

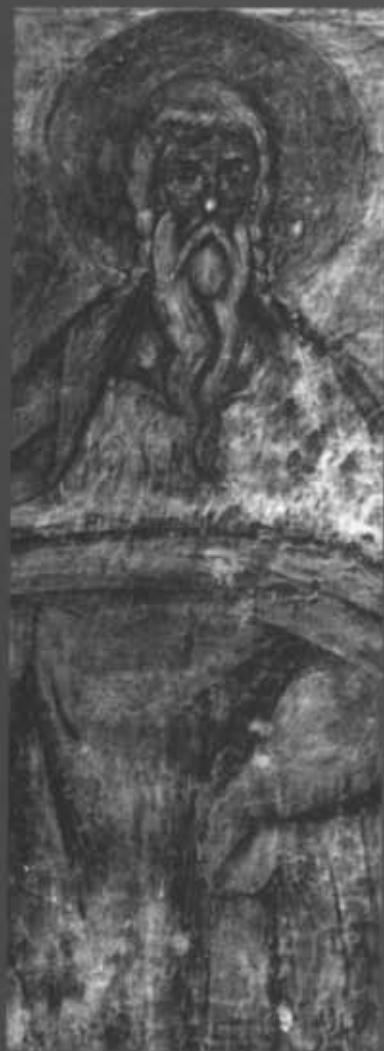
ΜΟΣΧΟΣ ΓΚΟΥΤΖΙΟΥΔΗΣ



Ιωβηλαίο έτος,
Μελχισεδέκ και η προς
Εβραίους επιστολή

Συμβολή στη διαμόρφωση
της χριστιανικής σωτηριολογίας

ΕΚΔΟΣΕΙΣ Π. ΠΟΥΡΝΑΡΑ
ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ



Μελχισεδέκ, τοιχογραφία του Θεοφάνη του Έλληνα. Ναός της Μεταμορφώσεως του Σωτήρος, Νόβγκοροντ (1378)

ΙΩΒΗΛΑΙΟ ΕΤΟΣ, ΜΕΛΧΙΣΕΔΕΚ ΚΑΙ Η ΠΡΟΣ ΕΒΡΑΙΟΥΣ ΕΠΙΣΤΟΛΗ

Συμβολή στη διαμόρφωση της χριστιανικής
σωτηριολογίας

ΒΙΒΛΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

Έκδοτική Έπιτροπή
Γ. Καραβιδόπουλος, Π. Βασιλειάδης, Γ. Γαλάνης

Copyright: Παναγ. Σ. Πουρναρά

ISBN: 960-242-335-8

ΕΚΔΟΣΕΙΣ Π. ΠΟΥΡΝΑΡΑ
Καστριτσίου 12 - Θεσσαλονίκη
Τ.Θ. 112-20, 546 26 Θεσσαλονίκη
Τηλ. 2310.270.941-FAX 2310.228.922
E-mail: pournarasbooks@the.forthnet.gr

Στοιχειοθεσία - Έπιμέλεια έκδοσης: Σοφία Σπυρίδου
Τηλ.-Fax. 2310.608.757
Σταυρούπολη - Θεσσαλονίκης
Κατασκευή εξωφύλλου: Νίκος Σπυρίδης
Εικόνα εξωφύλλου: *Μελχισεδέκ* (Λεπτομέρεια). Ψηφιδωτό, ναός Αγ.
Απολλιναρίου in Classe, Ραβέννα, 6^{ος} αι.
Εικόνα οπισθόφυλλου: *Ο Μελχισεδέκ στο θυσιαστήριο* (Λεπτομέρεια)
Ψηφιδωτό, ναός Αγ. Βιταλίου, Ραβέννα, 6^{ος} αι.

ΒΙΒΛΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

36

Μόσχος Γκουτζιούδης

ΙΩΒΗΛΑΙΟ ΕΤΟΣ, ΜΕΛΧΙΣΕΔΕΚ
ΚΑΙ Η ΠΡΟΣ ΕΒΡΑΙΟΥΣ ΕΠΙΣΤΟΛΗ

Συμβολή στη διαμόρφωση της χριστιανικής
σωτηριολογίας



Ὁ λόγος ὁ τοῦ σταυροῦ δύναμις Θεοῦ ἐστὶ

ΕΚΔΟΣΕΙΣ Π. ΠΟΥΡΝΑΡΑ
ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ 2006

BIBLIOTHECA BIBLICA

36

**JUBILEE, MELCHIZEDEK
AND THE EPISTLE TO THE HEBREWS**

A contribution to the formation of Christian soteriology



Ὁ λόγος ὁ τοῦ σταυροῦ δύναμις Θεοῦ ἐστὶ

*POURNARAS PUBLICATIONS
THESSALONIKI 2006*

*Στη μνήμη των γονέων μου
Σωτηρίων και Μαρίας*

ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Ἐπτὰ δὲ ἑβδομάδες ἐτῶν τὸν ὀνομαστὸν ἰωβηλαῖον ἐποίουν ἐν τοῖς πάλαι, ἐν ᾧ ἑσαββάτιζε μὲν ἡ γῆ, χρεῶν δὲ ἦσαν ἀποκοπαί, δουλείας ἀπαλλαγὴ καὶ οἶονεὶ νέος ἄνωθεν καθίστατο βίος.

(Βασιλείου Καισαρείας, Ἐπιστολή 260, 3, 13-16).

Οι διατάξεις του ιωβηλαίου έτους, η σιωπηρή του παρουσία σε ελάχιστα βιβλικά κείμενα και το κοσμοείδωλο που ο συγκεκριμένος θεσμός οραματιζόταν σχετικά με την κοινωνική και θρησκευτική αποκατάσταση συνθέτουν στο χώρο της ερμηνείας της Αγίας Γραφής μια ομιχλώδη εικόνα που εδώ και καιρό ζητά απεγνωσμένα να ξεκαθαρισθεί. Από την άλλη, εξίσου ομιχλώδης είναι και η παρουσία της μυστηριώδους προσωπικότητας του Μελχισεδέκ, ο οποίος στη γραφίδα των βιβλικών συγγραφέων εμφανίζεται από το πουθενά και εξαφανίζεται αμέσως μόλις ολοκληρώσει το έργο του. Στην παρούσα μελέτη επιχειρούμε να ξεδιαλύνουμε το τοπίο γύρω από το μυστήριο που περιβάλλει το θεσμό του ιωβηλαίου έτους και την προσωπικότητα του Μελχισεδέκ, να εξετάσουμε βήμα προς βήμα την εξέλιξη του ρόλου τους για τη σωτηρία του λαού του Θεού και να εξηγήσουμε τον όποιο συνδυασμό τους σε εξωβιβλικά, αλλά και πιθανώς καινοδιαθηκικά κείμενα. Στην παρατήρηση ότι η προς Εβραίους επιστολή διακρίνεται από τα υπόλοιπα βιβλία της Κ.Δ. εξαιτίας της ιδιόμορφης θεολογικής της διδασκαλίας, αλλά και της εξάρτησής της από την Π.Δ. προστίθεται και το γεγονός ότι διασώζει την εκτενέστερη αναφορά στον Μελχισεδέκ στην Αγία Γραφή. Μετά την καθιέρωση στη σύγχρονη βιβλική έρευνα της νέας εικόνας του Μελχισεδέκ με βάση τα δημοσιευμένα χειρόγραφα του Κουμράν, όπου και εντοπίζεται ένας συνδυασμός του λυτρωτικού ρόλου του ουράνιου πλέον Μελχισεδέκ με το εσχατολογικό ιωβηλαίο που θα σημάνει τη σωτηρία του λαού του Θεού, η πρόκληση για την αναψηλάφηση των απαρχών της χριστιανικής σωτηριο-

λογίας ήταν αναπόφευκτη. Κατά συνέπεια, η αναζήτηση της σύνδεσης αυτής της σχέσεως με την προς Εβραίους επιστολή, ενός δηλαδή κειμένου που διαδραμάτισε σημαντικό ρόλο στη ιστορία της Εκκλησίας για την τελική διαμόρφωση του χριστολογικού προβλήματος, αλλά και της λειτουργικής της ζωής ιδιαίτερα στην Ανατολή, απαιτεί κριτική επιστημονική ανάλυση για τη διαλεύκανση της μοναδικής σωτηριολογικής θέσεως αυτού του κειμένου απέναντι στο γεγονός «Χριστός».

Οφείλω να εκφράσω θερμές ευχαριστίες στον καθηγητή μου κ. Πέτρο Βασιλειάδη για τη συνεχή επίβλεψή του, ώστε να ολοκληρωθεί η παρούσα εργασία. Ευχαριστίες οφείλω επίσης στους καθηγητές κ.κ. Μιλτιάδη Κωνσταντίνου, Ιωάννη Πέτρου και Δημήτριο Καϊμάκη για τις πολύτιμες οδηγίες τους. Έκαστος από τους παραπάνω έχει συμβάλει με τον τρόπο του στην αρτιότερη επιστημονική ένδυση της εργασίας.

Τέλος ευχαριστίες εκφράζονται προς τους καθηγητές μου και μέλη της εκδοτικής επιτροπής κ.κ. Π. Βασιλειάδη, Ι. Γαλάνη και Ι. Καραβιδόπουλο, οι οποίοι δέχτηκαν ευχαρίστως να συμπεριλάβουν τη μελέτη μας αυτή στη σειρά «ΒΙΒΛΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ».

Θεσσαλονίκη, Οκτώβριος 2005

Μόσχος Γκουτζιούδης

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΠΡΟΛΟΓΟΣ.....	7
ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ	9
ΣΥΝΤΟΜΟΓΡΑΦΙΕΣ.....	15

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

1. Η καινοδιαθηκική θεώρηση της σωτηρίας	31
2. Η γενικότερη προβληματική της αφέσεως των αμαρτιών στην Καινή Διαθήκη	42
3. Στόχος και διάταξη της εργασίας	44

Μέρος Πρώτο

ΙΩΒΗΛΑΙΟ ΕΤΟΣ ΚΑΙ ΜΕΛΧΙΣΕΔΕΚ ΣΤΗΝ ΠΡΟΧΡΙΣΤΙΑΝΙΚΗ ΕΠΟΧΗ

Κεφάλαιο 1

Ο ΘΕΣΜΟΣ ΤΟΥ ΙΩΒΗΛΑΙΟΥ ΕΤΟΥΣ

1. Ιστορία της έρευνας.....	51
2. Ο Θεσμός του ιωβηλαίου έτους.....	59
α) Σάββατο.....	59
β) Σαββατικό έτος	62
γ) Ιωβηλαίο έτος.....	68
3. Ετυμολογία του όρου <i>yōbēl</i>	80
4. Το πρόβλημα του ημερολογίου.....	82
5. Προέλευση και χρονολόγηση των διατάξεων του Λευ. 25.....	94
α) Αγρανάπαυση κάθε έβδομο έτος.....	94
(i) Έξοδος 23:10-11.....	94
β) Παραγραφή χρεών στο έβδομο έτος.....	95
(i) Δευτερονόμιο 15:1-11	95
(ii) Δευτερονόμιο 31:10-11	97
γ) Απελευθέρωση δούλων στο έβδομο έτος.....	98
(i) Έξοδος 21:1-11.....	98
(ii) Δευτερονόμιο 15:12-18	102
δ) Ο θεσμός του <i>gō'el</i>	105
ε) Χρονολόγηση και αξιολόγηση του θεσμού του ιωβηλαίου	108
6. Παράλληλοι κοινωνικοί θεσμοί σε άλλους πολιτισμούς.....	116

α) Μεσοποταμία	114
β) Συρία	124
γ) Αίγυπτος	126
δ) Ελλάδα	129
ε) Ρώμη	137
στ) Λοιπές περιπτώσεις	140

Κεφάλαιο 2

Η ΣΥΝΟΛΙΚΗ ΠΑΡΟΥΣΙΑΣΗ ΤΟΥ ΙΩΒΗΛΑΙΟΥ ΕΤΟΥΣ

1. Τα κοινωνικά/οικονομικά στοιχεία του ιωβηλαίου έτους	141
α) Κοινωνική διαστρωμάτωση της κοινωνίας που υπονοείται	141
β) Αγροτική οικονομία και μέθοδος παραγωγής	150
γ) Αποκατάσταση της κοινωνικής ισορροπίας	159
2. Τα λατρευτικά στοιχεία του ιωβηλαίου έτους	163
α) Η πρώτη του έτους	163
β) Η Ημέρα του Εξιλασμού	168
γ) Η εορτή της Σκηνοπηγίας	174
3. Τα θεολογικά στοιχεία του ιωβηλαίου έτους	174
α) Ο Γιαχβέ είναι ο μόνος κάτοχος της γης	177
β) Ο Γιαχβέ λύτρωσε τον Ισραήλ από τη δουλεία της Αιγύπτου	180
γ) Η σύναψη της διαθήκης	183
4. Σαββατικό και ιωβηλαίο έτος πριν τη βαβυλώνια αιχμαλωσία	185
5. Σαββατικό και ιωβηλαίο έτος μετά τη βαβυλώνια αιχμαλωσία	192
α) Παλαιά Διαθήκη	192
β) Απόκρυφη γραμματεία	197
γ) Χειρόγραφα του Κουμράν	199
δ) Φίλων	205
ε) Ιώσηπος	207

Κεφάλαιο 3

Η ΜΥΣΤΗΡΙΩΔΗΣ ΜΟΡΦΗ ΤΟΥ ΜΕΛΧΙΣΕΔΕΚ

1. Ιστορία της έρευνας	209
2. Ο Μελχισεδέκ στην Παλαιά Διαθήκη	216
α) Γεν. 14:18-20	216
β) Ψλ. 109:4	227
γ) Η υπόθεση του Ιησ. 5:13-15	237

3. Ο Μελχισεδέκ στην απόκρυφη γραμματεία	239
α) Η περίπτωση των Ιωβηλαίων 13:24-28	239
β) Ψευδο-Ευπόλεμος	241
4. Ο Μελχισεδέκ στα χειρόγραφα του Κουμράν	242
α) Απόκρυφο της Γενέσεως (1QapGen)	242
β) Μιδράς στον Μελχισεδέκ (11QMelch)	245
γ) Διαθήκη Αμράμ (4QAmram ^b)	265
δ) Ύμνοι για το ολοκαύτωμα του Σαββάτου (4QShirShabb ^b)	270
5. Ο Μελχισεδέκ στους Φίλωνα και Ιώσηπο	275
α) Ο Μελχισεδέκ στα έργα του Φίλωνα	275
β) Ο Μελχισεδέκ στα έργα του Ιωσήπου	279
6. Σύνοψη: Οι δύο διαφορετικές παραδόσεις για τον Μελχισεδέκ	281

Μέρος Δεύτερο

ΙΩΒΗΛΑΙΟ ΕΤΟΣ ΚΑΙ ΜΕΛΧΙΣΕΔΕΚ ΣΤΗΝ ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΚΗ ΕΠΟΧΗ

Κεφάλαιο 4

ΕΜΜΕΣΕΣ ΑΝΑΦΟΡΕΣ ΚΑΙ ΝΥΞΕΙΣ ΣΤΟ ΘΕΣΜΟ ΤΟΥ ΙΩΒΗΛΑΙΟΥ ΕΤΟΥΣ ΣΤΗΝ ΚΑΙΝΗ ΔΙΑΘΗΚΗ

1. Το ιωβηλαίο έτος κατά την εποχή της Καινής Διαθήκης	287
2. Η ορολογία της αφέσεως των αμαρτιών στην Καινή Διαθήκη	290
3. Καινοδιαθηκικά δεδομένα και μεθοδολογική διευκρίνιση	295
4. Νύξεις στο θεσμό μέσω της ιωβηλαιικής αφέσεως των αμαρτιών	299
α) Ο Ιησούς και ο Νόμος (Μτ. 5:21-26)	299
β) Η εντολή της αγάπης προς τους εχθρούς (Μτ. 5:48 και Λκ. 6:34-38)	301
γ) Το αίτημα της Κυριακής Προσευχής για την άφεση (Μτ. 6:12//Λκ. 11:4)	304
δ) Η προϋπόθεση της θεϊκής συγνώμης (Μτ. 6:14-15)	312
ε) Η παραβολή των οφειλετών (Λκ. 7:41-42)	313
στ) Η συγνώμη για τον αδελφό (Μτ. 18:18 και 21-22// Λκ. 17:3β-4)	316
ζ) Η παραβολή του κακού δούλου (Μτ. 18:23-35)	318
η) Η παραβολή του άδικου διαχειριστή (Λκ. 16:1-8α)	321
5. Αναφορές και νύξεις στο θεσμό σε σύνδεση με το πρόσωπο του Ιησού	325
α) Η απόρριψη του Ιησού στη Ναζαρέτ (Λκ. 4:16-30)	325

β) Οι μακαρισμοί (Μτ. 5:3-12//Λκ. 6:20-23).....	333
γ) Το ερώτημα του Ιωάννη (Μτ. 11:2-6//Λκ. 7:18-23).....	337
δ) Η συζήτηση για την αιώνια ζωή (Μτ. 19:16-22//Μκ. 10:17-22//Λκ. 18:18-23).....	342
ε) Ο Ιησούς και ο Ζακχαίος (Λκ. 19:1-10).....	344
στ) Η άφεση των αμαρτιών στα Εφ. 4:32 και Κολ. 3:13.....	347
6. Σύνοψη.....	349

Κεφάλαιο 5

ΟΙ ΑΜΕΣΕΣ ΑΝΑΦΟΡΕΣ ΣΤΟΝ ΜΕΛΧΙΣΕΔΕΚ ΣΤΗΝ ΚΑΙΝΗ ΔΙΑΘΗΚΗ. Η ΠΡΟΣ ΕΒΡΑΙΟΥΣ ΕΠΙΣΤΟΛΗ

1. Προλεγόμενα στην έρευνα της προς Εβραίους.....	351
α) Τα εισαγωγικά προβλήματα της προς Εβραίους.....	351
β) Η θεολογική σπουδαιότητα της προς Εβραίους.....	357
γ) Κριτική αποτίμηση της σύγχρονης έρευνας.....	361
2. Ο Μελχισεδέκ υπό το πρίσμα των νέων ερμηνευτικών προ- σεγγίσεων.....	373
3. Ανάλυση της ευρύτερης ενότητας Εβρ. 5:1-7:28.....	384
α) Δομική ανάλυση της ενότητας Εβρ. 5:1-7:28.....	384
β) Το υμνικό υλικό της ενότητας Εβρ. 5:1-7:28.....	389
γ) Η ερμηνευτική τεχνική του συγγραφέα.....	393
4. Ερμηνευτική ανάλυση των αναφορών στον Μελχισεδέκ.....	399
α) Ο συνηθισμένος αρχιερέας και ο αρχιερέας Χριστός (5:1-10)....	399
β) Επίκριση της νωθρότητας και ενθάρρυνση της πίστης (5:11-6:20).....	402
γ) Ο Μελχισεδέκ ανώτερος των λευιτών ιερέων (7:1-10).....	402
δ) Ο Ιησούς αιώνιος ιερέας <i>κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ</i> (7:11-28). 415	

Κεφάλαιο 6

ΙΩΒΗΛΑΙΟ ΕΤΟΣ, ΜΕΛΧΙΣΕΔΕΚ ΚΑΙ ΣΩΤΗΡΙΑ

1. Αξιολόγηση των δεδομένων της προς Εβραίους.....	433
α) Η προσωπικότητα και ο ρόλος του Μελχισεδέκ.....	433
β) Ο λόγος της επιλογής του Μελχισεδέκ.....	438
γ) Σαββατική και ιωβηλαική ορολογία.....	442
δ) Η κοινωνική κατάσταση της παραλήπτριας κοινότητας.....	452

2. Λυτρωτικές προσωπικότητες με ρόλο παρόμοιο με εκείνον του ουράνιου Μελχισεδέκ.....	461
α) Η περίπτωση της Διαθήκης Λευί.....	461
β) Αραμαϊκή Αποκάλυψη (4Q246) και 4QCatena ^a (4Q177).....	465
γ) Η περίπτωση της Μεσσιανικής Αποκάλυψης (4Q521).....	467
3. Ο ουράνιος Μελχισεδέκ και η άφεση των αμαρτιών σε μεταγε- νέστερα κείμενα.....	472
α) NHC IX,1.....	473
β) Β' βιβλίο του Ιεού.....	480
γ) Δ' βιβλίο του Πίστις Σοφία.....	482
δ) Β' Ενώχ.....	484
4. Η σύνδεση του ιωβηλαίου έτους με τον αναμενόμενο λυτρωτή.....	490
5. Ο σωτηριολογικός ρόλος του Χριστού στην προς Εβραίους και του Μελχισεδέκ στο 11QMelch.....	498
α) Η αρχιεροσύνη ως προϋπόθεση της αφέσεως των αμαρτιών.....	499
β) Η κρίση ως διαδικασία απονομής της δικαιοσύνης.....	503
γ) Η σωτηρία ως αποτέλεσμα του λυτρωτικού έργου.....	504
6. Η συμβολή της προς Εβραίους στη διαμόρφωση της χριστια- νικής σωτηριολογίας.....	509
ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ.....	515
ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ.....	521
ΕΥΡΕΤΗΡΙΟ ΧΩΡΙΩΝ.....	583
ΕΥΡΕΤΗΡΙΟ ΣΥΓΓΡΑΦΕΩΝ.....	605
ΕΥΡΕΤΗΡΙΟ ΘΕΜΑΤΩΝ.....	615
ΕΥΡΕΤΗΡΙΟ ΞΕΝΟΓΛΩΣΣΩΝ ΟΡΩΝ.....	621
TABLE OF CONTENTS (in English).....	623
SUMMARY (in English).....	627

ΣΥΝΤΟΜΟΓΡΑΦΙΕΣ

A. Συντομογραφίες σειρών και περιοδικών¹

<i>AB</i>	<i>The Anchor Bible</i>
<i>ABD</i>	<i>The Anchor Bible Dictionary</i> , έκδ. D. N. Freedman, τ. 6. New York, Doubleday, 1992
<i>ABR</i>	<i>Australian Biblical Review</i>
<i>ABRL</i>	<i>The Anchor Bible Reference Library</i>
<i>AION</i>	<i>Annali dell'Istituto Orientale di Napoli</i>
<i>AJT</i>	<i>American Journal of Theology</i>
<i>ALGHJ</i>	<i>Arbeiten zur Literatur und Geschichte des hellenistischen Judentums</i>
<i>AnBib</i>	<i>Analecta biblica</i> <i>ANET Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament</i> , έκδ. J. B. Pritchard, Princeton, 1969
<i>ANRW</i>	<i>Aufstieg und Niedergang der römischen Welt: Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung</i> , έκδ. H. Temporini-W. Haase, Berlin, 1972-
<i>Anton</i>	<i>Antonianum</i>
<i>AOAT</i>	<i>Alter Orient und Altes Testament</i> <i>APOT The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament</i> , έκδ. R. H. Charles, τ. 2, Oxford, 1913
<i>ArBib</i>	<i>The Aramaic Bible</i>
<i>AS</i>	<i>Assyriological Studies</i>
<i>ASEs</i>	<i>Annali di storia dell'esegesi</i>
<i>AT</i>	<i>Annales theologici</i>
<i>AUSS</i>	<i>Andrews University Seminary Studies</i>

¹ Σύμφωνα με *The SBL Handbook of Style: for Ancient Near Eastern, Biblical and Early Christian Studies*, έκδ. P. H. Alexander et al., Hendrickson, Peabody, Massachusetts 1999.

BA	<i>Biblical Archaeologist</i>
BAG	W. Bauer-W. F. Arndt-F. W. Gingrich, <i>Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature</i> , Chicago 1957
BASOR	<i>Bulletin of the American Schools of Oriental Research</i>
BB	Βιβλική Βιβλιοθήκη
BBB	<i>Bulletin de bibliographie biblique</i>
BBR	<i>Bulletin for Biblical Research</i>
BETL	<i>Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium</i>
BETS	<i>Bulletin of the Evangelical Theological Society</i>
Bib	<i>Biblica</i>
BibInt	<i>Biblical Interpretation</i>
BibOr	<i>Biblica et Orientalia</i>
Bijdr	<i>Bijdragen: Tijdschrift voor filosofie en theologie</i>
BL	<i>Bibel und Liturgie</i>
BR	<i>Biblical Research</i>
BSac	<i>Bibliotheca Sacra</i>
BT	<i>The Bible Translator</i>
BTB	<i>Biblical Theology Bulletin</i>
BU	<i>Biblische Untersuchungen</i>
BV	<i>Biblical Viewpoint</i>
ByzZ	<i>Byzantinische Zeitschrift</i>
BZ	<i>Biblische Zeitschrift</i>
BZAW	<i>Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft</i>
BZNW	<i>Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft</i>
CB	<i>Cultura biblica</i>
CBC	<i>Cambridge Bible Commentary</i>
CBO	<i>Catholic Biblical Quarterly</i>
CBQMS	<i>Catholic Biblical Quarterly Monograph Series</i>
CCER	<i>Cahiers du Cercle Ernest-Renan</i>
CIRB	<i>Corpus Inscriptionum Regni Bosporiani</i> , έκδ. Vasili Vasilevich Struve et al., Lenigrand, Akademia nauk SSSR, Institut Istorii, 1965
CJ	<i>Classical Journal</i>

CNFI	<i>Christian News from Israel</i>
CNT	<i>Commentaire du Nouveau Testament</i>
ColT	<i>Collectanea theologica</i>
ConBNT	<i>Coniectanea neotestamentica or Coniectanea biblica: New Testament Series</i>
CP	<i>Classical Philology</i>
CQ	<i>Classical Quarterly</i>
CQR	<i>Church Quarterly Review</i>
CR:BS	<i>Currents in Research: Biblical Studies</i>
CTJ	<i>Calvin Theological Journal</i>
CurTM	<i>Currents in Theology and Mission</i>
ΔBM	Δελτίο Βιβλικών Μελετών
DiV	<i>Divinitas</i>
DivThom	<i>Divus Thomas</i>
DJD	<i>Discoveries in the Judaean Desert</i>
DJG	<i>Dictionary of Jesus and the Gospels</i> , έκδ. J. B. Green-S. McKnight, Downers Grove, 1992
DRev	<i>The Downside Review</i>
DSS	<i>Dead Sea Scrolls</i>
EAJT	<i>East Asia Journal of Theology</i>
EBE	Ελληνική Βιβλική Εταιρεία
EBS	<i>Encountering Biblical Studies</i>
EcRev	<i>Ecumenical Review</i>
ΕΕΘΣΑ	Επιστημονική επετηρίδα Θεολογικής Σχολής Αθηνών
ΕΕΘΣΘ	Επιστημονική επετηρίδα Θεολογικής Σχολής Θεσσαλονίκης
EKA	Ερμηνεία Καινής Διαθήκης
Εκκλ	Εκκλησία
EKKNT	<i>Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament</i>
EKO	Εκκλησία Κοινωνία Οικουμένη
EL	<i>Ephemerides Liturgicae</i>
EncJud	<i>Encyclopaedia Judaica</i> , τ. 16, έκδ. C. Roth, Jerusalem, Keter, 1972
Εφημ	Εφημέριος
ER	<i>The Encyclopedia of Religion</i> , έκδ. M. Eliade, τ. 16, New York, 1987

<i>ErIsr</i>	<i>Eretz-Israel</i>
<i>EstBib</i>	<i>Estudios biblicos</i>
<i>EuA</i>	<i>Erbe und Aufgabe; Benediktinische Monatsschrift</i>
<i>EV</i>	<i>Esprit et Vie</i>
<i>EvanRevTheol</i>	<i>Evangelical Review of Theology</i>
<i>EvQ</i>	<i>The Evangelical Quarterly</i>
<i>ExpTim</i>	<i>The Expository Times</i>
<i>FilolNT</i>	<i>Filología Neotestamentaria</i>
<i>FM</i>	<i>Faith and Mission</i>
<i>FRLANT</i>	<i>Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments</i>
<i>GCS</i>	<i>Die griechische christliche Schriftsteller der ersten Jahrhunderte</i>
<i>GLNT</i>	<i>Grande Lessico del Nuovo Testamento</i> , έκδ. F. Montagnini et al., Brescia 1971
<i>GOTR</i>	<i>Greek Orthodox Theological Review</i>
<i>ΓΠ</i>	<i>Γρηγόριος Παλαμάς</i>
<i>Greg</i>	<i>Gregorianum</i>
<i>HAR</i>	<i>Hebrew Annual Review</i>
<i>HAT</i>	<i>Handbuch zum Alten Testament</i>
<i>Hen</i>	<i>Henoch</i>
<i>Hermeneia</i>	<i>Hermeneia-A Critical and Historical Commentary on the Bible</i>
<i>HeyJ</i>	<i>Heythrop Journal</i>
<i>HNT</i>	<i>Handbuch zum Neuen Testament</i>
<i>HSS</i>	<i>Harvard Semitic Studies</i>
<i>HT</i>	<i>History Today</i>
<i>HTR</i>	<i>Harvard Theological Review</i>
<i>HTS</i>	<i>Harvard Theological Studies</i>
<i>HUCA</i>	<i>Hebrew Union College Annual</i>
<i>HUT</i>	<i>Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie</i>
<i>IB</i>	<i>Interpreter's Bible</i> , έκδ. G. A. Buttrick et al., τ. 12, New York, 1951-1957
<i>IBS</i>	<i>Irish Biblical Studies</i>
<i>ICC</i>	<i>International Critical Commentary</i>
<i>IDB</i>	<i>The Interpreter's Dictionary of the Bible</i> , έκδ. G. A. Buttrick, τ. 4, Nashville, 1976

<i>IDBSup</i>	<i>The Interpreter's Dictionary of the Bible: Supplementary Volume</i> , έκδ. K. Crim, Nashville, 1976
<i>IG</i>	<i>Inscriptiones Graecae</i> , έκδ. Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Berlin, Walter de Gruyter, 1873
<i>IEJ</i>	<i>Israel Exploration Journal</i>
<i>ILR</i>	<i>Israel Law Review</i>
<i>IIRev</i>	<i>Illiff Review</i>
<i>Int</i>	<i>Interpretation</i>
<i>ΙΣύνδ</i>	<i>Ιερός Σύνδεσμος</i>
<i>It</i>	<i>Itala</i>
<i>JAOS</i>	<i>Journal of the American Oriental Society</i>
<i>JBL</i>	<i>Journal of Biblical Literature</i>
<i>JE</i>	<i>The Jewish Encyclopedia</i> , έκδ. I. Singer, τ. 12, New York, 1925
<i>JEA</i>	<i>Journal of Egyptian Archaeology</i>
<i>JETS</i>	<i>Journal of the Evangelical Theological Society</i>
<i>JJS</i>	<i>Journal of Jewish Studies</i>
<i>JNES</i>	<i>Journal of Near Eastern Studies</i>
<i>JNSL</i>	<i>Journal of Northwest Semitic Languages</i>
<i>JQR</i>	<i>Jewish Quarterly Review</i>
<i>JRS</i>	<i>Journal of Roman Studies</i>
<i>JSJ</i>	<i>Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Periods</i>
<i>JSJSup</i>	<i>Supplement Series to the Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Periods</i>
<i>JSNT</i>	<i>Journal for the Study of the New Testament</i>
<i>JSNTSup</i>	<i>Journal for the Study of the New Testament: Supplement Series</i>
<i>JSOR</i>	<i>Journal of the Society of Oriental Research</i>
<i>JSOT</i>	<i>Journal for the Study of the Old Testament</i>
<i>JSOTSup</i>	<i>Journal for the Study of the Old Testament: Supplement Series</i>
<i>JSP</i>	<i>Journal for the Study of the Pseudepigrapha</i>
<i>JSPSup</i>	<i>Journal for the Study of the Pseudepigrapha: Supplement Series</i>
<i>JSS</i>	<i>Journal of Semitic Studies</i>

JTS	<i>Journal of Theological Studies</i>
Jud	<i>Judaica</i>
KD	<i>Kerygma und Dogma</i>
KEK	<i>Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament (Meyer-Kommentar)</i>
KTU	<i>Die keilalphabetischen Texte aus Ugarit</i> , έκδ. M. Dietrich-O. Loretz-J. Sanmartín, AOAT 24/1, Neukirchen-Vluyn, 1976. Β' βελτιωμένη έκδοση: <i>The Cuneiform Alphabetic Texts from Ugarit, Ras Ibn Hani, and Other Places</i> , έκδ. M. Dietrich-O. Loretz-J. Sanmartín. Münster, 1995 (= CTU)
ABΘ	<i>Λεξικό Βιβλικής Θεολογίας</i> , (μτφρ. από ομάδα με την εποπτεία Σ. Αγουρίδη κ.α.), Αθήνα 1980.
LD	<i>Lectio divina</i>
LQ	<i>Lutheran Quarterly</i>
LuthTJ	<i>Lutheran Theological Journal</i>
MIOF	<i>Mitteilungen des Instituts für Orientforschung</i>
MTZ	<i>Münchener theologische Zeitschrift</i>
NE	<i>Numismatika i epigrafika</i>
NedTTs	<i>Nederlands Theologisch Tijdschrift</i>
Neot	<i>Neotestamentica</i>
NHC	<i>Nag Hammadi Codices</i>
NHL	<i>Nag Hammadi Library in English</i> , έκδ. J. M. Robinson, Leiden 41996
NHS	<i>Nag Hammadi Studies</i>
NICNT	<i>New International Commentary on the New Testament</i>
NIDNTT	<i>New International Dictionary of New Testament Theology</i> , έκδ. C. Brown, τ. 4, Grand Rapids, 1975-1985
NIDOTTE	<i>New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis</i> , έκδ. W. A. VanGemeren, τ. 5, Grand Rapids, 1997
NIGTC	<i>New International Greek Testament Commentary</i>
NJB	<i>The New Jerusalem Bible</i> , έκδ. Darton, Longmann & Todd, 1985
NKZ	<i>Neue kirchliche Zeitschrift</i>
NovT	<i>Novum Testamentum</i>

NovTSup	<i>Novum Testamentum Supplements</i>
NRT	<i>La Nouvelle revue théologique</i>
NTCS	<i>New Testament Commentary Series</i>
NTS	<i>New Testament Studies</i>
OBT	<i>Overtures to Biblical Theology</i>
OGIS	<i>Orientis Graeci Inscriptiones Selectae</i> , έκδ. W. Dittenberger, τ. 2, Leipzig 1903-1905
ÖTK	<i>Ökumenischer Taschenbuch-Kommentar</i>
OTL	<i>Old Testament Library</i>
OTM	<i>Oxford Theological Monographs</i>
OTP	<i>Old Testament Pseudepigrapha</i> , έκδ. J. H. Charlesworth, τ. 2, New York, 1983
OtSt	<i>Oudtestamentische Studiën</i>
PEQ	<i>Palestine Exploration Quarterly</i>
PG	<i>Patrologia graeca [= Patrologiae cursus completus: Series graeca]</i> , έκδ. J.-P. Migne, τ. 162, Paris, 1857-1886
PL	<i>Patrologia latina [= Patrologiae cursus completus: Series latina]</i> , έκδ. J.-P. Migne, τ. 217, Paris, 1844-1864
PO	<i>Patrologia orientalis</i>
POxy	<i>The Oxyrhynchus Papyri</i> , έκδ. B. P. Grenfell-A. S. Hunt, London, Egypt Exploration Fund, 1898-
PRSt	<i>Perspectives in Religious Studies</i>
PSV	<i>Parola spirito e vita</i>
PTS	<i>Patristische Texte und Studien</i>
PVTG	<i>Pseudepigrapha Veteris Testamenti Graece</i>
QuartRev	<i>Quarterly Review</i>
RB	<i>Revue biblique</i>
RBén	<i>Revue bénédictine</i>
RDT	<i>Rassegna di teologia</i>
REJ	<i>Revue des études juives</i>
ResQ	<i>Restoration Quarterly</i>
RevExp	<i>Review and Expositor</i>
RevQ	<i>Revue de Qumran</i>
RevScRel	<i>Revue des Sciences Religieuses</i>
RHR	<i>Revue de l'histoire des religions</i>
RivB	<i>Rivista biblica italiana</i>

RNT	<i>Regensburger Neues Testament</i>
RSO	<i>Rivista degli studi orientali</i>
RSR	<i>Recherches de science religieuse</i>
RST	<i>Regensburger Studien zur Theologie</i>
RTL	<i>Revue théologique de Louvain</i>
RTR	<i>Reformed Theological Review</i>
ΣΑΧ	<i>Σπουδές στον Αρχέγονο Χριστιανισμό</i>
SANT	<i>Studien zum Alten und Neuen Testaments</i>
SBFLA	<i>Studii biblici Franciscani liber annus</i>
SBL	<i>Society of Biblical Literature</i>
SBLASP	<i>Society of Biblical Literature Abstracts and Seminar Papers</i>
SBLDS	<i>Society of Biblical Literature Dissertation Series</i>
SBLEJL	<i>Society of Biblical Literature Early Judaism and Its Literature</i>
SBLMS	<i>Society of Biblical Literature Monograph Series</i>
SBLSP	<i>Society of Biblical Literature Seminar Papers</i>
SBLSymS	<i>Society of Biblical Literature Symposium Series</i>
SBT	<i>Studies in Biblical Theology</i>
SC	<i>Sources Chrétiennes</i>
ScC	<i>La scuola cattolica</i>
Schol	<i>Scholastik</i>
Scr	<i>Scripture</i>
ScrHier	<i>Scripta hierosolymitana</i>
SE	<i>Studia Evangelica</i>
SEG	<i>Supplementum epigraphicum graecum</i> , έκδ. H. W. Pleket-R. S. Stroud, Alphen aan den Rijn, Sijthoff & Noordhoff, 1923-
Sem	<i>Semitica</i>
Semeia	<i>Semeia: An Experimental Journal for Biblical Criticism</i>
SGDI	<i>Sammlung der Griechischen Dialekt-Inschriften</i> , έκδ. H. Collitz et al., Göttingen, Vandenhoeck and Ruprecht, 1884-1915
SJT	<i>Scottish Journal of Theology</i>
SNTSMS	<i>Society for New Testament Studies Monograph Series</i>
SO	<i>Symbolae osloenses</i>

SP	<i>Sacra pagina</i>
SR	<i>Studies in Religion/Sciences Religieuses</i>
ST	<i>Studia theologica</i>
STDJ	<i>Studies on the Texts of the Desert of Judah</i>
StPB	<i>Studia post-biblica</i>
Str-B	Strack H. L.-Billerbeck P., <i>Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch</i> , τ. 6, Munich 1922-1961
StudNeot	<i>Studia Neotestamentica</i>
SWJT	<i>Southwestern Journal of Theology</i>
TBT	<i>The Bible Today</i>
TCh	<i>The Churchman</i>
TD	<i>Theology Digest</i>
TDNT	<i>Theological Dictionary of the New Testament</i> , έκδ. G. Kittel-G. Friedrich, (μτφρ. G. W. Bromiley), τ. 10, Grand Rapids, 1964-1976
TEH	<i>Theologische Existenz heute</i>
Θεολ	<i>Θεολογία</i>
Th	<i>Theology</i>
ΘHE	<i>Θρησκευτική και Ηθική Εγκυκλοπαίδεια</i> , έκδ. Α. Μαρτίνο, τ. 12, Αθήνα 1962-1968
ThEduc	<i>Theological Educator</i>
ThRev	<i>Theological Review</i>
ThT	<i>Theologisch tijdschrift</i>
TQ	<i>Theologische Quartalschrift</i>
Transeu	<i>Transeuphratène</i>
TS	<i>Theological Studies</i>
TSAJ	<i>Texte und Studien zum antiken Judentum</i>
TSK	<i>Theologische Studien und Kritiken</i>
TTKi	<i>Tidsskrift for Teologi og Kirke</i>
TZ	<i>Theologische Zeitschrift</i>
USQR	<i>Union Seminary Quarterly Review</i>
VD	<i>Verbum domini</i>
Vid	<i>Vidya jyoti</i>
VS	<i>Vox scripturae</i>
VT	<i>Vetus Testamentum</i>
VTSup	<i>Vetus Testamentum Supplements</i>
WBC	<i>Word Biblical Commentary</i>

WMANT	<i>Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament</i>
Wor	<i>Worship</i>
WR	<i>Westminster Review</i>
WTJ	<i>Westminster Theological Journal</i>
WUNT	<i>Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament</i>
WW	<i>Word and World</i>
ZABR	<i>Zeitschrift für altorientalische und biblische Rechtsgeschichte</i>
ZAH	<i>Zeitschrift für Althebräistik</i>
ZAW	<i>Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft</i>
ZNW	<i>Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche</i>

B. Συντομογραφίες κειμένων²

BIBΛΙΚΑ ΚΕΙΜΕΝΑ

Παλαιά Διαθήκη

Αμ.	Αμός	Ιησ.	Ιησούς του Ναυή
Αρ.	Αριθμοί	Ιλ.	Ιωήλ
Α'-Β' Βασ.	Α'-Β' Βασιλειών	Ιωβ	Ιώβ
Γ'-Δ' Βασ.	Γ'-Δ' Βασιλειών	Κρ.	Κριτές
Γεν.	Γένεσις	Λευ.	Λευιτικό
Δν.	Δανιήλ	Α'-Β'-Γ' Μακ.	Α'-Β'-Γ' Μακκαβ.
Δτ.	Δευτερονόμιο	Μαλ.	Μαλαχίας
Εξ.	Έξοδος	Μιχ.	Μιχαίας
Β' Εσδ.	Β' Έσδρας	Να.	Ναούμ
Εσθ.	Εσθήρ	Α'-Β' Παρ.	Α'-Β' Παραλειπομ.
Ζαχ.	Ζαχαρίας	Πρμ.	Παροιμίες
Ησ.	Ησαίας	Ρουθ	Ρουθ
Θρ.	θρήνοι	Σειφ.	Σοφία Σειράχ
Ιεζ.	Ιεζεκιήλ	Ψλ.	Ψαλμοί
Ιερ.	Ιερεμίας	Ωσ.	Ωσηέ

Καινή Διαθήκη

Απ.	Αποκάλυψη Ιωάννη	Κολ.	Προς Κολοσσαείς
Γαλ.	Προς Γαλάτας	Α'-Β' Κορ.	Α'-Β' Προς Κορινθίους
Εβρ.	Προς Εβραίους	Λκ.	Κατά Λουκάν
Εφ.	Προς Εφεσίους	Μκ.	Κατά Μάρκον
Α' Θεσ.	Α' Προς Θεσσαλονικείς	Μτ.	Κατά Ματθαίον
Ιακ.	Επιστολή Ιακώβου	Α' Πε.	Α' Επιστολή Πέτρου
Ιουδα	Επιστολή Ιούδα	Πραξ.	Πράξεις Αποστόλων
Ιω.	Κατά Ιωάννην	Ρωμ.	Προς Ρωμαίους
Α' Ιω.	Α' Επιστολή Ιωάννου	Φιλ.	Προς Φιλιππησίους

² Εδώ παρατίθενται μόνο όσα κείμενα χρησιμοποιούνται συντομογραφικά στην εργασία.

ΑΠΟΚΡΥΦΑ ΚΑΙ ΛΟΙΠΑ ΚΕΙΜΕΝΑ

Abot. Zar.	Avodah Zarah	Gen Rab.	Genesis Rabbah
Arak.	Arakin	Hag.	Hagigah
b.	Βαβυλωνιακό Ταλμούδ	Ιωβηλ. Melch	Ιωβηλαία NHC IX,1
Bala'izah 52	Fragment 52 from Deir El-Bala'- izah	Menah. Ned.	Menahot Nedarim
B' Βαρ.	Β' Βαρούχ	Pesiq. Rab.	Pesiqta Rabbati
Διαθ. Γαδ	Διαθήκη Γαδ	Ros Has.	Rosh HaShanah
Διαθ. Δαν	Διαθήκη Δαν	Sanh.	Sanhedrin
Διαθ. Ζαβ.	Διαθήκη Ζαβουλών	Seb.	Shevi'it
Διαθ. Λευί	Διαθήκη Λευί	Song Rab.	Song of Songs Rabba
Διαθ. Ρουβήμ	Διαθήκη Ρουβήμ	Sukkah	Sukkah
Διδ.	Διδαχή	Tg. Neof.	Targum Neofiti
Α' Ενώχ	Αιθιοπικός Ενώχ	Tg. Onq.	Targum Onqelos
Β' Ενώχ	Σλαβονικός Ενώχ	Tg. Ps.-J	Tg. Pseudo-Jonathan
Δ' Έσδρας	Αποκάλυψη Έσδρα	y.	Ιεροσολυμιτικό Ταλμούδ
Frg. Tg.	Fragmentary Targum	Zebah.	Zebahim

ΧΕΙΡΟΓΡΑΦΑ ΤΗΣ ΝΕΚΡΗΣ ΘΑΛΑΣΣΑΣ³

apGen	Genesis Apocryphon	Ord	Ordinances
apocr	Apocryphon	p	Pesher
ar	Aramaic	paleo	PaleoHebrew
CD	Cairo Genizah copy of the Damascus Document	PAM	Palestine Archaeologic Museum
DM	Dibre Moshe (Words of Moses)	pap par	Papyrus paraphrase

³ Παρατίθενται πρώτα οι τεχνικές συντομογραφίες και στη συνέχεια κατάλογος των χειρογράφων της Νεκρής Θάλασσας.

