχεια ορισμένες ἱστορικὲς καὶ ἐρμηνευτικὲς πληροφορίες. Θὰ σταματήσουμε μόνον σε μερικὰ σημεῖα τῆς ἀφηγήσεως τοῦ Λουκά, σε τρεῖς κυρίως ὄψεις τοῦ πρῶτου σημαντικοῦ σταθμοῦ τοῦ εὐαγγελισμοῦ τῆς οἰκουμένης που εἶναι ἡ Κύπρος: 1) στὴν ευγενικὴ καὶ ἀρχοντικὴ μορφή τοῦ Βαρνάβα, 2) στὴν ἔναρξη τοῦ ἱεραποστολικοῦ ἔργου ἀπὸ τὶς ἰουδαϊκὲς συναγωγές, ἀλλὰ συνάμα καὶ στὴν ἀντίδραση τῶν Ἰουδαίων πρὸς τὸ χριστιανικὸ εὐαγγέλιο, καὶ 3) στὴν κατατρόπωση τοῦ μάγου Ἐλύμα ἀπὸ τοὺς χριστιανούς ἀποστόλους με συνέπεια τὴ μεταστροφή τοῦ ρωμαίου ἀνθυπάτου Σεργίου Παύλου.

1. Βαρνάβας καὶ Παῦλος

Ὅχι μόνον γιὰ τὴν ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας τῆς Κύπρου ἀλλὰ καὶ γιὰ τὴν ἱστορία τῆς χριστιανικῆς Ἐκκλησίας γενικότερα ὁ «Ἰωσήφ ὁ ἐπικληθεὶς Βαρναβᾶς

³ Ὁ πλήρης τίτλος τῆς διατριβῆς εἶναι *Οἱ ἀπαρχές τοῦ Χριστιανισμοῦ στὴν Κύπρο. Ἱστορικὴ, φιλολογικὴ καὶ θρησκευτικὴ ἀνάλυση τῆς διηγήσεως τῶν Πράξεων 13,1-12*, Ἐκδοσὴ Ἱεράς Ἀρχιεπισκοπῆς Κύπρου, 1991. Ἡ διατριβὴ ἐπανεξεδόθη ἀπὸ τὴν Ἱερά Μητρόπολη Πάφου τὸ 1996 με τὴν ἀφορμὴ τῶν εορταστικῶν ἐκδηλώσεων γιὰ τὰ 1950 χρόνια ἀπὸ τῆς ἰδρύσεως τῆς Ἐκκλησίας τῆς Πάφου (5-12 Ἰουνίου 1996). Οἱ παραπομπές μας γίνονται στὴν ἐκδοσὴ τῆς Ἱ. Ἀρχιεπισκοπῆς.

ἀπὸ τῶν ἀποστόλων» (Πράξ 4,36) υπήρξε μια ευγενής ηγετική μορφή που πρόσφερε σημαντικές υπηρεσίες στη διάδοση του χριστιανικού ευαγγελίου. Κοντά στα πολλά που έχουν γραφεί για την ευγενή ευτή μορφή της πρώτης Εκκλησίας επιθυμῶ να προσθέσω τα εξής:

Ο Βαρνάβας είναι ο άνθρωπος της αγάπης, της βαθιάς πίστες στο Θεό αλλά και της εμπιστοσύνης στους ανθρώπους, ο χαρακτηριστικός τύπος της «πρακτικής Ποιμαντικής»⁴, που ξέρει να παίζει πρωταγωνιστικό ρόλο όταν το απαιτούν οι περιστάσεις, αλλά και να υποχωρεί από το προσκήνιο για να δώσει το προβάδισμα στον Παύλο, όταν κρίνει ότι αυτό είναι προτιμότερο για το συμφέρον του Ευαγγελίου. Είναι χαρακτηριστικό ότι, ενώ στη διήγηση του ο Λουκάς μέχρι το κήρυγμα στην Πάφο προτάσσει το όνομα του Βαρνάβα, από δω και πέρα την πρώτη θέση παίρνει ο Σαύλος και μάλιστα με το εξελληνισμένο ρωμαϊκό όνομά του Παύλος. Να υποθέσουμε ότι στην πρόταξη του Παύλου έπαιξε κάποιον ρόλο και ο Βαρνάβας; Δεν είναι απίθανο.

Πέρα από τη διάκριση, την πίστη και την αγάπη του, θα πρέπει ίσως να είχε ο Βαρνάβας και αρχοντική εμφάνιση. Αυτό που συνέβη στα Λύστρα, στη ΝΔ Μικρά Ασία, μετά το κήρυγμα στην Κύπρο, είναι εύγλωττο: Οι κάτοικοι της περιοχής τον εκλαμβάνουν ως τον πατέρα των θεών, τον Δία, και τον Παύλο ως τον Ερμή, και φέρνουν ζώα για να τα θυσιάσουν (βλ. Πράξ 14,11-12).

Μια ακόμη σκέψη ας προσθέσουμε πριν αφήσουμε τον Βαρνάβα. Ίσως αναρωτηθεί κανείς, γιατί δεν έστειλε ο Παύλος επιστολή σε κάποια εκκλησία της Κύπρου και

ιδιαίτερα της Πάφου που αποτελεί το επίκεντρο της διηγήσεως των Πράξεων. Φαίνεται ότι δεν χρειάστηκε να κάνει κάτι τέτοιο. Τα αίτια συγγραφής των επιστολών του μας είναι λίγο πολύ γνωστά: Κάποια ερωτήματα των πρώτων χριστιανών σχετικά με τη νέα πίστη που τους κήρυξε ο απόστολος, κάποιες αταξίες ορισμένων μελών της κοινότητας, κάποιες διασπαστικές κινήσεις ή ακόμη και κάποιες άδικες κατηγορίες για την αποστολική ιδιότητα του Παύλου, όλα αυτά απαιτούσαν μια άμεση απάντηση, μερικές φορές μάλιστα και μια δεύτερη όπως στη Θεσσαλονίκη και την Κόρινθο. Φαίνεται ότι οι πρώτοι χριστιανοί της Κύπρου δεν δημιούργησαν προβλήματα στον απόστολο των εθνών. Να υποθέσουμε πως κάποια ευγενική προσωπικότητα, που ήταν «πλήρης πνεύματος αγίου και πίστεως» (Πράξ 11,24), εμπόδισε τα τυχόν αναφεύμενα προβλήματα να φθάσουν στον Παύλο; Δεν είναι καθόλου απίθανο η ευγενής μορφή του Κύπριου Λευίτη Βαρνάβα με τη διάκριση που διέθετε και τη χάρη του αγίου Πνεύματος να πρόλαβε τα δικαιολογημένα ερωτήματα των χριστιανών, να έλυσε πολλές απορίες περί την πίστη, και να κατέστειλε μερικές ενθουσιαστικές για το δικό του πρόσωπο εξάρσεις, ιδίως κατά τη δεύτερη περιοδεία του με τον Ιωάννη Μάρκο στην Κύπρο (Πράξ 15,36-39). Έτσι, μας στέρησε μεν από μια ακόμη επιστολή του Παύλου, μας έδωσε όμως να εννοήσουμε ότι ορισμένες μορφές γράφουν ιστορία και αφήνουν τη σφραγίδα τους στην ιστορική μνήμη της εκκλησίας, χωρίς κατ' ανάγκη να πρωταγωνιστούν σε όλα τα επίπεδα.

⁴ J. Holzner, *Παύλος* (μετάφρ. Ι. Κοτσώνη), ³1953, σ. 87.

2. Ιουδαϊσμός και χριστιανικό Ευαγγέλιο

Οι χριστιανοί απόστολοι Βαρνάβας και Παύλος, μόλις έφθασαν στο λιμάνι της ανατολικής παραλίας της Κύπρου, την Σαλαμίνα, «κατήγγελλον τὸν λόγον τοῦ θεοῦ ἐν ταῖς συναγωγαῖς τῶν Ἰουδαίων» (13,5). Από πληροφορίες ιστορικών της εποχής μας είναι γνωστή η ύπαρξη μεγάλου ιουδαϊκού πληθυσμού στην Κύπρο και βέβαια και ιουδαϊκών συναγωγών. Άλλωστε, και στην προηγούμενη μνεία του Λουκά για μια πρώτη ομάδα ανώνυμων χριστιανών ιεραποστόλων στην Κύπρο γίνεται λόγος για κήρυγμα στις ιουδαϊκές συναγωγές.

Είναι γνωστή η συνήθεια των πρώτων χριστιανών ιεραποστόλων να αρχίζουν το κήρυγμά τους από την ιουδαϊκή συναγωγή σε κάθε πόλη που μετέβαιναν. Ανάμεσα στο ιουδαϊκό ακροατήριο υπήρχαν και οι «οἱ σεβόμενοι Ἕλληνες» ή οι «φοβούμενοι τὸν Θεόν», δηλ. οι προσήλυτοι από τον εθνικό κόσμο που απογοητευμένοι από την ειδωλολατρία εύρισκαν καταφύγιο στη μονοθεΐα, την ηθική και την εσχατολογία του ιουδαϊσμού. Έχοντας μάλιστα ένα υψηλότερο πολιτιστικό επίπεδο, δέχονταν ευκολότερα τα οικουμενικά μηνύματα της νέας πίστεως⁵. Όταν οι Ιουδαίοι απέρριπταν το χριστιανικό

⁵ Βλ. Ι. Γαλάνη, «Η συνάντηση του Χριστιανισμού με τον Εθνικό και τον Ιουδαϊκό κόσμο στον Ελλαδικό χώρο κατά τις Πράξεις των Αποστόλων», στον τόμο *Οι Πράξεις των Αποστόλων. Εισηγήσεις Ε' Συνάξεως Ορθόδοξων Βιβλικών Θεολόγων*, 1988, σ. 63-76. Του ίδιου, «Η συμβολή των Συναγωγών της Ιουδαϊκής Διασποράς στη διάδοση του Χριστιανισμού στον Εθνικό κόσμο», στον Τιμητικό τόμο για τον Ομότ. Καθηγητή Δ. Δόικο «Καιρός», Θεσσαλονίκη 1994, σ.125-148, ιδιαίτερα σ.134.

ευαγγέλιο, οι απόστολοι στρέφονταν προς τον εθνικό κόσμο.

Γιατί όμως οι Ιουδαίοι δεν δέχονται το κήρυγμα του Παύλου; Μια πρώτη απάντηση είναι ότι η εν Χριστώ ελευθερία που δακηρύσσει ο Παύλος ερεθίζει τους τυπολάτρες και φανατικούς υποστηρικτές του Νόμου Ιουδαίους. Έτσι, η χριστιανική ελευθερία εκλαμβάνεται απ' αυτούς ως αποστασία από την πατρώα θρησκεία και υποκινεί το μίσος κατά του Παύλου και στη συνέχεια το διωγμό του. Κι ακόμη θα μπορούσε ίσως να ισχυρισθεί κανείς ότι ενοχλούνται από το γεγονός ότι οι προσήλυτοι, για τους οποίους τόσο κοπίασαν να τους αποκτήσουν, χάνονται για τον Ιουδαϊσμό και με την ελληνική παιδεία που διαθέτουν γίνονται η γέφυρα για τη διάδοση του χριστιανικού μηνύματος στον ελληνικό κόσμο, πολύ περισσότερο μάλιστα αφού στο Ευαγγέλιο βλέπουν ένα οικουμενικό πνεύμα, ενώ στον ιουδαϊσμό διαπιστώνουν την αποκλειστικότητα και τον απομονωτισμό⁶. Ο Μεσσίας, τον οποίον αναμένουν οι Ιουδαίοι, παρανοώντας τις Γραφές, είναι ένας εθνικός ηγέτης, ενώ ο Χριστός που διακηρύσσει ο Παύλος είναι ο Κύριος και Σωτήρ πάντων των ανθρώπων.

Ότι το ίδιο θα συνέβη και στις συναγωγές της Κύπρου μπορεί να συναχθεί κατ' αναλογία όχι μόνο από τις διηγήσεις του Λουκά που ακολουθούν αμέσως κατόπιν στη Νοτιοδυτική Μικρά Ασία αλλά και από την ελληνική ταυτότητα και την ελληνική παιδεία των Κυπρίων. Άλλωστε, –για να φθάσουμε κι εμείς με τους Βαρνάβα

⁶ Ι. Γαλάνη, *Η συμβολή των Συναγωγών της Ιουδαϊκής Διασποράς...*, σ. 137, 142 εξ.

και Παύλο «ἀχρι Πάφου», παρακολουθώντας τη διήγηση των Πράξεων των Αποστόλων, και να εξετάσουμε ορισμένα γεγονότα από την οπτική γωνία που ενδιαφέρουν αυτήν την εργασία –πρέπει να προσθέσουμε ότι δεν είναι καθόλου απίθανο ο ανθύπατος Σέργιος Παύλος να είχε κάποια σχέση με την ιουδαϊκή συναγωγή και με την ιουδαϊκή θρησκεία γενικότερα⁷. Γιατί, πώς αλλιώς θα εξηγήσουμε την παρουσία του ιουδαίου μάγου Βαριησού ή Ελύμα κοντά του;

Βέβαια αμέσως πρέπει να παρατηρήσουμε ότι το βάρος της διηγήσεως του Λουκά δεν πέφτει τόσο στην ιουδαϊκή ιδιότητα του Ελύμα, όσο στην ιδιότητά του ως μάγου στο παλάτι ενός ρωμαίου αξιωματούχου. Έτσι περνάμε στο τρίτο σημείο που είναι η συνάντηση χριστιανισμού και μαγείας και κυρίως η συντριπτική κατατρόπωση της μαγείας και των ειδώλων από τον Κύριο Ιησού Χριστό.

3. Νίκη του Χριστιανισμού επί της μαγείας

Δεν θα υπεισέλθουμε εδώ στο πολύπλοκο θρησκευολογικό πρόβλημα της σχέσης θρησκείας και μαγείας καθώς και στο πλέγμα των διαφόρων επικαλύψεων τους, θα σημειώσουμε όμως ευθύς εξ αρχής ότι η μαγεία σε συνδυασμό με την αστρολογία ήταν ευρύτατα διαδεδομένες

⁷ Ι. Γαλάνη, Η συμβολή των Συναγωγών της Ιουδαϊκής Διασποράς., σ. 134.

κατά τους ελληνιστικούς χρόνους. Τα αίτια της διαδόσεως τους είναι κυρίως ψυχολογικά και κοινωνικά⁷.

Η ελληνορωμαϊκή κοινωνία του 1^{ου} μ.Χ. αιώνα παρουσιάζει φαινόμενα κρίσεως και παρακμής. Μετά την κατάρρευση της αρχαίας πόλης-κράτους ο άνθρωπος χάνει τη σιγουριά που είχε μέσα σ' αυτήν, αισθάνεται χαμένος μέσα σ' έναν απέραντο κόσμο με οικουμενικές διαστάσεις και κοσμοπολίτικο χαρακτήρα, χωρίς ουσιαστικά στηρίγματα και χωρίς ικανοποιητικές λύσεις, με αβέβαιο το μέλλον και με το φάσμα του θανάτου να τον απειλεί καθημερινά. Οι λύσεις θεραπείας κινούνται γύρω από τρεις κυρίως άξονες: τη Φιλοσοφία, τις Μυστηριακές θρησκείες και την Αυτοκρατορική λατρεία⁸.

α. Τα φιλοσοφικά ρεύματα της εποχής, ιδίως ο Στωικισμός, προσπαθούν να στρέψουν τον άνθρωπο στις δυνάμεις που έχει μέσα του και να τον αποσπάσουν από τα φοβερά εξωτερικά αδιέξοδα. Τονίζοντας ιδιαίτερα την ελευθερία θέλουν να του δείξουν το δρόμο να απελευθερωθεί από τα κοινωνικά προβλήματα με τις δικές του δυνάμεις, οι οποίες όμως αποδεικνύονται τελικά ανεπαρκείς.

⁷ Για τα όσα θα λεχτούν εδώ περί μαγείας βλ. Σ. Αγουρίδη, «Η αντιμετώπιση της μαγείας των Ελληνιστικών χρόνων από το βιβλίο των Πράξεων των Αποστόλων», Άρα γε γινώσκεις ά αναγινώσκεις. Ερμηνευτικές και ιστορικές μελέτες σε ζητήματα των αρχών του Χριστιανισμού, Αθήνα 1989, σ. 167-184, καθώς και τη μνημ. διατριβή του Χρ. Οικονόμου, σ. 192 εξ.

⁸ Βλ. Β. Στογιάννου, Ελευθερία. Η περί ελευθερίας διδασκαλία του Απ. Παύλου και των πνευματικών ρευμάτων της εποχής του, Θεσσαλονίκη 1970.

β. Απομονωμένος από την κοινωνία, ο άνθρωπος αναζητεί καταφύγιο στις Μυστηριακές θρησκείες με την ελπίδα ενός καλύτερου μέλλοντος είτε πριν από το τέλος της ζωής του είτε μετά από αυτό. Η αβεβαιότητα για την αποτελεσματικότητα της μνήσεώς του τον οδηγεί στο να μνηθεί σε περισσότερες λατρείες, για να αποκτήσει πιο σίγουρα την ποθούμενη ελευθερία και λύτρωση. Η μύηση όμως στις λατρείες των ελληνοιστικών χρόνων, πολλές από τις οποίες, κατά την Ελληνιστική εποχή, είναι εισαγόμενες (κυρίως από την Αίγυπτο), δεν έχει τον συλλογικό και κοινωνικό χαρακτήρα που είχε κατά τους κλασικούς χρόνους στην Αρχαία Ελλάδα. Είναι περισσότερο ένα ατομικό γεγονός και, το σπουδαιότερο, χωρίς ηθικές επιπτώσεις στην καθημερινή ζωή των μεμνημένων. Απουσιάζει δηλ. το στοιχείο της υπεύθυνης ηθικής συμπεριφοράς. Ο άνθρωπος μετά τη μύηση δεν μεταμορφώνεται και δεν βελτιώνεται ηθικά και δεν εφοδιάζεται με τη δύναμη να αντιμετωπίσει τα προβλήματα της ζωής.

γ. Το βαθύτερο αίτημα των ανθρώπων για ειρήνη και ελευθερία επαγγέλθηκε να ικανοποιήσει ο αυτοκράτορας Αύγουστος (από το 31 π.Χ. ως το 14 μ.Χ., ακριβώς δηλ. στα χρόνια της μεγάλης τομής της ανθρώπινης ιστορίας) με την Pax Romana και την επαναφορά των αρχαίων θεοτήτων με ενοποιό παράγοντα τη λατρεία του δικού του προσώπου ως Θεού. Μια τακτική που ακολούθησαν και οι διάδοχοί του. Τακτική που οι πρώτοι χριστιανοί αντιμετώπισαν με πνεύμα ελευθερίας και ευθύνης: Δεν προσκύνησαν το «θηρίο» (για το οποίο γίνεται λόγος στην Αποκάλυψη) αλλά μόνο τον αληθινό Θεό, με

τις γνωστές βέβαια συνέπειες στη χριστιανική ιστορία των πρώτων αιώνων.

Ούτε όμως η στωική φιλοσοφία με το να στρέψει τον άνθρωπο στις δικές του εσωτερικές δυνάμεις ούτε οι μυστηριακές θρησκείες με την ελπίδα της αθανασίας που υπόσχονταν, ούτε η αυτοκρατορική λατρεία με την επαγγελία για ειρήνη και ασφάλεια μπόρεσαν να δώσουν διέξοδο στα βασανιστικά υπαρκτικά προβλήματα των ανθρώπων της εποχής. Έτσι η ψυχολογική, κοινωνική και θρησκευτική ανασφάλεια των ανθρώπων είχε ως συνέπεια τη στροφή τους προς τα άστρα και τη μαγεία, δηλαδή τη στροφή προς μια διέξοδο, η οποία, όπως από τα πράγματα αποδείχθηκε, ήταν τελείως απατηλή. Η αλλοτρίωση ωστόσο του ανθρώπου και η δουλεία στην ειμαρμένη εξακολουθούσαν να υπάρχουν και η ζωή συνέχιζε να είναι αφόρητη, με ανεπίτευκτο στόχο την ευτυχία επί της γης.

Ενας γνώστης των προβλημάτων της εποχής αυτής, ο Γάλλος μοναχός A. J. Festugière γράφει: «Η δουλεία του ανθρώπου στο ζυγό της Μοίρας και της Ειμαρμένης, η επιθυμία να ελευθερωθεί από αυτή τη δουλεία, το μέσο γι' αυτήν την απελευθέρωση που συνίσταται στην εξασφάλιση της προστασίας μιάς θεότητας ανώτερης των δαιμόνων της Ειμαρμένης: όλα αυτά είναι θέματα γνωστά στα χρόνια που εμφανίστηκε ο Χριστιανισμός. Καθόλου περίεργο λοιπόν ότι ο αγωνιών άνθρωπος απευθύνεται στους μάγους. Αυτή ήταν κατά κάποιο τρόπο η πιο κατάλληλη διαδικασία για να σωθεί: η φιλοσοφία απαιτούσε μακρά προσπάθεια και πνευματικές προϋποθέσεις που δεν τις είχαν όλοι. Η μύηση στα μυστήρια διαρκού-

σε πολλές μέρες και απαιτούσε μια σειρά τρομερών δοκιμασιών, που κατά καιρούς έπρεπε να ανανεωθούν. Συχνά έπρεπε να περιμένει κανείς επί μακρόν ώσπου ο ιερέας να τον κρίνει άξιο να μνηθεί. Αντίθετα, οι μάγοι, που αφθονούσαν, ήταν πάντοτε διαθέσιμοι για να ανταποκριθούν σ' αυτές τις επιθυμίες. Οι μαγείες τους δεν απαιτούσαν παρά μερικές μόνο ώρες κι επί πλέον είχε κανείς τη βεβαιότητα της επιτυχίας. Και ποιός δεν απευθυνόταν σ' αυτούς για να αποκτήσει τη γοητεία του έρωτα και της νίκης; Τίποτε λοιπόν το απλούστερο από το να απευθυνθεί κανείς στην τέχνη τους για να αποκτήσει την αθανασία. Δεν στοίχιζε παρά ελάχιστα μόνο χρήματα»¹⁰.

Η μαγεία, που κατ' ουσίαν δεν είναι έκφραση εμπιστοσύνης του ανθρώπου στις θεϊκές δυνάμεις αλλά προσπάθεια του ανθρώπου να χρησιμοποιήσει τις υπερφυσικές δυνάμεις προς όφελός του και να επιτύχει την κυριαρχία του επάνω στη φύση και τους άλλους ανθρώπους, ήταν φυσικό να είχε διαδοθεί σε όλα τα στρώματα της κοινωνίας από τα κατώτερα μέχρι τα ανώτερα. Την εξάπλωση της μαγείας σε όλα τα στρώματα της κοινωνίας εκφράζει ένας ερευνητής¹¹ με την εξής εικόνα: «Μπορούμε να φανταστούμε τη μαγεία τόσο σαν μια καλλιιεργημένη μαρκησία όσο και σαν μια κουρελιάρα απατεώνα ζητιάννα του δρόμου». Ο Ελύμας των Πράξεων δεν ήταν κάποιος ασήμαντος μάγος-αστρολόγος των πανηγύρεων αλλά επίσημος «σύμβουλος» του ρωμαίου ανθυπάτου της

¹⁰ A. J. Festugière, *L' idéal religieux des Grecs et l' Evangile*, Paris 1932, σ. 315.

¹¹ Παρατιθέμενος ανώνυμα από τον Σ. Αγουρίδη, όπ. παρ., σ. 170.

Πάφου με θέση ζηλευτή μέσα στο διοικητήριο. Δεν θα τον ανέφερε ο Λουκάς, εάν δεν ήταν ένα πρόσωπο με επιρροή και κύρος. Δεν μας εκπλήσσει λοιπόν η παρουσία του μάγου Ελύμα στο παλάτι του ρωμαίου ανθύπατου, μας εκπλήσσει όμως η παρουσία μάγων και αστρολόγων σε αυλές πολιτικών και αξιωματούχων του τέλους του 20^{ου} αιώνα! «Αν σήμερα όλοι οι πλούσιοι και οικονομικά εύρωστοι έχουν κάποιον αποκλειστικό ψυχίατρο, την εποχή εκείνη στους ηγέτες και υπεύθυνους της εξουσίας ήταν περισσότερο απαραίτητος ο αστρολόγος μάγος»¹². Βέβαια, ο Λουκάς στη διήγησή του δεν ενδιαφέρεται για ψυχολογικές ή κοινωνικές αναλύσεις αλλά ως ιστορικός και κυρίως ως θεολόγος θέλει να υπογραμμίσει ότι ο μάγος Ελύμας που «άνθιστατο» κατά κράτος στα λεγόμενα από τους Βαρνάβα και Παύλο, τελικά ηττήθηκε από το Ευαγγέλιο του Ιησού Χριστού.

Αυτή είναι μια κορυφαία στιγμή στην ιστορία του Χριστιανισμού, που τελείως λιτά και δωρικά αφηγείται ο Λουκάς. Τρία σημεία πρέπει να προσεχθούν ιδιαίτερα: α) Ο Σάυλος από τη στιγμή αυτή αναφέρεται πλέον με το όνομα Παύλος. Δεν παίρνει βέβαια αυτή τη στιγμή το όνομα Παύλος, ως ομώνυμο του ανθυπάτου Σεργίου Παύλου, γιατί ασφαλώς το είχε προηγουμένως ως ρωμαίος πολίτης. Στο εξής όμως μνημονεύεται από τον Λουκά στις Πράξεις των Αποστόλων πάντα με το δεύτερο αυτό όνομα. β) Το ζεύγος Βαρνάβας και Παύλος αναφέρεται στο εξής ως Παύλος και Βαρνάβας, χωρίς αυτό να σημαίνει, ούτε κατά το ελάχιστον, μείωση του Βαρνάβα, ο οποίος γνωρίζει να διαδραματίζει σωστά το ρόλο που του επιφυλάσ-

¹² Σ. Αγουρίδη, όπ. παρ., σ. 177.

σει το Πνεύμα του Θεού. Και γ) ο Παύλος «πλησθείς πνεύματος αγίου» απευθύνει αυστηρά λόγια στον μάγο, χαρακτηρίζοντάς τον «υιόν διαβόλου» και τον τυφλώνει με τη δύναμη του αληθινού Θεού, βέβαια «ἄχρι καιροῦ» για λόγους παιδαγωγικούς, όπως ερμηνεύουν οι Πατέρες της Εκκλησίας.

Ο δυναμικός τρόπος που ενεργεί ο Παύλος δείχνει σαφώς την υπεροχή της νέας πίστης έναντι της μαγείας και έναντι της θρησκείας των άστρων και των ειδώλων. Άλλωστε, ο Παύλος δεν ενεργεί από μόνος του αλλά «πλησθείς πνεύματος αγίου». Η πράξη δεν είναι δική του αλλά του Αγίου Πνεύματος. Δεν είναι ο «θεῖος ἀνήρ» που επιτελεί θαύματα, αλλά το «σκεῦος ἐκλογῆς» μέσω του οποίου ενεργεί το Πνεύμα του Θεού, η χείρ Κυρίου, η Πρόνοια του Θεού για τη σωτηρία των ανθρώπων.

Ότι η μαγεία αποτελεί σατανικό έργο φαίνεται στα χαρακτηριστικά λόγια του Παύλου προς τον μάγο Ελύμα: «Ὁ πλήρης παντός δόλου και πάσης ραδιουργίας, υιὲ διαβόλου, ἐχθρὲ πάσης δικαιοσύνης, οὐ παύση διαστρέφων τὰς ὁδοὺς [τοῦ] κυρίου τὰς εὐθείας;». Το «υιὲ διαβόλου» αποτελεί ἔμμεσο υπαινιγμό στο ιουδαϊκό όνομα του μάγου που λέγεται μεν «Βαριησοῦς», δηλ. υιός του Ιησού (που είναι βέβαια και το όνομα του αρχηγού και θεμελιωτού της πίστης που κηρύττει ο Παύλος), αλλά στην πραγματικότητα είναι υιός και γέννημα του διαβόλου.

Στόχος του Λουκά και πάλι δεν είναι η νίκη του Παύλου επί του μάγου Ελύμα ἀλλ' η υπογράμμιση της υπεροχής του χριστιανισμού έναντι της μαγείας και της ειδωλολατρίας γενικότερα. Και ακόμη ειδικότερα, μέσα

από την ανάδειξη της υπεροχής του Χριστιανισμού η προσέλκυση πάντων, Ιουδαίων και εθνικών, στη νέα πίστη. Τούτο στη διήγησή μας επιτυγχάνεται με την απόφαση του ανθυπάτου να δεχθεί το χριστιανικό ευαγγέλιο: «τότε ἰδὼν ὁ ἀνθύπατος τὸ γεγονός ἐπίστευσεν ἐκπλησσόμενος ἐπὶ τῇ διδαχῇ τοῦ κυρίου» (13,12).

Ο Σέργιος Παύλος¹³ προστίθεται στην αλυσίδα των ρωμαίων αξιωματούχων, όπως ο κεντυρίων ενώπιον του σταυρού του Χριστού και ο Κορνήλιος στην Καισάρεια (Μρ 15,39. Πράξ 10,1-2), που δέχονται τη νέα πίστη. Η μεταστροφή του ανθυπάτου της Πάφου αποτελεί σταθμό στην ιστορία της εκκλησίας της Κύπρου και στην πορεία του χριστιανικού Ευαγγελίου προς την οικουμένη.

Θα πρέπει να προσθέσουμε ότι στο θέμα της μαγείας αναφέρεται ο Λουκάς εκτός από το κεφ.13 και σε άλλα δύο σημεία της διηγήσεως του: Στην περίπτωση της διαδόσεως του χριστιανισμού από τον Φίλιππο στη Σαμάρεια (8,9 εξ.), όπου εμφανίζεται ο Σίμων που τον αντιμετωπίζει ο απεσταλμένος από την Ιερουσαλήμ Πέτρος (μαζί με τον Ιωάννη), και κατά τη δραστηριότητά του Παύλου στην Έφεσο (19,13 εξ.), όπου μάλιστα φαίνεται η διείσδυση της μαγείας και μέσα στους χριστιανικούς κύκλους¹⁴ (βλ. ιδιαίτερα στίχ. 18 και 19: «πολλοί τε τῶν

¹³ Για τον ανθύπατο Σέργιο Παύλο βλ. Χρ. Οικονόμου, «Ο ανθύπατος της Κύπρου Σέργιος Παύλος βάσει των μαρτυριών των Πράξεων των Αποστόλων και εξωβιβλικών αρχαιολογικών πηγών-επιγραφών», στον τόμο *Οι Πράξεις των Αποστόλων. Εισηγήσεις Ε' Συνάξεως Ορθόδοξων Βιβλικών Θεολόγων*, 1988, σ. 115-135.

¹⁴ Για τη διείσδυση της μαγείας μέσα σε χριστιανικούς κύκλους βλ. Δ.Κυρτάτα, «Το πρόβλημα της μαγείας στον κόσμο των πρώτων χριστιανών», στον τόμο *Γλώσσα και Μαγεία. Κείμενα από την αρχαιότητα*,

πεπιστευκότων ἤρχοντο ἐξομολογούμενοι καὶ ἀναγγέλλοντες τὰς πράξεις αὐτῶν. ἱκανοὶ δὲ τῶν τὰ περιεργα πραξάντων συνενέγκαντες τὰς βίβλους κατέκαιον ἐνώπιον πάντων· καὶ συνεψήφισαν τὰς τιμὰς αὐτῶν καὶ εὖρον ἀργυρίου μυριάδας πέντε. οὕτως κατὰ κράτος τοῦ κυρίου ὁ λόγος ἠϋξάνεν καὶ ἴσχυεν».

II

Τα τρία χαρακτηριστικά σημεία της διηγήσεως του Λουκά για την ιεραποστολή στην Κύπρο που με συντομία παρουσιάσαμε, έχουν ένα εξαιρετικό ενδιαφέρον και για τη δική μας εποχή, εποχή ιδεολογικών συγκρούσεων και ανακατατάξεων, συγκρητιστικών τάσεων και θρησκευτικών αντιπαραθέσεων, και τέλος κινδύνων της Εκκλησίας έσωθεν και έξωθεν.

1. Η συμπαθής μορφή του Βαρνάβα αποτελεί πρότυπο ηγετικό. Είναι ο άνθρωπος που έχει την πληροφορία του Αγίου Πνεύματος για τον τρόπο που πρέπει να ενεργήσει, έχει τη διαίσθηση που επαληθεύεται από τα επακολουθούντα γεγονότα ότι ο Παύλος είναι «σκευὸς ἐκλογῆς» του Θεού για τη διάδοση του Ευαγγελίου. Ξέρει να παίρνει πρωτοβουλία, αλλά και να δίνει το προβάδισμα σε άλλον, όταν αισθάνεται ότι αυτό επιβάλλει το συμφέρον του Ευαγγελίου. Πρέπει να λεχτεί ότι η εκκλησία δεν έλαβε από το πρώτο της ξεκίνημα καμία έτοιμη συνταγή για όλα τα ζητήματα και τις περιπτώσεις που θα συναντούσε στο μέλλον. Έτσι, όπου δεν υπάρχει α-

ποκάλυψη, το θέλημα του Θεού το μαθαίνει από τη γλώσσα των γεγονότων. Αυτή είναι η καθοδηγητική πνοή του αγίου Πνεύματος μέσα στην ιστορία. Ο Βαρνάβας μέσα από τα γεγονότα παίρνει το μήνυμα του Πνεύματος¹⁵. Ανεξιχνίαστες είναι οι βουλές του Θεού και οι οδοί της επικοινωνίας του με τους ανθρώπους πολυποίκιλοι. Εάν ο Θεός δεν στέλνει «ἄγγελον κατ' ὄναρ» ή άλλον αγγελιοφόρον εν εγρηγόρσει, μιλάει ωστόσο με τα γεγονότα. Η μεγαλοσύνη του εμπνευσμένου ηγέτη συνίσταται στο να εξιχνιάσει σωστά τα γεγονότα, να βγάλει τα σωστά συμπεράσματα, να απαντήσει στα αγωνιώδη ερωτήματα του λαού του Θεού.

2. Η ιουδαϊκή νοοτροπία του εξωτερικού τύπου αλλά και της ιδεολογικής αποκλειστικότητας, που πολέμησε ο Ιησούς και κατά το υπόδειγμα του οι απόστολοι, εμφωλεύει πάντα και караδοκεί. Η μισαλλοδοξία και ο φανατισμός μπορεί να προσβάλουν και τους χριστιανούς του 20^{ου} αιώνα, εάν αυτοί ξεχάσουν την μορφή του ανεκτικού προς πάντας Ιησού Χριστού και το αίμα του Σταυρού που χύθηκε «ίνα πάντες ζώην έχωσιν και περισσόν έχωσιν». Τα «πᾶς»-«πᾶσα»-«πᾶν»-«πάντες»-«πάντα» είναι συχνά χρησιμοποιούμενες μικρές λεξούλες της Κ.Δ. που περικλείουν όμως το οικουμενικό μεγαλείο του χριστιανισμού.

Είναι δυνατόν ορισμένοι χριστιανοί να συγχέουν το γνήσιο ιεραποστολικό πνεύμα της διαδόσεως της χριστιανικής αλήθειας με τη φανατισμένη επιβολή της στους άλλους. Το πρώτο αποτελεί αυτονόητο καθήκον του χριστιανού που απορρέει από τη συνείδησή του ως

¹⁵ J. Holzner, ὄπ.παρ., σ. 85.

μαθητή του Ιησού αποδέκτη της εντολής «Πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τά ἔθνη». Το δεύτερο είναι ανεπίτρεπτος φανατισμός, τελείως ξένος προς την Ορθόδοξη παράδοση.

Ο χριστιανός υπηρετεί την αλήθεια και προσφέρει προς κάθε κατεύθυνση έργο διακονίας με τη συναίσθηση ότι η αλήθεια βρίσκεται πιο πάνω απ' αυτόν. Αντιστρόφως, όταν αντί να υπηρετήσει την αλήθεια την θέτει στη δική του υπηρεσία, δηλ. τη χρησιμοποιεί για την εξυπηρέτηση δικών του στόχων, τότε δεν διακονεί κανέναν άλλο παρά μόνο τον εαυτό του. Στην πρώτη περίπτωση μπορεί ακόμη και να θυσιαστεί για την αλήθεια, αν χρειαστεί, –πράγμα το οποίο έγινε στη διάρκεια της μακραίωσης ζωής της Εκκλησίας. Στη δεύτερη περίπτωση, θυσιάζει την αλήθεια. Αυτό όμως συνιστά μια παθολογική κατάσταση με εκδηλώσεις το φανατισμό και τη μισαλλοδοξία –φαινόμενα που σημειώθηκαν κατά το παρελθόν αλλά παρατηρούνται και σήμερα.

Η ελευθερία από το Νόμο που διακήρυξε ο Παύλος στις περιοδείες του και στις επιστολές του, και ασφαλώς και στην Κύπρο, δεν ήταν απλώς θέμα τακτικής (ώστε δηλ. να διευκολυνθούν οι Έλληνες και οι Εθνικοί γενικότερα να δεχθούν το χριστιανικό μήνυμα της σωτηρίας) αλλά βασική θεολογική αρχή του Αποστόλου. Η ελευθερία, αυτό το μέγιστο δώρημα του Θεού, μπορεί και σήμερα να χαθεί, όταν μικρόψυχα ο χριστιανός περιχαρακωθεί σ' έναν εξωτερικό τύπο και γίνει δούλος του γράμματος που σκοτώνει. Το πνεύμα του Θεού όμως ζωοποιεί, «οὐ δέ τό πνεῦμα Κυρίου, (ἐκεῖ) ἐλευθερία» (Β' Κορ 3,17). Κι όσοι υποδουλώνουν τους ανθρώπους με τη βία

και τα όπλα, ξεχνούν ότι το πνεύμα του ανθρώπου δεν υποδουλώνεται με τίποτα.

3. Η μαγεία, η αστρολογία και η αρχαία ειδωλολατρία γενικότερα, που κατά κράτος νίκησε ο Χριστιανισμός στην ιστορική του πορεία από τα Ιεροσόλυμα και την Αντιόχεια έως τη Ρώμη με πρώτο σταθμό την Κύπρο, παίρνουν την εκδίκηση τους και ξαναμπαίνουν ύπουλα και διαδοχικά, άλλοτε με τρόπο εκλεπτυσμένο και δυσδιάκριτο και άλλοτε χονδροειδώς, στη ζωή των σημερινών χριστιανών. Η ελαττωματική και ελλιπής τήρηση των εντολών του Χριστού, η υποκριτική χριστιανική ζωή, η μη σταθερή κοινωνία με τον Σταυρωθέντα και Αναστάντα Χριστό γίνονται οι αφύλακτες διαβάσεις μέσα από τις οποίες τα είδωλα του αρχαίου κόσμου, αλλά και τα σύγχρονα είδωλα, ίσως με διαφορετική μορφή, ξαναμπαίνουν στη ζωή των χριστιανών.

Η εντυπωσιακή έκταση της μαγείας και της αστρολογίας στη σημερινή τεχνοκρατούμενη και ορθολογιστική εποχή, όσο αδιανόητη κι αν μας φαίνεται, δείχνει ότι υπήρξαν πολλές αφύλακτες διαβάσεις στα χριστιανικά οχυρά κι ότι οι άνθρωποι θέλουν με οτιδήποτε να καλύψουν την ανασφάλεια και τους φόβους τους. Έτσι όμως υποδουλώνεται κανείς πολύ άνετα στα «στοιχεία του κόσμου τούτου» (Κολ. 2,8), στις δυνάμεις που αχρηστεύουν την ελευθερία του και υπηρετεί «τοῖς φύσει μή οὔσιν Θεοῖς» (Γαλ 4,8).

Η εποχή μας έχει επείγουσα ανάγκη να ακούσει και πάλι ανανεωμένο το χριστιανικό ευαγγέλιο της ελευθερίας από τη δουλεία της μαγείας, της αστρολογίας και της ποικιλόμορφης σημερινής ειδωλολατρίας, ένα

ευαγγέλιο που συμπυκνώνεται στην προτροπή του Παύλου: «τῆ ἐλευθερίᾳ ἡμᾶς Χριστὸς ἠλευθέρωσεν: στήκετε οὖν καὶ μὴ πάλιν ζυγῷ δουλείας ἐνέχεσθε» (Γαλ 5,1).

8

Ο ΘΡΗΣΚΕΥΤΙΚΟΣ ΠΛΟΥΡΑΛΙΣΜΟΣ ΤΗΣ ΕΠΟΧΗΣ ΤΟΥ ΑΠΟΣΤΟΛΟΥ ΠΑΥΛΟΥ ΚΑΙ ΤΗΣ ΣΗΜΕΡΙΝΗΣ ΕΥΡΩΠΗΣ*

Η εποχή μας, εποχή του τέλους της δεύτερης χιλιετίας, παραλληλίζεται σε πολλές εκδηλώσεις της από ορισμένους ιστορικούς με την ελληνιστική εποχή, κατά την οποία εμφανίσθηκε και διαδόθηκε ο χριστιανισμός μέσα στη ρωμαϊκή αυτοκρατορία. Από τον πολύπτυχο αυτόν παραλληλισμό μια πτυχή κυρίως ενδιαφέρει το θέμα μας: ο θρησκευτικός πλουραλισμός τότε και σήμερα, η ύπαρξη δηλαδή «θεῶν πολλῶν» και «κυρίων πολλῶν», εν μέσω των οποίων η πρωτοχριστιανική εκκλησία κηρύττει και ομολογεί: «ἀλλ' ἡμῖν εἷς θεὸς ὁ πατὴρ ἐξ οὐτά πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν, καὶ εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς δι' οὐτά πάντα καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ» («καὶ ἐν πνεῦμα ἅγιον ἐν ᾧ τά πάντα καὶ ἡμεῖς ἐν αὐτῷ», καθώς θα συμπληρώσουν τριαδολογικά την ομολογία αυτή ορισμένα μεταγενέστερα χειρόγραφα, στο Α' Κορ 8,6).

Εάν στην Αθήνα «παρωξύνετο τό πνεῦμα» του Απ. Παύλου καθώς ο κήρυκας της νέας πίστεως έβλεπε «κατείδωλον οὔσαν τὴν πόλιν» (Πράξ 17,16), το ίδιο δεν θα συνέβη και στη Θεσσαλονίκη, όπου κατάντικρύ του υψωνόταν ο Όλυμπος, οι θεοί του οποίου λατρεύονταν ακόμη στη Θεσσαλονίκη, καθώς επίσης και στη Βέροια και στις άλλες ελληνικές πόλεις;

* Γ' Παύλεια. Πρακτικά Συνεδρίου «Ο Απόστολος Παύλος και ο Ευρωπαϊκός πολιτισμός» Βέροια 1997, σ. 179-195.

Τον θρησκευτικό πλουραλισμό της εποχής εκείνης θα προσπαθήσουμε να ανιχνεύσουμε μέσα από τις δύο προς Θεσσαλονικείς επιστολές, όχι βέβαια για να δώσουμε μια πλήρη εικόνα του (αυτό ούτως ή άλλως είναι αδύνατο στα πλαίσια μιας εισήγησης), αλλά για να επισημάνουμε μερικά δείγματα συνάντησης, επικοινωνίας και αντιπαράθεσης του χριστιανικού ευαγγελίου με τον περίγυρο της εποχής, δείγματα χρήσιμα ίσως και για σήμερα.

I

Τον περίγυρο της Θεσσαλονίκης και των άλλων πόλεων της Ελλάδος κατά τον πρώτον μ.Χ. αιώνα στοιχειοθετούν από πολιτικής και κοινωνικής πλευράς το *Imperium Romanum*, και από θρησκευτικής πλευράς αφενός μεν οι τοπικές και εισαγόμενες (κυρίως από την Αίγυπτο) θεότητες με τις μυστηριακές τους λατρείες και αφετέρου –σε μικρότερη κλίμακα στις πόλεις της κυρίως Ελλάδας– ο ιουδαϊκός κόσμος. Έτσι, ο χριστιανισμός απευθύνεται σε έναν κόσμο πολύμορφο και θρησκευτικά πλουραλιστικό με κυρίαρχο στοιχείο τη θρησκεία που προσδιόριζε ουσιαστικά την ταυτότητα των διαφόρων ομάδων και μάλιστα αρκετούς ήδη αιώνες πριν ακόμη από το Χριστιανισμό.

Το θρησκευτικό υπόβαθρο των ελληνορωμαϊκών χρόνων ερευνήθηκε από ιστορικούς και θρησκευτολόγους σε μεγάλη έκταση¹. Εντυπωσιακή θέση κατέχουν στη

¹ Για τη Θεσσαλονίκη και τη Μακεδονία γενικότερα βλ. τις μελέτες των Ch. Edson, «Cults of Thessalonica», *Harvard Theological Review* 41

θρησκευτική ζωή των ανθρώπων, σύμφωνα με τις έρευνες, οι εισαγόμενες από την Αίγυπτο θεότητες. Για την Κόρινθο, τη φημισμένη για τη λατρεία της Αφροδίτης, μας πληροφορεί ο Παυσανίας (II, 4,7) κατά τον 2^ο μ.Χ. αιώνα ότι στο δρόμο προς τον Ακροκόρινθο –ίσως κοντά στην περιοχή που τοποθετείται το ιερό της Δήμητρας και της Κόρης– υπήρχε ιερό των Αιγυπτιακών θεοτήτων Ίσιδας και Σέραπη, που ήταν πολύ δημοφιλείς και που η λατρεία τους μαρτυρείται σε ολόκληρη τη ρωμαϊκή αυτοκρατορία. Άλλωστε, κοντά στην Κόρινθο, στις Κεχρεές, τοποθετεί ο Απουλήιος στις *Μεταμορφώσεις* του (βιβλίο XI) τη μύησή του στα μυστήρια της Ίσιδας. Τη δημοτικότητα της Ίσιδας στην Ελλάδα των ρωμαϊκών χρόνων μαρτυρεί επίσης και η πληροφορία ότι στην Αθήνα το ένα τρίτο περίπου των επιτύμβιων στηλών περιέχει παραστάσεις με γυναίκες που φορούν ενδύματα της θεάς². Ο Απουλήιος περιγράφοντας τη μύηση στις τελετές της Ίσιδας σημειώνει: «Αφού λοιπόν ο αρχιερέας με ειδοποίησε ότι έφθασε η ώρα, με οδήγησε με συνοδεία του κλή-

(1948), σ. 164 εξ. R. Witt, «The Egyptian cults in ancient Macedonia», στον τόμο *Πρακτικών του Συνεδρίου Ancient Macedonia*, 2, Θεσσαλονίκη 1977, σ. 324-333. H. Hendrix, *Thessalonians Honor Romans* (Διδακτ. Διατριβή στο Πανεπιστήμιο Harvard), 1984. K. P. Donfried, «The cults of Thessalonica and the Thessalonian Correspondence», *New Testament Studies* 31 (1985), σ. 336-456 καθώς και το πολύ ενδιαφέρον από θρησκευτο-ιστορικής πλευράς ερμηνευτικό υπόμνημα στις δύο προς Θεσσαλονικείς επιστολές του B. Rigaux, *Les Epitres aux Thessaloniens*, 1956.

² D. Gill, «Behind the Classical Facade. Local Religions of the Roman Empire», στο βιβλίο των A. Clarke and B. Winter, *One God, One Lord*, 1992, σ. 88.

ρου σε λουτρά πολύ γειτονικά και απηύθυνε προσευχές στους θεούς μόλις πλύθηκα κατά τους τύπους, με περιέχυσε μ' ένα διάφανο νερό και με εξάγνισε... Ο αρχιερέας αφού απομάκρυνε τους βέβηλους έπιασε το χέρι μου και μ' οδήγησε ντυμένο μ' ένα σκληρό λινό φόρεμα στο ιερό του βωμού. Κατά το πρωί τελείωσε η μύηση, στη διάρκεια της οποίας ντύθηκα δώδεκα φορές διαφορετικά ρούχα...»³.

Δεν είναι απίθανο από την περιοχή αυτή της ανθρώπινης ζωής που απηχείται στην παραπάνω περιγραφή μύησης από τον Απουλήιο να αντλεί ο Απ. Παύλος, όταν γράφει στους Γαλάτες: «όσοι γάρ εις Χριστόν έβαπτίσθητε, Χριστόν ένεδύσασθε» (Γαλ 3,27). Αλλωστε για το κατεξοχήν μυστήριο ήθελε να μιλήσει κι εκείνος στους χριστιανούς αναγνώστες των επιστολών του, για το «μυστήριο του Χριστού» (Εφεσ 3,3), «τό άποκεκρυμμένον από των αίωνων έν τῷ Θεῷ» (3,9), για το «χρόνοις αιώνιους σεσιγημένον μυστήριο», που φανερώθηκε τώρα δια του Χριστού (Ρωμ 13,24).

Αν όμως αντλεί από τις γνωστές παραστάσεις των μυστηριακών θρησκειών, το κάνει γιατί επιδιώκει με τον τρόπο αυτό να επικοινωνήσει αμεσότερα με τους ανθρώπους της εποχής του και να μεταδώσει το μήνυμα της σωτηρίας, να διακηρύξει δηλαδή ότι αυτό που αναζητούσαν οι άνθρωποι στις μυστηριακές θρησκείες φορώντας τα ενδύματα του θεού ή της θεάς για να αντλήσουν δύναμη, προσφέρεται τώρα από το Χριστό με τρόπο πιο αυθεντικό και με αντίκρυσμα σε πραγματικότητα ζωής.

³ *Μεταμορφώσεις* 11, 23-24, μετάφρ.1927, επανέκδ. 1982, επιμέλ. Α. Αϊβαλιώτη, σ. 284 εξ.

Ναό της Ίσιδας έφερε στο φως και η ανασκαφή του συναδέλφου Δ. Παντερμαλή στο Δίον της Πιερίας.

Με την τελευταία αυτή πληροφορία για το Δίον πλησιάζουμε γεωγραφικά στην περιοχή μας, που αποτελεί το αντικείμενο της εισήγησης. Από τα πολλά αρχαιολογικά ευρήματα με αναφορά στο θρησκευτικό υπόβαθρο της εποχής που μας ενδιαφέρει, ξεχωρίζουμε μια επιγραφή σε βωμό αφιερωμένο στη θεά Ίσιδα που βρέθηκε στην περιοχή Θεσσαλονίκης και έχει ως εξής: «Ίσιν Όργίαν Γ. Φολουίνιος Ούηρος ό ίερεύς έπισκευάσας έκ των ιδίων άνέθηκεν»⁴. Αναπόφευκτα το επίθετο της θεάς «όργία» –που δεν μαρτυρείται παρά μόνο στη Θεσσαλονίκη– μας οδηγεί τη σκέψη σε τελετές με οργιαστικό χαρακτήρα. Ότι και τα Καβείρια μυστήρια συνδέονταν με οργιαστικές τελετές μαρτυρεί όχι μόνο ο Κλήμης Αλεξανδρεύς⁵ γενικότερα αλλά και νεότεροι ερευνητές για τις περιοχές Σαμοθράκης και Θεσσαλονίκης ειδικότερα, που κάνουν λόγο για «βακχική φρενήτιδα»⁶ των μυστών κατά τις τελετές του Καβείρου στη Σαμοθράκη και τη Θεσσαλονίκη.

Στόχος μας εδώ δεν είναι να δώσουμε μια εξαντλητική εικόνα του θρησκευτικού περίγυρου των πόλεων της Μακεδονίας κατά την εποχή της ίδρυσης των εκκλησιών της από τον Παύλο –υπάρχουν ειδικές μελέτες που μπο-

⁴ *Inscriptiones Graece*, 10, 2, 1, αρ. 103.

⁵ *Προτρεπτικός* 2, 19. ΒΕΠ 7,26.

⁶ N. Lewis, *Samothrace: The ancient literary Sources*, 1958, σ. 97. Donfried, «The cults of Thessalonica and the Thessalonian Correspondence», *New Testament Studies* 31(1985), σ. 340. Βλ. και Στράβωνος, *Γεωγραφικά* 10, 3, 7.

ρεί κανείς να συμβουλευτεί— αλλά να επισημάνουμε το υπόβαθρο που μας επιτρέπει να καταλάβουμε ορισμένες φράσεις των επιστολών του Παύλου προς τους χριστιανούς των πόλεων αυτών. Γιατί η θέση μας⁷ είναι ότι, όταν ο Παύλος γράφει π.χ. προς τους Θεσσαλονικείς: «Τούτο γάρ ἐστὶ τό θέλημα τοῦ Θεοῦ, ὁ ἁγιασμός ὑμῶν, ἀπέχεσθαι ὑμᾶς ἀπὸ τῆς πορνείας, εἰδέναι ἕκαστον ὑμῶν τό ἑαυτοῦ σκευός κτᾶσθαι ἐν ἁγιασμῷ καί τιμῇ, μὴ ἐν πάθει ἐπιθυμίας καθάπερ καί τὰ ἔθνη τὰ μὴ εἰδότα τόν Θεόν» (Α΄ Θεσ 4,3-5) και παρακάτω: «οὐ γάρ ἐκάλεσεν ἡμᾶς ὁ θεός ἐπὶ ἀκαθαρσία ἀλλ' ἐν ἁγιασμῷ» (4,7) και επίσης: «Ἄρα οὖν μὴ καθευδωμεν ὡς καί οἱ λοιποί, ἀλλά γρηγορῶμεν καί νήφωμεν. Οἱ γάρ καθευδοντες νυκτός καθευδουσιν καί οἱ μεθυσκόμενοι νυκτός μεθύουσιν· ὑμεῖς δὲ ἡμέρας ὄντες νήφωμεν» (5,6-8) —όταν γράφει αυτά ο Παύλος, δεν δίνει γενικές και αόριστες ηθικές προτροπές, ἀλλ' υπαινίσσεται συγκεκριμένες και γνωστές στους αναγνώστες του θρησκευτικές τελετές συνδεδεμένες με ηθικές ελευθερίες που για τους χριστιανούς «τά κρυφή γινόμενα ὑπ' αὐτῶν αἰσχρόν ἐστὶ καί λέγειν» (Εφεσ 5,12), φράση που μας φέρει στο νου αυτά που γράφει πριν από μερικούς αιώνες ο ρήτορας Δημοσθένης αναφερόμενος σε λάτρεις του Διονύσου: «Οὗτοι γάρ εἰσιν οἱ τελοῦντες ἀλλήλων τῷ ἰθυφάλλῳ καί τοιαῦτα ποιοῦντες ἅ πολλήν αἰσχύνην ἔχει καί λέγειν»⁸.

⁷ Βλ. Ι. Καραβιδόπουλου, «Αποστόλου Παύλου Α' και Β' προς Θεσσαλονικείς επιστολές: Οι απαρχές της Χριστιανικής Γραμματείας», στον τόμο *Χριστιανική Θεσσαλονίκη. Από του Αποστόλου Παύλου μέχρι της Κωνσταντινείου εποχής*, Θεσσαλονίκη 1990, σ. 45-57.

⁸ Κατά Κόνωνος 17, έκδ. Loeb 6,140.