En	Enoch	Pr	Prayer(s)
Flor	Florilegium	Ps	Psalm
frag	Fragment	ps	pseudo
gr	Greek	Q	Qumran
H'od'	Hodayot (Thanksgiving Scroll)	S	Serek Hayahad (Manual of Discipline)
hebr	Hebrew	ShirShabb	Shirot 'Olat Hashabbat (Songs of the Sabbath Sacrifice)
Lit	Liturgy	Test	Testimonia
M	Milhamah (War Scroll)	tg	Targum
Mas	Masada	TLevi	Testament of Levi
ms	manuscript	Unid	unidentified
Mur	Murabba'at		

ΑρίθμησηΣυντομογραφίαΌνομασία

	1QpHab	Πεσέρ στον Αββακούμ
1Q20	1QapGen ar	Απόκρυφο της Γενέσεως
1Q22	1QDM	Λόγοι Μωυσή
1QH	1QH ^a	Ευχαριστήριοι Ύμνοι (αντίγρ. Α')
	1QM	Χειρόγραφο του Πολέμου
	1QpHab	Πεσέρ στον Αββακούμ
	1QS	Εγχειρίδιο Πειθαρχίας
	1QSa	Κανονισμός της Σύναξης
	CD	Δαμασκηνό Κείμενο
4Q156	4QtgLev	Ταρχούμ του Λευιτικού
4Q159	4QOrd ^a	Διατάξεις (αντίγρ. Α')
4Q174	4QFlor	Ανθολόγιο
4Q175	4QTest	Μαρτυρίες
4Q177	4QCatena ^a	Σειρές (αντίγρ. Α')
4Q180	4QAgasCreat	Εποχές δημιουργίας
4Q181	4QAgasCreat	Εποχές δημιουργίας
4Q212	4QEn ^a ar	Αντίγραφο του Α' Ενώχ

		(αντίγρ. Ζ')
4Q227	4QpsJub ^c	Ψευδο-Ιωβηλαία (αντίγρ. Γ')
4Q246	4QapocrDan ar	Απόκρυφο Δανιήλ ή Αραμαϊκή Αποκάλυψη
4Q259	4QS ^c	Εγχειρίδιο Πειθαρχίας (αντίγρ. Ε')
4Q280	4QBer ^f	Ευλογίες (αντίγρ. ΣΤ')
4Q286	4QBer ^a	Ευλογίες (αντίγρ. Α')
4Q319	4QOtot	Ημερολόγιο των ουρανίων σημείων
4Q320	4QCalDoc A	Ημερολογιακό κείμενο Α
4Q321	4QCalDoc B ^a	Ημερολογιακό κείμενο Β
4Q330	4QCalDoc H	Ημερολογιακό κείμενο Η
4Q379	4QPsJosua ^b	Ψαλμοί του Ιησού (αντίγρ. Β')
4Q384	4QapocrJeremiah B	Απόκρυφο Ιερεμία Β
4Q385	4QpsEz ^a	Ψευδο-Ιεζεκιήλ (αντίγρ. Α')
4Q385a	4QpsMoses ^a	Ψευδο-Μωυσής (αντίγρ. Α')
4Q385b	4QapocrJer C	Απόκρυφο Ιερεμία C
4Q386	4QpsEz ^b	Ψευδο-Ιεζεκιήλ (αντίγρ. Β')
4Q387	4QpsEz ^c	Ψευδο-Ιεζεκιήλ (αντίγρ. Γ')
4Q387a	4QpsMoses ^b	Ψευδο-Μωυσής (αντίγρ. Β')
4Q387b	4QapocrJer D	Απόκρυφο Ιερεμία D
4Q388	4QpsEz ^d	Ψευδο-Ιεζεκιήλ (αντίγρ. Δ')
4Q388a	4QpsMoses ^c	Ψευδο-Μωυσής (αντίγρ. Γ')
4Q389	4QpsMoses ^d	Ψευδο-Μωυσής (αντίγρ. Δ')
4Q389a	4QapocrJer E	Απόκρυφο Ιερεμία E
4Q390	4QpsMoses ^c	Αποκάλυψη Ψευδο-Μωυσή (αντίγρ. Ε')
4Q400	4QShirShabb ^a	Αγγελική Λειτουργία ή

		Ύμνοι για το ολοκαύτωμα του Σαββάτου (αντίγρ. Α')
4Q401	4QShirShabb ^b	Αγγελική Λειτουργία (αντίγρ. Β')
4Q402	4QShirShabb ^c	Αγγελική Λειτουργία (αντίγρ. Γ')
4Q403	4QShirShabb ^d	Αγγελική Λειτουργία (αντίγρ. Δ')
4Q404	4QShirShabb ^e	Αγγελική Λειτουργία (αντίγρ. Ε')
4Q405	4QShirShabb ^f	Αγγελική Λειτουργία (αντίγρ. ΣΤ')
4Q406	4QShirShabb ^g	Αγγελική Λειτουργία (αντίγρ. Ζ')
4Q407	4QShirShabb ^h	Αγγελική Λειτουργία (αντίγρ. Η')
4Q434	4QBar ^c ki Napshi ^a	Ευλογίες (αντίγρ. Α')
4Q521	4QMessAp	Μεσσιανική Αποκάλυψη
4Q534	4QMess ar	Ο εκλεκτός του Θεού
4Q540	4QTL ^e vi ^c ar	Αραμαϊκή Διαθ. Λευί (αντίγρ. Γ')
4Q541	4QTL ^e vi ^d ar	Αραμαϊκή Διαθ. Λευί (αντίγρ. Δ')
4Q544	4Q Amram ^h	Διαθήκη Αμράμ (αντίγρ. Β')
11Q13	11QMelch	Μιθράς στον Μελχισεδέκ
11Q17	11QShirShabb	Αγγελική Λειτουργία
11Q19	11QTemple ^a	Χειρόγραφο του Ναού (αντίγρ. Α')
MasIk	MasShirShabb	Αγγελική Λειτουργία
Mur 18	PapAcknowledgement of Debt ar	
Mur 24	PapFarming Contracts	

αμαρτωλοφάνης σενίονας Εὐαγγέλιον καὶ ἀποστολῶν ἡ ἀποστολικὴ ἐκκλησία καὶ ἡ ἐκκλησία τῆς ἐποχῆς τοῦ ἀποστόλου Παύλου ἡ ἐκκλησία τῆς ἐποχῆς τῆς ἐπιτομῆς τῆς Καινῆς Διαθήκης ἡ ἐκκλησία τῆς ἐποχῆς τῆς ἐπιτομῆς τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης ἡ ἐκκλησία τῆς ἐποχῆς τῆς ἐπιτομῆς τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης ἡ ἐκκλησία τῆς ἐποχῆς τῆς ἐπιτομῆς τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης ἡ ἐκκλησία τῆς ἐποχῆς τῆς ἐπιτομῆς τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης	αποστολῶν ἡ ἀποστολικὴ ἐκκλησία καὶ ἡ ἐκκλησία τῆς ἐποχῆς τοῦ ἀποστόλου Παύλου ἡ ἐκκλησία τῆς ἐποχῆς τῆς ἐπιτομῆς τῆς Καινῆς Διαθήκης ἡ ἐκκλησία τῆς ἐποχῆς τῆς ἐπιτομῆς τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης ἡ ἐκκλησία τῆς ἐποχῆς τῆς ἐπιτομῆς τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης ἡ ἐκκλησία τῆς ἐποχῆς τῆς ἐπιτομῆς τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης ἡ ἐκκλησία τῆς ἐποχῆς τῆς ἐπιτομῆς τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης ἡ ἐκκλησία τῆς ἐποχῆς τῆς ἐπιτομῆς τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης
---	--

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

1. Η καινοδιαθηκική θεώρηση της σωτηρίας

Το θέμα της σωτηρίας παρουσιάζεται σχεδόν σε κάθε σελίδα της Αγίας Γραφής, ακόμη και όταν δεν χρησιμοποιείται η σχετική ορολογία. Οι συγγραφείς των βιβλίων της Παλαιάς και της Καινῆς Διαθήκης υιοθετούν μία ευρύτερη ποικιλία όρων και παραστάσεων προκειμένου να περιγράψουν τη φύση της σωτηρίας του ανθρώπου αλλά και της κτιστής δημιουργίας γενικότερα. Ο περί «σωτηρίας» λόγος, δηλαδή η σωτηριο-λογία ως τμήμα της ευρύτερης θεο-λογίας, του περί Θεοῦ λόγου έχει να κάνει με την αμαρτία και τη λύτρωση. Είναι γεγονός ότι το κοινό στοιχείο που συνδέει τα ποικιλόμορφα βιβλία της Καινῆς Διαθήκης είναι η ιδέα της σωτηρίας. Αυτό που περιγράφεται σε αυτά με διάφορες εκδοχές δεν είναι παρά η ιστορία της σωτηρίας του ανθρώπου. Εκείνο όμως που ο ερευνητής διαπιστώνει είναι πως η πρωτοχριστιανική σωτηριολογία, όπως μαρτυρείται από τα βιβλία της Κ.Δ., δεν είχε μια κοινή γραμμή όσον αφορά το γεγονός της σωτηρίας και το ρόλο του σωτήρα ή λυτρωτή Χριστοῦ αλλά διάφορες εκφάνσεις.

Η ευρύτητα αυτών των σωτηριολογικῶν απόψεων, που κατά καιρούς παρουσιάζονταν και ως αντιθετικές μεταξύ τους, μαρτυρεῖ πως ενώ αναζητεῖται μια ενότητα στη θεολογικὴ σκέψη του αρχέγονου Χριστιανισμοῦ, ανακαλύπτεται αντίθετα πόσο ευμετάβλητες ἦταν οι αντιλήψεις αυτές κατά τα πρώτα τουλάχιστον πενήντα χρόνια¹. Το στοιχείο αυτό αποδεικνύει πως το χριστιανικό κίνημα δεν ἦταν μια μονολιθική θεολογική οντότητα. Από την ἄλλη, ὅμως, σημειώνεται ότι παρά την ποικιλία των σωτηριολογικῶν θεωρήσεων των πρώτων χριστιανικῶν κοινοτήτων, υπήρχε επιπρόσθετα μία ξεκάθαρη κοινὴ ἀντί-

¹ Βλ. τα πορίσματα τῆς ἐργασίας τοῦ J. D. G. Dunn, *Unity and Diversity in the New Testament: An Inquiry into the Character of Earliest Christianity*, London, SCM Press, 1977, 265.

ληψη, η οποία διέκρινε τον Χριστιανισμό ως ένα ξεχωριστό φαινόμενο. Η κοινή αυτή ενοποιητική ιδέα και διήκουσα έννοια αποτελούσε το κέντρο των διαφόρων εκφράσεων που με σχετική βεβαιότητα σήμερα μπορούμε να υποστηρίξουμε ότι βασιίζεται στην ενότητα μεταξύ του ιστορικού Ιησού και του Ιησού Χριστού που αποτελούσε το κέντρο της λατρείας της αρχέγονης χριστιανικής κοινότητας.

Η απουσία της διήγησης του πάθους και της ανάστασης αλλά και οποιασδήποτε άλλης αναφοράς στη σωτηριολογική σημασία του θανάτου του Ιησού στη Πηγή των Λογίων (Q) ανέτρεψε την παγιωμένη θέση ότι η αρχέγονη Εκκλησία ομόφωνα θεωρούσε το θάνατο και την ανάσταση του Ιησού ως το μοχλό της χριστιανικής πίστεως². Επιπλέον, η απεικόνιση ενός διαφορετικού πορτρέτου του Ιησού στο γνωστό κατά Θωμά Ευαγγέλιο, όπου και εκεί απουσίαζε η διήγηση του πάθους και της ανάστασης ενίσχυσε την παραπάνω παρατήρηση³. Στο κατά Θωμά δεν υπάρχει κάποια αναφορά στους εκλεκτούς ως αματωλούς που αναμένουν κάποια σωτηρία ή στον Ιησού ως σωτήρα.

Σε όσα αναφέρθηκαν παραπάνω προστίθεται και η παρατήρηση του Snyder⁴, ο οποίος υποστήριξε πως από τα 180 έως 400 αρχαιολογικά καλλιτεχνικά ευρήματα τα θέματα της αυτοπαράδοσης, του πάθους, της θυσίας ή της ενανθρώπισης, απουσιάζουν παντελώς. Το πάθος του Χριστού επί του σταυρού εμφανίστηκε αρχικά τον πέμπτο αιώνα. Δεν υπήρχε περιθώριο νωρίτερα για έναν σταυρωμένο Χριστό ή

© 2015 by De Gruyter Mouton. All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted, in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording, or by any information storage and retrieval system, without the prior written permission of De Gruyter Mouton.

² Π. Βασιλειάδη, *Η περί της Πηγής των Λογίων Θεωρία. Κριτική Θεώρησης των Σύγχρονων Φιλολογικών και Θεολογικών Προβλημάτων της Πηγής των Λογίων*, (Διδακτ. Διατρ.), Αθήνα 1977· του ίδιου, *ΛΟΓΟΙ ΙΗΣΟΥ. Studies in Q*, Atlanta, Scholars Press, 1999· του ίδιου, «Pauline Theology, the Origins of Christianity and the Challenge of Q. A Personal Journey», στο *Atti del V Simposio Di Tarso Su S. Paolo Apostolo*, έκδ. L. Padovese, Rome 1998, 36-60 και στις *Εισηγήσεις Θ' Συνάξεως Ορθοδόξων Βιβλικών Θεολόγων*, Θεσσαλονίκη 2000, 329-351.

³ Βλ. L. W. Hurtado, *Lord Jesus Christ: Devotion to Christ in Earliest Christianity*, Eerdmans, Grand Rapids, Michigan 2003, 472-474 και I. Καραβιδόπουλου, «Γνωστικό Ευαγγέλιο Θωμά», στο *Απόκρυφα Χριστιανικά Κείμενα Α' Απόκρυφα Ευαγγέλια*, BB 13, Θεσσαλονίκη 1999, 301-302.

⁴ G. F. Snyder, *Ante Pacem: Archaeological Evidence of Church Life before Constantine*, Macon, Mercer University Press, 1985, 29.

για μια συμβολική απεικόνιση του θεϊκού θανάτου. Το παράδοξο του σταυρικού θανάτου του Χριστού έπρεπε να ερμηνευθεί από την αρχέγονη χριστιανική κοινότητα και να κατανοηθεί μέσα στα πλαίσια του λυτρωτικού σχεδίου του Θεού για τη σωτηρία του ανθρώπου. Όλοι ανεξαιρέτως οι ερευνητές που ασχολήθηκαν με τις απαρχές της θεολογικής σημασίας του θανάτου του Ιησού επεσήμαναν πως δεν υπήρχε ομοφωνία μεταξύ των πρώτων χριστιανών όσον αφορά την ερμηνεία του ιστορικού γεγονότος του θανάτου του Ιησού πάνω στο σταυρό. Όλοι πλέον καταλήγουν στο συμπέρασμα πως υπήρχε μια αξιοσημείωτη ποικιλία προσπαθειών θεολογικής ερμηνείας του θανάτου του Ιησού⁵.

Είναι βέβαια γεγονός ότι πολύ νωρίς, από την εποχή ακόμη του απ. Παύλου, υπήρξε μια αλλαγή του κέντρου βάρους από την εσχατολογία στη χριστολογία (και συνεπώς περαιτέρω και στη σωτηριολογία), από το γεγονός (τη Βασιλεία του Θεού), στον φορέα και κέντρο αυτού του γεγονότος (τον Χριστό, και ακριβέστερα τη σταυρική του θυσία). Έχει ορθώς υποστηριχθεί -και αυτό για μας αποτελεί αφετηρία- ότι η οριζόντια-εσχατολογική θεώρηση ήταν η επικρατούσα στην αρχέγονη Εκκλησία. Η κάθετη-σωτηριολογική θεώρηση κατανοούνταν πάντοτε μέσα στη συνάφεια της οριζόντιας-εσχατολογικής προο-

⁵ Βλ. πληροφοριακά την εργασία του G. Aulén, *Christus Victor: An Historical Study of the Three Main Types of the Idea of Atonement*, (μτφρ. A. G. Herbert), New York, Collier Books, 1986 και τις μελέτες των Σ. Αγουρίδη, «Ο Θάνατος του Χριστού κατά τους Συγγραφείς της Καινής Διαθήκης», στο *Οράματα και Πράγματα. Αμφισβητήσεις, Προβλήματα, Διεξοδοί στο Χώρο της Θεολογίας και της Εκκλησίας*, Άρτος Ζωής, Αθήνα 1991, 57-60 και Π. Βασιλειάδη, *Σταυρός και Σωτηρία. Το Σωτηριολογικό Υπόβαθρο της Παύλειας Διδασκαλίας του Σταυρού υπό το Πρίσμα της Προ-Παύλειας Ερμηνείας του Θανάτου του Ιησού*, Θεσσαλονίκη 1983, 47εξ. Στην τελευταία εργασία απαριθμούνται εκτός από την περίφημη «σωτηριολογική» ερμηνεία, σύμφωνα με την οποία το *raison d'être* του θανάτου του Ιησού πάνω στο σταυρό ήταν η σωτηρία της ανθρωπότητας, άλλες τέσσερις αποκρυσταλλωμένες ερμηνευτικές προσπάθειες, με τις οποίες η αρχέγονη χριστιανική κοινότητα επιχειρούσε να δώσει κάποια εξήγηση στο μυστήριο της σταυρώσεως. Αυτές είναι: α) η «προφητική» ερμηνεία, β) η «διαλεκτική» ερμηνεία, γ) η «αποκαλυπτική» (ή «εσχατολογική») ερμηνεία και δ) η «ευχαριστιακή» ή «διαθηκική» ερμηνεία.

πτικής ως συμπληρωματική της πρώτης⁶. Είναι πάντως αξιοσημείωτο το γεγονός ότι οι όροι *σταυρός* και *σταυρώω* πέρα από τα Ευαγγέλια χρησιμοποιούνται σχεδόν αποκλειστικά μόνο από τον Παύλο. Αν εξαιρέσει κανείς τα Ευαγγέλια και τις παύλειες επιστολές, οι όροι απαντούν μία φορά στην προς Εβραίους (12:2) και στην Αποκάλυψη (11:8) και δύο φορές στις Πράξεις (2:3, 4:10). Στις μη παύλειες επιστολές, στις Πράξεις και στην Αποκάλυψη, όσες φορές γίνεται λόγος για το θάνατο του Ιησού χρησιμοποιούνται άλλες εκφράσεις⁷.

Η απόδοση λυτρωτικής σημασίας στο σταυρικό θάνατο του Ιησού θεωρείται μέχρι σήμερα η κατεξοχήν παύλεια συμβολή στην πρωτοχριστιανική σωτηριολογία. Η θεολογική ερμηνεία του θανάτου του Ιησού από τον Παύλο με τη βοήθεια της περίφημης *σταυρικής θεολογίας* του (*theologia-crucis*) έπαιξε καταλυτικό ρόλο. Ο απ. Παύλος ερμήνευσε το σταυρικό θάνατο του Ιησού (πρώτος, όπως υποστηρίζεται) είτε με θυσιαστική λατρευτική ορολογία (εξιλαστήρια ή αντιπροσωπευτική θυσία), είτε με δικανικούς όρους (δικαίωση, περί λύτρων θεωρία κλπ.), είτε τέλος, με βάση την ορολογία και τη διδασκαλία των μυστηριακών λατρειών (συμμετοχή με το βάπτισμα στο θάνατο του Ιησού)⁸. Για το λόγο αυτό χρησιμοποιείται μια ποικιλία εκφράσεων από

⁶ Αυτός είναι ο λόγος που η λειτουργική εμπειρία της αρχέγονης Εκκλησίας είναι αδιανόητη χωρίς την κοινωνική της διάσταση (βλ. Πραξ. 2:42 εξ., Α' Κορ. 11:1 εξ., Εβρ. 13:10-16). Βλ. P. Vassiliadis, «Paul's *theologia crucis* as an Intermediate Stage of the Trajectory from Q to Mark», στα *Πρακτικά του VII Simposio di Tarso su S. Paolo Apostolo*, έκδ. L. Padovese, Roma 2002, 51· του ίδιου, *Μετανωτεριότητα και Εκκλησία. Η Πρόκληση της Ορθοδοξίας*, Ορθόδοξη Μαρτυρία 80, Αθήνα 2002, 87-88· I. Πέτρον, «Σύγχρονοι Προβληματισμοί για το Ζήτημα της Χριστιανικής Σωτηρίας», *ΔΒΜ (Τμητικό Αφιέρωμα στον καθ. Σ. Αγουρίδη)* 21-22 (2002-2003) 295-307.

⁷ J. Jeremias, *Ο Ιησούς και το Ευαγγέλιο του*, (μτφρ. Σ. Αγουρίδη), Αθήνα 1984, 179-181· J. T. Carroll-J. B. Green, *The Death of Jesus in Early Christianity*, Peabody, Hendrickson, 1995, 133-147.

⁸ Βλ. J. D. G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*, Eerdmans, Grand Rapids, Michigan 1998, 218-223· Π. Βασιλειάδη, *Σταυρός και Σωτηρία*, 25-33 και 35· I. Καραβιδόπουλου, «Η Παύλεια Σωτηριολογία στην Πνευματική Ζωή της Ανατολικής Εκκλησίας», στο *Βιβλικές Μελέτες Γ'*, ΒΒ 28, Θεσσαλονίκη 2004, 130-151· του ίδιου, «Η Σωτηριολογία των Ποιμαντικών Επιστολών», στο *Βιβλικές*

άποψη ορολογίας στο θέμα της σωτηρίας, όπως *ἀπολύτρωσις*, *ἐξαγορά*, *δικαίωσις*, *σωτηρία*, *ἀγιασμός*, *καταλλαγή*, *ίλασμός*, *υιοθεσία* κλπ. που έχουν πάντα ως κοινό σημείο αναφοράς το πρόσωπο του Ιησού Χριστού και αναφέρονται στο αποφασιστικό σημείο της επίγειας δράσης του, το σταυρικό του θάνατο. Στηριζόμενη ακριβώς στα σωτηριολογικά δεδομένα των επιστολών του Παύλου διαμορφώθηκε στη μεταγενέστερη δυτική θεολογία η *extra nos-pro nobis* σωτηριολογική αντίληψη, σύμφωνα με την οποία η σωτηρία του ανθρώπου συντελέστηκε κατά τη στιγμή του σταυρικού θανάτου του Χριστού. Κατά τον Hurtado η ιδιαίτερη έμφαση του Παύλου στη λυτρωτική σημασία του σταυρικού θανάτου του Ιησού θα πρέπει να υιοθετήθηκε προκειμένου να εξηγήσει πως οι αμαρτωλοί εθνικοί έγιναν πλήρως αποδεκτοί από το Θεό χωρίς την τήρηση του Νόμου. Από την άλλη, για τους ιουδαίους χριστιανικούς κύκλους η ιδέα πως ο θάνατος του Μεσσία ήταν ένα απαραίτητο λυτρωτικό γεγονός λειτούργησε περισσότερο ως απολογητική χριστολογική εξήγηση στο παράδοξο της σταύρωσης του Ιησού, παρά ως συνειδητή θεολογική ερμηνεία⁹.

Στο δίτομο έργο του Λουκά από την άλλη, η νεότερη βιβλική έρευνα έχει παρατηρήσει αισθητή υποχώρηση της παύλειας ερμηνείας του σταυρικού θανάτου του Ιησού. Το μόνο στοιχείο που αποτελεί σύνδεση με το πάθος είναι η πεποίθηση ότι ο Ιησούς έπρεπε να υπο-

Μελέτες Γ', 152-166· Χρ. Οικονόμου, «The Meaning of Salvation in St. Paul's Epistles», στο *Βιβλικές Μελέτες για τον Αρχέγονο Χριστιανισμό*, ΒΒ 11, Θεσσαλονίκη 1998, 393-409· J. A. Fitzmyer, *Paul and His Theology: A Brief Sketch*, Prentice-Hall, New Jersey ²1989, 36-70· K. Ware (Bishop of Diocleia), «Salvation in Christ according to the Apostle Paul and the Greek Fathers», στα *Πρακτικά των ΣΤ' Παυλείων*, «Ο Χριστός στο Κήρυγμα του Αποστόλου Παύλου», Βέροια 2000, 305-306 και 310-311· I. Γαλάνη, «Η Σωτηριολογία των Ευαγγελίων στην Πνευματική Ζωή της Ορθόδοξης Εκκλησίας», στο *Βιβλικές Ερμηνευτικές και Θεολογικές Μελέτες*, ΒΒ 20, Θεσσαλονίκη 2001, 290· J. Weiss, *Ο Αρχέγονος Χριστιανισμός. Η Ιστορία της Περιόδου 30-150 μ.Χ.*, Άρτος Ζωής, Αθήνα ²2001, 119-129· M. Hengel, *The Atonement. The Origins of the Doctrine in the New Testament*, (μτφρ. J. Bowden), Philadelphia, Fortress Press, 1981, 45-54.

⁹ L. W. Hurtado, *Lord Jesus Christ*, 130-133 και 186. Πρβλ. J. Weiss, στο *ίδιο*, 232-233 και 234. Πρβλ. O. Cullmann, *Χριστός και Χρόνος*, Αθήνα, Άρτος Ζωής, 1997, 128-130.

στεί δεινά, όπως προλέγονταν στα προφητικά κείμενα (Λκ. 24:25-27, 46-47)¹⁰. Στο Λουκά δεν είναι ο σταυρός το σκάνδαλο αλλά ο ίδιος ο Ιησούς. Στη διακήρυξη του χριστιανικού μηνύματος το σταυρικό γεγονός δεν παρουσιάζεται με έναν παύλειο τρόπο αλλά χρησιμοποιείται το μοτίβο «κρεμάσαντες ἐπὶ ξύλου» (Πραξ. 5:30, 10:39). Ακόμη, σε κανένα σημείο ο Λουκάς δεν θεωρεί το σταυρό ως εξιλαστήρια θυσία για τις αμαρτίες μας (πρβλ. Ρωμ. 3:25). Είναι αξιοσημείωτο ότι η φράση «...διὰ τοῦ αἵματος τοῦ ἰδίου» στο Πραξ. 20:28 είναι μέρος ενός λόγου που αποδίδεται στον Παύλο.

Αντίθετα το κατά Ιωάννην Ευαγγέλιο ενώ παρουσιάζει σημαντικές αναφορές στο θάνατο του Ιησού, ο οποίος ερμηνεύεται και ως αντιπροσωπευτικός και ως εξιλαστήριος, επιμένει ότι το κεντρικό σημείο από πλευράς σωτηριολογικής συμβολής δεν είναι ο σταυρικός θάνατος (ο οποίος άλλωστε χαρακτηρίζεται ως «δόξα»), αλλά η *ενανθρώπιση* του Χριστού (Ιω. 3:16). Γι' αυτό άλλωστε μερικοί ερευνητές τονίζουν την «ενανθρωπισιακή διάσταση» του Δ' Ευαγγελίου, υποστηρίζοντας ότι ο ευαγγελιστής αντιλαμβάνεται την ευχαριστία ως μαρτυρία της πραγματικότητας της ανθρωπίνης φύσης του Ιησού¹¹. Είναι ευ-

¹⁰ J. A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke I-IX*, AB 28, New York, Doubleday, 1981, 22-23 και 219-221· H. Conzelmann, *The Theology of St. Luke*, London, 1960, 201· L. W. Hurtado, *στο ίδιο*, 186-187· Βλ. και Χρ. Βούλγαρη, *Ἡ περί Σωτηρίας Διδασκαλία τοῦ Ἐυαγγελιστοῦ Λουκά*, Αθήνα 1971· I. Γαλάνη, «Το Κατά Λουκάν στη Σύγχρονη Έρευνα», στο *Βιβλικές Ερμηνευτικές και Θεολογικές Μελέτες*, BB 20, Θεσσαλονίκη 2001, 314-315· J. Epuwosa, «Η Φύση του Θανάτου του Ιησού στη Σωτηριολογία του Λουκά», *ΔΒΜ* 22 (1993) 57-63. Στον αρχέγονο χριστολογικό ύμνο στην προς Φιλιππησίους λόγου χάρι δεν αποδίδεται λυτρωτική σημασία στο σταυρικό θάνατο του Ιησού (Φιλ. 2:8). Το χωρίο δεν έχει υποστεί παύλεια επεξεργασία αλλά διατηρήθηκε στη μορφή που παραλείφθηκε από την κοινότητα. Βλ. I. Καραβιδόπουλου, «Η προς Φιλιππησίους Επιστολή στη Σύγχρονη Έρευνα», *ΔΒΜ* 1 (1980) 52-54.

¹¹ Βλ. περισσότερα για το θέμα αυτό στο Π. Βασιλειάδη, «Η Θεολογική Κατανόηση των Μυστηρίων στο κατά Ιωάννην Ευαγγέλιο», στο *Η Ορθοδοξία στο Σταυροδρόμι*, Θεσσαλονίκη 1992, 181-182 και στο *Lex Orandi. Μελέτες Λειτουργικής Θεολογίας*, Θεσσαλονίκη 1994, 64-65 ή στα αγγλικά του ίδιου, «The Understanding of Eucharist in St. John's Gospel», στο *Atti del VI Simposio Di Efeso Su S. Gionanni Apostolo*, έκδ. L. Padovese, Rome 1996, 46-47. Επιπλέον ο

ρύτατα αποδεκτό ότι, αν και στο Ευαγγέλιο παραλείπονται τα λεγόμενα «ιδρυτικά λόγια» του μυστηρίου της Ευχαριστίας ο Ιωάννης θεωρείται ο κατεξοχήν θεολόγος των μυστηρίων. Στο κατά Ιωάννην η Ευχαριστία χωρίς να χάνει τις όποιες αναφορές της στο σταυρικό θάνατο του Ιησού (19:34) ουσιαστικά αποστασιοποιείται από αυτόν και συνδέεται όχι πια με το θάνατο, αλλά με τη ζωή (6:51, 53, 58). Το τελικό συμπέρασμα του Βασιλειάδη από την ανάλυση της ιωάννειας ευχαριστιολογίας είναι η εκκλησιολογική διάσταση των μυστηρίων και ιδιαίτερα της Ευχαριστίας ως γεγονός κοινωνίας και όχι ως πράξη ατομικής ευσέβειας¹².

Σωστή είναι εξάλλου η παρατήρηση¹³ πως η ιωάννεια κατανόηση του θανάτου του Ιησού παρουσιάζει μία σωτηριολογία που δε φαίνεται να συμφωνεί με καμία από τις παραδοσιακές θεολογικές διδασκαλίες περί εξιλασμού. Το χωρίο για παράδειγμα Ιω. 10:17-18 πιστοποιεί ότι ο Ιησούς δεν ήταν θύμα κατά το θάνατό του αλλά είχε τον απόλυτο έλεγχο των γεγονότων (βλ. και 12:27-28). Ενώ ο θάνατος του Ιησού θεωρείται ως μία θυσιαστική πράξη (Ιω. 15:13), η προσπάθεια να εξηγηθεί το θέμα αυτό με αναλογίες ή ορολογία από τη θυσιαστική λατρεία απουσιάζει τελείως. Η αποκάλυψη αποτελεί το κεντρικό σωτη-

συμβολισμός της αμπέλου και των κλαδιών (κεφ. 15), η νύψη των ποδιών των μαθητών (κεφ. 13), η ρεύση αίματος και νερού από την πλευρά του εσταυρωμένου Ιησού (19:34) και πάνω απ' όλα το κεφ. 6 με την "Ευχαριστιακή του Ομιλία" (ειδικά 6:51β-58), η θαυματουργική αλλαγή του νερού σε κρασί στο γάμο στην Κανά (2:1-11) κατά την αρχή της επίγειας δράσης του Ιησού, όπως επίσης και πολλές άλλες περιπτώσεις. Όλα αυτά κάνουν το μυστηριακό, χαρακτήρα του Δ' Ευαγγελίου περισσότερο από αναπόφευκτο. Βλ. και R. E. Brown, *The Gospel according to John I-XII*, AB 29, New York, Doubleday, 1966, cxi-cxv και Χρ. Καρακόλη, *Η Θεολογική Σημασία των Θαυμάτων στο κατά Ιωάννην Ευαγγέλιο*, Θεσσαλονίκη 1997, 555-561.

¹² Π. Βασιλειάδη, «Η Θεολογική Κατανόηση των Μυστηρίων στο κατά Ιωάννην Ευαγγέλιο», στο *Lex Orandi. Μελέτες Λειτουργικής Θεολογίας*, Θεσσαλονίκη 1994, 69.

¹³ G. R. O'Day, «Johannean Theology as Sectarian Theology», στο *What is John? Readers and Readings of the Fourth Gospel*, SBLSymS 3, έκδ. F. F. Segovia, Scholars Press, Atlanta, Georgia 1996, 200-202. Για την αντίθετη άποψη βλ. Χρ. Καρακόλη, *στο ίδιο*, 529-544.

ριολογικό θέμα, αφού από μόνη της θεωρείται σωτηριώδης. Ο ίδιος άλλωστε ο Ιησούς ερμηνεύει το θάνατό του ως υπέρτατη πράξη αγάπης (15:13).

Η «εκ πίστεως δικαίωση» μέχρι πρόσφατα εθεωρείτο ως το αποκλειστικό κλειδί για την κατανόηση της θεολογίας του Παύλου και φυσικά εδώ ακριβώς στηρίχθηκε και η περίφημη διδασκαλία του Λουθήρου περί *sola gratia et sola fide* δικαίωσης του ανθρώπου, που είχε καταλυτική επίδραση στη μετέπειτα προτεσταντική θεολογία¹⁴. Από την άλλη όμως, στην καθολική επιστολή του Ιακώβου η πίστη βρίσκεται σε άμεση σύνδεση με τα έργα του πιστού και η σοφία αποτελεί τρόπο ζωής. Στο κείμενο αυτό η δικαίωση δεν είναι το αυτόματο αποτέλεσμα της πίστης, αλλά σμιλεύεται από τα έργα της ζωής του χριστιανού (Ιακ. 2:14-26). Το ερώτημα που τίθεται στο 2:14 «*ἐὰν πίστιν λέγῃ τις ἔχειν ἔργα δὲ μὴ ἔχη; μὴ δύναται ἡ πίστις σῶσαι αὐτόν;*» αφορά τη σωτηρία ενώ παρακάτω φανερώνεται πως πίστη και έργα αποτελούν ένα σύνολο, ιδέα που απουσιάζει από τη θεολογία του Παύλου. Επιπλέον, ο Ιησούς στην επιστολή Ιακώβου δεν είναι αυτός που πέθανε για τις αμαρτίες μας, αλλά ο διδάσκαλος¹⁵. Ο θάνατος του Ιησού φαίνεται να μην επιδρά στη δική μας σωτηρία. Η θέση αυτή της επιστολής Ιακώβου είναι πολύ σημαντική, διότι υποδηλώνει ότι η σωτηρία δεν έρχεται μόνον ως συνέπεια μιας χριστολογικής ενέργειας, αλλά εξαρτάται και από τα δικά μας έργα. Η σωτηρία, δηλαδή, φαίνεται να είναι και (αν δεν είναι μόνο) το αποτέλεσμα της αγαπησιακής σχέσης των ανθρώπων μεταξύ τους. Εδώ η επιστολή έρχεται κοντά στην επί του Όρους Ομιλία του κατά Ματθαίον και κατά συνέπεια

¹⁴ Βλ. Π. Βασιλειάδη, *Σταυρός και Σωτηρία*, 24 και του ίδιου, «Σταυρός Centre of the Pauline Soteriology and Apostolic Ministry», *ΕΕΘΣΘ* 27 (1982) 249-259.

¹⁵ Ο L. R. Donelson, *From Hebrews to Revelation. A Theological Introduction*, Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky 2001, 36-37 προτείνει πως τα λόγια του Ιησού στο Ιω. 12:23-36 φανερώνουν ένα εναλλακτικό μοτίβο καταλλαγής που οικοδομείται γύρω από την αποκατάσταση της σχέσης. Ο θάνατος του Ιησού είναι αποτελεσματικός όχι επειδή είναι μία θυσία που εξιλεώνει τις ανθρώπινες αμαρτίες, αλλά επειδή αποκαλύπτει με αποφασιστικότητα στον κόσμο τη δύναμη, την υπόσχεση και την αγάπη του Θεού.

στην Πηγή των Λογίων, το αρχαιότερο Ευαγγέλιο, προσεγγίζοντας το καιρίο ζήτημα που μας απασχολεί με περισσότερο ηθική και κοινωνική διάσταση.

Η Α΄ Ιωάννου, αν και παρουσιάζει αναφορές στο θάνατο του Ιησού κατά τον ίδιο τρόπο με το κατά Ιωάννην Ευαγγέλιο, διακρίνεται από τα παύλεια και δευτεροπαύλεια κείμενα διότι και εδώ το γεγονός της αποφασιστικής σημασίας δεν είναι ο σταυρός, αλλά η ενανθρώπιση. Ακόμη και σε χωρία με σαφή εξιλαστήρια ορολογία (Α΄ Ιω. 1:7β-2:2, 4:10) δε γίνεται αναφορά στη σταυρική θυσία, αλλά σιωπηρά στο σύνολο της επίγειας δράσης του Ιησού (Α΄ Ιω. 4:9). Συχνά υποστηρίζεται ότι το περιεχόμενο της επιστολής είναι περισσότερο θεολογικό παρά χριστολογικό ή καλύτερα φανερώνει μια διαφορετική χριστολογία¹⁶. Εδώ δεν αναπτύσσεται μια ηθικοκοινωνική δι' έργων (ιακωβική) σωτηριολογία, αλλά μια διαφορετική από τα υπόλοιπα βιβλία της Κ.Δ. αγαπητική σωτηριολογία, κοντά όμως στην ιακωβική. Η έκδηλη ηθική και κοινωνική διάσταση αποτυπώνεται και εδώ με έναν ξεχωριστό τρόπο. Σύμφωνα με την Α΄ Ιωάννου δεν μπορούμε να διακρίνουμε ανάμεσα στο Θεό και το συνάνθρωπο. Η αγάπη προς το Θεό και προς τον αδελφό είναι η ίδια πράξη. Η αγάπη αποτελεί εδώ την κεντρική ιδέα που είναι αποφασιστική για τη σωτηρία. Θα πρέπει εδώ να υπογραμμίσουμε ότι η σωτηριολογία της Κ.Δ. διαχέεται σε δύο τάσεις, από τις οποίες η πρώτη και εντονότερη εστιάζεται στο σταυρό του Ιησού, ενώ η δεύτερη χωρίς να χάνει το χριστολογικό (ενανθρωπησιακό) της χαρακτήρα αποκτά περισσότερο ηθική και κοινωνική διάσταση.

Είναι χαρακτηριστικό ότι και στις διάφορες ερμηνείες του σταυρικού θανάτου υπάρχουν ορισμένες όπως π.χ. η προφητική ερμηνεία, η οποία μαρτυρείται σε όλα τα στρώματα του αρχέγονου Χριστιανισμού (κοινότητα της Πηγής των Λογίων, κοινότητα ελληνοιστών, μαρκεία κοινότητα, παύλεια κοινότητα)¹⁷. Στην Π.Δ., εξάλλου, αλλά και στην εξωβιβλική μεσοδιαθηκική γραμματεία μαρτυρείται εκτός της επικρατούσας θυσιαστικής ατμόσφαιρας της αφέσεως των αμαρτιών

¹⁶ L. R. Donelson, *στο ίδιο*, 120-121.

¹⁷ Π. Βασιλειάδη, *Σταυρός και Σωτηρία*, 70.

και συνεπώς της συμφιλίωσης με το Θεό και της σωτηρίας και μία δεύτερη, μη θυσιαστική (μη εξιλαστήρια) μορφή κατανόησης της σωτηρίας. Σε αυτή δεν απαιτείται κάποιο τελετουργικό τυπικό, αλλά απεναντίας μόνο η ορθή διαβίωση των πιστών και η μεταξύ τους κοινωνική και αγαπητική σχέση (βλ. «*θυσίαν και προσφοράν οὐκ ἠθέλησας ὡτία δὲ κατηρτίσω μοι ὀλοκαύτωμα και περι ἁμαρτίας οὐκ ἤτησας*» (Ψλ. 39:7), «*ἀρχὴ ὁδοῦ ἀγαθῆς τὸ ποιεῖν τὰ δίκαια δεκτὰ δὲ παρὰ θεῶ μαλλον ἢ θύειν θυσίας*» (Πρμ. 16:7), «*οὐκ εὐδοκεῖ ὁ ὕψιστος ἐν προσφοραῖς ἀσεβῶν οὐδὲ ἐν πλήθει θυσιῶν ἐξιλάσκειται ἁμαρτίας*» (Σειρ. 34:19), «*εὐδοκία κυρίου ἀποστήναι ἀπὸ πονηρίας και ἐξιλασμοὺς ἀποστήναι ἀπὸ ἀδικίας*» (Σειρ. 35:3), «*ἔλεος θέλω και οὐ θυσίαν*» (Ωσ. 6:6) κλπ.¹⁸). Ορατά ἴχνη αυτής της δεύτερης θεώρησης της σωτηρίας απηχούνται και στα βιβλία της Κ.Δ. πολλές φορές παράλληλα με την πρώτη και επικρατέστερη. Το γεγονός αυτό αποδεικνύει πως αυτή η μη εξιλαστήρια κατανόηση της σωτηρίας των πιστών για κάποιο χρονικό διάστημα θα πρέπει να επικρατούσε στις σωτηριολογικές αντιλήψεις της αρχικής χριστιανικής κοινότητας και πιθανόν να προηγήθηκε της παύλειας σωτηριολογικής διδασκαλίας.

Η προς Εβραίους επιστολή αποτελεί χαρακτηριστικό παράδειγμα συνδυασμού των δύο σωτηριολογικών τάσεων και για το λόγο αυτό αποτελεί στην παρούσα εργασία την κατεξοχήν περιοχή της έρευνας. Περιέχει μια ολοκληρωμένη σωτηριολογική διδασκαλία με την έννοια ότι ερμηνεύει το θάνατο του Ιησού αποκλειστικά μέσα από το θυσιαστικό τελετουργικό της Ημέρας του Εξιλασμού (Λευ. 16), η οποία όμως συνδέεται με την «*ἡμέρα της αφέσεως*» του ιωβηλαίου έτους και κατά κάποιο παράδοξο τρόπο με την προσωπικότητα του Μελχισεδέκ. Η ιδέα αυτή απουσιάζει από τα υπόλοιπα βιβλία της Κ.Δ. Στο κείμενο της προς Εβραίους, όπου χρησιμοποιείται με εκπληκτική δεξιοτεχνία το κείμενο της Π.Δ., υπογραμμίζεται ο αντιπροσωπευτικός χαρακτήρας της θυσίας του Χριστού και η τέλεια εξιλαστήρια και ανεπανάληπτη μορφή της θυσίας, αλλά με έμμεσους υπαινιγμούς στο ιω-

¹⁸ Βλ. Α΄ Βασ. 15:22, Γ΄ Βασ. 8:46-50, Ψλ. 49:8-14, Πρμ. 15:8, 16:7, Σειρ. 3:3, 30, 20:28, 28:2-4, 34:18-26, 35:2-3, Ωσ. 9:4, Αμ. 5:22, Μιχ. 6:6-8, Μαλ. 1:10, 13, Ιερ. 7:22, 14:12, Διαθ. Ζαβ. 5:1, 7:2, 8:1, Διαθ. Γαδ 6:3, IQS 11:11-14.

βηλαίο έτος. Ας σημειωθεί πως από τις 28 χρήσεις της λέξης *θυσία* στην Κ.Δ. οι 15 απαντούν στο κείμενο της προς Εβραίους και από τις 9 περιπτώσεις της λέξης *προσφορά* οι 5 χρησιμοποιούνται και πάλι εδώ. Ταυτόχρονα όμως, συναντάται και μια επικριτική στάση απέναντι στο θυσιαστικό/λατρευτικό σύστημα. Αντιπαραβάλλεται ο παλιός τρόπος λατρείας του Θεού με τον καινούριο που εγκαινίασε ο Χριστός. Ενώ γίνεται αναφορά στη σπουδαιότητα του αίματος για τη σωτηρία (Εβρ. 9:22) τονίζεται επίσης η μη αναγκαιότητα πλέον της θυσιαστικής προσφοράς (10:4-10 και 13:15-16). Η μοναδική θυσία του Χριστού προσέφερε εφάπαξ τη σωτηρία σε όλους. Αυτό που απαιτείται τώρα από τους πιστούς είναι οι αμοιβαίες εκδηλώσεις αγάπης. Στην κοινότητα των πιστών, στην οποία απευθύνεται ο συγγραφέας της προς Εβραίους, η τελετουργία έχει αντικατασταθεί από τη δοξολογία, τη διακονία, την ευποΐα και τη φιλαδελφία.

Από τα παραπάνω γίνεται αντιληπτό ότι αν και στα περισσότερα βιβλία της Κ.Δ. το χριστολογικό στοιχείο είναι εντονότερο από το εσχατολογικό, εντούτοις τα ἴχνη του δεύτερου και επικρατέστερου δεν επικαλύφθηκαν ολοσχερώς¹⁹.

Η σύγχρονη θεώρηση των χριστιανικών απαρχών αποδίδει σημαντική σπουδαιότητα στην εσχατολογική διδασκαλία του Ιησού. Είναι ενδεικτικό ότι η μετέπειτα χριστιανική Εκκλησία διέσωσε τόσο το εσχατολογικό στοιχείο (κυρίως στην ευχαριστιακή της πράξη), όσο και το χριστολογικό (κυρίως στις δογματικές της διατυπώσεις). Η *θεολογία του σταυρού* και κυρίως η σωτηριολογική ερμηνεία του θανάτου του Ιησού στην πορεία της ιστορίας επεσκίασαν τελικά την προγενέστερη *εσχατολογική* κατανόηση της χριστιανικής ταυτότητας.

¹⁹ Σε μια πρόσφατη μελέτη του Π. Βασιλειάδη, «Από την Εσχατολογία (και την Ευχαριστία:) στην Ιστορία. Η διαδρομή από την Πηγή των Λογίων στο κατά Μάρκον Ευαγγέλιο», ΔΒΜ (Τιμητικό Αφιέρωμα στον καθ. Σ. Αγουρίδη) 21-22 (2002-2003) 73-74 τίθεται το καίριο ερώτημα: «πώς η παράδοση και η πρωτοχριστιανική γραμματεία περί του Ιησού μετατοπίστηκε από το *εσχατολογικό*, εμπειρικό, διδακτικό μοτίβο της Q, στο *ιστορικό* του τύπου του κατά Μάρκον (και των λοιπών συνοπτικών ευαγγελίων);».

2. Η γενικότερη προβληματική της αφέσεως των αμαρτιών στην Κ.Δ.