Η λατρεία του Διονύσου μαρτυρείται σαφώς στη Θεσσαλονίκη από επιγραφές ήδη του 2^{ου} αιώνα π.Χ., πιστεύεται μάλιστα από τους ειδικούς ερευνητές ότι υφίσταται ήδη από την ίδρυση της πόλης⁹. Ιδιαίτερα σημαντική για τη λατρεία του Διονύσου είναι η περίφημη «Διαθήκη μιας ιέρειας της Θεσσαλονίκης», χαραγμένη σε μαρμάρινο βωμό που βρίσκεται στο Αρχαιολογικό Μουσείο Θεσσαλονίκης και προέρχεται από τον 3^ο π.Χ. αιώνα¹⁰.

Βασικό στοιχείο της διονυσιακής λατρείας είναι η ελπίδα για μια ευτυχισμένη μετά θάνατον ζωή και βασικό σύμβολο της λατρείας αυτής είναι ο φαλλός. Όσο κι αν ο φαλλός, που οι αγροτικοί πληθυσμοί μεταφέρουν μέσα στο ιερό καλάθι του Διονύσου επί της κεφαλής τους, συμβολίζει τη γονιμότητα, για τους αστικούς πληθυσμούς το σύμβολο αυτό, καθώς δέχεται ο Nilson, συμβολίζει μάλλον τη ζωοδότρα δύναμη. Δηλαδή ο φαλλός σχετίζεται όχι μόνο με την ελπίδα για ζωή μετά το θάνατο αλλά και με τη χαρά της ζωής προ του θανάτου. Έτσι η λατρεία του Διονύσου, του θεού του οίνου και της ευφροσύνης, επέτρεπε πολλές χαρούμενες εκδηλώσεις ξεφαντώματος και γλεντιού.¹¹

Χαρακτηριστική έκφραση του θρησκευτικού πλουραλισμού και δη με τάση ενοποίησής του αποτελεί η

⁹ Ch. Edson, «Cults of Thessalonica», *Harvard Theological Review* 41 (1948), σ. 164 εξ.

¹⁰ Για τη Διαθήκη βλ. περισσότερα στου Edson, ό.π., σ. 165 εξ.

¹¹ K.P. Donfried, «The cults of Thessalonica and the Thessalonian Correspondence», *New Testament Studies* 31 (1985), σ.337 εξ., όπου και η αναφορά στον M. P. Nilson, *The Dionysiac Mysteries of the Hellenistic Age*, 1957, σ. 44-45.

αυτοκρατορική λατρεία, κατά την οποία ήταν ανεκτή η λατρεία της επιλογής του πολίτη με την προϋπόθεση όμως της αναγνώρισης του αυτοκράτορα ως της κορυφαίας θεότητας, μια πολιτική στρατηγική που εγκαινιάστηκε με το θάνατο του Ιουλίου Καίσαρα και την τοποθέτηση στο εξής των νεκρών αυτοκρατόρων στο Πάνθεο. Προς την ίδια κατεύθυνση, της αποδοχής δηλαδή της θρησκευτικής πολυθεΐας και της λαϊκής ευσέβειας, στρέφονται και οι Στωικοί καθώς και οι Επικούρειοι, παρά το γεγονός ότι και οι δύο αυτές φιλοσοφικές σχολές αρχικά ασκούσαν δριμεία κριτική στη χονδροειδή λαϊκή έκφραση της θρησκείας. Τη αντιφατική αυτή στάση τους επισημαίνει ο Πλούταρχος στο έργο του «Περί Στωικών εναντιωμάτων» με τα εξής: Αποτελεί, γράφει, βασική διδασκαλία του Ζήνωνος «ἱερά θεῶν μη οἰκοδομεῖν· ἱερὸν γάρ μη πολλοῦ ἄξιον καὶ ἅγιον οὐκ ἔστιν· οἰκοδόμων δ' ἔργον καὶ βαναύσων οὐδέν ἐστι πολλοῦ ἄξιον». Ωστόσο, οι ίδιοι αυτοί φιλόσοφοι που πρεσβεύουν αυτά, «μυῶνται μὲν ἐν ἱεροῖς, ἀναβαίνουσι δ' εἰς ἀκρόπολιν, προσκυνοῦσι δὲ τὰ ἔδη καὶ στεφανοῦσι τοὺς ναοὺς, οἰκοδόμων ὄντας ἔργα καὶ βαναύσων ἀνθρώπων· εἶτα τοὺς Ἐπικουρείους ἐλέγχεσθαι δοκοῦσι θύοντας θεοῖς, αὐτοὶ δὲ μᾶλλον ἐλέγχονται θύοντες ἐπὶ τῶν βωμῶν καὶ τῶν ἱερῶν, ἃ μὴτ' εἶναι μὴτ' οἰκοδομεῖσθαι δεῖν ἀξιούσιν» (1034 BC).

Πῶς τοποθετεῖται ο Παῦλος και το πρωτοχριστιανικό κήρυγμα σ' αυτόν τον συμβιβασμό με την επικρατούσα λαϊκή ευσέβεια; Δύο παραδείγματα από τις Πράξεις των Αποστόλων δείχνουν τη θέση του Παύλου, το

πρώτο έναντι της λαϊκής θρησκευτικότητας και το δεύτερο έναντι της επίσημης –της κρατικής αν επιτρέπεται ο όρος. Μετά το θαύμα της θεραπείας ενός εκ γενετής χωλού στα Λύστρα, οι κάτοικοι της περιοχής εντυπωσιασμένοι κραυγάζουν «οἱ θεοὶ ὁμοιωθέντες ἀνθρώποις κατέβησαν πρὸς ἡμᾶς, ἐκάλουν τε τὸν Βαρναβᾶν Δία, τὸν δὲ Παῦλον Ἑρμῆν, ἐπειδὴ αὐτὸς ἦν ὁ ἡγούμενος τοῦ λόγου» (Πράξ 14,11β-12), ο ιερέας μάλιστα του ναού του Δία ἔφερε ταύρους για να θυσιάσει στους δύο αποστόλους, οι οποίοι τους εμπόδιζαν κηρύττοντας: «ἀπὸ τούτων τῶν ματαίων ἐπιστρέφειν ἐπὶ θεὸν ζῶντα, ὃς ἐποίησεν τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὴν θάλασσαν καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς· ὃς ἐν ταῖς παρωχημέναις γενεαῖς εἶπεν πάντα τὰ ἔθνη πορεύεσθαι ταῖς ὁδοῖς αὐτῶν· καίτοι οὐκ ἁμάρτυρον αὐτὸν ἀφῆκεν ἀγαθουργῶν, οὐρανόθεν ὑμῖν ὑετοὺς διδοὺς καὶ καιροὺς καρποφόρους, ἐμπιπλῶν τροφῆς καὶ εὐφροσύνης τὰς καρδίας ὑμῶν» (Πράξ 14,15β-17).

Στη δεύτερη περίπτωση αντιμετωπίζει ο Παῦλος τον θρησκευτικό πλουραλισμό όχι απλώς σε μια λαϊκή βάση αλλά σε μια πιο επίσημη και υψηλή. Στον Ἄρειο Πάγο παίρνει αφορμή για το κήρυγμά του από μια φράση από τα «Φαινόμενα» του Στωικού ποιητή Ἀρατου, στην οποία λέγεται ότι είμαστε «γένος» του Θεού. Ἐτσι, αφενός ασκεί κριτική στον θρησκευτικό πλουραλισμό με λόγια Ελλήνων σοφῶν και αφετέρου προβάλλει το αίτημα της μετάνοιας, της επιστροφῆς από τα μάταια εἰδωλα στον αληθινό Θεό. Μετάνοια τελικά –σε σχέση προς το θέμα μας– σημαίνει όχι την προσαρμογή αλλά την απόρριψη του θρησκευτικού πλουραλισμοῦ της εποχῆς με

όποιες συνέπειες μπορούσε να έχει αυτό για τους κήρυκες της νέας πίστης, αφού έτσι αυτοί έρχονταν σε αντίθεση με την επίσημη πολιτική της ρωμαϊκής εξουσίας.

Τη σύγκρουση της νέας πίστης προς την κρατούσα πολυθεΐα, τόσο σε λαϊκό επίπεδο όσο και σε πολιτικό, την βλέπει κανείς ανάγλυφα στον σκεπτικισμό των ακροατών του Παύλου που εξελίσσεται σε χλεύη, τη στιγμή που ο Παύλος μιλάει για ανάσταση του Χριστού εκ νεκρών και κρίση της οικουμένης. Και δή σ' ένα τόπο, στον Άρειο Πάγο, που η ίδρυσή του συνδέεται¹² με τα λόγια του Αισχύλου: «άνδρὸς δ' ἐπειδ' ἀνὰ σπᾶσιν ἀνάσπασιν κόνις ἄπαξ θανόντος, οὔτις ἔστ' ἀνάστασις» (: μα σα ρουφήξει η γης το αίμα του ανθρώπου, μια και πεθαίνει πια, καμιά δεν έχει ανάσταση)¹³.

Η πολιτιστική αλλά και ιεραποστολική προσαρμοστικότητα του Παύλου, το «γέγονα τοῖς πᾶσι τά πάντα» (Α' Κορ 9,22) δεν τον εμποδίζει να αναγνωρίζει δαιμονικές δυνάμεις πίσω από το θρησκευτικό πλουραλισμό της εποχής του και την κενότητα της ζωής των οπαδών των ειδώλων. Η ίδια τοποθέτησή του διαπιστώνεται στην περίπτωση του κηρύγματος στη Θεσσαλονίκη, όπου το αποτέλεσμα του ευαγγελιστικού του έργου συνοψίζεται στη φράση της Α' προς Θεσσαλονικείς «ἐπεστρέψατε πρὸς τὸν θεὸν ἀπὸ τῶν ειδώλων δουλεύειν θεῷ ζῶντι καὶ ἀληθινῷ» (1,9).

¹² Βλ. B. Winter, «In Public and in Private. Early Christians and Religious Pluralism», στο A. Clarke and B. Winter, *One God, One Lord*, σ. 143.

¹³ *Ευμενίδες*, 647, μετάφραση Τ. Ρούσσος, 1992

Και αυτά μεν ως προς την τοποθέτηση του Παύλου έναντι της πολυθεΐας του εθνικού κόσμου και της ρωμαϊκής πολιτικής της αυτοκρατορικής λατρείας. Πώς έχουν τα πράγματα όμως ως προς τον ιουδαϊκό κόσμο ή τους ιουδαϊζοντες αντιπάλους του μέσα στην πρωτοχριστιανική εκκλησία;

Με κέντρο της θεολογικής του σκέψης το σταυρό του Χριστού βλέπει ο Παύλος αρνητικά κάθε θρησκευτική τοποθέτηση που σχετικοποιεί την απόλυτη αξία του μοναδικού ιστορικού γεγονότος του σταυρού που αποτελεί το κέντρο της ιστορίας αλλά και της θεολογίας του. Εάν τα έθνη δεν μπόρεσαν να αναγνωρίσουν το δημιουργό μέσα από τα δημιουργήματά του και λάτρεψαν την κτίση παρά τον κτίσαντα με ηθικές συνέπειες στην καθημερινή τους ζωή και είναι ως εκ τούτου αναπολόγητοι, υπό την αυτήν κατηγορίαν βρίσκονται και οι Ιουδαίοι που, παρόλο ότι είχαν τη δωρεά των επαγγελιών του Θεού και το Νόμο, δεν μπόρεσαν να αναγνωρίσουν ότι όλες αυτές οι ενέργειες οδηγούν στο Χριστό. Την πιο αυστηρή κριτική του Παύλου βρίσκει κανείς στην προς Γαλάτας επιστολή, όχι μόνο έναντι του Ιουδαϊσμού αλλά και έναντι των χριστιανών κηρύκων που, ενώ δέχθηκαν τον Χριστό, εξακολουθούν να τηρούν το Μωσαϊκό Νόμο και ιδιαίτερα την περιτομή, θεωρώντας τα απαραίτητα για τη σωτηρία.

Στην άκαμπτη αυτή θέση του Παύλου, ο οποίος θεωρεί αδιανόητο κάθε «έτερον εὐαγγέλιον» και βλέπει την αποστολή του Ιουδαϊκού νόμου ως ήδη εκπληρωθείσα στην όλη ιστορία της θείας Οικονομίας και εκλαμβάνει ως σαφώς δαιμονική την πολυθεΐα του ειδωλολατρικού

κόσμου, υπάρχει χώρος για κάποια θετική αποτίμηση άλλων θρησκευτικών δοξασιών;

II

Μιλήσαμε στην αρχή για ομοιότητα της εποχής μας με αυτήν της πρωτοχριστιανικής εποχής. Δεδομένη και γνωστή σε όλους σήμερα είναι μια έντονη μορφή θρησκευτικού πλουραλισμού στον Ευρωπαϊκό χώρο. Η προς τη Δύση μετακίνηση πληθυσμών από τις Ανατολικές χώρες όχι τόσο της Ευρώπης όσο κυρίως της Ασίας, ο προσηλυτισμός που ασκούν είτε ευθέως είτε με την κάλυψη κάποιας δήθεν φιλοσοφικής εταιρίας οι μη χριστιανικές θρησκείες, αλλά και ο σκεπτικισμός μέσα στους κόλπους του ίδιου του χριστιανισμού ως προς την ορθότητα χριστιανικών (θεωρητικών και πρακτικών) θέσεων δημιούργησαν σήμερα μια νέα κατάσταση στην Ευρώπη με χαρακτηριστικό γνώρισμα την πολιτισμική και θρησκευτική πολυμορφία.

Έχει παρατηρηθεί ότι «ο πλουραλισμός δεν είναι απλή δικαίωση διαφόρων απόψεων, αλλ' η αναγνώριση ότι το αληθινό είναι κάτι περισσότερο από το σύνολο όλων των δυνατών απόψεων. Είναι επίσης ένα υπαρξιακό πρόβλημα των ανθρώπων, που θέτει επείγοντα ερωτήματα ως προς το μέλλον της ζωής τους εν μέσω πολλών επιλογών. Ο πλουραλισμός δεν είναι πλέον το παλαιότερο θεωρητικό ερώτημα περί του ενός και των πολλών, αλλ' έγινε το συγκεκριμένο καθημερινό δίλημμα που προκαλείται από την αμοιβαία συνάντηση αλληλοσυγκρουόμενων κοσμοθεωριών και φιλοσοφιών. Σήμερα βρισκό-

μαστε ενώπιον του φαινομένου του πλουραλισμού ως πρακτικού προβλήματος συνύπαρξης των ανθρώπων στον πλανήτη μας»¹⁴.

Κάποιος σύγχρονος Άγγλος θεολόγος κάνει τη διάκριση ανάμεσα στην plurality και στον pluralism: Ο πρώτος όρος δηλώνει την εμπειρική πραγματικότητα των διαφόρων θρησκευτικών συστημάτων στον κόσμο, ενώ ο δεύτερος τη διδασκαλία ότι όλες οι θρησκείες είναι εξίσου ισχυροί οδοί σωτηρίας. Δηλ. η plurality είναι μια πραγματικότητα, ενώ ο pluralism είναι ένας από τους πολλούς δυνατούς τρόπους εκτίμησης αυτής της πραγματικότητας¹⁵.

Ανεξάρτητα από το εάν είναι σωστή ή όχι αυτή η διάκριση, σήμερα δεν μπορεί κανείς να μην αναγνωρίσει αυτήν την πραγματικότητα. Εκείνο που δημιουργεί συζητήσεις είναι η εκτίμηση αυτής της πραγματικότητας και η ένταξη του χριστιανικού μηνύματος μέσα στο πολυπολιτισμικό και πολυ-θρησκευτικό πλαίσιο των καιρών μας.

Το ερώτημα, όπως τίθεται σήμερα από ορισμένους θεολόγους στην πιο οξεία του διατύπωση είναι το εξής: Είναι μοναδική η αλήθεια που διακηρύττει ο Χριστιανισμός ή μία από τις αλήθειες; Μερικοί σύγχρονοι δυτικοί θεολόγοι μιλούν για την ανάγκη μιας μετατόπισης

¹⁴ R. Panikkar, «The myth of Pluralism: The Tower of Babel. A Meditation on Non-Violence», στο *Cross Currents* 29 (1979), σ. 266, 201, παράθεμα στον G. Orth, *Du sollst nicht bekehren deines Nächsten Kind*, 1995, σ. 54-55

¹⁵ B. Demarest, «General and Special Revelation», στο A. Clarke and B. Winter, *One God, One Lord*, σ. 189.

της θεολογίας από την Χριστοκεντρικότητα στη Θεοκεντρικότητα, θέλοντας έτσι να συντελέσουν σε μια προσέγγιση των θρησκειών. Δεν αίρεται όμως έτσι το ιδιάζον της χριστιανικής αποκάλυψης; Και δεν ενισχύουν αυτές οι τοποθετήσεις την άποψη περί ομοιότητας της εποχής μας προς την εποχή που εμφανίστηκε ο Χριστιανισμός, ομοιότητα που συνίσταται, συν τοις άλλοις, και στον επικρατούντα τότε και σήμερα συγκρητισμό;

Άλλοι κάνουν λόγο για τη θεολογία της πράξης, επειδή βλέπουν τις δυσκολίες συνύπαρξης της χριστιανικής αλήθειας με την πίστη των άλλων θρησκειών ή επειδή δεν θέλουν να δεχθούν τη μοναδικότητά της. Έτσι, κάνουν λόγο για «Ηθική Ερμηνευτική» στα πλαίσια ενός διαθρησκευτικού διαλόγου¹⁶.

Είναι δυνατόν μετά από όσα λέχθηκαν προηγουμένως για την τοποθέτηση του Παύλου έναντι της πολυθεϊας της εποχής του, έναντι του ιουδαϊκού κόσμου καθώς και έναντι των ιουδαιοχριστιανικών παρεκκλίσεων μέσα στην χριστιανική ιεραποστολή, να βρεί κανείς αφηρητικά σημεία για μια βιβλική αντιμετώπιση του σημερινού πλουραλισμού; Το ερώτημα είναι δύσκολο, καθόσον εκ πρώτης όψεως η απάντηση φαίνεται αρνητική. Ας το θέσουμε όμως με μια ηπιότερη μορφή: Ποιά σημεία των επιστολών του ή της ιεραποστολικής του δραστηριότητας αφήνουν χώρο για κάποια άλλη διαφορετική θρησκευτική τοποθέτηση, ή καλύτερα για τοποθέτηση όχι έναντι άλλων θρησκειών ή αντιλήψεων αλλά έναντι

¹⁶ Βλ. π.χ. G.Orth, *Du sollst nicht bekehren deines Nächsten Kind*, 1995, σ. 54-57.

άλλων ανθρώπων που έχουν διαφορετικές θρησκευτικές αντιλήψεις;

Μπορούν να επισημανθούν τα ακόλουθα σημεία:

1. Στο λόγο του επί του Αρείου Πάγου, τουλάχιστον υπό τη μορφή που τον διασώζει ο Λουκάς (Πράξ 17), παρά την πλήρη αντίθεση της χριστιανικής διδασκαλίας για την κρίση και την ανάσταση προς την ελληνική αντίληψη περί θανάτου, βρίσκει ο Παύλος σημείο επαφής τη φράση του ποιητή Αρατου περί της συγγενείας Θεού και ανθρώπων. Κι ακόμη σε προηγούμενο λόγο του ο Παύλος, στα Λύστρα, είχε διακηρύξει ότι ο Θεός «οὐκ ἁμάρτυρον αὐτὸν ἀφήκεν ἀγαθουργῶν, οὐρανόθεν ὑμῖν ὑετοὺς διδοὺς καὶ καιροὺς καρποφόρους, ἐμπιπλῶν τροφῆς καὶ εὐφροσύνης τὰς καρδίας ὑμῶν» (Πράξ 14,17). Μπορεί συνεπώς να υποστηρίξει κανείς ότι και στο σημερινό θρησκευτικό περίγυρο όποια θρησκευτική διδασκαλία δέχεται την αναφορά του ανθρώπου στο Θεό (και φυσικά αυτό είναι βασικό στοιχείο κάθε θρησκευτικής πίστης) δεν μπορεί παρά να τύχει σεβασμού και αναγνώρισης εκ μέρους των Χριστιανών.

2. Στο γνωστό ύμνο της αγάπης, της Α' Κορ, κεφ.13, ως ιδιότητες της αγάπης εξάιρονται η υπομονή, η μακροθυμία, η ελπίδα, χαρακτηριστικά που σύμφωνα με ορισμένους θεολόγους θεμελιώνουν μια θεολογία της ανεξιθρησκείας¹⁷. Άλλωστε στο τέλος, στο αποκορύφωμα του ύμνου, η αγάπη θεωρείται ως «μείζων» της πίστης και της ελπίδας, εφόσον μάλιστα και στην αρχή του ύμνου λέγεται ότι και αν ακόμη έχει κανείς «πᾶσαν τήν γνῶσιν»

¹⁷ Βλ. I. Broer - R. Schuter, *Christentum und Toleranz*, Darmstadt 1996, ιδιαίτερα, σ. 57-82

και «πᾶσαν τὴν πίστιν», χωρίς την αγάπη δεν έχει καμία υπόσταση.

3. Η εκ μέρους του Παύλου κριτική και δη η απόρριψη του ειδωλολατρικού πλουραλισμού συνοδεύεται – ως το προσέξουμε ιδιαίτερα αυτό– με μια ριζοσπαστική για την ελληνορωμαϊκή κοινωνία Ηθική, που δεν γνωρίζει όρια αλλ' επεκτείνει την επιδίωξη και διάπραξη του αγαθού όχι μόνο στους «οϊκείους τῆς πίστεως» αλλά σε όλους τους πολίτες. Από τις πολλές σχετικές προτροπές παραθέτω τις εξής από την Α' προς Θεσσαλονικείς: «ὁ-ρᾶτε μή τις κακὸν ἀντὶ κακοῦ τινι ἀποδῶ, ἀλλὰ πάντοτε τὸ ἀγαθὸν διώκετε [καί] εἰς ἀλλήλους καὶ εἰς πάντας» (5,15) και «ὕμᾱς δὲ ὁ κύριος πλεονάσαι καὶ περισσεύσαι τῇ ἀγάπῃ εἰς ἀλλήλους καὶ εἰς πάντας» (3,12) και από την προς Γαλάτας: «ἐργαζώμεθα τὸ ἀγαθὸν πρὸς πάντας» (Γαλ 6,10). Οι προτροπές αυτές είναι εξόχως ενδιαφέρουσες και για σήμερα.

* * *

Οι καταληκτικές σκέψεις της εισήγησής μας, ύστερα από όσα προηγήθηκαν, είναι οι εξής:

1. Η θέση του χριστιανισμού μέσα σε ένα θρησκευτικό πλουραλισμό δεν σημαίνει ισοπέδωση όλων των θρησκευτικών πεποιθήσεων αλλά αναγνώριση του δικαιώματος του άλλου ανθρώπου να έχει τη δική του πίστη, με βάση οπωσδήποτε την αμοιβαιότητα, δεδομένου μάλιστα ότι υφίσταται μια ουσιαστική απόσταση ανάμεσα στην πολύμορφη και δαιμονική πολυθεϊα της εποχής του Παύλου και στην πλουραλιστική σημερινή

θρησκευτική πραγματικότητα, ιδίως στις μονοθεϊστικές θρησκείες. Άλλωστε, η αλήθεια και δη η θρησκευτική αλήθεια από ορισμένους Ευρωπαίους θεολόγους δεν ορίζεται με αποκλεισμούς αλλά με τη δυνατότητά της να έλθει σε κάποια σχέση. Πρόσφατα σε μια διάλεξή του στο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης ο γερμανός καθηγητής G. Orth είπε τα εξής που παραθέτω αυτολεξεί: «Εάν η αλήθεια είναι ανίκανη για τη σύναψη σχέσης, πρέπει να τεθεί σε ερώτηση ο βαθμός αξιοπιστίας της. Σε μία προσωπική σφαίρα αυτό σημαίνει: δεν δείχνω την ταυτότητά μου και τη μοναδικότητα μου όταν δείχνω πως διαφέρω από σένα, αλλά ενόσω δείχνω πως είμαι ένα κομμάτι από σένα. Χωρίς εσένα δεν μπορώ να είμαι μοναδικός. Η αλήθεια χωρίς άλλη αλήθεια δεν μπορεί να είναι μοναδική. Η αλήθεια λοιπόν δεν αποδεικνύει τον εαυτό της, θριαμβολογώντας πάνω σε όλες τις άλλες αλήθειες, αλλά ενόσω δοκιμάζει την ικανότητά της, να ενεργεί διαμέσου άλλων αληθειών –πράγμα που σημαίνει να τις διδάσκει και να διδάσκεται από αυτές, να τις προσαρμόζει και να προσαρμόζεται σ' αυτές... Η αλήθεια λοιπόν πρέπει να κατανοηθεί όχι αποκλειστικά αλλά περιεκτικά. Η αλήθεια της δικής μου χριστιανικής πίστης δεν αποκλείει τον άλλον άνθρωπο αλλά τον περιέχει και τον δέχεται»¹⁸.

2. Η οικουμενικότητα του Χριστιανισμού δεν συνδέεται κατ' ανάγκη με μισαλλοδοξία και φανατισμό, ού-

¹⁸ Διάλεξη στο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης στις 7-5-1997 με θέμα: «Μνήμη-Μετάνοια-Ανοιχτότητα. Η διαλογικότητα ως τρόπος ζωής και στοχασμού για την Εκκλησία και τη Θεολογία στην πολυπολιτισμική κοινωνία». Δημοσιεύθηκε στο περιοδικό *Καθ' Οδόν*, Δεκ. 1997, σ. 81-98.

τε όμως και η ανεκτικότητα στις άλλες θρησκευτικές πεποιθήσεις σημαίνει για τον χριστιανό παραίτηση από την βεβαιότητά του για το «υπερέχον της γνώσεως του Χριστού» (Φιλ 3,8). Εδώ πρέπει να γίνει διάκριση ανάμεσα αφενός μεν στη στράτευση για τη μαρτυρία της αλήθειας και αφετέρου στο φανατισμό.

Ο φανατισμός όσες φορές εκδηλώθηκε μέσα στους κόλπους της χριστιανικής Εκκλησίας ήταν μια παρά φύση κατάσταση, ένα καρκίνωμα που σκόρπισε προσωρινά και τοπικά το θάνατο, αλλά τελικά αποβλήθηκε από το υπόλοιπο υγιές σώμα της Εκκλησίας. Κι όσες φορές σήμερα εμφανίζεται αποτελεί σύμπτωμα παραποιημένου ζήλου και παρέκκλιση από την αλήθεια του Χριστού και των αγίων της πίστης. Ο φανατικός άνθρωπος, αλλά και ο φανατικός χριστιανός, σφικταγκαλιάζει την αλήθεια τόσο πολύ, ώστε τελικά να την πνίγει. Ενδιαφέρεται να επιβάλλει αυτός μόνος του την αλήθεια, να επιβληθεί αυτός στους αντιπάλους του, να θριαμβεύσει ο ίδιος και να θριαμβολογήσει στη συνέχεια, με τελικό αποτέλεσμα να σκοτώνει την ίδια την αλήθεια.

Ο σωστός άνθρωπος, και φυσικά ο σωστός χριστιανός, αγκαλιάζει με αγάπη τους συνανθρώπους του με αντικειμενικό στόχο «Ίνα μαρτυρήση τῇ ἀληθείᾳ» (1ω 18,37). Θέτει τον εαυτό του στην υπηρεσία της αλήθειας και όχι την αλήθεια στην υπηρεσία των δικών του επιδιώξεων. Τελικά φθάνει στο σημείο ακόμη και να θυσιάζεται για την αλήθεια. Με μια φράση ο φανατικός σταυρώνει την αλήθεια, ενώ ο χριστιανός σταυρώνεται για την αλήθεια. Και τούτο γιατί ο χριστιανός γνωρίζει

καλά ότι η αλήθεια είναι ο ίδιος ο Θεός που σαρκώνεται μέσα στην ιστορία.

Τέλος, 3. Ο χριστιανισμός σήμερα μπορεί να αντιμετωπίσει την πρόκληση της εποχής μας με τον Παύλειο δυναμισμό; Το ερώτημα δεν περιμένει απάντηση, απλώς υπογραμμίζει την ευθύνη της χριστιανικής θεολογίας να διαλεχτεί δημιουργικά με τον πολύπτυχο και πολυθρησκευτικό κόσμο μας.

9

Η ΑΓΙΟΡΕΙΤΙΚΗ ΧΕΙΡΟΓΡΑΦΗ ΠΑΡΑΔΟΣΗ
ΤΩΝ ΔΥΟ ΠΡΟΣ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΕΙΣ ΕΠΙΣΤΟΛΩΝ
ΤΟΥ ΑΠΟΣΤΟΛΟΥ ΠΑΥΛΟΥ*

Οι παραδοσιακοί δεσμοί της Θεσσαλονίκης με το Άγιον Όρος αποτελούν κοινή διαπίστωση. Το ίδιο ισχύει όλως ιδιαιτέρως για τη Θεολογική της Σχολή, για την οποία επισημαίνεται πολύ συχνά από Έλληνες και ξένους θεολόγους η πνευματική και επιστημονική αναφορά της στον Αγιορείτικο μοναχισμό. Μελέτες περί του μοναχικού βίου, στατιστικές για τον Αθωνικό μοναχισμό, επιμέλειες μοναστικών εκδόσεων προήλθαν από καθηγητές της ως άνω Σχολής ως ανταπόδοση, τρόπον τινά, της συνεχούς πνευματικής τροφοδοσίας από την ανεξάντλητη Αγιορείτικη πηγής προς την Εκκλησία της Θεσσαλονίκης και όλης της Ελλάδας αλλά και της Ορθοδοξίας γενικότερα.

Χωρίς να εισέλθουμε αυτήν τη στιγμή στην ανάλυση του φαινομένου, μία μόνο παράμετρο του θα επισημάνουμε, μια παράμετρο που ενδιαφέρει άμεσα το θέμα μας. Την έντονη σημερινή παρουσία του την οφείλει το Άγιον Όρος, συν τοις άλλοις, στο ότι εκεί διασώζεται με τρόπο δυναμικό η Ορθόδοξη παράδοση τόσο ως βιβλικό και πατερικό βίωμα όσο και με τα πολιτιστικά της εκ-

δηλώματα που εντοπίζονται στην βυζαντινή αρχιτεκτονική, την αγιογραφία, τα πολύτιμα κειμήλια και τέλος τις πλούσιες βιβλιοθήκες με τα πολλά χειρόγραφα. Σ' αυτά τα τελευταία θα μείνουμε και δη όχι στο σύνολό τους αλλά στα χειρόγραφα που διασώζουν τον κεντρικό θησαυρό της πίστεως μας, το «Εὐαγγέλιο Ἰησοῦ Χριστοῦ», την Καινή Διαθήκη.

Ὅπως ο Λόγος του Θεοῦ «σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν» (Ἰω 1,14), ἔτσι και ο λόγος του Λόγου πήρε τη σάρκα της ανθρώπινης γλώσσας με όλες τις περιπέτειες της καταγραφῆς και διασώσεώς της, με τα ενδεχόμενα αντιγραφικά σφάλματα, «ἵνα ἡ ὑπερβολὴ τῆς δυνάμεως, ἢ τοῦ Θεοῦ καὶ μὴ ἐξ ἡμῶν», τῶν ἀνθρώπων, ποῦ «ἔχομεν τὸν θησαυρὸν τοῦτον ἐν ὀστρακίνοις σκεύεσιν» (Β' Κορ 4,7).

Τα χειρόγραφα που περιέχουν το κείμενο της Κ.Δ., είτε συνεχόμενο (από το κατά Ματθαῖον Εὐαγγέλιο ως την Αποκάλυψη) είτε σε αναγνωσκόμενες κατά τη θεία λατρεία περικοπές, βρίσκονται διάσπαρτα σε πολλές βιβλιοθήκες ἢ μοναστήρια του κόσμου και αποτελοῦν πραγματικό καύχημά τους. Δεν θα αναφέρουμε ἐδῶ όλες τις βιβλιοθήκες παρά μόνο αυτές που κατέχουν ἄνω των 50 καινοδιαθηκικών χειρογράφων: Π.χ. ἀπὸ 50 ως 100 χειρόγραφα ἔχουν οἱ βιβλιοθήκες του Καίμπριτζ (66), Κρυπτοφέρης (69), Φλωρεντίας (79), Πάτμου (81), και Μόσχας (96). Ἀπὸ 100 ως 200 χειρόγραφα ἔχουν οἱ βιβλιοθήκες της Ἱερουσαλήμ (146) και της Οξφόρδης (158). Ἀπὸ 200 ως 500 χειρόγραφα οἱ βιβλιοθήκες Ἰ. Μονῆς Ἀγίας Αἰκατερίνης Σινᾶ (230), Ἀγίας Πετροπόλεως (233), Λονδίνου (271), Ρώμης (367), Παρισίων (373), Ἀθηνῶν

* Εισήγηση στο ΙΑ' Διεθνές Επιστημονικό Συμπόσιο «Χριστιανική Θεσσαλονίκη: Πόλις συναντήσεως Ανατολῆς και Δύσεως», Θεσσαλονίκη 12-18 Οκτ. 1997. Δημοσιεύθηκε στο περιοδικό *Κληρονομία*, 29 (1997), σ. 31-41.

(419). Ας σημειωθεί εδώ ότι ο αριθμός των χειρογράφων της I. Μονής Αγίας Αικατερίνης Σινά (230) πρέπει να έχει αυξηθεί σημαντικά ύστερα από την εντυπωσιακή ανακάλυψη χειρογράφων που έγινε εκεί το 1975. Τέλος, πάνω από 1000 χειρόγραφα, και για την ακρίβεια 1006 (κατά την *Kurzgefasste Liste der Griechischen Handschriften des Neuen Testaments*, του K. Aland, β' έκδ. 1994), βρίσκονται καταλογογραφημένα στις μονές του Αγίου Όρους, με πρώτη σε αριθμό χειρογράφων την Μεγίστη Λαύρα (256), δεύτερη την Βατοπαιδίου (168), τρίτη την Παντελεήμονος (92), τέταρτη την Ιβήρων (86), πέμπτη την Διονυσίου (83), και ακολουθούν οι άλλες μονές με μικρότερο αριθμό χειρογράφων. Οι αριθμοί δίδονται, όπως σημειώσαμε, σύμφωνα με τον προαναφερθέντα κατάλογο του K. Aland. Αν προσθέσουμε και όσα διαλαβάνονται στον συμπληρωματικό κατάλογο του Λ. Πολίτη (*Συμπληρωματικοί κατάλογοι χειρογράφων Αγίου Όρους*, Θεσσαλονίκη 1973) καθώς επίσης και έναν απροσδιόριστον αριθμό ακαταλογογράφητων χειρογράφων σε διάφορες μονές, τότε ασφαλώς αυξάνονται ακόμη περισσότερο τα παραπάνω μεγέθη. Τα Αγιορείτικα χειρόγραφα που αναφέραμε καλύπτουν χρονικά μία χιλιετία, ήτοι από τον 7^ο αιώνα έως τον 16^ο.

Ως προς το περιεχόμενό τους, τα περισσότερα περιέχουν την καρδιά του βιβλικού θησαυρού που είναι τα Ευαγγέλια, είτε σε συνεχές κείμενο, οπότε ονομάζονται «Τετραευάγγελα», είτε τις αναγνωσκόμενες κατά τη θεία λατρεία περικοπές, οπότε ονομάζονται «Ευαγγέλια» ή «Ιερά Ευαγγέλια». Και κακώς τα τελευταία αυτά στους καταλόγους των βιβλιοθηκών χαρακτηρίζονται

ως «ευαγγελιστάρια» ή «ευαγγελιάρια», κατά δυτική επίδραση, όπως θα δούμε παρακάτω.

Αριθμητικά λιγότερα είναι αυτά, που με τον τίτλο «Απόστολος» ή «Απόστολοι» ή «Πραξαπόστολος» περιέχουν τις Πράξεις των Αποστόλων, τις Καθολικές επιστολές και τις επιστολές του Παύλου, είτε ως συνεχές κείμενο είτε ως λειτουργικά αναγνώσματα. Σε αυτά τα τελευταία χειρόγραφα περιλαμβάνονται και οι δύο επιστολές του Παύλου προς τους Θεσσαλονικείς. Τα υπολογίζουμε, ύστερα από έρευνα σε καταλόγους, σε 250-260, δηλ. στο ένα τέταρτο του συνόλου των Καινοδιαθηκικών χειρογράφων.

* * *

Ας επιτραπεί, δίκην παρενθέσεως, να κάνουμε λόγο για την παραδοσιακή ονομασία των χειρογράφων που περιέχουν τις αναγνωσκόμενες ευαγγελικές περικοπές. Θεωρούμε επιστημονικά αναγκαία την παρένθεση ένεκα της συγχύσεως που επικρατεί, ως μη όφειλε, και στον τόπο μας.

Πολύ συχνά συναντούμε σε ελληνόγλωσσα ή ξενόγλωσσα εγχειρίδια Εισαγωγής στην Καινή Διαθήκη ή και σε άλλες ειδικές μελέτες και κυρίως σε καταλόγους χειρογράφων βιβλιοθηκών τους όρους «Ευαγγελιστάριον» και «Ευαγγελιάριον» προς δήλωση χειρογράφου ή εντύπου κειμένου που περιέχει τις ευαγγελικές περικοπές τις αναγνωσκόμενες στη θεία λειτουργία ή σε άλλες λατρευτικές συνάξεις της εκκλησίας. Οι δύο αυτοί όροι έχουν επικρατήσει σχεδόν ολοσχερώς.

Υπάρχουν όμως μαρτυρίες ότι οι δύο αυτοί όροι χρησιμοποιήθηκαν στα ίδια τα χειρόγραφα που περιέχουν τις λειτουργικές περικοπές; Πότε εμφανίζονται για πρώτη φορά; Τέλος, ποιά είναι η σωστή ονομασία των χειρογράφων ή εντύπων βιβλίων που περιέχουν τα αναγνωσκόμενα ευαγγέλια;

Το πλήθος των 2403 γνωστών σήμερα χειρογράφων με ευαγγελικές ή αποστολικές περικοπές καλύπτουν τους αιώνες από 8^{ον} ως 16^{ον}. Όλα αυτά τα λειτουργικά χειρόγραφα αυτοτιτλοφορούνται ως εξής: *Άγιον ευαγγέλιον, Τίμιον και άγιον ευαγγέλιον, Ιερόν ευαγγέλιον* κ.τ.τ. Σε πολλά χειρόγραφα απαντά επίσης και ο όρος *εκλογάδιον* (ή *εκλογάδιν*). Ουδέποτε όμως οι όροι *ευαγγελιστάριον* ή *ευαγγελιάριον*!

Ας μεταβούμε τώρα από την εποχή των χειρογράφων στην εποχή του εντύπου κειμένου, δηλ. στον 16^{ον} αιώνα. Η πρώτη έντυπη έκδοση των λειτουργικών ευαγγελικών περικοπών που έγινε το έτος 1539 στη Βενετία¹ φέρει τον τίτλο *Ιερόν Ευαγγέλιον*. Ανά ένα αντίτυπο της πρώτης αυτής έκδοσης υπάρχει στην Εθνική Βιβλιοθήκη των Αθηνών, στη Γεννάδειο Βιβλιοθήκη, στις Ι.Μ. του Αγίου Όρους Δοχειαρίου, Ιβήρων, Κουτλουμουσίου και Σταυρονικήτα.

Συμπληρώνοντας τις πληροφορίες του Gregory από την *Bibliographie Hellénique* του E.Legrand, από καταλόγους Ευρωπαϊκών βιβλιοθηκών καθώς και από την *Ελληνική Βιβλιογραφία (1466-1800)*, τομ. Α', του Θ.Ι. Παπα-

¹ Αυτήν αναφέρει ο C.R. Gregory ως πρώτη στο βιβλίο του *Textkritik des N. Testaments I*, 1990, σ. 341, και δεν βρήκαμε στοιχεία που διαψεύδουν τον ισχυρισμό του.

δόπουλου, Αθήναι 1984 (Πραγματεία της Ακαδημίας Αθηνών, τόμ. 48), αναφέρουμε τις παρακάτω ονομασίες στις έντυπες εκδόσεις: *Ιερόν Ευαγγέλιον, Το Θείον και Ιερόν Ευαγγέλιον, Ευαγγέλιον*. Όλες οι έντυπες εκδόσεις του 16^{ου} αιώνα φέρουν τον τίτλο *Ιερόν Ευαγγέλιον, ή Τίμιον Ευαγγέλιον* κ.τ.τ. Το ίδιο και οι εκδόσεις του 17^{ου} αιώνα. Αναφέρουμε για παράδειγμα την του έτους 1624: *Θείον και Ιερόν Ευαγγέλιον. Το πάλαι μεν παρ' Εμμανουήλ του Γλυζωνίου τυπωθέν, νυν δε παρά Αντωνίου του Πινέλλου, τοις ίσοις τύποις μετατυπωθέν*. Στον πρόλογο ο εκδότης σημειώνει: «Τώρα πάλιν με την βοήθεια του Θεού, ο οποίος μου έδωσε ευημερίαν και δύναμιν, ηθέλησα και εξανατύπωσα το θείον και ιερόν ευαγγέλιον, με ένα παντοτεινόν και εύμορφον Ευαγγελιστάριον, μετά πολλής επιμελείας και σκέψεως και με χαρακτήρα γραμμάτων ωραιότατον και θαυμάσιον». Κλείνει λοιπόν το όλον βιβλίον με ένα 28σέλιδο «Ευαγγελιστάριον, περιέχον την των ευαγγελιστών διαδοχήν, πόθεν άρχονται και που καταλήγουσιν...». Το ίδιο και οι εκδόσεις του 18^{ου} και 19^{ου} αιώνα φέρουν τον τίτλο *Θείον και Ιερόν Ευαγγέλιον ή Άγιον Ευαγγέλιον* κ.τ.τ. και ακολουθούνται συνήθως από το Ευαγγελιστάριον που συνέθεσε ο Εμμανουήλ ο Γλυζώνιος.

Τι είναι όμως το Ευαγγελιστάριον, που συνοδεύει τις έντυπες εκδόσεις του Ιερού Ευαγγελίου. Σαφώς βρίσκουμε τον όρο αυτό για πρώτη φορά στην έκδοση που επιμελήθηκε το 1588 ο Εμμ. Γλυζώνιος, ο οποίος στο τέλος του κειμένου των ευαγγελίων παραθέτει και το Ευαγγελιστάριον, του οποίου ο πλήρης τίτλος στην έκδοση αυτή είναι: *Ευαγγελιστάριον περιέχον την των ευαγγελιστών*

διαδοχήν, πόθεν άρχονται και που καταλήγουσιν. Το Ευαγγελιστάριον αυτό λοιπόν που παραλαμβάνουν και ανατυπώνουν όλες οι επόμενες εκδόσεις ως τον αιώνα μας, είναι ο πίνακας των ευαγγελικών περικοπών με τις ημέρες που διαβάζονται, μαζί με άλλα στοιχεία για την εύρεση της ημέρας του αγίου Πάσχα.

Όσον αφορά τώρα την προέλευση του όρου Ευαγγελιστάριον, πρέπει μάλλον να την αναζητήσουμε στη Δύση. Για τη δυτική προέλευση του όρου συνηγορούν: α. η απουσία του από τα ελληνικά χειρόγραφα, β. η εμφάνισή του στις έντυπες ελληνικές εκδόσεις που έγιναν στη Δύση, γ. η επικράτησή του στις ευρωπαϊκές γλώσσες, αν και με παραλλαγμένη έννοια (*evangeliaire*, *evangeliar*, *evangeluary* κ.λ.π.), δ. η εμφάνισή του σε καταλόγους ευρωπαϊκών βιβλιοθηκών προς δήλωση του «Ευαγγελίου», τέλος ε. η μνεία του όρου σε κάποιο λατινικό χρονικό, το *Chronicon Fossae Novae*, που αναφέρεται σε λιτανεία του έτους 1196.

Πώς όμως και πότε πέρασε η χρήση του όρου στην Ανατολή; Είπαμε προηγουμένως ότι οι πρώτες έντυπες εκδόσεις των Ιερών Ευαγγελίων ή τουλάχιστον αυτές που ακολουθούν μετά από αυτήν του Εμμ. Γλυζώνιου συνοδεύονται στο τέλος από ένα Ευαγγελιστάριον, δηλ. πίνακα των περικοπών με την ένδειξη της ημέρας που διαβάζονται. Μπορούμε λοιπόν να υποθέσουμε ότι από τον 17^ο αιώνα μεταφέρεται ο όρος από το τελικό Ευαγγελιστάριο (Πίνακα) σε ολόκληρο το βιβλίο και μάλιστα μεταφέρεται αναδρομικώς και στα χειρόγραφα των ευαγγελίων, τα άλλως λεγόμενα, από τους Δυτικούς πάλι, Λεξιονάρια (*Lectio*: ανάγνωσμα). Αυτή η μεταφορά του ό-

ρου υπήρξε εύκολη, μια και επικρατούσε ήδη στην ορολογία της Δύσης προς δήλωση των βιβλίων που περιείχαν τις ευαγγελικές περικοπές (ιδίως των χειρογράφων). Η γέφυρα της μεταφοράς του όρου Ευαγγελιστάριον από τη Δύση στην Ανατολή υπήρξε πάλι το τελικό Ευαγγελιστάριον, δηλ. ο Πίναξ, των εντύπων εκδόσεων.

Η φυσική και δικαιολογημένη επαφή των Ελλήνων επιστημόνων με ξενόγλωσσα επιστημονικά συγγράμματα μέσα στα πλαίσια της διεθνούς επιστήμης είχε ως συνέπεια να επικρατήσουν και στην ελληνική ορολογία οι λέξεις Ευαγγελιστάριον, Λεξιονάριον και να ατονήσουν οι λέξεις Ιερόν Ευαγγέλιον και Εκλογάδιον. Η πρώτη με το αιτιολογικό ίσως ότι δημιουργεί σύγχυση μεταξύ του συνεχούς κειμένου του ευαγγελίου και του βιβλίου που περιέχει τις αναγιγνωσκόμενες περικοπές και η δεύτερη με το αιτιολογικό ότι είναι αρχαιοπρεπής.

Στις αρχές του αιώνα μας ο μέγας γνώστης των ελληνικών χειρογράφων C.R.Gregory διαμαρτυρόταν για το γεγονός ότι οι ξένοι προς την ελληνική χειρόγραφη παράδοση όροι Ευαγγελιστάριο, Ευαγγελιάριο, Λεξιονάριο που δημιουργήθηκαν στη Δύση εξακολουθούν και χρησιμοποιούνται ακόμη². Τις δικές τους διαμαρτυρίες πρόσθεσαν στη δεκαετία του 1930 οι ειδικοί ερευνητές των βυζαντινών εκλογαδίων Collwell και Riddle³ μαζί με τους συνεργάτες τους του Πανεπιστημίου του Σικάγου – χωρίς όμως να σταματήσουν οι ίδιοι να χρησιμοποιούν στις μελέτες τους τον όρο *lectionary*, ο οποίος βέβαια έχει

² *Textkritik des Neuen Testaments* I, σ. 334.

³ Στο συλλ. έργο *Prolegomena to the Study of the Lectionary Text of the Gospels*, 1933.

επικρατήσει διεθνώς και καλύπτει Ευαγγέλια και Απόστολο, αφού μάλιστα με το αρχικό γράμμα του, *Ι*, ακολουθούμενο από ένα αριθμό, σημειώνονται τα γνωστά σήμερα χειρόγραφα Ευαγγελίων και Αποστόλων.

Βέβαια, η επικρατούσα ορολογία έχει το πλεονέκτημα ότι καθιστά δυνατή τη συνεννόηση των επιστημόνων μεταξύ τους ανεξάρτητα από τη χώρα ή την ομολογία από την οποία προέρχονται, η πιστότητα όμως προς τη χειρόγραφη παράδοση απαιτεί τη χρήση του όρου *Ευαγγέλιον* για τα έντυπα βιβλία ή τα χειρόγραφα που περιέχουν ευαγγελικά αναγνώσματα και του όρου *Απόστολος* για τα βιβλία ή χειρόγραφα με αποστολικά αναγνώσματα⁴.

* * *

Μετά την παρένθεση αυτή και αφού παρουσιάσαμε –όσο είναι δυνατό στα περιορισμένα χρονικά όρια μιας εισηγήσεως– τη στατιστική χαρτογράφηση των Αθωνικών Βιβλικών χειρογράφων, θα αναφερθούμε στη συμβολή τους στην έρευνα του κειμένου της Κ.Δ.

Ήδη από την παραπάνω παρένθεση συνάγεται ότι τα χειρόγραφα κομίζουν το μήνυμα της συνειδητοποιήσεως και αξιοποιήσεως της παραδοσιακής εκκλησιαστικής ορολογίας καθώς και της αποφυγής της «εισαγόμενης», δυτικής ορολογίας. Τι έχουν όμως να προσθέσουν

⁴ Για περισσότερα βλ. Ι. Καραβιδόπουλου, «Ευαγγελιστάριον»-«Ευαγγελίον». Διευκρινίσεις στην επικρατούσα ορολογία, στον τόμο *Αναφορά εις μνήμην Μητροπολίτου Σάρδεων Μαξίμου 1914-1986*, Γενεύη 1989, τόμ. 3, σ. 107-117, και ανατύπωση στο *Μελέτες Ερμηνείας και Θεολογίας της Κ. Διαθήκης*, Θεσσαλονίκη, 1994, σ. 299-314.

τα Αθωνικά χειρόγραφα στην κριτική έρευνα αυτού τούτου του κειμένου;

Πολλή συζήτηση έγινε κατά τους δύο τελευταίους αιώνες και εξακολουθεί να γίνεται και σήμερα στην διεθνή επιστημονική κοινότητα για την αξία του βυζαντινού ή εκκλησιαστικού κειμένου της Κ.Δ. Η υποτίμηση, και πολύ συχνά μάλιστα η μαζική απόρριψη του βυζαντινού κειμένου από τους κριτικούς προκάλεσε σοβαρές φωνές διαμαρτυρίας από ειδικούς επιστήμονες ή από ομάδες ερευνητών, πρόσφατα μάλιστα στην Αμερική από μια Εταιρεία για τη μελέτη του βυζαντινού κειμένου της Κ.Δ., την *Majority Text Society*.⁵

Είναι γνωστό ότι το Ινστιτούτο έρευνας του κειμένου της Κ.Δ. στο Münster της Γερμανίας διακρίνοντας διάφορα επίπεδα αξίας στο κείμενο των χειρογράφων τα έχει κατατάξει σε 5 κατηγορίες, στην 5η και τελευταία αξιολογική κατηγορία κατατάσσει τα βυζαντινά χειρόγραφα⁶.

Η δική μας φωνή διαμαρτυρίας –που διατυπώθηκε σε ορισμένα ξενόγλωσσα ή ελληνικά ειδικά άρθρα⁷–

⁵ Από το 1982 κυκλοφορεί και η έκδοση *The Greek New Testament according to the Majority Text*, ed. By Z.C. Hodges-A.L. Farstad. New York.

⁶ Kurt Aland-Barbara Aland, *Der Text des Neuen Testaments*, 1982, 167-171.

⁷ Βλ. π.χ. «Το Εκκλησιαστικό κείμενο της Κ.Δ. στη σύγχρονη έρευνα», στον τόμο *Τιμητικό Αφιέρωμα Κ.Καλοκώρη*, 1985, 291-327. «L' édition Patriarchale du NT (1904). Problèmes de texte et de traduction dans le monde Orthodoxe», *Κληρονομία* 20(1988), 195-204. «Einige Kürzere Lesarten des Kirchlichen NT Textes», *Orthodoxes Forum* 4 (1990), 5-7. «Σύντομες γραφές του εκκλησιαστικού κειμένου της Κ.Δ.», στον τόμο *Μνήμη Ιωάννου Αναστασίου*, 1992.275-299.

συνίσταται στο ότι κατά τη γενική αυτή αρνητική τοποθέτηση παραθεωρείται το γεγονός ότι αφενός μεν το βυζαντινό κείμενο απετέλεσε επί αιώνες και αποτελεί ακόμη το λειτουργικό κείμενο των Ελληνόφωνων εκκλησιών, από το οποίο κυρίως προήλθαν οι μεταφράσεις στις άλλες Ορθόδοξες εκκλησίες, και αφετέρου σε πολλές επιμέρους περιπτώσεις μπορεί να επισημάνει κανείς στο βυζαντινό κείμενο «γραφές συντομότερες» από ό,τι στους άλλους τύπους κειμένου, που κατά την διεθνώς και γενικώς ισχύουσα αρχή «*lectio brevior potior*» θα έπρεπε να θεωρηθούν αρχικές και να προτιμηθούν στις κριτικές εκδόσεις. Επειδή ο χώρος και ο χρόνος εδώ δεν επιτρέπουν ευρεία παρουσίαση του θέματος θα περιοριστώ με πολλή συντομία σε 3 μόνο γραφές από τις προς Θεσσαλονικείς επιστολές— για να μην απομακρυνθώ από τον κεντρικό άξονα του θέματός μου.

Το χωρίο Α΄ Θεσ 4,1 στο Αποστολικό κείμενο που διαβάζεται κατά τη Θ. Λειτουργία της Τετάρτης της κδ εβδομάδας έχει ως εξής: «Τό λοιπόν, ἀδελφοί, ἐρωτῶμεν ὑμᾶς καί παρακαλοῦμεν ἐν Κυρίῳ Ἰησοῦ, καθώς παρελάβετε παρ' ἡμῶν τό πῶς δεῖ ὑμᾶς περιπατεῖν καί ἀρέσκειν Θεῷ, ἵνα περισσεύητε μᾶλλον...». Οι κριτικές εκδόσεις προτιμούν το ευρύτερο κείμενο που περιέχει επί πλέον τις λέξεις «καθώς καί περιπατεῖτε» και έχει ως εξής: «Τό λοιπόν, ἀδελφοί, ἐρωτῶμεν ὑμᾶς καί παρακαλοῦμεν ἐν Κυρίῳ Ἰησοῦ, καθώς παρελάβετε παρ' ἡμῶν τό πῶς δεῖ ὑμᾶς περιπατεῖν καί ἀρέσκειν Θεῷ, καθώς καί περιπατεῖτε, ἵνα περισσεύητε μᾶλλον». Η επιπλέον φράση δεν μαρτυρείται στον κώδικα Ψ της Μ. Λαύρας, στον δεύτερο διορθωτή του κωδ. Βέζα (D²), στην πλειοψηφία των

βυζαντινών χειρογράφων και εκλογαδίων καθώς και στη Συριακή Πεσίττα, οι δε κριτικοί την προτιμούν και την δικαιολογούν ως επιβαλλόμενη από τη συνάφεια, με την έννοια δηλ. ότι το «ἵνα περισσεύητε» προϋποθέτει τη μνεία της ζωής των Θεσσαλονικέων⁸. Νομίζουμε ότι θα μπορούσε κανείς να αντιστρέψει το επιχείρημα λέγοντας ότι ακριβώς επειδή το επέβαλλε η συνάφεια προστέθηκε η εν λόγω φράση στα χειρόγραφα που την περιέχουν και συνεπώς το εκκλησιαστικό κείμενο, όπως διασώζεται στα Αγιορείτικα χειρόγραφα, χωρίς δηλ. την προσθήκη αυτή, είναι το αρχαιότερο και θα έπρεπε να προτιμηθεί στις κριτικές εκδόσεις της Κ.Δ.