Είναι χαρακτηριστικό ότι η αρχέγονη χριστιανική κοινότητα τοποθέτησε στην καρδιά του κηρύγματός της το θέμα της «αφέσεως των αμαρτιών», ζήτημα κεντρικό τόσο στο κήρυγμα του Ιωάννη του Βαπτιστή, όσο και του Ιησού. Κατά παράλληλο τρόπο με τη θεώρηση της σωτηρίας, το θέμα της αφέσεως²⁰ φαίνεται πως έχει και αυτό μια ποικιλόμορφη αντιμετώπιση από τους συγγραφείς της Κ.Δ. Η ιδέα της αφέσεως των αμαρτιών στο σύνολο των βιβλίων της Κ.Δ. παρουσιάζεται με τρεις κυρίως εκδοχές. Αυτές είναι:

1) το μεγαλύτερο μέρος των κεμένων της Κ.Δ. συνδέει το θέμα της αφέσεως των αμαρτιών με το θάνατο του Ιησού. Με όποιον τρόπο και αν παρουσιάζεται ο θάνατος του Ιησού (αντιπροσωπευτική εξιλαστήρια θυσία, απολύτρωση, συμμετοχή των πιστών στο θανάτο του ή ακόμη ως νίκη επί του θανάτου) είναι βέβαιο ότι αποτελεί το αποφασιστικό γεγονός της σωτηρίας από το οποίο απορρέει ως συνέπεια η άφεση. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί η φράση «...*ἵνα διὰ τοῦ θανάτου καταργήσῃ τὸν τὸ κράτος ἔχοντα τοῦ θανάτου*» στο Εβρ. 2:14.

2) Σε άλλες περιπτώσεις η άφεση των αμαρτιών λαμβάνει χώρα ή είναι το αποτέλεσμα μιας απλής διακήρυξης του Ιησού, χωρίς καμία αναφορά στο θάνατό του. Στη διήγηση του παραλύτου (Μτ. 9:2-8//Μκ. 2:1-12//Λκ. 5:17-26) για παράδειγμα η άφεση είναι αποτέλεσμα μιας τέτοιας διαδικασίας. Η διακήρυξη «*ἀφέωνταί σοι αἱ ἁμαρτίαι σου*» (Μτ. 9:5//Μκ. 2:5//Λκ. 5:20) εδώ είναι αποτέλεσμα της πίστεως των ανθρώπων.

3) Μια τρίτη, τέλος, κατηγορία καινοδιαθηκικών χωρίων αποτελούν εκείνες οι αναφορές, στις οποίες η άφεση των αμαρτιών δεν είναι ούτε αποτέλεσμα της εξιλαστήριας προσφοράς του Ιησού, δεν απορρέει δηλαδή από το θάνατό του, ούτε επιβράβευση της πίστεως των ανθρώπων. Στην τελευταία αυτή περίπτωση μάλιστα, η άφεση δεν φαί-

²⁰ Βλ. Ι. Γαλάνη, «Η Σωτηριολογία των Ευαγγελίων στην Πνευματική Ζωή της Ορθόδοξης Εκκλησίας», στο *Βιβλικές Ερμηνευτικές και Θεολογικές Μελέτες*, 289-290.

νεται να προέρχεται από τη δική του εξουσία να συγχωρεί αμαρτίες, αλλά αντίθετα παρέχεται άμεσα από το Θεό χωρίς τη διαμεσολάβηση του Χριστού. Σε αυτή την περίπτωση η άφεση εξαρτάται απλώς από τη σχέση μεταξύ του αμαρτωλού, του συνανθρώπου και του Θεού. Ενδεικτική περίπτωση αποτελεί για παράδειγμα το Μτ. 6:14 «*ἐὰν γὰρ ἀφήτε τοῖς ἀνθρώποις τὰ παραπτώματα αὐτῶν, ἀφήσει καὶ ὑμῖν ὁ πατήρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος*» (βλ. και Μτ. 25:31 εξ.).

Στην εργασία μας εστιάζουμε το ενδιαφέρον σε αυτή την τελευταία κατηγορία κεμένων, όπου η άφεση των αμαρτιών συντελείται αυτόματα και κυρίως δε συνδέεται με το θάνατο του Ιησού ή με την ατομική πίστη σε αυτόν. Η μορφή αυτής της άφεσης πιστεύουμε ότι προέρχεται από το κοσμοείδωλο του ιωβηλαίου έτους της Π.Δ., ενός κοινωνικού θεσμού που είχε ως ιδανικό του την ολική αποκατάσταση των μελών της κοινωνίας στην αρχική τους κατάσταση, προτού αυτή ανατραπεί με το πέρασμα του χρόνου. Συγκεκριμένα αυτή η μορφή της αφέσεως εκδηλώνεται με δύο τρόπους. Στην εργασία μας απαντά ως «*ιωβηλαιική άφεση*», επειδή ακριβώς στηρίζεται, όπως θα δείξουμε, στην κοινωνική διάσταση του ιωβηλαίου έτους, αλλά και ως «*διαπροσωπική άφεση*»,²¹ διότι εξαρτάται από την κοινωνική και αγαπητική σχέση των ανθρώπων, έχει δηλαδή εκκλησιολογική διάσταση.

Είναι επομένως απαραίτητη η κριτική διερεύνηση της σχέσεως αυτής της κατηγορίας τόσο με το ιωβηλαίο έτος όσο και με τη μυστηριώδη προσωπικότητα του Μελχισεδέκ. Θα πρέπει δηλαδή να εξεταστεί σε βάθος η περίπτωση και να τεθούν τα παρακάτω ερωτήματα: (α) Η

²¹ Στο εξής απαντά ως «*ιωβηλαιική/διαπροσωπική*» άφεση αν και οι δύο όροι εμφανίζονται με μια πρώτη ματιά αντιθετικοί μεταξύ τους εφόσον ο πρώτος όρος παράγεται από το ιωβηλαίο έτος, το οποίο ως θεσμός δηλώνει την υποχρεωτικότητα. Ο δεύτερος όρος δηλώνει αντίθετα την αυθόρμητη και εκούσια επιλογή του ανθρώπου να συγχωρεί τον συνάνθρωπό του χωρίς να είναι υποχρεωμένος από κάποιο παράγοντα. Εμείς συνδυάζουμε τους δύο όρους χρησιμοποιώντας τον πρώτο όχι με θεσμική σημασία, διότι έτσι θα είχε τη μορφή της υποχρεωτικής διάταξης. Θεωρούμε πως ο πρώτος όρος διαφωτίζει και σηματοδοτεί το βιβλικό υπόβαθρο του δεύτερου όρου έτσι όπως ενυπάρχει στην τρίτη κατηγορία κεμένων που αναφέρονται στην άφεση των αμαρτιών. Αυτός είναι ο λόγος που καλούμε τη συγκεκριμένη μορφή της αφέσεως «*ιωβηλαιική/διαπροσωπική*».

άφεση των αμαρτιών στηρίζεται στο σύστημα της παραγραφής των χρεών του σαββατικού και του ιωβηλαίου έτους; και (β) το σύστημα αυτό ξεκινά με τη μεταξύ των ανθρώπων παραγραφή/άφεση χρεών και στη συνέχεια ακολουθεί η άφεση από το Θεό; Η δεύτερη εξαρτάται από την πρώτη. Εδώ το μόνο που απαιτείται είναι η μετάνοια. Η διαδικασία ξεκινά με τη μετάνοια του αμαρτωλού, απαιτεί την άφεσή του από τους συνανθρώπους του, συνεχίζεται με τη δική τους μετάνοια και άφεση των άλλων και ολοκληρώνεται με την παροχή της άφεσης από το Θεό.

3. Στόχος και διάταξη της εργασίας

Μετά από τις σύντομες αυτές παρατηρήσεις σχετικά με το ζήτημα της σωτηρίας γενικότερα και της αφέσεως των αμαρτιών ειδικότερα είμαστε σε θέση να παρουσιάσουμε σε γενικές γραμμές το στόχο και την πορεία της εργασίας μας. Η ποικιλόμορφη αντιμετώπιση του ζητήματος της αφέσεως των αμαρτιών στην Κ.Δ. μας αναγκάζει να επιλέξουμε ως αντικείμενο έρευνας την τρίτη εκδοχή της (ιωβηλαιική/διαπροσωπική), η οποία αν και δεν εμφανίζεται τόσο συχνά όσο οι άλλες δύο, ωστόσο κάνει αισθητή την παρουσία της και αποδεικνύεται εξίσου καθοριστική για τη θεώρηση της χριστιανικής σωτηριολογίας. Πρόκειται για πτυχή της πρωτοχριστιανικής σωτηριολογίας, η οποία δεν έχει ακόμη προσελκύσει το ενδιαφέρον της βιβλικής έρευνας όσο θα ήταν δυνατό.

Επιλέξαμε να ασχοληθούμε με αυτήν ακριβώς τη μορφή της αφέσεως, επιχειρώντας να διακρίνουμε τις απαρχές της και να παρακολουθήσουμε την εξέλιξή της. Επειδή πιστεύουμε πως αυτή συνδέεται με το θεσμό του ιωβηλαίου έτους η έρευνα θα ξεκινήσει από το σημαντικότερο «θεσμό»²² της Π.Δ. Στη συνέχεια με την πρωτογενή έρευνα σε όλα τα πρωτοχριστιανικά κείμενα θα παρακολουθήσουμε αν το ιωβη-

²² Ο όρος «θεσμός» χρησιμοποιείται στην εργασία μας καταχρηστικά προκειμένου να προσδιοριστεί το ιωβηλαίο έτος, αν και όπως θα αναφέρουμε παρακάτω, δεν τέθηκε πιθανώς ποτέ σε εφαρμογή και έτσι αυτό δεν αποτέλεσε στην ουσία θεσμό με την κοινωνιολογική σημασία του όρου. Βλ. γενικά για τους θεσμούς Β. Τ. Γιούλτση, *Γενική Κοινωνιολογία*, Θεσσαλονίκη⁴ 1994, 325-340.

λαίο μετασχηματίζεται αργότερα σε εσχατολογικό σύμβολο ή αν συνδέεται παράλληλα με το πρόσωπο του αναμενόμενου Μεσσία. Θα επιμείνουμε στην περίπτωση του χειρογράφου του Κουμράν, γνωστό με την ονομασία *Μιδράς στον Μελχισεδέκ* (11QMelch) και θα εξετάσουμε διακεκεμενικά την προσωπικότητα και το ρόλο του Μελχισεδέκ από το βιβλίο της Γενέσεως μέχρι την προς Εβραίους επιστολή. Στόχος μας είναι να διαπιστώσουμε αν η σύνδεση αυτή είναι τυχαία ή αν οφείλεται σε κάποια παράδοση.

Είναι επομένως, αναγκαία η διαδοχική εξέταση των τριών ζητημάτων του θέματός μας (ιωβηλαίο έτος-Μελχισεδέκ-προς Εβραίους), τα οποία βέβαια εξετάζονται κάτω από τη συγκεκριμένη σωτηριολογική οπτική γωνία, προκειμένου να διαπιστωθεί: α) αν παρατηρείται κάποια παράδοση που να συνδέει το ιωβηλαίο έτος και τον Μελχισεδέκ στη μεσοδιαθηκική γραμματεία και β) αν εντοπίζεται επίδραση αυτής της παράδοσης στην προς Εβραίους. Πιο συγκεκριμένα η έρευνα θα ακολουθήσει την παρακάτω πορεία.

Στο πρώτο μέρος θα ασχοληθούμε με το θεσμό του ιωβηλαίου έτους και την προσωπικότητα του Μελχισεδέκ στην προχριστιανική εποχή. Στόχος μας είναι αφενός να ερευνήσουμε τα δύο θέματα στο παλαιοδιαθηκικό τους πλαίσιο και αφετέρου να παρακολουθήσουμε την εξέλιξη των σχετικών θεωρήσεων, καθώς και τη διαμόρφωσή τους υπό το νέο πρίσμα της μεσοδιαθηκικής γραμματείας.

Αφιερώνουμε τα δύο πρώτα κεφάλαια του Α' μέρους στο ιωβηλαίο έτος. Στο πρώτο κεφάλαιο θα παρουσιάσουμε το θεσμό του ιωβηλαίου σε συνδυασμό με τους θεσμούς του Σαββάτου και του σαββατικού έτους. Συγκεκριμένα θα εξετάσουμε τις διατάξεις και το πρόβλημα του ημερολογίου του και θα επιχειρήσουμε μια διαπολιτισμική αναζήτηση παράλληλων θεσμών στους λαούς που έζησαν στον ευρύτερο χώρο της μεσογειακής λεκάνης. Στο δεύτερο κεφάλαιο θα ασχοληθούμε με τη συνολική παρουσίαση του θεσμού του ιωβηλαίου, διότι έτσι θα αναδειχθούν καλύτερα τα κοινωνικο-οικονομικά, λατρευτικά και θεολογικά στοιχεία του θεσμού. Επιπλέον, θα ερευνήσουμε την πιθανή πρακτική εφαρμογή του ιωβηλαίου αναζητώντας ιστορικές μαρτυρίες στα βιβλία της Π.Δ. Θα προσπαθήσουμε να τεκμηριώσουμε τις τυχόν διαφορές μεταξύ τους σε πριν και μετά την βαβυλώνια αιχμα-

λωσία περιόδους, αφού η κρίσιμη αυτή καμπή της ιστορίας του Ιουδαϊσμού αποτελεί καθοριστικό γεγονός στην εξέλιξη του σαββατικού και του ιωβηλαίου έτους

Στο τρίτο κεφάλαιο θα διακόψουμε προσωρινά την ενασχόληση με το ιωβηλαίο και θα στρέψουμε το ενδιαφέρον μας προς τη μυστηριώδη προσωπικότητα του Μελχισεδέκ. Στην ανάλυση αυτή θα εφαρμοστεί μία διακευμενική εξέταση της προσωπικότητας και του ρόλου του Μελχισεδέκ. Αφετηρία, βεβαίως αποτελεί η περικοπή Γεν. 14:18-20 και στη συνέχεια ο Ψλ. 109. Από τα μέχρι τώρα γνωστά κείμενα της Π.Δ. θα παραθέσουμε (σύμφωνα με μία πρόσφατη θεωρία) και το Ιησ. 5:13-15. Ιδιαίτερη αναφορά θα γίνει στη σκιαγράφηση και την ερμηνεία του Μελχισεδέκ στην απόκρυφη γραμματεία, στα χειρόγραφα του Κουμράν και στους Φίλωνα και Ιώσηπο. Κρίνουμε επίσης αναγκαίο, να παραθέσουμε και τα κείμενα εκείνα, στα οποία ο Μελχισεδέκ, αν και δεν αναφέρεται ρητά, ωστόσο υπονοείται. Σκοπός μας είναι να αναδείξουμε όλες τις περί Μελχισεδέκ αντιλήψεις που μαρτυρούνται σε κείμενα μέχρι την εποχή της συγγραφής της προς Εβραίους επιστολής.

Το δεύτερο μέρος αφιερώνεται αποκλειστικά στη χριστιανική εποχή. Σε αυτό εξετάζουμε τις άμεσες και έμμεσες αναφορές των συγγραφέων της Καινής Διαθήκης στο ιωβηλαίο έτος και τον Μελχισεδέκ. Θεωρήσαμε απαραίτητο να αφιερώσουμε ένα κεφάλαιο αποκλειστικά στις καινοδιαθηκικές αναφορές της ιωβηλαιικής αφέσεως, αλλά και άλλων μοτίβων, κυρίως στα Συνοπτικά Ευαγγέλια. Ένα δεύτερο κεφάλαιο ασχολείται με την παρουσίαση του Μελχισεδέκ στην προς Εβραίους και ένα τρίτο και τελευταίο με την ενδεχόμενη σύνδεση και των δύο στην προς Εβραίους επιστολή.

Πιο συγκεκριμένα στο τέταρτο κεφάλαιο παραθέτουμε όλα εκείνα τα κείμενα στα οποία πιστεύουμε πως διαφαίνονται νύξεις και αναφορές στο ιωβηλαίο έτος και τις διατάξεις του. Αρχικά παρουσιάζουμε την ορολογία της αφέσεως των αμαρτιών στην Κ.Δ. και στη συνέχεια αναλύουμε τα σχετικά κείμενα χωρίζοντάς τα σε δύο κατηγορίες. Στην πρώτη κατατάσσουμε όσα διασώζουν την ιωβηλαική/διαπροσωπική άφεση των αμαρτιών χωρίς σύνδεση με το πρόσωπο του Ιησού. Στη δεύτερη τοποθετούμε όσα κείμενα υπαινίσσονται το ιδανι-

κό της κοινωνικής ανασυγκρότησης σε σύνδεση με την έλευση του Ιησού και την εγκαθίδρυση της Βασιλείας του Θεού.

Το πέμπτο κεφάλαιο ασχολείται με την προς Εβραίους επιστολή. Μετά από ένα εισαγωγικό μέρος, στο οποίο παρουσιάζονται τα διάφορα προβλήματα που εξακολουθούν να ταλανίζουν τους ερευνητές της προς Εβραίους, αλλά και η θεολογική της σπουδαιότητα, αναλύεται ο Μελχισεδέκ υπό το πρίσμα των νέων ερμηνευτικών προσεγγίσεων. Είναι ενδεικτική του προβλήματος που υπάρχει η ποικιλία απόψεων σχετικά με την από πλευράς του συγγραφέα χρήση του Μελχισεδέκ. Για το λόγο αυτό κρίνεται απαραίτητη η δομική και ερμηνευτική ανάλυση της ευρύτερης ενότητας Εβρ. 5:1-7:28, όπου έχουμε αναφορές στον Μελχισεδέκ, προκειμένου να διαφανεί ποιες παραδόσεις γνωρίζει ο συγγραφέας της επιστολής και πώς τις επεξεργάζεται ερμηνευτικά.

Στο έκτο κεφάλαιο αρχικά γίνεται μια αξιολόγηση των δεδομένων της προς Εβραίους. Με βάση τα όσα παρουσιάστηκαν στα προηγούμενα κεφάλαια επιχειρείται να δοθεί απάντηση στα ερωτήματα που αφορούν τον Μελχισεδέκ της προς Εβραίους, αναζητείται σαββατική και ιωβηλαική ορολογία και σκιαγραφείται η κοινωνική κατάσταση της παραλήπτριας κοινότητας. Στη συνέχεια παρατίθενται μερικά κείμενα της μεσοδιαθηκικής γραμματείας, όπου η απροσδιόριστη μεσσιανική προσωπικότητα που αναφέρεται σε αυτά είναι επιφορτισμένη με ρόλο παρόμοιο με εκείνον του ουράνιου Μελχισεδέκ. Παρατίθενται επίσης ορισμένα μεταγενέστερα κείμενα, τα οποία διασώζουν παράδοση περί εσχατολογικού Μελχισεδέκ, η οποία προέρχεται από εποχή πριν από τη συγγραφή της προς Εβραίους. Τέλος, επιχειρείται αντιπαραβολή του ουράνιου Μελχισεδέκ με το ρόλο του Μελχισεδέκ και του Χριστού της προς Εβραίους επιστολής.

Στο σύνολό της η εργασία ακολουθεί την ιστορικοκριτική μέθοδο ανάλυσης, ενώ υιοθετείται επικουρικά και η σύγχρονη κοινωνιολογική προσέγγιση της Κ.Δ. Ειδικότερα χρησιμοποιούνται, όπου κρίνεται σκόπιμο εξαιτίας της αδυναμίας της ιστορικοκριτικής μεθόδου σε αμιγώς κοινωνικά ζητήματα, διάφορα μοντέλα ανάλυσης κυρίως από την κοινωνική ανθρωπολογία. Η εργασία κατακλείεται με όσα συμπεράσματα μπορούν να εξαχθούν με βάση την έρευνα που προηγήθηκε.

ΜΕΡΟΣ ΠΡΩΤΟ

ΙΩΒΗΛΑΙΟ ΕΤΟΣ ΚΑΙ ΜΕΛΧΙΣΕΔΕΚ ΣΤΗΝ
ΠΡΟΧΡΙΣΤΙΑΝΙΚΗ ΕΠΟΧΗ

Κεφάλαιο 1

Ο ΘΕΣΜΟΣ ΤΟΥ ΙΩΒΗΛΑΙΟΥ ΕΤΟΥΣ

1. Ιστορία της έρευνας

Παρουσιάζοντας την πορεία της σύγχρονης έρευνας του ιωβηλαίου έτους μέχρι σήμερα, θα ξεκινήσουμε την αναφορά μας με την εργασία του H. Schaeffer¹, ο οποίος ασχολήθηκε με την οικονομικο-κοινωνική οργάνωση των φυλών του Ισραήλ μετά την εγκατάσταση στη γη Χαναάν και το ιωβηλαίο έτος ως μηχανισμό επανάκτησης της χαμένης ιδιοκτησίας της οικογένειας. Επιπρόσθετα ο Schaeffer ασχολήθηκε και με την αναζήτηση παράλληλων θεσμών στις κοινότητες της Βαβυλώνας και της Ινδίας, στην αρχαία Ελλάδα, αλλά και σε χώρες όπως Ρωσία, Γερμανία, Ιρλανδία και Αγγλία. Στις χώρες αυτές ο ερευνητής εντοπίζει κάποιες περιοδικές μεθόδους αγρανάπαυσης καθώς και διάφορες παρόμοιες μορφές ιδιοκτησίας και καλλιέργειας της αγροτικής γης με εκείνες του Ισραήλ.

Πολλά οφείλει η βιβλική έρευνα στον ρωμαιοκαθολικό ερευνητή R. G. North² για την αξεπέραστη εργασία του στο ιωβηλαίο της Π.Δ. Ερευνώντας πέρα από το 25^ο κεφάλαιο του Λευιτικού, όλα τα κείμενα (βιβλικά και μη), όπου ενδεχομένως υπάρχουν αναφορές στο ιωβηλαίο, ακόμη και τα σύγχρονα αρχαιολογικά ευρήματα του χώρου της Εγγύς Ανατολής, συνέβαλε καταλυτικά στην κατανόηση του συγκεκριμένου θεσμού και η εργασία του αποτέλεσε τη βάση για οποιαδήποτε μελλοντική έρευνα. Σύμφωνα με το διακεκριμένο ερευνητή, το ιωβηλαίο προϋποθέτει μια κοινωνία, στην οποία η κατοχή της γης ανήκει σε λίγους, ενώ ταυτόχρονα παρατηρείται ένας μεγάλος αριθμός δούλων εξαιτίας της χρεοκοπίας. Η άποψή του είναι ότι η Βίβλος δεν πα-

¹ H. Schaeffer, *Hebrew Tribal Economy and the Jubilee as Illustrated in Semitic and Indo-European Village Communities*, Leipzig, Hinrichs, 1922.

² R. G. North, *Sociology of the Biblical Jubilee*, AnBib 4, Rome, Pontifical Biblical Institute, 1954.

ρέχει καμιά πληροφορία για το αν ποτέ το ιωβηλαίο εφαρμόστηκε στην πράξη. Χάρη στην εργασία του North έγινε αντιληπτή η δυσκολία που φέρει ένας τέτοιος αρχαϊκός θεσμός, όταν πρόκειται να περιγραφούν οι λεπτομέρειες που τον συνθέτουν. Πρόσφατα εκδόθηκε στην ίδια σειρά μια μελέτη από τον ίδιο ερευνητή στην οποία εκθέτει τις απόψεις του για την πορεία της έρευνας του θεσμού του ιωβηλαίου από την εποχή της μονογραφίας του (1954) μέχρι το 2000³.

Με το ιωβηλαίο ασχολήθηκε επίσης και ο D. W. Blosser⁴ στη διδακτορική του διατριβή που υποβλήθηκε στο Πανεπιστήμιο του St. Andrews στη Σκωτία. Αφού αναφέρθηκε εκτενώς στο θεσμό και τα παράλληλά του, εντόπισε αναφορές και νύξεις σε κάποιες διατάξεις του Λευ. 25 στη μεσοδιαθηκική γραμματεία, στο Κουμράν και στη ραββινική γραμματεία. Κατόπιν ασχολείται κυρίως με την περικοπή Λκ. 4:16-30. Δε σταματάει όμως εδώ αλλά προχωράει ακόμη περισσότερο σε μια έρευνα εντόπισης ιωβηλαικών στοιχείων στο σύνολο του ευαγγελίου του Λουκά. Εξαιρετικά ενδιαφέρον είναι ότι απέδειξε πως στο κατά Λουκάν συναντάμε τις περισσότερες νύξεις στο ιωβηλαίο της Π.Δ. και ειδικά σε περικοπές που προέρχονται από την ιδιαίτερη πηγή του (L).

Κινούμενη προς την ίδια κατέθυνση η S. H. Ringe⁵ ασχολήθηκε με τη χρήση του ιωβηλαίου έτους στα συνοπτικά ευαγγέλια μέσα από μια χριστολογική σκοπιά. Με αφορμή το κείμενο του Λευ. 25 και τις υποχρεώσεις που περιλαμβάνει η διαθήκη του Θεού με το λαό του, ερευνώνται οι νύξεις αυτών των διατάξεων στην Κ.Δ. και ειδικότερα στα συνοπτικά ευαγγέλια. Η Ringe υποστηρίζει πως οι προσδοκίες του ιωβηλαίου πραγματοποιήθηκαν στο πρόσωπο και το έργο του Χριστού έτσι όπως το παρουσιάζουν οι ευαγγελιστές.

³ R. G. North, *The Biblical Jubilee...after Fifty Years*, AnBib 145, Rome, Pontifical Biblical Institute, 2000. Βλ. και του ίδιου, «Yobel», στο *TDOT* 6, 1-6.

⁴ D. W. Blosser, *Jesus and the Jubilee. Luke 4:16-30. The Year of Jubilee and Its Significance in the Gospel of Luke*, (Διδακτ. Διατρ.) St. Andrews University, Scotland 1979.

⁵ S. H. Ringe, *Jesus, Liberation, and the Biblical Jubilee: Images for Ethics and Christology*, OBT 19, Philadelphia 1985.

Η εργασία του G. Foster⁶ δεν θεωρείται αμιγώς βιβλική, παρά το γεγονός ότι ασχολείται με μια παρουσίαση των χωρίων, όπου υπάρχουν αναφορές και νύξεις για το ιωβηλαίο στην Κ.Δ., επειδή προτείνει να ενταχθούν αυτές οι αρχές στο ποιμαντικό έργο των σύγχρονων εκκλησιών. Ορθή κατανόηση του ιωβηλαίου έτσι όπως εμφανίζεται στην Π.Δ. σημαίνει κατανόηση του μεγέθους του σωτηριώδους έργου του Χριστού. Πέρα από αυτό το σκοπό της εργασίας του, ο συγγραφέας επιθυμεί να γίνει αντιληπτή η χρησιμότητα του ιωβηλαίου για τη σημερινή παγκόσμια κοινωνία και τα προβλήματα που αυτή αντιμετωπίζει και επιπλέον τονίζει την εσχατολογική σημασία του θεσμού.

Αν και η καρδιά της εργασίας του J. M. Hamilton⁷ είναι το σαββατικό έτος του Δτ. 15 και τα παράλληλά του, δεν θα μπορούσε να παραλειφθεί και το ιωβηλαίο, αφού ακολουθεί το σαββατικό του Λευ. 25:1-7. Αφού εντοπίζονται οι διαφορές και οι ομοιότητες μεταξύ τους, αλλά και μεταξύ άλλων θεσμών της Μέσης Ανατολής, αποδεικνύεται ότι το σαββατικό έτος, η ημέρα του Σαββάτου, και το ιωβηλαίο συνδέονται στενά. Το μειονέκτημα της εργασίας του είναι ότι δε λαμβάνει σοβαρά υπόψη την τελική σύνταξη αυτών των διατάξεων κατά τη διάρκεια της αιχμαλωσίας και κυρίως το κοινωνικό υπόβαθρο της εποχής εκείνης.

Ο δεύτερος που χρησιμοποίησε κοινωνιολογική μέθοδο ανάλυσης στο θεσμό του ιωβηλαίου ήταν ο J. A. Fager⁸ σε μια πολύ σημαντική διδακτορική διατριβή. Ειδικότερα, ο Fager είναι ο πρώτος ερευνητής μετά τον North, ο οποίος συνέβαλε στη διερεύνηση του ιωβηλαίου. Χρησιμοποίησε ως μέθοδο ανάλυσης την κοινωνιολογία της γνώσης, μέσω της οποίας κατάφερε να κάνει αντιληπτή την ηθική κοσμοθεωρία του ιωβηλαίου έτους και των συντακτών του. Απέδειξε πως το ιω-

⁶ G. Foster, *Victory, Liberty, Jubilee*, Kendall/Hunt Publishing Company, 1989.

⁷ J. M. Hamilton, *Social Justice and Deuteronomy: The Case of Deuteronomy 15*, SBLDS 136, Atlanta, Scholars Press, 1992.

⁸ J. A. Fager, *Land Tenure and the Biblical Jubilee: Uncovering Hebrew Ethics through the Sociology of Knowledge*, JSOTSup 155, 1993. Πρόσφατα επανεκδόθηκε ως *Land Tenure and the Biblical Jubilee: Discovering a Moral World-View through the Sociology of Knowledge*, Livonia, Dove, 2003.

βηλαιίο έγινε συμβολικό, όχι με την έννοια του μη πραγματικού, αλλά με την έννοια του αληθινά πραγματικού θεσμού που μπορούσε να εφαρμοστεί πρακτικά. Επιπλέον, συνέβαλε και στην ιστορία της σύνταξης του 25^{ου} κεφαλαίου προτείνοντας 5 διαφορετικά στάδια σύνταξης των αρχικών διατάξεων μέχρι την τελική έκδοσή του από ιερατικούς κύκλους στη μορφή που μας παραδόθηκε.

Μία άλλη ενδιαφέρουσα εργασία, είναι η διατριβή του G. C. Chirichigno⁹, η οποία καταπιάνεται με τις διατάξεις των Εξ. 20, Δτ. 15 και Λευ. 25. Το ενδιαφέρον στοιχείο είναι ότι η εργασία αυτή αναζητεί α) το κοινωνικό παρασκήνιο της ύπαρξης ενός μεγάλου αριθμού δούλων που περιέπεσαν σε αυτή την κατάσταση εξαιτίας χρεών και β) τις οικονομικές συνθήκες που επέτρεπαν και διατηρούσαν μια τέτοια κατάσταση στο χώρο της Μεσοποταμίας. Η συμβολή του Chirichigno έγκειται στο γεγονός ότι προσέφερε μια χρησιμότητα συγκριτική ανάλυση των κοινωνικο-οικονομικών συνθηκών που επικρατούσαν στην Μεσοποταμία και στον Ισραήλ με βάση τις πληροφορίες που έχουμε από τα κείμενα της παλαιδιαθηκικής περιόδου. Η δεύτερη προσφορά του είναι η αποσαφήνιση αυτής της ιδιαίτερης τάξης των ανθρώπων που περιέπεσαν σε κατάσταση δουλείας εξαιτίας των χρεών τους σε σχέση με τον κλασικό θεσμό της δουλείας.

Ο Habel εξετάζει τα κεφάλαια 25-27 του Λευιτικού¹⁰ ως προϊόν της αγροτικού τρόπου ζωής, τονίζοντας όμως τη βασική θεολογική ιδέα της κυριότητας της γης από τον Γιαχβέ, καθώς οι Ισραηλίτες ζούσαν σε αυτή ως μισθωτοί αγρότες. Αυτού του είδους η αγροτική οικονομία καθορίζεται από τις αρχές του σαββατικού και του ιωβηλαιίου έτους. Τονίζεται ότι και τα δυο έτη είναι μηχανισμοί που προστατεύουν και διατηρούν τις μικρές οικογενειακές καλλιέργειες από τις αρπακτικές διαθέσεις και τον έλεγχο των αγρών από μια αστική τάξη ιδιοκτητών γης. Κατά τον Habel ο έλεγχος αυτής της οικονομίας έχει να κάνει και με τους ιερείς, οι οποίοι είναι υπεύθυνοι για την τήρηση αυτών των διατάξεων. Ο Habel ενδιαφέρεται για τον κόσμο του κειμέ-

⁹ G. C. Chirichigno, *Debt-Slavery in Israel and the Ancient Near East*, JSOTSup 141, Sheffield Academic Press, Sheffield 1993.

¹⁰ N. C. Habel, *The Land is Mine*, OBT 16, Minneapolis, Fortress, 1995.

νου και το υπονοούμενο ακροατήριο και δεν αναπλάθει μια κοινωνική ιστορία αυτών των παραδόσεων.

Οφείλουμε εδώ να αναφέρουμε την προσέγγιση που επιχειρεί ο M. Prior¹¹ στην περικοπή Λκ. 4:16-30 υπό το πρίσμα της θεολογίας της απελευθέρωσης και μάλιστα όπως αυτή κατανοείται σήμερα μέσα από τα μάτια των λαών του τρίτου κόσμου. Αν και συνέβαλε στην κατανόηση της περικοπής, δεν αναφέρεται από τους περισσότερους υπομνηματιστές του Λουκά εξαιτίας της ιδιαίτερης μεθόδου του. Όσον αφορά το καθαρά ιωβηλαιικό κείμενο του Ησ. 61:1-2, ο Prior διαφοροποιείται από τους περισσότερους ερευνητές και υποστηρίζει ότι το ιωβηλαιίο συμβάλει στην περικοπή, αν και υπογραμμίζει τη σημασία του χαρμόσυνου μηνύματος για όλους τους καταπιεσμένους, καθώς η πραγματική απελευθέρωση και η ριζική κοινωνικο-πολιτική αλλαγή σχετίζεται με την έλευση της Βασιλείας του Θεού.

Αξίζει να σταθούμε λίγο παραπάνω στην ογκώδη εργασία του M. Weinfeld¹², που ερευνά την κοινωνική δικαιοσύνη στον Ισραήλ και στον ευρύτερο χώρο της Εγγύς Ανατολής. Αναμφισβήτητα, όλα τα σχετικά ουγαριτικά, χετιτικά, ακκαδικά, αιγυπτιακά, βαβυλωνιακά κ.ά. έγγραφα από την τρίτη χιλιετία π.Χ. μέχρι την ελληνιστική εποχή λαμβάνονται υπόψη προκειμένου να φωτιστούν οι διάφορες εκδηλώσεις κοινωνικής δικαιοσύνης του αρχαίου κόσμου. Σημαντικό είναι πως η εργασία μπορεί να χαρακτηριστεί διαπολιτισμική και γλωσσολογική. Μέσα σε αυτό το περιβάλλον εξετάζεται το ιωβηλαιίο αλλά και το σαββατικό έτος του Ισραήλ. Ιδιαίτερα χρήσιμες αποφαίνονται οι πληροφορίες που μας δίνει για το ρόλο του βασιλιά και ιδίως του εσαχατολογικού βασιλιά σε σχέση με τους παραπάνω θεσμούς. Στο χώρο της Π.Δ. επιμένει ιδιαίτερα στην περίπτωση του Β' Έσδ. 15, καθώς και σε παράλληλες ενέργειες ηγεμόνων της Μεσοποταμίας.

¹¹ M. Prior, *Jesus the Liberator: Nazareth Liberation Theology (Luke 4:16-30)*, Sheffield, 1995.

¹² M. Weinfeld, *Social Justice in Ancient Israel and in the Ancient Near East*, Minneapolis, Fortress, 1995. Δημοσιεύτηκε αρχικά το 1985 στα εβραϊκά.

Το βιβλίο της M. Haggis¹³ ανήκει στην κατηγορία των εργασιών που χρησιμοποιούν τις αρχές του ιωβηλαίου έτους με σκοπό την εφαρμογή τους στο σύγχρονο κόσμο. Η Haggis προτείνει έναν πνευματικό τρόπο ζωής που θα πρέπει να υιοθετήσουν οι χριστιανικές εκκλησίες προκειμένου να επαναπροσδιορίσουν τη θέση τους στη σύγχρονη κοινωνία. Μια σειρά από οικονομικά, οικολογικά και κοινωνικά προβλήματα αναλύονται με βάση τις διατάξεις του ιωβηλαίου. Εκτενής αναφορά γίνεται στις δύσκολες συνθήκες ζωής που αντιμετωπίζουν οι χώρες της Νότιας Αφρικής και της Λατινικής Αμερικής και τονίζεται η οπτική γωνία με την οποία διαβάζεται το ιωβηλαίο από τους κατοίκους αυτών των χωρών.

Στη χρήση του ιωβηλαίου έτους στο ευαγγέλιο του Λουκά αφιέρωσε τη διατριβή του και ο R. B. Sloan¹⁴. Ασχολήθηκε ελάχιστα με το ιωβηλαίο στην Π.Δ. και ανέλυσε περικοπές, στις οποίες κατά τον Sloan ο ευαγγελιστής χρησιμοποιεί το μοτίβο του ιωβηλαίου για να διακηρύξει το χαρμόσυνο μήνυμα που έφερε ο Χριστός. Ο ερευνητής πιστεύει πως είναι απαραίτητη η γνώση των θεσμών του έτους της απέσεως για την κατανόηση του θεολογικού σκοπού του τρίτου ευαγγελιστή.

Ο J. Joosten¹⁵ εξετάζει το σαββατικό έτος στο Λευιτικό ως θεσμό με καθαρά γεωργικές εφαρμογές, εντοπίζοντας τις διαφορές με το εβδομαδιαίο έτος του Δτ. 15 και το ιωβηλαίο ως έναν ιερό θεσμό σε μια εργασία με κέντρο το Νόμο της Αγιότητας. Αφού ανέλυσε όρους όπως «ξένος, πάροικος, αδελφός», οι οποίοι απαντούν στις σχετικές διατάξεις του Δευτερονομίου και στο Νόμο της Αγιότητας του Λευιτικού (κεφ 17-26) συγκρίνει τη νομοθεσία του σαββατικού και του ιωβηλαίου έτους, όπως αυτή παρουσιάζεται στα δύο κείμενα και καταλήγει στο συμπέρασμα πως στο Δευτερονόμιο έχουμε να κάνουμε με διατάξεις που αφορούν τον Ιουδαίο σε ατομικό επίπεδο δηλώνοντας ένα α-

¹³ M. Harris, *Proclaim Jubilee! A Spirituality for the Twenty-First Century*, Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky 1996.

¹⁴ R. B. Sloan, *The Favorable Year of the Lord: A Study of Jubilarial Theology in the Gospel of Luke*, Austin, Schola, 1997.

¹⁵ J. Joosten, *People and Land in the Holiness Code. An Exegetical Study of the Ideational Framework of the Law in Leviticus 17-26*, VTSup 67, Brill, 1997.

στικό περιβάλλον, ενώ, αντίθετα, όσα λέγονται στο Νόμο της Αγιότητας έχουν ταυτόχρονη γενική ισχύ και εκφράζουν τη ζωή της υπαίθρου.

Το 1996 διοργανώθηκε από το Παγκόσμιο Συμβούλιο Εκκλησιών ένα ιουδαϊκο-χριστιανικό συμπόσιο στο Bossey της Ελβετίας με θέμα το ιωβηλαίο έτος, στο οποίο συμμετείχαν 32 εκπρόσωποι από 15 χώρες¹⁶. Το 1997 το Παγκόσμιο Συμβούλιο Εκκλησιών εξέδωσε τα πρακτικά του συμποσίου¹⁷. Στον τόμο αυτό περιέχονται πολύ ενδιαφέρουσες μελέτες, από αμιγώς βιβλικές μέχρι οικουμενικές-ποιμαντικές και οικονομικές πάνω στις διατάξεις και τη χρησιμότητα του ιωβηλαίου. Ένας παρόμοιος τόμος που περιέχει εργασίες που αφορούν το βιβλικό ιωβηλαίο έτος εκδόθηκε το 1998 από τον Zappella¹⁸. Στον τόμο αυτό γίνονται αναφορές σε πατερικά έργα, αλλά και σε χριστιανικά χειρόγραφα της β' χιλιετίας με ενδιαφέρουσες παρατηρήσεις.

Στην ίδια γραμμή με την εργασία της Haggis κινείται και αυτή του ζεύγους Kinsler¹⁹ με τη διαφορά όμως ότι ασχολείται και με την ανα-

¹⁶ Bossey, 19-23 Μαΐου 1996. Ανάμεσα στους προσκεκλημένους υπήρχαν και εκπρόσωποι από τις παρακάτω χώρες: Ινδία, Ουγκάντα, Βραζιλία, Φιλιππίνες και Ινδονησία.

¹⁷ H. Ucko (έκδ.), *The Jubilee Challenge, Utopia or Possibility*, Geneva 1997.

¹⁸ M. Zappella (έκδ.), *Le Origini degli Anni Guibilari. Dalle Tavole in Cuneiforme dei Sumeri ai Manoscritti Arabi del Mille dopo Cristo*, Casale Monferrato 1998. Βλ. τις εργασίες των C. Simoneti, «Gli Editti di Remissione in Mesopotamia e nell' Antica Siria», στο *Le Origini degli Anni Guibilari. Dalle Tavole in Cuneiforme dei Sumeri ai Manoscritti Arabi del Mille dopo Cristo*, έκδ. M. Zappella, Casale Monferrato 1998, 11-73· F. Bianchi, «Il Giubileo nei Testi Ebraici Canonici e Post-Canonici», στο *ιδιο*, 75-137· G. Scheuermann, «Il Giubileo negli Autori del Nuovo Testamento», στο *ιδιο*, 139-182· P. Madaro, «Il Giubileo nell' Interpretazione dei Padri Greci», στο *ιδιο*, 185-220· L. Bottini, «Il Giubileo in Due Autori Arabo-Cristiani», στο *ιδιο*, 221-239.

¹⁹ R. Kinsler-G. Kinsler, *The Biblical Jubilee and the Struggle for Life: An Invitation to Personal, Ecclesial, and Social Transformation*, Maryknoll, New York 1999. Βλ. και E. J. Vardaman, «Progress in the Study of the Sabbatical/Jubilee Cycle since Sloan», στο *Chronos, Kairos, Christos II. Chronological, Nativity, and Religious Studies in Memory of Ray Summers*, έκδ. E. J. M. Vardaman, Macon, Mercer University Press, 1998, 281-312.

ζήτηση ιωβηλαικών απηγήσεων στα ευαγγέλια. Επιπλέον, γίνεται αναφορά σε ιωβηλαικές πρακτικές που εφαρμόστηκαν στην αρχέγονη εκκλησία. Ορμώμενοι από αυτές τις αναφορές οι δύο ερευνητές σχολιάζουν τη σημερινή παγκόσμια ελεύθερη αγορά, αλλά και τις συνθήκες που επικρατούν στο ποιμαντικό έργο των εκκλησιών.

Ο Lowery²⁰ ασχολήθηκε με παράλληλα των θεσμών στο χώρο της Μεσοποταμίας, αλλά και με διάφορες σύγχρονες καταστάσεις, όπου οι διατάξεις του σαββατικού και του ιωβηλαίου έτους μπορούν να συνεισφέρουν στην πνευματικότητα των πιστών και στον επαναπροσδιορισμό οικολογικών και οικονομικών προβλημάτων που απασχολούν τις εκκλησίες. Πρόκειται για μια πολύ καλή εργασία για την ημέρα του Σαββάτου, το σαββατικό έτος και το ιωβηλαίο. Αν και περιέχει μια εκτενή έρευνα στο χώρο της Π.Δ., όπου εξετάζονται οι διάφορες αναφορές στους παραπάνω θεσμούς δεν πρόσθεσε τίποτα καινούριο στην πορεία της έρευνας.

Στον ελληνικό χώρο, όχι μόνο δεν έχει παρουσιαστεί μια ανεξάρτητη μονογραφία πάνω στο θέμα του ιωβηλαίου, αλλά ακόμη και οι ελάχιστες αναφορές είναι σύντομες. Ενδεικτικά αναφέρουμε την εργασία του Π. Βασιλειάδη για τη λογεία²¹, όπου στη συζήτηση για τους φιλόανθρωπους θεσμούς του Ισραήλ, αναφέρονται το σαββατικό και το ιωβηλαίο έτος. Παρόμοια αναφορά στους δύο αυτούς κοινωνικούς θεσμούς είχε κάνει παλιότερα και ο Π. Μπρατσιώτης²² σε μια εργασία για τη δικαιοσύνη στο χώρο της Π.Δ. Εκτενέστερη είναι η αναφορά που γίνεται από τον Δ. Καϊμάκη²³ σε πανεπιστημιακές σημειώσεις που ασχολούνται με την καθημερινή ζωή και τους θεσμούς των Ιουδαίων κατά την εποχή της Π.Δ. Επιπλέον, σε αυτή την εργασία παρουσιάζονται

²⁰ R. H. Lowery, *Sabbath and Jubilee*, Chalice Press, St. Luis, Missouri 2000.

²¹ Βλ. Π. Βασιλειάδη, *Χάρις-Κοινωνία-Διακονία. Ο Κοινωνικός χαρακτήρας του Παύλειου Προγράμματος της Λογείας. (Εισαγωγή και Ερμηνευτικό Υπόμνημα στο Β' Κορινθίους 8-9)*, ΒΒ 2, Θεσσαλονίκη 1994, 66-67.

²² Βλ. Π. Ι. Μπρατσιώτη, *Η Κοινωνική Σημασία της Παλαιάς Διαθήκης*, 2^η 1952, 28 εξ.

²³ Βλ. Δ. Καϊμάκη, *Οι Θεσμοί της Παλαιάς Διαθήκης*, Θεσσαλονίκη 1995, 282-289.

ζονται οικονομικοί και κοινωνικοί θεσμοί που βρίσκονταν σε άμεση σχέση με τις συγκεκριμένες διατάξεις περί δικαιοσύνης.

Αφήσαμε για το τέλος τα λήμματα «ιωβηλαίων» και «εβδομάδα», τα οποία συντάχθηκαν από τον Π. Χρήστου²⁴ για την ΘΗΕ και τον C. Thomas²⁵ (μτφρ. Κ. Χιωτέλλη), για το ΛΒΘ αντίστοιχα. Πρόκειται για δύο αρκετά σύντομες αναφορές στο ιωβηλαίο έτος χωρίς να δίνουν κάποιες πληροφορίες για τις διατάξεις που περιλάμβανε ο συγκεκριμένος κοινωνικο-οικονομικός θεσμός.