Επίσης και στη Β΄ Θεσ 2,8 η βυζαντινή γραφή «...ὁ ἄνομος, ὃν ὁ Κύριος ἀναλώσει τῷ πνεύματι τοῦ στόματος αὐτοῦ» αναπτύσσεται σε πολλά μη βυζαντινού τύπου χειρόγραφα ως εξής: «ὁ Κύριος Ἰησοῦς ἀνελεῖ τῷ πνεύματι τοῦ στόματος αὐτοῦ». Δηλ. από την αρχική σύντομη γραφή «ὁ Κύριος», που σύμφωνα με πάγια αρχή της κριτικής του κειμένου πρέπει να είναι η αρχική και που μαρτυρείται στα βυζαντινά χειρόγραφα (του Αγίου Όρους, αλλά και στα B, C^e, K, επίσης στους Ωριγένη, Εφραίμ, Κύριλλο Ιεροσολύμων, Μακάριο, Θεοδώρητο, Ιωάννη Δαμασκηνό, Οικουμένιο), είναι δυνατό να προήλθε η ανεπτυγμένη γραφή «ὁ Κύριος Ἰησοῦς» των χειρογράφων Σιν., A, D*, G, P κ.ά., καθώς και η γραφή «Ἰησοῦς Χριστός» ορισμένων χειρογράφων της itala. Ως προς το «ἀνελεῖ» (αντί του «ἀναλώσει»), αποτελεί πιθανότατα

⁸ B.M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, 1994, σ. 564.

αποτέλεσμα εναρμονισμού προς το Ησ 11,4 («καί ἐν πνεύματι διὰ χειλέων ἀνελεῖ ἀσεβῆ»).

Κυρίως όμως καταλυτική είναι η συμβολή των Αγιορείτικων χειρογράφων στην πολυσυζητημένη μεταξύ των κριτικών και ερμηνευτών φράση της Α' Θεσ 2,7 «ἀλλά ἐγενήθημεν ἡπιοὶ ἐν μέσω ὑμῶν, ὡς ἂν τροφός θάλπη τὰ ἑαυτῆς τέκνα», όπου ορισμένες κριτικές εκδόσεις (π.χ. Westcott-Hort, Bover, Nestle-Aland 26η) προτιμούν τη γραφή «ἐγενήθημεν νήπιοι»⁹, η οποία όμως πιθανώς προήλθε από διπλογραφία του τελικού ν της λ. ἐγενήθημεν, ενώ πολλοί λόγοι, που δεν εμπίπτουν στα όρια αυτής της εισηγήσεως, συνηγορούν για την προτίμηση της γραφής «ἐγενήθημεν ἡπιοὶ»¹⁰. Λεπτομερῆ έκθεση των λόγων αυτών μπορεί να αναζητήσει κανείς στα Υπομνήματα των B.Rigaux¹¹ και I. Γαλάνη¹². Ας προστεθεί μόνον εδώ ότι η γραφή αυτή υιοθετείται και από τις κριτικές εκδόσεις των Tischendorf, von Soden, Vogels, Merk.

* * *

⁹ Η γραφή αυτή στηρίζεται στον Πάπυρο 65, στα χφ Β, F, G, I, στους αρχικούς γραφείς των χφ Σιν, C, D, Ψ κ.ά. στους Ιερώνυμο, Πελάγιο, Αυγουστίνο και εν μέρει στον Ωριγένη.

¹⁰ Η γραφή «ἡπιοὶ» στηρίζεται στο δεύτερο διορθωτή των Σιν, C, D, Ψ, στη συντριπτική πλειοψηφία των μικρογράμμάτων χειρογράφων συνεχούς κειμένου και εκλογαδίων, στις αρχαίες μεταφράσεις, στους Κλήμεντα Αλεξανδρέα, Μ. Βασίλειο, Χρυσόστομο και εν μέρει στον Ωριγένη.

¹¹ *Les épîtres aux Thessaloniens*, 1956.

¹² *Η πρώτη Επιστολή του Απ. Παύλου προς Θεσσαλονικείς*, 1985, σ. 154 εξ.

Είναι γεγονός ότι ο χειρόγραφος πλούτος, και δη της βιβλικής περιοχής στην οποία αναφέρεται αυτή η ομιλία, δεν έχει μελετηθεί επαρκώς. Τούτο αποτελεί μια δυσάρεστη διαπίστωση, είναι όμως και ενθαρρυντική, διότι αποκαλύπτει ένα εκτεταμένο έδαφος προς μελέτη από τους νέους επιστήμονες, οι οποίοι αναζητούν θέματα και πεδίοι έρευνας.

Μερικά ερωτήματα που μπορεί να ερευνήσει κανείς είναι τα ακόλουθα: Πού γράφηκαν ή ακριβέστερα αντιγράφηκαν τα 1000 και πλέον αγιορείτικα ευαγγελικά και αποστολικά χειρόγραφα; Από πού δηλ. προέρχονται; Σε ποιές βιβλιοθήκες των ιερών μονών υπάρχουν ακόμη ακαταλογογράφητα χειρόγραφα;

Και επίσης: Κατά το τέλος του 13^{ου} αιώνα ζει και εργάζεται στη Θεσσαλονίκη ένας γνωστός αντιγραφέας και καλλιγράφος, ο Θεόδωρος Αγιοπετρίτης, λαϊκός, που έχει 30ετή θητεία στην αντιγραφή χειρογράφων μαζί με τη θυγατέρα του Ειρήνη που είναι και αυτή καλλιγράφος και αντιγραφέας¹³. Η αντιγραφική του δραστηριότητα μαρτυρείται μεταξύ των ετών 1278-1308. Έχουν επισημανθεί από τον Robert S. Nelson στην διδακτορική του διατριβή *Theodore Hagiopetrites. A late byzantine scribe and illuminator* (Wien 1991) μεταξύ των χειρογράφων που φέρουν την υπογραφή αυτού του αντιγραφέα ή που αποδίδονται σε αυτόν και ορισμένα Αγιορείτικα χειρόγραφα, μεταξύ αυτών και βιβλικά που μας ενδιαφέρουν εδώ, όπως π.χ. το χειρόγραφο 962 της Μονής Βα-

¹³ Βλ. *Repertorium der Griechischen Kopisten (800-1600)*, εκδ. E. Gamilischen - D. Harlfinger, τόμ. 1 A, Wien 1981, αρ. 127. τόμ. 2 A, Wien 1989, αρ. 164

το παιδί που περιέχει την Κ.Δ. πλην της Αποκαλύψεως (έτος 1283-84), τα τετραευάγγελα αρ. 47 της Μονής Παντοκράτορος (έτος 1300-1) και αρ. 30 της Μονής Ιβήρων κ.ά. Ο Η. Von Soden μάλιστα στις αρχές του 20^{ου} αιώνα αριθμεί 9 καινοδιθηκικά χειρόγραφα του¹⁴. Ο Θεόδωρος πέρα από το ότι διακοσμεί τα χειρόγραφα που αντιγράφει με μικρογραφίες, παρουσιάζει ένα χαρακτηριστικό είδος γραφής του τέλους του 13^{ου} και των αρχών του 14^{ου} αι., ένα είδος που ο Α. Πολίτης ονομάζει «τύπος Αγιοπετρίτου»¹⁵.

Μένει πολλή ακόμη ερευνητική εργασία για τους επίδοξους ερευνητές του χώρου αυτού.

* * *

Η επί αιώνες σιγή των βυζαντινών Αγιορείτικων χειρογράφων είναι –για να χρησιμοποιήσω μια φράση Μαξίμου του Ομολογητού– «πολύφθογγος σιγή», φθέγγεται δηλονότι πολλά προς τη σημερινή επιστημονική κοινότητα: Με τρία μηνύματά τους θα τελειώσω αυτήν την εισήγηση:

¹⁴ Η. Von Soden, *Die Schriften des Neuen Testaments*, Berlin 1902-13, I, 2, σ. 781-793.

¹⁵ Ακριβέστερα ο Α. Πολίτης, *Κατάλογος χειρογράφων Εθνικής Βιβλιοθήκης της Ελλάδος*, αρ. 1857-2500, Αθήνα 1991, σ. 142, περιγράφοντας το χφ 2104 (Βίοι Αγίων μηνός Ιανουαρίου) λέγει περί της γραφής του: «ορθία, στρογγύλη, λειτουργική «αρχαΐζουσα», (τύπου Αγιοπετρίτου), αρεσκομένη να προεκτείνη τας κεραίας των γραμμάτων εις την ώαν». Βλ. και R.S Nelson, *Theodore Hagiopetrites. A late byzantine scribe and illuminator*, Wien 1991, 27.

1. Η εισαγόμενη από τη Δύση ορολογία η σχετική με τα ιερά κείμενα μπορεί, και πρέπει, να αντικατασταθεί με την ορολογία αυτών των ίδιων των χειρογράφων, που είναι αποθησαυρισμένα στο πλούσιο ταμείο της Ορθοδόξου Παραδόσεως.

2. Το βυζαντινό ή μάλλον λειτουργικό κείμενο της Κ.Δ. παρά τις αναθεωρήσεις και βελτιώσεις που έχει υποστεί στη διάρκεια των αιώνων, περιέχει «σύντομες γραφές» που πρέπει να ληφθούν σοβαρότερα υπόψη από τους σημερινούς κριτικούς εκδότες. Είναι άλλωστε επιτακτική η ανάγκη να γίνει μια κριτική έκδοση του βυζαντινού ή εκκλησιαστικού κειμένου της Κ.Δ., ένα *desideratum* που έχει επανειλημμένως και από πολλούς διατυπωθεί.

Τέλος, 3. Τα καλλιγραφημένα και ιστορημένα βυζαντινά χειρόγραφα μαρτυρούν περίτρανα την αγάπη και τη φροντίδα των αντιγραφέων, μοναχών και λαϊκών. Θα αποτελούσε τραγική παραφωνία στην ιστορία της Εκκλησίας μας σήμερα να δείχνει κανείς ενδιαφέρον για ποικίλα άλλα θέματα –υποβοηθούμενος μάλιστα και από την εξέλιξη της τεχνολογίας– και να αδιαφορεί για τον χειρόγραφο πλούτο μας. Η πρόσφατη ίδρυση της «Ελληνικής Παλαιογραφικής Εταιρείας», τον Ιούνιο 1997 στη Θεσσαλονίκη, δημιουργεί πολλές ελπίδες για μια δραστηριότητα και προς αυτήν την κατεύθυνση.

10

«ΦΙΛΑΔΕΛΦΙΑ» (Α΄ ΘΕΣ 4,9)

Η ΠΑΥΛΕΙΑ ΠΑΡΑΙΝΕΣΗ ΓΙΑ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ
ΣΥΜΠΕΡΙΦΟΡΑ ΤΩΝ ΧΡΙΣΤΙΑΝΩΝ*

Η πρώτη χριστιανική εκκλησία της Θεσσαλονίκης, όπως συνάγεται από την ανάγνωση των πηγών μας (Πράξεις Αποστόλων, Επιστολές Α΄ και Β΄ προς Θεσσαλονικείς), αποτελέστηκε κυρίως από πρώην εθνικούς, ακριβέστερα από προσήλυτους της Συναγωγής¹. Έτσι ίσως μπορεί να εξηγήσει κανείς το γεγονός ότι η επιστολή που απευθύνει ο Παύλος σ΄ αυτήν την εκκλησία, το πρώτο χριστιανικό κείμενο, δεν περιέχει κανένα χωρίο της Π.Δ., παρόλο βέβαια που η ορολογία και οι παραστάσεις που χρησιμοποιούνται προέρχονται από την Π.Δ. και την αποκαλυπτική φιλολογία.

Το ερώτημα που θα αντιμετωπίσουμε εδώ δεν είναι η αναμφισβήτητη σχέση του Παύλου με την Γραφή και την αποκαλυπτική ή τη ραββινική γραμματεία, αλλά το ερώτημα εάν και κατά πόσον γνώριζε ή όχι ο Απόστολος τους φιλοσόφους και ρήτορες που τις προτροπές τους

γνώριζαν κατά πάσαν πιθανότητα οι Θεσσαλονικείς παραλήπτες των επιστολών του. Και εάν τους γνώριζε, πώς τοποθετείται απέναντί τους από πλευράς όχι βέβαια θεωρητικής, αλλά από πλευράς κυρίως ηθικών παραινέσεων; Παίρνει θέση στα επίμονα κοινωνικά προβλήματα που απασχολούν την κοινότητα, η οποία αιφνιδιάζεται από το θάνατο ορισμένων μελών της, ενώ δεν ήλθε ακόμη η Παρουσία του Κυρίου, για την οποία τους κήρυξε ο Παύλος;

Στη δέσμη των ερωτημάτων αυτών αναφέρεται η μελέτη αυτή, εστιάζοντας το ενδιαφέρον της στις ηθικές παραινέσεις του Παύλου εν σχέσει προς αυτές των ρητόρων του 1^{ου} μ.Χ. αιώνα, της εποχής δηλ. της Δεύτερης Σοφιστικής. Η άποψη που υποστηρίζουμε εδώ είναι ότι ο Παύλος, πέρα από τις βιβλικές του προϋποθέσεις, έχει γνώση των φιλοσοφικών και ηθικών απόψεων που κυριαρχούν στις πόλεις που κήρυξε το Ευαγγέλιο και γνωρίζει την τακτική και τις κοινωνικές (ή μάλλον αντικοινωνικές) παραινέσεις των περιοδευόντων ρητόρων της εποχής του. Την άποψη αυτή τη στηρίζουμε στα εξής τέσσερα σημεία.

I

Στα χωρία Α΄ Θεσ 1,9 και 2,1 κάνει λόγο ο Παύλος για την «είσοδό» του προς τους Θεσσαλονικείς: «αὐτοὶ γὰρ –οἱ χριστιανοὶ τῆς Μακεδονίας καὶ Αχαΐας καὶ ἄλλων περιοχῶν– περὶ ἡμῶν ἀπαγγέλλουσιν ὅποιαν εἴσοδον ἔσχομεν πρὸς ὑμᾶς», αλλά και οι ίδιοι οι χριστιανοί της Θεσσαλονίκης γνωρίζουν τα σχετικά με την είσοδό

* Εισήγηση στη Θ΄ Σύναξη Βιβλικῶν Θεολόγων που πραγματοποιήθηκε στην Ιερισσό της Χαλκιδικῆς το 1997. Η εισήγηση αὐτή πρωτοδημοσιεύτηκε στο *Τιμητικὸ Αφιέρωμα στον Ομότιμο Καθηγητὴ Νίκο Ζαχαρόπουλο, Επιστημονικὴ Επετηρίδα Θεολογικῆς Σχολῆς Α.Π.Θ., Τμήμα Θεολογίας*, τόμ. 7 (1997), σ. 115-130.

¹ Βλ. Πράξ. 17,4 «τῶν τε σεβομένων Ἑλλήνων πλῆθος πολὺ, γυναικῶν τε τῶν πρώτων οὐκ ὀλίγαι». Βλ. καὶ Χρ. Οικονόμου, *Η συγκρότηση τῆς πρώτης χριστιανικῆς κοινότητος τῆς Θεσσαλονίκης*, στη σειρά *Σπουδές στὸν ἀρχέγονο Χριστιανισμό*, αρ. 6, 1999.

του: «αὐτοὶ γὰρ οἶδατε, ἀδελφοί, τὴν εἰσοδὸν ἡμῶν τὴν πρὸς ὑμᾶς ὅτι οὐ κενὴ γέγονεν». Ἡ «εἰσοδοσ», σχεδὸν τεχνικός ὄρος για τὴν πρώτη ἐπίσκεψη ἐνός ρήτορα σε κάποια πόλη, ἀποτελοῦσε σημαντικό γεγονός για τὸν ἴδιο και για τὴν πόλη, γεγονός που ἔπρεπε να οργανωθεῖ καλά, ὡστε ἀπὸ τὴν ἀγαθὴ ἐντύπωση που θα ἔκανε ἡ ἐμφάνιση τοῦ ρήτορα και ἡ πρώτη τοῦ «διάλεξις» θα ἐξαρτιόταν και ἡ προσέλκυση ἀκροατῶν και μαθητῶν. Πολλοὶ ἔκαναν τις διαλέξεις τους με ἀμοιβή. Ὁ Φιλόστρατος στο «Βίοι Σοφιστῶν» (§ 494) λέγει για τὸν Πρωταγόρα ὅτι πρῶτος αὐτός καθιέρωσε τὴν ἀμοιβή για τους ομιλητές, «πρᾶγμα οὐ μεμπτόν», ὡπως σημειώνει και ὡπως παρατηρεῖ στη συνέχεια, «ἃ γὰρ σὺν δαπάνῃ σπουδάζομεν, μᾶλλον ἀσπαζόμεθα τῶν προΐκα» (αὐτὰ που μαθαίνουμε πληρώνοντας τα ἀποδεχόμεστε περισσότερο ἀπὸ αὐτὰ που ἀκούμε δωρεάν). Πολλοὶ ρήτορες εἶχαν τὴ φιλοδοξία να συγκεντρώσουν πολλοὺς ἀκροατῆς και καυχόνταν για τὸν μεγάλο ἀριθμὸ τῶν οπαδῶν τους². Ἄλλοι πάλιν ἐπλεκαν τὸ ἐγκώμιο τῆς πόλεως στην οποιῶν μιλούσαν ἢ κολάκευαν τους κατοίκους τῆς για να ἀποκτήσουν τὴν

² Ὁ Επικτήτος στο 3ο βιβλίο τῶν Διατριβῶν του, κεφ. κγ' «Πρὸς τοὺς ἀναγινώσκοντας καὶ διαλεγόμενους ἐπιδεικτικῶς» γράφει για τους ρήτορες που καυχόνταν για τὸν ἀριθμὸ τῶν ἀκροατῶν τους: «Ὁὐτως οὖν κακῶς διακείμενος καὶ χάσκων περὶ τοὺς ἐπαινέσοντας καὶ ἀριθμῶν τοὺς ἀκούοντάς σου θέλεις ἄλλους ὠφελεῖν; «Σήμερόν μου πολλῶ πλείονες ἤκουσαν». «Ναί, πολλοί». «Δοκοῦμεν ὅτι πεντακόσιοι». «Ὁὐδὲν λέγεις, θεὸς αὐτοῦς χιλίους». «Δίωνος οὐδέποτ' ἤκουσαν τοσοῦτοι». «Πόθεν αὐτῶ»; «Καὶ κομπῶς αἰσθάνονται λόγων». «Τὸ καλόν, κύριε, καὶ λίθον κινήσαι δύναται». Ἴδού φωναὶ φιλοσόφου, ἰδού διάθεσις ὠφελήσοντος ἀνθρώπου...», Διατριβαί III, 23, 19 (Loeb II, σ. 174).

εὐνοιά τους ἢ τέλος πάντων με ἄλλους τρόπους ἐπιζητούσαν τους ἐπαίνους τῶν.

Γνωρίζοντας αὐτὴν τὴν τακτικὴ τῶν ρητόρων ὁ Δίων Χρυσόστομος και θέλοντας να διακρίνει τὸν εαυτό του ἀπὸ αὐτοὺς, λέγει σε ἕναν ἀπὸ τους λόγους του: «οὗτος ὁ λόγος ἀπλῶς λεγόμενος ἄνευ πάσης κολακείας» (1,15 πρβλ. 3,12' 17) και σε ἄλλο λόγο του: «οὐκ ἐπιδειξόμενος ὑμῖν, ὦ ἄνδρες, παρήλθον οὐδὲ ἀργυρίου παρ' ὑμῶν δεόμενος, οὐδ' ἔπαινον προσδεχόμενος... πλείστον δὲ τὸ μεταξὺ τῆς ὑμετέρας βουλήσεως καὶ τῆς ἐμῆς δυνάμεως» (35,1), κάνει δε ὁ ἴδιος ἀλλοῦ τὴν παρατήρηση ὅτι οἱ περισσότεροι ἀκροατῆς δέχονται μετὰ χαρᾶς αὐτοὺς που τους κολακεύουν: «οἱ πλείστοι τοὺς νομοθετοῦντας, κἂν διὰ λόγου τοῦτο ποιῶσι, μισοῦσι, τοὺς δὲ μεθ' ἡδονῆς κολακεύοντάς θαυμαστῶς ἀποδέχονται» (51,4). Τα οικονομικά ἄλλωστε και φιλόδοξα κίνητρα τῶν ρητόρων και σοφιστῶν ἐπισημαίνει και ὁ Πλούταρχος ὅταν σημειώνει: «...ὁ πάσχουσι πολλοὶ τῶν ρητόρων καὶ τῶν σοφιστῶν οἱ μὲν ὑπὸ δόξης καὶ φιλοτιμίας, οἱ δὲ διὰ μισθοῦς ἢ πολιτικᾶς ἀμίλλας ἐξαγόμενοι παρὰ τὸ συμφέρον ἀγωνίζεσθαι»³. Καὶ ὁ Φίλων παραπονεῖται ὅτι κατὰ τις πρώτες δεκαετίες τοῦ πρώτου αἰῶνα μ.Χ. κατακτούσαν αὐτοὶ οἱ ρήτορες τις πόλεις τὴν μία μετὰ τὴν ἄλλη και ἐπιζητούσαν τιμῆς και δόξης: «Μύριοι οὖν τῶν λεγομένων σοφιστῶν θαυμασθέντες κατὰ πόλεις καὶ τὴν οἰκουμένην σχεδὸν ἀπασαν ἐπὶ τιμὴν ἐπιστρέψαντες ἔνεκα ἀκριβολογίας καὶ τῆς περὶ τὰς εὐρέσεις δεινότητος ἀνά κράτος τοῖς πάθεσιν ἐγκατεγήρασαν καὶ ἐγκατέτριψαν τὸν βίον

³ Ὑγιεινὰ Παραγγέλματα, Ἠθικά 131α.

οὐδέν ἰδιωτῶν ἡμελημένων καὶ φαυλοτάτων διενεγκόντες ἄνθρώπων»⁴.

Ὅτι ο Παῦλος γνωρίζει αὐτόν τον *modus operandi* των ρητόρων και σοφιστῶν της εποχῆς και ὅτι θέλει σαφῶς να διαχωρίσει τη θέση του ως κήρυκα του ευαγγελίου που φιλοτιμείται «ἀδάπανον» (πρβλ. Α΄ Κορ 9,18) να προσφέρει στους ανθρώπους το κήρυγμά του, φαίνεται ἀπό μια προσεκτικὴ ἀνάγνωση του Α΄ Θεσ 2,3 ἐξ: «ἢ γὰρ παράκλησις ἡμῶν οὐκ ἐκ πλάνης οὐδέ ἐξ ἀκαθαρσίας, οὐδέ ἐν δόλῳ, ἀλλά... οὕτως λαλοῦμεν, οὐχ ὡς ἄνθρωποις ἀρέσκοντες ἀλλὰ Θεῷ τῷ δοκιμάζοντι τὰς καρδίας ἡμῶν. Οὔτε γὰρ ποτε ἐν λόγῳ κολακείας ἐγεννήθημεν, καθὼς οἴδατε, οὔτε ἐν προφάσει πλεονεξίας... οὔτε ζητοῦντες ἐξ ἄνθρώπων δόξαν οὔτε ἀφ' ὑμῶν οὔτε ἀπ' ἄλλων... ἀλλὰ ἐγεννήθημεν ἥπιοι ἐν μέσῳ ὑμῶν...».

II

Ένα δεύτερο σημεῖο, ὅπου μπορεί κανεῖς να διαπιστώσει γνώση εκ μέρους του Παύλου της ατμόσφαιρας της εποχῆς ἀλλά και σαφὴ διαφοροποίηση της δικῆς του τακτικῆς ως ιεραποστόλου, εἶναι η χειρωνακτικὴ ἐργασία. Κατὰ τον 1^ο και 2^ο αἰῶνα μαρτυρεῖται μια περιφρόνηση προς τα χειρωνακτικὰ ἐπαγγέλματα, ἰδίως εκ μέρους αὐτῶν που προέρχονται ἀπὸ υψηλότερα κοινωνικά

⁴ *Περὶ Γεωργίας* 143. Για περισσότερα βλ. το ἄρθρο του B. Winter, «The Entries and Ethics of orators and Paul (1 Thessalonians 2,1-12)», *Tyndale Bulletin* 44.1 (1993), σ. 55-74, καθὼς και τη διδακτορικὴ διατριβὴ του *Philo and Paul among the Sophists: Hellenistic Jewish and Christian Responses* (PhD Macquarie University, 1988).

στρώματα⁵. Οἱ σοφιστῆς π.χ. καυχῶνται ὅτι δεν γνωρίζουν καθόλου τον σωματικὸ κόπο. Ο Πλούταρχος στον Βίο του Περικλή (1,4-2,2) παρατηρεῖ: «Πολλές φορές ἐνὸς ευχαριστούμεθα ἀπὸ ἑνὸς ἔργου, περιφρονούμε τον δημιουργὸ του, ὅπως συμβαίνει με τα μυρωδικὰ και τα πολύχρωμα υφάσματα: Ἐνὸς δηλαδὴ αὐτὰ μας ευχαριστοῦν, τους τεχνίτες που τα βάζουν ἢ φτιάχνουν τα μυρωδικὰ τους θεωρούμε κατώτερους και βάνανους. Γι' αὐτὸ και ο Αντισθένης, ὅταν ἀκουσε ὅτι ο Ἰσμηνίας ἦταν σπουδαῖος αὐλητῆς, εἶπε πολὺ σωστά: 'Ναι, ἀλλὰ σαν ἄνθρωπος εἶναι ἀσήμαντος, γιατί διαφορετικὰ δεν θα ἦταν τόσο σπουδαῖος αὐλητῆς'. Και ο Φίλιππος εἶπε στον γιό του που τραγούδησε κάποτε με χάρη και τέχνη σ' ἑνὸς συμπόσιο: 'Δεν ντρέπεσαι να τραγουδάς τόσο ὁμορφα; Γιατί εἶναι ἀρκετὸ αν ἑνας βασιλιάς ἔχει τον καιρὸ να ἀκούει ἄλλους να τραγουδᾶνε και τιμᾶει πολὺ τις Μούσες, ὅταν παρακολουθεῖ τους ἄλλους να ασχολοῦνται με τέτοιους ἀγῶνες'. Το να ἀπασχολεῖται ὁμως κανεῖς με ταπεινά ἔργα, αὐτὸ ἀποδεικνύει την ἀδιαφορία για τα καλά ἐκείνων που κοπιᾶζουν για τα ἀχρηστὰ. Κανεῖς βέβαια νέος που ἔχει ευγενὴ καταγωγή δεν αἰσθάνθηκε την ἐπιθυμία να γίνεῖ Φειδίας, ἐπειδὴ εἶδε στην Πίσσα το ἄγαλμα του Διός, ἢ να γίνεῖ Πολύκλειτος ἐπειδὴ εἶδε το

⁵ W. Bienert, *Die Arbeit nach der Lehre der Bibel*, 1954, σ. 270-72. J. Sevenster, *Paul and Seneca*, 1961, σ. 213. I.H. Marshall, *1 and 2 Thessalonians*, 1983, σ. 223. Ορισμένοι μάλιστα ἐρευνητῆς σ' αὐτὴν την περιφρόνηση προς τη χειρωνακτικὴ ἐργασία ἐντοπίζουν το πρόβλημα που προέκυψε στη Θεσσαλονικὴ ἀπὸ τους «ατάκτους», τους μη εργαζόμενους ἀλλὰ «περιεργαζόμενους» τους ἄλλους (Β΄ Θεσ 3,6-13). Βλ. π.χ. R. Russell, «The idle in 2 Thes. 3,6-12: An eschatological or a social Problem?», *New Testament Studies* 34 (1988), σ. 105-119, ἰδιαίτερα σ. 107.

άγαλμα της Ήρας στο Άργος, ούτε να γίνει Ανακρέων ή Φιλητάς ή Αρχίλοχος, επειδή ευχαριστήθηκε από τα ποιήματά τους. Γιατί, αν ένα έργο μας ευχαριστεί πολύ με τη χάρη που έχει, εκείνος που τόφτιασε δεν είναι αναγκαστικά άξιος εκτιμήσεως»⁶.

Ο Παύλος όχι μόνο στη διδασκαλία αλλά κυρίως στην πράξη διαφοροποιείται από αυτήν τη στάση έναντι της εργασίας, προβάλλοντας για μίμηση το παράδειγμα του ιδίου και των συνεργατών του: «μνημονεύετε γάρ, αδελφοί, τὸν κόπον ἡμῶν καὶ τὸν μόχθον: νυκτὸς καὶ ἡμέρας ἐργαζόμενοι πρὸς τὸ μὴ ἐπιβαρῆσαι τίνα ὑμῶν ἐκηρύξαμεν εἰς ὑμᾶς τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ» (Α΄ Θεσ 2,9) «αὐτοὶ γὰρ οἶδατε πῶς δεῖ μιμεῖσθαι ἡμᾶς, ὅτι οὐκ ἠτακτήσαμεν ἐν ὑμῖν οὐδὲ δωρεὰν ἄρτον ἐφάγομεν παρά τινος, ἀλλ' ἐν κόπῳ καὶ μόχθῳ νυκτὸς καὶ ἡμέρας ἐργαζόμενοι πρὸς τὸ μὴ ἐπιβαρῆσαι τίνα ὑμῶν: οὐχ ὅτι οὐκ ἔχομεν ἐξουσίαν, ἀλλ' ἵνα ἑαυτοὺς τύπον δώμεν ὑμῖν εἰς τὸ μιμεῖσθαι ἡμᾶς» (Β΄ Θεσ 3,7-9). Παρακαλεῖ και προτρέπει τους χριστιανούς της Θεσσαλονίκης με τα εξής λόγια: «φιλοτιμεῖσθαι ἡσυχάζειν καὶ πράσσειν τὰ ἴδια καὶ ἐργάζεσθαι ταῖς ἰδίαις χερσὶν ὑμῶν, καθὼς ὑμῖν παρηγγείλαμεν, ἵνα περιπατήτε εὐσχημόνως πρὸς τοὺς ἔξω καὶ μηδενὸς χρεῖαν ἔχητε» (Α΄ Θεσ 4,11-12).

Η χειρωνακτική του ενασχόληση, και μάλιστα νύχτα και μέρα, τον έφερε σε επαφή με πολλές κατηγορίες ανθρώπων. Κάποιοι μάλιστα ερευνητές υποστηρίζουν ότι ο τόπος ευαγγελισμού του Παύλου, που ασφαλώς δεν είναι η συναγωγή της Θεσσαλονίκης (όπως σαφώς συνά-

⁶ Πλουτάρχου, *Βίοι Παράλληλοι*, τόμ. 3, σ. 309-310, μετάφρ. Α. Πουρναρά, έκδ. Παπύρου.

γεται από τις πηγές), πρέπει να αναζητηθεί στο εργαστήριο που έστησε με τους συνεργάτες του και στο οποίο βρισκόταν συνεχώς, μέχρι τη στιγμή της εκδίωξής του από την πόλη⁷. Στον τόπο εργασίας ο Παύλος έμαθε και δίδαξε πολλά. Συνδέθηκε συναισθηματικά και αδελφικά με την ομάδα των πρώτων χριστιανών της πόλης που, όπως φαίνεται από τις δύο επιστολές, δεν πρέπει να ήταν Ιουδαίοι αλλά εθνικοί που λάτρευαν τα είδωλα. Απευθυνόμενος σ' αυτούς χρησιμοποιεί μια γλώσσα οικογενειακής στοργής που έχει επανειλημμένα επισημανθεί από τους ερμηνευτές.

III

Ιδεώδες των Στωικών είναι η απάθεια, των δε Κυνικών και Επικουρείων η αδιαφορία για τα κοινωνικά και πολιτικά δρώμενα. «Λάθε βιώσας» είναι η κλασική προτροπή του Επίκουρου,⁸ «εἰ δέ μὴ δύναιο, λάθε αποβιώσας», θα συμπληρώσει ένας άλλος φιλόσοφος⁹.

⁷ Βλ. Π.χ. B.D. Ehrman, *A Historical Introduction to the Early Christian Writings*, 1997, σ. 200 εξ..

⁸ Βλ. Επίκουρου, *Incertae sedis fragmenta opinionumque testimonia*, IV Ethica, 551 (Epicurea, εκδ. V.Usener). Το Λεξικό Σούδα αποδίδει το «λάθε βιώσας» στον Αθηναίο φιλόσοφο Νεοκλή, αδελφό του Επίκουρου. Είναι πολύ ενδιαφέρουσες οι παρατηρήσεις του Πλούταρχου για τη ρήση αυτή στην πραγματεία του «Εἰ καλῶς εἴρηται τό λάθε βιώσας» (Ηθικά 1128-1130) που αρχίζει ως εξής: «Ἄλλ' οὐδέ ὁ τοῦτο εἰπὼν λαθεῖν ἠθέλησεν· αὐτό γὰρ τοῦτο εἶπεν ἵνα μὴ λάθῃ». Και στη συνέχεια: «Ἄλλ' αἰσχρόν ἐστι τό ζῆν, ἵνα ἀγνοῶμεν πάντες; ἐγὼ δ' ἂν εἶποιμι μηδέ κακῶς βιώσας

Πριν αναφερθούμε στην ουσιαστική διαφοροποίηση του Παύλειου μηνύματος, που έμελλε να ασκήσει βαθιά επίδραση στην κατοπινή χριστιανική διδασκαλία περί ανθρώπου και κοινωνίας, πρέπει να σημειώσουμε προκαταρκτικά την εσχατολογική ατμόσφαιρα μέσα στην οποία κινείται η θεολογική σκέψη αλλά και η ηθική παραίνεση του Παύλου.

Έχουν γραφεί στον αιώνα μας, πέρα από τα Υπομνήματα, και ένας μεγάλος αριθμός εργασιών για την εσχατολογία των δύο προς Θεσσαλονικείς Επιστολών ή για την εξέλιξη της εσχατολογίας του Παύλου¹⁰. Επίσης, κατά τις πρόσφατες δεκαετίες ορισμένα θέματα των προς Θεσσαλονικείς επιστολών, όπως π.χ. το θέμα της αποφυγής της εργασίας, εξετάζεται και από μια άλλη σκοπιά, την κοινωνιολογική. Το ερώτημα που εμείς θέτουμε είναι: Οι βιβλικές και αποκαλυπτικές προϋποθέσεις του Παύλου στο θέμα της εσχατολογίας, για τις οποίες υπάρχει γενική ομοφωνία στην έρευνα, δεν αφήνουν χώρο και για άλλες τοποθετήσεις του Αποστόλου, οι οποίες λαμβάνουν υπόψη, ή ακόμη ακριβέστερα, στρέφονται εναντίον των παρααινέσεων και συμβουλών φιλοσόφων και ρητόρων των Ελληνορωμαϊκών χρόνων;

Νομίζουμε ότι μέσα πάντοτε σε μια εσχατολογικά προσανατολισμένη από τον Παύλο και με εσχατολογικές

λάθε, αλλά γνώσθητι, σωφρονίσθητι, μετα νόησον είτε άρετήν έχεις, μη γέν η άχρηστος, είτε κακίαν, μη μείν ης άθεράπευτος».

⁹ Φιλόστρατου, *Τα εις τον Τυανέα Απολλώνιον*, VIII, 28.

¹⁰ Βλ. π.χ. Σ. Αγουρίδη, «Η έντονη προσδοκία των εσχάτων: Η αντιμετώπισή της από τις Α΄ και Β΄ προς Θεσσαλονικείς επιστολές», *Δελτίο Βιβλικών Μελετών* 17 (1988), Ιούλ.- Δεκ. σ. 5-22.

παρανοήσεις εκ μέρους των χριστιανών φορτισμένη ατμόσφαιρα, ο Παύλος συνιστά την ενεργό συμμετοχή των χριστιανών στα κοινωνικά δρώμενα, στις κοινωνικές ανάγκες των αδελφών αλλά και όλων των άλλων ανθρώπων, διαφοροποιούμενος σαφώς από τις αντίθετες παροτρύνσεις ρητόρων και φιλοσόφων της εποχής του.

Οι Στωικοί, Κυνικοί και Επικούρειοι φιλόσοφοι και ρήτορες συνιστούσαν στους οπαδούς τους την παθητική τοποθέτηση, με άλλα λόγια την αποφυγή συμμετοχής στο πολιτικό και κοινωνικό γίγνεσθαι της εποχής. Η «πολυπραγμοσύνη» κατά τους φιλοσόφους αυτούς αποτελεί αρνητική και αποφευκτέα συμπεριφορά, ενώ η «ήσυχία» και η ενασχόληση του καθενός με τα δικά του ζητήματα είναι η ιδεώδης στάση¹¹. Για τους Στωικούς π.χ μας πληροφορεί ο Πλούταρχος ότι βασική τους άποψη ήταν «τόν σοφόν άπράγμονα τ΄ εΐναι καί ιδιοπράγμονα καί τά αύτου πράττειν»¹². Και οι Επικούρειοι δίδασκαν ότι η ευδαιμονία του ανθρώπου επιτυγχάνεται με την «ήσυχία» και την απομάκρυνση του από τα συμβαίνοντα στην πόλη, με την εφαρμογή δηλαδή της προτροπής «λάθε βιώσας». Για τους ίδιους φιλοσόφους ο Πλούταρχος συμμαρτύνεται την επικρατούσα λαϊκή άποψη ότι έχουν ως χαρακτηριστικά γνωρίσματα την «άφιλία», «άπραξία», «άθεότητα», «ήδυπάθεια», «όλιγωρία»¹³.

¹¹ Βλ. A. J. Malherbe, *Paul and the Thessalonians*, 1987, σ. 96 εξ, 99 εξ. Του ίδιου, «Exhortation in First Thessalonians», *Novum Testamentum* 25(1983), 238-256. W. A. Meeks, *The moral world of the First Christians*, σ. 125 εξ.

¹² *Περί Στωικῶν ἐναντιωμάτων*, 1043α.

¹³ Στο ίδιο έργο, 1100cd.

Ο Λουκιανός εξάλλου δίνει την εικόνα του Κυνικού της εποχής του σημειώνοντας ότι «πολυπραγμονεῖ» για το τι κάνουν οι άλλοι (πρβλ. το παράλληλο «περιεργαζόμενοι» του Παύλου), κατ' ουσίαν όμως αδιαφορεί για τις ανάγκες του. Γράφει στο έργο του «Ίκαρομένιππος» (31), βάζοντας τα ακόλουθα λόγια στο στόμα ενός Κυνικού: «Λογιάζω ανώφελο να δουλεύω ναυτικός ή αγρότης, ή να ἔμαι στρατιώτης ή να κάνω κάποια τέχνη δουλειά μου είναι να φωνάζω, να με πνίγει η βρώμα, να λούζομαι με κρύο νερό, να τριγυρνάω ξυπόλυτος το χεῖμώνα φορώντας ένα βρώμικο ρούχο κι όπως ο Μώμος να κατακρίνω τις πράξεις των άλλων, κι αν κάποιος πλούσιος κάνει πολλά ψώνια ή έχει εταιρά, ν' αγανακτώ γι' αυτό και να το σχολιάζω. Κι αν ένας απ' τους φίλους ή τους συντρόφους είναι άρρωστος κι έχει ανάγκη από βοήθεια και θεραπεία, να δείχνω αδιαφορία».

Επίσης στο έργο του «Δραπέται» (17) περιγράφει τη συμπεριφορά αυτών που για να διακηρύξουν δήθεν τις φιλοσοφικές τους αντιλήψεις αποφεύγουν τον κόπο και το μόχθο της εργασίας: «Όλοι όσοι δουλεύουν στα εργαστήρια θα τιναχτούν επάνω και θα εγκαταλείψουν εντελώς τις τέχνες τους, όταν βλέπουν ότι οι ίδιοι, που κοπιάζουν και μοχθούν από το πρωί μέχρι το βράδυ σκυμμένοι στη δουλειά, μόλις και μετά βίας ζουν από τον μισθό τους, ενώ οι αργόσχολοι και οι αγύρτες ζουν μέσα σε αφθονία αγαθών, ζητώντας τα με βίαιο τρόπο και παίρνοντας τα εύκολα, αγανακτούν, όταν δεν πάρουν, και δεν λένε ευχαριστώ, όταν πάρουν. Τούτα τους φαίνονται πως είναι η ζωή της εποχής του Κρόνου και πως

αληθινά το μέλι ρέει μέσα στα στόματά τους από τον ουρανό».

Ο Παύλος, στο πρώτο ήδη κείμενό του, βλέπει τελείως διαφορετικά τη σχέση του χριστιανού με την κοινωνία. Τη νέα αυτή σχέση θα παρακολουθήσουμε μέσα από τον όρο «φιλαδελφία». Γράφει στους Θεσσαλονικείς: «Περὶ δὲ τῆς φιλαδελφίας οὐ χρείαν ἔχετε γράφειν ὑμῖν, αὐτοὶ γὰρ ὑμεῖς θεοδίδακτοὶ ἐστε εἰς τὸ ἀγαπᾶν ἀλλήλους, καὶ γὰρ ποιεῖτε αὐτὸ εἰς πάντας τοὺς ἀδελφοὺς [τούς] ἐν ὄλῃ τῇ Μακεδονίᾳ. παρακαλοῦμεν δὲ ὑμᾶς, ἀδελφοί, περισσεύειν μᾶλλον» (Α΄ Θεσ 4,9-10).

Η «φιλαδελφία»¹⁴, ένας όρος σπάνιος στις επιστολές του Παύλου (Ρωμ 12,10. Βλ. και Εβρ 13,1) καθώς και στα λοιπά βιβλία της Κ.Δ. (μόνο Α΄ Πέτρ 1,22 και Β΄ Πέτρ 1,7), σπάνιος επίσης στην Π.Δ. (Δ΄ Μακ 13,23. 26.14,1. Βλ. και «φιλάδελφος» Β΄ Μακ 15,14. Δ΄ Μακ 13,21) και ανύπαρκτος στον αρχαίο ελληνικό κόσμο¹⁵, δηλώνει ακριβώς την κατ' αντίθεση προς τους παραπάνω φιλοσόφους θετική κοινωνική τοποθέτηση του αποστόλου, εκφράζει μάλιστα κατά τρόπο πολύ περιεκτικό την ηθική παραίνεσή του ως καρπό της νέας πίστης και του νέου βιώματος εν Χριστώ. Εάν η φιλαδελφία, κατά τον

¹⁴ Δεν κατέστη δυνατόν να έχουμε πρόσβαση στην αδημοσίευτη διατριβή του C. Brady, *Brotherly love. A study of the word φιλαδελφία and its contribution to the Biblical Theology of Brotherly love*, Πανεπιστήμιο Fribourg, 1961.

¹⁵ Απαντά σπάνια ωστόσο το επίθετο «φιλάδελφος», (με την έννοια αυτού που αγαπά τον αδελφό του ή την αδελφή του), βλ. π.χ. Σοφοκλέους, *Αντιγόνη* 527. Ξενοφώντας, *Απομνημονεύματα* 2,3,17. Πλουτάρχου, *Σόλων* 27. Απαντά βέβαια και ως τίτλος βασιυλέων, όπως του Πτολεμαίου Β΄ και του Αττάλου Β΄.

Πλούταρχο περιορίζεται στους συγγενείς εξ αίματος, όπως διδάσκει στην πραγματεία του «Περί φιλαδελφίας», κατά τον Παύλο εκτείνεται όχι μόνο στους κατά σάρκα και τους συγγενείς εξ αίματος αλλά στους εν Χριστώ αδελφούς που δημιουργεί η νέα πίστη και το νέο βίωμα, κι ακόμη πιο σημαντικό είναι ότι επεκτείνεται σε όλους τους ανθρώπους.

Πηγή της παραίνεσης αυτής είναι ο ίδιος ο Θεός: «αὐτοὶ γὰρ ὑμεῖς θεοδίδακτοὶ ἐστέ εἰς τὸ ἀγαπᾶν ἀλλήλους» (4,9). Η λ. θεοδίδακτοι δεν μαρτυρείται πριν από τον Παύλο και αποτελεί άπαξ λεγόμενο σε όλην την Αγία Γραφή, όσες φορές μάλιστα μαρτυρείται στους χριστιανούς συγγραφείς αργότερα, πρέπει να οφείλεται σε Παύλεια επίδραση. Οι υπομνηματιστές τη συσχετίζουν με το χωρίο Ιω 6,45 «καὶ ἔσονται πάντες διδακτοὶ Θεοῦ». Θα μπορούσε να δει κανείς ως πιο άμεση βιβλική πηγή του Παύλου τα χωρία Ησ 54,13 «Καὶ πάντας τοὺς υἱοὺς σου διδακτοὺς Θεοῦ», και Ιερ 31,34 (Ο'): «καὶ οὐ διδάξωσιν ἕκαστος τὸν... ἀδελφὸν αὐτοῦ λέγων, γινῶθι τὸν Κύριον ὅτι πάντες εἰδήσουσι με ἀπὸ μικροῦ αὐτῶν ἕως μεγάλου αὐτῶν» που αποτελούν τη βάση και για το παραπάνω χωρίο του Ιωάννη.¹⁶

Η απάντηση στο πρόβλημα των πηγών από όπου αρύεται κανείς έναν όρο ή μια παράσταση δεν μπορεί να είναι μονοσήμαντη. Δεν μπορεί βέβαια με κανένα τρόπο να αρνηθεί κανείς τις βιβλικές καταβολές και εμπνεύσεις του Παύλου. Δεν μπορεί όμως παράλληλα να μην ε-

¹⁶ Για περισσότερα βλ. Ι. Γαλάνη, *Η πρώτη Επιστολή του Απ. Παύλου προς Θεσσαλονικείς* (στη σειρά *Ερμηνεία Καινής Διαθήκης*, 11α), 1985, σ. 259 εξ.

πισημάνει τη δυνατότητα του Αποστόλου να επικοινωνεί άμεσα και δημιουργικά με την περιρρέουσα ατμόσφαιρα της εποχής του, να παίρνει όρους και να τους μεταπλάθει ή ακόμη και να πλάθει άλλους, καινούργιους. Τα άπαξ λεγόμενά του το μαρτυρούν περίτρανα. Στην περίπτωση μας το «θεοδίδακτοι» δεν θα μπορούσε άραγε να είναι ο χριστιανικός αντίποδας στο «αυτοδίδακτος» που παραδίδεται την εποχή αυτή για τον Επίκουρο, και που το διεκδικούν για τον εαυτό τους και άλλοι φιλόσοφοι;¹⁷ Και επίσης δεν θα μπορούσε να συσχετιστεί με το «αυτομαθής» και «αυτοδίδακτος» που χρησιμοποιεί την ίδια εποχή ο Φίλων ο Αλεξανδρέας;¹⁸ Άλλωστε, οι ιουδαϊκοί ελληνιστικοί κύκλοι, και ιδίως ο Φίλων, θεωρούνται από πολλούς ερευνητές ως γέφυρα από την οποία πέρασαν στον Παύλο όροι του ελληνικού κόσμου. Εδώ είναι απαραίτητη η ακόλουθη διευκρίνιση για τον Φίωνα. Αντίθετα προς τους άλλους φιλοσόφους που χρησιμοποιούν το χαρακτηρισμό «αυτοδίδακτος» για να δηλώσουν ότι από μόνοι τους απέκτησαν τις γνώσεις, ο Ιουδαίος φιλόσοφος της Αλεξανδρείας εννοεί με τον όρο αυτό το πρόσωπο του σοφού, και ιδιαιτέρως τα πρόσωπα ορισμένων ανδρών της Π.Δ., όπως του Αδάμ, του Ισαάκ,

¹⁷ Βλ. Σέξτου Εμπειρικού, *Προς Μαθηματικούς Α΄ 3*: «Ἐπίκουρος ὑπὲρ τοῦ δοκεῖν αὐτοδίδακτος εἶναι καὶ αὐτοφυῆς φιλόσοφος ἠρνεῖτο ἐκ παντός τρόπον, τήν τε περὶ αὐτοῦ φήμην ἐξαλείφειν ἐσπευδε, πολὺς τε ἐγένετο τῶν μαθημάτων κατήγορος, ἐν οἷς ἐκεῖνος (δηλ. ο δάσκαλος του Ναυσιφάνης) ἐσεμνύετο».

¹⁸ Φίλωνος Αλεξανδρέως, *Περί κοσμοποιίας* 149. *Νόμων ιερῶν ἀλληγορία* 2, 108. *Περί φυτουργίας Νώε* 110. *Περί συγχύσεως διαλέκτων* 81. *Περί αποικίας* 29. 140. 166. *Περί φωνῆς* 167. *Περί ονειρῶν* 2,10. *Περί δεκαλόγου* 117 κ.ά.

του Νώε, του Μωυσή κ.ά. που τις γνώσεις τους και τις αρετές τους τις οφείλουν στο Θεό και όχι σε ανθρώπινη διδασκαλία¹⁹.

Γεννιέται τώρα το ερώτημα: Σημαίνουν όλα αυτά ότι ο Παύλος γνώριζε τους Στωικούς και Κυνικούς ρήτορες, ή και τους Επικούρειους –που θεωρούσαν μάλιστα τον Επίκουρο «αυτοδίδακτο», κατ' αντιδιαστολή προς τον οποίο ο Παύλος ίσως ονομάζει τους χριστιανούς «θεοδιδάκτους», όπως ήδη σημειώσαμε παραπάνω; Είναι βέβαια γεγονός ότι ποτέ στις δύο επιστολές του δεν τους αναφέρει. Μα θα μπορούσε να αντιτείνει κανείς ότι δεν αναφέρεται επίσης ρητά και στην Π.Δ., χωρίς ποτέ κανείς να οδηγηθεί για το λόγο αυτό σε κάποια αμφιβολία ως προς τις βιβλικές ή αποκαλυπτικές προϋποθέσεις του. Φαίνεται ότι η φιλοσοφική του ενημέρωση δεν έχει ακαδημαϊκό αλλά πρακτικό χαρακτήρα.

IV

Εκείνο που σε τελευταία ανάλυση διακρίνει θεολογικά τον κήρυκα του ευαγγελίου από τον ιδιοτελή ή φι-

¹⁹ C. J. Roetzel, «Theodidaktoi and Hardwork in Philo and 1 Thessalonians», στον συλλ. τόμο *L' Apôtre Paul. Personalité, style et conception du ministère*, εκδ. από τον A. Vanhoye, στη σειρά *Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum* LXXIII, 1986, σ. 324-331. Ότι ο ελληνιστικός ιουδαϊσμός αποτελεί έδαφος από το οποίο άντλησε ο Παύλος είναι γενικώς αποδεκτό, ότι όμως στην περίπτωση του όρου «θεοδίδακτο» ο Παύλος διευκρινίζει (κάνει πιο explicit) αυτό που ο Φίλων εννοεί (έχει ως implicit) με τον όρο «αυτοδίδακτο» νομίζουμε ότι αποτελεί άποψη μεμονωμένη του Roetzel που παραγνωρίζει τη θεολογική αυτοτέλεια και έμπνευση του Αποστόλου.

λόδοξο ρήτορα της εποχής είναι ότι απευθύνεται όχι σε μια κάποια απροσδιόριστη κοινωνικά και θρησκευτικά ομάδα ανθρώπων αλλά σε μια κοινότητα που αρχίζει να συνειδητοποιεί τη διαφοροποίησή της από το περιβάλλον, είτε εθνικό είτε ιουδαϊκό, μια κοινότητα που είναι «εκκλησία».

Ήδη στο προοίμιο των δύο Επιστολών προς τους Θεσσαλονικείς χαρακτηρίζει ο Παύλος τους παραλήπτες με τρόπο που δεν απαντά αργότερα σε καμία άλλη από τις επιστολές του: Ενώ στις άλλες Επιστολές μνημονεύεται, κατά τον προσδιορισμό των παραληπτών, ο τόπος της Εκκλησίας ή των μελών της (π.χ. «τῆ ἐκκλησία τῆ οὔση ἐν Κορίνθῳ», «τοῖς οὔσιν ἐν Φιλίπποις» κλπ.), εδώ χρησιμοποιείται, και είναι η μοναδική περίπτωση, το εθνικό όνομα των παραληπτών: «τῆ ἐκκλησία Θεσσαλονικέων».

Πρέπει να εκλάβουμε τη λ. εκκλησία με τη γνωστή μας ανεπτυγμένη εκκλησιολογική έννοια ή με την ελληνική έννοια της σύναξης του λαού; Έχει δηλ. ο Παύλος, ήδη στο πρώτο κείμενό του και δη στην πρώτη φράση αυτού του κειμένου, μια εκπεφρασμένη εκκλησιολογική ορολογία; Η δεύτερη πάντως λέξη στη σχολιαζόμενη φράση παραπέμπει σαφώς στα νομίσματα της εποχής. Ο Holland Hendrix στη διατριβή του *Οι Θεσσαλονικείς πιμούν τους Ρωμαίους που υπέβαλε στο Harvard το 1984* (και παραμένει δυστυχώς αδημοσίευτη) παρέχει πλούσιο επιγραφικό και νομισματικό υλικό που μας ενδιαφέρει. Ένα νόμισμα π.χ. του 1^{ου} π.Χ. αιώνα στη μια όψη του έχει δαφνοστεφανωμένη κεφαλή του Ιούλιου Καίσαρα με την επιγραφή ΘΕΟΣ και στην άλλη γυμνή την κε-

φαλή του Οκταβιανού με την επιγραφή ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΕΩΝ. Έτσι, για πρώτη φορά σε νόμισμα της Θεσσαλονίκης ένας Ρωμαίος αυτοκράτορας χαρακτηρίζεται ως «Θεός». Παρόμοια νομίσματα θα ακολουθήσουν πολλά. Αναφέρουμε και ένα της εποχής του Αυγούστου, στο οποίο η μία όψη απεικονίζει τη δαφνοστεφανωμένη κεφαλή του Αυγούστου με την επιγραφή ΚΑΙΣΑΡ ΣΕΒΑΣΤΟΣ και η άλλη ένα δάφνινο στεφάνι που περιβάλλει τη λέξη ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΕΩΝ. Παρόμοια νομίσματα υπάρχουν και από την εποχή του Τιβέριου²⁰.

Η κοινότητα των Θεσσαλονικέων, στους οποίους απευθύνεται ο Παύλος, δεν είναι αυτή που συνάζεται στο όνομα του θεού Αυγούστου ή Τιβέριου αλλά «ἐν θεῷ πατρὶ καὶ κυρίῳ Ἰησοῦ Χριστῷ». Με το χαρακτηρισμό αυτό η νέα κοινότητα διαφοροποιείται σαφώς από οποιαδήποτε άλλη πολιτική συγκέντρωση με διαφορετική πίστη. Δεν είναι λοιπόν μεγάλη η απόσταση από την πολιτική έννοια του όρου εκκλησία στην ειδικά χριστιανική εκκλησιολογική έννοια²¹.