2. Ο Θεσμός του ιωβηλαίου έτους

Για την καλύτερη κατανόηση του θεσμού του ιωβηλαίου έτους θα ήταν προτιμότερο πριν εισέλθουμε στην ανάλυσή του, να ασχοληθούμε με την περιγραφή πρώτα της ημέρας του Σαββάτου και έπειτα με το σαββατικό έτος, καθώς ο ένας θεσμός στηρίζεται στον άλλο, όχι μόνο πρακτικά και ημερολογιακά, αλλά και θεολογικά.

α) Σάββατο

Η εβραϊκή λέξη *sabbāt* που σημαίνει Σάββατο²⁶, χρησιμοποιείται στην Π.Δ. δηλώνοντας κυρίως την ημέρα του Σαββάτου, την εβδομάδα και το σαββατικό έτος. Τα κοινά τους στοιχεία είναι η έννοια της ανάπαυσης, η κατάπαυση δηλαδή μετά από μια περίοδο εργασίας και ο

²⁴ Π. Χρήστου, «Ιωβηλαίων», ΘΗΕ 7, 93-94.

²⁵ C. Thomas, «Εβδομάδα», ΛΒΘ (μτφρ. από ομάδα με την εποπτεία Σ. Αγουρίδη κ.α.), Αθήνα 1980, 309-310.

²⁶ Σε πολλά ακαδικά κείμενα οι ερευνητές έχουν παρατηρήσει ότι η λέξη *Sabbatū* μοιάζει να είναι παρόμοια με την εβραϊκή *sabbāt*. Στη Μεσοποταμία *sabbatū* ήταν το χρονικό διάστημα των κακότυχων ημερών γύρω από την πλήρη σελήνη. Ο θεσμός του Σαββάτου με βάση αυτή τη θεωρία θεμελιώνεται σε μια πρόληψη να καταπαύει οποιαδήποτε εργασία σε αυτό το διάστημα. Πρβλ. R. H. Lowery, *Sabbath and Jubilee*, Chalice Press, St. Luis, Missouri 2000, 108 G. Robinson, «The Idea of Rest in the Old Testament and the Search for the Basic Character of Sabbath», ΖΑ W 92 (1980) 40-41 και M. Harris, *Proclaim Jubilee! A Spirituality for the Twenty-First Century*, 29-30.

αριθμός επτά, ο οποίος είχε ιδιαίτερη θέση στη ζωή και το ημερολόγιο του Ισραήλ. Το Σάββατο είναι η έβδομη ημέρα· η εβδομάδα αποτελείται από επτά ημέρες και το σαββατικό έτος είναι το έβδομο έτος ανάπαυσης που ακολουθεί μετά από έξι χρόνια εργασίας. Η λέξη *sabbāt* χρησιμοποιείται εννέα φορές στο Λευ. 25, από τις οποίες οι επτά βρίσκονται στην ενότητα 25:1-7 που ασχολείται με το σαββατικό έτος, ενώ επιπρόσθετα, η ρίζα *sabbāt* απαντά επτά φορές μόνο στην ενότητα 26:34-35.

Οι δύο θεμελιώδεις για το Σάββατο αφηγήσεις της Π.Δ. συνδέουν την ημέρα του Σαββάτου με τη δημιουργία. Στην πρώτη έχουμε την ανάπαυση του Θεού μετά τη δημιουργία του κόσμου (Γεν. 1:1-2:4) και στη δεύτερη έχουμε την εθνική δημιουργία του Ισραήλ κατά την έξοδο από την Αίγυπτο (Εξ. 16:2-33)²⁷. Στην παρούσα μορφή τους οι δύο διηγήσεις είναι προϊόντα του Ιερατικού κώδικα (P) και υπάγονται στο ενδιαφέρον του να επανακαθοριστεί η ζωή στο βασίλειο του Ιούδα μετά τη βαβυλώνια αιχμαλωσία. Ανεξάρτητα με την κοινωνική τάξη, στην οποία ανήκαν οι ιερείς συντάκτες του P, οι δύο διηγήσεις εκφράζουν ιδιαίτερο ενδιαφέρον για την επιβίωση των οικονομικών απαιτήσεων που υπήρχαν κατά την περίοδο της μοναρχίας. Αυτή ακριβώς είναι η αίσθηση ότι Σάββατο, σαββατικό έτος και ιωβηλαίο μοιράζονται το ίδιο ενδιαφέρον για τις οικογένειες του λαού²⁸.

Η εντολή του Σαββάτου διατυπώνεται στο Δεκάλογο και στο Δευτερονόμιο και συνδέεται με την ιστορία του Ισραήλ και την ιδιαίτερη σχέση του με το Θεό (Δτ. 5:15). Ο Θεός λοιπόν, μέσω του Σαββάτου αναγνωρίζεται ως δημιουργός του κόσμου και λυτρωτής του Ισραήλ. Το Σάββατο ήταν ημέρα αργίας και χαράς, η οποία μετά την αιχμαλωσία γίνεται ημέρα αγία και απόλυτης ανάπαυσης (Ησ. 58:13). Είναι δύσκολο να χρονολογηθούν οι διατάξεις του Σαββάτου καθώς οι περισσότερες αναφορές της Πεντατεύχου κατατάσσονται σε ομάδες υλικού που θεωρούνται αιχμαλωσιακές ή μεταιχμαλωσιακές²⁹. Σε θρη-

²⁷ Βλ. R. H. Lowery, *Sabbath and Jubilee*, 79-96, όπου αρκετές πληροφορίες για το Σάββατο.

²⁸ R. H. Lowery, *στο ίδιο*, 101.

²⁹ Βλ. R. H. Lowery, *στο ίδιο*, 106.

σκευτικές ομάδες που απέκλιναν από τον ορθόδοξο Ιουδαϊσμό όπως οι Εσσαίοι, το Σάββατο τηρούνταν με ακόμη μεγαλύτερη αυστηρότητα σε σημείο που απαγορευόταν η διάσωση ζώου που κινδύνευε, ώστε να μη βεβηλωθεί η ημέρα του Σαββάτου. Η αυστηρή τήρηση του Σαββάτου βεβαίωνε τον Ισραηλίτη ότι παρέμενε στην κοινότητα της εκλογής και αποδείκνυε ότι αποδεχόταν τη διαθήκη που είχε συναφθεί μεταξύ λαού και Θεού (Εξ. 31:13)³⁰. Το Εξ. 23:12 καθιερώνει την έβδομη ημέρα ως ημέρα ανάπαυσης για ολόκληρη την οικογένεια³¹. Στην περικοπή Εξ. 23:10-13 το έβδομο έτος και η έβδομη ημέρα βρίσκονται σε συνοχή μέσα στην φιλολογική αυτή ενότητα. Το έβδομο έτος (σαββατικό) θεμελιώνεται στη σημασία της έβδομης ημέρας. Κοινό στοιχείο των δύο θεσμών είναι το ενδιαφέρον για το δούλο, τον ξένο και τα κατοικίδια ζώα που εργάζονται έξι ημέρες την εβδομάδα και χρειάζονται μία για ανάπαυση. Επιπλέον και στους δύο θεσμούς η γη αναπαύεται και έτσι αναγνωρίζεται ο πραγματικός της ιδιοκτήτης, δηλαδή ο Θεός, ο οποίος τους την παραχώρησε. Συνεπώς, η ιδέα της δικαιοσύνης, η οποία ξεκινάει μέσα από την οικογένεια, είναι εμφανής. Το Εξ. 35:2-3 περιγράφει το Σάββατο ως απόλυτη ανάπαυση. Γίνεται αντιληπτό ότι η απόλυτη ανάπαυση ισχύει για ολόκληρο τον οίκο αλλά κυρίως για τα υποδεέστερα μέλη του που χρειάζονται την ανάπαυση. Είναι λοιπόν μία πρόσκληση για κοινωνική δικαιοσύνη, ένας κανόνας που ρυθμίζει τις σχέσεις των ανθρώπων³². Όπως είδαμε το Σάββατο συνδέεται με την απελευθέρωση των Ισραηλιτών από τη δουλεία της Αιγύπτου. Έτσι η βεβήλωση του Σαββάτου θεωρείται βλασφημία κατά του λυτρωτή Θεού. Η ημέρα του Σαββάτου ήταν μοναδικό φαινόμενο και προϊόν του Ισραήλ και όχι δάνειο από τον κόσμο της Εγγύς Ανατολής. Από μια απλή ημέρα το Σάββατο έγινε ένα σύμβολο της ιδιαίτερης σχέσης του Θεού με το λαό του.

³⁰ Βλ. Δ. Καϊμάκη, *Οι Θεσμοί της Παλαιάς Διαθήκης*, 124 και R. Jospe, «Sabbath, Sabbatical and Jubilee: Jewish Ethical Perspectives», στο *The Jubilee Challenge. Utopia or Possibility? Jewish and Christian Insights*, έκδ. H. Ucko, Geneva 1997, 85.

³¹ S. H. Ringe, *Jesus, Liberation, and the Biblical Jubilee*, 19.

³² Βλ. R. H. Lowery, *στο ίδιο*, 115, όπου διευκρινίζεται περισσότερο η σημασία αυτής της κατάπαυσης.

Η φράση «*šabbāt la YHWH*» (Λευ. 25:2, 4) χρησιμοποιείται με αναφορά στο Σάββατο της δημιουργίας και όπως κάθε Σάββατο οι Ισραηλίτες έπρεπε να καταπαύουν οποιαδήποτε εργασία έτσι και κατά το σαββατικό έτος η γη έπρεπε να αναπαύεται (αγρανάπαυση). Οφείλουμε εδώ να αναφέρουμε ακόμη ένα λατρευτικό στοιχείο του Σαββάτου. Οι άρτοι της προθέσεως στο Λευ. 24:8 τοποθετούνται εκ νέου κάθε Σάββατο ενώπιον του Κυρίου παρουσιάζοντας το Θεό ως οικοδεσπότη. Οι άρτοι της προθέσεως καταναλώνονταν κάθε Σάββατο από τους ιερείς εκπροσωπώντας με αυτό τον τρόπο ολόκληρη την κοινότητα που τους πρόσφερε. Στην ουσία όμως ήταν μια προσφορά του Θεού στο λαό του, που όπως το μάννα της ερήμου (Εξ. 16) έτσι και ο άρτος είναι ένδειξη της φιλοξενίας που ο Θεός προσφέρει στους Ισραηλίτες. Επομένως κάθε Σάββατο είναι μια ανανέωση αυτού του ατελεύτητου κύκλου φροντίδας του Θεού προς το λαό του³³.

Στο Λευ. 23:32 λέγεται ότι η Ημέρα του Εξιλασμού θεωρείται Σάββατο, δηλαδή ημέρα απόλυτης ανάπαυσης. Κατά τον ίδιο τρόπο Σάββατο θεωρείται και το σαββατικό έτος κατά το οποίο η γη αναπαύεται. Το Σάββατο αυτό διαρκεί έναν ολόκληρο χρόνο. Το ίδιο ισχύει τέλος και για το ιωβηλαίο ως έβδομη εβδομάδα ετών³⁴. Η τήρηση του Σαββάτου σημαίνει διατήρηση της διαθήκης και κυρίως ισότητα μεταξύ Ισραηλιτών, εφόσον, όλοι, κύριοι και δούλοι, γυναίκες, εργάτες και παιδιά κατά την κοινή ημέρα της ανάπαυσης, έχουν τις ίδιες υποχρεώσεις³⁵. Συνεπώς, δικαίως θεωρείται θεσμός κοινωνικής δικαιοσύνης.

β) Σαββατικό έτος

Το σαββατικό έτος, γνωστό ως *šemittâh* στα εβραϊκά, όπως αυτό παρουσιάζεται στο Λευ. 25, βρίσκεται σε μια συνάφεια με το ιωβη-

³³ Βλ. R. H. Lowery, στο ίδιο, 117.

³⁴ M. Harris, *Proclaim Jubilee! A Spirituality for the Twenty-First Century*, 27.

³⁵ J. Laansma, *I Will Give You Rest: The Rest Motif in the New Testament with Special Reference to Mt 11 and Heb 3*, WUNT 2, 98. Tübingen, Mohr Siebeck, 1997, 63.

λαίο έτος, όπου διαπλέκονται μεταξύ τους με τέτοιον τρόπο που δεν μπορεί κάποιος να εξετάσει το ένα χωρίς το άλλο και το αντίστροφο. Αρχικά θα πρέπει να πούμε πως το σαββατικό έτος στηρίζεται στο θεσμό του Σαββάτου. Όπως το Σάββατο είναι η έβδομη ημέρα της εβδομάδος έτσι και το έβδομο έτος καλείται σαββατικό. Στο κείμενο παρατηρείται λεκτική και συντακτική ομοιότητα με τη διάταξη του Σαββάτου (Λευ. 23:3).

23:3. *Εξ ημέρας ποιήσεις έργα και τη ημέρα τη έβδομη σάββατα ανάπαυσις κλητή άγία τῷ κυρίῳ πᾶν ἔργον οὐ ποιήσεις σάββατά ἔστιν τῷ κυρίῳ ἐν πάση κατοικία ὑμῶν*

25:4. *τῷ δὲ ἔτει τῷ έβδομῷ σάββατα ανάπαυσις ἔσται τῇ γῆ σάββατα τῷ κυρίῳ τὸν ἀγρὸν σου οὐ σπερείς και τὴν ἀμπελὸν σου οὐ τεμεῖς*

Από το γεγονός αυτό φαίνεται ότι το σαββατικό έτος έχει διαμορφωθεί στηριζόμενο στην ημέρα του Σαββάτου. Στηρίζεται επίσης στην αγρανάπαυση του Εξ. 23:10-11 και στο έτος της παραγραφής του Δτ. 15:1-11. Η αγρανάπαυση και η παραγραφή των χρεών είναι οι δύο ρυθμίσεις που επιφέρει το σαββατικό έτος. Ανεξάρτητα από το πότε καθιερώθηκε ως θεσμός, στη μεταιχμαλωσιακή εποχή όπως θα δούμε, έχουμε μαρτυρίες για τις κοινωνικές αυτές ρυθμίσεις που το σαββατικό έτος προστάζει. Σε πολλές εργασίες δημιουργείται σύγχυση καθώς εσφαλμένα προστίθεται στο σαββατικό έτος και ένα άλλο στοιχείο, αυτό της απελευθέρωσης των δούλων, κάτι που δεν αποτελεί μέρος των διατάξεων του σαββατικού, αλλά του ιωβηλαίου έτους. Το σφάλμα οφείλεται στο γεγονός ότι αρκετοί ερευνητές θεωρούν ότι οι διατάξεις για την απελευθέρωση των δούλων στα Εξ. 21:1-11 και Δτ. 15:12-18 αποτελούν οι μεν πρώτες μία ενότητα με την αγρανάπαυση του Εξ. 23:10-11, ενώ οι δεύτερες μια ενότητα με την παραγραφή του Δτ. 15:1-11. Το κοινό στοιχείο είναι ότι όλες αυτές οι διατάξεις αναφέρονται σε ένα έβδομο έτος. Το σαββατικό έτος του Λευ. 25:1-7 στηρίζεται στο Εξ. 23:10-11 με τη διαφορά ότι εδώ φαίνεται πως πρόκειται

για μία ταυτόχρονα γενική αγρανάπαυση³⁶. Το δεύτερο χαρακτηριστικό γνώρισμα του σαββατικού έτους, η παραγραφή όλων των χρεών, αν και δεν αναφέρεται στο κείμενο του Λευιτικού μνημονεύεται α) στο Δτ. 15:1-11, όπου φαίνεται πως πρόκειται για ταυτόχρονη γενική παραγραφή β) στο Β΄ Έσδ. 20:32 και γ) στον Ιώσηπο³⁷. Το κείμενο αν και περιέχει απλές διατάξεις είναι αρκετά δύσκολο στην κατανόηση εξαιτίας της έλλειψης απαραίτητων πληροφοριών για τον τρόπο εορτασμού του σαββατικού έτους.

(Λευ. 25:1-7)

1. και έλάλησεν κύριος πρὸς Μωυσήν ἐν τῷ ὄρει Σινα λέγων
2. λάλησον τοῖς υἱοῖς Ἰσραὴλ καὶ ἐρεῖς πρὸς αὐτοὺς ἐὰν εἰσέλθῃτε εἰς τὴν γῆν ἣν ἐγὼ δίδωμι ὑμῖν καὶ ἀναπαύσεται ἡ γῆ ἣν ἐγὼ δίδωμι ὑμῖν σάββατα τῷ κυρίῳ.
3. ἐξ ἔτη σπερεῖς τὸν ἀγρόν σου καὶ ἐξ ἔτη τεμεῖς τὴν ἄμπελόν σου καὶ συνάξεις τὸν καρπὸν αὐτῆς.
4. τῷ δὲ ἔτει τῷ ἑβδόμῳ σάββατα ἀνάπαυσις ἔσται τῇ γῆ σάββατα τῷ κυρίῳ τὸν ἀγρόν σου οὐ σπερεῖς καὶ τὴν ἄμπελόν σου οὐ τεμεῖς
5. καὶ τὰ αὐτόματα ἀναβαίνοντα τοῦ ἀγροῦ σου οὐκ ἐκθερίσεις καὶ τὴν σταφυλὴν τοῦ ἀγιάσματός σου οὐκ ἐκτριγήσεις ἐνιαυτὸς ἀναπαύσεως ἔσται τῇ γῆ.
6. καὶ ἔσται τὰ σάββατα τῆς γῆς βρώματά σοι καὶ τῷ παιδί σου καὶ τῇ παιδίσκῃ σου καὶ τῷ μισθωτῷ σου καὶ τῷ παροίκῳ τῷ προσκειμένῳ πρὸς σέ
7. καὶ τοῖς κτήνεσίν σου καὶ τοῖς θηρίοις τοῖς ἐν τῇ γῆ σου ἔσται πᾶν τὸ γένημα αὐτοῦ εἰς βρῶσιν.

³⁶ Βλ. J. Milgrom, *Leviticus 23-27: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 3B, Doubleday, New York, 2001, 2154.

³⁷ Βλ. *Ιουδαϊκή Αρχαιολογία*, 3, 282-283. Πρβλ. και D. L. Lieber-M. Greenburg-S. Safrai-A. Rothkoff, «Sabbath Year and Jubilee», *EncJud* 14, 574.

(Λευ. 25:20-22)

20. ἐὰν δὲ λέγητε τί φαγόμεθα ἐν τῷ ἔτει τῷ ἑβδόμῳ τούτῳ ἐὰν μὴ σπεύρωμεν μηδὲ συναγάγωμεν τὰ γενήματα ἡμῶν;
21. καὶ ἀποστελῶ τὴν εὐλογίαν μου ὑμῖν ἐν τῷ ἔτει τῷ ἕκτῳ καὶ ποιήσει τὰ γενήματα αὐτῆς εἰς τὰ τρία ἔτη.
22. καὶ σπερεῖτε τὸ ἔτος τὸ ὄγδοον καὶ φάγεσθε ἀπὸ τῶν γενημάτων παλαιά ἕως τοῦ ἔτους τοῦ ἐνάτου ἕως ἂν ἔλθῃ τὸ γένημα αὐτῆς φάγεσθε παλαιὰ παλαιῶν.

Ο εισαγωγικός στίχος του κεφαλαίου τοποθετεί τις διατάξεις για το σαββατικό, αλλά και το ιωβηλαίο έτος στη νομοθεσία του Σινά. Σε αντίθεση με το ιωβηλαίο που διακηρυσσόταν από το λαό, το σαββατικό έτος αγιάζεται από το Θεό, όπως το Σάββατο της δημιουργίας (Γεν. 2:3). Η γνώμη του Milgrom³⁸ είναι πως το σαββατικό απευθυνόταν σε όλους ανεξαιρέτως τους κατοίκους της χώρας σε αντίθεση με το ιωβηλαίο, που αφορούσε μόνο τους Ισραηλίτες. Το πρώτο ερώτημα που εγείρεται εδώ, αφορά τον τρόπο με τον οποίο η αγρανάπαυση θα μπορούσε να εφαρμοστεί. Αν δηλαδή ήταν ταυτόχρονα γενική σε όλη τη χώρα ή αν τηρούνταν σε ατομικό επίπεδο από τον κάθε αγρότη χωριστά. Πριν απαντήσουμε στο ερώτημα αυτό θα πρέπει να διευκρινίσουμε ότι η απορία είναι εύλογη, καθώς στη διάρκεια του έβδομου έτους απαγορευόταν αυστηρά η καλλιέργεια της γης και όπως θα δούμε στην ενότητα για το ημερολόγιο, πρακτικά η γη έμενε ακαλλιέργητη για δύο ολόκληρα χρόνια. Το πρόβλημα προέκυψε εξαιτίας της απουσίας οποιασδήποτε πληροφορίας στο κείμενο για τον τρόπο με τον οποίο θα έπρεπε να τηρείται η αγρανάπαυση. Με βάση τα όσα μας είναι γνωστά για τον αρχαίο κόσμο, οι ερευνητές πιστεύουν πως ένα ολόκληρο έθνος δεν θα μπορούσε να επιβιώσει ούτε για ένα χρόνο χωρίς η γη να καλλιεργηθεί, στηριζόμενο μόνο στη σοδειά του έκτου χρόνου.

Κρίνουμε σκόπιμο εδώ να κοιτάξουμε αρχικά τις διάφορες υποθέσεις επίλυσης του προβλήματος. Έχει υποστηριχθεί ότι το σαββατικό έτος τηρούνταν σε ατομικό επίπεδο από τον κάθε γεωργό ξεχωρι-

³⁸ J. Milgrom, *Leviticus 23-27*, 2152.

στά και όχι με τη μορφή μιας καθολικής αγρανάπαυσης που εφαρμοζόταν την ίδια στιγμή σε όλη τη χώρα³⁹. Ένας γεωργός για παράδειγμα, αν είχε στην κατοχή του 2-3 χωράφια, άφηνε ακαλλιέργητο το ένα κατά τη διάρκεια του σαββατικού έτους και καλλιεργούσε τα υπόλοιπα. Μια άλλη πρόταση που έχει διατυπωθεί προσπαθεί να λύσει το επικείμενο για το γεωργό οικονομικό πρόβλημα με τη μέθοδο της μερικής αποχής από την καλλιέργεια. Σύμφωνα με την υπόθεση αυτή οι γεωργοί για παράδειγμα, άφηναν ακαλλιέργητο μόνο ένα τμήμα από κάθε χωράφι τους, ενώ δούλευαν το υπόλοιπο κανονικά⁴⁰. Ίσως αυτό να γινόταν κάθε χρόνο με σκοπό την καλύτερη συγκομιδή. Τέτοιες υποθέσεις όμως, φαίνεται ότι δεν συμβιβάζονται με το πνεύμα των διατάξεων του Λευ. 25. Εμείς τασσόμαστε με το μέρος αυτών που υποστηρίζουν μία ταυτόχρονα καθολική αγρανάπαυση για όλη τη χώρα. Παρουσιάζουμε λοιπόν τα επιχειρήματα μιας τέτοιας θέσης που καταφέραμε να συγκεντρώσουμε.

1. Το σαββατικό έτος στηρίζεται στο θεσμό του Σαββάτου⁴¹. Το Σάββατο είχε γενική ισχύ για όλους ανεξαιρέτως τους Ισραηλίτες. Οποιαδήποτε δραστηριότητα σταματούσε κατά τη διάρκεια αυτής της ημέρας. Το ίδιο υποθέτουμε πως συνέβαινε και κατά το Σαββατικό έτος «και αναπαύσεται ἡ γῆ ἣν ἐγὼ δίδωμι ὑμῖν σάββατα τῷ κυρίῳ» (25:2).

2. Ο υπολογισμός του ιωβηλαίου έτους, το οποίο στηρίζεται στο σαββατικό θα ήταν αδύνατος αν κατά το σαββατικό έτος ο κάθε γεωργός καθόριζε μόνος του το πρόγραμμα της αγρανάπαυσης⁴².

³⁹ Πρβλ. R. G. North, *Sociology of the Biblical Jubilee*, 118-119.

⁴⁰ Βλ. D. C. Hopkins, *The Highlands of Canaan: Agricultural Life in the Early Iron Age*, Sheffield, Almond, 1985. Πρβλ. και J. Milgrom, *Leviticus 23-27*, 2249. G. C. Chirichigno, *Debt-Slavery in Israel and the Ancient Near East*, 309-311, όπου και αναλυτικός πίνακας.

⁴¹ B. Z. Wacholder, «The Calendar of Sabbatical Cycles during the Second Temple and the Early Rabbinic Period», *HUCA* 44 (1973) 158.

⁴² D. L. Lieber-M. Greenburg-S. Safrai-A. Rothkoff, «Sabbath Year and Jubilee», *Enclud* 14, 574-586, όπου αναφέρεται πως το σαββατικό έτος τέθηκε σε εφαρμογή μόνο μετά την εγκατάσταση όλων των φυλών. Αν πράγματι είχε συμβεί αυτό, τότε προϋποτίθεται ταυτόχρονη συνολική εφαρμογή. Βλ. περισσότερα

3. Ο στ. 20 ρωτάει «τί φαγόμεθα ἐν τῷ ἔτει τῷ ἑβδόμῳ τούτῳ ἐὰν μὴ σπείρωμεν μηδὲ συναγάγωμεν τὰ γενήματα ἡμῶν», κάτι που δεν θα είχε νόημα αν εφαρμοζόταν η περιοδική αγρανάπαυση ενός μόνο τμήματος κάθε αγρού. Επιπλέον ο στ. 20 εκφράζει μια γενική αγωνία που αναγνωρίζει τις δυσκολίες μιας καθολικής αποχής από την κύρια επαγγελματική δραστηριότητα του λαού που ήταν η γεωργία.

4. Μεταγενέστερες χρονικά μαρτυρίες της εφαρμογής του σαββατικού έτους, όπως θα δούμε σε παρακάτω ενότητα, στα Α΄ και Β΄ Μακκαβαίων και στον Ιώσηπο, φανερώνουν χρόνους γενικού λιμού που οφειλόταν στην παντελή απουσία αποθηκευμένων σιτηρών από το λαό. Κάτι που δεν δικαιολογεί μια αγρανάπαυση σε ατομικό επίπεδο, όπως αυτή εξυπηρετεί τον κάθε γεωργό κατά το σαββατικό έτος.

Μετά την παρουσίαση των επιχειρημάτων που μας κάνουν να πιστεύουμε πως επρόκειτο πιθανόν για μία ταυτόχρονα γενική αγρανάπαυση, ας εξετάσουμε τα υπόλοιπα στοιχεία του κεμένου του Λευ. 25 που αφορούν το σαββατικό έτος. Ένα επίσης βασικό πρόβλημα που προκύπτει είναι η ιστορία της σύνταξης του συγκεκριμένου κεμένου, καθώς έχει υποστηριχτεί πως διακρίνονται διάφορα στάδια επεξεργασίας. Το ζήτημα αυτό όμως, όπως και το διαφορετικό ημερολογιακό σύστημα των στ. 4-5 από εκείνο που ακολουθείται στους στ. 20-22, θα εξεταστεί παρακάτω. Είδαμε ότι κατά τη διάρκεια του έβδομου έτους απαγορευόταν η συνολική γεωργική δραστηριότητα (σπορά, θερισμός, κλάδεμα, τρύγος), υπήρχε όμως η περίπτωση να παρουσιαστεί αυτοφυής ανάπτυξη σιτηρών από τους σπόρους που έπεφταν από τον τελευταίο θερισμό. Το κείμενο απαγορεύει και σε αυτή την περίπτωση τον θερισμό αλλά και τον τρύγο (οποιαδήποτε συγκομιδή). Αντίθετα με βάση το 25:6-7 η περιορισμένη αυτή εμφάνιση σιτηρών και καρπών μπορεί να καταναλωθεί όχι όμως να εμπορευθεί ή να αποθηκευθεί (Λευ. 25:12 και Εξ. 23:11). Εδώ είναι εμφανής η ομοιότητα με το μάννα της ερήμου (Εξ. 16:4-5, 26-30). Από τους καρπούς αυτούς θα τρέφονταν οι φτωχοί, αλλά και τα άγρια ζώα. Η αυτοφυής αυτή ανάπτυξη των σπόρων ανήκε σε όλους και μοιραζόταν μεταξύ ιδιοκτητών και

στα A. Coe- E. Kooperkamp, «Biblical Jubilee: What Was, Is and Shall Be», *USQR* 42 (1988) 1-109 και L. De Chirico, «The Biblical Jubilee», *EvanRevTheol* 23 (1999) 347-362.

ξένων που την είχαν ανάγκη για να επιβιώσουν. Παρατηρούμε και εδώ το χαρακτηριστικό της κοινωνικής ισοκατανομής κατά την οποία, ανεξάρτητα με το θεσμό της ιδιοκτησίας στη διάρκεια του σαββατικού έτους, η γη ανήκει στον Κύριο και μπορούν όλοι να τρέφονται από αυτήν.

γ) Ιωβηλαίο έτος

Αφού πρώτα αναφερθήκαμε στο θεσμό του σαββατικού έτους και καθορίσαμε το περιεχόμενο των διατάξεων του, μπορούμε τώρα να ασχοληθούμε με το ιωβηλαίο. Στα εβραϊκά το έτος αυτό δηλώνεται με τη λέξη *yóbeł*. Το κείμενο των Ο΄ αποδίδει τη λέξη ως «ένιαυτὸς ἀφέσεως σημασία» (Λευ. 25:10)⁴³. Το ιωβηλαίο έτος λοιπόν, με βάση το κείμενο, έπρεπε να κηρύσσεται κάθε πεντηκοστό έτος από τους Ισραηλίτες σε όλη τη χώρα με δυνατά σαλπίσματα, κατά την ημέρα της εορτής του Εξιλασμού (στις 10 του Τισρί). Πρόκειται για έναν κοινωνικό μηχανισμό με τον οποίο κάθε ιδιοκτησία που στο πέραςμα του χρόνου είχε πωληθεί, επέστρεφε στον αρχικό της ιδιοκτήτη. Ειδικότερα κατά το ιωβηλαίο έτος ισχύουν οι παρακάτω διατάξεις α) αποχή από την καλλιέργεια για έναν ολόκληρο χρόνο (αγρανάπαυση), β) απελευθέρωση όλων των δούλων, γ) επιστροφή κάθε ιδιοκτησίας στον αρχικό ιδιοκτήτη και δ) παραγραφή κάθε χρέους. Το τέταρτο στοιχείο δεν αναφέρεται στο κείμενο του Λευιτικού⁴⁴, αλλά μνημονεύεται από τον Ιώσηπο (*Ιουδαϊκή Αρχαιολογία*, 3, 282-283). Όλες αυτές οι διατάξεις έχουν γενική ισχύ σε όλη τη χώρα ταυτόχρονα και δεν αφορούν την κάθε περίπτωση ξεχωριστά.

⁴³ Για την ετυμολογία της λέξης *yóbeł* βλ. G. C. Chirichigno, *Debt-Slavery in Israel and the Ancient Near East*, 313-316.

⁴⁴ Το ενδιαφέρον του Λευ. 25:8-19 εστιάζεται στην επιστροφή της γης. Δεν υπάρχει λόγος να αναφερθεί και η παραγραφή των χρεών επειδή ο συντάκτης των διατάξεων τη θεωρεί δεδομένη. Η επίλυση αυτή προτείνεται από τον J. Milgrom, *Leviticus 23-27*, 2173-2174. Η άποψη του Ιωσήπου ενισχύεται από τη μαρτυρία στο ιεροσολυμιτικό ταλμούδ (*y. Ros Has. 3:4*). Πρβλ. και Y. D. Gilat, «H'm ywbl mšpt kspym? (Does the Jubilee Year Cancel Debts?)», *Tarbiz* 64 (1995) 229-236.

Αμέσως γίνεται αντιληπτό πως έχουμε να κάνουμε με ένα σταθερό και περιοδικό θεσμό που θα πρέπει να υπολογιζόταν με βάση τα σαββατικά έτη που διέρχονταν. Το ιωβηλαίο στηρίζεται στο σαββατικό έτος. Έτσι γίνεται τώρα κατανοητό γιατί ασχοληθήκαμε πρώτα με το Σάββατο, έπειτα με το σαββατικό έτος και αφήσαμε τελευταίο το ιωβηλαίο. Το ιωβηλαίο, όπως φαίνεται από τις διατάξεις που το διέπουν, είναι ο πιο ολοκληρωμένος «θεσμός» κοινωνικής δικαιοσύνης του αρχαίου Ισραήλ. Η απόδοση στα ελληνικά ως έτος *ἀφέσεως* κρίνεται παραπάνω από επιτυχής καθώς η άφεση είναι το κύριο χαρακτηριστικό του θεσμού. Το κοινό στοιχείο των τεσσάρων εντολών που περιέχει είναι η άφεση. Άφεση της γης με την έννοια της αγρανάπαυσης, άφεση των σκλάβων και των ιδιοκτησιών με την έννοια της απελευθέρωσης και άφεση των χρεών με την έννοια της παραγραφής. Αποκατάσταση δηλαδή των πάντων στην αρχική τους θέση (στο πέραςμα του χρόνου αυτή είχε φυσικά μεταβληθεί).

Ο στ. 11 «*ἀφέσεως σημασία αυτή τὸ έτος τὸ πεντηκοστόν ένιαυτὸς ἔσται ὑμῖν*», δηλώνει πως το ιωβηλαίο θεσπίζεται για να ισχύει αποκλειστικά και μόνο για τους Ισραηλίτες και όχι για τους ξένους που κατοικούσαν στη χώρα. Όπως ακριβώς το ιωβηλαίο δεν απελευθέρωνε τους δούλους που προέρχονταν από τον εθνικό κόσμο (25:45-46), τους ξένους δηλαδή (ο ξένος δηλώνεται με τον όρο *ger*), κατά τον ίδιο τρόπο οι ξένοι δεν ήταν υποχρεωμένοι να τηρούν τις διατάξεις του ιωβηλαίου. Η ενότητα 25:13-18 καθορίζει το ιωβηλαίο ως κριτήριο τιμολόγησης της αξίας μιας ιδιοκτησίας. Εδώ φυσικά εννοείται κάποιο χωράφι. Η πώληση της γης που ανήκε σε μια οικογένεια, αν και απαγορευόταν κανονικά από το νόμο (25:23), επιτρεπόταν μόνο αν δεν υπήρχε κανένας άλλος τρόπος να ξεχρεώσει ο Ισραηλίτης που βρισκόταν σε δύσκολη οικονομική θέση. Παρατηρούμε ότι ακόμη και μέσα από τις διατάξεις του ιωβηλαίου διαφαίνεται πως η γη δεν πωλείται, αλλά στην πραγματικότητα νοικιάζεται το δικαίωμα της καλλιέργειας και της συγκομιδής των καρπών που αυτή δίνει. Ανάλογα με τον χρόνο που απομένει ως το επόμενο ιωβηλαίο έτος καθορίζεται και η τιμή της πώλησης. Αν απομένουν για παράδειγμα δέκα χρόνια ο αγοραστής θα πρέπει να νοικιάσει τη γη για να την καλλιεργήσει για εννέα χρόνια, αφού στο δέκατο αυτή θα επέστρεφε στον αρχικό της ιδιοκτή-

τη. Αυτό σημαίνει επίσης πως ο αγοραστής ή καλύτερα ο ενοικιαστής δεν έχανε κατά το ιωβηλαίο, διότι με την επαναλαμβανόμενη συγκομιδή αφενός είχε κάποια στιγμή πάρει πίσω τα χρήματα που είχε δανείσει και αφετέρου κέρδιζε επιπλέον με τη σοδειά των χρόνων που απέμεναν από τη στιγμή της εξόφλησης με αυτό τον τρόπο του χρέους, μέχρι το ιωβηλαίο έτος. Η μόνη ζημία ήταν πως αυτή η εκμετάλλευση με την έλευση του θεσμού τερματιζόταν.

Το αποτέλεσμα τώρα της αγρανάπαυσης, η οποία διαρκούσε στην πράξη δύο ολόκληρα χρόνια (25:20-22)⁴⁵, θα ήταν μια ξεχωριστή ευλογία από το Θεό κατά τον έκτο χρόνο. Η ευλογία αυτή κατανοείται ως μια υπερμεγέθης σοδειά που θα διαρκούσε για τρία ολόκληρα χρόνια. Το κείμενο λέει ότι οι γεωργικές δραστηριότητες επανέρχονταν και πάλι μετά το πέρας του ιωβηλαίου. Θα πρέπει εδώ να πούμε πως οι στίχοι 18-22 θα πρέπει να ισχύουν και για τα δύο έτη, δηλαδή και για το σαββατικό αλλά και για το ιωβηλαίο. Το ερώτημα που προκύπτει αβίαστα είναι πως είναι δυνατόν ένα ολόκληρο έθνος στην αρχαιότητα να επιβίωνε μετά από αγρανάπαυση δύο συναπτών ετών δεδομένου ότι η γεωργία σε μια αρχέγονη εποχή, που οι παραπάνω διατάξεις φανερώνουν, ήταν η κύρια μέθοδος απασχόλησης του λαού και συνεπώς το μοναδικό μέσο βιοπορισμού. Σύγχρονοι ερμηνευτές αλλά και οικονομολόγοι απαντούν αρνητικά στο ερώτημα αυτό και καταφεύγουν σε διάφορες λύσεις, όπως θα δούμε στην ενότητα για το ημερολογιακό σύστημα που ακολουθούν αυτές οι διατάξεις⁴⁶.

⁴⁵ Η αποχή από την καλλιέργεια κατά τη γνώμη μας διαρκούσε δύο χρόνια είτε επρόκειτο για το σαββατικό, είτε για το ιωβηλαίο έτος (Β' Βασ. 19:29, Ησ. 37:30).

⁴⁶ Πρβλ. S. Freyne, «Herodian Economics in Galilee. Searching for a Suitable Model», στο *Modeling Early Christianity. Social-Scientific Studies of the New Testament in Its Context*, έκδ. P. F. Esler, London 1995, 33-43· N. K. Gottwald, «The Biblical Jubilee: In Whose Interests?», στο *The Jubilee Challenge. Utopia or Possibility? Jewish and Christian Insights*, έκδ. H. Ucko, Geneva, WCC Publications, 1997, 33-40· D. E. Oakman, «The Ancient Economy», στο *The Social Sciences and New Testament Interpretation*, έκδ. R. L. Rohrbaugh, Peabody, Hendrickson 1996, 129-139· G. Müller-Fahrenholz, «The Jubilee: Time Ceilings for the Growth of Money?», στο *The Jubilee Challenge*, 108· H. L. Ginzberg, «Studies in the Economics of the Bible», *JQR* 22 (1932) 343-408· N. Solomon, «Economics of the

Οι στίχοι 23-24⁴⁷ αποτελούν και τη θεμελιώδη θεολογική ιδέα του ιωβηλαίου σύμφωνα με την οποία η γη ανήκει μόνο στο Θεό, ενώ οι Ισραηλίτες θεωρούνται ξένοι, στους οποίους δόθηκε το δικαίωμα να κατοικήσουν σε αυτή. Με τη λέξη «γη» εννοείται φυσικά η γη Χαναάν. Γι' αυτό το λόγο αυτή δεν πρέπει από τη μία να πωλείται οριστικά⁴⁸ και από την άλλη να αναγνωρίζεται το δικαίωμα εξαγοράς. Έτσι το δικαίωμα εξαγοράς θεμελιώνεται θεολογικά. Η γη δόθηκε στους Ισραηλίτες από το Θεό και είναι ανακλητή μόνο από τον ίδιο⁴⁹. Επιπλέον, ό,τι ανήκει στο Θεό είναι άγιο. Παρά το γεγονός ότι ο Νόμος της Αγιότητας δεν αποκαλεί πουθενά τη γη αγία, η ιδέα αυτή υπονοείται.

Αν για κάποιο λόγο κάποιος Ισραηλίτης πωλήσει ένα μέρος της ιδιοκτησίας του, τότε παρέχεται από το νόμο σε κάποιο συγγενή του το δικαίωμα της εξαγοράς ή λύτρωσης (*g'ullā*). Θα πρέπει να διευκρινίσουμε εδώ πως η εξαγορά γινόταν στον ενδιάμεσο χρόνο των ιωβηλαίων ετών και όχι κατά το ιωβηλαίο, διότι τότε η γη επέστρεφε αυτόματα στον αρχικό της ιδιοκτήτη. Ο θεσμός της εξαγοράς προϋποθέτει μια κοινωνία δομημένη σε φυλές, δηλαδή υπονοεί μια αρκετά αρχαία εποχή, όπου η φυλή και η οικογένεια αποτελούν τους κύριους κοινωνικούς πυρήνες. Ο συγγενής που κάνει την εξαγορά καλείται λυτρωτής (*gō'el*). Το ιωβηλαίο εγγυάται τη λύτρωση στην περίπτωση που ο *gō'el* για κάποιο λόγο δεν εφαρμόσει την εξαγορά για λογαριασμό του συγγενή του. Δηλαδή ο Θεός επεμβαίνει μέσω του θεσμού του ιωβηλαίου. Βλέπουμε και σε αυτή την περίπτωση πως θα πρέπει να συμπεριφέρεται ο Ισραηλίτης προκειμένου να υπακούει στις εντολές του Θεού. Όπως ο Θεός λύτρωσε τον Ισραήλ από την Αίγυπτο, κατά

Jubilee», στο *The Jubilee Challenge*, 150-164· D. C. Hopkins, *The Highlands of Canaan: Agricultural Life in the Early Iron Age*, Sheffield, Almond, 1985, 193-195 και 273· Y. Feliks, «Jewish Farmers and the Sabbatical Year», στο *The Jubilee Challenge*, 77-98.

⁴⁷ Σχηματίζουν ομοιοτέλετο με το στ. 38 «*ἐγὼ κύριος ὁ θεὸς ὑμῶν ὁ ἐξαγαγὼν ὑμᾶς ἐκ γῆς Αἰγύπτου δοῦναι ὑμῖν τὴν γῆν Χανααν ὥστε εἶναι ὑμῶν θεός*».

⁴⁸ Η απαγόρευση της πώλησης γη που ανήκει στη θεότητα συναντάται παντού στην Εγγύς Ανατολή. D. Bergant, «Jubilee», *TBT* 37 (1999) 342-348.

⁴⁹ Βλ. J. Milgrom, *Leviticus 23-27*, 2185.

παρόμοιο τρόπο θα πρέπει κάθε Ισραηλίτης να κάνει το ίδιο για κάθε συμπατριώτη του που βρίσκεται σε δύσκολη θέση.

Οι καταστάσεις που οι στίχοι 25-55 περιγράφουν ήταν πολύ συχνές στον Ισραήλ δεδομένου ότι οι βροχοπτώσεις ήταν λιγοστές και πολλές φορές η σοδειά δεν ήταν αρκετή. Παρατηρούμε λοιπόν, ότι οι καταστάσεις αυτές αποτελούν τα τρία στάδια της πτώχευσης ενός γεωργού. Στο πρώτο στάδιο (25-34) ένας Ισραηλίτης γεωργός αναγκάζεται να πωλήσει ένα μέρος της γης του για να καλύψει το χρέος του. Αν δεν μπορέσει να το καλύψει ο ίδιος, τότε επεμβαίνει ο λυτρωτής συγγενής του και εξαγοράζει τη γη για λογαριασμό του αρχικού ιδιοκτήτη. Η γη παραμένει στα χέρια του λυτρωτή και κατά το ιωβηλαίο αυτός την επιστρέφει στον ιδιοκτήτη της. Το δεύτερο στάδιο (35-38) περιγράφει ένα παρόμοιο ενδεχόμενο που είδαμε στο πρώτο στάδιο. Αν δεν υπήρχε σοδειά, οι γεωργοί αναγκάζονταν να πάρουν κάποιο δάνειο προκειμένου να καλλιεργήσουν ξανά τη γη τους και να θρέψουν την οικογένειά τους. Αν την επόμενη χρονιά συνέβαινε το ίδιο, τα πράγματα θα ήταν χειρότερα, διότι δεν θα ήταν δυνατό να εξοφληθεί το χρέος του δανειστή, πράγμα που σήμαινε ότι η γη θα περνούσε στα χέρια του δανειστή του, αλλά η επικαρπία θα ανήκε στον χρεωμένο γεωργό⁵⁰. Εδώ δεν παρεμβαίνει ο θεσμός της εξαγοράς. Το τρίτο στάδιο (39-55) αναφέρεται σε μια ενδεχόμενη αποτυχία κάλυψης του χρέους στο δεύτερο στάδιο και επομένως ο μόνος τρόπος που απέμενε τώρα στο γεωργό ήταν να χάσει και την επικαρπία της γης και να πωληθεί ο ίδιος (*paterfamilias*)⁵¹ και η οικογένειά του στο δανειστή τους,

και ο δανειστής τους θα τους λυτρώσει και θα τους επιστρέψει τη γη τους.

⁵⁰ Πρβλ. τις υποθέσεις των J. Milgrom, *Leviticus 23-27*, 2192 και G. C. Chirichigno, στο ίδιο 327-329.

⁵¹ Στο βιβλίο των Παροιμιών βρίσκουμε τη φράση «Ο πλούσιος εξουσιάζει τους φτωχούς κι εκείνος που δανειζεται, τον δανειστή του είναι δούλος» (Πρμ. 22:7) και στον Αμώς τη φράση «πουλάτε για δούλο τον τίμιο που δεν έχει να πληρώσει τα χρέη του, τον φτωχό, αν σας χρωστάει έστω και ένα ζευγάρι σάνδαλα» (Αμ. 2:6) που αντικατοπτρίζουν την κατάσταση του τρίτου σταδίου. Η μετάφραση που παρατίθεται είναι από το κείμενο της ΕΒΕ. Για την ερμηνεία του Αμ. 2:6-7 βλ. Μ. Κωνσταντίνου, *Ο Προφήτης της Δικαιοσύνης. Ερμηνευτική Ανάλυση Προφητειών από το Βιβλίο του Αμώς*, Παρατηρητής, Θεσσαλονίκη 1999, 118-121.

για τον οποίο θα δούλευαν όμως ως μισθωτοί εργάτες και όχι ως δούλοι. Στο δεύτερο και τρίτο στάδιο δεν επεμβαίνει ο λυτρωτής, παρόμοιο αν ο χρεοκοπημένος γεωργός αναγκαστεί να πωληθεί σε ξένο δανειστή (47-55). Τότε πρέπει να λυτρωθεί και να εργαστεί για λογαριασμό του λυτρωτή του, ο οποίος θα ήταν ομοεθνής του.