Αλλωστε, είναι γνωστό ότι ο Παύλος παραλαμβάνει συχνά πολιτικούς όρους –όπως και από οποιαδήποτε άλλη γνωστή περιοχή της ζωής– για να τους δώσει νέο περιεχόμενο, χριστιανικό.²² Με τον όρο εκκλησία ο Παύ-

²⁰ Περισσότερα βλ. στη διατριβή του H. Hendrix, *Thessalonians honor Romans*, Harvard Th.D. Thesis 1984, σ. 170-2, 180-81, 185.

²¹ K.P. Donfried, «The Assembly of the Thessalonians. Reflections on the Ecclesiology of the Earliest Christian Letter», στον τμητικό τόμο για τον K. Kertelge, *Ekklesiologie des Neuen Testaments*, σ. 390-408.

²² Π.χ. σχετικά με τους όρους παρουσία, απάντησις (ή υπάντησις), και στέφανος βλ. I. Καραβιδόπουλου, «Η θεολογική απάντηση του Απ. Παύλου στη Ρωμαϊκή πολιτική πρόκληση της Θεσσαλονίκης», στο *Χρι-*

λος διευκολύνεται ακόμη περισσότερο στην μετατροπή του όρου από πολιτικό σε εκκλησιολογικό, έχοντας ως βάση και το παλαιοδιαθηκικό παρελθόν του σημαντικού αυτού για την Αγία Γραφή όρου.

Τη νέα κοινότητα των χριστιανών της Θεσσαλονίκης, την «εκκλησία Θεσσαλονικέων» κατά την προοιμιακή ορολογία του ιδίου του Παύλου, κατήχησε ο Απόστολος και οι συνεργάτες του, ενώ της έδιναν παράλληλα το παράδειγμα της νυχθήμερης χειρωνακτικής εργασίας τους. Η κατήχηση αυτή καθώς και το παράδειγμα του αποστόλου και των συνεργατών αποτελούν ήδη ζωντανή «παράδοση». Στις δύο Επιστολές του υπενθυμίζει επανειλημμένα τη διδασκαλία του που αυτός τους παρέδωσε και εκείνη παρέλαβαν «Μνημονεύετε» 2,9· «ὕμεις μάρτυρες» 2,10· «καθάπερ οἴδατε» 2,11· «προελέγομεν ὑμῖν» 3,4· «ἔχετε μνησὶν ἡμῶν» 3,6· «καθὼς παρελάβετε παρ' ἡμῶν» 4,1· «οἴδατε γὰρ τίνες παραγγελίας ἐδώκαμεν ὑμῖν» 4,2· «καθὼς προείπαμεν ὑμῖν καὶ διεμαρτυρόμεθα» 4,6· «στήκετε καὶ κρατεῖτε τὰς παραδόσεις» Β΄ 2,15· «κατὰ τὴν παράδοσιν ἣν παρελάβετε παρ' ἡμῶν» Β΄ 3,6).

Πού όμως στήριξε ο Παύλος τη διδαχή του; Η πληροφορία του Λουκά στις Πράξεις 17,2 εξ. ότι ο απόστολος επί τρία Σάββατα στη συναγωγή «διελξάτο αὐτοῖς ἀπὸ τῶν γραφῶν, διανοίγων καὶ παρατιθέμενος ὅτι τὸν Χριστὸν ἔδει παθεῖν καὶ ἀναστῆναι ἐκ νεκρῶν καὶ ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ Χριστὸς [ὁ] Ἰησοῦς ὃν ἐγὼ καταγγέλλω ὑμῖν» δεν έχει την αντιστοιχία της στις δύο Επιστολές, όπου ουδέν χωρίον εκ της Π.Δ. παρατίθεται ρητῶς, αν και ορισμένες

στός και Ιστορία. Επιστημονικό συμπόσιο προς τιμὴν του καθ. Σ. Αγουρίδη, 1993, σ. 219-224.

φράσεις είναι διατυπωμένες, όπως άλλωστε τούτο είναι αναμενόμενο, με ορολογία που θυμίζει την Π.Δ.

Αν όμως δεν στηρίζει ο Παύλος τα γραφόμενά του στην Π.Δ., τα στηρίζει σε μία νέα αυθεντία, στην αυθεντία του Κυρίου Ιησού Χριστού. Γι' αυτό και γράφει: «ἔρωτῶμεν ὑμᾶς καὶ παρακαλοῦμεν ἐν Κυρίῳ Ἰησοῦ» (4,1), «...τίνας παραγγελίας ἐδώκαμεν ὑμῖν διὰ τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ» (4,2), «τοῦτο γὰρ ὑμῖν λέγομεν ἐν λόγῳ Κυρίου» (4,15), «πιστὸς ὁ καλῶν ὑμᾶς, ὃς καὶ ποιήσει» (5,24), «πιστὸς δε ἐστὶν ὁ Κύριος, ὃς στηρίζει ὑμᾶς καὶ φυλάξει ἀπὸ τοῦ πονηροῦ» (Β΄ 3,3), «παραγγέλλομεν δὲ ὑμῖν, ἀδελφοί, ἐν ὀνόματι τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ» (Β΄ 3,6), «παρακαλοῦμεν ἐν Κυρίῳ Ἰησοῦ Χριστῷ» (Β΄ 3,12) κ.ά.π. Άλλωστε, η οριστική αυθεντία του Κυρίου διατρανώνεται στο κορυφαίο εσχατολογικό γεγονός, κατά το οποίο όταν ο «κατέχων» φύγει από τη μέση, «τότε ἀποκαλυφθήσεται ὁ ἄνομος, ὃν ὁ Κύριος Ἰησοῦς ἀνελεῖ τῷ πνεύματι τοῦ στόματος αὐτοῦ καὶ καταργήσει τὴ ἐπιφανεία τῆς παρουσίας αὐτοῦ» (Β΄ 2,8).

Δεν θα ασχοληθούμε εδώ με την ανίχνευση Συνοπτικών ή Ιωάννειων λογίων που εξυπονούνται πίσω από κάθε αναφορά του Παύλου στον Κύριο, ένα μόνο σημείο θα υπογραμμίσουμε: Στο «αὐτοὶ γάρ ὑμεῖς θεοδίδακτοι ἐστε εἰς τὸ ἀγαπᾶν ἀλλήλους» (Α΄ 4,9) πρέπει να αναγνωρίσουμε τη γνωστή από τα Ευαγγέλια διδασκαλία του Κυρίου Ιησού περί αγάπης, την οποία δίδαξε ο Παύλος κατά την σύντομη ιεραποστολική δραστηριότητά του στη Θεσσαλονίκη και η οποία αποτελεί ήδη «παράδοση» για τους χριστιανούς της πόλεως αυτής. Η αρχική αυτή προέλευση του «θεοδίδακτος» δεν αποκλείει με κανένα

τρόπο τη χρήση του όρου αυτού από τον Παύλο σε αντιδιαστολή προς τα λεγόμενα της εποχής του περί «αυτοδίδακτου» Επίκουρου ή άλλου φιλοσόφου.

Με αυτή την τελευταία διαπίστωση επανερχόμαστε στον κεντρικό άξονα της μελέτης που είναι η φιλαδέλφια. Είναι φυσικό σε μια μικρή κοινωνία που ζει μέσα σε μια συντριπτική πλειονότητα Εθνικών και Ιουδαίων να αναπτύσσονται για λόγους αμυντικούς δεσμοί στοργής και αγάπης, που ο Παύλος τους ενδυναμώνει με τη δική του ευαίσθητη και συναισθηματική ορολογία, η οποία όμως απορρέει από τη αγάπη του Χριστού, «τοῦ ἀποθανόντος ὑπὲρ ἡμῶν ἵνα... ἅμα σὺν αὐτῷ ζήσωμεν» (Α΄ 5,10) –ομολογία πίστεως προ-Παύλεια, που μας είναι γνωστή και από τις άλλες επιστολές του (Α΄ Κορ 15,3. Γαλ 1,3-4. Α΄ Πέτρ 2,21. 24. 3,18 κ.ά.).

Εκείνο που εντυπωσιάζει ιδιαίτερα είναι η προτροπή του Παύλου για επέκταση της αγάπης στα όρια όχι μόνο της κοινότητας αλλά πάντων των ανθρώπων. Έτσι π.χ. μιλάει για πλεόνασμα και περισσευμα αγάπης «εἰς ἀλλήλους καὶ εἰς πάντας»: «ὑμᾶς δὲ ὁ κύριος πλεονάσαι καὶ περισσεύσαι τῇ ἀγάπῃ εἰς ἀλλήλους καὶ εἰς πάντας καθάπερ καὶ ἡμεῖς εἰς ὑμᾶς» (Α΄ 3,12). Βλ. επίσης και την τελική δέσμη προτροπῶν της Α΄ Επιστολής: «ὄρατε μὴ τις κακὸν ἀντὶ κακοῦ τινι ἀποδῶ, ἀλλὰ πάντοτε τὸ ἀγαθὸν διώκετε [καὶ] εἰς ἀλλήλους καὶ εἰς πάντας» (Α΄ 5,15).

Αυτή είναι η απάντηση του Παύλου στη Στωική απάθεια και την Κυνική αδιαφορία. Η πίστη και η ελπίδα στην έντονα αναμενόμενη Παρουσία του Κυρίου εκφράζεται ως εγρήγορση αγάπης, ως φιλαδέλφια προς πάντας.

Έτσι, στο πρώτο κείμενό του ο Παύλος, ένα κείμενο νευρώδες, ζωντανό και δυναμικό, δεν θεολογεί θεωρητικά, αλλά αντιμετωπίζει υπαρκτά προβλήματα. Ο Παύλος γνωρίζει τα κηρύγματα και τις προτροπές των ρητόρων και φιλοσόφων της εποχής. Την άποψη αυτή στηρίξαμε στις εξής τέσσερις παρατηρήσεις.

1. Αντί της θορυβώδους, φιλοδόξου και ωφελιμιστικής εισόδου των ρητόρων στις πόλεις, η είσοδος του Παύλου υπήρξε απλή, χωρίς ανθρώπινες φιλοδοξίες, με μόνο θόρυβο τα παθήματα και τους υβρισμούς τόσο στους Φιλίππους όσο και στη Θεσσαλονίκη.

2. Αντί της αποστροφής της εποχής για τη χειρωνακτική εργασία προτείνει να εργάζονται οι χριστιανοί με τα ίδια τους τα χέρια, όπως ο ίδιος και οι συνεργάτες του εργάζονταν νύχτα μέρα παράλληλα με το έργο του ευαγγελισμού.

3. Στην πολιτική και κοινωνική αφισαφορία των Κυνικών και των Επικουρείων προβάλλει το κοινωνικό καθήκον της φιλαδελφίας.

4. Ο κύκλος της φιλαδελφίας δεν κλείνει στους δεσμούς συγγενείας αλλά ούτε και στους νέους δεσμούς που δημιουργεί η πίστη. Επεκτείνεται προς πάντας, έχει πανανθρώπινες διαστάσεις.

11

Η «ΑΛΗΘΕΙΑ ΤΟΥ ΕΥΑΓΓΕΛΙΟΥ»

ΚΑΙ ΟΙ «ΔΟΚΟΥΝΤΕΣ»

ΣΤΗΝ ΠΡΟΣ ΓΑΛΑΤΑΣ ΕΠΙΣΤΟΛΗ ΚΕΦ. 2*

Το κεφ. 2 της προς Γαλάτας επιστολής απετέλεσε το αντικείμενο πολλών μελετών τόσο για τον «αυτοβιογραφικό» χαρακτήρα των όσων λέγει ο Απ. Παύλος σ' αυτό, και ιδιαίτερα για τη σχέση αυτών προς τα λεγόμενα στις Πράξεις κεφ. 15, όσο και για τη θεολογική διδασκαλία της δικαίωσης από την πίστη και όχι από τα έργα του Νόμου. Το δεύτερο αυτό θέμα θα συνεχιστεί και στην υπόλοιπη επιστολή. Ενδιαφέρον παρουσιάζουν επίσης και οι επί μέρους στίχοι του κεφ., για τους οποίους έχουν αφιερωθεί κατά τις τελευταίες δεκαετίες πολυάριθμες επιστημονικές εργασίες¹.

Η εισήγηση αυτή θα ξεκινήσει από τη μνεία των «δοκούντων» τέσσερις φορές στο κεφ. 2 και από τη σχέση του Παύλου με αυτούς. Πρώτη φορά αναφέρονται οι

* Η προς Γαλάτας επιστολή του Απ. Παύλου. Εισηγήσεις Η' Σύναξης Ορθόδοξων Βιβλικών Θεολόγων (10-14 Σεπτ. 1995, Μεσημβρία Βουλγαρίας), Θεσσαλονίκη 1997, σ. 139-152.

¹ Κατά τη σύνταξη αυτής της εισήγησης συμβουλευτήκαμε τα ακόλουθα ερμηνευτικά υπομνήματα: J.B. Lightfoot, *St. Paul's Epistle to the Galatians*, 1890. M.J. Lagrange, *St. Paul Epître aux Galates*, ²1925. H. Lietzmann, *An die Galater*, ³1932. P. Bonnard, *L'Épître de St. Paul aux Galates*, 1953. A. Oepke, *Der Brief des Paulus an die Galater*, ²1957. W. Burton, *The Epistle to the Galatians*, 1959. A. Viard, *Épître aux Galates*, 1964. F. Mussner, *Der Galaterbrief*, 1974. P.N. Tarazi, *Galatians. A Commentary*, 1994.

«δοκούντες» στο 2,2 όπου γίνεται λόγος για τη δεύτερη – κατά την αρίθμηση της προς Γαλάτας– επίσκεψη του Παύλου στα Ιεροσόλυμα, 14 έτη μετά την πρώτη επίσκεψη (για την οποία βλ. Γαλ 1,18) που πραγματοποίησε ο Παύλος «κατά αποκάλυψιν» μαζί με τον Βαρνάβα, παίρνοντας μαζί του και τον «Έλληνα» (δηλ. πρώην εθνικό, ίσως με ελληνική παιδεία) Τίτον. Εκεί εξέθεσε «αὐτοῖς» το ευαγγέλιο που κηρύττει στους εθνικούς. Στο «αὐτοῖς» εξυπονοούνται προφανώς οι πριν από τον Παύλο απόστολοι (βλ. 1,17 «τούς πρό ἑμοῦ ἀποστόλους» και 1,19 «ἕτερον δέ τῶν ἀποστόλων οὐκ εἶδον εἰ μή Ἰάκωβον τόν ἀδελφόν τοῦ Κυρίου»). Ιδιαίτερη φροντίδα του υπήρξε να εκθέσει το ευαγγέλιό του «κατ' ἰδίαν τοῖς δοκοῦσιν», για να βεβαιωθεί –όχι τόσο ο ίδιος όσο οι χριστιανοί των εκκλησιῶν που ίδρυσε– ότι δεν αγωνίζεται μάταια. Εάν αυτή η συνάντηση έγινε στα πλαίσια της Αποστολικῆς Συνόδου ἢ προηγείται αὐτῆς (ὅπως ἄλλωστε και το κεφ. 2 γενικότερα) δεν το εξετάζουμε ἐδῶ. Εκείνο που ενδιαφέρει τον Παύλο πρώτα ἀπό ὅλα εἶναι να ἔχουν οι χριστιανοί της Γαλατίας ἀνόθευτη την «ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου», γι' αὐτό ἄλλωστε ἄφησε τον Τίτον ἀπερίτμητο και δεν υποχώρησε οὔτε κατ' ἐλάχιστο στις ἀπαιτήσεις των «παρεισάκτων ψευδαδέλφων». Η ἐν Χριστῷ ἐλευθερία δεν μπορεί με κανέναν τρόπο να ἀποβεί δουλεία σε πρόσωπα.

Για δεύτερη και τρίτη φορά ἀναφέρονται οι «δοκούντες» στο στιχ. 6 σε μία ἀσύντακτη, ἀνακόλουθη και ἀνιγματική φράση, που σωστά χαρακτηρίστηκε ως *crux interpretum*. Την παραθέτουμε ολόκληρη: «ἀπό δέ τῶν δοκούντων εἶναί τι - ὁποῖοί ποτε ἦσαν οὐδέν μοι διαφέ-

ρει πρόσωπον [ὁ] θεὸς ἀνθρώπου οὐ λαμβάνει - ἔμοι γάρ οἱ δοκούντες οὐδέν προσανέθεντο...».

Για τέταρτη και τελευταία φορά μνημονεύονται στο στιχ.9 με ρητή μνεία των ονομάτων τους: Ἰάκωβος, Κηφάς και Ἰωάννης, και με τον χαρακτηρισμό «στύλοι» (με ἀλλαγμένη τη σειρά των ονομάτων στα χειρ. D, F, G, 629, 1175 κ.ά.: «Πέτρος και Ἰάκωβος και Ἰωάννης»).

Ερωτήματα που ἀναφύονται εἶναι τα ἀκόλουθα: Οι «δοκούντες εἶναί τι» του βᾶ συμπίπτουν με τους «δοκούντες» του ββ και συνεπῶς με τους «δοκούντες στύλοι εἶναι» των στιχ. 2 και 9, ἢ ἐξυπονοείται κάποια ἄλλη ομάδα διαφορετική; Σε ποιούς ἀναφέρεται στην περίπτωση αὐτή η παρένθετη πρόταση «ὁποῖοί ποτε ἦσαν...»; Ο Παύλος ἀναφέρεται στους «δοκούντες» με κάποιον ειρωνικό τόνο ἢ τους ονομάζει ἔτσι υπονοώντας την κοινή ἀντίληψη και ἐκτίμηση της κοινότητος περί αὐτῶν;

Η φιλολογική ἐξέταση της φράσης «δοκούντες εἶναί τι» –πέρα ἀπό τους ιστορικούς και θεολογικούς συσχετισμούς της ἐπιστολῆς– μας οδηγεί σε κάποιες ἀμφιβολίες ως πρὸν την ταύτισή τους με τους «δοκούντες» των λοιπῶν στίχων. Πρὸς αὐτὴν ἀκριβῶς την κατεύθυνση ἦταν δυνατό να μας οδηγήσουν τα παράλληλά της ἀπό την ἀρχαία ἐλληνική γραμματεία.

Ο Σωκράτης π.χ., για να ἀναφέρω λίγα μόνο παραδείγματα, λίγο πρὶν ἀπό το τέλος της *Απολογίας* του λέγει πρὸς τους δικαστές για τους γιούς του: «καὶ ἐάν δοκῶσί τι εἶναι μηδέν ὄντες ὄνειδίσετε αὐτοῖς ὡσπερ ἐγὼ ὑμῖν, ὅτι οὐκ ἐπιμελοῦνται ὧν δεῖ, καὶ οἶονταί τι εἶναι ὄντες οὐδενός ἄξιοι» (Απολ. 41ε). Και στον *Γοργία* ο Σωκράτης διατείνεται ὅτι ο ἀριθμὸς των μαρτύρων σε μία δικαστι-

κή υπόθεση δεν σημαίνει απολύτως τίποτε: «ένιοτε γάρ ἄν καί καταψευδομαρτυρηθεῖη τις ὑπό πολλῶν καί δοκούντων εἶναι τι» (Γοργ 472α). Αλλά και σε άλλον πλατωνικό διάλογο ο Σωκράτης πάλι κατηγορεί τον Ευθύδυμο και τον Διονυσόδωρο «ὅτι τῶν πολλῶν ἀνθρώπων καί τῶν σεμνῶν δὴ καί τῶν δοκούντων εἶναι τι οὐδέν ὑμῖν μέλλει, ἀλλά τῶν ὁμοίων ὑμῖν μόνον» (Ευθύδ 303c). Σε όλα αυτά τα παραδείγματα το «δοκούντες εἶναι τι» δηλώνει αυτούς που νομίζουν ότι είναι σπουδαίοι χωρίς πραγματικότητα να είναι.

Είναι πολύ χαρακτηριστικό το επιμύθιο ενός μύθου του Αισώπου, κατά τον οποίο ένας ασήμαντος κιθαρωδός που τραγουδούσε συνεχώς σε ένα σοβατισμένο σπίτι, καθώς αντηχούσε η φωνή του, νόμιζε πως είναι καλλιφώνος. Το πήρε πάνω του λοιπόν και αποφάσισε να παρουσιαστεί στο θέατρο. Όταν όμως βγήκε στη σκηνή και τραγούδησε απαίσια, τον πέταξαν έξω με τις πέτρες. Και το επιμύθιο: «οὕτως καί ἐπὶ τῶν ρητόρων ἔνιοι ἐν σχολαῖς εἶναι τινες δοκούντες, ὅταν ἐπὶ τάς πολιτείας ἀφίκωνται, οὐδενός ἄξιοι εὐρίσκονται» (Μύθος αρ. 156 «Κιθαρωδός»).

Η έκφραση «δοκούντες εἶναι τι» ή «δοκούντες εἶναι τινες» με την έννοια που είδαμε προηγουμένως μαρτυρείται επίσης και στον Πλούταρχο καθώς και σε άλλους αρχαίους συγγραφείς².

² Βλ. π.χ. Πλουτάρχου, *Αγησίλαος* 20,1 «Ὁὐ μὴν ἀλλὰ ὄρων ἐνίοιους τῶν πολιτῶν ἀπὸ ἵπποτροφίας δοκούντας εἶναι τινὰς καὶ μέγα φρονούντας, ἔπεισε τὴν ἀδελφὴν Κυνίσκαν ἄρμα καθείσαν Ὀλυμπίασιν ἀγωνίσασθαι, βουλόμενος ἐνδείξασθαι τοῖς Ἑλλη-

Κατόπιν αυτών θα ήταν χρήσιμο να δούμε εν συντομία ποιές απόψεις σχετικά με τα ερωτήματα που θέσαμε προηγουμένως εκπροσωπούνται στα Υπομνήματα στην προς Γαλάτας καθώς και στις ειδικές επιστημονικές εργασίες. Συνήθως οι ερμηνευτές δέχονται ότι και στις τέσσερις περιπτώσεις του Γαλ 2 με τον όρο «δοκούντες» αναφέρεται ο Παύλος στους τρεις στύλους³. Ελάχιστα είναι οι ερμηνευτές⁴ που διαφοροποιούν τους «δοκούντες εἶναι τι» από τους τρεις στύλους. Μερικοί⁵ μόνο δέχονται ειρωνικό τόνο του Παύλου όταν αναφέρεται στους δοκούντες γενικά. Για τη φράση «ὅποιοί ποτε ἦσαν...» δίδονται οι πιο διαφορετικές ερμηνείες⁶. Άλλοι, τέλος, ενδιατρέβουν στην αναζήτηση των βιβλικών ή

σιν ὡς οὐδεμιᾶς ἐστὶν ἀρετῆς, ἀλλὰ πλοῦτου καὶ δαπάνης νίκη». Πρβλ. *Ἠθικά (Λακωνικά Αποφθέγματα)*, 212 Α.

³ Βλ. ενδεικτικά τα σημειωθέντα στη σημ. 1 υπομνήματα των J.B. Lightfoot, σ. 108. W. Burton, σ. 71. M.J. Lagrange, σ. 26. P. Bonnard, σ. 40. A. Oepke, σ. 47 εξ. F. Mussner, σ. 105 εξ. P.N. Tarazi, σ. 61 εξ. Βλ. και W.Foerster, «Die δοκούντες in Gal 2», *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 36(1937), σ. 286-292 κ.ά.

⁴ Π.χ. A.Viard, σ. 44 εξ. (ο οποίος μάλιστα υποθέτει ότι οι «δοκούντες εἶναι τι» προέρχονται από τους ιερείς ή τους φαρισαίους που έγιναν χριστιανοί κατά τα Πράξ. 6,7 και 15,5) και J.C. O'Neil, *The Recovery of Paul's letter to the Galatians*, 1972, σ.35.

⁵ Βλ. υποστηρικτές της απόψεως καθώς και αναίρεσή της στη διδ. διατριβή του Β. Στογιάννου, *Πέτρος παρά Παύλου*, 1968, σ. 104-105. Ορισμένοι ερμηνευτές θεωρούν την ειρωνία απευθυνόμενη όχι στους στύλους αλλά στους Ιουδαϊζοντες και στη γνώμη τους για τους στύλους, ή στους «ταράσσοντες» του χρόνου συγγραφής της επιστολής: Lightfoot, Lagrange, Oepke, κ.ά.

⁶ Βλ. παρακάτω στην εισήγηση.

ιουδαϊκών γενικότερα παραλλήλων για το χαρακτηρισμό των δοκούντων ως «στύλων»⁷.

Νομίζω ότι στα παραπάνω προβλήματα και σε άλλα που προκύπτουν από αυτά θα μπορούσε να δώσει κάποια απάντηση η ανάγνωση της επιστολής σε δύο επίπεδα στο επίπεδο πρώτα πρώτα των προβλημάτων της εποχής συγγραφής της, δηλαδή των προβλημάτων που οδήγησαν στη συγγραφή της (γύρω στα έτη 54-55, κατά την επικρατέστερη χρονολόγηση)⁸, και στο επίπεδο κατόπιν των γεγονότων, στα οποία αναφέρεται ο Παύλος στο κεφ. 2, δηλαδή 6-7 χρόνια ενωρίτερα⁹ –ανεξάρτητα από το αν αυτά συμπίπτουν με την Αποστολική Σύνοδο (ιδίως κεφ. 2,1-10) ή προηγούνται αυτής. Η ανάγνωση που προτείνω δεν εξαρτάται ουσιαστικά από τη μία ή την άλλη άποψη (Ας σημειωθεί ότι και για τη μία και την άλλη άποψη, πέρα από την πλούσια ξενόγλωσση βιβλιογραφία, μπορεί να βρει κανείς και πολύ αξιόλογη ελληνική).

Κατά την ανάγνωση της επιστολής σε δύο επίπεδα θα κινηθούμε γύρω από τρεις θεματικούς άξονες.

⁷ Π.χ. C.K. Barrett, «Paul and the Pillar Apostles», *Studia Paulina. In honorem J. de Zwaan*, 1953, σ.1-19.

⁸ Για μια πρωιμότερη χρονολόγηση της επιστολής, βλ. S.D. Toutsaint, «The Chronological problem of Gal 2,1-10», *Bibliotheca sacra* 120(1963), σ. 334-340. B. Decker, «The Early Dating of Galatians», *Restoration Quarterly*, 1958, σ. 132-138.

⁹ Παρόμοια ανάγνωση της επιστολής σε σχέση και προς άλλα θέματα βλ. στην εργασία του J. Lambrecht, «University and Diversity in Galatians 1-2», *Pauline Studies. Collected Essays*, 1994, σ. 177 εξ.

1. Ο Παύλος, οι «δοκούντες» και «οί ταρασσόντες»

Η συγγραφή της επιστολής καθίσταται αναγκαία από το γεγονός ότι κάποιοι κήρυκες αναστάτωσαν τους χριστιανούς της Γαλατίας, τονίζοντας τη διαφοροποίηση και απομάκρυνση του Παύλου από τους ηγέτες της εκκλησίας των Ιεροσολύμων σε θέματα τήρησης του Μωσαϊκού Νόμου (περιτομή, τροφές, ημερολόγιο) ή, άλλοι ενδεχομένως, διαδίδοντας ψευδώς ότι και ο Παύλος είναι υπέρ της περιτομής. Τους κήρυκες αυτούς ο Παύλος ονομάζει «οί ταρασσόντες» (1,7. 3,1. 4,17. 5,7-12. 6,12-13). Πρόκειται, κατά την επικρατέστερη άποψη, για χριστιανούς ιουδαϊζόντες, που εμμένουν στην τήρηση του Νόμου, ενώ παράλληλα δεν βλέπουν καθόλου ευνοϊκά το οικουμενικό άνοιγμα των ελληνοιστών και ιδιαίτερα την τακτική του Παύλου να μην επιβάλλει την περιτομή στους εθνικούς που προσέρχονται στον χριστιανισμό¹⁰. Γι' αυτούς σημειώνει ο Λουκάς στις Πράξεις 15,5: «ἔξανέστησαν δέ τινες τῶν ἀπὸ τῆς αἰρέσεως τῶν Φαρισαίων πεπιστευκότες λέγοντες ὅτι δεῖ περιτέμνειν αὐτοὺς παραγγέλλειν τε τηρεῖν τὸν νόμον Μωϋσέως». Οι ταραξίες της εποχής της επιστολής θυμίζουν στον Παύλο (και αυτός θυμίζει στους Γαλάτες) τα γεγονότα με τους «παρει-

¹⁰ Από τις πολλές εργασίες που έχουν γραφεί για τους αντιπάλους του Παύλου στη Γαλατία βλ. J. Tyson, «Paul's Opponents in Galatia», *Novum Testamentum* 10(1968), σ. 241-254. W.Schmithals, «Judaisten in Galatien?», *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 74(1983), σ. 26-58. Μ. Σιώτη, «Ο πολιτικός χαρακτήρ των αντιπάλων του Απ. Παύλου», *Δελτίο Βιβλικῶν Μελετῶν* 5(1977-78), σ. 136-177. Του ιδίου, *Προλεγόμενα εις την ερμηνεία της προς Γαλάτας επιστολής*, 1972, σ. 57 εξ.

σάκτους ψευδαδέλφους, οἵτινες παρεισήλθον κατασκοπήσαι τὴν ἐλευθερίαν ἡμῶν ἣν ἔχομεν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ἵνα ἡμᾶς καταδουλώσουσιν» (2,4).

Μήπως αυτούς υπαινίσσεται ο Απόστολος με τη φράση «δοκούντες εἶναι τι» του β' που ακολουθεί αμέσως μετά τη μνεία των «παρείσακτων ψευδαδέλφων» των στίχων. 3-5; Είναι αρκετά πιθανό. Σίγουρα όμως στους ταραξίες του χρονικού επιπέδου της επιστολής –που θυμίζουν τους ψευδαδέλφους– αναφέρεται με την πανομοιότυπη φράση του στίχου 6,3 «εἰ γὰρ δοκεῖ τις εἶναι τι μηδὲν ὧν, φρεναπατᾶ ἑαυτόν». Ἄλλωστε, η συνάφεια του 6,3 μας οδηγεί στο να σκεφτούμε ότι ο Παῦλος ἐδῶ δεν διατυπώνει μία γενική ηθική αρχή, ἀλλ' υπαινίσσεται συγκεκριμένα πρόσωπα στην ἐκκλησία των παραληπτῶν της επιστολής. Αμέσως μάλιστα μετά το 6,3 γράφει «τὸ δὲ ἔργον ἑαυτοῦ δοκιμαζέτω ἕκαστος, καὶ τότε εἰς ἑαυτὸν μόνον τὸ καύχημα ἔξει καὶ οὐκ εἰς τὸν ἕτερον· ἕκαστος γὰρ τὸ ἴδιον φορτίον βαστάσει» (6,3-4). Υπαινιγμός μάλλον σαφής στους ἀνθρώπους, για τους οποίους λίγο παραπάνω στην επιστολή λέγεται: «ὅσοι θέλουσιν εὐπροσωπήσαι ἐν σαρκί, οὗτοι ἀναγκάζουσιν ὑμᾶς περιτέμεσθαι, μόνον ἵνα τῷ σταυρῷ τοῦ Χριστοῦ μὴ διώκωνται» (6,12). Ἴσως αυτοὶ ἐπισήμαιναν κάποια ἀσυνέπεια του Παύλου, ἢ μάλλον πρόβαλλαν καὶ τόνιζαν ὡς ἀσυνέπεια (που δεν ἐμπνέει ἀξιοπιστία) το γεγονός ότι, παρά τα ὅσα λέγει για το εὐαγγέλιό του που ἔλαβε «οὐκ ἀπ' ἀνθρώπων οὐδὲ δι' ἀνθρώπου ἀλλὰ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ πατρὸς τοῦ ἐγείραντος αὐτὸν ἐκ νεκρῶν» (1,1), ἐξαρτάται τελικὰ ἀπο τους ἀποστόλους των Ἱεροσολύμων. Σ' αὐτὸ ἀπαντώντας ο Απόστολος λέγει

ὅτι την πρώτη φορά ἀνέβη στα Ἱεροσόλυμα «ιστορήσαι Κηφᾶν»¹¹ (1,18) καὶ ὅτι μετὰ 14 ἔτη ἀνέβη «κατὰ ἀποκάλυψιν» καὶ ἔλαβε τὴν ἐπικύρωση των ὄσων κηρύττει ὄχι για τὴ δική του συνείδηση ἀλλὰ για αὐτὴν των χριστιανῶν στους οποίους ἀπευθύνεται. Ἴσως μερικοὶ ἐκ των ἀντιπάλων του δημιουργοῦσαν σύγχυση στους χριστιανούς της Γαλατίας διαδίδοντας ὅτι καὶ ο Παῦλος δεν εἶναι ἀντίθετος προς τὴν περιτομή, ἀφοῦ σε ὀρισμένους συνεργάτες του ἐπέτρεψε να περιτμηθοῦν. Σ' αὐτούς μπορεῖ να θεωρηθεῖ ὡς ἀπάντηση ἡ φράση του «ἐγὼ δέ, ἀδελφοί, εἰ περιτομὴν ἔτι κηρύσσω, τί ἔτι διώκομαι; ἄρα κατήργηται τὸ σκάνδαλον τοῦ σταυροῦ».

Εάν ὑπάρχει κάποιος εἰρωνικός τόνος στα λόγια του Παύλου, αὐτὸς ἀπευθύνεται εἴτε στους ταρασσόντες της εποχῆς της επιστολής εἴτε στους ψευδαδελφούς στους οποίους αὐτοβιογραφικὰ ἀναφέρεται, ὄχι πάντως στους στύλους, για τους οποίους μιλάει με ἐκτίμηση καὶ δη με ἰσοτιμία (βλ. 2,6-7), καὶ οἱ οἱ ποῖοι ἀποτελοῦν τους αὐθεντικούς μάρτυρες για τὴν ἀλήθεια του εὐαγγελίου που κηρύττει¹². Καὶ ο αείμνηστος Β. Στογιάννος, ὁ περισσότερο ἀπὸ κάθε ἄλλον Ἕλληνα ἐρμηνευτὴ ἀσχοληθεῖς με

¹¹ Για τὴ διαμάχη ἐάν το «ιστορέω» ἔχει τὴν ἔννοια του συναντῶ, ἢ συγκεντρῶν πληροφορίες ἀπὸ κάποιον, βλ. G.D. Kilpatrick, «Galatians 1,18 ιστορήσαι Κηφᾶν», 1959 καὶ ἐπανεκδόση στο *New Testament Textual Criticism*, 1990, σ. 421-426 (δέχεται τὴ β' ἔννοια). Ο. Hofius, «Gal 1,18 ιστορήσαι Κηφᾶν», *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 75(1984), σ. 73-85 καὶ ἐπανεκδόση στο *Paulusstudien*, 1989, σ. 255-267 (δέχεται τὴν α' ἔννοια, ἀναιρώντας τον Kilpatrick).

¹² Σαφῶς ἀπορρίπτουν εἰρωνία του Παύλου προς τους «δοκούντες» οἱ O'Neil, σ. 35, Burton, σ. 71, Lagrange στο χωρ., Lietzmann στο χωρ., Oepke, σ. 44, Στογιάννος, 104-105.

την προς Γαλάτας, σημειώνει χαρακτηριστικά στη διδακτορική διατριβή του *Πέτρος παρά Παύλω* (1968, σ.105) τα εξής: «Η εν λόγω ερμηνεία (που διακρίνει δόση ερμηνείας στα λόγια του Παύλου για τους δοκούντες) δεν ευστάθει, είναι δε απόρροια των θεωριών της Σχολής της Τυβίγγης, πεπαλαιωμένη και μη έχουσα αξιώσεις αντικειμενικής εξηγήσεως της ιστορίας». Ας σημειώσουμε επιπλέον ότι μία τέτοια ερμηνεία που διαβλέπει ειρωνία προέρχεται κυρίως από όσους προτεστάντες ερμηνευτές διακατέχονται από αντι-παπικό κόμπλεξ που εκφράζεται εδώ και ως αντι-πέτρεια τοποθέτηση του Παύλου!

Φαίνεται ότι μεταξύ των ταρασσόντων υπήρχε και κάποιος με αναγνωρισμένο κύρος, κάποιος «δοκῶν». Αυτό μάλλον πρέπει να συναγάγει κανείς από τη φράση «ὁ δὲ ταρασσῶν ὑμᾶς βαστάσει τὸ κρίμα, ὅστις ἐάν ᾗ» (5,10)· βλ. και «τίς ὑμᾶς ἐνέκοψεν τῇ ἀλήθειᾳ μὴ πειθεσθαι;» (5,7).

Αυτό το πρόσωπο, στο επίπεδο του χρόνου συγγραφής της επιστολής, οδηγεί τον Παύλο στο να αναφέρει στους Γαλάτας πώς ο ίδιος αντιμετώπισε έναν εκ των στύλων της πρώτης εκκλησίας, τον Απόστολο Πέτρο, στην Αντιόχεια, όταν διεπίστωσε ότι τόσο αυτός ο Απόστολος όσο και άλλοι, μεταξύ των οποίων και ο Βαρνάβας, «οὐκ ὀρθοποδοῦσιν πρὸς τὴν ἀλήθειαν τοῦ ευαγγελίου» (2,14). Το ίδιο κάνει και τώρα, το ίδιο πρέπει να κάνουν και οι χριστιανοί αναγνώστες του. Και σε ένα ξέσπασμα ιερής αγανάκτησης σημειώνει προς το τέλος της επιστολής: «Τοῦ λοιποῦ κόπους μοι μηδεὶς παρεχέτω, ἐγὼ γὰρ τὰ στίγματα τοῦ Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματί μου βαστάζω» (6,17).

Ο Παύλος αισθάνεται ισότιμος προς τους «δοκούντες». Έχει συνείδηση του γεγονότος ότι του ενεπιστεύθη ο Θεός τον ευαγγελισμό των εθνικών, όπως στον Πέτρο τον ευαγγελισμό των Ιουδαίων «ὁ γὰρ ἐνεργήσας Πέτρῳ εἰς ἀποστολὴν τῆς περιτομῆς, ἐνήργησε και ἐμοὶ εἰς τὰ ἔθνη» (2,8). Ας σημειωθεί ότι πρόκειται για το μοναδικό χωρίο στις επιστολές του Παύλου, όπου ο κορυφαῖος ἀπόστολος ονομάζεται με το ελληνικό ὄνομα Πέτρος, ἐνῶ συνήθως ο Παύλος χρησιμοποιεῖ το παραδοσιακό ὄνομα Κηφᾶς. Η εναλλαγή των ονομάτων Κηφᾶς-Πέτρος μέσα στο ἴδιο κεφάλαιο ἔδωσε ἀφορμὴ σε πολλές υποθέσεις¹³. Πέρα ἀπὸ αὐτὴν τὴν εναλλαγή, ὀρισμένοι ερμηνευτές¹⁴ βλέπουν στις σχέσεις Πέτρον και Παύλου, ὡπως αὐτὲς διαγράφονται στην προς Γαλάτας, μία πορεία ἀπὸ τὴν ἀναγνώριση τῆς υπεροχῆς τοῦ Πέτρον εκ μέρους τοῦ Παύλου (1,18), στην ἰσοτιμία (2,7-8) και κατόπιν στην υπεροχὴ τοῦ Παύλου ἐναντι τοῦ Πέτρον, τὸν ὁποῖο ἐπιπλήττει δημόσια στην Αντιόχεια (2,11 ἐξ.).

Κρίνοντας κανεῖς τὴν τελευταία αὐτὴ ἀποψη και ἀξιολογώντας γενικότερα τὴν ἀρθρογραφία των τελευταίων δεκαετιῶν ἀναφορικά με τὶς σχέσεις Παύλου και Πέτρον κατὰ τὴν προς Γαλάτας, διαπιστώνει ὅτι οἱ ερμηνευτές δεν εἶναι πάντα ἀπαλλαγμένοι ἀπὸ τὶς δογματικές και ὁμολογιακές τὸς προϋποθέσεις και προθέσεις.

¹³ Βλ. J.K. Elliott, «Κηφᾶς, Σίμων Πέτρος, ο Πέτρος: An Examination of the NT Usage», *Novum Testamentum* 14(1972), σ. 241-256, και ἐπανεκδοση στο *Essays and Studies in NT Textual Criticism*, 1992, σ. 125-138.

¹⁴ *Peter in the New Testament*, ed. by R.E. Brown, K. Donfried, J. Reumann, 1973, σ.29-30.

Έτσι π.χ. πολλοί προτεστάντες νομίζουν ότι με όσα λέγει ο Παύλος στη Προς Γαλάτας, δηλώνει την πλήρη ανεξαρτησία του από εκκλησιαστικές αυθεντίες, ιδιαίτερα από τον Πέτρο¹⁵, ενώ αρκετοί ρωμαιοκαθολικοί βλέπουν παντού και τονίζουν την ηγετική θέση του Πέτρου¹⁶. Μία πιά αντικειμενική θεώρηση και δη με θεολογικό πρίσμα βρίσκει κανείς στη μνημονευθείσα προηγουμένως διατριβή του Β. Στογιάννου, *Πέτρος παρά Παύλω*, 1968.

Παραμένει, ωστόσο, αδιευκρίνιστη και αναπάντητη η ανακολουθία της σύνταξης του στιχ. 6, που αρχίζει με το «ἀπό δέ τῶν δοκούντων εἶναι τι» και καταλήγει στο «ἐμοί γάρ οἱ δοκοῦντες οὐδέν προσανέθεντο». Οι ερμηνευτές που δέχονται ότι σε όλες τις περιπτώσεις του κεφ. 2 το «δοκούντες» αναφέρεται στους στύλους προτείνουν να αναγνωσθεῖ η φράση όπως πιθανώς θα ήταν εάν δεν παρεμβαλλόταν το «ὁποῖοί ποτε ἦσαν...», δηλαδή ως εξής: «ἀπό δέ τῶν δοκούντων εἶναι τι οὐδέν μοι προσανέτεθη». Κατά την άποψη αυτή, μόλις ο Παύλος άρχισε τη φράση του στιχ. 6, σκέφτηκε ότι πιθανώς όλοι οι αναγνώστες

¹⁵ Χαρακτηριστικό είναι το άρθρο του D. Hay, «Paul's indifference to Authority (Gal 2,6)», *Journal of Biblical Literature* 88(1989), σ. 36-44.

¹⁶ Βλ. την ακόλουθη παρατήρηση του J. Lambrecht στην κατά τα άλλα αξιόλογη μνημ. εργασία του, σ. 190 : «Ακόμη και ο βίαιος τρόπος που ο Παύλος αντιμετωπίζει αυτό που θεωρεί ως "υπόκριση" του Πέτρου μαρτυρεί, έστω και έμμεσα, την αυθεντική θέση του Πέτρου και την εκτίμηση που έχει ο ίδιος γι' αυτήν». Βλ. και S. Lyonnet : «Το επεισόδιο στην Αντιόχεια, του οποίου έχει γίνει κατά κόρον χρήση εναντίον της αυθεντίας του Πέτρου, φαίνεται μάλλον να την υπογραμμίζει περισσότερο: Το παράδειγμά του παρασύρει και αυτόν ακόμη τον Βαρνάβα», *Les Epîtres de St. Paul aux Galates et aux Romains*, 1966, σ. 27.

της επιστολής στη Γαλατία δεν είχαν την ίδια γνώμη με αυτόν ως προς τους 3 στύλους και ότι μερικοί εκτιμούσαν διαφορετικά τους στύλους ένεκα του παρελθόντος τους· γι' αυτό και πρόσθεσε την ένθετη αυτή πρόταση¹⁷.

Νομίζουμε, σύμφωνα με όσα προηγουμένως είπαμε, ότι ο Παύλος συνεχίζει στο 6α να αναφέρεται στους ψευδαδέλφους των στιχ. 4-5 (το «δέ» στην αρχή του στιχ. 6 εν τωιαύτη περιπτώσει δεν είναι αντιθετικό αλλά απλά συνδετικό). Ίσως δηλαδή το «ἀπό δέ τῶν δοκούντων εἶναι τι» είναι παράλληλο ή μάλλον συνέχεια του «διά δέ τούς παρεισάκτους ψευδαδέλφους». Απότομα όμως, και κατά κάποιον τρόπο ανακόλουθο, όπως το συνηθίζει ο Παύλος και σε άλλες επιστολές, μεταβαίνει από τους «δοκούντες εἶναι τι» στους αντικειμενικά αναγνωρισμένους, τους «δοκούντες», τους «στύλους». Αυτών η γνώμη και η έγκριση έχει σημασία γι' αυτόν και τους αναγνώστες του και όχι βέβαια των ψευδαδέλφων που νομίζουν ότι είναι κάτι αλλά μηδέν όντες εαυτούς φραναπατούν (κατά το 6,3). Αυτοί οι δοκούντες «οὐδέν προσανέθεντο» (2,6β), ενώ οι «δοκούντες εἶναι τι» ζητούσαν προφανώς τελείως περιττά και παλαιωθέντα εν Χριστώ πράγματα, που ήταν «σκιά τῶν μελλόντων», και όχι αυτή η αλήθεια. Γι' αυτήν την αλήθεια ο Παύλος δεν κάνει καμία παραχώρηση «οὐδέ προς ὦραν».

Πώς όμως στην ερμηνεία αυτή εντάσσεται το νόημα της παρενθέσεως: «ὁποῖοί ποτε ἦσαν οὐδέν μοι διαφέρει πρόσωπον (ὁ) Θεός ανθρώπου οὐ λαμβάνει»; Αναφέρεται με την παρενθετική αυτή φράση ο Παύλος στους «παρεισάκτους ψευδαδέλφους», δηλ. τους «δοκούντες εἶναι τι»;

¹⁷ Βλ. Β. Στογιάννου, *όπ.παρ.*, σ. 105.

ή στους «στύλους»; Στην πρώτη περίπτωση εννοεί ότι δεν τον ενδιαφέρει η εκτίμηση που ενδεχομένως είχαν σε ορισμένους κύκλους οι ιουδαίζοντες αυτοί ψευδάδελφοι, συνεπώς εμμέσως και οι ταράσσοντες, στο επίπεδο του χρόνου συγγραφής της επιστολής. Στη δεύτερη περίπτωση –εάν αναφέρεται στους στύλους¹⁸– εννοεί, κατά τις απόψεις που έχουν διατυπωθεί κατά καιρούς:

α) το χαμηλό μορφωτικό τους επίπεδο, εφόσον στο Πραξ. 4,13 οι Πέτρος και Ιωάννης χαρακτηρίζονται ως «άνθρωποι αγράμματοι καὶ ἰδιῶται»,

β) την κατά σάρκα γνωριμία τους και συναναστροφή με τον ιστορικό Ιησού (πρβλ. Β' Κορ 5,16 «εἰ καὶ ἐγνώκαμεν κατὰ σάρκα Χριστόν, ἀλλὰ νῦν οὐκέτι γινώσκομεν, ὥστε εἰ τις ἐν Χριστῷ καινὴ κτίσις...»),

γ) το γεγονός ότι κάποτε, ίσως πριν από την Αποστολική Σύνοδο, δέχονταν την περιτομή και κήρυτταν την τήρηση του Μωσαϊκού Νόμου,

δ) την απιστία τους κατά τη διάρκεια της ιστορικής δράσης του Ιησού (βλ. Ιω 7,5 για τον Ιάκωβο) που αποκορυφώθηκε στη φυγή τους κατά το πάθος και την εγκατάλειψη του διδασκάλου,

και τέλος, ε) το ότι δεν ζούσαν, όταν έγραψε ο Παύλος την προς Γαλάτας¹⁹.

¹⁸ Αυτή είναι η επικρατούσα άποψη. Βλ. υποστηρικτές της στη σημ. 1. Ότι η ένθετη πρόταση αναφέρεται στους ψευδαδελφούς των προηγούμενων στίχων υποστηρίζεται από τους Viard και O'Neil, όπ.παρ., και ήδη στις αρχές του αιώνα από τον V. Weber, *Die Abfassung des Galaterbriefes vor dem Apostelkonzil*, 1900 *Die Adressaten des Galaterbriefes*, 1900.

¹⁹ F. Mussner, σ. 112 έξ, όπου μπορεί να βρει κανείς και τους υποστηρικτές των παραπάνω απόψεων.

Οφείλω να ομολογήσω ότι το νόημα της παρένθετης πρότασης –για το οποίο επισημαίνει και ο F.Mussner στο Υπόμνημα του στην προς Γαλάτας ότι δεν έχει δοθεί ακόμα καμία ικανοποιητική και πειστική απάντηση– αποτελεί και την «αχίλλειο πτέρνα» της δικής μου ερμηνευτικής προσπάθειας. Παράλληλα όμως πρέπει να πω ότι η ερμηνευτική αυτή προσπάθεια είναι μία απλή υπόθεση εργασίας, μια ανάγνωση του Γαλ 2 και ιδιαίτερα των στιχ. 2,6 με ένα διαφορετικό πρίσμα.

2. Η «ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου» του Παύλου και το «ἕτερον» ευαγγέλιον

Ένας δεύτερος θεματικός άξονας που θα μας αποσχολήσει είναι η σχέση του Παύλου με τους ταράσσοντες από πλευράς διδασκαλίας. Οι ταράσσοντες που προκαλούν τη συγγραφή της επιστολής θυμίζουν στον Παύλο τους «παρείσακτους ψευδαδέλφους», όπως ήδη σημειώσαμε. Τόσον αυτοί όσο και εκείνοι ζητούν μαζί με την πίστη στο Χριστό και την τήρηση βασικών διατάξεων του Νόμου, όπως είναι η περιτομή, η διάκριση τροφών, η τήρηση ορισμένων ημερών. Αυτό ο Παύλος δεν διστάζει να το χαρακτηρίσει ως «ἕτερον εὐαγγέλιον». Ο ίδιος αγωνίζεται για να μην υποστεί την παραμικρή αλλοίωση η «ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου», το οποίο ο ίδιος δεν παρέλαβε «παρὰ ἀνθρώπου... ἀλλὰ δι' ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ» (1,12). Τα χαρακτηριστικά αυτού του ευαγγελίου είναι:

α) Η ελευθερία που προσφέρει ο σταυρός του Χριστού από την τήρηση του Νόμου. Δεν θα εισέλθω στο θέ-

μα Χριστός-Νόμος²⁰. Τούτο μόνο θέλω να υπογραμμίσω: Ο Παύλος κηρύττει ένα ευαγγέλιο απαλλαγμένο από τα νομοκεντρικά στοιχεία, ή, για να το πούμε αλλιώς, από τα θρησκευτικά και πολιτιστικά στοιχεία του Ιουδαϊσμού. Θέλει δηλ. την απαλλαγή από τα τοπικά και απομονωτικά στοιχεία, ώστε να επιτύχει μία οικουμενική αποδοχή του χριστιανικού ευαγγελίου, μια contextualization του ευαγγελίου, για να εκφραστούμε με ένα σύγχρονο όρο.

β) Η δικαίωση επιτυγχάνεται με την πίστη στο Χριστό, φυσικά πίστη «δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη» (5,6), και όχι «ἐξ ἔργων νόμου». Γι' αυτό και τονίζει ο Παύλος ότι η λυτρωτική υπόσχεση του Θεού στον Αβραάμ αφορά «πάντα τά ἔθνη». Η υπόσχεση αυτή είναι ισχυρή και με κανέναν τρόπο δεν ακυρώνεται από τον μετά 430 ἔτη δοθέντα νόμο (3,17), ο οποίος «τῶν παραβάσεων χάριν προσετέθη, ἄχρις οὗ ἔλθῃ τὸ σπέρμα ᾧ ἐπήγγελται» (3,9).

γ) Επιστροφή στο Νόμο θα σήμαινε πτώχευση του χριστιανικού ευαγγελίου, θα σήμαινε ἄρνηση της ελευθερίας και υποδούλωση στα «ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεία» (4,3-9), ὅπως και για τους εθνικο-χριστιανούς η ἄρνηση της εν Χριστῷ ελευθερίας θα σήμαινε την ἐξ ἀγνοίας δουλεία «τοῖς φύσει μὴ οὖσιν θεοῖς» (4,9).

δ) Το νέο λυτρωτικό μήνυμα συνεπάγεται ότι ούτε η περιτομή με όλα τα ἄλλα ιουδαϊκά θρησκευτικά στοιχεία ἔχει πλέον κάποια σημασία, ούτε η ακροβυστία με

²⁰ Βλ. σχετικά τη μελέτη του Β. Στογιάννου, *Χριστός και Νόμος. Η Χριστοκεντρική θεώρησης του Νόμου εις την προς Γαλάτας επιστολήν του Απ. Παύλου*, 1976.

τα λοιπά εθνικά κατάλοιπα, γιατί τώρα πλέον μέσα στη χριστιανική εκκλησία συντελείται μία «καινή κτίσις» (6,15).

ε) Η ηθική και πρακτική συνέπεια της εν Χριστῷ ελευθερίας είναι: «ἄρα οὖν ὡς καιρὸν ἔχομεν, ἐργαζώμεθα τὸ ἀγαθὸν πρὸς πάντας, μάλιστα δὲ πρὸς τοὺς οἰκείους τῆς πίστεως» (6,10).

3. Η οικουμενική τοποθέτηση του Παύλου και η απομονωτική τακτική των ταραξιών

Οι «ταράσσοντες» της επιστολής, συνεχίζοντας το «ἕτερον εὐαγγέλιον» των ψευδαδελφών της εποχής των γεγονότων που υπαινίσσεται ο Παύλος, σχετικοποιούν το σταυρό του Χριστού και εμποδίζουν την οικουμενική του διάδοση. Κάνουν ὅ,τι και ο Νόμος, δημιουργούν δηλ. τείχη και φραγμούς. Αυτό ακριβώς δίνει στον Παύλο την ευκαιρία να θεολογήσει με τρόπο βαθύτατα διεισδυτικό και να θέσει, κατά κάποιον τρόπο, το θέμα της σχέσης του μερικού προς το γενικό, του τοπικού προς το οικουμενικό, των επί μέρους αδυναμιῶν των κηρύκων του ευαγγελίου προς τη δύναμη του ίδιου του ευαγγελίου.

Η χάρη και η ειρήνη προέρχονται «ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ δόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν» (1,4). Η προ-παύλεια αυτή ομολογία πίστες, που μαρτυρεῖται σε πολλά σημεία της Καινῆς Διαθήκης, θεμελιώνεται ἀπὸ τον Παύλο ὄχι μόνο θεωρητικά ἀλλὰ και μέσα στα γεγονότα της ιστορικής ζωῆς της εκκλησίας, ἀκριβέστερα μέσα στα γεγονότα που δεν εἶναι πάντοτε ευχάριστα ἀλλὰ δημιουργοῦν

κρίση –και το επεισόδιο της Αντιόχειας μεταξύ Παύλου και Πέτρου αποτελεί την «πρώτη μεγάλη κρίση της εκκλησίας»²¹. Είναι, συνεπώς, χωρίς ουσιαστική σημασία η διένεξη ορισμένων ερμηνευτών εάν το «ἡμῶν» εδώ είναι περιεκτικό ή αποκλειστικό, εάν δηλαδή περιλαμβάνει μόνο Ιουδαίους ή και εθνικούς²², γιατί σε τελευταία ανάλυση εξισώνεται θεολογικά με το Ρωμ 4,23-24: «οὐ γάρ ἐστιν διαστολή· πάντες γὰρ ἡμαρτον καὶ ὑστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ, δικαιούμενοι δωρεάν τῆ αὐτοῦ χάριτι διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ».

* * *

Τα θέματα που θίγει η προς Γαλάτας επιστολή έχουν ενδιαφέρον για την εποχή μας ή αποτελούν μόνο αντικείμενα επιστημονικών αντιπαραθέσεων μεταξύ των ειδικών; Θα ήταν μεγάλο ερμηνευτικό λάθος να περιορίσουμε τα διαλαμβανόμενα στο κεφ. 2, και γενικότερα στην προς Γαλάτας, σε ένα πρόβλημα της Αποστολικής εποχής μη υπαρκτό σήμερα. Η συσχέτιση της τοποθέτησης του Παύλου στα προβλήματα εκείνα έχει ασφαλώς προεκτάσεις και στη σημερινή εποχή.

Και πιο συγκεκριμένα ως προς τον πρώτο θεματικό άξονα, της σχέσης δηλαδή του Παύλου με τους δοκούντες, μπορεί να πει κανείς τα εξής:

Οι «δοκούντες» οποιασδήποτε εποχής, είτε με την έννοια της αυθεντικής εκκλησιαστικής ηγεσίας, είτε –

²¹ J. Lambrecht, *όπ. παρ.*, σ. 177.

²² Βλ. W.J. Dalton, *The meaning of «we» in Galatians*, *Australian Biblical Review* 38(1990), σ. 33-44.

πολύ περισσότερο– με την έννοια των «δοκούντων είναι τι» χωρίς να είναι, με κανένα τρόπο δεν βρίσκονται πάνω από την αλήθεια του ευαγγελίου. Είναι υπηρέτες της αλήθειας και όχι κύριοί της. Γι' αυτήν την αλήθεια αξίζει τον κόπο οποιαδήποτε θυσία εκ μέρους του διακόνου του ευαγγελίου, ακόμη και μια διατάραξη της σχέσης του με τους δοκούντες. Οποιαδήποτε σκοπιμότητα συντρίβεται μπροστά στην αλήθεια του ευαγγελίου.

Ως προς το δεύτερο θεματικό άξονα, της εν Χριστώ ελευθερίας που διεκήρυξε ο Παύλος από τον Νόμο, παρατηρούμε ότι οι χριστιανοί ανά τους αιώνες αλλά και σήμερα σε ορισμένες περιπτώσεις κυμαίνονται ανάμεσα στο Νόμο και τη Χάρη. Ορισμένες φορές μάλιστα κάποιοι εγκλωβίστηκαν σε διατάξεις που, αντί να προστατέψουν την ελευθερία τους, την περιόρισαν απελπιστικά. Το Πνεύμα όμως, που ελεύθερα «όπου θέλει πνεῖ», δημιούργησε εκφράσεις ζωής της εκκλησίας που είναι πέρα από τις τυπικές δεσμεύσεις. Π.χ. οι εμπνευσμένοι αγιογράφοι της εκκλησίας ξεπερνώντας την ιστορία και θεολογώντας βαθύτατα απεικόνισαν τον Απ. Παύλο μαζί με τους άλλους αποστόλους στην παράσταση της Πεντηκοστής παρά τη σχετική απαγόρευση του κανόνα²³.

Ως προς τον τρίτο θεματικό άξονα, που αναφέρεται στη σχέση των επί μέρους εκδηλώσεων των εκκλησιών ή ορισμένων χριστιανών προς την οικουμενική αλήθεια του ευαγγελίου του Χριστού, πρέπει να αναρωτηθεί κανείς πώς μπορούν σήμερα να εναρμονιστούν προς την καθολική αλήθεια του ευαγγελίου διάφορες επί μέρους συμπεριφορές των εκκλησιών, όπως π.χ. η αντίληψη για

²³ Βλ. *Πηδάλιον*, υπό Αγαπίου και Νικοδήμου, 1982, σ. 321.

τη θέση της γυναίκας στη διοικητική δομή της εκκλησίας, η υποχρεωτική αγαμία του κλήρου, η τοποθέτηση σχετικά με την αντισύλληψη (καθώς και πολλά άλλα θέματα βιοηθικής που διαφέρουν από τη μια εκκλησία στην άλλη ή και από μία ομάδα χριστιανών σε άλλη), η αντίληψη ορισμένων χριστιανικών κύκλων περί οικουμενισμού και πολλά άλλα²⁴.

Εάν το ευαγγέλιο είναι «δύναμις εις σωτηρίαν παντί τῷ πιστεύοντι» (Ρωμ 1,16), δεν είναι δυνατόν να εγκλωβίζεται στα «πτωχὰ καὶ ασθενῆ στοιχεῖα» του ιουδαϊκού νόμου. Αλλά και ούτε είναι σωστό ο τρόπος με τον οποίο εκφράστηκε η θεολογία του στους πρώτους αιώνες να θεωρηθεί εμπόδιο για άλλους λαούς με διαφορετικό πολιτισμό, ώστε να μη μπορούν να δημιουργηθούν νέες συνθέσεις, βοηθητικές για τη σωτηρία των ανθρώπων «ἕως ἔσχατου τῆς γῆς». Η ερμηνεία του ευαγγελίου, τόσο του λυτρωτικού του μηνύματος όσο και του εκφραστικού του πλαισίου, αποτελεί λειτούργημα πολύ σημαντικό για κάθε εποχή. Γιατί, σε τελευταία ανάλυση, η «καινὴ κτίσις» δεν συμπεριέλαβε μόνο την περιτομή και ακροβυστία, αλλά αποτελεί συνεχιζόμενη δημιουργική πράξη του θεοῦ δια της εκκλησίας ἔτσι, δεν μπορεί να είναι ούτε κλειστή ούτε αποκλειστική.

²⁴ Βλ. και Lambrecht, ὁπ.παρ., σ. 191.

12

Η ΠΡΟΣ ΦΙΛΙΠΠΗΣΙΟΥΣ ΕΠΙΣΤΟΛΗ
ΤΟΥ ΑΠ. ΠΑΥΛΟΥ
ΜΙΑ ΕΠΙΣΤΟΛΗ ΑΠΟ ΤΑ ΔΕΣΜΑ*

Στην πόλη των Φιλίππων, όπου ο Παύλος μαζί με τον συνεργάτη του Σίλα ίδρυσαν την πρώτη επί ευρωπαϊκού εδάφους εκκλησία, είχαν παράλληλα και μια δυσάρεστη εμπειρία: φυλακίστηκαν από τις αρχές της πόλης, ύστερα από καταγγελία των κυρίων μιάς παιδίσκης που είχε «πνεῦμα πύθωνα» και με τις μαντείες της απέφερε μεγάλα κέρδη στους κυρίους της. Μετά τη θεραπεία της από τον Παύλο οι κύριοί της κατήγγειλαν τον Παύλο και τον Σίλα στους «στρατηγούς» λέγοντας ότι «οὔτοι οἱ ἄνθρωποι ἔκταράσσουσιν ἡμῶν τὴν πόλιν, Ἰουδαῖοι ὑπάρχοντες, καὶ καταγγέλλουσιν ἔθνη ἃ οὐκ ἔξεστιν ἡμῖν παραδέχεσθαι οὐδὲ ποιεῖν Ῥωμαίοις οὖσιν» (Πράξ 16,20-21). Η περιγραφή του Λουκά στη συνέχεια μας δίνει μια γεύση αυτής της δυσάρεστης εμπειρίας των Αποστόλων, που φυσικά δεν ήταν και η μοναδική στη ζωή τους: «Καὶ συνεπέστη ὁ ὄχλος κατ' αὐτῶν καὶ οἱ στρατηγοὶ περιρήξαντες αὐτῶν τὰ ἱμάτια ἐκέλευον ῥαβδίζειν, πολλὰς τε ἐπιθέντες αὐτοῖς πληγὰς ἔβαλον εἰς φυλακὴν παραγγείλαντες τῷ δεσμοφύλακι ἀσφαλῶς τηρεῖν αὐτούς» (16,22-23).

Στους χριστιανούς της πόλης αυτής γράφει ο Παύ-

* Β' Παύλεια. Πρακτικά Συνεδρίου «Ο Απόστολος Παύλος και η Μακεδονία», Βέροια 1996, σ. 119-133.

λος μια επιστολή, την προς Φιλιππησίους, λίγα μόλις χρόνια μετά από αυτό το γεγονός, και μάλιστα –κατὰ σύμπτωση!– γράφει μέσα από τη φυλακή όπου βρισκόταν γιατί κήρυττε τον Χριστό, πιθανότατα από τη φυλακή της Εφέσου.

Ας αφήσουμε προς το παρόν το ερώτημα για τον τόπο της φυλακής του, κι ας δούμε το περιεχόμενο της επιστολής αυτής από μια ειδική οπτική γωνία, από τη γωνία της ψυχολογίας ενός φυλακισμένου. Κάποιοι ερευνητές, ελάχιστοι και ιδίως ξένοι, ασχολήθηκαν με το θέμα αυτό¹. Μας δίνουν ωστόσο σημαντικές πληροφορίες για την ψυχολογία και τα προβλήματα των φυλακισμένων της εποχής εκείνης, ύστερα μάλιστα από την ανακάλυψη και δημοσίευση στις αρχές του αιώνα μας παπύρων των Ελληνιστικών χρόνων από την Αίγυπτο που περιέχουν μεταξύ των άλλων και επιστολές φυλακισμένων προς φίλους και συγγενείς τους².

¹ Βλ. Deissmann, *Paulus. Eine kultur- und religionsgeschichtliche Skizze*, Tübingen 1911, β' έκδ. 1925, σ. 16, σημ. 4. O.Schmitz, *Aus der Welt eines gefangenen, Stimmen aus der deutschen christlichen Studentebewegung*, Heft 14, Berlin 1922. W.Michaelis, «Die Gefangenschaftsbriefe des Paulus und antike Gefangenschaftsbriefe», *Neue Kirchliche Zeitschrift* 36(1925), σ. 586-595. G. Friedrich, «Der Brief eines Gefangenen. Bemerkungen zum Philipperbrief», *Monatsschrift für Pastoraltheologie*, 44 (1955), σ. 270-280. Από τα δυο τελευταία άρθρα προέρχονται ορισμένες πληροφορίες που χρησιμοποιούμε σ' αυτήν την εισήγηση.

² Οι επιστολές φυλακισμένων που θα παραθέσουμε παρακάτω προέρχονται από τις ακόλουθες δύο συλλογές: *The Flinters Petrie Papyri*, ed. by J.P. Mahaffy and J.G. Smyly, Dublin 1905 και *Papyri Greci e Latini, Publicatione de la Socita Italiana*, τόμ. 4-5, 1917.

1. Το πρώτο στοιχείο που διαπιστώνει κανείς στις επιστολές αυτές είναι η εγωκεντρικότητα του συντάκτη τους. Καθώς βρίσκεται κανείς κλεισμένος στους τοίχους μιας ασφαλώς καθόλου ευχάριστης φυλακής, ζει με κέντρο τον εαυτό του και τα προβλήματά του, βλέπει τα πάντα να κινούνται με άξονα τον εαυτό του, τις στερήσεις του, τα ανεκπλήρωτα όνειρα, τις προσδοκίες του για ελευθερία. Βλέπουν μάλιστα οι φυλακισμένοι τα προβλήματά τους συνήθως με μεγεθυντικό φακό και έτσι τα διογκώνουν και δεν ασχολούνται με τίποτε άλλο και με κανέναν άλλο, παρά αποκλειστικά και μόνο με τον εαυτό τους. Στα γραπτά τους είναι διάχυτη μια ατμόσφαιρα θλίψης και απόγνωσης. Παρόμοιες διαπιστώσεις μπορούν να γίνουν και σε κείμενα (επιστολές, σημειώσεις, βιβλία) φυλακισμένων της εποχής μας.

Κανείς δεν θα μπορούσε να διανοηθεί, γνωρίζοντας την ψυχολογία ενός φυλακισμένου –η οποία στην αρχαιότητα δεν θα πρέπει να διέφερε από την σημερινή ψυχολογία ενός φυλακισμένου³– ότι φράσεις του Παύλου όπως π.χ. αυτή της προς Φιλ 4,4-5: «Χαίρετε ἐν κυρίῳ πάντοτε: πάλιν ἐρῶ, χαίρετε. τὸ ἐπιεικὲς ὑμῶν γνωσθήτω πᾶσιν ἀνθρώποις» ή της προς Κολ 1,24 «Νῦν χαίρω ἐν τοῖς παθήμασιν ὑπὲρ ὑμῶν καὶ ἀνταναπληρῶ τὰ ὑστερήματα τῶν θλίψεων τοῦ Χριστοῦ ἐν τῇ σαρκί μου ὑπὲρ

³ Βλ. Γεωργίου Καψάνη, *Η Ποιμαντική μέριμνα της Εκκλησίας υπὲρ τῶν φυλακισμένων*, Αθήνα 1969, σ. 69 ἐξ. και Λουκίας Μπεζέ, «Στοιχεία για την Ψυχολογία του κρατουμένου», *Χρονικά Εργαστηρίου Εγκληματολογίας και Δικαστικής Ψυχιατρικής Τμήματος Νομικής Πανεπιστημίου Θράκης*, 1991, τευχ. 1, σ. 55-74.

τοῦ σώματος αὐτοῦ, ὃ ἐστὶν ἡ ἐκκλησία» εἶναι γραμμένες μέσα ἀπὸ τὴ φυλακὴ.

Απὸ τὴν τελευταία αὐτὴ φράση μάλιστα συνάγεται ἡ βαθιὰ συναίσθηση τοῦ Αποστόλου ὅτι εἶναι μέλος τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ καὶ μάλιστα ἡγετικό, γι' αὐτὸ καὶ, ἀντὶ νὰ ασχοληθεῖ με τὸ δικό του πρόβλημα, ασχολεῖται με τὰ προβλήματα ποὺ πληροφορεῖται ὅτι ἀσχοιοῦν τοὺς παραλήπτες τῶν ἐπιστολῶν του. Ἔτσι, στους Φιλιππησίους συνιστᾷ ομόνοια καὶ ταπεινοφροσύνη, τόσο στους ἡγέτες ὅσο καὶ στα λοιπὰ μέλη: «πληρώσατέ μου τὴν χαρὰν ἵνα τὸ αὐτὸ φρονῆτε, τὴν αὐτὴν ἀγάπην ἔχοντες, σύμψυχοι, τὸ ἐν φρονοῦντες, μηδὲν κατ' ἐριθείαν μηδὲ κατὰ κενοδοξίαν ἀλλὰ τὴ ταπεινοφροσύνη ἀλλήλους ἡγούμενοι ὑπερέχοντας ἑαυτῶν, μὴ τὰ ἑαυτῶν ἕκαστος σκοποῦντες ἀλλὰ καὶ τὰ ἐτέρων ἕκαστοι. τοῦτο φρονεῖτε ἐν ὑμῖν ὃ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ» (2,2-5). Προβάλλει μάλιστα ἀμέσως κατόπιν ὡς ὑπόδειγμα ἐσχάτης ταπεινώσεως τὸν Κύριον Ἰησοῦ Χριστόν, ὁ ὁποῖος «ἑαυτὸν ἐκένωσεν μορφὴν δούλου λαβῶν» καὶ «ἐταπεινώσεν ἑαυτὸν γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ» (2,7, 8), παραθέτοντας ἢ συντάσσοντας ὁ ἴδιος ἕναν ἐξαίρετο Χριστολογικὸ ὕμνο, ἕναν ἀπὸ τοὺς πρώτους ὕμνους τῆς ἐκκλησίας μας.

Εάν, λοιπόν, θέλουν οἱ Φιλιππηῖοι νὰ προσφέρουν στὸν Παῦλον ποὺ βρίσκεται σὲ δυσχερὴ θέση «παράκλησιν ἐν Χριστῷ» καὶ «παραμύθιον ἀγάπης», δηλαδή ἐνθάρρυνση ποὺ δίνει ἡ πίστη στὸ Χριστό καὶ παρηγορία ποὺ προέρχεται ἀπὸ ἀγάπη, δὲν ἔχουν παρὰ νὰ εἶναι «σύμψυχοι, τὸ ἐν φρονοῦντες» καὶ ταπεινοί. Με τὸν τρόπον αὐτὸ θα κάνουν τὰ δεσμά του πιο ελαφρά. Σωστά ε-

κλαμβάνει τὸν ὑποκρυπτόμενο αὐτὸν ὑπαινιγμὸ ὁ Ἰωάννης ὁ Χρυσόστομος, ὅταν ἐρμηνεύει τὶς παραπάνω φράσεις ὡς ἐξῆς: «εἴ τινα μοι βούλεσθε παράκλησιν ἐν τοῖς πειρασμοῖς δοῦναί»⁴.

2. Συχνὰ οἱ φυλακισμένοι στὶς ἐπιστολές τους ἢ στὰ σημειώματα ποὺ στέλνουν σὲ γνωστούς καὶ συγγενεῖς παραπονοῦνται ἐντόνα ὅτι στεροῦνται τῶν ἀπαραίτητων τροφῶν, ὅτι πεινοῦν ἢ ἀκόμη καὶ ὅτι κινδυνεύουν νὰ πεθάνουν ἀπὸ πείνα⁵. Γράφει π.χ. κάποιος Ποσειδῶνιος σὲ ἐπιστολὴ ποὺ στέλνει σὲ κάποιον ὑψηλόβαθμον ὑπάλληλο, τὸν Νικάνορα: «Νικάνορι ἐπιμελητῆ πολλάκις σοὶ γέγραφα διότι καταδεδυνάστευμαι ἐν τῇ φυλακῇ λιμῷ παραπολλυμένος μῆνες εἰσὶν δέκα... ἀξιῶ σέ δεόμενος μὴ με ἀπολέση τῷ λιμῷ ἐν τῇ φυλακῇ ἀλλὰ γράψαι τῷ διοικητῇ περὶ τούτων ἢ ἀποστέλλειν ἐπ' αὐτόν... ἵνα τῆς σωτηρίας τύχῃ» (: Πρὸς τὸν Νικάνορα τὸν ἐπιμελητῆ. Πολλές φορές σου ἔγραψα, γιατί με κακομεταχειρίζονται στη φυλακὴ κι ἔτσι κινδυνεύω νὰ ἀφανιστώ ἀπὸ τὴν πείνα ἐδῶ καὶ δέκα μῆνες... Σὲ θερμοπαρακαλῶ, μὴ με ἀφήσεις νὰ πεθάνω ἀπὸ τὴν πείνα στη φυλακὴ, ἀλλὰ γράψε στὸν διοικητῆ γι' αὐτὰ τὰ θέματα ἢ στείλε με σ' αὐτόν... ὥστε νὰ ἐλευθερωθῶ)⁶.

⁴ I. Χρυσόστομος, *Υπόμν. εἰς τὴν πρὸς Φιλίπ 2*, 1 ἐξ., PG 62,213.

⁵ Για τὶς φυλακές στὴν ἀρχαιότητα βλ. S. Arbandt-W. Macheiner, «Gefangenschaft», στὸ *Reallexikon für Antike und Christentum*, τόμ. 9, 318-345. R. Taubenschlag, *The Law of Greco-Roman Egypt in the Light of the Papyri (332 B.C.-640 A.D.)*, Warszawa 1955. Ντάγκλας Μακντάουελ (μετάφρ. Γ. Μαθιουδάκη), *Τὸ δίκαιο στὴν Αθήνα τῶν κλασικῶν χρόνων*, Αθήνα 1986, σ. 256-7, 395-6.

⁶ *The Flinters Petrie Papyri*, τόμ.1, σ. 74-75 ἀρ. ἐπιστολῆς 36.

Επίσης, κάποιος «αυλητής» ονόματι Πέτακος γράφει προς τον Ζήνωνα: «Υπόμνημα Ζήνωνι Πέτακος ὁ αυλητής. Πρὸ τοῦ σε ἀποδημῆσαι, ἵνα μὴ καταλίπῃς ἐν τῷ δεσμοτηρίῳ οὐ γάρ ἔχω τὰ ἀναγκαῖα ἐναρῶμαί σοι τὴν ὑγίειαν τοῦ πατρός καὶ τῶν ἀδελφῶν καὶ τὴν Ἀπολλωνίου σωτηρίαν. Εὐτύχει» (: Υπόμνημα του Πετακού του αυλητή προς τον Ζήνωνα. Πριν αναχωρήσεις, μη με εγκαταλείψεις στο δεσμοτήριο. Δεν ἔχω τα ἀναγκαῖα. Σε ἐξορκίζω στην υγεία του πατέρα σου και των ἀδελφῶν σου και του Απολλωνίου. Να εἶσαι ευτυχησμένος)⁷.

Και ἓνας ἄλλος δέσμιος, ὁ Διονύσιος ἀπευθύνει παρόμοιο αἴτημα προς τον Κλεώνυμο, ἐκφράζοντας τὸ ἴδιο παράπονο: «Διονύσιος Κλεωνύμῳ χαίρειν. ἀξιῶ σε μετὰ δεήσεως καὶ ἰκετείας... καὶ ὡς ἂν τοῦτο ποιήσης ἀξιῶσας αὐτόν μεταπέμψασθαι με καὶ διέσθαι ἐκ τῆς φυλακῆς συνέχομαι γάρ ἐμ φυλακῇ ἔχων οὐθέν τῶν δεόντων» (:Ὁ Διονύσιος χαίρετά τον Κλεώνυμο. Σε παρακαλῶ με δεήσεις και ἰκεσίες... και ἀφοῦ κάνεις αὐτό ζήτησέ τον να με καλέσει και να ἐλευθερώσει ἀπὸ τὴ φυλακῇ. Γιατί εἶμαι κλεισμένος στη φυλακῇ και δεν ἔχω τίποτε ἀπὸ τα χρειαζόμενα)⁸.

Ἴσως προς τον ἴδιον Ζήνωνα ἀπευθύνεται ἡ ἐπιστολή τριῶν φυλακισμένων, τῶν Ρόδωνα, Μένιππου και Παυσανία, οἱ ὁποῖοι μὴ ἔχοντας ἴσως κάποιον συγγενή να τους φροντίσει, του γράφουν: «Ζήνωνι χαίρειν Ῥόδων, Μένιππος, Παυσανίας. Δεόμεθά σου ἀξιῶσαι Φιλίσκον ἵνα ἐξελθόντες διακριθῶμεν πρὸς Διονύσιον περὶ ὧν ἐπικαλεῖ

⁷ Papyri Greci e Latini, Publicatione de la Socita Italiana, τόμ. 4, σ. 141, ἀρ. ἐπιστολῆς 416.

⁸ The Flinters Petrie Papyri, ἀρ. ἐπιστολῆς 16.

ἡμῖν, καὶ μὴ παραπολώμεθα ἐν τῷ δεσμοτηρίῳ τῷ λιμῷ ξένοι ὄντες, ἀλλὰ κριθέντες διὰ σέ τοῦ δικαίου τύχωμεν. ἀπεστάλκαμεν δέ καὶ Φιλίσκῳ ἐντευξίν ταῦτα ἀξιούντες. Εὐτύχει» (: Ὁ Ρόδων, ὁ Μένιππος και ὁ Παυσανίας προς τον Ζήνωνα. Σε παρακαλοῦμε να ζητήσεις ἀπὸ τον Φιλίσκο, ἀφοῦ βγούμε ἀπὸ τὴ φυλακῇ να λύσουμε τὴ διαφορά μας με τον Διονύσιο γι' αὐτὰ που μας κατηγορεῖ και να μην ἀφανιστοῦμε στο δεσμοτήριο ἀπὸ τὴν πείνα ἐπειδὴ εἴμαστε ξένοι, ἀλλὰ ὕστερα ἀπὸ κρίση να βρούμε τὸ δίκιο μας. Στείλαμε και στον Φιλίσκο τὸ αἴτημα μας. Να εἶσαι ευτυχησμένος)⁹.

Ἀσφαλῶς και ὁ Παῦλος ἀντιμετώπισε πρόβλημα πείνας στη φυλακῇ, στήριξε ὁμως ἀλλοῦ τις ἐλπίδες του. Γράφει π.χ. στο Φιλ 4,11-13: «ἐγὼ γάρ ἔμαθον ἐν οἷς εἶμι αὐτάρκης εἶναι. οἶδα και ταπεινοῦσθαι, οἶδα και περισσεύειν: ἐν παντί και ἐν πᾶσιν μεμύημαι, και χορτάζεσθαι και πεινᾶν, και περισσεύειν και ὕστερεῖσθαι: πάντα ἰσχύω ἐν τῷ ἐνδυναμοῦντί με (Χριστῷ)». Και ἀμέσως παρακάτω: «ἀπέχω δὲ πάντα και περισσεύω: πεπλήρωμαι δεξάμενος παρὰ Ἐπαφροδίτου τὰ παρ' ὑμῶν, ὁσμήν εὐωδίας, θυσίαν δεκτὴν, εὐάρεστον τῷ θεῷ» (4,18). Ἀλλωστε, ὅτι ἀντιμετώπισε τέτοιας φύσεως προβλήματα τὸ υπαινίσσεται στη Β' Κορ 6,4-5 «ἀλλ' ἐν παντί συνιστάνοντες ἑαυτοὺς ὡς θεοῦ διάκονοι, ἐν ὑπομονῇ πολλῇ, ἐν θλίψεσιν, ἐν ἀνάγκαις, ἐν στενοχωρίαις, ἐν πληγαῖς, ἐν φυλακαῖς, ἐν ἀκαταστασίαις, ἐν κόποις, ἐν ἀγρυπνίαις, ἐν νηστείαις» και 11,27 «ἐν κόπῳ και μόχθῳ, ἐν ἀγρυπνίαις

⁹ Papyri Greci e Latini, Publicatione de la Socita Italiana, τόμ. 4, σ. 144, ἀρ. ἐπιστολῆς 419.

πολλάκις, ἐν λιμῷ καὶ δίψει, ἐν νηστείαις πολλάκις, ἐν ψύχει καὶ γυμνότητι».

Ο Παῦλος «έμαθε» από τις διάφορες εμπειρίες που έζησε και που περιγράφει ή υπαινίσσεται αλλού (βλ. π.χ. Α΄ Κορ 4,9-15 Β΄ Κορ 6,3-10 11,23 κ.ά.) να είναι «αυτάρκης». Για αυτάρκεια μιλούν οι Στωϊκοί, θεωρώντας την ένα από τα γνωρίσματα και μια από τις αρετές του σοφού. Ο σοφός είναι αυτάρκης, ανεξάρτητος και ελεύθερος από τις περιστάσεις της μοίρας, γιατί ζει σύμφωνα με τη φύση του που τη διαποτίζει ο Λόγος ζει σύμφωνα με τη λογική ουσία του και κρατάει απόσταση από αυτά που δεν είναι στην θέληση του (από τα «οὐκ ἐφ' ἡμῖν») και τέτοια είναι το σώμα, η κατοχή, οι τιμές, τα αξιώματα, ενώ στη θέληση του (στα «ἐφ' ἡμῖν») να τα επιδιώξει ή να τα αποφύγει είναι η γνώμη, η διάθεση, η επιθυμία. Με ένα λόγο η αυτάρκεια κατά τους Στωϊκούς είναι η συνισταμένη όλων των αρετών¹⁰. Ο ιδεώδης αυτάρκης και σεμνός άνθρωπος, κατά το Διογένη Λαέρτιο, είναι ο Σωκράτης, το ιδεώδες πρότυπο του σοφού που δεν έχει ανάγκη από τίποτε¹¹. Η ουσιαστική διαφορά του Παύλου, όταν θεωρεί τον εαυτό του αυτάρκη, σε σχέση με τους Στωϊκούς συνίσταται στο ότι, ενώ γι' αυτούς ο άνθρωπος, κυρίως ο σοφός, βρίσκει την αυτάρκεια μέσα στις δυνάμεις του εαυτού του, ο απόστολος στηρίζει την

¹⁰ Επικτήτου, *Εγχειρίδιον* 1,1. *Διατριβαί* 3,13,10 εξ. Μάρκου Αυρηλίου, *Τά εις εαυτόν* 1,16 κ.ά. Βλ. και Χρήστου Οικονόμου, «Αυτάρκης και αυτάρκεια στους Στωϊκούς και στον Απ. Παῦλο», *Δελτίο Βιβλικών Μελετών* 9(1980), τευχ. 2, σ. 17-34 και επανέκδοση στον τόμο του ίδιου *Βιβλικές Μελέτες για τόν αρχέγονο Χριστιανισμό (Βιβλική Βιβλιοθήκη 11)*, Θεσσαλονίκη 1998, σ. 225-252.

¹¹ Διογένη Λαέρτιου, *Βίοι Φιλοσόφων* 2,24.

αυτάρκεια του στον Χριστό (βλ. 4,13). Γενικότερα η αυτάρκεια (βλ. και Β΄ Κορ 9,8. Α΄ Τιμ 6,6) είναι απόρροια της υϊκής εμπιστοσύνης του ανθρώπου προς τον Θεό Πατέρα¹².

Στο στίχ. 4,12 της προς Φιλ. που παραθέσαμε προηγουμένως, αναφέρει ο Παῦλος ορισμένες καταστάσεις που μαρτυρούν την αυτάρκεια του: «οἶδα καὶ ταπεινοῦσθαι οἶδα καὶ περισσεύειν ἐν παντί καὶ ἐν πάσιν μεμύημαι, καὶ χορτάζεσθαι καὶ πεινᾶν καὶ περισσεύειν καὶ ὑστερεῖσθαι». Ο απόστολος «έμαθε», δηλ. δίδαχθηκε στη σκληρή πρακτική σχολή του ιεραποστολικού έργου να είναι αυτάρκης, και μάλιστα όχι απλώς έμαθε αλλά, χρησιμοποιώντας όρο των μυστηριακών θρησκειών, λέγει ότι έχει «μυηθεῖ ἐν παντί καὶ ἐν πάσιν», τόσο δηλαδή στην περίσσεια αγαθών («χορτάζεσθαι», «περισσεύειν») όσο, και ιδίως, στη στέρησή τους («πεινᾶν», «ὑστερεῖσθαι»). Η μήση του Παύλου δεν αναφέρεται σε κάτι το αιθέριο και απατηλό αλλά στις συγκεκριμένες πραγματικές καταστάσεις της ζωής και του ιεραποστολικού έργου. Η αυτάρκειά του και η αποστολική του ελευθερία δεν θέλει να μειωθούν και να αμαυρωθούν, δεν θέλει να «κενώσει» κανείς το «καύχημα» του με το να του εξασφαλίζει τα μέσα προς το ζην, για να μη δώσει «έγκοπήν τινα» στο έργο της διάδοσης του ευαγγελίου (Α΄ Κορ 9,4-18). Και για να μην νομίσει κανείς ότι είναι δικό του κατόρθωμα η αντιμετώπιση των διαφόρων δυσχερών καταστάσεων, διευκρινίζει στο στίχ. 13 ποιό είναι το θεμέ-

¹² Για τη διαφορά της αυτάρκειας του Παύλου από αυτήν των Στωϊκών βλ. Α. Bonhoeffer, *Epiktet und das Neue Testament*, Giessen 1911, σ. 109 εξ., 355 εξ.

λιο και η πηγή της αυτάρκειάς του: «πάντα ἰσχύω ἐν τῷ ἐνδυναμοῦντι με Χριστῷ». Η δύναμη για να αντιμετωπίσει κανείς μια κατάσταση θλίψεως και στερησεων δεν βρίσκεται μέσα στην αδύναμη φύση του ανθρώπου αλλά προέρχεται από τον Χριστό.

3. Είναι φυσικό και ψυχικά δικαιολογημένο με τέτοια προβλήματα ἔλλειψης τροφῆς να αντιμετωπίζει καθημερινά ο φυλακισμένος το απειλητικό φάσμα του θανάτου και να αισθάνεται τρομοκρατημένος στη σκέψη του ενδεχόμενου ερχομού του, με τον οποίο επισφραγίζονται τα δεινά της φυλακῆς.

Ο Ποσειδώνιος, που αναφέραμε και προηγουμένως, γράφει στον επιμελητή Πτολεμαίο: «Πτολεμαίῳ ἐπιμελητῆ παρά Ποσειδωνίου... μεγάλη ἡ ἀνάγκη ἐστίν καί τό πενιχρόν εἶναι καί ὄραν τόν θάνατον ὑποκείμενον ἐν τῇ φυλακῇ διά τήν ἔνδειαν...» (: Από τον Ποσειδώνιο στον Πτολεμαίο τον επιμελητή... βρίσκομαι σε μεγάλη ἀνάγκη και εἶμαι φτωχός και βλέπω το θάνατο να ἔρχεται στη φυλακή ἔνεκα της φτώχειας μου...) ¹³.

Τελείως διαφορετική ατμόσφαιρα και ἄλλο υπόβαθρο πίστες και ἐλπίδας αποπνέει το Φιλ 1,21-25: «ἐμοὶ γάρ τό ζῆν Χριστός καί τό ἀποθανεῖν κέρδος. εἰ δέ τό ζῆν ἐν σαρκί, τοῦτό μοι καρπός ἔργου, καί τί αἰρήσομαι οὐ γνωρίζω. συνέχομαι δέ ἐκ τῶν δύο, τήν ἐπιθυμίαν ἔχων εἰς τό ἀναλῦσαι καί σὺν Χριστῷ εἶναι, πολλῶ [γάρ] μᾶλλον κρεῖσσον: τό δέ ἐπιμένειν [ἐν] τῇ σαρκί ἀναγκαιότερον δι' ὑμᾶς. καί τοῦτο πεποιθώς οἶδα ὅτι μενῶ καί παραμενῶ πᾶσιν ὑμῖν εἰς τήν ὑμῶν προκοπήν καί χαράν τῆς πίστεως».

Ο εγκλωβισμός στα βιολογικά ὅρια του παρόντος χρόνου και μάλιστα ἐν μέσω στερησεων, κακουχιῶν και φόβων θανάτου εἶναι ἐπόμενο να δημιουργεῖ ἀπόγνωση και ἀπελπισία. Εάν αυτό ἰσχύει για ἓνα συνήθη ελεύθερο ἄνθρωπο, πολλῶ μᾶλλον για ἓνα δεσμώτη που στερεῖται της καθημερινῆς ελευθερίας του. Διαφορετικούς ὁμως ὀρίζοντες ἀνοίγει η πίστη ὅτι «ἡμῶν τό πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει, ἐξ οὗ καί σωτήρα ἀπεκδεχόμεθα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, ὃς μετασχηματίζει τό σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν σύμμορφον τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ κατὰ τήν ἐνέργειαν τοῦ δύνασθαι αὐτόν και ὑποτάξει αὐτῷ τά πάντα» (Φιλ 3,20-21).

Το ὅτι το πολίτευμα των χριστιανῶν «ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει» δεν σημαίνει βέβαια ὅτι οι χριστιανοί δεν πρέπει να μετέχουν ενεργά σ' αὐτόν τον κόσμο ἢ ὅτι δεν πρέπει να ενδιαφέρονται για τήν καθημερινή ζωή. Οι αἰτιῶσεις των πολεμίων του χριστιανισμοῦ στο θέμα αὐτό ἢ εἶναι ἀδίκες ἢ εἶναι σωστές μὲν, ἀλλά ἀφοροῦν ἓναν κακῶς ἐρμηνευόμενο και κακῶς παρουσιαζόμενο χριστιανισμό, κατὰ τον ὁποῖο πίσω ἀπό μια ἀναβολή των θεμάτων για το εσχατολογικό μέλλον καλύπτει κανείς τήν τωρινή οκνηρία του ἢ τήν ἀνευθυνότητά του. Το ὅτι το πολίτευμα των χριστιανῶν βρίσκεται στους οὐρανοῦς σημαίνει για τήν εποχή μας το εξῆς: Οι χριστιανοί ζουν σωστά και πιο δημιουργικά μέσα στον κόσμο, γιατί ἐμπνέονται ἀπό ἀρχές που προέρχονται ἀπό τον οὐράνιο κόσμο, ἀπό τήν ἀποκάλυψη του Θεοῦ ἐν Χριστῷ. Κι ἀκόμη σημαίνει ὅτι οι χριστιανοί δεν συμερίζονται τήν αὐταπάτη ὅτι μπορεί να σωθεῖ ὁ ἄνθρωπος με ἐνδοκοσμικά σχήματα και δυνάμεις του κόσμου τούτου, γι' αὐτό

¹³ The Flintners Petrie Papyri, σ. 73, ἀρ. 36.

και αναμένουν τη σωτηρία τους από τον Θεό. Αυτό δηλώνεται σαφώς στο δεύτερο μέρος του στίχου: «ἐξ οὗ και σωτήρα ἀπεκδεχόμεθα...». Η ελπίδα της επανόδου του Σωτήρα Χριστού δίνει νόημα στη ζωή των χριστιανών που τον αναμένουν συνεχώς. Η έντονη αυτή αναμονή, που εκφράζεται εδώ με το σύνθετο ρήμα «απεκδέχομαι», διαποτίζει πέρα ως πέρα ολόκληρη την Κ.Δ. και πρέπει να αποτελεί χαρακτηριστικό γνώρισμα της εκκλησίας κάθε εποχής.

4. Στη σκέψη του Παύλου βαραίνει όχι τόσο το «κέρδος» του «ἀποθανεῖν» –το οποίον γι' αυτόν είναι «πολλῶ μᾶλλον κρεῖσσον»– όσο ο «καρπός ἔργου» του «ζῆν». Ορισμένοι υπομνηματιστές προσάγουν παράλληλα χωρία από αρχαίους ἔλληνες φιλοσόφους ἢ ἄλλους συγγραφείς, στα οποία ο θάνατος παρουσιάζεται ως κέρδος, ὅπως π.χ τα Πλάτωνος, *Απολογία* 40cd «θαυμαστόν κέρδος ἂν εἴη ὁ θάνατος», *Αισχύλου*, *Προμηθεύς Δεσμώτης* 747,750 «τί δήτ' ἐμοί ζῆν κέρδος κρεῖσσον γάρ εἰσάπαξ θανεῖν ἢ τάς ἀπάσας ἡμέρας πάσχειν κακῶς», *Σοφοκλή*, *Αντιγόνη* 463ε. «ὄστις γάρ ἐν πολλοῖσιν ὡς ἐγὼ κακοῖς ζῆ, πῶς δ' οὐχί καταθανών κέρδος φέρει». Νομίζουμε ὅμως ὅτι, πέρα ἀπὸ τὴν κάποια φραστικὴ ομοιότητα, ὑπάρχει βασικὴ διαφορά ἀνάμεσα στους Ἑλληνας αὐτοὺς συγγραφείς που βλέπουν στο θάνατο τὴν ἀπαλλαγὴ ἀπὸ τὰ δεινὰ τῆς ζωῆς, τὴν ἀπελευθέρωση τῆς ψυχῆς ἀπὸ τὸν τάφο τοῦ σώματος, και στὸν Παῦλο, ὁ οποίος εἶναι τελείως ξένος πρὸς τὴν ἐλληνικὴ διαρκικὴ σκέψη και βλέπει τὸ θάνατο ὄχι ὡς λύση τῶν ταλαιπωριῶν τοῦ ἀλλὰ σαν πέρασμα στη ζωὴ «σὺν Χριστῷ». Ὁ Παῦλος τελικὰ προτιμᾷ τὴ γεμάτη μόχθους ιεραποστολικὴ ζωὴ, γιατί κριτήριό στις σκέψεις και ἐπιθυμίες τοῦ εἶναι ἡ

«προκοπή» τοῦ εὐαγγελίου καθὼς και ἡ «προκοπή» τῶν χριστιανῶν (Φιλ. 1,12' 25).

Ἔχουν ἀδικο ὅσοι μιλοῦν ἐξ ἀφορμῆς τοῦ στίχου 1,21 («ἐμοὶ γὰρ τὸ ζῆν Χριστὸς και τὸ ἀποθανεῖν κέρδος») γιὰ «μυστικισμό» τοῦ Παύλου, γιατί ὁ ὅρος αὐτὸς μας μεταφέρει σε μὴ περιοχὴ ἐσωτερικοῦ ψυχικοῦ βιώματος ξένου πρὸς τὸ θόρυβο τῆς καθημερινῆς ζωῆς, ἐνὼ τὸ βίωμα τοῦ Παύλου, τὸ χριστοκεντρικὸ βίωμα, ριζώνει, βλαστάνει και παράγει καρπούς μέσα στην ἱστορία και τὴν κοινωνία τῶν ἀνθρώπων, πράγμα που συνεπάγεται κόπο, θυσία, σταυρό. Ὁ Χριστὸς τὸν οποίο πιστεύει και διαγγέλλει ὁ Παῦλος εἶναι βέβαια ὁ Ἀναστάς Κύριος τῆς ζωῆς, ἀλλὰ εἶναι και ὁ Σταυρωμένος Δούλος τοῦ Θεοῦ. Κι ὁ Παῦλος που χαρακτήρισε τὸν εαυτό τοῦ στην πρώτη φράση τῆς ἐπιστολῆς «δοῦλον Χριστοῦ» πιστεύει ὅτι ἡ κοινωνία τοῦ με τὸ Χριστό, τὸ «σὺν Χριστῷ εἶναι», περνάει ἀπὸ τὴ δύσκολη κοινωνία με τοὺς ἀνθρώπους, ἀπὸ τὴν ἐπίπονη ἐργασία γι' αὐτοὺς. Ἀλλωστε, ἡ φυλάκιση δὲν ἀνέστειλε τὸ ιεραποστολικὸ τοῦ ἔργο, ἀλλὰ, ὅπως μαθαίνουμε ἀπὸ τὸν ἴδιο στην ἐπιστολή, «μᾶλλον εἰς προκοπὴν τοῦ εὐαγγελίου ἐλήλυθεν, ὥστε τοὺς δεσμούς μου φανεροὺς ἐν Χριστῷ γενέσθαι ἐν ὄλω τῷ πραιτωρίῳ και τοῖς λοιποῖς πάσιν, και τοὺς πλείονας τῶν ἀδελφῶν ἐν κυρίῳ πεποιθότας τοῖς δεσμοῖς μου περισσοτέρως τολμᾶν ἀφόβως τὸν λόγον λαλεῖν» (1,12-14).

5. Ὁ «δέσμιος τοῦ Χριστοῦ» ἀπόστολος δὲν αἰσθάνεται ἀποκομμένος ἀπὸ τοὺς χριστιανούς τῶν ἐκκλησιῶν που ἰδρυσε και ἰδιαίτερα ἀπὸ αὐτοὺς στους οποίους γράφει ἀπὸ τὸν τόπον τῆς φυλακῆς, φυσικὰ γιὰ να καλύψει δικὰ τοὺς αἰτήματα και προβλήματα. Δὲν παραλείπει ὅμως παράλληλα να ζητήσει τις προσευχὲς τοὺς

και για τη δική του κατάσταση, η οποία όμως τοποθετείται σε δεύτερη θέση «μνημονεύετέ μου τῶν δεσμῶν» θα ζητήσει από τους Κολοσσαείς (4,18). Τα αισθήματα Παύλου και χριστιανῶν είναι αμοιβαία. Οι Φιλιππηῖοι ιδιαίτερα ἔστειλαν βοηθήματα στον δέσμιο ἀπόστολο επανειλημμένως και ο Παύλος τους ευχαριστεῖ με πολλή λεπτότητα γι' αυτήν τη φιλική τους ενέργεια στο Φιλ 4,10-20 εντάσσουντάς την στο κοινό ιεραποστολικό ἔργο που επιτελοῦν τόσο ο ἴδιος ὅσο και εκείνοι. Αισθάνεται συνδεμένος τόσο με το σύνολο του σώματος του Χριστοῦ ὅσο και με ορισμένα μέλη-συνεργάτες του ιδιαίτερα. Είναι ἀξιο σημειώσεως ὅτι στην ἐπιστολή αυτή κυριαρχοῦν ρήματα και ἐπίθετα με πρώτο συνθετικό το «συν» (π.χ. «συναθλοῦντες τῇ πίστει», «συκοινωνήσαντές μου τῇ θλίψει», «σύμψυχοι», «σύζυγός», «συστρατιώτης», κλπ.), που μαρτυροῦν την εν Χριστῷ κοινωνία του γράφοντος και των ἀναγνωστῶν της ἐπιστολής.

Οι ερευνητές της ψυχολογίας των φυλακισμένων ἐπισημαίνουν ως χαρακτηριστικό τους γνώρισμα τη διάσπαση των δεσμῶν φιλίας και κοινωνίας των ἀνθρώπων αυτῶν, κάτι που ἀπορρέει και ἀπό την εγωκεντρικότητα και ατομοκεντρικότητα, για τις οποίες κάναμε λόγο και προηγουμένως. Γνήσιες φιλίες μεταξύ των φυλακισμένων είναι κάτι το ἰδιαζόντως σπάνιο¹⁴.

Από τις ἐπιστολές της φυλακῆς του Παύλου, ιδιαίτερα ἀπό την προς Φιλιππησίους που ἀποτελεῖ το θέμα μας ἐδῶ, διαπιστώνουμε ὅτι, πέρα ἀπό την κοινωνία που αισθάνεται ο ἀπόστολος με ὅλους τους παραλήπτες της, εκφράζεται με πολύ φιλικούς χαρακτηρισμούς για ορι-

¹⁴ A. Friedrich, ὄπ. παρ., σ. 275.

σμένα συγκεκριμένα πρόσωπα συνεργατῶν του. Ἀς ἀναφέρουμε μερικά παραδείγματα: Τον Τιμόθεο, που εἶναι ἄλλωστε και συναποστολέας της ἐπιστολής (1,1), τον χαρακτηρίζει «ἰσόψυχον» (2,20), συνεργάτη δηλαδή ἐμπιστον που μοιράζεται μαζί του τα ἴδια αισθήματα και εἰδικότερα το ἴδιο θερμό ενδιαφέρον για τους Φιλιππηῖους τον Επαφρόδιτο που ἔστειλαν οι Φιλιππηῖοι για να συμπαρασταθεῖ στον Ἀπόστολο, τον ονομάζει «ἀδελφόν καί συνεργόν καί συστρατιώτην» του (1,25) τον Ονήσιμο, φυγάδα δούλο του Φιλήμονα, που γνώρισε ο Παύλος μέσα στη φυλακή και τον κατήχησε στη νέα πίστη, τον χαρακτηρίζει, στην προς Φιλήμονα ἐπιστολή του, «αὐτόν, τουτ' ἔστιν τά ἐμά σπλάγχνα» (στιχ. 12).

6. Ἀπό τις ἐπιστολές φυλακισμένων που διαβάζουμε στα ευρεθέντα ἀποσπάσματα των παπύρων της Αιγύπτου διαπιστώνει κανείς τις συνεχείς προσπάθειές τους για ἐπέμβαση σε σημαίνοντα πρόσωπα της εξουσίας με αίτημα την ἀποφυλάκιση. Σε μια ἐπιστολή του ἔτους 255 π.Χ. κάποιος Εφάρμοστος γράφει προς τον Ζήνωνα: «*Ἐφάρμοστος Ζήνωνι χαίρειν... καλῶς οὖν ποιήσεις ἡμῶν τε ἐνεκεν καί σου τοῦ διασπουδάσας ὅπως ἐν τοῖς τοῦ βασιλέως γενεθλίοις καιρόν λαβῶν ἐντύχης αὐτῷ μετὰ τῶν λοιπῶν ὑπέρ ἡμῶν. Ἐρρωσο*» (: Ο Εφάρμοστος χαίρετά τον Ζήνωνα. Σε θερμοπαρακαλώ και για χάρη μου και για χάρη σου, να φροντίσεις με κάθε τρόπο στη γιορτή των γενεθλίων του βασιλιά να βρεις την ευκαιρία και να του υποβάλεις μαζί με τους λοιπούς αίτημα για χάρη μας. Υγίαινε)¹⁵.

¹⁵ Papyri Greci e Latini, Publicatione de la Socita Italiana, τόμ. 4, σ. 82, αρ. ἐπιστολής 347.

Ο ίδιος επίσης με το ίδιο αίτημα απευθύνεται προς τον Απολλώνιο: «Καλῶς ποιήσεις ἐπισκεψάμενος ὑπὲρ ἡμῶν. καὶ γὰρ ἤδη ἐστὶν ἐνιαυτός ἀφ' οὗ συμβέβηκεν ἡμῖν δεδεμένοις ἐν φυλακῇ εἶναι. καὶ γὰρ ὁ καιρὸς αὐτός ἐπιδέχεται ἐπισκέψασθαι καὶ ὑπὲρ ἡμῶν ἐν τοῖς τοῦ βασιλέως γενεθλίοις. Ἐρρωσο» (: Προς τον Απολλώνιο. Παρακαλώ να μας φροντίσεις. Γιατί ἤδη πέρασε ἕνας χρόνος ἀπὸ τότε που εἴμαστε δεμένοι στη φυλακή. Και μάλιστα αὐτή η ευκαιρία εἶναι κατάλληλη να φροντίσεις και για μας στα γενέθλια του βασιλιά. Υγίαινε).¹⁶

Γίνεται μάλιστα λόγος και για προσπάθειες δωροδοκίας ορισμένων δεσμοφυλάκων ή άλλων αξιωματούχων. Ο Πετεφρής γράφει σε άγνωστό μας παραλήπτη σε επιστολή του 2^{ου} π.Χ. αιώνα ότι εάν με τις προσπάθειές του τον ελευθερώσει, θα έχει αμοιβή πέντε χάλκινα τάλανα¹⁷. Άλλωστε, μια τέτοια χειρονομία εκ μέρους του φυλακισμένου στην Καισάρεια Παύλου ήλπιζε ο Φήλιξ, όπως φαίνεται στο Πράξ 24,26 κατά το οποίο ο Φήλιξ λέγει στον Παύλο: «Τὸ νῦν ἔχον πορεύου, καιρὸν δὲ μεταλαβῶν μετακαλέσομαι σε», και αμέσως προσθέτει ο Λουκάς: «ἄμα καὶ ἐλπίζων ὅτι χρήματα δοθήσεται αὐτῷ ὑπὸ τοῦ Παύλου: διὸ καὶ πυκνότερον αὐτὸν μεταπεμπόμενος ὠμίλει αὐτῷ».

Ωστόσο, στα κείμενά τους δεν κυριαρχεί ατμόσφαιρα αισιοδοξίας. Αντίθετα, παρά το ενδεχόμενο της θανατικής ποινής που αντιμετωπίζει ο Παύλος, ελπίζει

¹⁶ Papyri Greci e Latini, Publicatione de la Socita Italiana, τόμ. 4, σ. 83, αρ. επιστολής 347.

¹⁷ Η επιστολή παρατίθεται από τον Α. Michaelis, όπ. παρ., 594. Για προσπάθειες δωροδοκίας βλ. και Deissmann, όπ.παρ., σ. 37.

στη συνέχιση της ζωής, την οποία βλέπει χρήσιμη για τους χριστιανούς και για τη διάδοση του Ευαγγελίου. Έτσι, προγραμματίζει ταξίδια, για τα οποία βέβαια εναποθέτει τις ελπίδες του στον Κύριο. «Ἐλπίζω δὲ ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ Τιμόθεον ταχέως πέμψαι ὑμῖν, ἵνα κάγῶ εὐψυχῶ γνοῦς τὰ περὶ ὑμῶν» (2,19) και αμέσως παρακάτω: «πέποιθα δὲ ἐν κυρίῳ ὅτι καὶ αὐτός ταχέως ἐλεύσομαι (πρὸς ὑμᾶς)» (2,24). Τόσο την ελπίδα του στιχ. 2,19 όσο και την πεποίθηση του στιχ. 2,24 τις στηρίζει ο Παῦλος «ἐν Κυρίῳ», στο γεγονός δηλαδή ὅτι ο Κύριος θα επιτρέψει την πραγματοποίηση του ιεραποστολικού του προγραμματισμού.

Δύο παρατηρήσεις είναι δυνατό να διατυπωθούν με αφορμή αὐτήν την εν Κυρίῳ πεποίθηση του Παύλου: α) Τα ὅσα ἔγραψε προηγουμένως για την κρίσιμη κατάσταση στην οποία βρίσκεται δεν πρέπει να αποθαρρύνουν τους Φιλιππησίους, γιατί ἔχει ἀπόλυτη εμπιστοσύνη στον Κύριο ὅτι θα διαφύγει τον κίνδυνο του θανάτου, ο οποίος βέβαια, ὅπως επανειλημμένα τόνισε, δεν του προξενεί λύπη ἀλλά χαρά. Πλην ὅμως, πιστεύει, ο Κύριος θα επιτρέψει την παράταση της ζωής του που είναι ἀκόμη ἀπαραίτητη για τους χριστιανούς. Και β) τα ὅσα γράφει για την επικείμενη αποστολή του Τιμοθέου και στη συνέχεια για τον ερχομό το δικό του, προϋποθέτουν ὅτι ο τόπος των δεσμών του δεν βρίσκεται μακριά ἀπὸ τους Φιλίππους. Στη μακρινή Ρώμη, ὅταν ἦταν ο Παῦλος φυλακισμένος, εἶχε ἄλλα ιεραποστολικά σχέδια, ὅπως ξέρουμε ἀπὸ την προς Ρωμαίους (15,23 εξ.). Άλλωστε την ἐπίσκεψη του Τιμόθεου και του ίδιου του Παύλου στους Φιλίππους τις αφηγείται ο Λουκάς στις Πράξ 19,21-

22.10,1, δηλ. αμέσως μετά την τριετή διαμονή του Παύλου στην Έφεσο. Οι σκέψεις αυτές ενισχύουν την υπόθεση της συγγραφής της προς Φιλιππησίους από κάποιον τόπο που δεν είναι μακριά από τους Φιλίππους, πιθανότατα από την Έφεσο.¹⁸

* * *

Η σύγκριση των επιστολών της φυλακής του Παύλου, ιδιαίτερα της προς Φιλιππησίους, προς τις επιστολές φυλακισμένων των Ελληνιστικών χρόνων που σώζονται σε παπύρους είναι άνιση. Στη μια περίπτωση έχουμε έναν απόστολο του Χριστού που με τη χάρη του Θεού θέτει τον εαυτό του στην υπηρεσία των άλλων ακόμη και μέσα στη φυλακή, στην άλλη περίπτωση έχουμε συνήθεις ανθρώπους που ευρισκόμενοι για κάποιο λόγο στη φυλακή ζητούν την ενεργό βοήθεια άλλων για το άτομό τους και την ελευθερία τους. Παρά την ανισότητα και την απόσταση που χωρίζει τις δύο περιπτώσεις εκείνο που μπορεί από την παραπάνω συγκριτική μελέτη να υπογραμμισθεί, και για την εποχή μας, είναι η μεταμορφωτική δύναμη της Χάρης του Θεού, η οποία μεταβάλλει ριζικά τον άνθρωπο από εγωκεντρικό άτομο, που προβάλλει συνεχώς απαιτήσεις για τον εαυτό του, σε διάκονο των αναγκών των λοιπών μελών της κοινωνίας.

¹⁸ Περισσότερα για την άποψη αυτή, που λύνει περισσότερα προβλήματα από ό,τι η παλαιότερη άποψη για φυλάκιση του Παύλου στη Ρώμη, βλ. Ι. Καραβιδόπουλου, *Εισαγωγή στην Καινή Διαθήκη*, 1983, σ. 240-248 και β' έκδοση 1998, σ. 318-328.