Αν για τη *g'ullā* ο βασικός σκοπός ήταν η προστασία της γης και των μελών της φυλής, για το θεσμό του ιωβηλαίου ήταν η προστασία της οικογένειας. Το ιωβηλαίο λοιπόν λειτουργεί ως μια απαραίτητη υπερκάλυψη στην πρακτική της λύτρωσης. Σωστά παρατηρήθηκε από τον Milgrom ότι η συνεχής εφαρμογή του θεσμού της εξαγοράς θα είχε σαν αποτέλεσμα τη συγκέντρωση της γης στις πλουσιότερες οικογένειες της φυλής, ενώ οι υπόλοιπες οικογένειες θα βρίσκονταν σε κατάσταση δουλείας λόγω χρεών, εξαρτώμενοι από τους δανειστές τους⁵². Το ιωβηλαίο ήταν ένας κοινωνικο-οικονομικός μηχανισμός που απέτρεπε αυτό ακριβώς το ενδεχόμενο.

Ας δούμε τώρα αναλυτικότερα τα τρία στάδια της πτώχευσης. Στο πρώτο (25:25-28), εννοείται ότι η αγορά της ιδιοκτησίας γίνεται από κάποιον μη συγγενή, διότι διαφορετικά δεν θα χρειαζόταν επέμβαση του λυτρωτή. Φυσικά εδώ η πώληση της γης (του μέρους και όχι ολόκληρης της ιδιοκτησίας⁵³, με την τιμή του οποίου θα εξοφλούνταν το χρέος) κάποιου, γινόταν εξαιτίας των χρεών του. Σκοπός λοιπόν, του θεσμού της εξαγοράς ήταν να μη φύγει η ιδιοκτησία από τα χέρια κάποιου μέλους της φυλής⁵⁴. Η τιμή της εξαγοράς καθορίζεται από τον ιωβηλαίο κύκλο. Ο λυτρωτής πληρώνει στον αγοραστή το ποσό που

και ο δανειστής τους θα τους λυτρώσει και θα τους επιστρέψει τη γη τους.

⁵² J. Milgrom, *Leviticus 23-27*, 2193. Βλ. και του ίδιου, «The Land Redeemer and the Jubilee», στο *Fortunate the Eyes That See. Essays in Honor of D. N. Freedman in Celebration of His Seventieth Birthday*, έκδ. Α. Β. Beck, Grand Rapids, Michigan, Eerdmans 1995, 67. R. G. North, «The Biblical Jubilee and Social Reform», *Scr 4* (1951) 332.

⁵³ Για την απαγόρευση πώλησης της γης βλ. την περίπτωση του Ναβουθαί (Α' Βασ. 21:1-6). Για την ερμηνευτική προσέγγιση της περικοπής βλ. Μ. Κωνσταντίνου, «Το Αμπέλι του Ναβουθαί (Γ' Βασ. κ' / Α' Βασ. κα')», στο *Ρήμα Κυρίου Κραταίον. Αφηγηματικά Κείμενα από την Παλαιά Διαθήκη*, Θεσσαλονίκη 1990, 224-238.

⁵⁴ Βλ. J. E. Hartley, *Leviticus*, WBC 4, Word Books, Dallas, Texas 1992, 439.

ορίζεται με κριτήριο τα χρόνια που υπολείπονται από την ημέρα εκείνη μέχρι το επόμενο ιωβηλαίο. Στους στίχους 29-31 παρατηρούμε μια εξαίρεση στις διατάξεις περί εξαγοράς.

29. *ἐὰν δέ τις ἀποδῶται οἰκίαν οἰκητὴν ἐν πόλει τετειχομένη, καὶ ἔσται ἢ λύτρωσις αὐτῆς ἕως πληρωθῆ ἔνιαυτὸς ἡμερῶν ἔσται ἢ λύτρωσις αὐτῆς.*
30. *ἐὰν δὲ μὴ λυτρωθῆ ἕως ἂν πληρωθῆ αὐτῆς ἔνιαυτὸς ὅλος κυρωθήσεται ἢ οἰκία ἢ οὔσα ἐν πόλει τῇ ἐχούσῃ τείχος βεβαίως τῷ κτησαμένῳ αὐτὴν εἰς τὰς γενεὰς αὐτοῦ καὶ οὐκ ἐξελεύσεται ἐν τῇ ἀφέσει.*
31. *αἱ δὲ οἰκίαι αἱ ἐν ἐπαύλεσιν αἷς οὐκ ἔστιν ἐν αὐταῖς τείχος κύκλῳ πρὸς τὸν ἀγρὸν τῆς γῆς λογισθήτωσαν λυτρωταὶ διὰ παντὸς ἔσονται καὶ ἐν τῇ ἀφέσει ἐξελεύσονται*

Ο νομοθέτης αποκλείει από τους γενικούς κανόνες της εξαγοράς μια ιδιοκτησία που βρίσκεται εντός μιας περιτειχομένης πόλης. Η εξαγορά ισχύει μόνο για ένα χρόνο μετά την πώληση και δεν επιστρέφει κατά το ιωβηλαίο έτος. Το πρώτο που διακρίνουμε εδώ είναι η αντίθεση πόλις-ύπαιθρος. Η πρώτη επίλυση αυτής της διαφοράς που προτείνεται είναι πως ο σκοπός του ιωβηλαίου ήταν να προστατέψει την επιβίωση της αγροτικής οικογένειας και όχι της αστικής. Η δεύτερη σχετίζεται με τη γη στην οποία αναφέρονται οι διατάξεις και όχι με τα σπίτια ενός αστικού πολιτισμού που ήταν μεταγενέστερο φαινόμενο στην ισραηλιτική κοινωνία⁵⁵. Επιπλέον, με την πώληση ενός σπιτιού, που στην πραγματικότητα δεν ήταν παραγωγική πηγή, δεν κινδύνευε η επιβίωση της οικογένειας. Το στοιχείο αυτό αποδεικνύει ότι το ιωβηλαίο δεν ήταν ουτοπικός νόμος, αλλά απεναντίας αναγνώριζε τις πραγματικές δυσκολίες που θα προέκυπταν κατά την εφαρμογή του. Το ερώτημα που αναδύεται τώρα είναι, γιατί επιτρέπεται η εξαγορά έστω και μόνο για ένα χρόνο μετά την πώληση. Εδώ πιστεύεται⁵⁶ ότι φανερώνεται ο φιλόανθρωπος χαρακτήρας του ιωβηλαίου. Η

⁵⁵ Βλ. S. Bess, *Systems of Land Tenure in Ancient Israel*, (Διδακτ. Διατρ.), University of Michigan 1963, 121-122.

⁵⁶ J. Milgrom, *Leviticus 23-27*, 2199.

αιτία της πώλησης θα ήταν οπωσδήποτε η οικονομική δυσχέρεια στην οποία θα βρισκόταν ο ιδιοκτήτης. Έτσι του παρέχεται ένα μικρό πρόνομο προκειμένου να βγει από το αδιέξοδο.

Η δεύτερη εξαίρεση των διατάξεων των στίχων 32-34 αφορά τους λευίτες. Ο λόγος είναι πως οι λευίτες, αν και είχαν κατοικίες μέσα στις πόλεις, στην πραγματικότητα δεν είχαν δική τους ιδιοκτησία⁵⁷ (Αρ. 18:23-24). Στη Μεσοποταμία υπήρχαν ιερές πόλεις, όπου οι κάτοικοι θεωρούνταν δούλοι του Θεού και έτσι απαλλάσσονταν από τη δικαιοδοσία των ανθρώπων⁵⁸. Στο Ιεζ. 48:14 διαβάζουμε «*οὐ πραθήσεται ἐξ αὐτοῦ οὐδὲ καταμετρηθήσεται οὐδὲ ἀφαιρεθήσεται τὰ πρωτογενήματα τῆς γῆς ὅτι ἅγιόν ἐστιν τῷ κυρίῳ*», όπου παρατηρούμε κάτι επιπλέον. Η γη που ανήκει στους λευίτες είναι αφιερωμένη στον Κύριο και δεν μπορεί ποτέ να πωληθεί⁵⁹.

Στο δεύτερο στάδιο (25:35-38), όπως είδαμε πιο πάνω, υποτίθεται πως η πωλημένη ιδιοκτησία δεν εξαγοράζεται. Ο θεσμός της εξαγοράς για κάποιο λόγο απέτυχε να εφαρμοστεί. Ο πρώην ιδιοκτήτης γίνεται τώρα εργάτης της γης του για λογαριασμό του δανειστή του. Σε περιόδους κρίσης οι μισθωτοί εργάτες που δεν είχαν δική τους γη κινδύνευαν περισσότερο από τη φτώχεια, από αυτούς που είχαν κάποια ιδιοκτησία⁶⁰. Ο τρόπος με τον οποίο θα πρέπει να του φερθεί ο δανειστής είναι «*ὡς προσηλύτου καὶ παροίκου*» και όχι ως δούλου⁶¹. Φαίνεται ότι σε αυτό το στάδιο ο οφειλέτης γεωργός, ο οποίος ήταν και ο αρχηγός της οικογένειάς του (*paterfamilias*) δεν ανήκε στον οίκο του δανειστή του. Δεν έμενε δηλαδή εκεί. Αυτό συνέβαινε στο τρίτο στάδιο

⁵⁷ Βλ. M. Haran, «Studies in the Account of the Levitical Cities I: Preliminary Considerations», *JBL* 80 (1961) 45-49.

⁵⁸ M. Weinfeld, *Social Justice in Ancient Israel and in the Ancient Near East*, 134.

⁵⁹ Πρβλ. Γεν. 47:22.

⁶⁰ Βλ. J. A. Fager, *Land Tenure and the Biblical Jubilee*, 88.

⁶¹ Για μια αντίθετη πρόταση βλ. G. C. Chirichigno, στο ίδιο 327-328, όπου υποστηρίζεται ότι στο δεύτερο στάδιο ο οφειλέτης γεωργός έχει ακόμη την ιδιοκτησία της γης στα χέρια του, κάτι που δεν αποδεικνύεται από το στ. 35. Πρβλ. και A. Schenker, «The Biblical Legislation on the Release of Slaves: The Road from Exodus to Leviticus», *JSOT* 78 (1998) 29-31.

(39-43). Για τη σημερινή εποχή οι στ. 36-37 «οὐ λήμψη παρ' αὐτοῦ τόκον οὐδὲ ἐπὶ πλήθει καὶ φοβηθήσῃ τὸν θεόν σου -ἐγὼ κύριος-, καὶ ζήσεται ὁ ἀδελφός σου μετὰ σοῦ. τὸ ἀργύριόν σου οὐ δώσεις αὐτῷ ἐπὶ τόκῳ καὶ ἐπὶ πλεονασμὸν οὐ δώσεις αὐτῷ τὰ βρώματά σου» φαίνονται ἀπίθανοι. Στην Π.Δ. συναντάμε πολλές προτροπές για παροχή βοήθειας στους φτωχοὺς ἀκόμη και για δανεισμό χωρίς την ἀπαίτηση ἐξόφλησης (Ιεζ 18:8, 18:13, 22:12, Ψλ. 15:5, 37:21, Πρμ. 19:17, 28:8). Οι διατάξεις του δευτέρου σταδίου της πτώχευσης κατακλείονται με τη θεολογική ιδέα του στ. 38 «ἐγὼ κύριος ὁ θεὸς ὑμῶν ὁ ἐξαγαγὼν ὑμᾶς ἐκ γῆς Αἰγύπτου δοῦναι ὑμῖν τὴν γῆν Χανααν ὥστε εἶναι ὑμῶν θεός».

Το τρίτο και τελευταίο στάδιο (39-55) ἔχει να κάνει με την ἀναγκαστική πώληση του γεωργού που ἔχει φτωχύνει προκειμένου να ἐπιβιώσει αὐτός και η οἰκογένειά του. Στους στίχους 39-43 ἔχουμε την περίπτωση της πώλησης σε ομοεθνή, ἐνῶ στους στίχους 47-55 το ἐνδεχόμενο πώλησης σε ἀλλοδαπό. Η ἐνέργεια αὐτή δηλώνει ὅτι το χρέος δεν ἔχει ἀκόμη ἐξοφληθεῖ. Παρόλο που ολόκληρη η οἰκογένεια του οφειλέτη εἰσέρχεται στον οἶκο του δανειστή, θα πρέπει να τους μεταχειρίζονται πάλι ως μισθωτοὺς ἐργάτες και ὄχι ως δούλους. Ὡς δούλους μεταχειρίζονταν μόνο τους ἀλλοεθνείς. Η κατάσταση αὐτή ἰσχύει μέχρι το ἐπόμενο ιωβηλαίο ἔτος. Στην ἀρχαία Ἑγγύς Ἀνατολή οι δούλοι ἐξαιτίας χρεῶν ἔχαν διαφορετική μεταχείριση ἀπὸ τους ὑπόλοιπους που ἀποτελοῦσαν ἰδιοκτησία του κυρίου τους, γεγονός που δεν ἰσχυε για τους πρῶτους⁶².

Η ἐπέμβαση της εξαγοράς (*gē'ullā*) ἐδῶ, ὅπως και στο δεῦτερο στάδιο, δεν ἐμφανίζεται. Το δικαίωμα της εξαγοράς ἐφαρμόζεται πρακτικά μόνο στις περιπτώσεις της ἰδιοκτησίας που ἔχει πωληθεῖ και στους Ἰσραηλίτες που ἔχουν πωληθεῖ ως δούλοι στους ἀλλοδαπούς. Ἴσως στην περίπτωση των δανείων να θεωροῦνταν ὅτι με την ἐργασία του οφειλέτη θα μπορούσε σε κάποιο χρονικό διάστημα να ἐξοφλή-

⁶² G. C. Chirichigno, *Debt-Slavery in Israel and the Ancient Near East*, 145-146. Βλ. π.χ. στον Κώδικα του Χαμμουραμί § 117 και § 119. Οι διατάξεις για την ἀπελευθέρωση των δούλων (Εξ. 21:1-11 και Δτ. 15:12-18) δεν διακρίνουν τις δύο κατηγορίες δούλων ἀλλὰ χρησιμοποιοῦν ἓνα ὄρο (*'ebed*) για να δηλώσουν το δούλο.

σει τον δανειστή του⁶³. Ἀν δούμε τις διατάξεις για τη μεταχείριση των Ἰσραηλιτῶν δούλων και των ξένων διαπιστώνουμε ἀμέσως σημαντικές διαφορές σε βάρος φυσικά των ξένων, οι ὁποῖοι θεωροῦνται ἰδιοκτησία των κατόχων τους.

Ο Ἰσραηλίτης δούλος	Ο μη Ἰσραηλίτης δούλος
39. Ἐὰν δὲ ταπεινωθῇ ὁ ἀδελφός σου παρὰ σοὶ καὶ πρᾶθῃ σοὶ οὐ δουλεύσει σοὶ δουλείαν οἰκέτου	44. καὶ παῖς καὶ παιδίσκη ὅσοι ἂν γένωνταί σοι ἀπὸ τῶν ἐθνῶν ὅσοι κύκλῳ σου εἰσὶν ἀπ' αὐτῶν κτήσθε δούλον καὶ δούλην.
40. ὡς μισθωτὸς ἢ πάροικος ἔσται σοὶ ἕως τοῦ ἔτους τῆς ἀφέσεως ἐργάται παρὰ σοί.	45. καὶ ἀπὸ τῶν υἱῶν τῶν παροίκων τῶν ὄντων ἐν ὑμῖν ἀπὸ τούτων κτήσθε καὶ ἀπὸ τῶν συγγενῶν αὐτῶν ὅσοι ἂν γένωνται ἐν τῇ γῇ ὑμῶν ἔστωσαν ὑμῖν εἰς κατάσχεσιν.
41. καὶ ἐξελεύσεται τῇ ἀφέσει καὶ τὰ τέκνα αὐτοῦ μετ' αὐτοῦ καὶ ἀπελεύσεται εἰς τὴν γενεὰν αὐτοῦ εἰς τὴν κατάσχεσιν τὴν πατρικὴν ἀποδραμεῖται,	46. καὶ καταμεριεῖτε αὐτοὺς τοῖς τέκνοις ὑμῶν μεθ' ὑμᾶς καὶ ἔσονται ὑμῖν κατόχμοι εἰς τὸν αἰῶνα τῶν ἀδελφῶν ὑμῶν τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ ἕκαστος τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ οὐ κατατενεῖ αὐτὸν ἐν τοῖς μόχθοις.
42. διότι οἰκέται μου εἰσὶν οὗτοι οὗς ἐξήγαγον ἐκ γῆς Αἰγύπτου οὐ πρᾶθήσεται ἐν πράσει οἰκέτου	
43 οὐ κατατενεῖς αὐτὸν ἐν τῷ μόχθῳ καὶ φοβηθήσῃ κύριον τὸν θεόν σου.	

Παρατηροῦμε ὅτι ο στίχος 46 τελειώνει ἐπαναλαμβάνοντας το στίχο 43 ὑπονοώντας ὅτι ἐπιτρέπεται η μεταχείριση του ξένου δού-

⁶³ Ο G. C. Chirichigno, στο ἴδιο, 329, υποθέτει πως το δικαίωμα της εξαγοράς δεν ἐφαρμόζεται στα στάδια 2 και 3 ἐπειδὴ ο συγγενής-λυτρωτής ἀρνεῖται να βοηθήσει. Πρβλ. S. Japhet, «Ownership of Land and Inheritance of the Land», στο *Zion Shall Be Redeemed with Justice*, Jerusalem, Presidential Residence, 1996, 43, ὅπου προτείνεται μια ἄλλη ὑπόθεση. Σύμφωνα με αὐτή, ο Ἰσραηλίτης δεν πωλεῖται ο ἴδιος, ἀλλὰ η ἐργασία του, ὅπως ακριβῶς συμβαίνει και με τη γῆ. Δεν πωλεῖται η ἴδια, ἀλλὰ το δικαίωμα της καλλιέργειας και της ἐπικαρπίας. Βλ. S. J. Menezes, «The Biblical Jubilee Year: Origin and Significance», *VJTR* (1997) 651-668.

λου με σκληρότητα⁶⁴. Προφανώς το Λευ. 25 ανέχεται την προϋπάρχουσα κατάσταση δουλείας που υπήρχε και στον Ισραήλ, παρόλο που αντίκειται στο χαρακτήρα των διατάξεων του ιωβηλαίου έτους. Οι Ισραηλίτες πάντως είναι δούλοι του Θεού και έτσι δεν μπορούν να γίνουν δούλοι ανθρώπων (25:42 και 55). Υπηρετούν το Θεό που τους έβγαλε από την Αίγυπτο και τους εγκατέστησε στη γη Χαναάν υπακούοντας στις εντολές του. Τα πενήντα χρόνια λοιπόν θεωρούνται το *maximum* που μπορεί κάποιος να κρατήσει έναν οφειλέτη για να εργάζεται για αυτόν⁶⁵. Η διακήρυξη του ιωβηλαίου στο πεντηκοστό έτος υποδηλώνει ένα *terminus post quem*. Στο χρόνο αυτό ξεκινάει η οικονομική αποκατάσταση. Αναρωτιέται λοιπόν κανείς, γιατί οι θεσμοί της εξαγοράς και του ιωβηλαίου δεν αφορούν τον ξένο. Η απάντηση βρίσκεται στο σκοπό των δύο θεσμών που δεν είναι άλλος από την αποκατάσταση της ιδιοκτησίας στον αρχικό της ιδιοκτήτη. Ο ξένος δεν έχει να χάσει κάποια έκταση γης από κάποιο δανειστή και συνεπώς οι σχετικές διατάξεις δεν τον αφορούν.

Το δικαίωμα της εξαγοράς εμφανίζεται ξανά στη συνάφεια των στίχων 47-55. Εδώ όμως έχουμε να κάνουμε με την περίπτωση που ένας Ισραηλίτης πωληθεί σε κάποιον ξένο. Αυτές οι διατάξεις έχουν παράλληλα στις αντίστοιχες για την πώληση της ιδιοκτησίας (15-28). Στο μασωριτικό κείμενο παρατηρείται ακόμη και λεκτική ομοιότητα⁶⁶. Αυτή η περίπτωση της πώλησης ενός Ισραηλίτη σε κάποιον ξένο συνδέεται με την περίπτωση της πώλησης πατρικής ιδιοκτησίας. Δεν εντοπίζεται μόνο συνώνυμο λεξιλόγιο, αλλά παρατηρούνται και οι ίδιες ακριβώς προϋποθέσεις⁶⁷. Αυτές είναι: α) οι Ισραηλίτες και η γη

⁶⁴ Βλ. J. Milgrom, *Leviticus 23-27*, 2117-2118.

⁶⁵ Η υπόθεση του D. W. Blosser, *Jesus and the Jubilee*, 34, ότι το γεγονός πως οι δούλοι δεν απελευθερώνονταν ατομικά κατά το έβδομο έτος από τους κυρίους τους οδήγησε το νομοθέτη του ιωβηλαίου έτους να συμπεριλάβει μια γενική απελευθέρωση στο πεντηκοστό έτος, ώστε ο νόμος αυτός να τύχει αποδοχής φαίνεται να είναι πιθανή. Πρβλ. και R. Westbrook, *Property and the Family in Biblical Law*, Sheffield, 1991, 51.

⁶⁶ Για μια αναλυτική δομική παρουσίαση των διατάξεων βλ. J. Milgrom, *στο ίδιο*, 2232-2233.

⁶⁷ J. Milgrom, *στο ίδιο*, 2233.

τους ανήκουν στο Θεό, β) τόσο η γη όσο και οι Ισραηλίτες υπόκεινται στις διατάξεις του ιωβηλαίου έτους και του θεσμού της εξαγοράς, γ) μπορούν να εξαγοραστούν από τον πλησιέστερο συγγενή ή από τους ίδιους, δ) η τιμή εξαγοράς τους καθορίζεται από τον ιωβηλαίο κύκλο και ε) η γη και οι Ισραηλίτες δούλοι χρεών δεν πωλούνται οριστικά, αλλά ενοικιάζονται αντίστοιχα η επικαρπία και η εργασία τους.

Ο Ισραηλίτης που πέφτει στα χέρια ξένου θεωρείται πραγματικά δούλος και αιχμάλωτος. Η λύτρωσή του λοιπόν, απαιτείται⁶⁸. Η εντολή να απελευθερώνονται οι Ισραηλίτες αιχμάλωτοι μπορεί να ανιχνευτεί στην περίπτωση του Αβραάμ και του Λωτ (Γεν. 14). Γενικά η αποφυγή πώλησης Ισραηλιτών ως σκλάβων, ακόμη και εγκληματιών, στους εθνικούς δεν αποτελούσε απλώς βιβλική εντολή, αλλά είχε και πρακτική εφαρμογή. Ο ιωβηλαίος κύκλος καθορίζει την τιμή της εξαγοράς του δούλου κατά τον ίδιο τρόπο που η εφαρμογή ισχύει για την ιδιοκτησία. Στην περίπτωση που δεν εφαρμοστεί ο θεσμός της εξαγοράς, ο Ισραηλίτης δούλος δεν έχει παρά να περιμένει την έλευση του ιωβηλαίου έτους με το οποίο απελευθερώνεται αυτός και η οικογένειά του και επιπλέον του επιστρέφεται η ιδιοκτησία του. Αυτός είναι και ο θεμελιώδης σκοπός του θεσμού. Η αποκατάσταση όλων στις αρχικές τους συνθήκες. Φυσικά και εδώ δεν θα ήταν σκόπιμο να απουσιάζει η αναφορά στη θεολογική θεμελίωση του θεσμού «*ὅτι ἐμοὶ οἱ υἱοὶ Ἰσραὴλ οἰκέται παῖδες μου οὗτοί εἰσιν οὓς ἐξήγαγον ἐκ γῆς Αἰγύπτου ἐγὼ κύριος ὁ θεὸς ὑμῶν*» (25:55). Αυτό που υπονοείται είναι φανερό. Όπως ο Θεός λύτρωσε τους Ισραηλίτες από τη δουλεία της Αιγύπτου, όταν αυτοί ήθελαν να απελευθερωθούν από τα δεινά τους, κατά παρόμοιο τρόπο επιβάλλεται να κάνουν το ίδιο μεταξύ τους, όταν κάποιος από τους αδελφούς τους βρεθούν σε παρόμοια θέση.

Όσα προστάζουν οι διατάξεις του σαββατικού και του ιωβηλαίου έτους κατακλείονται με ευλογίες και κατάρες. Αν τηρούνται όσα λέχθησαν οι ευλογίες (26:1-13) θα είναι οι βροχοπτώσεις, η άφθονη σοδειά, η ειρήνη και η ασφάλεια, η νίκη επί των εχθρών της χώρας, η πλούσια ζωή και η εκπλήρωση της διαθήκης. Με άλλα λόγια, ο Θεός δηλαδή θα είναι μαζί τους. Σε αντίθετη περίπτωση, αν οι νόμοι αυτοί

⁶⁸ J. E. Hartley, *Leviticus*, 442.

απορριφθούν ακολουθούν κατάρεις. Αν η διαθήκη αθετηθεί, οι κατάρεις (26:14-39) που συνεπάγονται θα έχουν τη μορφή τιμωριών: π.χ. αρρώστιες, ήττες από τους εχθρούς, ξηρασία, λιμός, άγρια θηρία, θάνατος, αποστροφή του Θεού, ερήμωση της χώρας και εξορία. Αν οι Ισραηλίτες παρόλα αυτά δεν συνεισιτούν, οι τιμωρίες θα επταπλασιαστούν. Με αυτό τον τρόπο ο Θεός θα αποδείξει ότι είναι ο μόνος Κύριος της χώρας και των κατοίκων της. Το ιωβηλαίο επίσης καθορίζει και τον τρόπο με τον οποίο τα τόματα αφιερώνονταν στο Θεό (27:17-25). Αξίζει να αναφερθεί η περίπτωση των στ. 22-25 οι οποίοι συζητούν την περίπτωση της αφιέρωσης ενός χωραφιού που αγοράστηκε και δεν αποτελεί ιδιοκτησία κάποιου. Κατά την έλευση του ιωβηλαίου το χωράφι αυτό επιστρέφει στον αρχικό ιδιοκτήτη.

Συμπερασματικά, μπορούμε να υποστηρίξουμε ότι το ιωβηλαίο έτος ήταν ένας κοινωνικο-οικονομικός θεσμός που λάμβανε υπόψη του κάθε περίπτωση αγοράς ή αφιέρωσης ιδιοκτησίας και προέβλεπε ανάλογους τρόπους αποκατάστασης αυτών που με την πάροδο του χρόνου είχαν αλλάξει ιδιοκτήτη. Ήταν δηλαδή ένας θεσμός με τον οποίο επιτυγχάνονταν η αποκατάσταση της κοινωνικής ισορροπίας μέσα σε μια κοινότητα πιστών που βρισκόταν σε άμεση σχέση με το Θεό της.

3. Ετυμολογία του όρου *yōbēl*

Το εβραϊκό κείμενο του Λευιτικού 25:9 ονομάζει το πεντηκοστό έτος που κηρύσσεται τη δεκάτη ημέρα του έβδομου μήνα *shenat hayōbēl*. Η λέξη που δίνει το όνομά της στο έτος αυτό είναι *yōbēl*. Το κείμενο των Ο΄ δεν αναφέρει πουθενά τη λέξη ιωβηλαίο, αλλά μεταφράζει τη λέξη *yōbēl* ως «*άφεσις*». Συνεπώς η λέξη *yōbēl* αποδίδεται ως *ένιαυτος άφεσεως σημασία* (25:10), δηλαδή το έτος που διακηρύσσει την άφεση. Η λέξη *yōbēl* απαντά στο μασωριτικό κείμενο 26 φορές ως τεχνικός όρος χωρίς να σημαίνει ότι υπονοεί μια ιερή περίσταση. Όλες οι περιπτώσεις αποδίδονται στον Ιερατικό Κώδικα (P) εκτός από το Ιησ. 6, όπου περιγράφεται η πτώση των τειχών της Ιεριχώ και το Εξ. 19:13, τα οποία ανήκουν στον Ελοχμιστή (E). Επιπλέον με εξαίρεση το Αρ. 36:4 παντού η λέξη *yōbēl* είναι θηλυκού γένους, αλλά κατά τον North η απουσία θηλυκής κατάληξης αποδεικνύει ότι πρόκειται για

ουσιαστικό και όχι για μετοχή όπως προδίδει η μορφή της⁶⁹. Η ακριβής ετυμολογία του όρου *yōbēl* δεν είναι ξεκάθαρη⁷⁰.

Στα λατινικά η λέξη απαντά ως *iobeleus* στον Ιερώνυμο, ενώ η Βουλγάτα ακολουθεί τους Ο΄ και αποδίδει τη λέξη *yōbēl* ως *annus remissionis*. Έχουν υποστηριχθεί αρκετές απόψεις για τη σημασία της λέξης *yōbēl* από τους σύγχρονους ερμηνευτές. Οφείλουμε να αναφέρουμε τις πιθανές σημασίες που συγκεντρώσαμε από τη σχετική βιβλιογραφία προκειμένου να δικαιολογηθεί η προτιμότερη. Η πρώτη από αυτές προτείνει ότι *yōbēl* σημαίνει δωρεά. Η ετυμολογία αυτή προτάθηκε από τον Nikolskij⁷¹, ο οποίος στηρίζεται στις διατάξεις του Λευ. 27:14-24. Μια άλλη σημασία είναι αυτή της «επαγωγής» με την έννοια ότι το ιωβηλαίο, όπως υποστήριξαν κάποιοι ερευνητές, ήταν ένα επαγωγικό έτος που χρησιμοποιούνταν με σκοπό να φέρει σε αρμονία τα δύο ημερολόγια⁷². Μια άλλη πιθανή ετυμολογία είναι ότι η λέξη *yōbēl* σημαίνει «μουσική». Προφανώς αυτή η σημασία προκύπτει από τις εβραϊκές λέξεις *yābal*, *būl* και *bālal*. Μια επιβεβαίωση των παραπάνω αποτελεί το Γεν 4:21 όπου απαντά η λέξη *yūbal*⁷³. Ο North αναφέρει ακόμη μία πιθανή ετυμολογία της λέξης *yōbēl* που στα ελληνικά αποδίδεται ως «αποκατάσταση» ή «ελευθερία». Αυτό ήταν άλλωστε και το βασικό θέμα του ιωβηλαίου. Ο Ιώσηπος θεωρεί πως η εβραϊκή λέξη *yōbēl* που αυτός αποδίδει ως «*ιώβηλος*» σημαίνει ελευθερία⁷⁴, ενώ ο

⁶⁹ Βλ. R. G. North, *Sociology of the Biblical Jubilee*, 96. Πρβλ. και του ίδιου, «Biblical Echoes in the Holy Year», *AER* 123 (1950) 419-421.

⁷⁰ Βλ. G. C. Chirichigno, *Debt-Slavery in Israel and the Ancient Near East*, 313-316 και M. Weinfeld, *Social Justice in Ancient Israel and in the Ancient Near East*, 160 R. De Menezes, «The Biblical Jubilee Year: Origin and Significance», *Vid* 61 (1997) 660.

⁷¹ N. M. Nikolskij, *Entstehung des Jubeljahres*, Minsk (ρωσικά), βιβλιοκρισία από τον J. Hempel στο *ZA W* 50 (1932) 216. Πρβλ. και D. W. Blosser, *Jesus and the Jubilee*, 4-5.

⁷² Βλ. A. Klostermann, «Über die Kalendarische Bedeutung des Jubeljahres», *TSK* 53 (1880) 723.

⁷³ P. Schmalzl, *Das Jubeljahr bei den alten Hebräern*, Eichstätt 1889, 7.

⁷⁴ «ελευθερίαν σημαίνει τοῦνομα», βλ. *Τουδαϊκή Αρχαιολογία*, 3, 283, 12.

Φύλων προτιμά τη λέξη αποκατάσταση⁷⁵. Η εξήγηση του Ιωσήπου πρέπει να στηρίζεται στη λέξη *derôr*, συνώνυμη της *yôbêl* που σημαίνει ελευθερία ή μάλλον προτιμότερα απελευθέρωση.

Υστερα από την αναφορά στις σημασίες που έχουν αποδοθεί στη λέξη *yôbêl* θα προτιμήσουμε την ελληνική λέξη «*ἀφεις*», την οποία πολύ σωστά η μετάφραση των Ο΄ χρησιμοποιεί. Άρα *yôbêl* καλείται το «έτος της ἀφέσεως». Προφανώς η «*ἀφεις*» συνδέεται με το εβραϊκό ρήμα *yâbal*, που το κείμενο των Ο΄ μεταφράζει με μια σειρά από όρους όπως ανάγω, αναφέρω, απάγω, απαλλάττω και εμπορεύομαι. Η λέξη *ἀφεις* είναι σύνθετο ουσιαστικό και προέρχεται από το ρήμα *ἀφίημι*, το οποίο παράγεται από την πρόθεση *ἀπό* + το ρήμα *ἵημι* = *ἀφίημι*, που σημαίνει αφήνω, ελευθερώνω. Πράγματι η *ἀφεις* είναι το κεντρικό θέμα του ιωβηλαίου έτους. Με τη λέξη *ἀφεις* μεταφράζονται τρεις εβραϊκές λέξεις. Η πρώτη είναι η *mesallêh*, η οποία συναντάται στο Λευ. 16:26 και αναφέρεται στον αποδιοπομπαίο τράγο. Η δεύτερη είναι η γνωστή *semittâh*⁷⁶ με την έννοια της παραγραφής των χρεών, ενώ στο Λευ. 25:10 και σε έξι άλλα σημεία απαντά η λέξη *derôr* με την έννοια της ἀφέσεως των δούλων ή των αιχμαλώτων πολέμου (Ησ. 61:1)⁷⁷. Σωστά λοιπόν επιμένουμε στην προτίμηση της λέξης «*ἀφεις*» που σημαίνει απελευθέρωση.

4. Το πρόβλημα του ημερολογίου

Το σαββατικό και το ιωβηλαίο έτος διαπλέκονται τόσο σφιχτά στο Λευ. 25 που είναι αδύνατο να εξετάσει κάποιος το ιωβηλαίο, χωρίς να συμπεριλάβει και το σαββατικό έτος. Η σύγχρονη έρευνα έχει ασχοληθεί αρκετά με το πρόβλημα του προσδιορισμού του χρόνου κατά τον οποίο το σαββατικό και το ιωβηλαίο έτος διακηρύσσονταν, με αποτέλεσμα να έχουν διατυπωθεί μέχρι σήμερα αρκετές υποθέσεις.

⁷⁵ Βλ. *Περί τῶν δέκα λόγων οἱ κεφάλαια νόμων εἰσίν*, 164. H. Paruzel, «La Jubilea Jaro en la Biblio», *Biblia Revuo* II (1975) 7-10.

⁷⁶ Πρβλ. Εξ. 23:10-11, Λευ. 25:1-7, Δτ. 15:1-11.

⁷⁷ Η «*ἀφεις*» λοιπόν, εκφράζεται έξι φορές ως *semittâh* και επτά φορές ως *derôr*.

Σίγουρα πρόκειται για ένα από τα περισσότερο δισεπλήλυτα προβλήματα του θεσμού. Ας δούμε αναλυτικά τη σύγχρονη πορεία της έρευνας μέχρι σήμερα με βάση το κείμενο.

(Λευ. 25:8-11)

8. και ἐξαριθμήσεις σεαυτῷ ἐπτὰ ἀναπαύσεις ἐτῶν ἐπτὰ ἔτη ἐπτάκις και ἔσονταί σοι ἐπτὰ ἐβδομάδες ἐτῶν ἐννέα και τεσσαράκοντα ἔτη.
9. και διαγγελεῖτε σάλπιγγος φωνῆ ἐν πάσῃ τῇ γῆ ὑμῶν τῷ μηνὶ τῷ ἐβδόμῳ τῇ δεκάτῃ τοῦ μηνός τῇ ἡμέρᾳ τοῦ ἰλασμοῦ διαγγελεῖτε σάλπιγγι ἐν πάσῃ τῇ γῆ ὑμῶν
10. και ἀγιάσετε τὸ ἔτος τὸ πεντηκοστὸν ἐνιαυτὸν και διαβοήσετε ἀφεισιν ἐπὶ τῆς γῆς πάσιν τοῖς κατοικοῦσιν αὐτὴν ἐνιαυτὸς ἀφέσεως σημασία αὕτη ἔσται ὑμῖν και ἀπελεύσεται εἰς ἕκαστος εἰς τὴν κτήσιν αὐτοῦ και ἕκαστος εἰς τὴν πατρίδα αὐτοῦ ἀπελεύσεται.
11. ἀφέσεως σημασία αὕτη τὸ ἔτος τὸ πεντηκοστὸν ἐνιαυτὸς ἔσται ὑμῖν οὐ σπερεῖτε οὐδὲ ἀμήσετε τὰ αὐτόματα ἀναβαίνοντα αὐτῆς και οὐ τρυγήσετε τὰ ἡγιασμένα αὐτῆς.

Το Λευ. 25:8 επισημαίνει ότι θα πρέπει να αριθμηθούν συνολικά 49 χρόνια, όμως οι στίχοι 10-11 αναφέρονται στο ιωβηλαίο ως το πεντηκοστό έτος. Το βασικό ερώτημα που προκύπτει είναι αν το ιωβηλαίο διακηρύσσεται στο 49^ο έτος και άρα συμπίπτει με το έβδομο σαββατικό ή κατά το 50^ο έτος και έτσι αποτελεί συνάμα και το πρώτο έτος του νέου κύκλου. Στο στίχο 9 λέγεται ότι «*διαγγελεῖτε σάλπιγγος φωνῆ ἐν πάσῃ τῇ γῆ ὑμῶν τῷ μηνὶ τῷ ἐβδόμῳ τῇ δεκάτῃ τοῦ μηνός*»⁷⁸ χωρίς όμως να αναφέρεται το έτος⁷⁹. Ορθώς λοιπόν αναδύεται το ερώτημα αυτό, αφού ο στ. 9 δεν αναφέρει αν τα 49 χρόνια πρέπει να ολο-

⁷⁸ Λέγεται ότι η δεκάτη του έβδομου μήνα είναι η Ημέρα του Εξιλασμού (*Yom Kippur*) και όχι η πρώτη του έτους (*Rosh Hashanah*), η οποία παλαιότερα γιορταζόταν στις 10 του Τισρί, ενώ αργότερα μεταφέρθηκε 10 ημέρες πίσω, δηλαδή στην πρώτη ημέρα του Τισρί.

⁷⁹ Η μετάφραση της Παλαιάς Διαθήκης από την ΕΒΕ αναφέρει του πεντηκοστού έτους.

κληρωθούν και μας εισάγει ξαφνικά στο 50^ο έτος, χωρίς να το περιγράφει ως το έτος που ακολουθεί τα 49 έτη. Για να απαντήσουμε λοιπόν στο ερώτημα θα πρέπει να ανατρέξουμε προηγουμένως στο ημερολόγιο που το κείμενο ακολουθεί. Σωστά παρατηρήθηκε από τον Zuckermann ότι το κείμενο αφήνει αμφιβολίες για τα πιο σημαντικά στοιχεία του θεσμού, όπως είναι η έναρξη του ιωβηλαίου κύκλου και η ταύτιση ή η διαφοροποίησή του με το σαββατικό έτος⁸⁰.

Ο Α. Jirku⁸¹ με μια μορφολογική ανάλυση συμπέρανε ότι το κείμενο του Λευιτικού, έτσι όπως το έχουμε σήμερα, αποτελεί τελική σύνταξη διαφορετικών προγενέστερων διατάξεων που στο κείμενο προσπαθούν να εναρμονιστούν μεταξύ τους, χωρίς όμως να προσφέρει κάποια επίλυση στο πρόβλημα. Οι προτάσεις των ερευνητών για το πιο έτος τελικά είναι το ιωβηλαίο μπορούν να συνοψιστούν σε τρεις κατηγορίες: α) στην πρώτη ανήκουν όσοι υποστηρίζουν ότι το ιωβηλαίο ήταν το 50^ο έτος⁸², β) στη δεύτερη εντάσσονται οι προτάσεις για ταύτιση του ιωβηλαίου με το έβδομο σαββατικό (το 49^ο έτος)⁸³ και γ)

⁸⁰ Βλ. B. Zuckermann, *Ueber Sabbatjahreyclus und Jobelperiode. Jahresbericht des jüdisch-theologischen Seminars «Fraenckelscher Stiftung», Breslau, 1857*, 1. Αργότερα το βιβλίο του μεταφράστηκε στα αγγλικά ως *A Treatise of the Sabbatical Cycle and the Jubilee: A Contribution to the Archaeology and Chronology of the Time Anterior and Subsequent to the Captivity: Accompanied by a Table of Sabbatical Years*, (μτφρ. A. Lowy), New York, Hermon Press, 1974.

⁸¹ Α. Jirku, «Das Israelitische Jobeljahr», στο *Von Jerusalem nach Ugarit*, Graz, Austria, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 1966, 319-329. Οι στίχοι 4-5 έχουν το ίδιο περιεχόμενο με τους 11-12. Βλ. E. Power, «Annus Iubilaeus», *VD* 4 (1924) 353-358.

⁸² Βλ. ενδεικτικά J. A. Fager, *Land Tenure and the Biblical Jubilee*, 1993 του ίδιου, «Land Tenure in the Biblical Jubilee: A Moral World View», στο *HAR* 11, έκδ. R. Ahroni, 1987, 59-68· J. Milgrom, *Leviticus 23-27*, 2182-2183· C. J. H. Wright, «Jubilee, Year of», *ABD* 3, 1025· A. W. F. Blunt-L. H. Brockington, «Sabbatical Year», στο *Dictionary of the Bible*, έκδ. F. C. Grant-H. H. Rowley, Edinburgh, T & T Clark, 1963, 867· R. S. Kawashima, «The Jubilee, every 49 or 50 Years?», *VT* 53 (2003) 117-120.

⁸³ Πρβλ. D. W. Blosser, στο ίδιο, 16· J. E. Hartley, *Leviticus*, 436· R. H. Lowery, *Sabbath and Jubilee*, 67· R. G. North, *Sociology of the Biblical Jubilee*, 134 του ίδιου, «The Biblical Jubilee and Social Reform», *Scr* 4 (1951) 323-335· B. Z.

μια τελευταία κατηγορία, όπου συμπεριλαμβάνονται όλες οι υπόλοιπες προτάσεις που δεν θεωρούν το ιωβηλαίο κανονικό έτος. Θα ξεκινήσουμε από τις τελευταίες.

Οι Lewys⁸⁴ υποστήριξαν πως το ιωβηλαίο ήταν ένα εμβόλιμο έτος που χρησιμοποιούνταν για να εναρμονιστεί το σεληνιακό ημερολογιακό σύστημα με το ηλιακό. Η εργασία τους ήταν πολύ σημαντική, γιατί θεωρούσε πως το παλιότερο ημερολόγιο των Ασσυρίων, Βαβυλωνίων και Συρίων (πριν από τη 2^η χιλιετία π.Χ.), αλλά και των Ισραηλιτών (είναι άγνωστο πότε υιοθετήθηκε στον Ισραήλ⁸⁵), διαιρούνταν σε επτά περιόδους 50 ημερών (πενηντάδες), που στην πραγματικότητα υπολογίζονταν ως 7 πλήρεις εβδομάδες + μία ημέρα = 50. Συνολικά λοιπόν, το έτος αυτό είχε 350 ημέρες + 15 πρόσθετες = 365 ημέρες για να εναρμονίζεται με το ηλιακό. Το ημερολογιακό αυτό σύστημα ήταν αγροτικής προέλευσης και κάθε πενηντάδα ημερών ήταν συνδεδεμένη

Wacholder, «Chronomessianism. The Timing of Messianic Movements and the Calendar of Sabbatical Cycles», *HUCA* 46 (1975) 204· R. B. Sloan, «Jubilee», *DJG*, 396· M. Greenberg, «Sabbatical Year and Jubilee», *EncJud* 14, 576· G. Wiesenberg, «The Jubilee of Jubilees», *RevQ* 3 (1961) 3-40· L. W. Casperson, «Sabbatical, Jubilee, and the Temple of Solomon», *VT* 53 (2003) 283 και 286. D. L. Baker, «The Jubilee and the Millenium: Holy Years in the Bible and their Relevance Today», *Themelios* 24 (1998) 44-69.

⁸⁴ J. Lewy-M. Lewy, «The Origin of the Week and the Oldest West Asiatic Calendar», *HUCA* 17 (1942-1943) 1-152. Πρβλ. και J. Morgenstern, «The Calendar of the Book of Jubilees: Its Origin and Its Character», *VT* (1955) 37-55.

⁸⁵ Βλ. J. Lewy-M. Lewy, «The Origin of the Week and the Oldest West Asiatic Calendar», *HUCA* 17 (1942-43) 39, όπου οι δύο ερευνητές υποθέτουν πως το ημερολόγιο αυτό χρησιμοποιούνταν από τους Χαναανίους και υιοθετήθηκε από τους Ισραηλίτες κατά την εγκατάσταση στη γη Χαναάν. Το ημερολόγιο του Νόμου της Αγιότητας του Λευιτικού κατά τους Lewys είναι αυτό ακριβώς το ημερολόγιο με μια μικρή τροποποίηση από την αυθεντική του μορφή, που αντικατοπτρίζει την κατάσταση του 6^{ου} αι. π.Χ., και το οποίο ο συντάκτης του κειμένου θέλει να κάνει επίσημο στη ζωή της κοινότητας. Το ίδιο ακριβώς παρατηρείται στο Δν. 9:24, στα *Ιωβηλαία* και στα κείμενα του Κουμράν τα οποία αναφέρουν το ιωβηλαίο έτος (*IQS* 10:8-9, *CD* 16:3-4, *11Q13* κ.α.). Πρβλ. J. M. Baumgarten, «The Counting of the Sabbath in Ancient Sources», *VT* 21 (1966) 277-286 και του ίδιου, «Some Problems of the Jubilees Calendar in Current Research», *VT* 32 (1982) 485-489.