Δ

ΙΩΑΝΝΕΙΕΣ ΜΕΛΕΤΕΣ

ΙΩΑΝΝΕΙΑ ΟΙΚΟΥΜΕΝΙΚΟΤΗΤΑ

Ερμηνευτικά σχόλια στα 153 ψάρια του Ιω 21, 11*

Τα Συνοπτικά ευαγγέλια τελειώνουν με την εντολή του Αναστημένου Χριστού προς τους μαθητές, και δι' αυτών προς την εκκλησία, να μεταφέρουν το κήρυγμα του ευαγγελίου σε όλα τα έθνη. Ορίζουν με άλλα λόγια την αποστολή της εκκλησίας μέσα στον κόσμο ως ιεραποστολή. Το «πορευθέντες οὖν μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη» του τέλους του κατά Ματθαίον (28, 19) αντιστοιχεί προς το «πορευθέντες εἰς τὸν κόσμον ἅπαντα κηρύξατε τὸ εὐαγγέλιον πάσῃ τῇ κτίσει» του τέλους του κατά Μάρκον (16, 15). Ο τρίτος ευαγγελιστής την εντολή της οικουμενικής ιεραποστολής δεν την τοποθετεί στο τέλος του ευαγγελίου του αλλά στην αρχή του «δευτέρου λόγου» του, στις Πράξεις των Αποστόλων, όπου στην ερώτηση των μαθητῶν προς τον Αναστάνα «Κύριε, εἰ ἐν τῷ χρόνῳ τούτῳ ἀποκαθιστάνεις τὴν βασιλείαν τῷ Ἰσραὴλ;» η απάντηση του Χριστού είναι «οὐχ ὑμῶν ἐστὶν γινῶναι χρόνους ἢ καιροὺς οὓς ὁ πατὴρ ἔθετο ἐν τῇ ἰδίᾳ ἐξουσίᾳ, ἀλλὰ λήψεσθε δύναμιν ἐπελθόντος τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐφ' ὑμᾶς καὶ ἔσεσθέ μου μάρτυρες ἐν τε Ἱερουσαλὴμ καὶ [ἐν] πάσῃ τῇ Ἰουδαίᾳ καὶ Σαμαρείᾳ καὶ ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς» (Πρ 1, 7-8). Είναι προφανές ότι το «ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς» αντιστοιχεί προς τα «πάντα τὰ ἔθνη» και «πάσῃ τῇ

* Εστάλη προς δημοσίευση στὸν τόμο *Ορθοδοξία καὶ Οικουμένη*, προς τιμὴν του Οικουμενικοῦ Πατριάρχου κ.κ. Βαρθολομαίου.

κτίσει» των δυο πρώτων ευαγγελιστών. Το τέλος, λοιπόν, των ευαγγελίων συνιστά συγχρόνως και την αρχή της οικουμενικής δραστηριότητας της εκκλησίας¹, πράγμα που φαίνεται ήδη στη συνέχεια του έργου του τρίτου ευαγγελιστή, στις Πράξεις των Αποστόλων.

Αναρωτιέται κανείς: Κάτι ανάλογο δεν υπάρχει στο τέλος του κατά Ιωάννην ευαγγελίου; Στο ερώτημα αυτό προσπαθεί να δώσει απάντηση αυτή η μελέτη.

* * *

Ανεξάρτητα από τη γνωστή στην έρευνα συζήτηση για το χαρακτήρα του 21^{ου} κεφ. του δ' ευαγγελίου ως Παραρτήματος στο ευαγγέλιο (στην οποία δεν θα εισέλθουμε εδώ), το κεφάλαιο αυτό περιέχει στους στίχους 1-14 τη διήγηση της θαυμαστής αλιείας επτά μαθητών (που αναφέρονται ονομαστικά) ύστερα από εντολή του εμφανισθέντος σε αυτούς στη λίμνη της Τιβεριάδος Αναστημένου Χριστού να ρίψουν το δίκτυο «εις τὰ δεξιὰ μέρη τοῦ πλοίου». Το αποτέλεσμα υπήρξε πέρα από κάθε προσδοκία, εφόσον «οὐκέτι αὐτὸ (ενν. το δίκτυον) ἔλκυσαι ἴσχυον ἀπὸ τοῦ πλήθους τῶν ἰχθύων». Ο Ιωάννης, «ὁ μαθητὴς ἐκεῖνος ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς», όπως σε ολόκληρο το ευαγγέλιο έτσι και εδώ, διαθέτει διορατική ικανότητα υψηλότερη των άλλων μαθητών κι έτσι αναγνωρίζει αμέσως ότι «Ὁ κύριός ἐστιν» (21, 7), ο δε Πέτρος θερμότερος και γρηγορότερος όλων «ἀκούσας ὅτι ὁ κύριός ἐστιν τὸν ἐπενδύτην διεζώσατο, ἦν γὰρ γυμνός, καὶ ἔβα-

¹ Βλ. Χρ. Οικονόμου, *Οι απαρχές της οικουμενικότητας της Εκκλησίας*, στη σειρά *Σπουδές στον αρχέγονο Χριστιανισμό*, 1, 1997.

λεν ἑαυτὸν εἰς τὴν θάλασσαν». Ἦλθαν στη συνέχεια και οι υπόλοιποι μαθητές με το πλοιάριο «σύροντες τὸ δίκτυον τῶν ἰχθύων» - «οὐ γὰρ ἦσαν μακρὰν ἀπὸ τῆς γῆς ἀλλὰ ὡς ἀπὸ πηχῶν διακοσίων». Και όταν ο Πέτρος ἔσυρε το δίκτυο στη στεριά, διεπίστωσαν οι μαθητές ότι αὐτό ἦταν «μεστὸν ἰχθύων μεγάλων ἑκατὸν πενήκοντα τριῶν» (21, 11). Προστίθεται κατόπιν η σημαντική για τη θεολογία και ιδιαίτερα για την εκκλησιολογία του Ιωάννη διαπίστωση «καὶ τοσούτων ὄντων οὐκ ἔσχισθη τὸ δίκτυον».

Εάν ο μεγάλος αριθμός των ψαριῶν ἦταν στρογγυλεμένος, δεν θα δημιουργούσε την ερμηνευτική υποψία περί του υποκρυπτόμενου συμβολισμού, καθόσον ο ευαγγελιστής παρέχει και αλλού στο ευαγγέλιό του μεγάλους αριθμούς, τους οποίους συνοδεύει συνήθως με κάποια ένδειξη («ὡς») που δηλώνει το περίπου: «ἀνέπεσαν οὖν οἱ ἄνδρες τὸν ἀριθμὸν ὡς πεντακισχίλιοι» (6, 10), «μίγμα σμύρνης καὶ ἀλόης ὡς λίτρας ἑκατὸν» (19, 39), ἢ και πληροφορίες για χρόνο και απόσταση πάλι με την ένδειξη του περίπου: «ὥρα ἦν ὡς δεκάτη» (1, 39), «ἦν δὲ παρασκευὴ τοῦ πάσχα, ὥρα ἦν ὡς ἕκτη» (19, 14), «ὡς ἀπὸ πηχῶν διακοσίων» (21, 8). Παρά τη συνήθεια ὅμως αὐτή του ευαγγελιστή, ἐδῶ ο αριθμός των ἰχθύων εἶναι συγκεκριμένος: «μεστὸν ἰχθύων μεγάλων ἑκατὸν πενήκοντα τριῶν».

Η λεπτομέρεια αὐτή δεν πέρασε απαρατήρητη ἀπὸ τους αρχαιότερους και νεότερους ερμηνευτές του δ' ευαγγελίου, παρά το ὅτι ελάχιστοι ἀπὸ τους πρώτους τη σχολιάζουν. Οι ερμηνείες κλιμακώνονται ἀπὸ την απλούστατη και χωρίς κανένα υποκρυπτόμενο βαθύτερο

νόημα καταμέτρηση των ψαριών, που συνήθιζαν οι αλιείς πριν μοιράσουν το αποτέλεσμα του κόπου τους, μέχρι την πιο περίπλοκη ψηφαριθμική κάλυψη κάποιου ονόματος ή πράγματος με τον εν λόγω αριθμό.

Πιο συγκεκριμένα καταγράφουμε εν συντομία τις διάφορες ομάδες ερμηνειών (I), πριν καταλήξουμε στη δική μας ερμηνευτική πρόταση (II).

I

1. Ελάχιστοι είναι οι ερμηνευτές που αρνούνται να δουν στη λεπτομέρεια του αριθμού των ψαριών κάποιο βαθύτερο θεολογικό νόημα, αρκούμενοι στο να αναφέρουν τη συνήθεια των ψαράδων να μετρούν τα αλιευθέντα ψάρια για να τα κατανεύμουν κατόπιν μεταξύ τους, συνήθεια που γίνεται ακόμη πιο επιτακτική όταν το αποτέλεσμα της αλιείας είναι ασυνήθιστο και πάνω από τα κανονικά μέτρα². Στην περίπτωσή μας όμως η αιφνιδιαστική εμφάνιση του Αναστημένου Χριστού, τα έντονα αισθήματα των μαθητών, η σπουδή με την οποία προσεγγίζουν (ιδιαίτερα ο Σίμων Πέτρος) τον Ιησού στον αιγιαλό και η όλη ατμόσφαιρα που αντιμετωπίζουν στη στεριά με «άνθρακιαν κειμένην και ὄψαριον ἐπικείμενον καὶ ἄρτον» (21, 9) και η πρόσκληση του Ιησού «Δεῦτε ἄριστήσατε» (21, 12) δεν αφήνουν περιθώρια για καταμετρήσεις και διανομές. Αλλωστε, η παραπάνω ατμόσφαιρα κάνει τους μαθητές προσωρινά να λησμονήσουν να σύρουν το δίκτυο με τα πολλά ψάρια και μόνο όταν τους λέγει ο Ιησούς «Ἐνέγκατε ἀπὸ τῶν ὄψαριῶν ὧν ἐπιάσατε

² Βλ π.χ. L. Morris, *The Gospel according to John*, 1971, σ. 866-87.

νῦν» (21, 10), σπεύδει ο πάντα πρόθυμος Πέτρος στο πλοιάριο να σύρει το δίκτυο στη στεριά.

2. Στις σχετικά απλούστερες ερμηνευτικές προσεγγίσεις ανήκει η άποψη ότι ο ακριβής αριθμός των ψαριών δείχνει ότι ο συγγραφέας υπήρξε *αυτόπτης μάρτυς της σκηνής* (βλ και Ιω 21, 24) και ότι πέραν τούτου ουδέν έτερον υπονοεί ο ακριβής αυτός αριθμός, ο οποίος μόνο αργότερα προσέλαβε συμβολική σημασία από τους ερμηνευτές. Η πληροφορία δηλ. λειτουργεί όπως και στις άλλες διηγήσεις, στις οποίες ο συγγραφεύς υπήρξε *αυτόπτης μάρτυς*, όπως π.χ. στο λογιισμό της πλευράς του Ιησού, από την οποία εξήλθε αίμα και ύδωρ (19, 34-35), καθώς και στην περιγραφή του τόπου όπου ευρέθη το σουδάριο μέσα στον κενό τάφο (20, 7)³.

3. Στην *αλληγορία* μάλλον πρέπει να καταταγούν οι παρατηρήσεις, ομολογουμένως ελάχιστες, των αρχαίων ερμηνευτών Κυρίλλου Αλεξανδρείας, Θεοφυλάκτου Αχρίδας και Ευθυμίου Ζιγαβηνού, οι οποίοι διακρίνουν στον αριθμό 153 τους συμβολικούς αριθμούς 100, 50 και 3, εκ των οποίων ο πρώτος συμβολίζει το σύνολο των εθνικών, ο δεύτερος το ευσεβές λείμμα του Ισραήλ και ο τρίτος την Αγία Τριάδα. Γράφει ο Κύριλλος Αλεξανδρείας: «...του μεν εκατόν, ως γε μοι φαίνεται και δοκεί καλώς έχειν, το πλήρωμα των εθνών σημαίνοντος... του δε γε πενήκοντα παρατιθέντος εις νόησιν οιοινεί το κατ' εκλογήν λείμμα χάριτος των εξ Ισραήλ... των δε γε τριών εισκομίζειν δυνάμεων της αγίας τε και ομοουσίου Τριάδος ως εν αριθμῶ μόνῳ την δήλωσιν» (PG 74, 745). Την ίδια ερμηνεία του αριθμού παρέχει και ο Θεοφύλακτος:

³ R. Brown, *The Gospel according to John*, 1966-70, σ. 1076.

«Τότε δὴ ἔλκεται ἡ σαγήνη καὶ προσάγονται τῷ Χριστῷ οὐχ οἱ ἐξ ἐθνῶν μόνο, οὐς καὶ ἑκατὸν εἴποις αὐ, ἀλλὰ καὶ οἱ ἐξ Ἰσραὴλ, οἱ πενήκοντα νοηθεῖεν. Ὅτε γὰρ πληρωμα τῶν ἐθνῶν εἰσέλθοι, τότε καὶ Ἰσραὴλ σωθήσεται. Οἱ δὲ τρεῖς τὴν εἰς τὴν Ἁγίαν Τριάδα πίστιν δηλοῦσιν. Οἱ γὰρ σαγηνευθέντες ἑκατὸν καὶ πενήκοντα, ἐθνικοὶ λέγω καὶ Ἰουδαῖοι, ἀνευ τῆς τῶν τριῶν προσθήκης οὐκ εἰσίν. Ἄνευ γὰρ τῆς εἰς Τριάδα πίστεως οὐδεὶς σαγηνευθῆναι λέγεται» (PG 124, 308). Τὴν ἐρμηνεία τῶν προηγουμένων ἐρμηνευτῶν ἀκολουθεῖ («φασὶ τινες») καὶ ὁ Εὐθύμιος Ζιγαβηνός: «Φασὶ τινες διὰ τῶν ἑκατὸν μὲν υποδηλοῦσθαι τοὺς ἐξ ἐθνῶν σαγηνευθησομένους, διὰ τῶν πενήκοντα δὲ τοὺς ἐξ Ἰουδαίων, πλείους γὰρ οἱ ἐξ ἐθνῶν τῶν ἐξ Ἰουδαίων. Διὰ τῶν τριῶν δὲ τὴν ἁγίαν Τριάδα, εἰς τὴν πισσατεύουσι» (PG 129, 1493 D-1496 A).

4. Οἱ διάφορες μαθηματικὲς ἐρμηνείες ξεκινοῦν ἀπὸ τὴν παρατήρηση τοῦ Αὐγουστίνου ὅτι ὁ ἀριθμὸς 153 ἀποτελεῖ τὸ ἀθροῖσμα ὅλων τῶν ἀριθμῶν ἀπὸ το 1 ἕως το 17 ($1+2+3+\dots+17=153$). Ἐτσι ἡ ἀναζήτησις συμβολικοῦ νοήματος μεταφέρεται στο 17, τὸ ὁποῖο κατὰ τὸν Αὐγουστίνου δηλώνει τὶς δέκα ἐντολές καὶ τὰ ἐπτὰ χαρίσματα τοῦ ἁγίου Πνεύματος, ἐρμηνεία που ἐντάσσεται σὲ ἀλληγορικὲς ἀναζητήσεις τῆς ἐποχῆς⁴. Ὡστόσο, ὁ ἀρχαῖος αὐτὸς ἐρμηνευτὴς θεωρεῖ «μεγάλου μυστήριον» τὸν ἀριθμὸ αὐτό. Πολλοὶ ἀπὸ τοὺς νεότερους ἐρμηνευτὲς παραλαμβάνουν αὐτὴ τὴ μαθηματικὴ σχέση τοῦ 17 μὲ τὸ 153 καὶ κάνουν λόγο γιὰ τριγωνικὴ παράστασις τοῦ 17, κατὰ τὴν ὁποία τὸ σύνολο τῶν ἀριθμῶν ἀπὸ το 1 ἕως το 17 δίνει ἓνα ἰσοσκελὲς τρίγωνο μὲ 17 στιγμὲς στὴν κάθε πλευρὰ του.

⁴ Αὐγουστίνου, *Tract. In Joh.* 122, 8, PL 35, 1963-64.

Τέτοια σχήματα που ἐκφράζουν τὴν τελειότητα ἦταν προσφιλή στους ἀρχαίους ἑλληνας μαθηματικούς⁵, ὁ δὲ ἀριθμὸς 7 εἶναι –ὡς γνωστὸν– πολὺ προσφιλὴς στὸν Ἰωάννη καὶ στὸν Ἰωάννειο κύκλο γενικότερα, δεδομένου ὅτι ἡ Ἀποκάλυψη εἶναι δομημένη σὲ ἐπτάδες καὶ οἱ μαθητὲς που ἀναφέρονται ὀνομαστικὰ στο 21^ο κεφ. τοῦ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγελίου εἶναι ἐπτὰ, ἐνῶ οἱ μαθητὲς που δέχονται τὴ δωρεὰ τοῦ ἁγίου Πνεύματος στο Ἰω 20,19 εἶναι δέκα. Στὴν ἰουδαϊκὴ ραββινικὴ γραμματεία ἐπίσης οἱ ἀριθμοὶ 10 καὶ 7 εἶναι συνήθεις (βλ. π.χ. *Κεφάλαια Πατέρων*, 5, 1-12)⁶. Στὸν ἀριθμὸ 17 ἀναγνωρίζουν ἄλλοι ἐρμηνευτὲς τὸ σύνολο τῶν παρόντων ἐθνῶν κατὰ τὴν ἡμέρα τῆς Πεντηκοστῆς στὴν Ἱερουσαλήμ κατὰ τὸ Πράξ 2, 1-13, ἰδιαίτερα στιχ. 9-11⁷. Τελικὰ, μὲ τὶς διάφορες ἐκδοχὲς καὶ παραλλαγές, μὲ τὶς ὁποῖες δέχονται οἱ σύγχρονοι ἐρμηνευτὲς τὴ μαθηματικὴ παρατήρησις τοῦ Αὐγουστίνου ὁδηγοῦνται στο συμπέρασμα ὅτι ἡ σύνθεσις ἀπὸ το 1 ἕως το 17 μὲ σύνολο 153 ἐκφράζει τὴν πληρότητα καὶ τελειότητα.

Τὴν Αὐγουστίνεια συσχέτισις τοῦ τριγωνικοῦ ἀριθμοῦ 17 μὲ τὸν ἀριθμὸ 153 φαίνεται νὰ ἀποδέχονται

⁵ Βλ. F. Colson, «Triangular Numbers in the New Testament», *Journal of Theological Studies* 16 (1914-15), σ. 67-76.

⁶ Γιὰ τοὺς ἀριθμοὺς 10 καὶ 7 ὡς βασικὰ στοιχεῖα τοῦ 153 καὶ τοῦ συμβολισμοῦ τῶν δύο αὐτῶν ἀριθμῶν στὸν ἰουδαϊκὸν κόσμον καὶ στὸ κατὰ Ἰωάννην βλ. τὸ ἄρθρον τοῦ R. M. Grant, «One hundred fifty-three large fish», *Harvard Theological Review*, 1949, σ. 273-275.

⁷ G. Van der Bergh, «Die in der Apokalypse bekämpfte Gnosis», *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*, 1912, σ. 296-97, ὁ ὁποῖος παράλληλα πρὸς τὴν ἀνωτέρω ἄποψη ὁμολογεῖ ὅτι «δυστυχῶς δὲν ἔχουμε τὸ κλειδί γιὰ τὴ σημασία τοῦ ἀριθμοῦ».

ορισμένοι σύγχρονοι εντάσσοντάς την όμως σε θεολογικά ερμηνευτικά πλαίσια. Ως χαρακτηριστικό παράδειγμα αναφέρουμε τον M. Rissi, ο οποίος αναγνωρίζει στον συντάκτη (Redaktor) του 21^{ου} κεφ. τη θεολογική τάση να συνδέσει τα 153 ψάρια της θαυμαστής αλιείας του 21, 11 και τον άρτον του 21, 13 («έρχεται Ἰησοῦς και λαμβάνει τὸν ἄρτον και δίδωσιν αὐτοῖς, και τὸ ὀψάριον ὁμοίως») με την ευχαριστιακή διήγηση του πολλαπλασιασμού των ἄρτων και οψαρίων στο 6, 1-15, όπου γίνεται λόγος για 5 ἄρτους και 12 «δώδεκα κοφίνους κλασμάτων ἐκ τῶν πέντε ἄρτων». Ο αριθμός 17 που προκύπτει από τους 5 ἄρτους και τα 12 καλάθια με τα περισσεύματα των ἄρτων αποτελεί τη γέφυρα μεταξύ των κεφ. 6 και 21, δια της οποίας το θεολογικό νόημα της μιάς διηγήσεως μεταφέρεται στην άλλη. Ἐτσι το «ἄριστον» με τον ἄρτον και το οψάριον του 21, 13 αποκτά ευχαριστιακό νόημα σύμφωνα με ὅσα λέγονται στο κεφ. 6 για τον ἄρτον της ζωῆς⁸.

5. Παρόμοια είναι η ψηφαριθμική προσέγγιση του αριθμού 153 αλλά κινείται προς ἄλλη κατεύθυνση. Σύμφωνα με μια προσφιλή στον ιουδαϊκό κόσμο μέθοδο προσεγγίσεως των κειμένων, τη λεγόμενη γεματρία⁹ (που

⁸ M. Rissi, «Voll grosser Fische, hundertdreiundfünfzig, Joh. 21, 1-14», *Theologische Zeitschrift* 35 (1979), σ. 73-89, ιδιαίτερα σ. 82.

⁹ Για τη Γεματρία βλ. περισσότερα στην *Encyclopedia Judaica*, τόμ. 7, στ. 369 εξ. Περίπτωση γεματρικής ερμηνείας βρίσκει κανείς και στη χριστιανική γραμματεία, π.χ. στην *Επιστολή Βαρνάβα* (αρχές β' μ.Χ. αιώνα), όπου στον αριθμό 318 βρίσκει ο συγγραφέας τα γράμματα Τ (σταυρός) = 300 και ΙΗ (Ιησούς Χριστός) = 18: «Μάθετε ουν, τέκνα ἀγάπης, περί πάντων πλουσίως, ὅτι Αβραάμ, πρῶτος περιτομῆν δούς, ἐν πνεύματι προβλέψας εἰς τὸν Ἰησοῦν περιέτεμεν, λαβὼν τριῶν γραμμάτων

προέρχεται από την ελληνική λέξη γεωμετρία), το κάθε ὄνομα, η κάθε λέξη μπορεί να παρασταθεί με ἓναν αριθμό που αποτελεί το σύνολο της αριθμητικής αξίας του κάθε γράμματός της. Ἐτσι, για να αναφερθούμε σε ἓνα γνωστό μας παράδειγμα, ο αριθμός 666 της Αποκαλύψεως (13, 18) δηλώνει κάποιο ὄνομα που το σύνολο της αριθμητικής αξίας κάθε γράμματός του ανέρχεται σε 666. Ως τέτοια ονόματα προτάθηκαν από τα αρχαία χρόνια τα: Νέρων Καίσαρ (με εβραϊκά ψηφία), Λατίνος, Τιτάν, Ευανθός κ.ά. Ποιό ὄνομα ὅμως είναι ἐνδεχόμενο να παρίσταται με τον αριθμό 153; Οι σπουδαιότερες υποθέσεις είναι οι ακόλουθες:

(α) Πολλοί σύγχρονοι ελκύονται από το ἐνδεχόμενο να βρίσκεται στο υπόβαθρο του αριθμού 153 και ὄλου γενικά του στίχου Ιω 21, 11 η περιγραφή του ποταμού που κυλά από την πύλη του Ναού προς τη Νεκρά Θάλασσα, περιγραφή που παρέχει ο προφήτης Ιεζεκιήλ στο 47, 1-12. Σύμφωνα με την περιγραφή του προφήτη, το νερό του ποταμού ἔτρεχε από τη νότια πλευρά του ναού, κυλούσε προς τα ανατολικά στην κοιλάδα του Ιορδάνη και ἔπεφτε στη Νεκρά Θάλασσα γλυκαίνοντας τα νερά της. Ὅπου κυλάει ο ποταμός υπάρχουν ζῶα και βλάστηση και στα νερά του πολλά ψάρια. «Σε ὄλο το μήκος της Νεκρᾶς Θάλασσας θα στέκονται ψαράδες, από το Εν-Γεδί ως το Εν-

δόγματα. Λέγει γὰρ Καὶ περιέτεμεν Αβραάμ ἐκ τοῦ οἴκου αὐτοῦ ἄνδρας δεκαοκτώ και τριακοσίους Τῆς οὖν ἡ δοθεῖσα αὐτῷ γνώσις; μάθετε, ὅτι τοὺς δεκαοκτῶ πρώτους, και διάστημα ποιήσας λέγει τριακοσίους. Το δεκαοκτῶ ἰῶτα δέκα, ἦτα οκτῶ Ἐχεις Ἰησοῦν. Ὅτι δε σταυρός ἐν τῷ ταυ ἡμελλεν ἔχει τὴν χάριν, λέγει και τοὺς τριακοσίους. Δηλοῖ οὖν τὸν μεν Ἰησοῦν ἐν τοῖς δυσὶν γράμμασιν, και ἐν τῷ ἐνὶ τὸν σταυρόν» (*Επιστ. Βαρνάβα* 9,7-8).

Εγλαΐμ... Θα υπάρχουν εκεί τόσα είδη ψαριών όσα και στη Μεσόγειο Θάλασσα». Η συσχέτιση της προφητείας του Ιεζεκιήλ με τον εξεταζόμενο στίχο του κατά Ιωάννην βρίσκεται στην ψηφαριθμική αξία των τοποθεσιών Εν-Γεδί και Εν-Εγλαΐμ: η αριθμητική αξία των χαρακτήρων (στα εβραϊκά) του Γεδί ανέρχεται σε 17 και του Εγλαΐμ σε 153¹⁰.

Σε επίρρωση αυτού του συσχετισμού του Ιεζ 47, 1-12 με το Ιω 21, 11 ως προστεθεί ότι την προφητεία του Ιεζεκιήλ μπορεί να αναγνωρίσει κανείς ως βιβλικό υπόβαθρο τόσο στα λόγια του Ιησού κατά την εορτή της Σκηνοπηγίας στο Ιω 7, 37-38 «Εάν τις διψᾷ ἐρχέσθω πρὸς με καὶ πινέτω. ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ, καθὼς εἶπεν ἡ γραφή, ποταμοὶ ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ ρέουσιν ὕδατος ζῶντος» όσο και στην περιγραφή της Αποκαλύψεως 22, 1-2 «Καὶ ἔδειξέν μοι ποταμὸν ὕδατος ζωῆς λαμπρὸν ὡς κρύσταλλον, ἐκπορευόμενον ἐκ τοῦ θρόνου τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ ἄρνιου...»¹¹.

¹⁰ J. A. Emerton, «The Hundred and Fifty-Three Fishes in John XXI, 11», *Journal of Theological Studies* 9 (1958), σ. 86-89. Σε παραλλαγές των ελληνικών χειρογράφων των Ο' στηριζόμενος ο P. R. Ackroyd, *Journal of Theological Studies* 10 (1959), σ. 94 βρίσκει το ίδιο ψηφαριθμικό σύνολο και στα ονόματα Αιναγαδίν και Αιναγαλίμ, άποψη που αντέκρουσε στη συνέχεια ο Emerton, *Journal of Theological Studies* 11 (1960), σ. 335-36.

¹¹ Την γεματρική αυτή ερμηνευτική συσχέτιση του Ιω 21, 11 με την προφητεία του Ιεζεκιήλ δέχονται, πλην του Emerton και άλλοι ερευνητές, βλ π.χ. B. Grigsby, «Gematria and John 21, 11-Another Look at Ezekiel 47, 10», *The Expository Times* 95 (1984), σ. 177-78. P. Trudinger, στο ίδιο περιοδ. 102(1990), 11-12 κ.ά. Γεματρική προσέγγιση χωρίς συσχέτιση με το Ιεζ 47 βρίσκουμε και στον M. Oberweiss, «Die Bedeutung der

(β) Τη μέθοδο της γεματρίας χρησιμοποιώντας ο H. Kruse¹² καταλήγει στο συμπέρασμα ότι στον αριθμό 153 υποκρύπτεται η εβραϊκή έκφραση «εκκλησία αγάπης» (qhl h' hbh). Δεν βρήκαμε όμως δεύτερο υποστηρικτή αυτής της εκδοχής!

(γ) Κατ' άλλη γεματρική πάλι προσέγγιση το 153 αποτελεί το σύνολο της αριθμητικής αξίας του ονόματος Σίμων (76) και της λέξης ιχθύς (77)¹³, ενώ κατά αντίστροφη προσέγγιση του ελληνικού αλφαβήτου, δηλ. αριθμώνας ως 1 το Ω και ως 800 το Α, ορισμένοι βρίσκουν στο 153 κρυπτογραφημένο το ιχθ(ύς), γνωστή σύντμηση για το Ιησούς Χριστός Θεού Υιός Σωτήρ¹⁴.

(δ) Ενώ θεωρεί «ατυχή» και «παράλογα» όλα τα αποτελέσματα των γεματρικών ερμηνειών ο O. T. Owen προχωρεί στη δική του γεματρική προσέγγιση¹⁵, χωρίς να τη δέχεται ή και να την παραθέτει την άποψη του άλλος ερευνητής. Τον αριθμό 153 πρέπει να μελετήσει κανείς, λέγει, μέσα σε όλη τη συνάφεια των κεφ. 20 και 21 όπου ο Ιησούς δίνει το άγιον Πνεύμα στους μαθητές του (20, 20) και εν συνεχεία αναθέτει στον Πέτρο τη διαποίμανση

Neutestamentlichen 'Rätselzahlen' 666 (Apk 13, 18) und 153 (Joh 21, 11)», *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 77(1986), σ. 226-241.

¹² H. Kruse, «Magni Pisces Centum Quinquaginta Tres», *Verbum Domini* 38 (1960), σ. 129-148.

¹³ R. Eisler, *Orpheus-The Fisher*, 1921, σ. 110 εξ.

¹⁴ N. Mc Eleney, «153 Great Fishes (John 21, 11)-Gematrixal Atbash», *Biblica* 58 (1977), σ. 411-417.

¹⁵ O. T. Owen, «One Hundred and Fifty Three Fishes», *The Expository Times*, 100, (1988), σ. 52-54.

των προβάτων του (21, 15-17)¹⁶. Τις δύο αυτές σκηνές συσχετίζει ο ανωτέρω ερευνητής με την εκλογή εβδομήντα πρεσβυτέρων του Ισραήλ για να συμπαρίστανται στον Μωυσή με τη δωρεά του Πνεύματος του Θεού που έλαβαν (Αριθμ 11, 16-25) και αμέσως κατόπιν με τον ορισμό του Ιησού του Ναυή ως διαδόχου του Μωυσή (Αριθμ 27, 18 εξ.). Ποιο είναι το σημείο επαφής των δύο Ιωαννείων διηγήσεων με τις δύο της Π. Δ.; Βρίσκεται στο γεγονός ότι ο Ιησούς, μετά τη συνάντηση με τους μαθητές του στη λίμνη της Τιβεριάδας, δεν εμφανίζεται πλέον. Το ίδιο και ο Μωυσής, αφού είδε τη γη της επαγγελίας από την κορυφή του όρους Νεβώ, πέθανε και ετάφη σε μια κοιλάδα της Μωάβ αλλά κανείς δεν γνωρίζει που βρίσκεται ο τάφος του (Δευτ 34, 5-6). Ο ακριβέστερος συσχετισμός βρίσκεται στην ονομασία της κορυφής του όρους Νεβώ, που στην εβραϊκή Βίβλο λέγεται Pisgah, ονομασία που μαζί με το άρθρο (ha Pisgah) έχει ως σύνολο της αριθμητικής αξίας των γραμμάτων της το 153...

Κρίνοντας τις διάφορες μαθηματικές και ειδικότερα τις γεματρικές ερμηνευτικές προσεγγίσεις μπορούμε να διερωτηθούμε τα εξής: (α) Ήταν πράγματι τόσο εξοικειωμένος ο Ιωάννης και οι αναγνώστες του με τέτοιες κρυπτογραφικές μεθόδους, όσο υπονοούν οι σύγχρονοι υποστηρικτές της γεματρικής ερμηνείας; Βέβαια, το ε-

¹⁶ Για την ερμηνεία της εντολής στον Πέτρο από την Ορθόδοξη ερμηνευτική παράδοση βλ. Ι. Καραβιδόπουλου, «Ο ρόλος του Πέτρου στην εκκλησία της Κ. Δ. Σύγχρονη εξηγητική προβληματική», *Δελτίο Βιβλικών Μελετών* 20 (1991), σ. 47-66 και επαναδημοσίευση στον τόμο *Βιβλικές Μελέτες*, στη σειρά *Βιβλική Βιβλιοθήκη* 9, 1995, σ. 54-88.

ρώτημα αμβλύνεται, όταν θυμηθούμε το 666 της Αποκαλύψεως (13, 18). Και (β) γιατί ο συγγραφέας του δ' ευαγγελίου κατέφυγε στη γεματρία και μάλιστα υπολογίζοντας την αριθμητική αξία των εβραϊκών γραμμάτων μιάς λέξης ή ενός ονόματος για να τονίσει θεολογικά νοήματα που ούτως ή άλλως συνάγονται από το κείμενό του; Αυτό το δεύτερο ερώτημα πιστεύουμε ότι θα διευκρινίσουμε με όσα δεχόμαστε στο δεύτερο μέρος αυτής της μελέτης.

II

Στα συνοπτικά ευαγγέλια οι σκηνές της αλιείας και των δικτύων συνδέονται με την αποστολή που αναθέτει ο Ιησούς στους μαθητές του, από αλιείς ψαριών να γίνουν «άλιεις ανθρώπων» (Μθ 4, 19 κ.π.). Στη θαυμαστή αλιεία που συνδέεται στο κατά Λουκάν ευαγγέλιο με την κλήση των τεσσάρων πρώτων μαθητών ο Ιησούς απευθύνει προς τον Πέτρο, και τους άλλους βέβαια μαθητές, τη φράση «ἀπὸ τοῦ νῦν ἄνθρώπους ἔση ζωγρῶν» (Λουκ 5, 10). Στο κατά Ιωάννην δεν χρησιμοποιείται μεν αυτή η ορολογία, η συμβολική όμως γλώσσα του δ' ευαγγελιστή παραπέμπει προς την ίδια κατεύθυνση, με τη διαφορά ότι στα τέλη του 1^{ου} αιώνα ο ευαγγελιστής επικεντρώνει την προσοχή του όχι τόσο στην εντολή της ιεραποστολής όσο στο αποτέλεσμα της και τη συναγωγή των διασκορπισμένων τέκνων του Θεού «εἰς ἓν» (11, 52), στο θέμα δηλαδή της ενότητας της εκκλησίας. Αυτό αποτελεί άλλωστε το θέμα της Αρχιερατικής προσευχής του Ιησού πριν από το πάθος του (κεφ. 17). Δεν είναι απίθανο, λοιπόν,

στη διαπίστωση του 21, 11 «και τοσούτων ὄντων οὐκ ἐσχίσθη τὸ δίκτυον» να γίνεται υπαινιγμός στην άγρευση και συγκέντρωση των ανθρώπων με το ιεραποστολικό έργο των μαθητών μέσα στην εκκλησία και στην ενότητα όλων μέσα στην εκκλησία. Ότι το δίκτυο που δεν εσχίσθη συμβολίζει την ενότητα της εκκλησίας γίνεται δεκτό και από ορισμένους συγχρόνους εξηγητές του κατά Ιωάννη ευαγγελίου¹⁷. Την ενότητα της εκκλησίας αναγνωρίζει ο F. M. Braun¹⁸ στα εξής ιωάννεια χωρία: (α) στην εντολή του Ιησού προς τους μαθητές μετά τον χορτασμό των πεντακισχιλίων «Συναγάγετε τὰ περισσεύσαντα κλάσματα, ἵνα μὴ τι ἀπόληται» (6, 12) που τη συσχετίζει με τη φράση της λειτουργίας της Διδαχῆς (9, 4): «Ὡσπερ ἦν τοῦτο τό κλάσμα διεσκορπισμένον ἐπάνω τῶν ὀρέων καὶ συναχθέν ἐγένετο ἐν οὕτω συναχθῆτω σου ἡ Ἐκκλησία ἀπό τῶν περάτων τῆς γῆς εἰς τὴν σὴν βασιλείαν», (β) στο 11, 51-52 που αναφέραμε και εμεῖς προηγουμένως: «ἐμελλεν Ἰησοῦς ἀποθνήσκειν ὑπὲρ τοῦ ἔθνους, καὶ οὐχ ὑπὲρ τοῦ ἔθνους μόνον ἀλλ' ἵνα καὶ τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ τὰ διεσκορπισμένα συναγάγη εἰς ἓν», (γ) στον άρραφο χιτώννα του Ιησού για τον οποίο είπαν οι στρατιώτες μετά τη σταύρωση «μὴ σχίσωμεν αὐτόν» (19, 24) και (δ) φυσικά, στον στίχο που εξετάζουμε σ' αυτή τη μελέτη. Σχετική με το στίχο που εξετάζουμε είναι και η παραβολή της σαγήνης στο Μθ 13, 47-50, κατά την οποία «ὁμοία ἐστὶν ἡ

¹⁷ C. K. Barrett, *The Gospel according to John*, 1972, σ. 582, B. Lindars, *The Gospel of John*, 1976, σ. 629 κ.ά.

¹⁸ F. M. Braun, «Quatre 'signes' Johanniques de l' Unité Chrétienne», *New Testament Studies* 9 (1962-63), σ. 147-155.

βασιλεία τῶν οὐρανῶν σαγήνη βληθείση εἰς τὴν θάλασσαν καὶ ἐκ παντὸς γένους συναγαγούση...».

Ἦδη ο Ιερώνυμος ερμηνεύοντας το Ιεζ 47, 1-12 και συσχετίζοντάς το προς το Ιω 21,11 αναφέρει την άποψη των ελλήνων και λατίνων επιστημόνων, στους οποίους κατατάσσει και τον πολυμαθῆ ποιητῆ Οππιανό εκ Σικελίας, ότι τα γνωστά είδη ψαριών στην αρχαιότητα ήταν 153 και βλέπει στον αριθμό αυτό ένα συμβολισμό για το σύνολο των εθνών¹⁹. Ο R. M. Grant²⁰, σχολιάζοντας την πληροφορία του Ιερωνύμου βρίσκει ότι δεν ανταποκρίνεται ακριβώς στη σχετική πληροφορία του έργου του Οππιανού «Αλιευτικά», το οποίο άλλωστε τοποθετείται έναναιώνα μετά το δ' ευαγγέλιο, στα έτη 176-180 μ.Χ. Αντιπαρατηρήθηκε επίσης ότι στο Ιω 21, 11 γίνεται λόγος μόνο για μεγάλα ψάρια, ενώ αν ο συμβολισμός του Ιερωνύμου ήταν σωστός θα έπρεπε να γινόταν λόγος για ψάρια διαφόρων μεγεθών. Επίσης προσάγεται από ορισμένους νεότερους ερευνητές η διαφορετική πληροφορία του Πλινίου του Πρεσβυτέρου, ο οποίος κάνει λόγο για 104 είδη ψαριών (*Historia Naturalis* 9, 43).

Το δ' ευαγγέλιο, «πνευματικό» ευαγγέλιο κατά το χαρακτηρισμό της αρχαίας εκκλησίας, είναι κατάσπαρτο με θεολογικούς και δη εκκλησιολογικούς συμβολισμούς: όταν π.χ. ο ευαγγελιστής αφηγείται τη θαυματουργική μετατροπή του ύδατος σε οίνο (2, 1-11) ή κατα-

¹⁹ Ιερωνύμου, *In Ez* 47, 6-12 PL 25, 474: «Aiunt autem ... centum quinquaginta tria esse genera piscium quae omnia capta sunt ab apostolis... et omne genus hominum de mari hujus saeculi extrahitur ad salutem».

²⁰ «One hundred fifty-three large fish», (John 21, 11), *Harvard Theological Review*, 1949, σ. 273-275.

γράφει λόγους του Ιησού για τον «ἄρτον τῆς ζωῆς», για βρώση της σάρκας του Υιού του ανθρώπου και πόση του αίματός του (κεφ. 6), για ποταμούς ύδατος ζώντος εννοώντας, κατά την ερμηνεία του ίδιου του ευαγγελιστή, το ἅγιον Πνεῦμα (7, 37-39), για μιά ποιμνη και έναν ποιμένα (10, 16), για αληθινή ἄμπελο και κλήματα (15, 1 εξ.) κ.ά., δεν είναι καθόλου ἀπίθανο, με το δίκτυο που δεν «εσχίσθη» παρά τον μεγάλο αριθμό των ψαριών, να αναφέρεται με το δικό του τρόπο τον υψηλά θεολογικό και εξαιρετικά συμβολικό στην ιεραποστολή των μαθητών που καλούνται να συλλάβουν στο δίκτυο της εκκλησίας όλα τα ἔθνη, ένα δίκτυο που αντέχει μεγάλο αριθμό, όπως ἄλλωστε, σύμφωνα με ἄλλη εικόνα του ευαγγελιστή, «ἐν τῇ οἰκίᾳ τοῦ πατρός μου μοναὶ πολλαὶ εἰσιν» (14, 2). Κι όλα αυτά σ' ένα κεφάλαιο (το 21^ο) που ἔχει σαφώς εκκλησιολογικές αναφορές (ἄρτος ευχαριστιακός, διαποίηση προβάτων)²¹.

Την ίδια θεολογική εικόνα των οικουμενικῶν διαστάσεων ὄχι μόνο του κηρύγματος ἀλλὰ και του σταυρικού θανάτου του Ιησού παρέχουν και τα λόγια του Ιησού που λέγονται ἐξ ἀφορμῆς τῆς επισκέψεως μερικῶν Ἑλλήνων, προφανῶς προσήλυτων στον Ιουδαϊσμό²², που

²¹ Προς αὐτὴν τὴν κατεύθυνση βλ. τὰ ἐξῆς υπομνήματα στο κατὰ Ἰωάννην: R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, 1975, τόμ. 3, σ. 426-427. J. Schneider, *Das Evangelium nach Johannes*, 1976, σ. 330. E. Haenchen, *Das Johannesevangelium, Ein Kommentar*, 1980, σ. 587.

²² Βλ. περισσότερα για τοὺς Ἕλληνες τοῦ Ιω 12,22 ἐξ. στοῦ Ι. Γαλάνη, «Ιουδαῖοι, Ἕλληνες καὶ ἐθνικοὶ στὴν Καινὴ Διαθήκη», *Χριστὸς καὶ Ἱστορία. Ἐπιστ. Συμπόσιο πρὸς τιμὴ τοῦ καθηγ. Σ. Αγοῦριδῆ*, 1993, σ. 233 ἐξ.

βρίσκονταν στὴν Ἱερουσαλήμ κατὰ τὴν εορτὴ τοῦ Πάσχα για νὰ προσκυνήσουν στο Ναό: «Ἐλήλυθεν ἡ ὥρα ἵνα δοξασθῇ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου. ἄμην ἄμην λέγω ὑμῖν, ἐὰν μὴ ὁ κόκκος τοῦ σίτου πεσῶν εἰς τὴν γῆν ἀποθάνῃ, αὐτὸς μόνος μένει: ἐὰν δὲ ἀποθάνῃ, πολὺν καρπὸν φέρει» (12, 23-24). Ἡ εἰδικὴ Ἰωάννεια ἐννοία τοῦ ρήματος «δοξάζομαι», που συνδέεται με τὸ σταυρὸ καὶ τὴν ἀνάσταση τοῦ Ιησού, μας ἐπιτρέπει νὰ καταλάβουμε τὴν πραγματικὴ σημασία τῶν λόγων αὐτῶν. Ἡ δόξα τοῦ Ιησού εἶναι ὁ θάνατός του στο σταυρὸ, οἱ συνέπειες τοῦ οὐοῦ εκτείνονται πέραν τῶν Ἰουδαίων καὶ στοὺς ἄλλοὺς λαοὺς. Ἡ «δόξα» τοῦ Ιησού δεν πρέπει νὰ νοηθεῖ με τὴ νεοελληνικὴ ἐννοία τοῦ ὄρου καὶ νὰ θεωρηθεῖ ὡς ἔκφραση τῆς ικανοποιήσεως τοῦ Ιησού για τὴν ἐπίσκεψη τῶν Ἑλλήνων ἀλλὰ σε σχέση με τὸ σταυρὸ, ὅπως σε ολόκληρο τὸ Ευαγγέλιο τοῦ Ἰωάννη. Ὁ στίχος 24 για τὸν «κόκκο τοῦ σίτου» που πρέπει νὰ πεθάνει μέσα στὴ γῆ για νὰ καρποφορήσει στὴ συνέχεια ἀποτελεῖ σαφέστατη ἀναφορά στον ἐπικείμενο θάνατο τοῦ Ιησού, ὁ οὐοῦς με τὸν τρόπο αὐτὸ τα διεσκορπισμένα τέκνα τοῦ Θεοῦ, θα τα συναγάγει «εἰς ἓν», θα τα συγκεντρώσει στὴν Ἐκκλησία. Καὶ φυσικὰ ὄχι μόνο τοὺς Ἕλληνες ἀλλὰ ὄλους τοὺς λαοὺς. Οὐδεμία ἀμφιβολία ἀφήνουν τὰ λόγια που ἀκολουθοῦν: «κἀγὼ ἂν ὑψωθῶ ἐκ τῆς γῆς, πάντας ἑλκύσω πρὸς ἑμαυτόν» (12, 32).

Ἡ ἀποστολὴ τῆς ἐκκλησίας στον κόσμον συνίσταται στὴν επέκταση τοῦ κύκλου τῆς με κέντρο πάντα τὸν Χριστό, ὥστε νὰ συμπέσει ἡ περιφέρεια αὐτοῦ τοῦ κύκλου με τὰ ὅρια τοῦ κόσμου, καὶ ἔτσι ὄλοι νὰ ἀποτελέσουν

έναν κύκλο με κέντρο τον Χριστό, «μία ποιμήνη» με έναν «ποιμένα». Οι εικόνες που χρησιμοποιούνται στο ευαγγέλιο παρουσιάζουν ποικιλία, το σημαϊνόμενο ωστόσο με όλες είναι η οικουμενικότητα της εκκλησίας. Έτσι τελικά δεν θα είχε κανείς άδικο να θεωρήσει το δίκτυο με τα 153 ψάρια του 21^{ου} κεφ. του Ιωάννη ως παράλληλο της ιεραποστολικής εντολής του Ιησού προς τους μαθητές κατά τους Συνοπτικούς «πορευθέντες οὖν μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη» (Μθ 28, 19) και «πορευθέντες εἰς τὸν κόσμον ἅπαντα κηρύξατε τὸ εὐαγγέλιον πάσῃ τῇ κτίσει» (Μρ 16, 15), ὡστε με τη δύναμη του αγίου Πνεύματος να γίνουν οι μαθητές μάρτυρες του ευαγγελίου «ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς» (Πράξ 1, 8).

14

Η ΑΠΟΚΑΛΥΨΗ ΤΟΥ ΙΩΑΝΝΗ ΚΑΙ Η ΕΠΟΧΗ ΜΑΣ*

Ορισμένοι άνθρωποι αναρωτιούνται σήμερα και μάλιστα πολύ ανησυχητικά: Ζούμε πράγματι στην εποχή των εσχάτων; Τα «σημεία τῶν καιρῶν» που προβάλλουν έντονα στις μέρες μας αναγγέλλουν μήπως το τέλος της ιστορίας; Τι λέει στα ερωτήματα αυτά η Αποκάλυψη του Ιωάννη, το τελευταίο στη σειρά των βιβλίων της Κ.Δ. και κατά πάσαν πιθανότητα το τελευταίο και χρονολογικά;

Πριν προσεγγίσουμε το θέμα, πρέπει να σημειώσουμε ότι τα ερωτήματα αυτά τα έθεσαν και σε προηγούμενες εποχές. Και πρώτα πρώτα ο Ιωάννης, στην Α' Καθολική επιστολή του, στα τέλη του 1^{ου} μ.Χ. αιώνα, σημειώνει: «Παιδιά, ἐσχάτη ὥρα ἐστί, καί καθὼς ἠκούσατε ὅτι ὁ ἀντίχριστος ἔρχεται, καί νῦν ἀντίχριστοι πολλοί γέγονασιν· ὅθεν γινώσκομεν ὅτι ἐσχάτη ὥρα ἐστίν» (Α' Ιω 2,18).

Επίσης, στα τέλη της πρώτης χιλιετίας μ.Χ. ένας τρόμος είχε απλωθεί στους ανθρώπους του Μεσαίωνα: Αφού συμπληρώνονται χίλια χρόνια από τον ερχομό του Ιησού Χριστού στον κόσμο, χρόνια βασιλείας του μέσα στην Εκκλησία, άρα έρχεται το τέλος του κόσμου, που

* Εκκλησιαστικός Κήρυκας, Θεολογική Επετηρίδα της Ι. Μητροπόλεως Κιτίου, Τόμος Ζ', Λάρνακα 1995, σ. 75-94.

πολλοί μάλιστα το περίμεναν έντρομοι τη νύκτα της 31ης Δεκεμβρίου του έτους 1000 κατακλύζοντας τις εκκλησίες. Η 1η Ιανουαρίου όμως του 1001 διέλυε τους φόβους τους.

Παρόμοιες εκδηλώσεις τρόμου εμφανίστηκαν και άλλοτε στην ιστορία. Σε δύσκολες στιγμές της ιστορίας οι χριστιανοί διάβαζαν και ξαναδιάβαζαν την Αποκάλυψη, αναζητώντας απάντηση στα προβλήματά τους. Κι άλλοτε μεν αντλούσαν ελπίδα για την απαλλαγή τους από τα ιστορικά δεινά, άλλοτε όμως, ως μη έδει, φόβος κυριεύε τις καρδιές τους.

Στις μέρες μας είναι πανθομολογούμενο ότι η Αποκάλυψη βρίσκεται στο προσκήνιο του ενδιαφέροντος, ιδιαίτερα μάλιστα ύστερα από συνταρακτικά γεγονότα, όπως η χρήση ατομικής βόμβας το 1944, ή ακόμη πιο πρόσφατα ανησυχητικά γεγονότα, όπως η έκρηξη του πυρηνικού εργοστασίου στο Τσερνομπύλ, ο πόλεμος στον Περσικό κόλπο, και οι διάφορες πολεμικές συρράξεις σε άλλα σημεία της γης.

Για τη χριστιανική αντίληψη περί χρόνου και ιστορίας, η κάθε εποχή, η κάθε στιγμή είναι «καιρός» του τέλους αλλά συνάμα και καιρός δημιουργικής δράσεως του χριστιανού στο παρόν. Η βίωση του τέλους δεν σημαίνει με κανένα τρόπο απραξία και παθητική αναμονή, αλλ' απεναντίας αποτελεί πηγή εμπνεύσεως για μια πλουσιότερη σε καρπούς ζωή, για μια ακατάπαυστα δημιουργική ζωή. Η λειτουργική ζωή της Ορθόδοξης εκκλησίας, και μάλιστα οι ύμνοι της, θέλουν να αφυπνίσουν τον άνθρωπο από τον ψυχοφθόρο καθησυχασμό και να του τονίσουν ότι σε κάθε στιγμή, μπορεί να εκδηλωθεί η κρίση του κόσμου, γι' αυτό και η κάθε στιγμή προσφέ-

ρεται για δράση, για φιλανθρωπία, για πολλαπλασιασμό των ταλάντων. Με άλλα λόγια, μεταξύ ιστορίας και εσχάτων υπάρχει μια στενή διαλεκτική σχέση, εφόσον το τέλος έγινε ήδη πραγματικότητα με τη ζωή, το θάνατο και την ανάσταση του Ιησού Χριστού και την πρόγευση των εσχάτων μέσα στα Μυστήρια της Εκκλησίας.

Με την έννοια αυτή η Αποκάλυψη είναι ένα βιβλίο που σχετίζεται άμεσα με την εποχή μας, όπως σχετιζόταν εξίσου άμεσα με την εποχή που γράφηκε (τελευταία δεκαετία του 1^{ου} αιώνα), εποχή διώξεως των χριστιανών από το ρωμαϊκό κράτος και απαρχής των πρώτων μαρτύρων της πίστεως.

Ας δούμε τους κεντρικούς θεματικούς άξονες, γύρω από τους οποίους στρέφεται το βιβλίο αυτό.

I

1. Δομημένη επάνω στον αριθμό επτά η Αποκάλυψη παρουσιάζει τρεις σειρές πληγών που εκτυλίσσονται κατά τη διάνοιξη των επτά σφραγίδων του «κατεσφραγισμένου σφραγισιν επτά» βιβλίου, κατά τα επτά σαλπίσματα των αγγέλων και κατά την έκχυση επτά φιαλών πάνω στη γη. Τα δεινά αφορούν τον άνθρωπο και τα έμψυχα όντα στη στεριά ή τη θάλασσα, την άψυχη φύση αλλά και τα ουράνια σώματα. Ο κόσμος, όπως ξετυλίγεται μπροστά μας μέσα από την περιγραφή των δεινών, δεν είναι ασφαλώς ο «καλά λίκαν» δημιουργημένος από το Θεό κόσμος, αλλ' αυτός που κατάφερε να τον αλλοιώσει ο άνθρωπος. Ο Θεός μόνο δημιουργεί, ο άνθρωπος καταστρέφει. Αρκεί να συγκρίνει κανείς την Αποκάλυψη με

το πρώτο βιβλίο της Αγίας Γραφής, τη Γένεση, για να διαπιστώσει ότι αυτό που κατά το βιβλίο της Γενέσεως δημιουργεί ο Θεός με περισσή φροντίδα, ο άνθρωπος στην πορεία των αιώνων το διαλύει διαδοχικά και το καταστρέφει. Δηλαδή, ενώ ο Θεός είναι δημιουργός, ο άνθρωπος ανάμεσα στις δύο δυνατότητες που έχει, είτε να συνεχίσει το δημιουργικό έργο του Θεού είτε να το καταστρέψει, προτιμάει πολύ συχνά το δεύτερο.

2. Γιατί όμως επιτρέπει ο Θεός τα δεινά και τις καταστροφές; Με την απάντηση στο ερώτημα αυτό εισερχόμαστε στον δεύτερο θεματικό άξονα της Αποκαλύψεως. Στόχος όλων των ενεργειών του Θεού –και στην περίπτωση μας η παραχώρηση των δεινών– είναι η μετάνοια, ένα θέμα κεντρικό όχι μόνο στην Αποκάλυψη αλλά και σε ολόκληρη την Αγία Γραφή, Παλαιά και Καινή Διαθήκη. Οι προφήτες της Π.Δ. κηρύττουν την ανάγκη μετάνοιας του λαού, επιστροφής δηλ. στη λατρεία του ενός και αληθινού Θεού και στη ζωή τη σύμφωνη με τις εντολές του. Αποκορύφωμα των προφητών ο Ιωάννης ο Πρόδρομος, ο οποίος στο τέλος της παλιάς εποχής και στη χαραυγή της καινούργιας προβάλλει το επείγον αίτημα της μετάνοιας εν όψει του Μεσσία που ήδη έρχεται. Αλλά και ο ίδιος ο Ιησούς με το πρώτο του κήρυγμα υπογραμμίζει: «Ἦγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ· μετανοεῖτε καὶ πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ» (Μρ 1,15).

Ο συγγραφέας της Αποκαλύψεως μετά από την περιγραφή των δεινών που εξαπολύονται από το σάλπισμα του έκτου αγγέλου κάνει τη θλιβερή διαπίστωση: «Ὡστόσο, οἱ υπόλοιποι ἄνθρωποι, ὅσοι δὲν ἐξολοθρεύτηκαν ἀπ' αὐτές τῆς συμφορές, δὲ μετανόησαν ποὺ λάτρευαν τὰ εἰ-

δωλα· δὲν ἔπαψαν νὰ προσκυνοῦν τὰ δαιμόνια καὶ τὰ χρυσά, τὰ ἀσημένια, τὰ χάλκινα, τὰ πέτρινα καὶ τὰ ξύλινα εἰδῶλα, ποὺ μῆτε νὰ βλέπουν μῆτε ν' ἀκούν μῆτε νὰ περπατοῦν μποροῦν. Καὶ δὲ μετανόησαν γιὰ τὰ φονικά τους οὔτε γιὰ τῆς μαγγανείες τους οὔτε γιὰ τὴν πορνεία τους οὔτε γιὰ τῆς κλεψιές τους» (9, 20-21)¹.

3. Δὲν ὑπάρχει κανένας ρομαντικός ἐξωραϊσμός τοῦ κόσμου ἢ τῆς ἀνθρώπινης συμπεριφοράς στὴν Αποκάλυψη. Ἀπεναντίας, ἕνας συγκλονιστικός ρεαλισμός διέπει τὸν συγγραφέα, ὁ οποίος δὲν μπορεῖ νὰ κλείσει τὰ μάτια τοῦ μπροστά στὴν ὑπαρξὴ τοῦ κακοῦ. Ὁ σατανάς με τὰ στρατεύματά του ἀντιστρατεύεται διαρκῶς τὸ ἔργο τοῦ Θεοῦ. Βέβαια, ὅλα αὐτὰ περιγράφονται με ἀποκαλυπτικές παραστάσεις καὶ ὄχι με ἀφηρημένους ὀρους· με τερατόμορφες εἰκόνες καὶ ὄχι με λεπτοῦς φιλοσοφικούς στοχασμούς. Τὸ κακό συνεχῶς αὐξάνεται καὶ γιγαντώνεται προκαλώντας μεγάλες φθορές. Καὶ τελικὰ ἀποκορυφώνεται στὴ μορφή τοῦ Ἀντιχρίστου ποὺ κυριαρχεῖ –προσωρινά ὄμως καὶ ὄχι οριστικά– στὸν κόσμο. Γιὰ τὴ μορφή αὐτὴ ὄμως θὰ μιλήσουμε παρακάτω.

4. Μπορεῖ τὸ κακό νὰ διαβρώνει συνεχῶς τὸν κόσμο καὶ νὰ γιγαντώνεται συνεχῶς, τὸν τελικό ὄμως λόγο στὴν ἱστορία τοῦ κόσμου τὸν ἔχει ὁ Θεός. Αὐτός κυριαρχεῖ ἐσχατολογικά ἀλλὰ καὶ κατὰ τὴν πορεία τῆς ἱστορίας τοῦ κόσμου, αὐτός χρησιμοποιεῖ καὶ τὰ μεγαλύτερα ἀκόμη δεινά πρὸς ὄφελος τοῦ ἀνθρώπου, ὥστε νὰ τοὺς οδηγήσει στὴ μετάνοια.

¹ Τα μεταφρασμένα χωρία της Αποκαλύψεως προέρχονται από τη μετάφραση των ἑξὶ καθηγητῶν, ἔκδοση τῆς *Ελληνικῆς Βιβλικῆς Εταιρίας*, 1989.

Στη σύγκρουση με τις σατανικές δυνάμεις νικητής είναι ο καθημένος επί του λευκού ίππου, ο Λόγος του Θεού: «Τότε είδα τον ουρανό ανοιχτό, και να, ένα άσπρο άλογο· ο καβαλάρης του έχει το όνομα "Πιστός και Αληθινός", και κρίνει και πολεμάει με δικαιοσύνη. Τα μάτια του σαν πύρινη φλόγα και στο κεφάλι του στέμματα πολλά κι ονόματα γραμμένα, κι ένα όνομα γραμμένο, που κανένας δεν το ξέρει παρά μονάχα αυτός. Ντυμένος στολή βαμμένη στο αίμα και τ' όνομά του είναι "Ο Λόγος του Θεού". Τον ακολουθήσαν τα ουράνια στρατεύματα καβάλα σ' άσπρα άλογα, και ντυμένοι καθάριο άσπρο λινό. Ένα δίκωπο κοφτερό σπαθί έβγαινε από το στόμα του, για να πατάξει μ' αυτό τα έθνη. Αυτός θα τους κυβερνήσει με σιδερένιο ραβδί· κι αυτός θα πατήσει το πατητήρι θυμωμένα, για να τρέξει σαν κρασί η οργή του Θεού του παντοκράτορα. Πάνω στη στολή και στο μηρό του ήταν γραμμένο το όνομα: "Βασιλιάς των βασιλιάδων και Κύριος των κυρίων"» (19,11-16).

Το αποκορύφωμα της τελικής νίκης είναι η περιγραφή της άνω Ιερουσαλήμ, του καινούργιου κόσμου, ενός κόσμου, χωρίς πόνο, δάκρυ και θάνατο (κεφ. 21-22). Το αισιόδοξο αυτό finale εξηγεί το λόγο για τον οποίο το βιβλίο αυτό διαβάστηκε και αγαπήθηκε ιδιαίτερα κατά τους δύσκολους χρόνους της Τουρκοκρατίας αλλά και σε πολλές άλλες δύσκολες στιγμές της ιστορίας μας.

5. Πριν όμως από την τελική βασιλεία της αγάπης του Θεού, προηγείται η κρίση του κόσμου. Αυτή είναι μια κορυφαία και τελική στιγμή της ιστορίας αλλά και ένα κεντρικό θέμα της Αποκαλύψεως. Ο συγγραφέας της, που εκφράζεται με τρόπο σπειροειδή, προσεγγίζει συνε-

χώς το θέμα της κρίσεως, το αφήνει όμως κάθε φορά για να επανέλθει αργότερα προσθέτοντας νέα στοιχεία. «Η Αποκάλυψη μας ανεβάζει σ' ένα βουνό με μια ελικοειδή πορεία, αφήνοντάς μας να βλέπουμε το δρόμο που διανύσαμε, τμηματικά κάθε φορά, χωρίς όμως να χάνουμε την αίσθηση της συνέχειας. Κάθε τόσο κάνει μιαν ανάπαυλα στην πορεία, επικεντρώνοντας την προσοχή μας στην κορυφή, όπου βρίσκεται ο χορός, που μας ενδυναμώνει με τα άσματά του για τη συνέχιση της πορείας. Γιατί ο σκοπός του έργου είναι παραμυθητικός, να δώσει κουράγιο στους πιστούς για ένα δύσκολο αγώνα ανώμαλου δρόμου με πολλούς κινδύνους, περισσότερους απ' όσους υποψιάζεται ο κοινός δρομέας»². Αυτή η ανοδική πορεία ως συγγραφική τεχνική φαίνεται στο θέμα της κρίσεως. Μια πρώτη γεύση –ή μάλλον πρόγευση– παίρνει κανείς στο άνοιγμα της έκτης σφραγίδας (6, 12-17). Κατόπιν έχουμε μια νέα περιγραφή πιο τρομερή στο 14,14-20 και μια τελική στο 20,11-15, λίγο πριν από την περιγραφή του καινούργιου κόσμου. Παραθέτω την τελευταία: «Και είδα έναν άσπρο θρόνο κι εκείνον που καθόταν σ' αυτόν. Η γη κι ο ουρανός έφυγαν από μπροστά του κι εξαφανίστηκαν. Και είδα τους νεκρούς, μεγάλους και μικρούς, να στέκονται μπροστά στο θρόνο. Ανοίχτηκαν βιβλία, κι ύστερα ανοίχτηκε ένα άλλο βιβλίο, το βιβλίο της ζωής. Και κρίθηκαν οι νεκροί κατά τα έργα τους που ήταν γραμμένα στα βιβλία. Η θάλασσα παρέδωσε τους νεκρούς της, και ο θάνατος και ο Άδης παρέδωσαν τους νε-

² Β. Στογιάννου, *Αποκάλυψη και Πολιτική*, στη συλλογή του *Ερμηνευτικά Μελετήματα* 1988, σ. 573.

κρούς που φύλαγαν. Κι ο καθένας κρίθηκε κατά τα έργα του».

6. Εν όψει της τελικής κρίσεως αλλά και κάθε γεγονότος στη ζωή που την προανακρούει και την προαναγγέλλει, ο Ιωάννης προτείνει την συνεχή εγρήγορση των ανθρώπων. Το «γίνου γρηγορῶν» που απευθύνεται προς τον ηγέτη της εκκλησίας στις Σάρδεις (3,2) αλλά και σε όλα τα μέλη της εκκλησίας απηχεί τα συνεχή «γρηγορείτε οὖν» του Ιησού των ευαγγελίων, ιδιαίτερα αυτά που αποτελούν την κατάληξη στις παραβολές της κρίσεως (Μθ 24,42. 25,13. Μρ 13,34 κ.ά.). Πρέπει να υπογραμμίσουμε εδώ ότι το «γίνου γρηγορῶν» αποτελεί μιὰ αυστηρή προτροπή ετοιμότητας και συνοδεύεται με την ακόμη πιο αυστηρή προειδοποίηση: «ἐάν οὖν μή γρηγορήσης, ἦξω ὡς κλέπτης, καί οὐ μή γνῶς ποίαν ὥραν ἦξω ἐπί σέ» (3,3). Αντίθετα, σε έναν από τους επτά μακαρισμούς του βιβλίου της Αποκαλύψεως μακαρίζεται «ὁ γρηγορῶν καί τηρῶν τά ἱμάτια αὐτοῦ, ἵνα μή γυμνός περιπατῆ καί βλέπωσιν τήν ἀσχημοσύνην αὐτοῦ» (16,15). Ο μακαρισμός βρίσκεται σε συνάφεια εσχατολογικού πολέμου και κρίσεως.

Η υμνογραφία της Ορθόδοξης εκκλησίας, ιδιαίτερα η υμνογραφία της Μεγάλης Τεσσαρακοστής, θυμίζει στους πιστούς με τα πιο έντονα και αφυπνιστικά λόγια το αποκαλυπτικό αίτημα της εγρήγορσης ως βασικό στοιχείο γνήσιας πνευματικότητας.

7. Πριν αναφερθούμε στο έβδομο (ακολουθώντας και εμείς τον προσφιλή αριθμό της Αποκαλύψεως) θεματικό άξονα, ας θυμηθούμε ότι το βιβλίο αυτό γράφτηκε σε εποχή διωγμού της εκκλησίας, σε εποχή που το αίμα

των μαρτύρων άρχισε να ρέει και να τροφοδοτεί το σπόρο του χριστιανικού ευαγγελίου, ώστε να αυξηθεί και να γίνει δένδρο μεγάλο που θα επισκιάσει με τα φύλλα του τα πέρατα της γης και θα θρέψει με τους καρπούς του τους κατοίκους της οικουμένης.

Ο Αυτοκράτορας Δομιτιανός, στην τελευταία δεκαετία του α' χριστιανικού αιώνα, επέβαλε, και με απόφαση μάλιστα της Συγκλήτου, την προσφώνησή του «Κύριος και Θεός» και απαίτησε να λατρεύεται ως θεός, όπως άλλωστε και οι προηγούμενοί του αυτοκράτορες. Οι χριστιανοί, πιστεύοντας ακράδαντα ότι ένας είναι ο αληθινός Θεός, στον οποίον οφείλεται προσκύνηση και λατρεία, αρνούνται την αυτοκρατορική λατρεία με συνέπεια το μαρτύριο.

Το θηρίο, για το οποίο ομιλεί η Αποκάλυψη και για το οποίο χρησιμοποιεί σε ένα χωρίο (13,18) τον κωδικό αριθμό 666, είναι ο ρωμαίος αυτοκράτορας. Αυτή είναι η ιστορική ερμηνεία των σχετικών χωρίων του βιβλίου. Η Αποκάλυψη όμως δεν είναι μόνο ιστορικό βιβλίο, αλλά είναι συνάμα προφητικό-αποκαλυπτικό κείμενο με μήνυμα διαχρονικό που φθάνει μέχρι την εποχή μας και την υπερβαίνει, για να εγγίσει τα τέλη των αιώνων. Μπορεί, για την εποχή που γράφτηκε, το θηρίο να είναι ο ρωμαίος αυτοκράτορας, στη συνέχεια όμως της ιστορίας πολλά θηρία πρόβαλαν την αξίωση να λατρευτούν από τον άνθρωπο σαν θεοί. Οι ερμηνευτές διαπιστώνουν πως σε διάφορες εποχές, κατά την ερμηνεία του δυσερμήνευτου αυτού βιβλίου, προτάθηκαν οι μορφές του Μωάμεθ, του Χίτλερ κ.ά. ως ενσαρκωτές του θηρίου.

Γενικεύοντας, μπορούμε να πούμε ότι κάθε ανθρωπινή κυριαρχική δύναμη, κάθε ανθρώπινο πρόσωπο, κάθε ιδεολογία που ιδιοποιείται θείες ιδιότητες και θέλει να επιβληθεί ολοκληρωτικά επάνω στον άνθρωπο, και του ζητάει αφοσίωση και λατρεία είναι θηρίο. Κάθε δύναμη, είτε πρόσωπο, είτε σύστημα, είτε ιδεολογία που αρνείται τα δικαιώματα του Θεού, και συνεπώς και τα δικαιώματα του ανθρώπου, έχει σατανικό χαρακτήρα και προανακρούει τον Αντίχριστο, που αποτελεί την τελική έκφραση του κακού –όχι όμως και την οριστική κατάληξη της ιστορίας, σύμφωνα με τη βασική διδασκαλία της Αποκαλύψεως.

Όταν ο άνθρωπος δέχεται με τη θέλησή του να ακολουθήσει κάποια σατανική μορφή της ιστορίας, κάποια απάνθρωπη δύναμη, κάποια ολοκληρωτική ιδεολογία, χάνει την αναφορά του στον αληθινό Θεό και κατά συνέπεια χάνει την ανθρωπιά του. Το «χάραγμα» του Αντιχρίστου δεν είναι μια αόρατη και υποχρεωτική σφράγιση του ανθρώπου εκ μέρους του Σατανά αλλά μια θεληματική υποταγή του στο κακό, μια συστράτευση του και συμπόρευση με τις δυνάμεις της φθοράς και της καταστροφής. Από την άλλη μεριά, όταν ο άνθρωπος αρνηθεί με τη θέλησή του να λατρεύσει οποιαδήποτε δαιμονική δύναμη, γιατί ξέρει ότι η λατρεία ανήκει στον αληθινό Θεό, τον τριαδικό Θεό, αυτός φέρει ανεξίτηλη τη σφραγίδα του Θεού που έλαβε κατά το βάπτισμα και κανένας δεν μπορεί με κανένα τρόπο να του την αφαιρέσει. Η μαρτυρία του βέβαια για τον αληθινό Θεό, σε ορισμένες περιπτώσεις, μπορεί να τον οδηγήσει και στο μαρτύριο.

Ένα είναι βέβαιο για την Αποκάλυψη: ότι, όπως η τελική νίκη ανήκει στο Θεό, έτσι και ο αγώνας του χριστιανού για τη διατήρηση της θείας σφραγίδας μέσα του στέφεται με τη νίκη: «τῶ νικῶντι δώσω αὐτῶ φαγεῖν ἐκ τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς, ὃ ἐστὶν ἐν τῷ παραδείσῳ τοῦ Θεοῦ» (2,7). «Ὁ νικῶν οὕτως περιβαλεῖται ἐν ἱματίοις λευκοῖς καὶ οὐ μὴ ἐξαλείψω τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐκ τῆς βίβλου τῆς ζωῆς» (3,5).

II

Ύστερα από αυτή τη σύντομη διαδρομή μέσα από τα κεντρικά θέματα της Αποκαλύψεως, ας σταματήσουμε για λίγο να δούμε: τι δεν είναι η Αποκάλυψη, και κατόπιν: τι είναι η Αποκάλυψη, ώστε να αποφευχθούν σφαλερές εντυπώσεις ή διαψεύσεις προσδοκιών εκ μέρους των αναγνωστών της.

Τι δεν είναι η Αποκάλυψη του Ιωάννη;

α) Δεν είναι προχρονολογημένο ημερολόγιο ή ακριβές χρονολόγιο καταστροφών, πολέμων ή άλλων δεινών της ανθρωπότητας. Κάθε προσπάθεια να αντιστοιχίσει κανείς τα περιγραφόμενα από το βιβλίο αυτό δεινά με συγκεκριμένα γεγονότα της παγκόσμιας ιστορίας, με την έννοια ότι τα δεύτερα αυτά αποτελούν ακριβή πραγματοποίηση των πρώτων, είναι εκ των προτέρων καταδικασμένα σε αποτυχία. Όχι, βέβαια, πως τα συμβάντα στο παρελθόν ή τα συμβαίνοντα σήμερα ή τα συμβησόμενα στο μέλλον γεγονότα (πόλεμοι, πείνα, λοιμοί, σεισμοί, καταποντισμοί κλπ.) είναι άσχετα με όσα διαλαμβάνονται και προβλέπονται στην Αποκάλυψη. Απε-

ναντίας μάλιστα, κάθε μέρα και περισσότερο διαπιστώνουμε πόσο κοντά μας βρίσκεται το βιβλίο αυτό. Θα αποτελούσε όμως υποβάθμιση της διαχρονικής αξίας του και του σωτηριολογικού του μηνύματος, εάν με τρόπο μηχανικό προσπαθούσαμε να βρούμε σε ποιό συγκεκριμένο γεγονός και μόνο ο κάθε στίχος του πραγματοποιείται.

β) Η Αποκάλυψη δεν είναι βιβλίο που αποβλέπει να προκαλέσει τρόμο και πανικό στους αναγνώστες. Ο τρόμος που κυριαρχεί σε πολλούς που διαβάζουν –ή το χειρότερο που ακούν απλώς κάτι για την Αποκάλυψη χωρίς καν να την έχουν διαβάσει –οφείλεται σε άλλα αίτια ψυχολογικά που σχετίζονται με τον καθένα ξεχωριστά και όχι με το περιεχόμενο του βιβλίου αυτού. Ο τρόμος αυτός είναι μια κραυγή αγωνίας και ανασφάλειας του συγχρόνου ανθρώπου, μια περιέργεια διανοητική για το τι πρόκειται να συμβεί στο θέατρο της ιστορίας, ώστε να λάβει εγκαίρως τα μέτρα του και να εξασφαλιστεί. Ένας τέτοιος τρόμος είναι τελείως έξω από τους στόχους της Αποκαλύψεως.

γ) Η Αποκάλυψη δεν είναι το βιβλίο που έχει ως κεντρικό πρόσωπο τον Αντίχριστο. Η υστερία των ημερών μας που κάνει πολλούς να αναγνωρίζουν τον Αντίχριστο σε σχήματα κτιρίων, σε κωδικούς αριθμούς, σε διάφορους άλλους συνδυασμούς, ή που γνωρίζουν την ηλικία του, τον τόπο όπου σπουδάζει (π.χ. στις Η.Π.Α.) και τα επικείμενα σχέδια του, είναι κάτι επίσης έξω από τους στόχους του βιβλίου. Ίσως πολλοί, παρεξήγησαν τον ζήλο πολλών κηρύκων του θείου λόγου να αφυπνίσουν τις κοιμισμένες συνειδήσεις των ανθρώπων με την επισή-

μανση των σημείων των καιρών και πέτυχαν με τον τρόπο τους να μετατρέψουν ένα αφυπνιστικό μήνυμα σε Αντιχριστολογία επικίνδυνη για την πνευματική τους ισοροπία.

Τι είναι λοιπόν η Αποκάλυψη;

α) Η Αποκάλυψη ως ένα από τα 27 βιβλία της Κ.Δ. είναι εμπνευσμένος λόγος Θεού, περιέχει την πίστη του Ιωάννη και φυσικά όλης της εκκλησίας ότι Παντοκράτωρ και κύριος της ιστορίας είναι ο Θεός και το «έσφαγμένον ἄρνιον», που διακηρύσσει: «Εγώ εἰμι ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος καὶ ὁ ζῶν, καὶ ἐγενόμην νεκρὸς καὶ ἰδοὺ ζῶν εἰμι εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων καὶ ἔχω τὰς κλεῖς τοῦ θανάτου καὶ τοῦ ᾄδου» (1,18). Ὅποια πληγή κι αν συμβαίνει μέσα στον κόσμο (είτε στην ανθρώπινη ιστορία είτε στη φύση) –από οποιονδήποτε και αν προέρχεται– παραχωρείται τελικά από το Θεό και επιτρέπεται για την αφύπνιση και τη μετάνοια του ανθρώπου, για την αλλαγή της ζωής του αλλά και για την αλλαγή του φυσικού του περιβάλλοντος, για την επιστροφή των πάντων στον αρχικό δημιουργό τους.

β) Συνεπώς, το βιβλίο αυτό δεν στοχεύει στον πανικό αλλά στην παραμυθία, την παρηγορία δηλ. και ενίσχυση των ανθρώπων, στη στερέωση της πίστεως και εμπιστοσύνης στον Κύριο του κόσμου, στην αναθέρμανση της παγωμένης πολλές φορές αγάπης, στην αναζωογόνηση της ελπίδας για το μέλλον. Το «ἰδοὺ ἔρχομαι ταχύ» στο τέλος του βιβλίου δεν είναι απειλητικό αλλά παρηγορητικό και ελπιδοφόρο. Ἐτσι ἄλλωστε εξηγείται το αντίφωνο που ακολουθεί αμέσως: «Ἀμήν, ἔρχου Κύριε Ἰησοῦ» (22,20).

Και γ) Κεντρικό πρόσωπο του βιβλίου είναι ο Ιησούς Χριστός, όπως άλλωστε όλων των άλλων βιβλίων της Κ.Δ. Με τη διαφορά ότι εδώ αλλάζει ο τρόπος περιγραφής και εξεικονίσεώς του: αντί για σταυρωμένο και αναστημένο Χριστό, εδώ γίνεται λόγος για «έσφαγμένο αρνίον» που, ενώ το θανάτωσαν, ζει και βασιλεύει, ως ο Κύριος της ζωής και του θανάτου. Ο Αντίχριστος είναι το κακέκτυπό του, η καρικατούρα του, που ακολουθούν με τη θέλησή τους πολλοί άνθρωποι και φέρουν το «χάραγμα» του (13,16. 14,9. 16,2. 19,20. 20,4), όχι γιατί αοράτως και αιφνιδίως τους εναπετέθη στα μέτωπά τους χωρίς να το θέλουν οι ίδιοι, αλλά γιατί προτίμησαν την προσωρινή σιγουριά της δυνάμεως, της εξουσίας, της ανέσεως. Με την επιλογή τους αυτή έκαναν κεντρικό πρόσωπο της ζωής τους τον Αντίχριστο· αρκετοί μάλιστα συνάνθρωποί μας με τον υστερικό τους φόβο και την κινδυνολογία τους έκαναν κεντρικό πρόσωπο και του βιβλίου της Αποκαλύψεως τον Αντίχριστο!

Η σωστή ανάγνωση όμως του βιβλίου αναδεικνύει ως κεντρικό του πρόσωπο τον Χριστό, με οπαδούς του τα αναρίθμητα πλήθη «έκ παντός έθνους καί φυλών καί λαών καί γλωσσών» (7,9) που φέρουν τη σφραγίδα του, δίνουν την μαρτυρία τους γι' Αυτόν με τη ζωή τους, και ό-ταν χρειαστεί, τη δίνουν με το θάνατό τους.

III

Είδαμε με συντομία τους θεματικούς άξονες του βιβλίου της Αποκαλύψεως και εν είδει ανακεφαλαιώσεως σε τρία σημεία διευκρινίσαμε τι δεν είναι και τι είναι η

Αποκάλυψη. Τώρα στο τελευταίο αυτό μέρος θα εστιά-σουμε το ενδιαφέρον μας σε ένα θέμα που βρίσκεται σή-μερα στην επικαιρότητα και για το οποίο σε πολλά χω-ρία κάνει λόγο η Αποκάλυψη. Στο θέμα της σχέσεως του ανθρώπου με το φυσικό περιβάλλον.

Καθημερινά πληροφορούμαστε από τα ΜΜΕ για κάποια περιβαλλοντική καταστροφή ή ακούμε για τις θεωρίες ή για τις πρακτικές προτάσεις των οικολόγων. Η ανθρώπινη γλώσσα μάλιστα χρησιμοποιεί έναν όρο που δεν εκφράζει ακριβώς τα πράγματα, γιατί κάνει λόγο για *θεομηνίες* ενώ ακριβέστερα πρόκειται για ανθρωπομηνίες, για φυσιολογικά αποτελέσματα της αλόγιστης επεμβάσεως των ανθρώπων στο περιβάλλον, με συνέπεια να το αλλοιώνουν και με άμεση ακολουθία να πληρώνουν οι ίδιοι πολύ ακριβά το τίμημα.

Η οικολογική καταστροφή, όπως περιγράφεται – και προαγγέλλεται– στην Αποκάλυψη, περιλαμβάνει δένδρα και φυτά, (δηλ. τη βλάστηση), τη μόλυνση της θάλασσας, τη μόλυνση της ατμόσφαιρας και τελικά την εξόντωση των ανθρώπων. Παραθέτω μερικά αποσπάσμα-τα από τα 7 σαλπίσματα των αγγέλων:

«Σάλπισε ο πρώτος κι ήρθε χαλάζι και φωτιά ανακατωμένα με αίμα και ρίχτηκαν πάνω στη γη. Και κατακάηκε το ένα τρίτο των δέντρων και κάθε χλωρό χορτάρι. Σάλπισε κι ο δεύτερος άγγελος και κάτι σαν μεγάλο βουνό που καιγόταν ρίχτηκε στη θάλασσα. Το ένα τρίτο της θάλασσας έγινε αίμα, πέθανε το ένα τρίτο από τα ζωντανά πλάσματα που είναι στη θάλασσα και καταστράφηκε το ένα τρίτο από τα πλοία. Σάλπισε κι ο τρίτος άγγελος και έπεσε απ' τον ουρανό ένα μεγάλο αστέρι

που καιγόταν σαν λαμπάδα. Έπεσε στο ένα τρίτο από τα ποτάμια και τις πηγές. Το όνομα του αστεριού ήταν αψιθιά, και πίκρισε το ένα τρίτο των υδάτων, και πολλοί άνθρωποι πέθαναν, γιατί το νερό έγινε φαρμάκι. Σάλπισε κι ο τέταρτος άγγελος και χτυπήθηκε το ένα τρίτο του ήλιου, το ένα τρίτο της σελήνης και το ένα τρίτο από τ' αστέρια για να σκοτεινιάσουν κατά το ένα τρίτο τους. Έτσι, η μέρα έχασε το φως της κατά το ένα τρίτο, το ίδιο και η νύχτα. Σάλπισε κι ο πέμπτος άγγελος και είδα ένα αστέρι να πέφτει απ' τον ουρανό στη γη του δόθηκε το κλειδί του πηγαδιού που οδηγεί στην άβυσσο. Το αστέρι άνοιξε το πηγάδι της άβυσσου απ' όπου βγήκε καπνός, σαν τον καπνό που βγάζει ένα αναμμένο καμίνι ο ήλιος κι η ατμόσφαιρα σκοτεινιάσαν απ' τον καπνό του πηγαδιού. Σάλπισε κι ο έκτος άγγελος... Λύθηκαν τότε οι τεσσαρεις άγγελοι που είχαν προετοιμαστεί για τη συγκεκριμένη αυτή ώρα και μέρα και μήνα και χρονιά να σκοτώσουν το ένα τρίτο των ανθρώπων... Τα άλογα κι οι καβαλάρηδες που είδα στο όραμά μου φορούσαν θώρακες κόκκινους σαν φωτιά, γαλαζωπούς σαν τον υάκινθο και κίτρινους σαν το θειάφι. Τα κεφάλια των αλόγων ήταν σαν του λιονταριού κι απ' τα στόματά τους έβγαίνε φωτιά, καπνός και θειάφι. Από τις τρεις τούτες συμφορές, τη φωτιά, τον καπνό και το θειάφι που έβγαίνε από τα στόματά τους, εξολοθρεύτηκε το ένα τρίτο από τους ανθρώπους» (8,7-9,2' 13' 15' 17-18).

Ας έλθουμε τώρα στην εποχή μας. Αρχικά γινόταν λόγος για οικολογικό πρόβλημα, στη συνέχεια για οικολογική κρίση και συχνά επισημαίνεται ο κίνδυνος οι-

κολογικής καταστροφής. Ιστορικά, οι ρίζες του προβλήματος είναι παλαιότερες. Οι οικολόγοι θεωρούν ως πρώτη φάση μόλυνσεως του φυσικού περιβάλλοντος τη βιομηχανική επανάσταση του 18^{ου} αιώνα στην Αγγλία με τη χρήση του ατμού και του άνθρακα ως ενεργειακών πηγών, ως δεύτερη φάση την ίδρυση χημικών και ηλεκτρικών βιομηχανιών κατά τα τέλη του 19^{ου} αιώνα στη Γερμανία και συμφωνούν για την ένταση του προβλήματος κατά τον 20^ο αιώνα με την πρόοδο της ηλεκτρονικής τεχνολογίας στην Αμερική και την Ιαπωνία. Το κινδύνου κτύπησαν επισήμως και διεθνώς τα μέλη της «Λέσχης της Ρώμης» (Club of Rome) το 1972, που επισήμαναν δύο βασικές συντεταγμένες του προβλήματος: την εξάντληση των ενεργειακών πόρων της γης και την καταστροφή των συστημάτων στηρίζεως της ζωής. Οι φυσικοί ενεργειακοί πόροι, όπως είναι π.χ. το πετρέλαιο, ο άνθρακας κ.ά. εξαντλούνται από την υπέρμετρη χρησιμοποίησή τους από τον άνθρωπο, ο οποίος καταναλίσκει περισσότερη ενέργεια από όση του είναι απαραίτητη. Επίσης, στους ζωτικούς χώρους, τους απαραίτητους για τη ζωή, όπως είναι ο αέρας, το νερό, η βλάστηση διαπιστώνεται κάθε μέρα και περισσότερο η προκαλούμενη μόλυνση. Με τη βιομηχανία π.χ. καταστρέφονται τεράστιες ποσότητες οξυγόνου καθημερινώς και παράγονται τόνοι δηλητηριωδών ουσιών, όπως το διοξείδιο του θείου, το οποίο συναντώμενο με το νερό της βροχής μεταβάλλεται σε θειικό οξύ, που εισπνεόμενο διαβρώνει τους πνεύμονες ανθρώπων και ζώων, κατα-

στρέφει τη βλάβιση και φθείρει τα πετρώματα και τα μέταλλα³.

Αν προσθέσετε τώρα την υπερκατανάλωση του νερού, τη συνεχή χρησιμοποίηση του Ι.Χ. αυτοκινήτου ακόμη και για αποστάσεις που θα μπορούσαν να διανυθούν με τα πόδια ή με άλλο μέσο, με αποτέλεσμα τη μόλυνση της ατμόσφαιρας με το καυσαέριο· κι ακόμη την ηχορύπανση, τη μόλυνση της θάλασσας με αργό πετρέλαιο συνεπεία ναυτικών ατυχημάτων, την καταστροφή των δασών από τις πυρκαϊές, την κατασκευή συνθέτων υλικών που δεν είναι γνωστά και ανεκτά από τους μηχανισμούς ανακυκλώσεως της ύλης, τη χρήση ουσιών που διευρύνουν την τρύπα του όζοντος κλπ. κλπ., έχουμε έτσι μια εικόνα –και μάλιστα όχι πλήρη– της οικολογικής κρίσεως. Σταματώ όμως εδώ, γιατί το θέμα μας δεν είναι η οικολογική κρίση, αλλ' η σχέση της Αποκαλύψεως με αυτήν, ή καλύτερα η επανορθωτική πρόταση θεραπείας που μπορεί να προέλθει από το βιβλίο αυτό.

1. Η Αποκάλυψη κάνει τη θλιβερή διαπίστωση ότι παρά τα δεινά που βλέπουν οι άνθρωποι δεν συνετίζονται και δεν μετανοούν, αλλ' εξακολουθούν να ζουν όπως και πριν από τις καταστροφές⁴. Καλεί λοιπόν η Αποκάλυψη τον άνθρωπο με τα λόγια αυτά σε μια συνειδη-

³ Για το οικολογικό πρόβλημα από πλευράς θεολογικής βλ. τα ακόλουθα βιβλία, τα οποία είχαμε υπόψη κατά την προετοιμασία του μέρους αυτού της ομιλίας: Η. Οικονόμου, *Θεολογική οικολογία. Θεωρία και πράξη*, Αθήνα 1994. Γ. Μαντζαρίδη, *Εισαγωγή στην Ηθική. Η Ηθική στην κρίση του παρόντος και την πρόκληση του μέλλοντος*, Θεσσαλονίκη 1988, σ. 80-107. *Η εμπειρική θεολογία στην οικολογία και την πολιτική*, Θεσσαλονίκη 1994, σ. 87-122

⁴ Βλ. το χωρίο 9, 20-21 που παραθέσαμε προηγουμένως.

τοποίηση της καταστάσεώς του, της σχέσης του με τη φύση και το συνάνθρωπο, της διαταραγμένης σχέσης του με το Θεό. Καλεί τον άνθρωπο να μετανοήσει. Το πρόβλημα δηλ. σε τελευταία ανάλυση δεν είναι τεχνολογικό ή τεχνοκρατικό αλλά θεολογικό και πνευματικό. Μετάνοια σημαίνει επιστροφή στη σωστή σχέση με το Θεό Δημιουργό, εικόνα του οποίου αποτελεί ο άνθρωπος μέσα στον κόσμο. Σημαίνει επίσης αποκατάσταση αδελφικών σχέσεων με το συνάνθρωπο, και τέλος αποκατάσταση της σωστής σχέσης του με το φυσικό περιβάλλον: το τελευταίο αυτό σημαίνει ότι πρέπει να συνειδητοποιήσει ο άνθρωπος ότι είναι χρήστης της φύσης και όχι καταχραστής, ότι η φύση αποτελεί δωρεά και εὐλογία τοῦ Θεοῦ και όχι χώρο δικής του εμπνεύσεως και κατασκευής που μπορεί να τον κάνει να στενάζει κάτω από την κυριαρχική του εξουσία. Ένας σύγχρονος ασκητής, ο άγιος Σιλουανός ο Αθωνίτης, γράφει: «Η καρδιά που έμαθε να αγαπά, λυπάται όλη την κτίση». Και ο ποιητής Οδυσσεύς Ελύτης σημειώνει: «Ένα τοπίο δέν είναι όπως τό αντιλαμβάνονται μερικοί, κάποιο απλώς σύνολο γης, φυτών και υδάτων. Είναι η προβολή της ψυχής ενός λαού επάνω στην ύλη»⁵. Θεολογικά σχολιασμένο το κείμενο του ποιητή λέει τα εξής: Το καθαρό και όμορφο φυσικό τοπίο αποτυπώνει την ψυχή του υγιούς πνευματικά ανθρώπου που είναι σωστά τοποθετημένος έναντι Θεού, συνανθρώπου, φύσεως. Το μολυσμένο και άσχημο τοπίο μαρτυρεί τη διατάραξη της σωστής σχέσεως του ανθρώπου με το Θεό, το συνάνθρωπο, τη φύση.

⁵ Τα δημόσια και τα ιδιωτικά, β' 1990, σ. 8.

2. Η Αποκάλυψη κατακλείεται με τη μεγαλειώδη περιγραφή της νέας Ιερουσαλήμ, της ουράνιας πόλης που κατεβαίνει πάνω στη γη, «ήτοιμασμένη ως νύμφη κεκοσμημένη τῷ ἀνδρὶ αὐτῆς»: «Τότε εἶδα ἕναν καινούριο ουρανὸ και μια καινούρια γη. Ο πρώτος ουρανὸς κι η πρώτη γη εξαφανίστηκαν, κι η θάλασσα δεν ὑπάρχει πια. Κι εἶδα την ἅγια Πόλη, τη νέα Ιερουσαλήμ, να κατεβαίνει ἀπὸ τον ουρανὸ, ἀπὸ το Θεό, ἑτοιμη σαν τη νύφη που στολισμένη περιμένει τον ἄνδρα της. Κι ἄκουσα μια δυνατὴ φωνή ἀπ' τον ουρανὸ να λέει: "Να, η κατοικία του Θεοῦ μαζί με τους ἀνθρώπους. Θα κατοικήσει μαζί τους, κι αυτοὶ θ' ἀποτελοῦν το λαὸ του. Ο ἴδιος ο Θεὸς θα εἶναι μαζί τους, θα διώξει κάθε δάκρυ ἀπὸ τα μάτια τους, κι ο θάνατος δε θα ὑπάρχει πια· οὔτε πένθος οὔτε κλάμα οὔτε πόνος θα ὑπάρχει πια, γιατί τα παλιὰ πέρασαν. Και εἶπε αὐτὸς που καθόταν στο θρόνο: "Νά, ὅλα τα κάνω καινούρια". Και μου λέει: "Γράψε, γιατί τα λόγια μου εἶναι ἀξιόπιστα κι ἀληθινὰ". Και πρόσθεσε: "Ἐκπληρώθηκαν ὅλα· ἐγὼ εἶμαι το Α και το Ω, η ἀρχὴ και το τέλος· ἐγὼ σ' ὅποιον διψάει θα δώσω δωρεάν να πιεῖ ἀπὸ το νερὸ που δίνει ζωὴ. Αὐτὰ θα τα κληρονομήσει ο νικητὴς· κι ἐγὼ θα εἶμαι Θεὸς του, κι αὐτὸς παιδί μου..." Τότε ἦρθε ἕνας ἀπ' τους εφτά ἀγγέλους που κρατοῦσαν τις εφτά φιάλες, που ἦταν γεμάτες ἀπ' τις εφτά πληγές τις τελευταίες, και μου εἶπε: "Ἐλα να σου δείξω τη νύφη, τη γυναίκα του Ἀρνίου". Και μ' ἔφερε, καθὼς ἤμουν σε ἔκσταση, σ' ἕνα μεγάλο και ψηλὸ βουνὸ και μου ἔδειξε την ἅγια Πόλη, την Ιερουσαλήμ, να κατεβαίνει ἀπὸ τον ουρανὸ, ἀπὸ το Θεό. Εἶχε τη λαμπρότητα του Θεοῦ, κι η λάμψη της ἦταν ὁμοια με πολύτιμο πετράδι, σαν τον ἰάσπη που κρυσταλ-

λολάμπει. Εἶχε μεγάλο και ψηλὸ τείχος με δώδεκα πύλες, και στις πύλες δώδεκα ἀγγέλους· πάνω στις πύλες ἦταν γραμμένα ονόματα, τα ονόματα των δώδεκα φυλῶν του Ἰσραὴλ: τρεις πύλες στην ἀνατολή, τρεις πύλες στο βοριά, τρεις πύλες στο νοτιὰ και τρεις πύλες στη δύση. Και το τείχος της πολιτείας εἶχε δώδεκα θεμέλια και πάνω τους δώδεκα ονόματα, των δώδεκα ἀποστόλων του Ἀρνίου.

Κι αὐτὸς που μου μιλοῦσε εἶχε για μέτρο ἕνα χρυσὸ καλάμι, για να μετρήσει την πολιτεία και τις πύλες της και το τείχος της. Η πολιτεία ἦταν τετράγωνη· το μήκος της ἦταν ὅσο και το πλάτος της. Και μετρήσε την πολιτεία με το καλάμι· ἦταν δώδεκα χιλιάδες στάδια. Το μήκος, το πλάτος και το ὕψος της ἦταν τελείως ἴσα. Μέτρησε ἐπίσης το τείχος της, που ἦταν εκατὸν σαράντα τέσσερις πήχες, σύμφωνα με τα ἀνθρώπινα μέτρα που χρησιμοποιοῦσε ο ἀγγελος. Το τείχος ἦταν κατασκευασμένο ἀπὸ ἰάσπη, κι η μαλαματένια πολιτεία ἔλαμπε σαν καθαρὸ γυαλί. Τα θεμέλια του τείχους της πολιτείας ἦταν στολισμένα με κάθε λογῆς πολύτιμο πετράδι. Ο πρώτος θεμέλιος λίθος ἰάσπης, ο δεῦτερος ζαφείρι, ο τρίτος χαλκηδόνιο, ο τέταρτος σμαράγδι, ο πέμπτος ὄνυχας, ο ἕκτος σάρδι, ο ἕβδομος χρυσόλιθος, ο ὄγδοος βήρυλλος, ο ἕνατος τοπάζι, ο δέκατος χρυσόπρασος, ο ενδέκατος υάκινθος, ο δωδέκατος ἀμέθυστος. Οι δώδεκα πύλες ἦταν δώδεκα μαργαριτάρια, κάθε πύλη καμωμένη ἀπὸ ἕνα μαργαριτάρι. Κι η πλατεία της πολιτείας ἀτόφιο χρυσάφι σαν καθαρὸ γυαλί» (21,1-7· 9-21).

Ὅλη αὐτὴ η περιγραφή ἀποπνέει ἐλπίδα και αισιοδοξία. Εἴαν η φύση κατὰ τον Ἀπ. Παῦλο «συστενάζει και

συνωδίνει ἄχρι τοῦ νῦν» μαζί με τον ἄνθρωπο –και μάλιστα ἐξ αἰτίας του ἀνθρώπου– κατά τη χριστιανικὴ πίστη «καὶ αὐτὴ ἡ κτίσις ἐλευθερωθῆσεται ἀπὸ τῆς δουλείας τῆς φθορᾶς εἰς τὴν ἐλευθερίαν τῆς δόξης τῶν τέκνων τοῦ Θεοῦ» (Ρωμ 8,22· 21). Σ' ἀντίθεση με τις διαφορὲς σημερινές καταστροφολογίες ἡ Ἀποκάλυψη βλέπει τις καταστροφές ὡς μέσα καθάρσεως του ἀνθρώπου καὶ ὡς προσκλητήρια μετάνοιας, τον δὲ κόσμον τῶν δεινῶν καὶ συμφορῶν ὡς ἓνα παλαιούμενο κόσμον που θα δώσει μελλοντικὰ τὴ θέση του σε «καινὸ οὐρανὸ καὶ καινὴ γῆ». Πρὸς το παρὸν ὅμως τὸ χρέος τῆς μετάνοιας του ἀνθρώπου γιὰ τὴ στάση του ἀπέναντι στὴ φύση παραμένει ἓνα ἀνεξόφλητο ἀκόμη τεράστιο χρέος.

* * *

Ἡ Ὁρθόδοξη Ἐκκλησία στους ἐμπνευσμένους ὕμνους τῆς κάνει λόγο γιὰ τὴν κτίση που χαίρεται καὶ ἀγάλλεται γιὰ τὴ γέννηση του Χριστοῦ, μιλάει γιὰ τον ἐξαγιασμό των υδάτων κατά τὴ βάπτισή του Χριστοῦ· περιγράφει τὴ μεταμόρφωση του κόσμου με τὴν ἀνάστασή του Χριστοῦ. Ἐξυμνεῖ δηλ. τὴν κοινὴ πορεία ἀνθρώπου καὶ φύσεως με χριστολογικὲς βάσεις. Σ' αὐτὴν τὴν πορεία ἀγάπης πρὸς τὴ φύση τὸ Οἰκουμενικὸ Πατριαρχεῖο ὅρισε τὴν 1^η Σεπτεμβρίου, τὴν πρώτη μέρα του ἐκκλησιαστικοῦ ἔτους ὡς ἡμέρα προσευχῆς γιὰ τὴν προστασία τῆς φύσεως, ὁ δε μακαριστὸς Μεγάλος ὑμνογράφος γέρων Γεράσιμος Μικραγιαννανίτης συνέταξε εἰδικὴ ἀκολουθία ὕστερα ἀπὸ ἐντολὴ του Πατριαρχείου.

Κάθε χρόνο τὴν ἡμέρα αὐτὴ ὁ Οἰκουμενικὸς Πατριάρχης ἀπευθύνει ἐγκύκλιο σχετικὴ με τὸ νόημα τῆς εορτῆς. Θα τελειώσω διαβάζοντας μιά παράγραφο πολὺ ἐντυπωσιακὴ ἀπὸ τὴν πρόσφατη ἐγκύκλιο τῆς 1^{ης} Σεπτεμβρίου 1994: «Εἰς πολλὰς περιπτώσεις κατά τὴν διάρκεια του ἐκκλησιαστικοῦ ἔτους ἡ Ἐκκλησία παρακαλεῖ τὸν Κύριον νὰ προστατεῦῃ τὴν ἀνθρωπότητα ἀπὸ φυσικὰς καταστροφὰς λοιμοῦς, λιμοῦς, σεισμοῦς, καταποντισμοῦς. Σήμερα συμβαίνει τὸ ἀντίστροφον. Τὴν 1ην Σεπτεμβρίου, ἡμέραν ἀφιερωμένην εἰς τὴν δημιουργίαν του Θεοῦ, ἡ Ἐκκλησία παρακαλεῖ τὸν Δημιουργὸν νὰ προστατεῦῃ τὴν φύσιν ἀπὸ τὰς συμφορὰς, τὰς ὁποίας προκαλοῦν οἱ ἄνθρωποι, συμφορὰς ὅπως ἡ μόλυνσις, ὁ πόλεμος, ἡ ἐκμετάλευσις, ἡ σπατάλη καὶ ἡ ἐκκοσμίκευσις. Θα φανῆ ἴσως παράδοξον ὅτι τὸ σῶμα των πιστῶν, ὡς ἀντιπρόσωπος τῆς φύσεως, παρακαλεῖ τὸν Θεὸν νὰ τὴν προστατεῦσῃ ἀπὸ τὸν ἴδιον τὸν ἄνθρωπον, ἀπὸ τὰς ἰδίας των πράξεις. Ἀλλ' ἐκ τῆς προοπτικῆς αὐτῆς ἡ Ἐκκλησία ἐν τῇ σοφίᾳ τῆς φέρει ἐνώπιον μας ἓνα μῆνυμα βαθυτάτης σημασίας, ἓνα μῆνυμα τὸ ὁποῖον θίγει τὸ κεντρικὸν πρόβλημα τῆς πεπτωκυίας ἀνθρωπότητος καὶ τῆς ἀποκαταστάσεώς τῆς. Πρόκειται διὰ τὸ πρόβλημα τῆς πολώσεως μεταξύ ἀτομικῆς ἀμαρτίας καὶ συλλογικῆς ευθύνης».

15

«ΕΓΕΝΕΤ Ο ΣΙΓΗ ΕΝ ΤΩ ΟΥΡΑΝΩ ΩΣ ΗΜΙΩΡΙΟΝ»
ΕΡΜΗΝΕΥΤΙΚΗ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΗ
ΤΟΥ ΣΤΙΧΟΥ ΑΠΟΚ. 8,1*

Το βιβλίο που κρατάει ο καθήμενος επί του θρόνου (στο κεφ. 5 της Αποκαλύψεως)¹, το «γεγραμμένον ἔσωθεν καί ὀπισθεν» και «κατεσφραγισμένον σφραγῖσιν ἑπτὰ» (5,1), «οὐδεὶς ἐδύνατο ἐν τῷ οὐρανῷ οὐδέ ἐπὶ τῆς γῆς οὐδέ ὑποκάτω τῆς γῆς ἀνοῖξαι» (5,3), παρά μόνο ο «νικητής»

* 1900 *επετηρίς της Αποκαλύψεως Ιωάννου. Πρακτικά διεθνούς Διεπιστημονικού Συμποσίου* (Αθήνα-Πάτμος 17-26 Σεπτ. 1995), Αθήνα 1999, σ. 629-642

¹ Κατά την ερμηνευτική προσέγγιση του Αποκ. 8,1 χρησιμοποιήσαμε τα ακόλουθα ελληνικά και ξενόγλωσσα ερμηνευτικά Υπομνήματα: Π. Μπρατσιώτη, *Η Αποκάλυψις του Ιωάννου*, 1950, ²1993. Ι. Γιαννακόπουλου, *Ερμηνεία της Αποκαλύψεως*, 1950, ²1991. Σ. Αγουρίδη, *Η Αποκάλυψη του Ιωάννη*, στη σειρά *Ερμηνεία Καινής Διαθήκης* αρ. 18, 1994. W. Bousset, *Die Offenbarung Johannis*, ⁶1906. R.H. Charles, *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John*, 2 τόμοι, 1920, 1979. Th. Zahn, *Die Offenbarung des Johannes*, 1926. E.B. Allo, *L' Apocalypse*, 1933. E. Lohmeyer, *Die Offenbarung des Johannes*, ²1953. A. Wikenhauser, *Die Offenbarung des Johannes*, 1959. Ch. Brütsch, *Die Offenbarung des Johannes*, τόμ. 1-3, 1970. H. Kraft, *Die Offenbarung des Johannes*, 1974. E. Lohse, *Die Offenbarung des Johannes*, ¹²1979. A.V. Collins, *The Apocalypse*, 1979. F. Grunzweig, *Die Offenbarung des Johannes*, 1982. U.B. Müller, *Die Offenbarung des Johannes*, 1984. J. Roloff, *Die Offenbarung des Johannes*, 1984. H. Giesen, *Johannes-Apocalypse*, 1986. P. Prigent, *L' Apocalypse de Saint Jean*, ²1988. E. Schussler Fiorenza, *Revelation. Vision of a Just World*, 1993

(μια λέξη που μαζί με το ρ. νικῶ ανήκει στο προσφιλές λεξιλόγιο του Ιωάννη), ο οποίος είναι «ὁ λέων ὁ ἐκ τῆς φυλῆς Ἰούδα, ἡ ρίζα Δαυὶδ» και συνάμα «τό ἄρνιον» που συνοδεύεται ἀπὸ το χαρακτηρισμό «ὡς ἔσφαγμένον» (5,6). Κατὰ το ἀνοίγμα της κάθε σφραγίδας φανερώνεται διαδοχικά και μερικά η πορεία του κόσμου προς την ἐσχατη και εσχατολογική κρίση. Κατὰ τρόπο ἀριστοτεχνικό, μεταξύ του ἀνοίγματος των ἑξι πρώτων σφραγίδων (κεφ. 6) και του ἀνοίγματος της εβδόμης (8,1εξ) ο Ιωάννης παρεμβάλλει το παραμυθητικό ὄραμα (κεφ. 7) της σφραγίσεως «ἐκατόν τεσσεράκοντα τεσσάρων χιλιάδων... ἐκ πάσης φυλῆς υἰῶν Ἰσραὴλ» ἀπὸ τον ἄγγελο τον ἔχοντα «σφραγίδα Θεοῦ ζῶντος», ὄραμα το οποίο γίνεται ἀκόμη πιο παραμυθητικό με τις οἰκουμενικές διαστάσεις που προσλαμβάνει στη συνέχεια: «Μετά ταῦτα εἶδον, καὶ ἰδοὺ ὄχλος πολὺς, ὃν ἀριθμῆσαι αὐτόν οὐδεὶς ἐδύνατο. ἐκ παντός ἔθνους καὶ φυλῶν καὶ λαῶν καὶ γλωσσῶν ἑστῶτες ἐνώπιον τοῦ θρόνου καὶ ἐνώπιον τοῦ ἁρνίου...» (7,9 εξ.). Ο ἀναρίθμητος αὐτός ὄχλος ἀποτελεῖται ἀπὸ νικητές («νικῶντες») που φοροῦν «στολὰς λευκάς καὶ φοίνικες ἐν ταῖς χερσίν αὐτῶν» και προσκυνοῦν τον Θεό. Στο ἐρώτημα του Ιωάννη «τίνες εἰσὶν και πόθεν ἦλθαν» ἀπαντᾷ ἕνας ἐκ των πρεσβυτέρων:

“Οὗτοί εἰσιν οἱ ἐρχόμενοι ἐκ τῆς θλίψεως τῆς μεγάλης,

καὶ ἔπλυναν τὰς στολὰς αὐτῶν

καὶ ἐλεύκαναν αὐτὰς ἐν τῷ αἵματι τοῦ ἁρνίου.

διὰ τοῦτο εἰσιν ἐνώπιον τοῦ θρόνου τοῦ θεοῦ,

καὶ λατρεύουσιν αὐτῷ ἡμέρας καὶ νυκτὸς ἐν τῷ

ναῷ αὐτοῦ,

καὶ ὁ καθήμενος ἐπὶ τοῦ θρόνου σκηνώσει ἐπ' αὐτούς.

οὐ πεινάσουσιν ἔτι οὐδὲ διψήσουσιν ἔτι,
οὐδὲ μὴ πέση ἐπ' αὐτούς ὁ ἥλιος οὐδὲ πᾶν καῦμα,
ὅτι τὸ ἄρνιον τὸ ἀνά μέσον τοῦ θρόνου ποιμανεῖ αὐτούς,

καὶ ὁδηγήσει αὐτούς ἐπὶ ζωῆς πηγᾶς ὑδάτων·
καὶ ἐξαλείψει ὁ θεὸς πᾶν δάκρυον ἐκ τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν" (7,14-17).

Ἡ υμνικὴ αὐτὴ ἀπάντηση ενός εκ των πρεσβυτέρων διατυπωμένη με φράσεις της Π.Δ., κυρίως ἀπὸ τον προφήτη Ησαΐα, αποτελεί προαγγελία καὶ πρόγευση τῆς τελικῆς ανακαινίσεως τοῦ κόσμου, τοῦ καινοῦ ουρανοῦ καὶ τῆς καινῆς γῆς, των κεφ. 21-22. Ὁ συγγραφέας τῆς Αποκαλύψεως σπεύδει στὴν περιγραφή τοῦ καινούργιου κόσμου, ὅπου εἶναι προσανατολισμένος ὁ ἴδιος καὶ θέλει νὰ προσανατολίσει καὶ τοὺς ἀναγνώστες του. Μόλις ὡστόσο εγγίσει τὸ κατώφλι τοῦ νέου κόσμου, γυρίζει ἀπὸτομα τὸ φακὸ τῆς περιγραφῆς πρὸς τὰ πίσω, πρὸς ὅσα προηγούνται γιὰ νὰ τὰ φωτίσει περισσότερο. «Ἐτσι, θα ἔλεγε κανεῖς πὼς με τὴν τακτικὴ τοῦ αὐτῆ, κοντὰ στα ἄλλα, α) συμμερίζεται τὴν εὐσπλαγχνικὴ τακτικὴ τοῦ Θεοῦ ἐναντι τοῦ κόσμου, σύμφωνα με τὴν ὁποία ἡ τελικὴ κρίση ἐρχεται ὡς ἡ ἐσχατὴ πράξη μιᾶς διαρκούς καὶ πολύτροπης υπόμνησης τοῦ βέβαιου γεγονότος τῆς κρίσης καὶ β) ἀποδεικνύει ὅτι ἀν ὡς ἀποκαλυπτικὸν τὸν ἐνδιαφέρει ἡ ἐκβάση τῆς πορείας τοῦ κόσμου, ὡς θεολόγο καὶ

διάκονο τοῦ λαοῦ τοῦ Θεοῦ τὸν ἀπασχολεῖ ἡ ἴδια ἡ πορεία τοῦ κόσμου»².