με μια γεωργική ασχολία. Επίσης, ο αριθμός 7 είχε ιδιαίτερη σημασία και λειτουργικότητα. Η εβδομάδα φαίνεται ότι ήταν η δομική μονάδα χρόνου και ακολουθούσαν επίσης ένας κύκλος επτά ετών (μία εβδομάδα ετών = σαββατικός κύκλος) και ένας κύκλος επτά εβδομάδων ετών (49 χρόνια = ιωβηλαίος κύκλος). Η πρώτη του έτους εορτάζονταν στις 10 του Τισρί, ημερομηνία στην οποία αργότερα, με την αλλαγή του ημερολογίου, τοποθετήθηκε η γιορτή της Ημέρας του Εξιλασμού, ενώ η πρώτη του έτους μετακινήθηκε στην πρώτη ημέρα του Τισρί. Μπορούμε να πούμε πως το έτος συνολικά απαρτιζόταν από 52 πλήρεις εβδομάδες 364 ημερών συν την πρώτη του έτους. Αυτή η μέρα εξίσωνε το ημερολόγιο αυτού του είδους με το ηλιακό και έτσι εφαρμόζονταν πρακτικά στην αγροτική ζωή.

Παρόμοια είναι και η υπόθεση του Stone⁸⁶, ο οποίος παρουσίασε το αιγυπτιακό ημερολόγιο ως παράδειγμα του προβλήματος. Σύμφωνα με τη θεωρία του, ο νομαδικός πληθυσμός της Αιγύπτου ακολουθούσε ένα σεληνιακό ημερολόγιο αποτελούμενο από 12 ηλιακούς μήνες που έδιναν σύνολο 354 ημέρες. Αντίθετα, ο μόνιμα εγκατεστημένος αγροτικός πληθυσμός ακολουθούσε το αστικό ημερολόγιο, το οποίο απαρτιζόταν από 12 μήνες 30 ημερών συν 5 ημέρες, οι οποίες προστίθενταν στο τέλος ως θρησκευτική εορταστική περίοδος. Ως παρόμοια επινόηση καταλαβαίνει το ιουδαϊκό ιωβηλαίο έτος. Περισσότερο σύνθετο είναι το επαγωγικό σύστημα που προτείνει ο Leach⁸⁷. Ο Βρετανός ερευνητής πιστεύει ότι τα σαββατικά έτη ήταν περίοδοι επτά ημερών. Δηλαδή ελλειπτικά εμβόλιμα έτη που παρεμβάλλονταν κατά τη διάρκεια της γιορτής της Σκηνοπηγίας κάθε επτά χρόνια. Ήταν ιερές ημέρες και δεν αριθμούνταν σαν κανονικές ημέρες του μήνα. Το έβδομο εμβόλιμο έτος ήταν το ιωβηλαίο που όμως άρχιζε στις 10 του Τισρί διάρκειας επτά ημερών. Στο τέλος αυτού του σύντομου έτους, ο έβδομος μήνας άρχιζε ξανά με την πρώτη ημέρα του μήνα.

⁸⁶ E. Stone, «The Hebrew Jubilee Period», *WR* 175 (1911) 689.

⁸⁷ E. R. Leach, «A Possible Method of Intercalation for the Calendar of the Book of Jubilees», *VT* 7 (1957) 392-396.

Παρόμοια είναι και η υπόθεση του Zeitlin⁸⁸, ο οποίος ερμηνεύει το ιωβηλαίο σαν μια περίοδο 49 ημερών. Δηλαδή και πάλι ως ελλειπτικό εμβόλιμο έτος που απαιτούνταν για να εναρμονιστούν δύο διαφορετικά ημερολόγια. Μια άλλη άποψη προτάθηκε από τον Klostermann⁸⁹, ο οποίος παρατήρησε ότι το πρόβλημα οφείλεται στην ύπαρξη δύο διαφορετικών ημερολογίων. Η πρότασή του αποβλέπει να εναρμονίσει τα δύο διαφορετικά ημερολογιακά συστήματα. Με βάση τη θεωρία αυτή κατά την έναρξη του 49^{ου} ηλιακού έτους, το 50^ο σεληνιακό έτος ξεκινάει το δεύτερο μισό του. Το 50^ο σεληνιακό έτος τελειώνει κατά το 49^ο ηλιακό ακριβώς τη δεκάτη ημέρα του έβδομου μήνα. Αυτή τη στιγμή αρχίζει το ιωβηλαίο έτος με διάρκεια 6 μήνες, έτσι ώστε κατά τον επόμενο Νισάν τα δύο ημερολογιακά συστήματα να ξεκινήσουν μαζί. Ανεξάρτητα με το πόσο ακριβής είναι αυτός ο υπολογισμός, παρατηρούμε ότι σύμφωνα με αυτόν ιωβηλαίο μπορεί να καλείται το 49^ο ή το 51^ο έτος, όχι όμως το 50^ο έτος.

Κλείνοντας αυτές τις υποθέσεις για ένα μη κανονικό έτος, θα πρέπει να σημειώσουμε τη σημαντική αδυναμία που αυτές περιέχουν. Σύμφωνα με το Λευ. 25:4-5 και 11-12 «*οὐ σπερείτε οὐδὲ ἀμήσετε τὰ αὐτόματα ἀναβαίνοντα αὐτῆς καὶ οὐ τρυγήσετε τὰ ἡγιασμένα αὐτῆς*» προκύπτει πως τόσο το σαββατικό όσο και το ιωβηλαίο είναι κανονικά έτη 12 μηνών, αφού ακολουθούν το αγροτικό έτος και περιλαμβάνουν την περίοδο του τρύγου και της σποράς που γινόταν το φθινόπωρο και την περίοδο του θερισμού που γινόταν το καλοκαίρι. Αν ληφθούν υπόψη οι παραπάνω υποθέσεις δε δικαιολογείται μια κανονική γεωργική χρονιά, άρα λοιπόν θα πρέπει να καταφύγουμε στις δύο άλλες περιπτώσεις για να προσδιορίσουμε τον χρόνο που το σαββατικό και το ιωβηλαίο έτος εφαρμόζονται.

Προτού εξετάσουμε αν το ιωβηλαίο είναι το 49^ο έτος ή το 50^ο θα πρέπει να καταφύγουμε στους στίχους του Λευ. 25:20-22, διότι θεωρούνται καθοριστικοί για την επίλυση του προβλήματος.

⁸⁸ S. Zeitlin, «Notes Relatives au Calendrier Juif», *REJ* 89 (1930) 349-359.

⁸⁹ Βλ. A. Klostermann, «Über die Kalendarische Bedeutung des Jubeljahres», *TSK* 53 (1880) 720-728 και D. W. Blosser, *Jesus and the Jubilee*, 15.

20. *ἐὰν δὲ λέγητε τί φαγόμεθα ἐν τῷ ἔτει τῷ ἑβδόμῳ τούτῳ ἐὰν μὴ σπείρωμεν μηδὲ συναγάγωμεν τὰ γενήματα ἡμῶν,*
 21. *καὶ ἀποστελῶ τὴν εὐλογίαν μου ὑμῖν ἐν τῷ ἔτει τῷ ἕκτῳ καὶ ποιήσει τὰ γενήματα αὐτῆς εἰς τὰ τρία ἔτη.*
 22. *καὶ σπερεῖτε τὸ ἔτος τὸ ὄγδοον καὶ φάγεσθε ἀπὸ τῶν γεννημάτων παλαιά ἕως τοῦ ἔτους τοῦ ἐνάτου ἕως ἂν ἔλθῃ τὸ γέννημα αὐτῆς φάγεσθε παλαιὰ παλαιῶν.*

Ανεξάρτητα με τη διαφωνία των ερμηνευτῶν για το αν οι παραπάνω στίχοι αφορούν μόνο το σαββατικό έτος ή και το ιωβηλαίο, αναγνωρίζονται από το σύνολο αυτών τα εξής: α) ακολουθείται ένα αγροτικό ημερολόγιο εφόσον οι στίχοι αναφέρονται στη σπορά και στο θερισμό, β) κατά τον έβδομο χρόνο και όπως είδαμε και κατά το ιωβηλαίο απαγορευόταν αυστηρά η καλλιέργεια της γης, γ) η ευλογία του Θεού έρχεται τον έκτο χρόνο την περίοδο της συγκομιδής και διαρκεί τρία χρόνια, δ) η σπορά μετά το σαββατικό έτος αρχίζει τον όγδοο χρόνο και ε) η νέα σοδειά έρχεται τον ένατο χρόνο.

Η στιγμή της έναρξης του ιωβηλαίου στις 10 του Τισρί είναι η πιο κατάλληλη για αγρανάπαυση αφού έπειτα ακολουθούσε η σπορά. Δεν έχουμε όμως καμιά πληροφορία από το κείμενο για το πότε ακριβώς άρχιζε το σαββατικό έτος. Η επικρατούσα άποψη των ερευνητῶν όσο αφορά το ημερολογιακό σύστημα, είναι ότι στο μεγαλύτερο διάστημα της παλαιοδιαθηκικής εποχής χρησιμοποιούνταν ταυτόχρονα δύο ημερολόγια. Το ένα (αγροτικό και παλαιότερο) τοποθετούσε ως πρώτη ημέρα του έτους την πρώτη του Τισρί (*tōš haššānāh*) ενώ το άλλο (θησκευτικό), όπως φαίνεται από το Εξ. 12:2, θεωρούσε πρώτη ημέρα του έτους την πρώτη ημέρα του Νισάν, ο οποίος αναφέρεται ως πρώτος μήνας του έτους. Αυτό σημαίνει ότι το ιωβηλαίο έχει έναν αγροτικό χαρακτήρα που φανερώνει την αρχαιότητα της προέλευσής του⁹⁰. Ανεξάρτητα με τη διαμάχη των ερευνητῶν για το πόσα ημερολόγια υιοθετήθηκαν από τον επίσημο Ιουδαϊσμό και από τις ομάδες που απέκλιναν από

⁹⁰ Βλ. R. G. North, *Sociology of the Biblical Jubilee*, 124, όπου παρατηρείται ότι κανένα βιβλικό χωρίο δεν χρονολογεί κάποιο γεγονός συνταυτίζοντας τα δυο ημερολογιακά συστήματα.

αυτόν (Εσσαίοι) όλοι συμφωνούν ότι η γιορτή της πρώτης του έτους (*tōš haššānāh*) τοποθετείται πάντα το μήνα Τισρί.

Ένα συμπέρασμα που μπορεί να εξαχθεί με ασφάλεια είναι πως το βιβλικό κείμενο δίνει την εντύπωση ότι το ιωβηλαίο είναι με την ίδια έννοια 50^ο και 49^ο έτος. Έτσι δικαιολογείται και η πληθώρα των θεωριών προκειμένου να αποδειχθεί για ποιο έτος πρόκειται. Πρώτη θεωρία που βρήκαμε στην εργασία του North είναι ο τρόπος της εβραϊκής αρίθμησης σύμφωνα με τον οποίο ο πρώτος αριθμός μιας σειράς υπολογίζεται όπως και οι υπόλοιποι⁹¹. Για παράδειγμα από τις 15 μέχρι τις 17 Νισάν αριθμούνται τρεις ημέρες. Εφαρμόζοντας τη μέθοδο αυτή στον ιωβηλαίο κύκλο βλέπουμε ότι τα 49 χρόνια με βάση τον εβραϊκό υπολογισμό είναι 50. Έτσι 50 χρόνια μεσολαμβάν από το ένα ιωβηλαίο μέχρι το επόμενο. Η δυσκολία που ανακύπτει σε αυτή την υπόθεση είναι η παρατήρηση της Πεντηκοστής. Όπως η Πεντηκοστή γιορτάζεται όχι 49, αλλά 50 ημέρες μετά το Πάσχα και περιγράφεται στο Δτ. 16:9 ως επτά εβδομάδες κατά τον ίδιο τρόπο το ιωβηλαίο έτος θα πρέπει να υπολογίζεται με βάση όχι 49, αλλά 50 χρόνια μετά το τελευταίο ιωβηλαίο. Αν πάλι το ιωβηλαίο υπολογίζεται περιλαμβάνοντας και το προηγούμενο ιωβηλαίο στο χρονολογικό κύκλο ως το πρώτο χρόνο, αυτό σημαίνει ότι δεν μπορεί να υπάρχει ένα πρώτο ιωβηλαίο και συνεπώς ούτε και επόμενο. Άρα και αυτή η υπόθεση θα πρέπει να απορριφθεί.

Γεγονός είναι ότι παρατηρείται μια επιμονή στον αριθμό επτά. Έβδομη ημέρα, έβδομη εβδομάδα, έβδομος μήνας, έβδομο έτος, έβδομο σαββατικό έτος (ιωβηλαίο)⁹². Πρέπει ακόμη να αναφέρουμε ότι δεν μπορεί σε καμιά περίπτωση να υποστηριχθεί πως το εβραϊκό 50 (εννοείται σε μια σειρά) κατανοείται ως το δικό μας 49. Σύμφωνα με αυτή τη θέση το σαββατικό έτος δεν είναι το έβδομο, αλλά το έκτο. Γι' αυτό το λόγο στη ραββινική γραμματεία το ιωβηλαίο είναι το 50^ο έτος⁹³. Στο κείμενο των Ο', ο στ. 10 λέει ρητά ότι πρόκειται για το πεντηκο-

⁹¹ Βλ. R. G. North, *στο ίδιο*, 130.

⁹² J. Morgenstern, «The Calendar of the Book of Jubilees: Its Origin and Its Character», *VT*(1955) 55.

⁹³ Βλ. *Ned.* 61a και *Arak.* 12a.

στό, ενώ ο στ. 8 υπονοεί ότι πρόκειται για το 49^ο έτος. Αυτό αποδεικνύει και η ιερότητα του αριθμού 49. Το 49^ο θα μπορούσε να ονομαστεί υπό μια έννοια και 50^ο έτος. Θα πρέπει όμως εδώ να ληφθεί υπόψη και ένας μυστικός συμβολισμός του αριθμού 50. Ίσως και η διόρθωση και ο εναρμονισμός του σεληνιακού ημερολογίου με το ηλιακό να άσκησε κάποια επίδραση.

Ας ακολουθήσουμε λοιπόν την υπόθεση του North ότι το ιωβηλαίο ήταν ένα υπερ-σαββατικό έτος δηλαδή το 49^ο που θα έπρεπε να ταιριάζει σε κάποιο δεκαδικό σύστημα για άγνωστους λόγους⁹⁴ και ας προσπαθήσουμε να δοκιμάσουμε την υπόθεση αυτή. Πρέπει πρώτα να δούμε αν οι στίχοι 25:20-22 ταιριάζουν με την υπόθεση. Αν δηλαδή η σοδειά της έκτης χρονιάς μπορεί να διαρκεί για τρία χρόνια. Ας υποθέσουμε ότι οι παραπάνω στίχοι αναφέρονται μόνο στο σαββατικό έτος. Αν ακολουθήσουμε ένα φθινοπωρινό ημερολόγιο (αγροτικό), όπως βλέπουμε στον πίνακα Α, η σοδειά του έκτου χρόνου δεν χρησιμοποιείται για τρία χρόνια (25:21). Συνεπώς έχουμε διαφωνία με το κείμενο, σύμφωνα με το οποίο η σοδειά του έκτου χρόνου θα καταναλώνεται ως τον ένατο χρόνο, μέχρι να έρθει η καινούρια σοδειά.

Έτος	Φθινόπωρο		Άνοιξη
6	σπορά		θερισμός
7		Σαββατικό	
8	σπορά		θερισμός
9	σπορά		θερισμός

Αν τώρα θεωρήσουμε ότι το ιωβηλαίο είναι το πεντηκοστό έτος που ακολουθεί το έβδομο σαββατικό και διαφοροποιείται από αυτό, θα έχουμε αγρανάπαυση δύο συναπτά έτη. Στηριζόμενοι στον πίνακα Α, προσθέτουμε το ιωβηλαίο έτος και έχουμε τα δεδομένα που μας δίνει ο πίνακας Β. Η αδυναμία αυτής της υπόθεσης είναι ο στ. 22 «και

⁹⁴ Βλ. R. G. North, στο ίδιο, 133 και του ίδιου, *The Biblical Jubilee...after Fifty Years*, 13-14.

σπερείτε τὸ έτος τὸ ὄγδοον», κάτι που λογικά θα απαγορευόταν αν το ιωβηλαίο ακολουθούσε το σαββατικό.

Έτος	Φθινόπωρο		Άνοιξη
6	Σπορά		6. θερισμός
7		Σαββατικό	7.
8		Ιωβηλαίο	8.
9	Σπορά		9. θερισμός

Αν ακολουθήσουμε τώρα το εαρινό ημερολόγιο στον προσδιορισμό του χρόνου, εξαιρώντας όμως από τον υπολογισμό αυτό το σαββατικό έτος, έχουμε τα δεδομένα του πίνακα Γ. Δεν υπάρχει σπορά κατά το έκτο έτος επειδή ο θερισμός κατά την επόμενη άνοιξη (του έβδομου όμως έτους), απαγορευόταν.

Έτος	Άνοιξη		Φθινόπωρο
6	θερισμός		
7		Σαββατικό	
8			σπορά
9	θερισμός		σπορά

Η υπόθεση αυτή δουλεύει καλά στη περίπτωση του σαββατικού έτους, αλλά όχι αν το ιωβηλαίο ακολουθεί τον επόμενο χρόνο. Έναν πίνακα με υπολογισμό των δύο ετών ως συναπτών ετών προτείνει ο Milgrom⁹⁵ με το σαββατικό έτος να ξεκινάει την άνοιξη (πρώτη Νισάν). Η υπόθεση αυτή βρίσκεται σε πλήρη συμφωνία με το κείμενο καθώς η σοδειά του έκτου χρόνου διαρκεί για τρία χρόνια. Η ένσταση που προκύπτει εδώ είναι πως αν οι στ. 25:20-22 αφορούν και το ιωβηλαίο έτος τότε το 6^ο, 7^ο, 8^ο και 9^ο έτος ισοδυναμούν με το 48^ο, 49^ο, 50^ο και 51^ο έτος.

⁹⁵ J. Milgrom, *Leviticus 23-27*, 2181-2183.

Πίνακας Δ			
Έτος	Φθινόπωρο		Άνοιξη
5	σπορά		6. θερισμός
6		Σαββατικό	7.
7		Ιωβηλαίο	8.
8	σπορά		9. θερισμός

Εναλλακτικά, ο Hartley⁹⁶ θεωρεί ότι οι στ. 20-22 αποτελούσαν αρχικά συνέχεια του Λευ. 25:7 και πως αργότερα ο τελικός συντάκτης τους μετακίνησε στη σημερινή τους θέση σαν παράρτημα στην περικοπή του ιωβηλαίου. Αν όμως το ιωβηλαίο είναι το 50^ο έτος και συνεπώς το πρώτο του επόμενου σαββατικού κύκλου τότε ανακύπτει άλλη μία δυσκολία. Υπολείπονται πέντε χρόνια καλλιέργειας της γης.

Προτείνουμε την ταύτιση του 49^{ου} σαββατικού έτους με το ιωβηλαίο. Η υπόθεση αυτή βρίσκεται σε αρμονία με το κείμενο, είτε ή στίχοι 20-22 αναφέρονται μόνο στο σαββατικό έτος, είτε και στα δύο έτη. Τα δεδομένα αναγράφονται στον πίνακα Ε⁹⁷.

Πίνακας Ε			
Έτος	Άνοιξη		Φθινόπωρο
6	θερισμός		
7	Σαββατικό	{ . }	Ιωβηλαίο
8			σπορά
9	θερισμός		σπορά

⁹⁶ J. E. Hartley, *Leviticus*, 437.

⁹⁷ Τα ίδια δεδομένα χρησιμοποιεί ο J. Morgenstern, «Supplementary Studies in the Calendars of Ancient Israel», *HUCA* 10 (1935) 86, χωρίς να λαμβάνει υπόψη όμως το ιωβηλαίο επειδή θεωρεί ότι οι στ. 25:20-22 αναφέρονται μόνο στο σαββατικό έτος, το οποίο κατά τη γνώμη του άρχιζε το φθινόπωρο. Την ίδια υπόθεση ακολουθεί και ο D. W. Blosser, *Jesus and the Jubilee*, 29 ο οποίος προσθέτει πως ο συντάκτης αντιμετώπισε το πρόβλημα δύο διαφορετικών ημερολογίων (το παλαιό που ακολουθούν οι στ. 3-4 και αυτό της εποχής που ζει και εκφράζουν οι στ. 20-22). Με τη γνώμη αυτή τάσσεται και ο J. E. Hartley, *στο ίδιο*, 435-436.

Η μόνη δυσκολία εντοπίζεται στο ότι από το τελευταίο (έβδομο) σαββατικό έτος μέχρι το πρώτο του επόμενου κύκλου παρέρχονται οκτώ χρόνια. Το εμπόδιο αυτό υπερβαίνεται με την επίλυση που πρότεινε ο North ότι το ιωβηλαίο ήταν ένα υπερ-σαββατικό έτος. Το 49^ο σαββατικό έτος με την αίσθηση του 50^{ου} έτους. Φαίνεται πως ο τελικός συντάκτης του Λευιτικού 25, δεν ασχολήθηκε με έναν τρόπο σκέψης που να διαχωρίζει το 50^ο από το 49^ο έτος. Προφανώς οι σύγχρονοι ερευνητές περιέπλεξαν το ζήτημα. Είναι λοιπόν περισσότερο ασφαλές να υποστηρίξουμε την άποψη ότι το 49^ο έτος χρησιμοποιείται ως το 50^ο με μια ελλειπτική αίσθηση⁹⁸. Αυτό επιβεβαιώνεται από τα *Ιωβηλαία*⁹⁹, τη ραββινική γραμματεία (*Arakin* 12b και 32b) και από το Κουμράν (*IQS* 10:4, όπου χρησιμοποιείται το γράμμα N = 50). Το 50^ο έτος την ίδια στιγμή υπολογίζεται ως το πρώτο έτος του επόμενου κύκλου αποτελούμενου από 49 χρόνια. Άρα δεν κάνουν λάθος ο Φίλων¹⁰⁰ και ο Ιώσηπος¹⁰¹ που διασώζουν το θεσμό του ιωβηλαίου έτους ως το 50^ο έτος. Από την άλλη, το ιωβηλαίο ως το 49^ο έτος μαρτυρείται επίσης στα Δν. 9:24-25, *IQS*, *CD*, *11Q13* κ.α. Στη δική μας εργασία ο προσδιορισμός του ιωβηλαίου έτους ως του 49^{ου} ή του 50^{ου} έτους δεν δημιουργεί κανένα πρόβλημα.

Επιπλέον η υπόθεσή μας δεν αντιμετωπίζει καμιά δυσκολία όσον αφορά τα Δ' Βασ. 19:29 και Ησ. 37:30, όπου διαβάζουμε «και τούτοι σοι τὸ σημεῖον φάγη τούτων τὸν ἐνιαυτὸν αὐτόματα καὶ τῷ ἔτει τῷ

⁹⁸ Βλ. R. G. North, *Sociology of the Biblical Jubilee*, 134.

⁹⁹ R. T. Beckwith, «The Modern Attempt to Reconcile the Qumran Calendar with the True Solar Year», *RevQ* 7 (1971) 379-396· του ίδιου, «The Qumran Calendar and the Sacrifices of Essenes», *RevQ* 7 (1969-71) 587-591· του ίδιου, «Daniel 9 and the Date of Messiah's Coming in Essene, Hellenistic, Pharisaic, Zealot and Early Christian Computation», *RevQ* 10 (1981) 521-542· του ίδιου, «The Earliest Enoch Literature and Its Calendar: Marks of their Origin, Date and Motivation», *RevQ* (1981) 365-403· U. Glessner, «Calendars in the Qumran Scrolls», στο *The Dead Sea Scrolls after 50 Years*, τ. 2, έκδ. P. W. Flint-J. C. VanderKam, Brill, Leiden 1999, 236.

¹⁰⁰ Βλ. *Περί τῶν ἀναφερομένων ἐν εἰδει νόμων*, 2, 39, 6, *Περί ἀρετῶν*, 99, 1, *Περί τῶν δέκα λόγων οἱ κεφάλαια νόμων εἰσίν*, 164, 2.

¹⁰¹ Βλ. *Τουδαϊκή Αρχαιολογία*, 3, 282, 2 και 4, 274, 4.

δευτέρω τὰ ἀνατέλλοντα καὶ ἔτι τρίτῳ σπορὰ καὶ ἄμητος καὶ φυτεία ἀμπελώνων καὶ φάγεσθε τὸν καρπὸν αὐτῶν». Οι παραπάνω στίχοι, είτε αφορούν μόνο το σαββατικό, είτε και το ιωβηλαίο έτος, βρίσκονται σε απόλυτη αρμονία με την υπόθεση που εμείς υποστηρίζουμε εφόσον σε όποια περίπτωση και αν αναφέρονται, η γη έμενε ακαλλιέριγη για δύο ολόκληρα χρόνια.

5. Προέλευση και χρονολόγηση των διατάξεων του Λευ. 25

α) Αγρανάπαυση κάθε έβδομο έτος

(i) Έξοδος 23:10-11

Στο βιβλίο της Εξόδου υπάρχουν διατάξεις που καθορίζουν τα ίδια ακριβώς θέματα που συναντάμε στο κεφ. 25 του Λευιτικού. Οι διατάξεις αυτές ανήκουν στο λεγόμενο Κώδικα της Διαθήκης (Εξ. 20:22-23:33), και αποτελούν τις αρχαιότερες νομικές διατάξεις της Π.Δ.¹⁰² Προέρχονται από μια περίοδο πριν από τη μοναρχία και αντικατοπτρίζουν μια αρχαία αγροτική κοινωνία. Η πλειονότητα των ερευνητών θεωρεί ότι η τοποθέτηση του Κώδικα της Διαθήκης (Εξ. 20:22-23:33) στην παρούσα θέση του βιβλίου της Εξόδου είναι έργο του Δευτερονομιστή (D)¹⁰³.

Το έτος της αγρανάπαυσης που αναφέρεται στο Εξ. 23:10-11, αποτελεί μια σύντομη διάταξη για αγρανάπαυση κάθε έβδομο χρόνο. Η διάταξη αυτή θα επαναληφθεί από το Λευ. 25:2-7, διαφέροντας μόνο σε δύο σημεία. Το πρώτο είναι ο σκοπός αυτής της αποχής από τη γεωργική δραστηριότητα. Η αγρανάπαυση της Εξόδου τονίζει τον ανθρωπιστικό λόγο αυτής της ενέργειας «τῷ δὲ ἑβδόμῳ ἄφεισιν ποιήσεις καὶ ἀνήσεις αὐτήν καὶ ἔδονται οἱ πτωχοὶ τοῦ ἔθνους σου τὰ δὲ ὑπολειπόμενα ἔδεται τὰ ἄγρια θηρία οὕτως ποιήσεις τὸν ἀμπελῶνά σου καὶ τὸν ἐλαιῶνά σου» (23:11), ενώ η περικοπή του Λευιτικού έχει μια άλλη έμφαση που τοποθετείται πάνω σε θεολογική βάση «τῷ δὲ ἔτει

¹⁰² Πρβλ. A. Phillips, «The Laws of Slavery: Exodus 21.2-11», *JSOT* 30 (1984) 53· S. H. Ringe, *Jesus, Liberation, and the Biblical Jubilee*, 17.

¹⁰³ Βλ. D. W. Blosser, *Jesus and the Jubilee*, 48.

τῷ ἑβδόμῳ σάββατα ἀνάπανσις ἔσται τῇ γῇ σάββατα τῷ κυρίῳ» (25:4). Κατά δεύτερο λόγο η αγρανάπαυση που συναντάμε εδώ θα πρέπει να έχει ιδιωτικό περιεχόμενο. Αφορά δηλαδή τον κάθε γεωργό ξεχωριστά και δεν πρόκειται για κάποιο καθιερωμένο θεσμό (Λευ. 25:2-7) που αφορά όλο το έθνος τη δεδομένη αυτή χρονική στιγμή¹⁰⁴. Έτσι πρακτικά το έβδομο έτος υπολογιζόταν για κάθε γεωργό χωριστά¹⁰⁵. Αρχικά, δηλαδή, θα πρέπει να εφαρμοζόταν σε ατομικό επίπεδο και αργότερα οι διατάξεις αυτές εξελίχθηκαν σε κοινωνικό/λατρευτικό θεσμό με γενική ισχύ.

β) Παραγραφή χρεῶν στο έβδομο έτος

(i) Δευτερονόμιο 15:1-11

Ανάλογο ενδιαφέρον παρουσιάζει και ο Δευτερονομιστικός Κώδικας, καθώς αποτελεί την τρίτη συλλογή διατάξεων της Πεντατεύχου μετά τον Κώδικα της Διαθήκης και το Νόμο της Αγιότητας. Ο Δευτερονομιστικός Κώδικας (Δτ. 12:1-26:15) αποτελεί το κεντρικό μέρος του βιβλίου του Δευτερονομίου και περιέχει ένα μέρος των διατάξεων που υπήρχαν στον Κώδικα της Διαθήκης, οι οποίες όμως αργότερα προσαρμόστηκαν στις οικονομικές και κοινωνικές αλλαγές. Στην ενότητα Δτ. 15:1-18 μας ενδιαφέρουν α) οι διατάξεις για την παραγραφή των χρεῶν (1-11) και β) οι διατάξεις για την απελευθέρωση των δούλων (12-18). Η πλειονότητα των ερευνητών αναγνωρίζει ότι οι διατάξεις του Δτ. 15:1-11 έχουν γενική ισχύ και αναφέρονται σε ένα έβδομο έτος που ισχύει ταυτόχρονα για όλο το λαό, ενώ οι αντίστοιχες του Δτ. 15:12-18 θα πρέπει να αφορούν την κάθε περίπτωση χωριστά και δεν αποτελούν συνέχεια των διατάξεων της παραγραφής.

Γενικά πιστεύεται ότι το Δτ. 15:1-11 ακολουθεί το μοτίβο του Εξ. 23:10-11. Το καινούριο στοιχείο που προστίθεται εδώ στο έτος της αγρανάπαυσης της Εξόδου είναι η παραγραφή των χρεῶν. Σωστά παρατηρήθηκε ότι το ίδιο ρήμα *shāmat*, που οι Ο' αποδίδουν ως «ποιή-

¹⁰⁴ Βλ. S. H. Ringe, στο *ίδιο*, 19· J. I. Durham, *Exodus*, WBC 3, Dallas, Texas 1987, 331-332.

¹⁰⁵ Για την αντίθετη άποψη βλ. G. C. Chirichigno, στο *ίδιο*, 312.

σεις *ἀφαισι*», χρησιμοποιείται και στις δύο περικοπές, με τη διαφορά ότι στην Έξοδο αναφέρεται στη γη, ενώ στο Δευτερονόμιο η ίδια αρχή εφαρμόζεται για τα χρέη¹⁰⁶. Ο ξένος εδώ, όπως στην Έξοδο και στο Λευιτικό, εξαιρείται των διατάξεων φιλανθρωπίας. Από τον ξένο μπορεί να απαιτηθεί το δάνειο. Ο Von Rad¹⁰⁷ συνδέει την παραγραφή των χρεών με τις βασικές αρχές του έτους της αγρανάπαυσης, καθώς οι γεωργοί συχνά έπρεπε να δανειστούν χρήματα προκειμένου να επιβιώσουν σε περιόδους οικονομικών κρίσεων και όταν το έτος της αγρανάπαυσης ερχόταν, είχαν να αντιμετωπίσουν και αυτό το βάρος. Υπό αυτές τις συνθήκες, ο νόμος για την παραγραφή των χρεών θα πρέπει να ήταν μεταγενέστερη προσθήκη που αποσκοπούσε να βελτιώσει τέτοιες καταστάσεις. Εδώ εγείρεται το ερώτημα αν επρόκειτο για ολική παραγραφή ή για ενός χρόνου παράταση εξόφλησης, εφόσον το κείμενο δεν μας δίνει καμία παραπάνω πληροφορία. Παρά τη διαφωνία των ερευνητών, η πλειονότητα δέχεται ολική παραγραφή¹⁰⁸. Αυτό φαίνεται να επιβεβαιώνεται και από τη Μισνά¹⁰⁹.

Μια άλλη ενδιαφέρουσα υπόθεση που συναντήσαμε στην εργασία του Blosser θεωρεί αλλιώς την παραγραφή¹¹⁰. Σύμφωνα με αυτή, ο δανειστής με το πέρας των έξι χρόνων είχε επωφεληθεί αρκετά από το ενέχυρο που διατηρούσε στην κατοχή του, όσο καιρό το χρέος παρέμενε ανεξόφλητο, ώστε μπορούσε να ακυρώσει το χρέος χωρίς να υφίσταται ο ίδιος σοβαρή οικονομική ζημία. Εδώ υπονοείται πως το ενέχυρο ήταν κάποιο αγροτεμάχιο, του οποίου η καλλιέργεια περνούσε στα χέρια του δανειστή για όσα χρόνια το δάνειο δεν εξοφλούνταν. Σύμφωνα όμως με την παραπάνω υπόθεση δεν πρόκειται για ακύρωση χρέους, αλλά για ακύρωση κάποιας προσωρινής ιδιοκτησίας που χρησιμοποιούνταν για να ασφαλίσει το δάνειο. Η καλύτερη απόδειξη της ολικής παραγραφής είναι το μεταγενέστερο «προσβούλ» (η λεγό-

¹⁰⁶ Βλ. D. W. Blosser, *Jesus and the Jubilee*, 53.

¹⁰⁷ G. Von Rad, *Deuteronomy*, London, SCM, 1966, 106.

¹⁰⁸ Πρβλ. H. L. Ginzberg, «Studies in the Economics of the Bible», *JQR* 22 (1932) 358· R. G. North, *Sociology of the Biblical Jubilee*, 186· G. Von Rad, *Deuteronomy*, London, SCM, 1966, 106.

¹⁰⁹ Βλ. *Seb* 10:1.

¹¹⁰ D. W. Blosser, *Jesus and the Jubilee*, 44-45.

μενη προσβολή) του Χιλλέλ. Μια επινόηση προσφυγής στα δικαστήρια, με την οποία οι δανειστές δεν έχαναν κατά το σαββατικό έτος τα χρήματα που είχαν δανείσει, καθώς το δικαστήριο μπορούσε να απαιτήσει την εξόφληση του χρέους κατά τη διάρκεια του σαββατικού έτους. Αν δεν επρόκειτο για ολική παραγραφή δεν θα προέκυπτε η ανάγκη μιας τέτοιας επινόησης. Έτσι ό,τι δεν είχε ξεχρεωθεί στη διάρκεια έξι χρόνων κατά το έβδομο έτος ακυρωνόταν. Η παραγραφή αυτή σύμφωνα με το Δτ. 15:2 «*καὶ οὕτως τὸ πρόσταγμα τῆς ἀφέσεως ἀφήσεις πᾶν χρέος ἴδιον ὃ ὀφείλει σοι ὁ πλησίον καὶ τὸν ἀδελφόν σου οὐκ ἀπαιτήσεις ὅτι ἐπικέκληται ἄφαισι κυρίῳ τῷ θεῷ σου*» αφορούσε όλες τις περιπτώσεις δανεισμού σε γενικό επίπεδο και όχι ατομικό.

(ii) Δευτερονόμιο 31:10-11

Στο Δευτερονόμιο 31:10-11 έχουμε μια ακόμη αναφορά στο σαββατικό έτος. Ο στίχος 10 λέει «*καὶ ἐνετείλατο αὐτοῖς Μωσῆς ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ λέγων μετὰ ἑπτὰ ἔτη ἐν καιρῷ ἐνιαυτοῦ ἀφέσεως ἐν ἑορτῇ σκηνοπηγίας*». Το κείμενο των Ο' μεταφράζει την εβραϊκή λέξη *semittāh* ως *ἐνιαυτοῦ ἀφέσεως*, ενώ στο κείμενο της ΕΒΕ βρίσκουμε «του έτους της παραγραφής». Οι δύο αποδόσεις είναι εξίσου σωστές, αφού με τη λέξη *ἀφαισι* δηλώνεται και η παραγραφή των χρεών. Το βέβαιο είναι πως αυτό το έβδομο έτος, αν και δεν χαρακτηρίζεται σαββατικό, έχει γενική ισχύ για όλο το λαό την ίδια χρονική στιγμή. Στο Β' Έσδ. 20:32 πληροφορούμαστε ότι ο λαός δεσμεύεται με την υπόσχεση να τηρεί α) την αγρανάπαυση και β) την παραγραφή των χρεών, τα δύο δηλαδή στοιχεία του σαββατικού έτους. Η *semittāh* του Δτ. 31:11 θα πρέπει να είναι το σαββατικό έτος του Λευ. 25:2.

Το καινούριο στοιχείο είναι η ανάγνωση του νόμου κατά τη γιορτή της Σκηνοπηγίας. Η ημέρα της εορτής επιλέγεται επειδή η εορτή αρχικά απαιτούσε μετάβαση όλων των Ισραηλιτών στην πόλη της Ιερουσαλήμ και γιορταζόταν με πανηγυρική ατμόσφαιρα. Έτσι εισέρχεται και το λατρευτικό στοιχείο¹¹¹. Όπως η ημέρα του Σαββάτου αφιερω-

¹¹¹ Βλ. S. H. Ringe, *Jesus, Liberation, and the Biblical Jubilee*, 22, όπου λέγεται ότι οι διατάξεις για την παραγραφή συνδέονται με το κεντρικό θυσιαστήριο, πράγμα που αποδεικνύει τη γενική εφαρμογή του σαββατικού έτους.

νόταν στη μελέτη της Τορά, κατά κάποιον τρόπο το ίδιο συμβαίνει και με το σαββατικό έτος¹¹². Ο σκοπός της ανάγνωσης του νόμου ήταν να γίνει αυτός γνωστός σε όλους και ιδίως στα παιδιά, ώστε όλοι να σέβονται τον Κύριο. Η γιορτή λοιπόν της Σκηνοπηγίας κάθε έβδομο έτος είχε ένα ακόμη στοιχείο που ήταν η δημόσια ανάγνωση του νόμου (Β΄ Έσδ. 18:1-12). Η ανάγνωση λογικά θα πρέπει να γινόταν από το βασιλιά, ενώ μετά την επιστροφή από την αιχμαλωσία που δεν υπήρχε αυτός, το ρόλο αυτό θα πρέπει να επιφορτίστηκε ο αρχιερέας.

γ. Απελευθέρωση δούλων στο έβδομο έτος

(i) Έξοδος 21:1-11

Ιδιαίτερο ενδιαφέρον για την εργασία μας παρουσιάζει η μεταχείριση των δούλων στο Εξ. 21:2-11. Πριν εισέλθουμε στην περιγραφή αυτών των διατάξεων οφείλουμε να κάνουμε την εξής διευκρίνιση. Όλες αυτές οι διατάξεις αφορούν ένα συγκεκριμένο τύπο δουλείας που υπήρχε στον Ισραήλ, τη δουλεία εξαιτίας χρεών. Άρα δεν έχουν να κάνουν με δούλους πολέμου, αλλά αντίθετα για ομοεθνείς που εξαιτίας οικονομικών δυσχεριών αναγκάστηκαν να πωληθούν οι ίδιοι ως δούλοι προκειμένου να εξαγοράσουν με την εργασία τους τα χρέη τους. Αυτός είναι και ο λόγος της προσταγής για επιεική μεταχείριση αυτών των δούλων ή καλύτερα των μισθωτών εργατών.

Το κείμενο των Ο΄ μεταφράζει την εβραϊκή λέξη *'ebed* που σημαίνει δούλος ως «*παῖς*» και «*οἰκέτης*»¹¹³ στην Έξοδο και το Δευτερονόμιο, ενώ ο αντίστοιχος όρος για τη γυναίκα δούλη είναι «*παιδίσκη*» (Δτ. 15:17). Παρατηρούμε ότι αποφεύγεται ο όρος δούλος ο οποίος χρησιμοποιείται στο Λευ. 25:44 και χαρακτηρίζει το δούλο που προέρχεται από τον εθνικό κόσμο και στο 26:13 αναφέρεται στους Ισραηλίτες κατά την περίοδο που αυτοί βρισκόνταν στην Αίγυπτο «*ἐγώ εἰμι κύριος*

¹¹² Βλ. R. G. North, στο ίδιο, 36.

¹¹³ Στα βιβλία Γένεσις, Έξοδος και Αριθμοί ο όρος «δούλος» απουσιάζει εντελώς. Βλ. B. G. Wright, «*'Ebd/doulos Terms and Social Status in the Meeting of Hebrew Biblical and Hellenistic Roman Culture*», *Semeia* 83/84 (1998) 90. Στα εβραϊκά δεν υπάρχει λέξη για την δούλη που να προέρχεται από τη λέξη *'ebed*.

ὁ θεὸς ὑμῶν ὁ ἐξαγαγὼν ὑμᾶς ἐκ γῆς Αἰγύπτου ὄντων ὑμῶν δούλων καὶ συνέτριψα τὸν δεσμὸν τοῦ ζυγοῦ ὑμῶν καὶ ἤγαγον ὑμᾶς μετὰ παρρησίας». Φαίνεται πως οι αρχαίοι Ισραηλίτες είχαν μόνο τη λέξη *'ebed* ως όρο που χαρακτηριζε οποιαδήποτε μορφή δουλείας σε αντίθεση με τον ελληνικό κόσμο που χρησιμοποιούσε μια ποικιλία από όρους¹¹⁴. Όσον αφορά τις διατάξεις για τη μεταχείριση των δούλων παρατηρούμε ότι η περίοδος εργασίας ενός Εβραίου δούλου (*'ebed 'ibrī*) θα πρέπει να διαρκεί έξι χρόνια, ενώ κατά το έβδομο έτος θα πρέπει αυτός να ελευθερώνεται. Η διαπραγμάτευση όμως του χρόνου εργασίας και της απελευθέρωσης ενός δούλου γίνεται σε ατομικό επίπεδο, αφορώντας την κάθε περίπτωση ξεχωριστά¹¹⁵ «*ἐὰν κτήσῃ παιδα Ἐβραῖον ἐξ ἔτη δουλεύσει σοι τῷ δὲ ἐβδόμῳ ἔτει ἀπελευσεται ἐλεύθερος δωρεάν*» (21:2). Αυτό μαρτυρείται και από το β΄ ενικό πρόσωπο που χρησιμοποιείται. Ο δούλος δηλαδή απελευθερωνόταν μόνο αν είχε συμπληρώσει έξι χρόνια εργασίας.

Το δεύτερο στοιχείο που ελκύει την προσοχή μας είναι ότι η απελευθέρωση του δούλου αφορά μόνο αυτόν και όχι τη γυναίκα του και τα παιδιά του, αν αποκτήθηκαν αργότερα. Επιπλέον, του δίνεται η δυνατότητα να παραμείνει μόνιμα, αν το επιθυμεί, με τον κύριό του και θα πρέπει να ακολουθήσει την απαιτούμενη διαδικασία (21:4-6). Στο κείμενο, δεν αναφέρεται τίποτα για το αν αυτή η μορφή της δουλείας ως αυτοεπιλογή είχε κάποιο τερατισμό. Αν για παράδειγμα διαρκούσε άλλα έξι χρόνια ή για ολόκληρη την υπόλοιπη ζωή. Το σημαντικότερο ίσως είναι η διάκριση των δύο φύλων που ακολουθεί η συγκεκριμένη διάταξη, καθώς μόνο οι άνδρες δούλοι απελευθερώνονταν, ενώ αντίθετα οι γυναίκες παρέμεναν στην κατοχή του κυρίου τους αν το επιθυμούσε ο ίδιος. Ο στίχος 7 «*ἀπὸ παντὸς ῥήματος ἀδίκου ἀποστήσῃ ἀθῶν καὶ δίκαιον οὐκ ἀποκτενεῖς καὶ οὐ δικαιώσεις τὸν ἀσεβῆ ἔνεκεν δόρω*» αποκλείει την απελευθέρωση γυναικῶν δούλων, αλλά αναφέ-

¹¹⁴ Για τον άνδρα παρατηρούνται οι όροι: «*δούλος, παῖς, οἰκέτης, θεράπων, ἀνδράποδο, σῶμα, αἰχμάλωτος, οἰκογενής, ἀργυρόνητος*», ενώ αντίστοιχα για τη γυναίκα οι όροι: «*παιδίσκη, δούλη, θεράπεινα και κοράσιον*».

¹¹⁵ Βλ. S. H. Ringe, *Jesus, Liberation, and the Biblical Jubilee*, 18· J. I. Durham, *Exodus*, 320-324· T. J. Turnham, «*Male and Female Slaves in the Sabbath Year Laws of Exodus 21:1-11*», *JBL* 123 (1987) 545-549.

ρει διάφορες προϋποθέσεις μεταχείρισης. Αν ο κύριός της δεν θέλει να την κρατήσει ως παλλακίδα θα πρέπει αυτή α) να εξαγοραστεί από τον πατέρα της, επειδή απαγορεύεται η πώλησή της σε αλλοδαπούς, β) αν είχε αγοραστεί για να δοθεί στο γιο του κυρίου της, να μεταχειρίζεται πλέον ως κόρη και γ) αν ο κύριος της δούλης πάρει και άλλη γυναίκα, οφείλει να συνεχίσει να της παρέχει τα απαραίτητα για την επιβίωσή της και να εκπληρώνει τις υποχρεώσεις του προς αυτήν. Μόνο αν δεν συμβαίνει αυτό, η δούλη έχει το δικαίωμα να απελευθερωθεί. Το γεγονός ότι λέγεται πως η απελευθέρωση αυτή μπορεί να γίνει χωρίς να δώσει χρήματα επιβεβαιώνει για μια ακόμη φορά τη διαφορετική μεταχείριση ανδρών-γυναικών δούλων και την κατώτερη κοινωνική θέση της γυναίκας κατά την αρχαία αυτή εποχή.