Σ' αὐτὴν τὴν πορεία, μέσα ἀπὸ μιὰ διαδικασίᾳ καταστροφῶν καὶ δεινῶν, ὁ Ἰωάννης τοποθετεῖ σταθμοὺς ἐλπίδας καὶ αισιοδοξίας γιὰ τὸν ἀναγνώστη. Κόβεται ὅμως ἡ ἀνάσα ὄχι μόνο τοῦ ἀναγνώστη, ἀλλὰ καὶ ὅλων τῶν ουρανίων ὄντων καθὼς με τὸ ἀνοιγμὰ τῆς ἑβδόμης σφραγίδας ἀπελευθερώνεται ολόκληρο τὸ εἰλητάριο-βιβλίον καὶ ξετυλίγεται μπροστὰ στὸν ορώντα-προφήτη τὴ τελικὴ πράξη τῆς ἐσχατολογικῆς διαδικασίας:

«Καὶ ὅταν ἤνοιξεν (ἐννοεῖται τὸ ἄρνιον) τὴν σφραγίδα τὴν ἑβδόμην, ἐγένετο σιγή ἐν τῷ οὐρανῷ ὡς ἡμιώριον» (8,1).

Ποιὸ εἶναι τὸ νόημα αὐτῆς τῆς σιγῆς σὲ σχέση πρὸς ὅλην τὴν οικονομίαν τῶν ὄσων ἀκολουθοῦν; Ὑπάρχει παρόμοιο θέμα σὲ προηγούμενα ἢ ἐπόμενα ἀποκαλυπτικά ἔργα; Με τὰ ἐρωτήματα αὐτὰ καὶ ἄλλα συναφῆ που προκύπτουν ἀπὸ αὐτὰ θα ἀσχοληθούμε στὴ συνέχεια.

* * *

Εάν ἀνατρέξει κανεῖς στα ἐρμηνευτικὰ Ὑπομνήματα, θα διαπιστώσει τὴν ὑπαρξὴ διαφόρων ἀπόψεων γιὰ τὸ νόημα αὐτῆς τῆς σιγῆς, χωρὶς ὅμως ευρύτερη συζήτηση τοῦ θέματος. Οἱ κυριότερες ἀπόψεις μποροῦν νὰ συνοψισθοῦν ὡς εξῆς:

1. Ἡ σιγή δηλώνει τὴν ἀγωνία τοῦ σύμπαντος γιὰ τὴν τρομακτικὴ σοβαρότητα τῶν πληγῶν που θα ἀκολου-

² Πρωτοπρ. Ἰω. Σκιαδαρέση, «Γένεση καὶ Αποκάλυψη», Δελτίο Βιβλικῶν Μελετῶν 17 (1988), τόμ. 2, σ. 69.

θήσουν με τις επτά σάλπιγγες, σοβαρότητα που γίνεται ακόμη πιο αντιληπτή, εάν λάβει κανείς υπόψη ότι σε ολόκληρο το βιβλίο της Αποκαλύψεως ο χώρος του θρόνου στον ουρανό γεμίζει από υμνωδίες των ουρανίων χορωδιών (των 4 όντων, των 24 πρεσβυτέρων, μυριάδων αγγέλων, παντός κτίσματος) από τότε που άρχισε η κρίση του Θεού επί της ανθρωπότητας. Δημιουργεί δηλ. η σιγή ένα δραματικό suspense για όσα πρόκειται αμέσως κατόπιν να περιγραφούν³.

Στην περίπτωση της ερμηνείας αυτής θα μπορούσε να θεωρήσει κανείς ως πλησιέστερο παράλληλο από την αρχαία ελληνική γραμματεία το στίχο από τις *Βάκχες* του Ευριπίδη, όπου λίγο πριν οι Μαινάδες διαμελίσουν τον Πενθέα στον Κιθαιρώνα κατ'εντολή του Διονύσου,

«σίγησε δ' αἰθήρ, σῖγα δ' ὕλιμος νάπη φύλλ' εἶχε,
θηρῶν δ' οὐκ ἄν ἤκουσας βοήν»

(: Κι έπεσε νεκρική σιγή στο δάσος, στον αιθέρα, και πουθενά δεν άκουγες φωνές από τ' αγρίμια)⁴.

2. Η σιγή συνιστά την πιο επιβλητική λειτουργική ατμόσφαιρα για να μεταφερθούν «ἐπί τό θυσιαστήριον τό χρυσοῦν τό ἐνώπιον τοῦ θρόνου» οι προσευχές όλων των «άγιων», δηλ. των χριστιανών, προφανώς των αγωνιζομένων κατά του θηρίου χριστιανών. Μέσα σ' ένα κόσμο που καταστρέφεται από τις πληγές, εκείνο που δεν χάνεται με κανένα τρόπο είναι οι προσευχές των αγίων, που μαζί με «θυμιάματα πολλά» ανέρχονται «ἐκ χειρός

³ Π. Μπρατσιώτης, σ. 154. Σ. Αγουρίδης, σ. 232. F. Grunzweig I σ. 224. E.B. Allo, σ. 117. A.Y. Collins, σ. 54.

⁴ Κατά τη μετάφραση του Γ. Γιάνναρη, *Βάκχες* 1084, εκδ. Κάκτος, 1993.

ἀγγέλου ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ» (8,3-4). Αντί της δοξολογικής υμνωδίας του λοιπού βιβλίου της Αποκαλύψεως εδώ έχουμε μια «οὐράνια σιωπηλή λατρεία»⁵, κατά την οποία διακόπτονται οι ουράνιες υμνωδίες για να ακουστούν οι προσευχές των μαρτύρων επί της γης.⁶

Η άποψη αυτή παρά τη λειτουργική της μεγαλοπρέπεια δεν φαίνεται να επαρκεί για την εξήγηση της σιγής στον ουρανό. Η ανεπάρκειά της ενισχύεται και από την ύπαρξη του ερμηνευτικού ερωτήματος, εάν τα περιγραφόμενα στους αμέσως επόμενους στιχ. 8,2-4 (οι επτά σάλπιγγες που δίδονται στους επτά αγγέλους, ο άλλος άγγελος που έρχεται και στέκεται με το χρυσό θυμιατήρι στο θυσιαστήριο και οι προσευχές που με τον

⁵ E. Lohmeyer, σ. 73.

⁶ R.H. Charles I, σ. 223-224. H. Giesen, σ. 72-73. Ο Charles προσάγει ραββινικό κείμενο, παράλληλο κατά τη γνώμη του, στο οποίο λέγεται ότι «στον πέμπτο ουρανό υπάρχουν χορείες αγγέλων που άδουν ύμνους κατά τη νύκτα, αλλά σιωπούν την ημέρα για τη δόξα του Ισραήλ», δηλ. όπως επεξηγεί ο ίδιος, για να ακουστούν στον ουρανό οι προσευχές του ισραηλιτικού λαού. Βλ. σχετικά Caird, σ. 106-7 και Lohmeyer, σ.73.

Αλλά και στη χριστιανική γραμματεία γίνεται λόγος για τη σιγή ως την κατάλληλη στιγμή προσευχής. Ο Ιππόλυτος Ρώμης π.χ. αναφέροντας και τα μεσάνυχτα μεταξύ των ωρών προσευχής παρατηρεί: «Διότι οι πρεσβύτεροι που μας διέσωσαν την παράδοση μας δίδαξαν έτσι ότι αυτήν την ώρα όλη η δημιουργία αναπαύεται μια στιγμή για να υμνήσει τον Κύριο: τά άστρα, τα δένδρα, τα ύδατα σταματούν μια στιγμή και όλη η στρατιά των αγγέλων που τον υπηρετεί υμνεί το Θεό αυτήν την ώρα μαζί με τις ψυχές των δικαίων. Γι' αυτό οι πιστοί πρέπει να σπεύδουν να προσεύχονται αυτήν την ώρα» (*Αποστολική Παράδοσις*, 41, Sources Chrétiennes, τόμ. 11^β, σ. 130-131).

καπνό των θυμιαμάτων ανέρχονται ενώπιον του Θεού) λαμβάνουν χώρα στη διάρκεια της ημιώρης σιγής ή αμέσως μετά από αυτήν.

3. Ορισμένοι ερμηνευτές της Αποκαλύψεως⁷ δέχονται ότι στο στίχο που εξετάζουμε απηχείται το αποκαλυπτικό θέμα της πρωταρχικής σιγής προ της δημιουργίας του κόσμου, η οποία (σιγή) εσχατολογικά θα επαναληφθεί προ της γενικής αναστάσεως. Χαρακτηριστικά γίνεται αναφορά από τους υποστηρικτές της απόψεως αυτής στον Δ' Έσδρα «Καί ἦν τότε πνεῦμα ἐπιφερόμενον, καί σκότος περιεφέρετο, ἀλλά καί σιγή ἤχου, καί φωνή ἀνθρώπου οὕτω ἦν» (6,39), «...καί ἐπιστραφήσεται ὁ αἰὼν εἰς τὴν ἀρχαίαν σιγὴν ἡμέρας ἑπτὰ, καθὼς ἐν ταῖς προτέραις ἀρχαῖς, ὥστε μηδένα περιλείπεσθαι. Καί ἔσται μεθ' ἡμέρας ἑπτὰ, καί ἀνεγερθήσεται ὁ μῆψω γρηγορῶν αἰῶν, καί ἀποθανεῖται τό φθαρτόν, καί ἡ γῆ ἀποδώσει τοὺς ἐν αὐτῇ καθεύδοντας, καί ἡ κόνις τοὺς ἐν αὐτῇ ἠσυχάζοντας, καί τά ταμεῖα ἀποδώσει τὰς αὐτοῖς παρατεθείσας ψυχάς...» (7,30-32). Επίσης, και στη Συριακή Αποκάλυψη Βαρούχ^{3,7}: «ο κόσμος δέν θά ἐπιστρέψει στήν ἀρχική του φύση καί τό σύμπαν δέν θά ἐπιστρέψει στήν ἀρχέγονη σιωπή;».

Οι αναλογίες βέβαια των κειμένων Δ' Έσδρα και Συριακή Αποκάλυψη Βαρούχ με το Αποκ 8,1 δεν είναι ευκαταφρόνητες, πρέπει όμως να επισημανθεί ότι στα ιουδαϊκά αυτά αποκαλυπτικά κείμενα γίνεται λόγος για επταήμερη εσχατολογική σιγή προ της κρίσεως (έννας αριθμός που δηλώνει πληρότητα), ενώ στην Αποκάλυψη

⁷ M. Rissi, *Was ist und was geschehen soll danach*, 1965, σ. 9-11. P. Prigent, σ. 130.

του Ιωάννη το «ἡμιώριο» δηλώνει ένα εξαιρετικά σύντομο χρονικό διάστημα.

4. Η τέταρτη ερμηνεία, που θα υποστηρίξουμε, δεν παραθεωρεί βέβαια τις αποκαλυπτικές εσχατολογικές αναλογίες της αμέσως προηγούμενης ερμηνείας, προχωρεί όμως πέρα από αυτές. Οποσδήποτε πριν προχωρήσουμε, πρέπει να σημειώσουμε ότι η εκδοχή της σιγής ως «υποκειμενικού βιώματος του συγγραφέα»⁸ δεν επιλύει καθόλου ικανοποιητικά το θέμα μας⁹. Ενώ, αντίθετα, προς μια πιο ικανοποιητική ερμηνεία μας οδηγεί η μνεία της σιγής που προηγείται των θεοφανικών εκδηλώσεων στην Π.Δ.. Παραθέτω μερικά χαρακτηριστικά χωρία από τα προφητικά και ποιητικά βιβλία, κατά τη μετάφραση της Ελληνικής Βιβλικής Εταιρείας (1997) από το εβραϊκό:

«Σωπάστε μπροστά στον Κύριο, τον Θεό.

Είναι κοντά η ημέρα που ο Κύριος θα εκδηλώσει την κρίση του» (Σοφ. 1, 7).

«Όλοι ας σιγήσουν μπροστά στον Κύριο,

⁸ W. Bousset, σ. 290.

⁹ Η σιγή του κειμένου μας δεν φαίνεται επίσης να έχει κάποια άμεση σχέση με τα περί Σιγής και Βυθού του Γνωστικού Ουαλεντίνου, ή με τα λεγόμενα από τον Ιγνάτιο Αντιοχείας περί «σιγής» και «ἠσυχίας» στα ακόλουθα χωρία του: «ἀμεινόν ἐστιν σιωπᾶν καί εἶναι, ἢ λαλοῦντα μή εἶναι» (Εφεσ 15,1) · «καί ἔλαθεν τόν ἀρχοντα τοῦ αἰῶνος τούτου ἡ παρθενία Μαρίας καί ὁ τοκετός αὐτῆς, ὁμοίως καί ὁ θάνατος τοῦ κυρίου τρία μυστήρια κραυγῆς, ἅτινα ἐν ἠσυχίᾳ Θεοῦ ἐπράχθη» (Εφεσ 19,1) «εἷς Θεός ἐστιν ὁ φανερώσας ἑαυτόν διά Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, ὃς ἐστιν αὐτοῦ λόγος ἀπό σιγῆς προελθών» (Μαγν 8,2).

γιατί ξυπνάει και ξάφνου θα βγει από την άγια του κατοικία» (Ζαχ 2, 17).

«Ο Κύριος όμως εἶν' εκεί, στον άγιό του ναό.

Όλη η γη ας μείνει σιωπηλή μπροστά του» (Αββ 2, 20).

«Από τον ουρανό άφησες να ακουστεί η κρίση σου

Η γη φοβήθηκε και σώπασε,

όταν σηκώθηκε ο Θεός να κρίνει,

για να σώσει όλους τους δύστυχους της γης» (Ψαλμ 76, 9-10, Ο΄ 75).

Η διαφορά στα Παλαιοδιαθηκικά αυτά χωρία από αυτό της Αποκαλύψεως που εξετάζουμε είναι ότι στα πρώτα γίνεται λόγος για σιωπή επάνω στη γη εν όψει της θείας επιφάνειας, ενώ στο δεύτερο η σιγή λαμβάνει χώρα στον ουρανό. Βέβαια, πρέπει αμέσως να προσθέσουμε ότι ναι μεν η σιγή λαμβάνει χώρα στον ουρανό, αλλά για θεοφανικά γεγονότα που πρόκειται να συμβούν στη γη, προερχόμενα από τον ουρανό. Άλλωστε, στην Αποκάλυψη του Ιωάννη ουρανόσ και γη, πέρα και αντίθετα από κάθε δυαρχική αντίληψη, αποτελούν έναν ενιαίο κόσμο¹⁰. Μερικοί ερμηνευτές, εκτός από τα παραπάνω χωρία, σχετίζουν την προμηνυόμενη στο Αποκ 8,1 θεοφάνεια με τη διήγηση του Γ Βασ 19,11 εξ. για τη θεοφάνεια στον προφήτη Ηλία στο όρος Χωρήβ, όπου ο Θεός δεν βρίσκεται στο δυνατό άνεμο, ούτε στο σεισμό, ούτε στο πυρ, αλλά στη «φωνή αύρας λεπτής», και άλλοι με το Σοφ Σολ 18,14 («ήσυχου γάρ σιγής περιεχούσης τά πάντα και νυκτός ἐν ίδίῳ τάχει μεσαζούσης, ὁ παντοδύναμός σου λό-

¹⁰ Σ. Αγουρίδη, *Η Αποκάλυψη του Ιωάννη. Ιστορική και συγχρονιστική ερμηνευτική προσπάθεια*, 1979, σ. 83-84.

γος ἀπ' οὐρανοῦ ἐκ θρόνων βασιλείων ἀπότομος πολεμιστής εἰς μέσον τῆς ὀλεθρίας ἤλατο γῆς») που όμως αναφέρεται πρωταρχικά στην επέμβαση του Θεού για τη θανάτωση των πρωτοτόκων των Αιγυπτίων.

Προς τη θεοφανική¹¹ ερμηνεία μας προσανατολίζουν και άλλα στοιχεία των στίχων που ακολουθούν μετά το Αποκ 8,1 με βασικότερο τις επτά σάλπιγγες (8,2-7εξ.). Η σάλπιγγα προετοιμάζει την εμφάνιση του Κυρίου, τόσο στην Π.Δ. (βλ. π.χ. Ησ 27,13. Ιωήλ 2,1. Σοφ 1,16. Ζαχ 9,14. Πρβλ. Δ' Εσδρα 6,23. Απόκρυφη Αποκ. Ιωαν. 9) όσο και στην ΚΔ, με ιδιαίτερη έμφαση στη δεύτερη στην τελική παρουσία του Κριτού (βλ. π.χ. Α' Θεσ 4,16 «ὅτι αὐτός ὁ κύριος ἐν κελεύσματι, ἐν φωνῇ ἀρχαγγέλου καὶ ἐν σάλπιγγι θεοῦ, καταβήσεται ἀπ' οὐρανοῦ καὶ οἱ νεκροὶ ἐν Χριστῷ ἀναστήσονται πρῶτον» Μθ 24,31 «καὶ ἀποστελεῖ τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ μετὰ σάλπιγγος μεγάλης, καὶ ἐπισυνάξουσιν τοὺς ἐκλεκτοὺς αὐτοῦ ἐκ τῶν τεσσάρων ἀνέμων ἀπ' ἄκρων οὐρανῶν ἕως τῶν ἄκρων αὐτῶν» Α' Κορ 15,52 «ἐν ἀτόμῳ, ἐν ῥιπῇ ὀφθαλμοῦ, ἐν τῇ ἐσχάτῃ σάλπιγγι· σαλπίζει γὰρ καὶ οἱ νεκροὶ ἐγερθήσονται ἄφθαρτοι καὶ ἡμεῖς ἀλλαγησόμεθα»).

Η εμφάνιση του Κριτού στο κείμενο της Αποκαλύψεως προανακρούεται στο τέλος της έκτης σφραγίδας (6,17 «ὅτι ἦλθεν ἡ ἡμέρα ἡ μεγάλη τῆς ὀργῆς αὐτοῦ, καὶ τίς δύναται σωθῆναι;») και κατά πρόληψη περιγράφεται η μακαριότητα των νικητῶν που έρχονται «ἐκ τῆς θλίψεως τῆς μεγάλης» στο αμέσως επόμενο κεφ. 7, και ειδικότερα στους στιχ. 9-17. Θα ανέμενε κανείς με τον ήχο

¹¹ Για τη θεοφανική ερμηνεία της σιγῆς βλ. H. Kraft 1, σ. 132-133. J. Roloff, σ. 92-93. Müller, σ. 184-185.

των σαλπίγγων που αποτελούν το περιεχόμενο της έβδομης σφραγίδας¹² την περιγραφή της κρίσεως και την εμφάνιση του καινού ουρανού και της καινής γης, που όμως περιγράφονται στα τελικά κεφ. 21-22, στο μεγαλειώδες αποκορύφωμα της Αποκαλύψεως καθώς και όλης της Κ.Δ. Η αναμενόμενη λοιπόν οριστική θεοφάνεια που προμηνύει η σιγή συντελείται στα δύο τελευταία κεφάλαια. Ο νέος όμως αυτός κόσμος προϋποθέτει την καταστροφή του παλαιού. Αυτή τη λειτουργία της καταστροφής και κατά κάποιον τρόπο της καθάρσεως της κτίσεως επιτελούν οι επτά σάλπιγγες και οι επτά φιάλες.

Ο Ιωάννης, καθώς ήδη παρατηρήσαμε, μόλις εγγίζει το κατώφλι του καινούργιου κόσμου, επανέρχεται στο τι θα προηγηθεί αυτού. Είναι σαν να μας ανεβάζει διαδοχικά και κυκλικά γύρω από ένα βουνό και μας φέρνει κάθε φορά εγγύτερα στην κορυφή του. Σε κάθε βήμα όλο και περισσότερο βλέπουμε την κορυφή του, αλλά μένει κάποιος δρόμος ακόμη να διανυθεί. Ο δρόμος αυτός θα είναι σύντομος και δεν θα διαρκέσει για πολύ. Αυτό,

¹² Είναι τελείως απίθανη η άποψη του G. Bornkamm, «Die Komposition der apokalyptischen Visionen in der Offenbarung Johannis», *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 36(1937), σ. 132-149, ότι η Αποκάλυψη αρχίζει ουσιαστικά στο 8,2 με το άνοιγμα της 7ης σφραγίδας, ενώ τα κεφ. 6-7 αποτελούν απλώς μια εισαγωγή στα δεινά. Βλ. αναίρεση από τον J. Lambrecht, «A Structuration of Revelation 4,1-22,5», στο συλλογικό έργο *L'Apocalypse Johannique et l'Apocalyptique dans le N. Testament*, ed. par. J. Lambrecht, 1980, σ. 81.

άλλωστε, είναι το παρηγορητικό μήνυμα της Αποκαλύψεως.¹³

* * *

Το θέμα όμως της σιγής ως προάγγελου θεοφάνειας θα το εξετάσουμε τώρα υπό το φως μιας εξόχως εντυπωσιακής σκηνης ενός Αποκρύφου που έπαιξε ιδιαίτερο ρόλο στη λειτουργική ζωή και την εικονογραφία της Ορθοδόξου Εκκλησίας, του *Πρωτευαγγελίου Ιακώβου* (18,2): Κατά την επί Αυγούστου απογραφή ο Ιωσήφ με την οικογένειά του και με τη Μαρία επί όνου πορεύεται προς τη Βηθλεέμ. Στα μισά του δρόμου η Μαρία αισθάνεται ότι ήλθε η ώρα της γέννας. Τότε ο Ιωσήφ βρίσκει σπήλαιο, την τοποθετεί εκεί, ενώ ο ίδιος πηγαίνει στη Βηθλεέμ προς αναζήτηση μαίας. Στο σημείο αυτό, και ενώ επικείται το μεγάλο γεγονός της γεννήσεως του Χριστού, διηγείται ο Ιωσήφ σε α' πρόσωπο (σ' αντίθεση προς το γ' πρόσωπο της μέχρι τώρα διηγήσεως) τα ακόλουθα:

«Ἐγὼ δὲ Ἰωσήφ περιεπάτουν, καὶ οὐ περιεπάτουν καὶ ἀνέβλεψα εἰς τὸν ἀέρα, καὶ εἶδον τὸν ἀέρα ἔκθαμβον καὶ ἀνέβλεψα εἰς τὸν πόλον τοῦ οὐρανοῦ, καὶ εἶδον αὐτὸν ἐστῶτα καὶ τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ ἠρεμοῦντα καὶ ἐπέβλεψα ἐπὶ τὴν γῆν, καὶ εἶδον σκάφην κειμένην καὶ ἐργάτας ἀνακειμένους, καὶ αἱ χεῖρες αὐτῶν ἐν τῇ σκάφῃ καὶ οἱ μασσῶμενοι οὐκ ἔμασσῶντο, καὶ οἱ αἶροντες οὐκ ἀνέφερον, καὶ οἱ προσφέροντες τῷ στόματι αὐτῶν οὐ προσέφερον, ἀλλὰ πάντων ἦν τὰ πρόσωπα ἄνω

¹³ Βλ. Β. Στογιάννου, *Αποκάλυψη και Πολιτική*, 1985, σ. 16-17 (= *Ερμηνευτικά Μελετήματα*, σ. 573).

βλέποντα· καὶ ἰδοὺ πρόβατα ἐλαυνόμενα ἦν, καὶ οὐ προέβαινον ἀλλ' ἴσταντο, καὶ ἐπῆρεν ὁ ποιμὴν τὴν χεῖρα αὐτοῦ τοῦ πατάξαι αὐτὰ ἐν τῇ ράβδῳ, καὶ ἡ χεὶρ αὐτοῦ ἔστη ἄνω· καὶ ἐπέβλεψα ἐπὶ τὸν χεῖμαρρον τοῦ ποταμοῦ, καὶ εἶδον τὰ στόματα τῶν ἐρίφων ἐπικείμενα καὶ μὴ πίνοντα, καὶ πάντα ὑπὸ θῆξιν τῷ δρόμῳ αὐτῶν ἀπηλαύνοντο» (18,2) (:Κι ἐγὼ ὁ Ἰωσήφ περπατοῦσα κι ὁμως δεν προχωροῦσα. Κοίταξα ψηλά στόν ἀέρα, καὶ τόν εἶδα ἐκθαμβο. Ἐριξα τὴ ματιά μου στό θόλο τοῦ οὐρανοῦ καὶ τόν εἶδα νά στέκεται καὶ τὰ πετεινά τοῦ οὐρανοῦ νά εἶναι σταματημένα. Κοίταξα πρὸς τὴ γῆ καὶ εἶδα νά βρίσκειται ἐκεῖ μιά σκάφη καὶ γύρω της ἐργάτες νά εἶναι ἐτοιμοὶ γιὰ φαγητό μέ τὰ χέρια μέσα στή σκάφη. Καὶ αὐτοὶ πού μασσοῦσαν δέν μασσοῦσαν αὐτοὶ πού ἐπαιρναν κάτι ἀπὸ τὴ σκάφη δέν τό σήκωναν πιά ψηλά καὶ ὅσοι ἐτοιμάζονταν νά βάλουν κάτι στό στόμα δέν τό ἔβαζαν. Ἀλλά, ὅλων τὰ πρόσωπα ἦταν στραμμένα πρὸς τὰ πάνω. Καὶ ἀκόμη νά, κάποιος ὀδηγοῦσε πρόβατα τὰ πρόβατα ὁμως δέν προχωροῦσαν ἀλλά ἔστεκαν. Καὶ σήκωσε ὁ βοσκὸς τό χέρι του νά τὰ κτυπήσει μέ τό ραβδί καὶ τό χέρι του ἔμεινε σταματημένο ψηλά. Καὶ κοίταξα πρὸς τό ρεῦμα τοῦ ποταμοῦ καὶ εἶδα τὰ στόματα τῶν κατσικιῶν ἐτοιμα νά πιοῦν νερό ἀλλά δέν ἔπιναν. Καὶ κατόπιν ξαφνικά ὅλα ἐξακολούθησαν τὴν πορεία τους, 18,2).

Αμέσως μετὰ τὴ σκηνὴ αὐτὴ καὶ καθὼς ὁ Ἰωσήφ μετὰ τὴ μαῖα προσεγγίζουν τὸ σπήλαιον «ἐφάνη φῶς μέγα ἐν τῷ σπηλαίῳ, ὥστε τοὺς ὀφθαλμοὺς ἡμῶν μὴ φέρειν. Καὶ πρὸς ὀλίγον τό φῶς ἐκεῖνο ὑπεστέλλετο ἕως οὗ ἐφάνη τό βρέ-

φος...» (19,2). Ἡ γέννηση τοῦ Χριστοῦ, ἡ ἀρχὴ τοῦ καινοῦ κόσμου εἶχε συντελεσθεῖ.

Οἱ μελετητές τόσο τοῦ βιβλίου τῆς Αποκαλύψεως ὅσο καὶ τοῦ Πρωτευαγγελίου¹⁴ –σε ὅσους μπορέσαμε νὰ ανατρέξουμε– δὲν συσχετίζουν τὰ δύο κείμενα, τὸ Αποκ 8,1 καὶ Πρωτ 18,2. Προβαίνουμε ἐδῶ σε μὴ προσπάθεια συσχετισμοῦ τῶν δύο σκηνῶν, οἱ ὁποῖες προανακροῦν δύο καίρια γεγονότα τῆς θείας οικονομίας, παρόλον ὅτι ἡ μία ἐκτυλίσσεται στὸν οὐρανὸ ἐνῶ ἡ ἄλλη στὴ γῆ στὴν πρώτη κυριαρχεῖ ἡ σιγή, ἐνῶ στὴ δευτέρῃ τὸ σταμάτημα τῆς κινήσεως κατὰ τὴ διάρκεια βέβαια τοῦ οὐρανοῦ ἐξυπακούεται ἡ σιγή. Πιο συγκεκριμένα, τὰ σημεῖα συσχετισμοῦ τῶν δύο διηγήσεων εἶναι τὰ ἀκόλουθα:

(α) Το α' πρόσωπο τῆς ἐν λόγῳ διηγήσεως τοῦ Πρωτευαγγελίου («Ἐγὼ δὲ Ἰωσήφ») θυμίζει σαφῶς τὸν τρόπο τῆς ἀποκαλυπτικῆς γραφῆς τοῦ Ἰωάννη (βλ. 1,9 «ἐγὼ Ἰωάννης ὁ ἀδελφὸς ὑμῶν», καθὼς καὶ τὰ πολυάριθμα σε α' πρόσωπο ρήματα τῆς Αποκαλύψεως).

(β) Το ἐντυπωσιακὸ σταμάτημα τῆς κινήσεως τῶν ἐμψύχων ὄντων στὸν ἀέρα καὶ στὴ γῆ (ἀνθρώπων καὶ ζώων), τὸ σταμάτημα γενικὰ χώρου καὶ χρόνου στὸ Πρωτευαγγέλιο θυμίζει τὴν «σιγή ἐν τῷ οὐρανῷ» τῆς Αποκαλύψεως –μόνο πού ὁ Ἰωσήφ στὴν πρώτη φράση τοῦ Πρωτευαγγελίου («περιεπάτουν καὶ οὐ περιεπάτουν») φαίνε-

¹⁴ Πολὺ ἐνδιαφέρουσα ἀνάλυση τῆς παραπάνω διηγήσεως τοῦ Πρωτευαγγελίου Ἰακώβου, χωρὶς ὁμως ἀναφορὰ στὸ Αποκ 8,1, παρέχει ὁ Fr. Bovon, «The Suspension of Time in Chapter 18 of Protevangelium Jacobi», *The Future of Early Christianity. Essays in honor of Helmut Koester*, ed. by B. Pearson, 1991, σ. 393-405, καὶ σε γαλλικὴ μορφή στὴ συλλογὴ ἀρθρῶν τοῦ *Revelation et Ecriture. Nouveau Testament et litterature apocryphe chretienne*, 1993, σ. 253-270.

ται να μετέχει στο σταμάτημα της ροής του χρόνου και της κινήσεως, ενώ από το κείμενο της Αποκαλύψεως δεν συνάγεται σαφώς αλλά μάλλον εξυπακούεται η συμμετοχή του Ιωάννη στη σιγή.

Και (γ) Το σπουδαιότερο, κατά τη γνώμη μας, στοιχείο συσχετισμού είναι ότι και στα δύο κείμενα προανακρούονται δύο σημαντικά γεγονότα που ακολουθούν: Στο Πρωτοευαγγέλιο η γέννηση του Ιησού Χριστού, της «καινής κτίσεως», στην Αποκάλυψη η διαδοχική καταστροφή του παλαιού κόσμου, ώστε στη θέση του να εγκατασταθεί ο «καινός ουρανός» και «η καινή γη» των κεφ. 21-22.

Αυτό το τελευταίο μας οδηγεί στην τελικά αποδεκτή ερμηνεία της σιγής. Και βέβαια δεν μπορεί να αρνηθεί κανείς ότι «ή σιγή τὴν ἀγγελικὴν εὐταξίαν δηλοῖ καὶ τὴν εὐλάβειαν»¹⁵ μέσα στη μεγαλειώδη ουράνια σιωπηλή λατρεία με τις προσευχές των αγίων να ανέρχονται στο θρόνο του Θεού, όπως θέλει μια ερμηνευτική κατεύθυνση που αναφέραμε προηγουμένως. Και ασφαλώς η σιγή δείχνει τη δραματική σοβαρότητα των πληγών που ακολουθούν, όπως τονίζει άλλη ερμηνευτική προσέγγιση. Και οπωσδήποτε η εσχατολογική επάνοδος στην πρωταρχική σιγή είναι μια σοβαρή ερμηνευτική τοποθέτη-

¹⁵ «Ἡ δὲ σιγή δηλοῖ τὴν ἀγγελικὴν εὐταξίαν καὶ εὐλάβειαν, τό τε περί τῆς δευτέρας παρουσίας ἄγνωστον», Ανδρέα Καισαρείας, *Υπόμνημα εἰς τὴν Αποκάλυψιν*, PG 106, 286. Βλ. και Ἀρέθα, *Υπόμνημα εἰς τὴν Αποκάλυψιν*, PG 106,612 καθώς και Ζαχαρία του Γεργάνου, *Εξήγησις εἰς τὴν τοῦ Ἰωάννου τοῦ Ὑψηλοτάτου Θεολόγου Αποκάλυψιν*, Κριτική έκδοση, εισαγωγή και σχόλια Αστερίου Αργυρίου, 1991, σ. 155.

ση που εντάσσει την Αποκάλυψη στο μεγάλο αποκαλυπτικό ρεύμα της εποχής.

Πέρα όμως από όλα αυτά η σιγή προανακρούει και προαναγγέλλει το κοσμικής εκτάσεως κορυφαίο γεγονός του καινούργιου κόσμου που κατεβαίνει ως δωρεά του Θεού από τον ουρανό. Οι ανθρώπινες ενέργειες πέτυχαν μόνο τη φθορά και το θάνατο, την οικολογική καταστροφή και τη διαδοχική αποδόμηση του λίκαν καλού κόσμου της αρχικής Γενέσεως. Οι καταστροφές που αναγγέλλουν οι 7 σφραγίδες, και επαναλαμβάνουν επεκτείνοντάς τες οι 7 σάλπιγγες και οι 7 φιάλες, ενεργούν για την κτίση ως κάθαρση και για τους ανθρώπους ως προσκλητήριο μετάνοιας, την οποία όμως αυτοί επιμένουν να αρνούνται (βλ. 9,20 -21. 16,9-11)¹⁶.

Τελικά, ο κόσμος που έφθειρε ο άνθρωπος ανακαινίζεται από τον Θεό, ώστε στον καινό ουρανό και την καινή γη να μην υπάρχει η φθορά, ο πόνος και το δάκρυ. Ο κόσμος ο καινούργιος είναι ένας απέραντος ναός, είναι «ή σκηνή τοῦ Θεοῦ μετὰ τῶν ἀνθρώπων», στην οποία ο Θεός θα «σκηνώσει μετ' αὐτῶν, καὶ αὐτοὶ λαοὶ αὐτοῦ ἔσονται, καὶ αὐτὸς ὁ θεὸς μετ' αὐτῶν ἔσται (αὐτῶν Θεός), καὶ ἐξαλείψει πᾶν δάκρυον ἐκ τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν, καὶ ὁ θάνατος οὐκ ἔσται ἔτι οὔτε πένθος οὔτε κραυγὴ οὔτε πόνος οὐκ ἔσται ἔτι, (ὅτι) τὰ πρῶτα ἀπῆλθαν» (21,3-4). Στα πρώτα που απήλθαν οι άνθρωποι κρύβουν τον εαυτό τους «ἀπὸ προσώπου τοῦ καθημένου ἐπὶ τοῦ θρόνου καὶ

¹⁶ Οτι οι πληγές λειτουργούν ως κάθαρση του κόσμου και ως προσκλητήριο των ανθρώπων για μετάνοια τονίζεται ιδιαίτερα στο πρόσφατο ερμηνευτικό Υπόμνημα του Σ. Αγουρίδη στην Αποκάλυψη, 1994.

ἀπό τῆς ὀργῆς τοῦ ἀρνίου» (6,16), ἐνῶ στο νέο κόσμο που ἐγκαθίσταται «ὄψονται τὸ πρόσωπον αὐτοῦ καὶ τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐπὶ τῶν μετώπων αὐτῶν» (22,4· πρβλ καὶ Α΄ Ιω 3,2 «ὀψόμεθα αὐτὸν καθὼς ἐστίν»). Ο νέος αὐτός κόσμος δὲν προέρχεται ἀπὸ τὰ πληθωριστικά καὶ ἀνευ ἀντικρίματος ἀνθρώπινα λόγια οὔτε ἀπὸ τὰ καταστροφικά ἀνθρώπινα ἔργα ἀλλὰ ἀπὸ τὸν Θεὸ καὶ τὸ ἀρνίον.

Δὲν εἶναι τυχαίو ὅτι στη λειτουργικὴ παράδοση τῆς Ορθόδοξης Ἐκκλησίας ἀντὶ τοῦ Χερουβικῦ ὕμνου στη Θεία Λειτουργία τοῦ Μ. Σαββάτου πρὶν ἀπὸ τὸν πανηγυρισμὸ τῆς Ἀναστάσεως ψάλλεται τὸ «Σιγησάτω πᾶσα σάρξ βροτεία...»¹⁷.

* * *

Μας ἀπομένει ἀκόμη νὰ σχολιάσουμε τὴ διάρκεια τῆς σιγῆς καθὼς καὶ τὸ ἐρώτημα που θέτουν οἱ ἐρμηνευτές, ἐὰν τὰ λεγόμενα στους στίχ. 8,2-4 (οἱ ἐπτὰ σάλπιγγες που δίδονται στους ἐπτὰ ἀγγέλους, ὁ ἄλλος ἀγγελὸς που ἔρχεται καὶ στέκεται με τὸ χρυσὸ θυμιατήρι στο θυσιαστήριον καὶ οἱ προσευχῆς που με τὸν καπνὸ τῶν θυμιαμάτων ἀνέρχονται ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ) συντελοῦνται στη διάρκεια τῆς σιγῆς ὁπότε ἡ μνεῖα βροντῶν, φωνῶν, ἀστραπῶν καὶ σεισμῶ (8,5) σηματοδοτεῖ τὸ τέλος τῆς, ἢ ἀμέσως μετὰ ἀπὸ αὐτήν.

¹⁷ Βλ. τὴν ἀποδιδόμενη στον Ἐπιφάνιο ομιλία *Εἰς τὴν θεόσωμον ταφήν τοῦ Κυρίου* (PG 43,440-464), ὅπου γίνεται λόγος γιὰ «σιγή πολλή ἐν τῇ γῇ», ὅταν ἡ γῆ που εἶδε τὴ σταύρωση καὶ ταφή τοῦ Κυρίου «ἐφοβήθη καὶ ἠσύχασεν».

Ἡ «ῥα» εἶναι μὴ ιδιαίτερα θεολογικά φορτισμένη ἐννοια, καὶ μάλιστα ἐσχατολογικά φορτισμένη στα Ἰωάννεια ἔργα, τόσο στο δ' εὐαγγέλιο (13,1. 5,25. 12,23. 16,4) ὅσο καὶ στην Ἀποκάλυψη (3,10. 9,15. 14,7· 15). Ἡ «μία ῥα» τόσο στα ἀρχαία ἐλληνικά κείμενα ὅσο καὶ στην Ἀποκάλυψη (βλ. 17,2) δηλώνει σύντομο χρονικὸ διάστημα. Καὶ ὅπως τὸ σπάσιμο τοῦ ἐπτὰ σε τρία καὶ ἡμισυ (βλ. 11,2-3. 11,9-12,14) σημαίνει τὸ σύντομο χρονικὸ διάστημα τῆς δράσεως τοῦ θηρίου –διάστημα ἀκρῶς παραμυθητικὸ γιὰ τους ἀναγνώστες τοῦ βιβλίου– ἐτσι καὶ ἡ διαίρεση τῆς ῥας σε ἡμῶρο δηλώνει ἓνα σύντομο χρονικὸ διάστημα, τὸ ὁποῖο σχετικοποιεῖται ἀκόμη περισσότερο με τὸ «ὡς» («ὡς ἡμῴριον»). Αὐτὸ ἐπισημαίνουν καὶ οἱ ἀρχαῖοι σχολιαστῆς, ὅπως π.χ. ὁ Ἀνδρέας Καισαρείας, ὁ ὁποῖος παρατηρεῖ: «Τὸ δὲ ἡμῶρον τὸ τοῦ καιροῦ ἐμφαίνει βραχύ, ἐν ᾧ τῶν πληγῶν ἐπαγομένων καὶ τῶν ἐπὶ γῆς συντελουμένων, ἢ τοῦ Χριστοῦ βασιλεία φανήσεται»¹⁸. Πολύ ἀργότερα, τὸν 17^ο αἰῶνα, γράφει ὁ Ζαχαρίας Γεργάνος: «Τὸ δὲ ἡμισυ τῆς ῥας δείχνει τὸν ὀλίγον καιρὸν αὐτῆς. Ὅτι ἂν καλὰ καὶ εἰς ἐμᾶς εἶναι καὶ φαίνεται ὡς πολὺ, ἀλλὰ σιμὰ εἰς τὸν Θεὸν εἶναι κοντὰ καὶ γλήγορα, ὅτι εἰς τὸν Θεὸν δὲν εἶναι οὔτε ἐχθές οὔτε σήμερον, ἀλλὰ εἶναι τὸ νῦν»¹⁹.

Μεσαιωνικοὶ δυτικοὶ ἐρμηνευτές στο «ἡμῴριον» ἀνεγνώρισαν τὸ χρόνο ηρεμίας τῆς ἐκκλησίας μετὰ τὴν πτώση τοῦ Ἀντίχριστου, ἢ τὸ σύντομο εἰρηνικὸ διάστημα πρὸ τῆς τελικῆς κρίσεως, ἢ τὴν ἐσχατὴ δυνατότητα

¹⁸ Ἀνδρέας Καισαρείας, PG 106,286. Τὸ ἴδιο ἀκριβῶς σχόλιο καὶ στον Ἀρέθα PG 106,612.

¹⁹ Ὁπ.παρ., σ. 155.

μετάνοιας των ανθρώπων· άλλοι είδαν εδώ μια προφητεία για τους διωγμούς του Ιουλιανού του αποστάτη, άλλοι αντίθετα την ειρήνη επί Μ. Κωνσταντίνου. Επίσης, ερμηνεύθηκε ως αναφορά στο ευαγγελικό κήρυγμα από τον Σαβοναρόλα ως τον Λούθηρο, ενώ ένας εκ των ερμηνευτών αυτής της περιόδου στην ημίωρη σιγή βλέπει τη δυνατότητα που δίνεται στον Ιωάννη να διαβάσει το περιεχόμενο του βιβλίου που ξετυλίγεται με το άνοιγμα της 7ης σφραγίδας²⁰. Την άποψη ότι το «ἡμῖωριον» δηλώνει το βραχύ διάστημα χρόνου μετά τη βασιλεία του Αντιχρίστου τη δέχεται από τους μεταγενέστερους Ανατολικούς ερμηνευτές της Αποκαλύψεως ο Άνθιμος Ιεροσολύμων²¹.

Οι απόψεις των ερμηνευτών κυριολεκτικά διχάζονται αναφορικά με το ερώτημα, εάν τα περιγραφόμενα στους στιχ. 8,2-5 διαδραματίζονται κατά το ημίωρο της σιγής ώστε να έχουμε μια σιωπηλή λειτουργία²², ή εάν λαμβάνουν χώρα αμέσως μετά από αυτήν²³. Νομίζουμε

²⁰ Για όλες αυτές τις ερμηνείες βλ. Ch. Brütsch, 1, σ. 347.

²¹ *Ερμηνεία εις την ιεράν Αποκάλυψιν του ενδοξοτάτου και πανευφήμου αποστόλου και ευαγγελιστου Ιωάννου*, 1795, σ. 82-83.

²² E. Lohmeyer, σ. 73. A. Wikenhauser, σ. 71. P. Prigent, σ. 130. I. Γιαννακόπουλος, σ. 80-81, εμμέσως και ο Π. Μπρατσιώτης, σ. 156, όταν σημειώνει ότι με το στιχ. 5 «ἄρχεται οἶονεῖ ἡ λύσις τῆς μνημονευθείσης σιγῆς».

²³ A.Y. Collins, σ. 54. Η άποψη αυτή προϋποτίθεται στις περισσότερες σύγχρονες μεταφράσεις της Αποκαλύψεως, οι οποίες αποδίδουν το «καί εἶδον τούς ἑπτὰ ἄγγέλους...» του στιχ. 8,2 με τη φράση «ὑστερα εἶδα...»: Gute Nachricht, Good News Bible, Bonnes Nouvelles aujourd' hui, U. Wilkens, Das Neue Testament, La Bible en français courant, La Bible de Jérusalem, B. Βέλλας, Η Καινή Δια-

ὅτι η διλημματική αυτή θέση του ερωτήματος αποτελεί προβολή του δικού μας, νεώτερου τρόπου λογικής ανάλυσης σε ένα αποκαλυπτικό κείμενο, του οποίου οι οράσεις δεν υπόκεινται σε σαφείς χρονικές κατηγορίες του συνήθους τρόπου σκέψης. Οι οράσεις έχουν δικό τους χρόνο, δική τους λογική, γι' αυτό και δικό τους λεξιλόγιο. Άλλωστε, οι αριθμοί στην Αποκάλυψη δεν έχουν μαθηματική αξία αλλά θεολογικό νόημα.

Ωστόσο, κατά τη δική μας άποψη, η σιγή θα έχανε και το λεκτικό της και το εσχατολογικό της νόημα, εάν ήταν σιγή κατά την οποία διαδραματίζονται τα ηχηρά περιγραφόμενα των στιχ. 8,2-5. Η σιγή έχει το νόημα που δώσαμε προηγουμένως μόνο εάν στη διάρκειά της σταματά κάθε κίνηση, κάθε ήχος, κάθε ροή, όπως άλλωστε και στο Πρωτευαγγέλιο Ιακώβου. Εκεί η σιγή δήλωνε τη γέννηση του Κυρίου Ιησού Χριστού στη γη, εδώ η σιγή προαναγγέλλει τον ερχομό του «καινοῦ» ουράνιου κόσμου του Θεού επάνω στη γη.

θήκη (Βιβλική Εταιρία, 1967), καθώς και οι νεοελληνικές λογοτεχνικές μεταφράσεις Γ. Σεφέρη και Ο. Ελύτη. Εξαιρεση αποτελεί η μετάφραση των ἑξι καθηγητών, εκδ. Βιβλικῆς Εταιρίας, 1989 («εἶδα τότε να δίδονται στους 7 ἀγγέλους...»). Ορισμένοι μεταφραστές δεν παίρνουν θέση διατηρώντας και στη μετάφραση το «καί» του πρωτοτύπου κειμένου («καί εἶδον τούς ἑπτὰ ἄγγέλους...») από το οποίο δεν συνάγεται σαφώς εάν τα λεγόμενα στους στιχ. 2-5 γίνονται κατά τη διάρκεια της σιγῆς ἢ μετά από αυτήν: Γερμανική μετάφραση Λουθήρου, Zürcher Bibel, Traduction Oecuménique de la Bible, King James Version, Βάμβας, Τρεμπέλας, Κολιτσάρας.

ΠΙΝΑΚΑΣ ΧΩΡΙΩΝ ΚΑΙΝΗΣ ΔΙΑΘΗΚΗΣ

(Εδώ σημειώνονται τα χωρία που ερμηνεύονται είτε με συντομία είτε εκτενέστερα. Δεν σημειώνονται τα χωρία, στα οποία γίνεται απλή αναφορά)

Μθ	3,15	113	9,29	144
	5,3	113	11,19-20	143
	5,10	114	11,24	147
	5,20	114	13,1-12	145
	13,47-50	272	13,12	157
	21,32	114	14,11-12	146,171
	24,42-44	21	14,15-17	171
	28,19	259,276	14,17	177
			15,5	225
Μρ	1,1	125	15,36-39	147
	16,15	259, 276	16,20-21	239
			16,22-23	239
Λκ	16,19	114	17,2 εξ.	215 εξ.
	24,13	114	17,16	163
			17,28	128
Ιω	4	62-63	24,26	254
	6,1-15	266	26,14	128
	6,45	210		
	11,52	271	Ρωμ 3,21-22	114
	17	271	5,17	114
	19,24	272	8,22- 21	298
	19,28	62	12,10	209
	21,11	259 εξ.		
	21,13	266	Α' Κορ 6,12	136
	21,15-17	270	8,6	140
Πράξ	1,7-8	259	13	177 εξ.
	1,8	276	14,8-9	115
	1,12	114	15,33	127
	2,1-13	265	15,52	309
	4,13	232	Β' Κορ 5,16	232
	6,1	128,144	6,4-5	245
	7,2 εξ.	129	11,27	245

Γαλ	1,1	226	2,9	204	
	1,4	235	3,12	178	
	1,12	233	4,1	192	
	1,17	220	4,3-5	168	
	1,18	220,227,229	4,7	168	
	1,19	220	4,9	198 εξ.	
	2	219 εξ.	4,11-12	201	
	2,4	226	5,3	137	
	2,6	220 εξ.	5,6-8	168	
	2,8	229	5,15	178	
	3,27	166			
	5,1	135,162	Β' Θεσ	2,8	193
	5,7	228	3,7-9	204	
	5,10	228	3,16	138	
	5,13	136			
	6,3	226	Τιτ	1,12	127-128
	6,10	178, 235			
	6,12	226	Ερβ	13,1	209
	6,17	228			
			Α' Πέτρ	1,22	209
Εφεσ	5,12	168	Β' Πέτρ	1,7	209
Φιλ	1,12-14	251	Α' Ιω	2,18	66
	1,21	251			
	1,21-25	248	Αποκ	1,18	289
	2,2-5	242	6,12	114	
	3,20-21	249	7,9	301	
	4,4-5	241	7,14-17	301-302	
	4,11-13	245	8,1	301,303 εξ.	
	4,12	247	8,2-5	318,319	
	4,13	247-248	9,20-21	281	
	4,18	245	11,2	114	
			13,18	267,269,	
Κολ	1,24	241		271,285	
	3,3-4	66			
	3,9-10	137	19,11-16	282	
			20,11-15	283	
Α' Θεσ	1,9	172,199	21,1-7-9-21	296-297	
	2,1	199,200	22,1-2	268	
	2,3	202			
	2,7	199			

ΒΙΒΛΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

1. Ί. Καραβιδόπουλος, *Είσαγωγή στην Καινή Διαθήκη*, α' έκδοση 1983, β' έκδοση 1998.
2. Π. Βασιλειάδης, *Χάρις-Κοινωνία-Διακονία*, 1985.
3. Π. Στογιάννος, *Ίστορία της εποχής της Κ.Δ.* (υπό έκδοση).
4. Β. Στογιάννος, *Ερμηνευτικά μελετήματα*, 1988.
5. Β. Στογιάννος, *Ανάλεκτα*, 1988.
6. Π. Βασιλειάδης, *Βιβλικές ερμηνευτικές μελέτες*, 1988.
7. Ί. Καραβιδόπουλος, *Μελέτες έρμηνείας και θεολογίας της Καινής Διαθήκης*, 1990.
8. Γ. Πατρώνος, *Προλεγόμενα στην έρευνα των Πράξεων*, 1990.
9. Ί. Καραβιδόπουλος, *Βιβλικές Μελέτες*, 1995.
10. Ί. Καραβιδόπουλος, *Έλληνική Βιβλική Βιβλιογραφία του 20ού αιώνα (1900-1995)*, 1997.
11. Χρ. Οικονόμου, *Βιβλικές μελέτες για τον άρχέγονο Χριστιανισμό*, 1998.
12. Ε. Άδαμτζίλογλου, *«Οὐκ ἐνι ἄρσεν καί θήλυ», Τά βασιλικά χαρίσματα των δύο φύλων (Γαλ 3,28γ, Γέν 1,27)*, 1998.
13. Ί. Καραβιδόπουλος, *Απόκρυφα χριστιανικά κείμενα, τόμ. Α' 'Απόκρυφα Εὐαγγέλια*, 1999.
14. π. Ί. Γ. Σκιαδαρέσης, *Λειτουργικές σκηνές και ὕμνοι στην 'Αποκάλυψη του 'Ιωάννη*, 1999.
15. Π. Βασιλειάδης, *Επίκαιρα άγιογραφικά θέματα. 'Αγία Γραφή και Εὐχαριστία*, 2000.
16. Ί. Καραβιδόπουλος, *Βιβλικές Μελέτες Β'*, 2000.

ΕΡΜΗΝΕΙΑ ΚΑΙΝΗΣ ΔΙΑΘΗΚΗΣ

1. Ί. Καραβιδόπουλος, *Τό κατά Μάρκον Εὐαγγέλιο*, 1988.
7. Σ. Άγγουρίδης, *Αποστόλου Παύλου, Πρώτη προς Κορινθίους 'Επιστολή*, 1982.
10. Ί. Καραβιδόπουλος, *Αποστόλου Παύλου, 'Επιστολές προς 'Εφεσίους, Φιλιππησίους, Κολοσσαείς, Φιλήμονα*, 1981.
- 11α. Ί. Γαλάνης, *Η πρώτη 'Επιστολή του 'Αποστόλου Παύλου*

πρός Θεσσαλονικεῖς, 1985.

11β. Ί. Γαλάνης, *Ἡ δευτέρα Ἐπιστολή τοῦ Ἀποστόλου Παύλου
πρός Θεσσαλονικεῖς*, 1989.

12γ. Γ. Γαλίτης, *Ἡ πρὸς Τίτον Ἐπιστολή τοῦ Ἀποστόλου Παύ-
λου*, 1992.

13. Γ. Γρατσέας, *Ἡ πρὸς Ἑβραίους Ἐπιστολή*, 1999.

15. Β. Στογιάννος, *Πρώτη Ἐπιστολή Πέτρου*, 1980.

18. Σ. Ἀγουρίδης, *Ἡ Ἀποκάλυψη τοῦ Ἰωάννη*, 1994.

ΤΟ ΒΙΒΛΙΟ «ΒΙΒΛΙΚΕΣ ΜΕΛΕΤΕΣ Β΄»
ΤΟΥ Ι. Δ. ΚΑΡΑΒΙΔΟΠΟΥΛΟΥ ΔΙΟΡΘΩΘΗΚΕ ΚΑΙ
ΣΕΛΙΔΟΠΟΙΗΘΗΚΕ ΑΠΟ ΤΙΣ ΓΡΑΦΙΚΕΣ ΤΕΧΝΕΣ
ΤΗΣ ΣΟΦΙΑΣ ΣΠΥΡΙΔΟΥ, ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ (ΤΗΛ. 608.757)
ΤΥΠΩΘΗΚΕ ΣΕ 1.000 ΑΝΤΙΤΥΠΑ ΣΤΟ ΤΥΠΟΓΡΑΦΕΙΟ
«ΜΕΛΙΣΣΑ» (ΑΣΠΡΟΒΑΛΤΑ, ΤΗΛ. 0397/23.313)
ΓΙΑ ΛΟΓΑΡΙΑΣΜΟ ΤΩΝ ΕΚΔΟΣΕΩΝ Π. Σ. ΠΟΥΡΝΑΡΑ
ΤΟΝ ΜΑΡΤΙΟ ΤΟΥ 2000 ΜΕ ΕΠΙΜΕΛΕΙΑ ΤΟΥ ΣΥΓΓΡΑΦΕΑ