Ο όρος *'ibri* χαρακτηρίζει το δούλο του οποίου η απελευθέρωση πραγματοποιείται στα Εξ. 21:2 και Δτ. 15:12, όχι όμως το δούλο του Λευ. 25:39, ούτε τον αλλοδαπό του Λευ. 25:44. Η χρήση του όρου Εβραίος *'ibri* (Εξ. 21:2) δεν πρέπει να νοείται με εθνικό περιεχόμενο, αλλά μάλλον με κοινωνικό¹¹⁶. Αν η υπόθεση αυτή ισχύει τότε η περίπτωση δουλείας που αποτελεί αντικείμενο των διατάξεων του Εξ. 21 αφορά μια συγκεκριμένη κοινωνική τάξη ανθρώπων που εξαιτίας δυσκολιών περιέπιπταν σε κατάσταση δουλείας λόγω χρεών. Αφορμή μιας τέτοιας θεωρίας αποτέλεσε το φαινόμενο των Χαπιρού, οι οποίοι μαρτυρούνται στις επιστολές της Αμάρνα και σε ακκαδικά κείμενα της Νούζι¹¹⁷. Οι Χαπιρού ήταν μια κατώτερη κοινωνική τάξη με περιορισμένα προνόμια που με βάση τα κείμενα είχαν εξαπλωθεί σε μια αρκετά εκτετα-

¹¹⁶ V. H. Matthews, «The Anthropology of Slavery in the Covenant Code», στο *Theory and Method in Biblical and Cuneiform Law. Revision Interpolation and Development*, έκδ. B. M. Levinson, JSOTSup 181, Sheffield 1994, 128. Για τα τελευταία πορίσματα της έρευνας βλ. J. Milgrom, *Leviticus 23-27*, 2251-2253.

¹¹⁷ Για τους Χαπιρού βλ. A. H. J. Gunneweg, *Η Ιστορία του Ισραήλ έως την Εξέγερση του Βαβ-Κοχβά*, (μτφρ. Ι. Μούρτζιου), Θεσσαλονίκη 1997, 89-90· N. P. Lemche, *Η Προϊστορία του Βιβλικού Ισραήλ. Από τις αρχές έως το τέλος του 13^{ου} αι. π.Χ.*, (μτφρ. Ι. Μούρτζιου), Θεσσαλονίκη 1998, 234-245· του ίδιου, «The Hebrew Slave: Comments on the Slave Law. Ex. XXI, 2-11», *VT* 25 (1975) 136· N. K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh: A Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250-1050 B.C.E.*, Maryknoll, New York, Orbis, ⁴1993, 394-409.

μένη γεωγραφικά περιοχή του χώρου της Εγγύς Ανατολής. Εξάλλου έχει παρατηρηθεί ότι ο όρος *'ibri* μοιάζει αρκετά με τον *habiru* αν και οι υποθέσεις των ερευνητών για τους Χαπιρού έχουν αναθεωρηθεί αρκετές φορές τα τελευταία χρόνια. Στο Λευ. 25 υπάρχει η αντίθεση Ισραηλίτες-ξένοι, εδώ όμως δεν υπάρχει αναφορά σε ξένους δούλους. Αν ο *'ibri* είναι μέλος μιας διαφορετικής κοινωνικής τάξης, τότε προκύπτει το ερώτημα γιατί δεν εμφανίζεται στο Λευ. 25; Η γνώμη του Milgrom είναι πως η χρήση του *'ibri* στην Έξοδο και στο Δευτερονόμιο ίσως εκφράζει μια αρχαιότερη δευτερεύουσα σημασία του όρου, που συναντάμε και στο Γεν. 14:3 να αναφέρεται στον Αβραάμ και η οποία είχε ευρύτερη κοινωνική ή και εθνική ακόμη σημασία, που, όμως ήδη από την εποχή της σύνταξης του Κώδικα της Διαθήκης είχε χάσει την προηγούμενη σημασία της και δήλωνε μόνο τον Ισραηλίτη¹¹⁸.

Στο Εξ. 22:24-26 εκδηλώνεται ένα ενδιαφέρον για τον φτωχό αδελφό. Απαγορεύεται ο δανεισμός με τόκο και η αδιάφορη κατοχή ενέχυρου. Στο Εξ. 23:6-8 συναντάμε διατάξεις υπεράσπισης των φτωχών και ανυπεράσπιστων. Η θεμελιώδης αρχή εδώ είναι η υπεράσπιση του δικαίου και η αποφυγή διάπραξης οποιασδήποτε αδικίας. Ο στ. 9 απαγορεύει την καταπίεση ξένου και η αρχή αυτή θεμελιώνεται στην εμπειρία του Ισραήλ στην Αίγυπτο¹¹⁹ «και προσήλυτον οὐ θλίψετε ὑμεῖς γὰρ οἴδατε τὴν ψυχὴν τοῦ προσηλύτου αὐτοὶ γὰρ προσήλυτοι ἦτε ἐν γῇ Αἰγύπτου».

¹¹⁸ J. Milgrom, στο *ιδιο*, 2253. Παρόμοια είναι και η γνώμη του R. G. North, *Sociology of the Biblical Jubilee*, 150. Πρβλ. και E. L. Gibson, *The Jewish Mission Inscriptions of Bosphorus Kingdom*, TSAJ 75, Tübingen, Mohr-Siebeck, 1999, 63.

¹¹⁹ Βλ. R. A. Horsley, «Paul and Slavery: A Critical Alternative to Recent Readings», *Semeia* 83/84 (1998) 168-169 και A. Smith, «Putting "Paul" Back Together Again: William Wells Brown's Clotel and Black Abolitionist Approaches to Paul», *Semeia* 83/84 (1998) 253-254.

(ii) Δευτερονόμιο 15:12-18

Στην περίπτωση των διατάξεων για τη μεταχείριση των δούλων (Δτ. 15:12-18), η εξέλιξη είναι εμφανέστερη. Όπως στην Έξοδο (σε αντίθεση με το Λευιτικό), έτσι και στο Δευτερονόμιο η περίοδος δουλείας (πάντα εξαιτίας χρεών) καθορίζεται σε έξι χρόνια και αφορά την κάθε περίπτωση ξεχωριστά, σε ατομικό επίπεδο δηλαδή, ανάλογα με τον χρόνο κατά τον οποίο κάποιος βρισκόταν στη θέση του δούλου¹²⁰. Θα πρέπει να πούμε πως οι νομικές διατάξεις του Δτ. 15:1-11 και 15:12-18 προέρχονται από διαφορετικές συλλογές. Το Δτ. 15:12-18 στηρίζεται στο Εξ. 21:2-10¹²¹. Φαίνεται πως το Δτ. 15:1-11 διορθώνει την προηγούμενη νομοθεσία και κάνει ανθρωπινότερο το νόμο, θεσπίζοντας ένα σταθερό επταετή κύκλο, όπου στο τέλος του έβδομου έτους γινόταν ταυτόχρονη παραγραφή χρεών για όλους τους οφειλότες¹²². Αυτό το σταθερό έβδομο έτος μνημονεύεται στο Δτ. 31:10εξ. Από την άλλη, το Δτ. 15:18 δηλώνει ρητά ότι η απελευθέρωση ενός δούλου θα γίνεται μόλις αυτός συμπληρώσει τα έξι χρόνια δουλείας, ανε-

¹²⁰ S. H. Ringe, *Jesus, Liberation, and the Biblical Jubilee*, 21-22. Βλ. H. J. Fabry, «Deuteronomium 15. Gedanken zur Geschwister-Ethik im Alten Testament», *ZABR* 3 (1997) 92-111 και R. G. North, *The Biblical Jubilee...after Fifty Years*, 60-62 και 70.

¹²¹ S. A. Kaufmann, «Deuteronomy 15 and Recent Research on the Dating of P», στο *Das Deuteronomium. Entstehung, Gestalt u. Botschaft*, N. Lohfink, BETL 68, Leuven, 1985, 274. Y. Amit, «The Jubilee Law-An Attempt at Instituting Social Justice», στο *Justice and Righteousness. Biblical Themes and their Influence*, έκδ. H. G. Reventlow, JSOTSup 137, Sheffield 1992, 55-56. Βλ. και W. J. Doorly, *Obsession with Justice. The Story of the Deuteronomists*, Paulist Press, New York, ²1994, 153-155.

¹²² Δεν παρατηρείται ομοφωνία ανάμεσα στους ερευνητές για τη χρονική προτεραιότητα των νόμων περί δούλων στο Δτ. 15:12-18 και Λευ. 25:39-55. Για παράδειγμα βλ. S. Japhet, «The Relationship Between the Legal Corpora in the Pentateuch in Light of Manumission Laws», *ScrHier* 31 (1986) 63-86. J. Milgrom, στο *ίδιο*, 2256.

ξάρτητα αν το σαββατικό έτος προηγούνταν ή όχι¹²³. Εδώ αξίζει να εντοπίσουμε τις προσθήκες και αλλαγές που έχουμε όσον αφορά τις συνθήκες υπό τις οποίες γίνεται τώρα η απελευθέρωση ενός δούλου. Το Δευτερονόμιο δίνει μια θεολογική βάση στην απελευθέρωση του δούλου (15:14-15) που συναντάμε και στο Λευ. 25:38, 42, 55. Αυτή η θεολογική βάση απουσιάζει στην ανάλογη περικοπή της Εξόδου¹²⁴. Η τελική σύνταξη του Δευτερονομιστικού Κώδικα πρέπει να έγινε κατά τον 7^ο αι. π.Χ., εποχή κατά την οποία παρατηρούμε μια αστική κοινωνία με μία κεντρική πολιτική δομή διαφοροποιημένη από την κοινωνία που αντικατοπτρίζουν οι διατάξεις του Κώδικα της Διαθήκης¹²⁵.

Ο απελεύθερος τώρα πλέον, δε φεύγει με άδεια χέρια, αλλά προμηθεύεται από τον πρώην κύριό του με αρκετά αγαθά για να ξεκινήσει και πάλι τη ζωή του. Προφανώς έχουμε να κάνουμε με διάταξη που αποτελεί μεταγενέστερη προσθήκη λόγω της δυσκολίας που αντιμετώπιζε ο απελεύθερος στο καινούριο ξεκίνημα της ζωής του. Ίσως οι διατάξεις της Εξόδου δεν είχαν καμία πρακτική εφαρμογή, δηλαδή η πράξη απελευθέρωσης ήταν δώρο άδωρο για τους δούλους καθώς χωρίς καμία περιουσία δεν μπορούσαν να επιβιώσουν και περιέπιπταν και πάλι σε κατάσταση δουλείας. Αυτήν την κατάσταση έρχεται να διορθώσει η νομοθεσία του Δευτερονομίου.

Στο Δευτ. 15:16 συναντάμε ελαφρώς διαφοροποιημένη τη φράση «ἐὰν δὲ λέγῃ πρὸς σέ οὐκ ἐξελεύσομαι ἀπὸ σοῦ ὅτι ἠγάπηκέν σε καὶ τὴν οἰκίαν σου ὅτι εὐ' αὐτῷ ἔστιν παρὰ σοῦ» που είδαμε και στο Εξ. 21:5 «ἐὰν δὲ ἀποκριθεὶς εἴπῃ ὁ παῖς ἠγάπηκα τὸν κύριόν μου καὶ τὴν γυναῖκα καὶ τὰ παιδιά οὐκ ἀποτρέχω ἐλεύθερος». Συμπεραίνουμε πως και στις δύο περιπτώσεις ορίζεται η ίδια διαδικασία με κάποιες μικρές διαφορές στις λεπτομέρειες που δίνονται. Το αποτέλεσμα όμως είναι πως με αυτή την τελετή ο δούλος γίνεται μόνιμος πια στην κατοχή του

¹²³ A. Phillips, «The Laws of Slavery: Exodus 21.2-11», *JSOT* 30 (1984) 58. Πρβλ. και D. E. Callender, «Servants of God(s) and Servants of Kings in Israel and the Ancient Near East», *Semeia* 83/84 (1998) 74-78.

¹²⁴ A. Phillips, «The Laws of Slavery: Exodus 21.2-11», *JSOT* 30 (1984) 55-57.

¹²⁵ Βλ. S. H. Ringe, *Jesus, Liberation, and the Biblical Jubilee*, 19-20 και M. J. Oosthuizen, «Deuteronomy 15:1-18 in Socio-Rhetorical Perspective», *ZABR* 3 (1997) 64-91.

κυρίου του. Η βασική διαφορά που παρατηρείται είναι ότι η τελετή αυτή στην Έξοδο γίνεται δημόσια και θα μπορούσε να χαρακτηριστεί περισσότερο επίσημη. Στο Δευτερονόμιο αντίθετα, η όλη διαδικασία λαμβάνει χώρα στην οικία του κυρίου του δούλου προσλαμβάνοντας έναν οικογενειακό χαρακτήρα.

Πέρα από τα παραπάνω, το σημαντικότερο στοιχείο είναι ότι στην περικοπή του Δευτερονομίου συμπεριλαμβάνονται και οι γυναίκες (12 και 17), ενώ στην Έξοδο η απελευθέρωση δεν ίσχυε για τις δούλες¹²⁶. Η εξέλιξη των διατάξεων προδίδει και μια κοινωνική εξέλιξη. Η γυναίκα της κοινότητας στην οποία οι διατάξεις του Δτ. 15 απευθύνονται έχει προφανώς μία καλύτερη θέση από εκείνη που έχει η γυναίκα στην αντίστοιχη κοινότητα των διατάξεων της Εξόδου. Φυσικά οι αντιρρήσεις που εκδηλώθηκαν μεταξύ των ερευνητών για το κατά πόσο εφαρμόζονταν αυτές οι διατάξεις στην πράξη συνεχίζουν μέχρι σήμερα¹²⁷.

Συμπερασματικά, θα μπορούσαμε να πούμε ότι οι διατάξεις για τους δούλους που υπάρχουν στα τρία βιβλία της Πεντατεύχου δε βρίσκονται σε συμφωνία μεταξύ τους. Παρά τις αντίθετες γνώμες των ερευνητών, η πλειονότητα δέχεται πως προηγείται χρονικά το Εξ. 21:2-11, το οποίο και διορθώνεται από το Δτ. 15:12-18¹²⁸, ενώ το Λευ. 25:39-54 δεν αντικαθιστά τις προηγούμενες νομοθεσίες αλλά τις τελειοποιεί¹²⁹.

¹²⁶ C. M. Carmichael, «The Three Laws on the Release of Slaves (Ex. 21,2-11; Dtn. 15,12-18; Lev. 25,39-46)», *ZA W* 112 (2000) 519.

¹²⁷ Βλ. R. G. North, *στο ίδιο*, 156. Ο North θεωρεί πως η αλλαγή που επιφέρει το Δτ. 15 είναι δουλειά του νομοθέτη της Πεντατεύχου, ο οποίος επιθυμεί να διασώσει τις αρχαίες αυτές διατάξεις επιφέροντας προσθήκες, όπως η ενίσχυση των απελευθέρων με πρόβατα, σιτάρι, κρασί και άλλα αγαθά για να μπορέσει να επιβιώσει. Ο στ. 18 αποδεικνύει ότι αυτό δεν ήταν αρεστό στους κατόχους δούλων.

¹²⁸ Για την χρονική προτεραιότητα του Λευ. 25:39-54 από το Δτ. 15:12-18 βλ. J. Van Seters, «The Law of the Hebrew Slave», *ZA W* 108 (1996) 536.

¹²⁹ A. Schenker, «Affranchissement d'une esclave selon Ex 21,7-11», *Bib* 69 (1988) 547-556 της ίδιας, «The Biblical Legislation on the Release of Slaves: The Road from Exodus to Leviticus», *JSOT* 78 (1998) 23-38 I. Cardellini, «Possessio» ο

δ) Ο θεσμός του *gō'el*

Ο θεσμός του *gō'el* στηρίζεται στην αρχή της οικογενειακής αλληλοβοήθειας. Πρόκειται για ένα καθήκον που είχε κάθε Ισραηλίτης ως μέλος μιας οικογένειας και μιας φυλής στην οποία αυτός ανήκε. Το βασικό γνώρισμα του θεσμού ήταν το δικαίωμα της εξαγοράς (*gē'ullā*). Η λέξη *gē'ullā* δηλώνει την εξαγορά, την προστασία και την λύτρωση. Το υποκείμενο μιας τέτοιας ενέργειας, δηλαδή ο λυτρωτής, στα εβραϊκά ονομάζεται *gō'el*. Ο *gō'el* παρεμβαίνει¹³⁰, όταν ένας Ισραηλίτης συγγενής του αναγκαστεί λόγω χρεών να πωλήσει ένα μέρος της πατρικής του ιδιοκτησίας με σκοπό να την αγοράσει (δικαίωμα πρώτης προσφοράς) ή να την εξαγοράσει για λογαριασμό του συγγενή του, αν αυτή είχε πωληθεί σε μη συγγενή, στον οποίο επέστρεφε κατά το ιωβηλαίο έτος («ἐὰν δὲ πένηται ὁ ἀδελφός σου ὁ μετὰ σοῦ καὶ ἀποδῶται ἀπὸ τῆς κατασχέσεως αὐτοῦ καὶ ἔλθῃ ὁ ἀγγιστεῶν ἐγγίζων ἐγγιστα αὐτοῦ καὶ λυτρώσεται τὴν πρᾶσιν τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ», Λευ. 25:25). Σκοπός λοιπόν είναι να μη χαθεί η ιδιοκτησία της οικογένειας. Τα περιουσιακά στοιχεία των οικογενειών μιας φυλής δεν έπρεπε για κανένα λόγο να περάσουν στην ιδιοκτησία κάποιας οικογένειας που ανήκε σε άλλη φυλή¹³¹.

Μια άλλη περίπτωση παρέμβασης του *gō'el* εφαρμοζόταν, όταν ένας συγγενής αναγκαζόταν εξαιτίας χρεών να πωληθεί ως δούλος σε κάποιον ξένο. Κάποιος από τους πλησιέστερους συγγενείς έπρεπε να ασκήσει το καθήκον του ως *gō'el*, προκειμένου ο αδελφός του να μην μεταχειριστεί ως δούλος («...εἷς τῶν ἀδελφῶν αὐτοῦ λυτρώσεται αὐτόν, ἀδελφὸς πατρὸς αὐτοῦ ἢ υἱὸς ἀδελφοῦ πατρὸς λυτρώσεται αὐτόν ἢ ἀπὸ τῶν οἰκείων τῶν σαρκῶν αὐτοῦ ἐκ τῆς φυλῆς αὐτοῦ λυτρώσεται

«Dominium Bonorum»? Riflessioni sulla Proprieta Privata e la «Rimissa dei Debiti» in Levitico 25», *Antonianum* 70 (1995) 333-348 C. M. Carmichael, «The Three Laws on the Release of Slaves (Ex. 21,2-11; Dtn. 15,12-18; Lev. 25,39-46)», *ZA W* 112 (2000) 509.

¹³⁰ Η λέξη *gō'el* είναι μετοχή που λειτουργεί ως ουσιαστικό και προέρχεται ετυμολογικά από το ρήμα *gāl* που σημαίνει εξαγοράζω, αποκαθιστώ. Βλ. N. K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh*, 4 1993, 262.

¹³¹ R. G. North, *στο ίδιο*, 165. Πρβλ. N. K. Gottwald, *στο ίδιο*, 262-267.

αὐτόν», Λευ. 25:47-49). Ο στ. 49 του Λευ. 25 καθορίζει και τον τρόπο με τον οποίο εφαρμοζόταν ο θεσμός σύμφωνα με μια ορισμένη τάξη συγγένειας. Παρατηρούμε ότι ο κύκλος των υποψηφίων *gō'el* ξεκινάει από τη μεριά του πατέρα. Χαρακτηριστικό παράδειγμα της εφαρμογής του θεσμού του *gō'el* αποτελεί η περίπτωση του Βοόζ, ο οποίος αγοράζει τα χωράφια της Νωεμίν και παντρεύεται τη Ρούθ. Ο Βοόζ παράλληλα εφαρμόζει και το θεσμό του λευιρατικού γάμου καθώς παντρεύεται τη Ρούθ (Ρουθ 4:4-6). Το περιστατικό της αγοράς του χωραφιού του Χαναμεήλ από τον ξάδελφό του Ιερεμιά στην Αναθώθ (Ιερ. 39:1-15 [μιασ. 32:1-15]) είναι μία άλλη ενδεικτική περίπτωση. Το κείμενο του Λευ. 25 δε μας πληροφορεί αν ο *gō'el* με την εξαγορά κρατούσε το χωράφι ή το επέστρεφε αμέσως στο συγγενή του. Το πιο λογικό θα ήταν να κρατούσε το δικαίωμα της επικαρπίας του χωραφιού μέχρι το ερχόμενο ιωβηλαίο έτος. Με τον τρόπο αυτό δε ζημιωνόταν ο ίδιος οικονομικά και η ιδιοκτησία παρέμενε στην οικογένεια. Ο ήδη χρεωμένος συγγενής είναι αμφίβολο αν θα κατάφερε να το καλλιεργήσει.

Ένας άλλος ρόλος του *gō'el* ήταν αυτός του εκδικητή (*gō'el had-dām*), να τιμωρήσει δηλαδή το δολοφόνο κάποιου συγγενή του. Με άλλα λόγια πρόκειται για αυτό που ονομάζεται εκδίκηση του αίματος (Αρ. 35:9-34)¹³². Ο ρόλος αυτός αποδίδεται και στον Γιαχβέ που γίνεται εκδικητής των καταπιεζομένων και λυτρωτής τους. Ακόμη μία περίπτωση επέμβασης του *gō'el* παρατηρούμε στο Αρ. 5:8, όπου παρεμβαίνει με σκοπό να επανορθώσει τη ζημιά που προκάλεσε κάποιος συγγενής του σε βάρος κάποιου άλλου. Περισσότερο απίθανη για τα δεδομένα του σύγχρονου κόσμου φαίνεται να είναι η περίπτωση του λευιρατικού γάμου¹³³, όπου σε αυτή την περίπτωση ο *gō'el* αναλαμβάνει να παντρευτεί την άτεκνη γυναίκα του νεκρού συγγενή του (Γεν. 38:8-10 και Ρουθ 3:13). Ο σκοπός μιας τέτοιας ενέργειας ήταν η απόκτηση παιδιού που θα θεωρούνταν ότι είναι απόγονος του νεκρού συζύγου. Επιπλέον, το γεγονός της κληρονομιάς έχει και εδώ σημαντικό

¹³² Πρβλ. Δ. Καϊμάκη, *Οι Θεσμοί της Παλαιάς Διαθήκης*, 36· R. Westbrook, *Property and the Family in Biblical Law*, 58· του ίδιου, «Redemption of the Land», *ILR* 6 (1971) 367.

¹³³ R. Westbrook, *Property and the Family in Biblical Law*, 69-89.

ρόλο, αφού η ιδιοκτησία του νεκρού συζύγου θα μεταβιβαζόταν στον απόγονό του (Αρ. 27:9-11).

Θα πρέπει εδώ να διευκρινίσουμε ότι η εξαγορά γινόταν στον ενδιάμεσο χρόνο των ιωβηλαίων ετών και όχι στο ιωβηλαίο, διότι τότε η γη επέστρεφε αυτόματα στον αρχικό της ιδιοκτήτη. Ο θεσμός της εξαγοράς προϋποθέτει μια κοινωνία δομημένη σε φυλές. Υπονοεί δηλαδή μια αρκετά αρχαία εποχή, όπου η φυλή και η οικογένεια αποτελούν τους κύριους κοινωνικούς πυρήνες. Φυσικά υπήρχε και το δικαίωμα άρνησης των συγγενών να παρέμβουν ασκώντας το καθήκον του *gō'el*, ή να ήταν αδύνατο εξαιτίας οικονομικών δυσκολιών. Σε αυτή την περίπτωση η ιδιοκτησία ή ο δούλος παραμένει στα χέρια του αγοραστή και αποκαθίσταται αυτόματα με το θεσμό του ιωβηλαίου έτους. Έτσι στην πρώτη περίπτωση λυτρωτής είναι ο συγγενής, ενώ στη δεύτερη ο Θεός¹³⁴. Αυτό που δεν μπορεί να κάνει κάποιος άνθρωπος, γίνεται αυτόματα με έναν κοινωνικό θεσμό. Το κοινό στοιχείο των δύο θεσμών ήταν η προστασία της ιδιοκτησίας. Η διαφορά που εντοπίζουμε είναι πως ο περιστασιακός θεσμός του *gō'el* που είχε σκοπό την προστασία των ανθρώπων και της ιδιοκτησίας της φυλής, αν για κάποιο λόγο δεν εφαρμοζόταν, η ιδιοκτησία χανόταν. Το ιωβηλαίο αντίθετα, το οποίο ωφελούσε την οικογένεια στην ευρύτερη μορφή της, εξασφάλιζε την αποκατάσταση οποιασδήποτε ιδιοκτησίας και κάποιου δούλου, αφού ήταν ένας σταθερός, περιοδικός θεσμός με ταυτόχρονη γενική ισχύ που υπερκάλυπτε το ενδεχόμενο αποτυχίας του *gō'el*. Από το δικαίωμα της εξαγοράς και τον τρόπο λειτουργίας της, συμπεραίνουμε ότι την εποχή της θέσπισης του θεσμού θα παρατηρούνταν μια πορεία συσσώρευσης του μεγαλύτερου μέρους του εδάφους της φυλής στα χέρια μερικών πλουσίων οικογενειών, ενώ ταυτόχρονα τα μέλη των υπόλοιπων οικογενειών επιβίωναν ως μισθωτοί εργάτες και εξαρτώμενοι από τις οικογένειες αυτές εξαιτίας των χρεών

¹³⁴ Βλ. J. Milgrom, *Leviticus 23-27*, 2190. Πρβλ. του ίδιου, «The Land Redeemer and the Jubilee», στο *Fortunate the Eyes that See. Essays in Honor of D. N. Freedman in Celebration of His Seventieth Birthday*, εκδ. A. B. Beck, Grand Rapids, Michigan, Eerdmans 1995, 66-69. Ο Θεός λύτρωσε τον Ισραήλ από τη δουλεία της Αιγύπτου και δικαιωματικά του ανήκει.

τους. Το ιωβηλαίο συνεπώς ήταν ένας κοινωνικο-οικονομικός θεσμός που απέτρεπε τη μονιμοποίηση αυτής της κατάστασης¹³⁵.

ε) Χρονολόγηση και αξιολόγηση του θεσμού του ιωβηλαίου

Μετά την αναφορά στις παραπάνω διατάξεις της Πεντατεύχου για την αγρανάπαυση, την άφεση των δούλων, την παραγραφή των χρεών, την αποκατάσταση της ιδιοκτησίας και του δικαιώματος της εξαγοράς, τις οποίες ενοποιεί ο θεσμός του ιωβηλαίου έτους, μπορούμε πλέον να επιχειρήσουμε την χρονολόγηση του θεσμού. Οφείλουμε να πούμε πως δεν υπάρχει ομοφωνία μεταξύ των ερευνητών ούτε και σε αυτό το ζήτημα. Επιχειρήσαμε να κατατάξουμε τις υποθέσεις που έχουν υποστηριχθεί από τους ερευνητές σε τρεις ομάδες. Στην πρώτη ανήκουν, όσες υποστηρίζουν πως ο θεσμός προέρχεται από μια αρχαϊκή εποχή, λίγο μετά τη δημιουργία του Ισραήλ¹³⁶. Ως καταλληλότερος χρόνος που προτείνεται είναι η περίοδος της εγκατάστασης και λίγο αργότερα. Η δεύτερη ομάδα απαρτίζεται από απόψεις που προτείνουν πως το ιωβηλαίο ήταν ένας ουτοπικός νόμος που προήλθε από μια ομάδα ιερέων κατά την βαβυλώνια αιχμαλωσία ή αμέσως μετά την επιστροφή των αιχμαλώτων¹³⁷. Στην τρίτη τέλος ομάδα ανήκουν οι ό-

¹³⁵ J. Milgrom, *στο ίδιο*, 2193.

¹³⁶ A. Jirku, «Das Israelitische Jubeljahr», στο *Von Jerusalem nach Ugarit*, Graz, Austria, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 1966, 319-329· H. L. Ginzberg, «Studies in the Economics of the Bible», *JQR* 22 (1932) 343-408· J. Lewy, «The Biblical Institution of Derôr in the Light of Akkadian Documents», (εβραϊκά), *Erlsr* 5 (1958) 21-31· A. Van Selms, «Jubilee, Year of», *IDBSup* (1976) 496-497.

¹³⁷ G. Wallis, «Das Jubeljahr-Gesetz, eine Novelle zum Sabbatjahr-Gesetz», *MIOF* 15 (1969) 337-345· R. Westbrook, «Jubilee Laws», *ILR* 6 (1971) 224-225· R. De Vaux, *Ancient Israel: Its Life and Institutions*, London, Darton, Longman and Todd, 1961, 175-177· S. A. Kaufmann, «Deuteronomy 15 and Recent Research on the Dating of P», στο *Das Deuteronomium. Entstehung, Gestalt u. Botschaft*, N. Lohfink, BETL 68, Leuven, 1985, 273-276. Πρβλ. *NJB*, 167. Πρβλ. όσα αναφέρονται στο J. S. Bergsma, «The Jubilee: A Post-Exilic Priestly Attempt to Reclaim Lands?», *Bib* 84 (2003) 226-229.

ποιες συμβιβαστικές λύσεις προτείνονται μεταξύ των δύο πρώτων¹³⁸. Η επίλυση που φαίνεται να επικρατεί είναι ότι το ιωβηλαίο αποτελεί μια σειρά πολύ παλιών διατάξεων μιας αγροτικής στο σύνολό της κοινωνίας δομημένη σε φυλές, οι οποίες με το πέρασμα του χρόνου και κυρίως κατά τη διάρκεια της αιχμαλωσίας υπέστησαν αρκετές προσθήκες, προκειμένου να προσαρμοστούν στις εκάστοτε κοινωνικές συνθήκες.

Θα πρέπει εδώ να σημειώσουμε πως το πρόβλημα της προέλευσης και της χρονολόγησης του Λευ. 25 συνδέεται με την ιστορία σύνταξης του κειμένου, καθώς η σημερινή μορφή του κεφαλαίου είναι πολύ μεταγενέστερη. Ούτε και στο ζήτημα της πορείας σύνταξης του εν λόγω κεφαλαίου παρατηρείται ομοφωνία μεταξύ των ερευνητών με αποτέλεσμα να έχουν υποστηριχθεί διάφορες απόψεις. Ο Reventlow¹³⁹ υποστήριξε ότι στην πραγματικότητα δύο αρχικά ανεξάρτητες ενότητες συντάχθηκαν στην παρούσα μορφή. Ο Kilian¹⁴⁰ ανακαλύπτει τέσσερα στάδια εξέλιξης των διατάξεων ενώ ο Elliger¹⁴¹ υποστηρίζει ότι αυτά είναι οκτώ. Ο Fager¹⁴² διαιρεί το 25^ο κεφ. σε πέντε στάδια, στο καθένα από τα οποία υποστηρίζει ότι γίνονταν προσθήκες. Αυτά είναι: οι αρχικές διατάξεις για τα χρέη και τις πωλήσεις, ακολουθούν προσθήκες που αφορούν το δικαίωμα εξαγοράς και τις εξαιρέσεις. Στην αρχή της εξορίας ένας συντάκτης επεξεργάζεται θεολογικά τις παραπάνω διατάξεις και αργότερα ένας δεύτερος ιερέας συντάκτης αναθεωρεί και προσαρμόζει το θεσμό μέχρι που τέλος, οι ιερείς-μέλη της ομάδας σύνταξης του Ιερατικού Κώδικα (P), πριν εκδώσουν το έργο τους, επέφε-

¹³⁸ J. E. Hartley, *Leviticus*, 427· R. Gnuse, «Jubilee Legislation in Leviticus: Israel's Vision of Social Reform», *BTB* 15 (1985) 43-48.

¹³⁹ H. G. Reventlow, *Das Heiligkeitsgesetz Formgeschichtlich Untersucht*, WMANT 6, Neukirchen, Neukirchener Verlag 1961, 347-349.

¹⁴⁰ R. Kilian, *Literarkritische und Formgeschichtliche Untersuchung des Heiligkeitsgesetzes*, Bonn, Haustern, 1963, 130.

¹⁴¹ K. Elliger, *Leviticus*, HAT 4, Tübingen, Mohr, 1966, 347-349. Πρβλ. R. G. North, *The Biblical Jubilee...after Fifty Years*, 86-91.

¹⁴² Βλ. J. A. Fager, *Land Tenure and the Biblical Jubilee*, 123-125, όπου αναλυτική παρουσίαση ολόκληρου του κεφ. 25 του Λευιτικού. Πρβλ. R. G. North, *The Biblical Jubilee...after Fifty Years*, 91-94.

ραν τις τελευταίες μικρορυθμίσεις. Ο Sun¹⁴³ πρότεινε τρία διαφορετικά στρώματα σύνταξης. Η διαίρεση του κεμένου έγινε με βάση τη φιλολογική μορφή των διατάξεων. Όσες βρίσκονται σε δεύτερο πρόσωπο ενικού (3-7, 15-16, 25-34, 35-37, 39-43, 47-54) ανήκουν στο αρχικό στάδιο, ενώ αυτές του δεύτερου σταδίου προστέθηκαν σε δεύτερο πρόσωπο πληθυντικού. Το τρίτο στάδιο περιλαμβάνει μικρότερες προσθήκες (11-13). Κάποιοι άλλοι ερευνητές, ανάμεσα τους οι: Noth¹⁴⁴, Wenham¹⁴⁵, Levine¹⁴⁶ και Milgrom¹⁴⁷, υποστηρίζουν ότι το υλικό του παραπάνω κεφαλαίου είναι ετερογενές και δεν μπορούν να διακριθούν τα διάφορα στάδια σύνθεσης μέχρι την τελική μορφή στην οποία μας παραδόθηκε. Με τη γνώμη αυτή συντασσόμαστε και εμείς καθώς αρκετά στοιχεία του κεφ. 25 αποτελούν προσθήκες και αναθεωρήσεις προκειμένου ο θεσμός να ανταποκρίνεται στην κοινωνική πραγματικότητα.

Για να επανέλθουμε τώρα στο θέμα της χρονολόγησης του θεσμού, θα πρέπει να τονίσουμε ότι ορθώς επικρατούν δύο εποχές, παρά το γεγονός ότι η χρονολόγηση των διατάξεων έχει αναχθεί έως και την εποχή του Μωυσή. Η πρώτη από τις επικρατούσες είναι η στιγμή της εγκατάστασης και η δεύτερη η στιγμή της επιστροφής μετά την αιχμαλωσία¹⁴⁸. Μια ομάδα ερευνητών¹⁴⁹ θεωρεί ως πιο κατάλληλη στιγμή

¹⁴³ H. T. C. Sun, *An Investigation into the Compositional Integrity of the So-Called Holiness Code (Leviticus 17-26)*, (Διδακτ. Διατρ.), Claremont Graduate School, 1990, 439-559.

¹⁴⁴ Βλ. M. Noth, *Leviticus: A Commentary*, OTL, Philadelphia, Westminster, 1977, 181-193.

¹⁴⁵ G. J. Wenham, *The Book of Leviticus*, Grand Rapids, Michigan, Eerdmans, 1979.

¹⁴⁶ B. A. Levine, *Leviticus*, Philadelphia, Jewish Publication Society, 1989.

¹⁴⁷ J. Milgrom, *Leviticus 23-27*, 2149-2150.

¹⁴⁸ Βλ. R. G. North, *Sociology of the Biblical Jubilee*, 193, όπου και επικρίνεται η θεωρία του J. Wellhausen και της σχολής του που δέχονται την επινόηση του θεσμού το 570 και την αναθεώρηση στις διατάξεις κατά το 500 π.Χ. Πρβλ. του ίδιου, *The Biblical Jubilee...after Fifty Years*, 18 και J. S. Bergsma, «The Jubilee: A Post-Exilic Priestly Attempt to Reclaim Lands?», *Bib* 84 (2003) 225-246.

για την θέσπιση του θεσμού τον 8^ο αι. π.Χ. Οφείλουμε επίσης να αναγνωρίσουμε ότι το Λευ. 25 έχει ένα μελλοντικό χαρακτήρα που προδίδει πως οι διατάξεις του πρόκειται να εφαρμοστούν στο μέλλον και ότι δεν εφαρμόζονται ήδη «...λάλησον τοῖς υἱοῖς Ἰσραὴλ καὶ ἐρεῖς πρὸς αὐτούς ἐὰν εἰσέλθῃτε εἰς τὴν γῆν ἣν ἐγὼ δίδωμι ὑμῖν» (25:2). Επειτα θα πρέπει να ληφθεί υπόψη το γεγονός της προϋπαρξής των διατάξεων για την απελευθέρωση των δούλων, την αγρανάπαυση και την παραγραφή χρεών. Η αντίληψη περί Θεού, η ιστορική εμπειρία και το περιβάλλον αποτελούν τους τρεις παράγοντες οι οποίοι διαμόρφωσαν τις διατάξεις του Ισραήλ από τη στιγμή της εγκατάστασης και εξής¹⁵⁰. Το πρόβλημα που εγείρεται είναι ότι προσθήκες όπως: α) η αλλαγή στο ημερολογιακό σύστημα που ακολουθείται, β) η εορτή της Ημέρας του Εξιλασμού, γ) το δικαίωμα εξαγοράς, δ) ο καθορισμός των τιμών με κριτήριο το ιωβηλαίο έτος, ε) η θεολογική θεμελίωση των διατάξεων και στ) οι εξαιρέσεις των πόλεων και των λευιτών, δεν μπορούν να χρονολογηθούν όλες με ακρίβεια. Το βέβαιο είναι ότι δηλώνουν μία εξέλιξη στην κοινωνική και θρησκευτική ζωή του Ισραήλ.

Θα επιχειρήσουμε να δείξουμε προτίμηση, με επιφυλακτικότητα όμως, στην περίοδο μετά την εγκατάσταση στη γη Χαναάν ως χρόνο προέλευσης του θεσμού του ιωβηλαίου έτους και στην περίοδο προς το τέλος της αιχμαλωσίας ως καταλληλότερη εποχή για την τελική αναθεώρηση του θεσμού, προκειμένου να γίνει εφικτός κατά την επιστροφή των αιχμαλώτων στη χώρα τους. Αυτό όμως δε σημαίνει ότι είμαστε βέβαιοι πως έτσι έχουν τα πράγματα εφόσον δεν υπάρχουν πηγές που να αποδεικνύουν τη θέσπιση και εφαρμογή του ιωβηλαίου έτους. Πριν προβούμε στην παρουσίαση των επιχειρημάτων, πρέπει να πούμε πως η αρχαιολογική έρευνα δεν έχει αποκαλύψει κάποια ρητή μαρτυρία για εφαρμογή του θεσμού που να φανερώνεται από οικονομικά έγγραφα και συμβόλαια. Οι προσπάθειες των Gordon¹⁵¹ και

¹⁴⁹ J. Milgrom, *Leviticus 23-27*, 2244-2245· E. Neufeld, «The Socio-Economic Background of Yobel and Semitta», *RSO* 33 (1958) 118· S. Bess, *Systems of Land Tenure in Ancient Israel*, (Διδακτ. Διατρ.), University of Michigan 1963.

¹⁵⁰ Βλ. D. W. Blosser, *Jesus and the Jubilee*, 23.

¹⁵¹ Βλ. C. H. Gordon, «Biblical Customs and the Nuzi Tablets», *BA* 3 (1940) 12.

Alexander¹⁵² να συνδέσουν το ιωβηλαίο με ακκαδικές και ουγαριτικές πρακτικές που μαρτυρούνται σε κάποια πολύ παλιά κείμενα δεν είναι παρά υποθέσεις. Τα παρακάτω στοιχεία του θεσμού βρίσκονται σε απόλυτη συμφωνία με την περίοδο της εγκατάστασης όλων των φυλών στη Χαναάν.

1. Το ιωβηλαίο παρουσιάζει μια απλότητα στις συνθήκες της αγροτικής ζωής του λαού που βρίσκονται σε απόλυτη αρμονία με την οικονομική ζωή που γνωρίζουμε πως είχε αναπτυχθεί μετά την εγκατάσταση. Ο λαός περνάει από την ημινομαδική ζωή στην αγροτική.

2. Κείμενα από το γειτονικό περιβάλλον του Ισραήλ απέδειξαν πως κάποιες από τις διατάξεις που συναντάμε και στη νομοθεσία του ιωβηλαίου έτους για τα χρέη και τους δούλους, εφαρμόζονταν ήδη από την 2^η χιλιετία π.Χ. Γεγονός είναι ότι το ιωβηλαίο δεν ήταν ένας νέος νόμος, αλλά μια συνένωση διατάξεων (Εξ. 23 και Δτ. 15) που ήδη υπήρχαν και εφαρμόζονταν¹⁵³.

3. Κατά την περίοδο του Ιησού του Ναυή οι Ισραηλίτες παρουσιάζονται ενωμένοι ως έθνος, του οποίου ο τρόπος ζωής απαιτεί έλεγχο, ενώ, αντίθετα, μετά την επιστροφή από τη βαβυλωνία αιχμαλωσία εμφανίζονται αποθαρρυνμένοι και η καθοδήγησή τους χρειαζόταν κίνητρο¹⁵⁴.

4. Η κοινότητα κατά την εγκατάσταση βρισκόταν στο κατώφλι μιας καινούριας ζωής που, αν όλα πήγαιναν καλά, θα ήταν ο άξονας της ιστορίας της. Ο νομοθέτης το γνωρίζει και δίνει μελλοντικό χαρακτήρα στο θεσμό «...ἐὰν εἰσελθῆτε εἰς τὴν γῆν ἣν ἐγὼ δίδωμι ὑμῖν» (25:2), άσχετα αν θεσπίζεται πριν ή μετά την εγκατάσταση.

5. Οι περιτειχισμένες πόλεις του Λευ. 25:29-30 μαρτυρούνται ήδη από την εποχή του Δαβίδ.

6. Η απουσία αναφοράς στο θεσμό στα προαιχμαλωσιακά βιβλία δε σημαίνει πως ο θεσμός δεν είχε ακόμη θεσπιστεί. Σε αρκετά από τα

¹⁵² J. B. Alexander, «A Babylonian Year of Jubilee?», *JBL* 57 (1938) 75-79.

¹⁵³ Πρβλ. R. G. North, στο *ίδιο*, 204· R. Westbrook, «Jubilee Laws», *ILR* 6 (1971) 209-225· του *ιδίου*, «Social Justice in the Ancient Near East», στο *Social Justice in the Ancient World*, έκδ. K. D. Irani-M. Silver, Westport, Conn, Greenwood Press, 1995, 149-163.

¹⁵⁴ Βλ. R. G. North, στο *ίδιο*, 205.

βιβλία αυτά, αν και ο θεσμός δεν αναφέρεται αυτολεξί, οι αναφορές σε κάποιες από τις διατάξεις του υπονοούν ότι το ιωβηλαίο θεωρούνταν δεδομένο.

7. Η παρουσία ενός σπάνιου λεξιλογίου στο Λευ. 25 αποδεικνύει την πολύ παλιά χρήση μερικών λέξεων. Αυτές είναι: α) *Yōbēl*. Η ετυμολογία του όρου δεν είναι βέβαιη. Το κείμενο των Ο' την αποδίδει ως «ένιαυτος άφέσεως», β) η λέξη *ḥōrā'āreḥ*, της οποίας η ετυμολογία «ἐν τῷ μόχθῳ» δεν είναι ξεκάθαρη, συναντάται στους στ. 43, 46, 53 και στα Εξ. 1:13-14 και Ιεζ. 34:4¹⁵⁵, γ) η λέξη *yāmūḥ*, κατά το κείμενο των Ο' «σπένηται», συναντάται μόνο στους στ. 25, 35, 39, 47 και στο Λευ. 27:8 και τέλος δ) η λέξη *šmīṭūt* απαντά μόνο στο στ. 23 και αποδίδεται ως «εἰς βεβαίωσιν»¹⁵⁶ στο κείμενο των Ο'.

8. Ένα τελευταίο στοιχείο που έχει υποστηριχθεί¹⁵⁷ για να δικαιολογήσει τις ελάχιστες αναφορές στο θεσμό είναι το γεγονός ότι πρόκειται για έναν θεσμό που συνέβαινε κάθε πενήντα χρόνια και συνεπώς οι αναφορές σε αυτόν είναι αναμενόμενο να είναι ελάχιστες.

Από τα παραπάνω συνάγεται ότι ο θεσμός του ιωβηλαίου θεσπίστηκε πιθανότατα σε μια πολύ παλιά εποχή και προέρχεται από τις παλαιότερες διατάξεις που είδαμε, τις οποίες ο νομοθέτης συνένωσε και κατέστησε περισσότερο εφικτές. Η τελική αναθεώρηση του θεσμού έγινε προς το τέλος της βαβυλωνίας αιχμαλωσίας και η ιερατική ομάδα που αργότερα¹⁵⁸ εξέδωσε τον Ιερατικό Κώδικα είναι υπεύθυνη για την τελική μορφή του κεφ. 25 του Λευιτικού έτσι όπως αυτό μας διασώθηκε. Ο σκοπός του Ιερατικού Κώδικα ήταν α) να προστατέψει τις αρχαίες παραδόσεις που κινδύνευαν στη διάρκεια της αιχμαλωσίας, β) να ερμηνεύσει την αιχμαλωσία με όρους θεϊκής τιμωρίας και γ) να παραδώσει έναν κατάλληλο τρόπο ζωής για το μέλλον. Το τελευ-

¹⁵⁵ J. E. Hartley, *Leviticus*, 428.

¹⁵⁶ Βλ. J. J. Rabinowitz, «A Biblical Parallel to a Legal Formula from Ugarit», *VT* 8 (1958) 95.

¹⁵⁷ J. E. Hartley, στο *ίδιο*, 429.

¹⁵⁸ Βλ. Σ. Αγουρίδη, *Ιστορία της Θρησκείας του Ισραήλ*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 1995, 311-313.

ταίο φαίνεται στην χρήση από πλευράς Ρ του Νόμου της Αγιότητας και κυρίως του ιωβηλαίου¹⁵⁹.

Θα πρέπει εδώ να αναφερθεί ότι τα παραπάνω επιχειρήματα μπορούν να χρησιμοποιηθούν και για την υπόθεση της μεταγενέστερης προέλευσης του ιωβηλαίου, αν αυτή συνδεθεί με τους Ισραηλίτες που παρέμειναν στην Παλαιστίνη και δεν μεταφέρθηκαν στη Βαβυλώνα. Έτσι, γίνεται αντιληπτό ότι το ιωβηλαίο θα μπορούσε να τεθεί σε ένα πλάνο εφαρμογής προκειμένου να επανακαθοριστούν οι ιδιοκτησίες εκείνων που είχαν παραμείνει.

Το ιωβηλαίο έτος λοιπόν, περιγράφει πως πρέπει να είναι μια κοινωνία που βρίσκεται σε απόλυτη σχέση με το θεό και όχι πως αυτή είναι. Συνεπώς, απευθύνεται σε αυτόν τον κόσμο και όχι σε έναν ουτοπικό. Ο σκοπός του θεσμού ήταν να αποκαταστήσει τα μέλη αυτής της κοινωνίας, τόσο σε κοινωνικό, όσο και σε λατρευτικό επίπεδο.

6. Παράλληλοι κοινωνικοί θεσμοί σε άλλους πολιτισμούς

α) Μεσοποταμία (Σουμερία-Ακκαδία-Βαβυλώνα-Ασσυρία-Περσία)

Στο χώρο της Μεσοποταμίας συναντάμε αρκετές αναφορές σε κοινωνικές ρυθμίσεις που αφορούν απελευθερώσεις δούλων και παραγραφή χρεών ήδη από την 3^η χιλιετία π.Χ. Οι πληροφορίες που έχουμε για αυτές τις ενέργειες προέρχονται κυρίως από συλλογές νόμων, αλλά και από δημόσια έγγραφα και επιστολές. Στα ακκαδικά ο σχετικός όρος που δηλώνει την άφεση, συνώνυμος του εβραϊκού *derôr*, είναι *durāru/andurārum*. Το συνώνυμό του στα σουμερικά είναι *AMA.AR.GI* που σημαίνει επιστροφή στη μητέρα¹⁶⁰. Ένας άλλος όρος που επί-

¹⁵⁹ Βλ. J. A. Fager, *Land Tenure and the Biblical Jubilee*, 52-53, όπου εκτενής αναφορά στο ρόλο των ιερέων στην αναμόρφωση της ταυτότητας, της λατρείας και της κοινωνικο-οικονομικής ζωής του Ισραήλ. Πρβλ. R. Kinsler-G. Kinsler, *The Biblical Jubilee and the Struggle for Life*, Maryknoll, 1999, 76 και A. G. Shead, «An Old Testament Theology of the Sabbath Year and Jubilee», *RTR* 61 (2002) 19-33.

¹⁶⁰ Βλ. J. Milgrom, *Leviticus 23-27*, 2167. Πρβλ. Λευ. 25:10.

σης συναντάται συχνά και δηλώνει μια ευρύτερη ενέργεια δικαιοσύνης (*mīšarum*) αποδίδεται στα ελληνικά ως «Πράξη Αμεροληψίας και Δικαιοσύνης»¹⁶¹. Όταν αυτή η πράξη έχει τη μορφή της μελλοντικής απαλλαγής από χρέη και εισπράξεις χρησιμοποιείται ο όρος *kidinnātu*. Η διακήρυξη λοιπόν, που δηλώνεται με το *andurārum* (άφεση), αποτελεί μέρος ενός γενικότερου διατάγματος κοινωνικής δικαιοσύνης, το οποίο καλείται *mīšarum*, γνωστό στα σουμερικά ως *NI.G.SI.SÁ* και που εκδιδόταν από τους βασιλείς κατά τη διάρκεια του πρώτου έτους της ανόδου τους στο θρόνο. Η δικαιοσύνη στη Μεσοποταμία, όπως και στον Ισραήλ, ήταν ένα από τα κυριότερα καθήκοντα του βασιλιά. Ο όρος *andurārum* συναντάται αρκετές φορές στους κώδικες της Νούζι και προφανώς είναι συνώνυμος με τον εβραϊκό *derôr*¹⁶². Έχει προταθεί από τον Gordon¹⁶³ ότι ο όρος *šūdātu*, που επίσης απαντά συχνά στους κώδικες της Νούζι, αναφέρεται στο σαββατικό έτος, ενώ ο αντίστοιχος *andurārum* στο ιωβηλαίο. Σκοπός αυτών των ενεργειών ήταν να αποδειχθεί η χάρη και η προστασία που ο βασιλιάς παρείχε στους υπηκόους του και να τους απαλύνει από το βάρος της φορολογίας.

Θα πρέπει εδώ να παρατηρήσουμε μια άλλη ομοιότητα αυτών των κοινωνικών μεταρρυθμίσεων με το ιωβηλαίο έτος της Π.Δ. Στη Μεσοποταμία τα διατάγματα *mīšarum* και *andurārum* εφαρμόζονταν στην

¹⁶¹ J. J. Finkelstein, «Some New *Mīšarum* Material and Its Implications», *AS* 16 (1965) 233-246· N. P. Lemche, «*Andurārum* and *Mīšarum*: Comments on the Problem of Social Edicts and their Application in the Ancient Near East», *JNES* 38 (1979) 11-22· J. Lewy, «The Biblical Institution of *Derôr* in the Light of Akkadian Documents», (εβραϊκά) *Erlsr* 5 (1958) 21-31.

¹⁶² Πρβλ. M. Weinfeld, «Sabbatical Year and Jubilee in the Pentateuchal Laws and their Ancient Near Eastern Background», στο *The Law in the Bible and in Its Environment*, έκδ. T. Veijola, Göttingen, Vandenhoeck and Ruprecht, 1990, 44-45· H. Olivier, «The Periodicity of *Mēšarum* again», στο *Text as Context. Old Testament and Semitic Studies for F. C. Fensham*, έκδ. W. Claassen, JSOTSup 48, 1988, 228· G. C. Chirichigno, *Debt-Slavery in Israel and the Ancient Near East*, 315-317.

¹⁶³ C. H. Gordon, «Biblical Customs and the Nuzi Tablets», *BA* 3 (1940) 12· E. Otto, «Programme der Sozialen Gerechtigkeit. Die Neuassyrische (an-)duraru-Institution Sozialen Ausgleichs und das Deuteronomische Erlaßjahr in Dtn 15», *ZABR* 3 (1997) 26-63· R. Westbrook, *Property and the Family in Biblical Law*, 93-115.

πράξη με διακήρυξη και με κάποια σημάδια, όπως το ιωβηλαίο έτος κηρύσσονταν με το *šōrag*, για να γίνουν γνωστά σε όλη τη χώρα. Στη Μεσοποταμία οι διατάξεις εφαρμόζονταν με την ύψωση ενός πυρσού¹⁶⁴ που γινόταν από το βασιλιά και λειτουργούσε ως σημαία (βλ. Ησ. 11:12, 49:22 και 61:10). Μια πράξη που, παρά το γεγονός ότι αποτελούσε σύμβολο, είχε και τελετουργική σημασία. Υψώνονταν προς τον Σαμάς, τον θεό της δικαιοσύνης. Η πιο συχνή ενέργεια που λάμβανε χώρα με την εφαρμογή αυτών των διατάξεων ήταν το σπάσιμο των πινακίδων-πλακιδίων, οι οποίες αποτελούσαν πράξεις συμβολαίων μεταξύ δανειστών και χρεοφειλετών. Η καταστροφή των πλακιδίων σήμαινε ότι τα χρέη χαρίζονταν και δεν ίσχυαν πλέον οι όροι των συμφωνιών για τις υποθήκες. Οι βασιλείς στους ελληνοιστικούς χρόνους ύψωναν στήλες στις εισόδους των ιερών πόλεων πάνω στις οποίες χάραζαν τα δικαιώματα και τα προνόμια τους.

Ο βασιλιάς Enmetena της Λαγκάς (2430 π.Χ.) με διάταγμα¹⁶⁵ όρισε την αποκατάσταση της ιδιοκτησίας και θέσπισε την παραγραφή των χρεών. Τρεις αιώνες αργότερα ο Manishtushu απελευθέρωσε 38 πόλεις από τις δημόσιες εργασίες και τις στρατιωτικές υποχρεώσεις¹⁶⁶. Στη Σουμερία η μεταρρύθμιση του Ουρουκαγκίνα, του τελευταίου βασιλιά της Λαγκάς (γύρω στο 2370 π.Χ.) περιελάμβανε ανάμεσα στα άλλα και απελευθερώσεις αιχμαλώτων λόγω παλαιότερων χρεών και φόρων. Τα χρέη επίσης, παραγράφηκαν από τοπικούς άρχοντες, τόσο στις ασσυριακές αποικίες στην Καππαδοκία (20^{ος} και 19^{ος} αι. π.Χ.), όσο και στην ίδια την Ασσυρία. Ένα σουμερικό κείμενο¹⁶⁷ αναφέρει ότι στη Sippar κατά τη διάρκεια της βασιλείας του Rim-Sin, μία δούλη εξαγόρασε την ελευθερία της πληρώνοντας 10 σίκλους στον ιδιοκτήτη

¹⁶⁴ Βλ. M. Weinfeld, στο *ίδιο*, 73 και 157.

¹⁶⁵ Για το κείμενο του διατάγματος βλ. M. Weinfeld, στο *ίδιο*, 78. Ο όρος που χρησιμοποιείται για να δηλώσει την απελευθέρωση είναι: *AMA.ARG*.

¹⁶⁶ R. H. Lowery, *Sabbath and Jubilee*, 38.

¹⁶⁷ Πρβλ. J. Milgrom, *Leviticus 23-27*, 2238· J. N. Postgate, «Land Tenure in the Middle-Assyrian Period», *BSOAS* 34 (1971) 496-520.

της. Οι ηγεμόνες Ishme-Dagan (1953-1935 π.Χ.) και Lipit-Ishtar¹⁶⁸ (1934-1924 π.Χ.) του Isin εξέδωσαν πράξεις *mīšarum* (στα σουμεριακά *N/G.SI.SA*). Ο πρώτος μάλιστα, εκτός από τη γενική απελευθέρωση, καθιέρωσε και παραγραφή φόρων για τους κατοίκους της ιερής πόλης Νιπούρ¹⁶⁹.

Κοινωνικές μεταρρυθμίσεις αυτού του είδους, ήταν γνωστές στο βασίλειο του Μάρι πριν από τον Κώδικα του Χαμμουραμί. Σε μια από τις επιστολές του βασιλείου του Μάρι¹⁷⁰ αναφέρεται απελευθέρωση δούλων (*andurārum*) με διάταγμα του βασιλιά. Σε έγγραφα πωλήσεων γης από το βασίλειο αυτό, ο όρος *andurārum* είναι πολύ συχνός. Ήδη από τη 2^η χιλιετία π.Χ. στο βασίλειο αυτό, κατά τη διάρκεια των ηγεμόνων Yahdum-Lim, Išar-Lim, Šamši-Addu και Zimri-Lim, τα διατάγματα αυτά εφαρμόζονταν κυρίως με την άνοδο του νέου μονάρχη στο θρόνο¹⁷¹. Παρόμοια είναι και η περίπτωση της απελευθέρωσης δούλων από το Χετταίο βασιλιά Hatushili I (μέσα του 16^{ου} αι. π.Χ.). Οι πολλαπλές αναφορές σε μη εξόφληση χρεών αδύναμων γεωργών φανερώνει τη συγκέντρωση της καλλιεργούμενης γης στα χέρια μιας τάξης πλουσίων ιδιοκτητών. Στο κείμενο του βασιλιά Pushuma απαντά η φράση «ξεπλένωντας το χαλκό»¹⁷² που σήμαινε παραγραφή χρεών επειδή τα χρέη καταγράφονταν σε χάλκινα πλακίδια. Πρόκειται για πράξεις *andurārum* που οι βασιλείς Pushuma και Erishum I της Ασσυρίας εξέδωσαν για τους κατοίκους της χώρας τους.

Ο Κώδικας νόμων της Εσούννα (LE) χρονολογικά ανήκει στην περίοδο μεταξύ της τρίτης δυναστείας της Ουρ (2050-1950 π.Χ.) και της ανόδου του Χαμμουραμί. Ο Κώδικας χρονολογείται 250 χρόνια πριν την άνοδο του Χαμμουραμί στο θρόνο. Σε κάποιους από αυτούς τους νόμους αναφέρονται γενικές αποσβέσεις χρεών, οι οποίες γί-

¹⁶⁸ *ANET*, 159-161. Πρβλ. M. Weinfeld, στο *ίδιο*, 54· H. S. Smith, «A Note on Amnesty», *JEA* 54 (1968) 212-214.

¹⁶⁹ M. Weinfeld, στο *ίδιο*, 16 και 82-83.

¹⁷⁰ *ANET*, 482-483. Βλ. D. Charpin, «L'Andurārum à Mari», *Mari* 6 (1990) 253-270.

¹⁷¹ Βλ. J. Milgrom, στο *ίδιο*, 2168 και M. Weinfeld, στο *ίδιο*, 86-87.

¹⁷² M. Weinfeld, στο *ίδιο*, 92.

νονταν με διαταγή του βασιλιά. Οι § 29 και 39 παρουσιάζουν ομοιότητες με τις διατάξεις του ιωβηλαίου έτους και ιδιαίτερα με το Λευ. 25:29. Το δικαίωμα της εξαγοράς εμφανίζεται και εδώ. Σύμφωνα με τον Alexander οι νόμοι αυτοί αποτέλεσαν πηγή για τις διατάξεις για την απαλειφή των χρεών που συναντάμε στο θεσμό του ιωβηλαίου¹⁷³.

§ 39

Αν κάποιος βρίσκεται σε δύσκολη θέση και πουλάει το σπίτι του, ο ιδιοκτήτης του σπιτιού διατηρεί το δικαίωμα να το αγοράσει, σε περίπτωση που ο αγοραστής το ξαναπουλήσει.

Πασιγνώστος στο δυτικό κόσμο είναι ο Κώδικας του Χαμμουραπί (CH) με 282 διατάξεις, χαραγμένες σε στήλη από μαύρο διορίτη λίθο. Ο περισσότερο δημοφιλής από τους αρχαίους νομικούς κώδικες δεν περιέχει ομοιότητες μόνο με τις διατάξεις του σαββατικού και του ιωβηλαίου έτους, αλλά και με πολλές άλλες διατάξεις¹⁷⁴ της Π.Δ. Υποστηρίχθηκε ότι πιθανώς να υπήρχε ένας πρωτο-σημητικός κώδικας για τις φυλές που υπήρχαν στην Ουρ, ο οποίος μεταφέρθηκε όταν αυτές οι φυλές εγκαταστάθηκαν στην Παλαιστίνη¹⁷⁵. Οι πρώτοι κώδικες του Ουρ-Ναμμού και του Lipit-Ishtar του βασιλείου της Εσνούνα ενσωμάτωναν στα κείμενά τους μερικά στοιχεία από *mišarum* «πράξεις Δικαιοσύνης και Αμεροληψίας»¹⁷⁶. Ο Κώδικας του Χαμμουραπί διαπραγματεύεται το θέμα της δουλείας και κάνει λόγο για τριχρονη υπηρεσία του δούλου στον κύριό του, ενώ αν η οικογένειά του δεν μπορέσει μετά από αυτό το χρονικό διάστημα να τον εξαγοράσει, η κοινότητα στην οποία αυτός μένει υποχρεώνεται να τον απελευθερώσει¹⁷⁷ (§ 15-20, 23-25, 118-119). Χαρακτηριστική είναι η περίπτωση της

¹⁷³ J. B. Alexander, «A Babylonian Year of Jubilee?», *JBL* 57 (1938) 78. Βλ. και F. C. Fensham, «New Light on Exodus 21.6 and 22.7 from the Laws of Eshnunna», *JBL* 78 (1959) 160-161.

¹⁷⁴ F. C. Fensham, «Exodus xxi 18-19 in the Light of Hittite Law 10», *VT* 10 (1960) 333-335.

¹⁷⁵ Βλ. J. Morgenstern, «Jubilee Year of», *IDB* 2 (19) 1001-1002.

¹⁷⁶ *ANET*, 523-525 και 159-161.

¹⁷⁷ Πρβλ. Λευ. 25:47-49.

§ 117 στην οποία εντοπίζονται ομοιότητες με τις διατάξεις της Π.Δ. για τους δούλους που έχουμε ήδη εξετάσει.

§ 117

Αν κάποιος κύριος που οφείλει μια αγγαρεία πουλήσει τις υπηρεσίες της γυναίκας του, του γιού του, ή της θυγατέρας του ή γίνει και ο ίδιος δούλος, τότε θα δουλεύουν όλοι στο σπίτι του αγοραστή τους ή αυτού που οφείλουν την υποχρέωση για τρία χρόνια και τον τέταρτο χρόνο θα αποκτήσουν την ελευθερία τους.

Ο χρόνος δουλείας κάποιου ορίζεται σε τρία χρόνια σε αντίθεση με τα έξι της Π.Δ. Κανένα όμως κείμενο από τη Μεσοποταμία δεν αποδεικνύει πως το χρονικό διάστημα αυτό τηρούνταν¹⁷⁸. Οι παράγραφοι 36-41, 43-44, 178-181¹⁷⁹ καθορίζουν τη διαφύλαξη της ιδιοκτησίας και τους περιορισμούς στις πωλήσεις των αγρών. Εντοπίζονται και εδώ αναφορές στην αγρανάπαυση, γεγονός που φανερώνει ότι αυτή αποτελούσε καθιερωμένο θεσμό. Το φαινόμενο της μη πώλησης της ιδιοκτησίας κάποιου που πρόκειται να απελευθερωθεί μόνος του συναντάται και εδώ (§ 32). Επειδή το μέλλον αυτού του ανθρώπου δεν θα είναι παρά σύντομο, αφού δεν έχει κάπου να επιστρέψει και με κάτι να ασχοληθεί για να επιβιώσει¹⁸⁰. Ο όρος *andurārum* χρησιμοποιείται στην § 171 για να δηλώσει την απελευθέρωση της δούλης που χρησιμοποιούνταν ως παλλακίδα και των παιδιών της.

Οι Κώδικες της Νούζι είναι μεταγενέστεροι του Κώδικα του Χαμμουραπί. Περιέχουν διατάξεις σε σφηνοειδή γραφή που αφορούν τους δούλους, οι οποίοι κάτω από συγκεκριμένες προϋποθέσεις ήταν ικανοί να τερματίσουν την κατάσταση της δουλείας (*andurārum*),

¹⁷⁸ J. Milgrom, *Leviticus 23-27*, 2214· J. J. Finkelstein, «Ammisaduqa's Edict and the Babylonian Law Codes», *JCS* 15 (1961) 93-101.

¹⁷⁹ Πρβλ. Λευ. 25:25-28.

¹⁸⁰ Πρβλ. Δευτ. 15:13-14 και Λευ. 25:25-28. Βλ. M. David, «The Codex of Hammurabi and Its Relation to the Provisions of Law in Exodus», *OriSt* 5 (1950) 159 και 162.

στην οποία βρίσκονταν εκείνη τη στιγμή (448, 455, 460, 463)¹⁸¹. Προφανώς αποτελούν παράλληλα με τα Εξ. 21:2 και Δτ. 15:12. Επιπλέον αναφέρονται και νόμοι που προασπίζονται την ιδιοκτησία της οικογένειας και προσπαθούν να τη διατηρήσουν μέσα στα οικογενειακά όρια¹⁸². Πολύ συχνά εμφανίζεται ο όρος *šūdūtu* και μάλιστα συχνότερα από τον όρο *andurārum* και δηλώνει τον χρόνο κατά τον οποίο το διάταγμα ή το συμβόλαιο εφαρμόζεται. Οι δύο όροι αφορούν την καλλιεργούμενη γη και τους δούλους. Κείμενα από τη Νούζι αποδεικνύουν πως η απελευθέρωση εφαρμοζόταν εξαιτίας των υποθηκευμένων ιδιοκτησιών. Ο J. T. Milik συνέδεσε τις επταετείς μυθικές θρησκευτικο-γεωργικές περιόδους του κύκλου του Βάαλ και της Ανάτ με το ιωβηλαίο έτος¹⁸³, καθώς υπέθεσε μια μάχη μεταξύ Βάαλ και Μωτ πριν από κάθε επταετή κύκλο. Νίκη του Βάαλ σήμαινε επτά χρόνια αφθονίας, ενώ αντίθετα νίκη του Μωτ επτά χρόνια λιμού. Στο έπος του *Γκιλγκαμές* επίσης, ο θάνατος ενός άξιου προσώπου θα έφερνε επτά χρόνια λιμού.

Σε ένα κείμενο από τη Νούζι, το χρονικό διάστημα των 50 χρόνων καθορίζεται ως το *maximum* που ένας άνθρωπος μπορεί να δουλεύει ως δούλος λόγω της μη εξόφλησης των χρεών του. Το ίδιο χρονικό διάστημα αναφέρεται για τον ίδιο λόγο και σε βαβυλωνιακό κείμενο από την εποχή των Σελευκιδών¹⁸⁴. Πολύ γνωστό επίσης από το χώρο

¹⁸¹ Βλ. R. G. North, *Sociology of the Biblical Jubilee*, υποσ. 3. Πρβλ. N. P. Lemche, *Η Προϊστορία του Βιβλικού Ισραήλ*, 126-128 και C. H. Gordon, «Biblical Customs and the Nuzi Tablets», *BA* 3 (1940) 12.

¹⁸² R. G. North, στο ίδιο, 62. Βλ. τις εργασίες των H. J. Boecker, *Law and the Administration of Justice in the Old Testament and Ancient East*, London 1980 και I. Mendelsohn, «The Conditional Sale into Slavery of Freeborn Daughters in Nuzi and the Law of Ex 21:7-11», *JAOs* 55 (1935) 190-195 του ίδιου, *Slavery in the Ancient Near East*, N.Y., Oxford University Press, 1949.

¹⁸³ *ANET*, 141. Βλ. και στο *Έπος του Γκιλγκαμές*, *ANET*, 84-85 (6, 101-106). J. T. Milik, «De Vicissitudinibus Notionis et Vocabuli Iubilaei», *VD* 28 (1950) 162-167.

¹⁸⁴ M. Weinfeld, «Sabbatical Year and Jubilee in the Pentateuchal Laws and their Ancient Near Eastern Background», στο *The Law in the Bible and in its Environment*, έκδ. T. Veijola, Göttingen, Vandenhoeck and Ruprecht, 1990, 61.

της Μεσοποταμίας είναι το Διάταγμα του Αμμισαντούκα, του δέκατου βασιλιά της δυναστείας της Βαβυλώνας μετά τον Χαμμουραμί (1646-1626 π.Χ.). Περιέχει 22 παραγράφους, οι οποίες αναφέρονται στην «πράξη Δικαιοσύνης και Αμεροληψίας» (*mīšarum*) του βασιλιά με την οποία χαρίζονταν τα χρέη των υπηκόων της χώρας, απελευθρώνονταν οι δούλοι και οι ιδιοκτησίες επέστρεφαν στους αρχικούς τους κατόχους. Η διακήρυξη μιας τέτοιας πράξης (*mīšarum*)¹⁸⁵ ήταν συνηθισμένο γεγονός κατά το πρώτο έτος της βασιλείας των ηγεμόνων της Μεσοποταμίας με την οποία αποδείκνυαν ότι φρόντιζαν για την κοινωνική δικαιοσύνη και αργότερα καταγραφόταν σε γραπτή μορφή¹⁸⁶. Παραθέτουμε τις § 1, 2, 3, 4, 8 και 15 επειδή θεωρούμε ότι φανερόνουν πειστικότερα τις ομοιότητες με το ιωβηλαίο, αλλά και το σαββατικό έτος (πρβλ. Δτ. 15:2-3)¹⁸⁷.

§ 1

Η πινακίδα [του Διατάγματος με το οποίο η χώρα ρυθμίζεται] αναφέρεται στην εποχή που ο βασιλιάς εξέδωσε Πράξη Δικαιοσύνης και Αμεροληψίας (Mīšarum) για τη χώρα.

§ 2

Τα παλιά χρέη των καλλιεργητών γης, των ποιμένων των σουσικκού, (Shusikku) δηλαδή των πρακτόρων των επαρχιών και (άλλων) οφειλετών του στέμματος - Οι ... από τις ισχύουσες συμφωνίες και τα

¹⁸⁵ Βλ. N. P. Lemche, *Η Προϊστορία του Βιβλικού Ισραήλ. Από τις αρχές έως το τέλος του 13^{ου} αι. π.Χ.*, 262-263 και 338-341. Στις σσ. 338-339 παρατίθεται μετάφραση της § 18 του Διατάγματος του Αμμισαντούκα και των § 117-119 του Κώδικα του Χαμμουραμί.

¹⁸⁶ D. J. Wiseman, «The Laws of Hammurabi Again», *JSS* 7 (1962) 169. Για περισσότερες πληροφορίες βλ. J. P. J. Olivier, «Restitution as Economic Redress: The Fine Print of the Old Babylonian Mesarum-Edict of Ammisaduqa», *ZABR* 3 (1997) 12-25· E. Otto, «Programme der Sozialen Gerechtigkeit. Die Neuassyrische (an-)duraru-Institution Sozialen Ausgleichs und das Deuteronomische Erlaßjahr in Dtn 15», *ZABR* 3 (1997) 26-63. Βλ. και J. J. Finkelstein, «Ammisaduqa's Edict and the Babylonian Law Codes», *JCS* 15 (1961) 91-104.

¹⁸⁷ *ANET*, 526-528. Η μετάφραση παρατίθεται από την έκδοση του Θ. Καστανιώτη, *Ο Κώδικας του Χαμμουραμί και άλλοι Κώδικες της Μεσοποταμίας*, (μτφρ. Κ. Καλατζή), Αθήνα 1982, 40-45.

υποσχετικά σημειώματα ... των πληρωμών του από εδώ και στο εξής απαλλάσσονται (10). Ο αξιωματούχος εισπράκτορας δεν πρέπει να κάνει αγωγή.

§ 3

Η «αγορά» της Βαβυλώνας, οι «αγορές» της υπαίθρου, ο «φαιμπανούμ» αξιωματούχος ... που στην ... πινακίδα είναι ... στον αξιωματούχο εισπράκτορα -- (15) τα παλιά τους χρέη που χρονολογούνται μετά το «χρόνο που ο βασιλιάς Αμμιντιτάνα χάρισε τα χρέη που είχαν συναφθεί με εγγύηση της γης (πρόκειται για τον 2^ο χρόνο του βασιλιά Αμμιντιτάνα)» ως το μήνα Νισάν του «χρόνου» Αμμισαντούκα ο βασιλιάς που ο Ενλίλ μεγάλωνε τον ευγενή του άρχοντα, όπως ο Σαμάς (Ήλιος) (Κείμενο Α') υψώθηκε πάνω από τη χώρα του με σταθερότητα και απέδωσε Δικαιοσύνη για όλο το λαό του (πρόκειται για τον πρώτο χρόνο του Αμμισαντούκα), επειδή ο βασιλιάς επικαλέστηκε τη Δικαιοσύνη και Αμεροληψία (Mišarum) για τη γη, (25) ο αξιωματούχος εισπράκτορας δεν πρέπει να κάνει αγωγή [...] για πληρωμή χρεών.

§ 4

Όποιος έχει δώσει κριθάρι ή άργυρο σε Ακκάδιο ή Αμορρίτη ως τόκο σε δάνειο ή πάνω σε βάση μελκέτουμ (melqetum) (30) [ή...] και υπάρχει πράξη (ντοκουμέντο) εκτέλεσης, - επειδή ο βασιλιάς έχει εκδώσει Πράξη Δικαιοσύνης και Αμεροληψίας για τη γη, αυτές οι πράξεις δεν έχουν ισχύ (35) δεν πρέπει να εισπραχθεί το κριθάρι και ο άργυρος με βάση το ντοκουμέντο.

§ 8

Ένας Ακκάδιος ή ένας Αμορρίτης που έλαβε κριθάρι, άργυρο ή άλλα αγαθά, είτε σαν εμπορεύματα για να εμπορευτεί, είτε σαν μερίδιο επιχείρησης, για επιδίωξη εμπορικού κέρδους, το ντοκουμέντο του δεν καταργείται (από την Πράξη Δικαιοσύνης και Αμεροληψίας). Θα πρέπει να πληρώσει με βάση τη συμφωνία.

§ 15

Ο αξιωματούχος εισπράκτορας της σοδειάς που συνήθως κάνει την είσπραξη των οφειλομένων στα χωράφια (που είχαν καλλιεργηθεί με) [κριθάρι], σουσάμι ή μικρότερες σπορές και πρόκειται για οφειλές ανθρώπων προς τα ανάκτορα, ...οι εξαρτώμενοι από τα ανάκτορα, οι στρατιώτες του πεζικού και οι υπαξιωματικοί ή οι άλλοι οφειλέτες τέτοιων υποχρεώσεων (V) επειδή ο βασιλιάς έκανε «Πράξη

Δικαιοσύνης και Αμεροληψίας» στη χώρα δεν πρέπει να εισπράξουν το ανάλογο ποσό (δηλαδή δεν πρέπει να εισπραχθεί το οφειλόμενο από καθένα ενοικιαστή βασιλικών κτημάτων ποσό). (Όμως), για το κριθάρι που προορίζεται για πώληση ή για δημιουργία κέρδους θα εισπραχθεί κανονικά η αναλογία.

Όπως πολύ σωστά παρατηρεί ο Weinfeld¹⁸⁸, ανάμεσα στις διατάξεις ορίζονται παραγραφή χρεών, ακύρωση φόρων, απαλλαγή από τη στρατολόγηση και απελευθέρωση δούλων. Η αποκατάσταση της ιδιοκτησίας στον αρχικό της κάτοχο δεν αναφέρεται ρητά, αλλά υπονοείται με την παραγραφή των χρεών. Αυτό αποτελεί πραγματικότητα, η οποία μαρτυρείται στα κείμενα από το βασίλειο του Μάρι και σε άλλα έγγραφα αυτής της περιόδου. Φορολογικές απαλλαγές και χορήγηση δώρων στην Περσία μνημονεύεται στο βιβλίο της Εσθήρ (Εσθ. 2:18). Το έτος, κατά το οποίο γινόταν άφεση δούλων και ιδιοκτησιών στη Μεσοποταμία, αποτελούσε ένα θεσμό που εφαρμοζόταν ήδη από την παλαιο-βαβυλωνιακή περίοδο. Οι Ασσύριοι βασιλείς μάλιστα προχωρούσαν ακόμη παραπέρα απελευθερώνοντας αιχμαλώτους πολέμου, φυλακισμένους και εξορίστους, στους οποίους επέτρεπαν να επιστρέψουν στην πατρίδα τους. Ο Nergalzezar, ο τέταρτος βασιλιάς της δυναστείας των Χαλδαίων (559-555 π.Χ.), διέταξε πράξη δικαιοσύνης και αργότερα ο βασιλιάς των Περσών Κύρος εξέδωσε διάταγμα με το οποίο οι αιχμάλωτοι Ιουδαίοι επέστρεψαν στην πατρίδα τους.

Οι παραπάνω διακηρύξεις των βασιλιάδων της Μεσοποταμίας, όπως είδαμε, παρουσιάζουν ακόμη και φιλολογικές ομοιότητες (andurārum = derōr) με τους θεσμούς του σαββατικού και του ιωβηλαίου έτους του Ισραήλ. Η λειτουργικότητά τους είναι η ίδια. Τα κοινά χαρακτηριστικά λοιπόν είναι: α) και στις δύο περιοχές της Ανατολής η εφαρμογή των διατάξεων περιείχε και ένα τελετουργικό¹⁸⁹ που στον

¹⁸⁸ M. Weinfeld, στο ίδιο, 90-91. Πρβλ. και υποσ. 68 και 70. Βλ. J. P. J. Olivier, «Restitution as Economic Redress: The Fine Print of the Old Babylonian Mesopotamian edict of Ammisaduqa», ZABR 3 (1997) 12-25 και R. G. North, *The Biblical Jubilee...after Fifty Years*, 37-38.

¹⁸⁹ Στη Νουζι η διακήρυξη του βασιλιά γινόταν σε ιερό μέρος και σε συγκεκριμένη χρονική στιγμή κατά το μήνα kinūnu (εβρ. Νισάν).

Ισραήλ ήταν ευρύτερο. Σημαντικό είναι το γεγονός ότι στη Μεσοποταμία χρησιμοποιούσαν αναμμένους πυρσούς, ενώ στον Ισραήλ το ιωβηλαίο άρχιζε με σάλπισμα του *dōrag* προκειμένου να γίνει γνωστό σε όλο το λαό. β) Το ρήμα που δηλώνει την απελευθέρωση, είτε πολιτική είτε οικονομική, είναι κοινό (*andurārum = derōt*).

Οφείλουμε όμως να αναφέρουμε και την παρακάτω βασική διαφοροποίηση. Σε αντίθεση με τη συνηθισμένη πρακτική στο χώρο της Μεσοποταμίας η απελευθέρωση στον Ισραήλ αποτελούσε περιοδικό θεσμό με ιερή φύση (αριθμός 7), που εφαρμοζόταν σε κάθε εποχή (θεωρητικά), άσχετα με τις επικρατούσες κοινωνικές συνθήκες, παρά το γεγονός ότι συναντάμε παρόμοιους θεσμούς και στη Μεσοποταμία (Νούζι). Ο Schaeffer¹⁹⁰ πιστεύει πως, παρά τις ομοιότητες με τα διατάγματα των ηγεμόνων της Μεσοποταμίας, το ιωβηλαίο θεσπίστηκε από την ισραηλιτική κοινωνία που ήταν δομημένη σε φυλές κάτι που δεν φαίνεται να έχει το παράλληλό του στην κοινωνία της Μεσοποταμίας.

β) Συρία

Αρκετά από τα κείμενα που ανακαλύφθηκαν στην Ουγαρίτ περιέχουν διατάξεις κοινωνικής δικαιοσύνης παρόμοιες με αυτές που συναντάμε στην Π.Δ. Στη Συρία και την Παλαιστίνη τα χρέη ήταν πάντα ένα από τα μεγαλύτερα προβλήματα του πληθυσμού επειδή ήταν ανύπαρκτα κάποια κρατικά ενεχυροδανειστήρια που θα μπορούσαν να δανείσουν τους αγρότες σε περιόδους οικονομικών κρίσεων¹⁹¹. Στον ευρύτερο χώρο της Συρίας (Aleppo και Kurda), όπως στη Μεσοποταμία, αλλά και στον Ισραήλ υπήρχαν δύο τύποι απελευθέρωσης. Στον πρώτο τύπο ανήκει μια γενική για όλο το λαό απελευθέρωση που αφορούσε δούλους, χρέη και ιδιοκτησίες, ενώ στο δεύτερο τύπο η απελευθέρωση έχει τη μορφή παροχής μονίμων δικαιωμάτων στους

¹⁹⁰ H. Schaeffer, *Hebrew Tribal Economy and the Jubilee as Illustrated in Semitic and Indo-European Village Communities*, 132.

¹⁹¹ N. P. Lemche, *Η Προϊστορία του Βιβλικού Ισραήλ*, 242. Ειδικά σε περιόδους ξηρασίας η πτώχευση των αγροτών και το ενδεχόμενο να περιπέσουν σε κατάσταση δουλείας εξαιτίας των χρεών τους ήταν πολύ συχνό φαινόμενο.

κατοίκους συγκεκριμένων πόλεων που αφορούσαν απαλλαγές από φόρους και στρατιωτικές υπηρεσίες. Παρόμοιας απαλλαγής έτυχε και η Ιερουσαλήμ (Γ' Μακ. 10:31). Μερικές φορές δε, τα χαρακτηριστικά των δύο τύπων συνενώνονται σε ένα διάταγμα, αλλά συνήθως διακρίνονταν μεταξύ τους.

Σε ένα νομικό κείμενο¹⁹² που ασχολείται με την ιδιοκτησία, αναφέρεται μια εξαίρεση παρόμοια με αυτή που συναντάμε στο Λευ. 25:30 «*ἐὰν δὲ μὴ λυτρωθῆ ἕως ἂν πληρωθῆ αὐτῆς ἐνιαυτὸς ὄλος κυρωθήσεται ἢ οἰκία ἢ οὖσα ἐν πόλει τῇ ἐχούσῃ τεῖχος βεβαίως τῷ κτησαμένῳ αὐτὴν εἰς τὰς γενεὰς αὐτοῦ καὶ οὐκ ἐξελεύσεται ἐν τῇ ἀφέσει*». Ένα άλλο νομικό κείμενο (16.191+272)¹⁹³, το οποίο θεωρείται συμβόλαιο απελευθέρωσης, αναφέρει δύο πρόσωπα, από τα οποία το ένα είναι ο δούλος που απελευθερώνεται (προφανώς ήταν ο *paterfamilias*, καθώς λέγεται πως απελευθερώνεται και ολόκληρη η πενταμελής οικογένειά του) και το άλλο ο ιδιοκτήτης του δούλου. Αναφέρεται, επίσης, το ποσό της εξαγοράς προκειμένου οι άνθρωποι αυτοί να επιστρέψουν στην αρχική τους κατάσταση. Στην Αλαλάχ υπήρχαν ιδιοκτησίες που είχαν αποδεσμευτεί από τη φορολόγηση και οι ιδιοκτήτες τους από τη στρατολόγηση¹⁹⁴.

Ο ρόλος του βασιλιά να ενεργεί δίκαια και να προστατεύει τις χήρες και τα ορφανά εμφανίζεται συχνά σε ουγαριτικά κείμενα. Η δίκαιη διακυβέρνηση ήταν το πρωταρχικό καθήκον του βασιλιά, όπως μνημονεύεται και στον Ισραήλ για τον Δαβίδ (Γ' Βασ. 8:15). Ο ιδανικός βασιλιάς που κυβερνά με δικαιοσύνη περιγράφεται και στους ύμνους των Σουμερίων βασιλιάδων. Στο ουγαριτικό κείμενο *KTU* 1.40¹⁹⁵ αναφέρεται μια τελετή που αφορά τον εξιλασμό των αμαρτιών όλων των κατοίκων της Ουγαρίτ, αλλά και των ξένων που διαμένουν

¹⁹² Βλ. J. J. Rabinowitz, «A Biblical Parallel to a Legal Formula from Ugarit», *VT* 8 (1958) 95.

¹⁹³ Χρησιμοποιήθηκε η έκδοση του R. Yaron, «A Document of Redemption from Ugarit», *VT* 10 (1960) 83-85.

¹⁹⁴ Βλ. M. Weinfeld, *Social Justice in Ancient Israel and in the Ancient Near East*, 133· H. L. Ginzberg, «Ugaritic Studies and the Bible», *BA* 8 (1945) 41-58.

¹⁹⁵ Βλ. M. Weinfeld, *στο ίδιο*, 212-214, όπου και αγγλική μετάφραση του κειμένου.

σε αυτή, παράλληλη με αυτή της Ημέρας του Εξιλασμού (Λευ. 16:29). Εκπληκτικό είναι το γεγονός ότι μνημονεύεται και παραγραφή χρεών κατά την ημέρα που γίνεται η εξιλαστήρια τελετή. Η παραγραφή των χρεών παρουσιάζεται στο κείμενο ως άφεση αμαρτιών. Η φράση που επαναλαμβάνεται είναι: «...για την άφεση/παραγραφή (*šemittâh*) των υιών της Ουγαρίτ». Ένα άλλο κείμενο της Π.Δ. που είναι σχετικό με το λατρευτικό τυπικό που αναφέρεται στο κείμενο της Ουγαρίτ είναι το Αρ. 15:22-26, όπου περιγράφεται η εξιλέωση των εξ' αμελείας παραβάσεων. Η σύνδεση της επίγειας παραγραφής των χρεών με την ουράνια άφεση αμαρτιών φαίνεται ότι είναι αρκετά παλιά ιδέα που δε βρίσκεται μόνο στο Λευ. 25:9-10.

γ) Αίγυπτος

Η Αίγυπτος είχε αναπτύξει εξέχουσα γεωργία κατά την περίοδο που οι Ισραηλίτες ήταν εγκατεστημένοι εκεί, πολλά χρόνια πριν την εποχή του Μωϋσή. Ο φεουδαλισμός μαρτυρείται από μια πολύ παλιά εποχή. Αρχικά η γη ανήκε στο Φαραώ και στο Ναό. Ακόμη και οι υπήκοοι αποτελούσαν τον οίκο του, οι οποίοι καλλιεργούσαν τη γη χωρίς όμως να έχουν το δικαίωμα να πωλήσουν ή να αγοράσουν κάποιο χωράφι. Ανήκαν δηλαδή σε αυτόν, χωρίς να έχουν δική τους περιουσία¹⁹⁶. Παράλληλη εμφανίζεται η ιδέα του Γιαχβέ ως του μόνου κατόχου της γης. Αργότερα (νωρίτερα από το 1150 π.Χ.) δημιουργήθηκε μια τάξη πλουσίων κατόχων γης, οι οποίοι συγκέντρωναν διαρκώς και περισσότερα χωράφια σε βάρος των υπολοίπων. Περίπτωση δουλείας λόγω χρεών ήταν πολύ συχνή για τον γεωργό που αναγκαζόταν να δανειστεί προκειμένου να επιβιώσει η οικογένειά του. Η περίπτωση του Γεν. 47:20-21 είναι χαρακτηριστική¹⁹⁷ της κατάστασης αυτής.

¹⁹⁶ Βλ. R. G. North, *Sociology of the Biblical Jubilee*, 51.

¹⁹⁷ C. M. Carmichael, «The Sabbatical/Jubilee Cycle and the Seven-year Famine in Egypt», *Bib* 80 (1999) 227-228.

20. καὶ ἐκτῆσατο Ἰωσηφ πᾶσαν τὴν γῆν τῶν Αἰγυπτίων τῷ Φαραῶ ἀπέδοντο γὰρ οἱ Αἰγύπτιοι τὴν γῆν αὐτῶν τῷ Φαραῶ ἐπεκράτησεν γὰρ αὐτῶν ὁ λιμός καὶ ἐγένετο ἡ γῆ Φαραῶ
21. καὶ τὸν λαὸν κατεδουλώσατο αὐτῷ εἰς παῖδας ἀπ' ἄκρων ὀρίων Αἰγύπτου ἕως τῶν ἄκρων

Στο Γεν. 47:22 λέγεται ότι ο Ιωσήφ δεν αγόρασε χωράφια των ιερέων, επειδή ο Φαραώ τα είχε χορηγήσει σε αυτούς ως επίδομα για να συντηρούνται με αυτά. Η πρακτική αυτή φαίνεται να στέκεται πίσω από το Λευ. 25:32-34, όπου συγκεκριμένα χωράφια δεν μπορούσαν να πωληθούν εξαιτίας των δικαιωμάτων που είχαν οι λευίτες. Το σύστημα διαχείρισης της καλλιεργήσιμης γης της Αιγύπτου προέβλεπε ανακατανομή της γης ανάμεσα στους καλλιεργητές κάθε χρόνο¹⁹⁸. Σίγουρα πρόκειται για έναν παλιό θεσμό που όμως δεν μπορεί να έχει κάποια σχέση με το ιωβηλαίο έτος. Κατά τη διάρκεια της πορείας των Ισραηλιτών στην έρημο ο Φαραώ Haremhab εξέδωσε ένα διάταγμα, το οποίο κάποιοι ερευνητές¹⁹⁹ θεωρούν παράλληλο με τις διατάξεις του σαββατικού και του ιωβηλαίου έτους (Λευ. 25:23). Η ιδέα ότι η γη ανήκει στο Θεό, που συναντάμε σε αυτό το διάταγμα, όπως στο ιωβηλαίο της Π.Δ., θεωρήθηκε από τους ίδιους ερευνητές ότι αποτέλεσε δάνειο από τους Αιγύπτιους. Μια τέτοια υπόθεση όμως, όπως ήταν αναμενόμενο, δεν μπόρεσε να επικρατήσει και γρήγορα εγκαταλείφθηκε. Μια αιγυπτιακή ιεροτελεστία που περιείχε διατάξεις παρόμοιες με εκείνες του θεσμού του ιωβηλαίου ήταν η «*hb-sd*», μια βασιλική επέτειος που γιορταζόταν κατά το 13^ο έτος της βασιλείας του εκάστοτε μονάρχη.

Οι Φαραώ Ραμσής Γ', Ραμσής Δ' και Μερνεπά διακήρυξαν απελευθερώσεις αιχμαλώτων με τρόπο παρόμοιο με εκείνο της Μεσοποταμίας²⁰⁰. Ο Διόδωρος ο Σικελιώτης²⁰¹ μας πληροφορεί για την αμνηστία του Φαραώ Σεσόωση Α' (1971-1928 π.Χ.).

¹⁹⁸ Πρβλ. H. L. Ginzberg, «Studies in the Economics of the Bible», *JQR* 22 (1932) 405· R. S. Bagnall, «Landholding in Late Roman Egypt: The Distribution of Wealth», *JRS* 82 (1992) 128-149.

¹⁹⁹ R. G. North, *στο ίδιο*, 53.

²⁰⁰ M. Weinfeld, *Social Justice in Ancient Israel and in the Ancient Near East*,

«...διὸ καὶ πάντας ἐκ τῶν ἐνδεχομένων εὐηργέτει, τοὺς μὲν χρημάτων δωρεαῖς ἐκθεραπεύων, τοὺς δὲ χώρας δόσει, τινὰς δὲ τιμωρίας ἀπολύσει, πάντας δὲ ταῖς ὁμιλίαις καὶ τῇ τῶν τρόπων ἐπιεικείᾳ προσήγεται· τῶν τε γὰρ βασιλικῶν ἐγκλημάτων ἅπαντας ἀθώους ἀφήκε καὶ τοὺς πρὸς ἀργύριον συγκεκλειμένους ἀπέλυσε τοῦ χρέους, ὄντος πολλοῦ πλήθους [ἀνθρώπων] ἐν ταῖς φυλακαῖς· τὴν δὲ χώραν ἅπασαν εἰς ἕξ καὶ τριάκοντα μέρη διελὼν, ἃ καλοῦσιν Αἰγύπτιοι νομούς, ἐπέστησεν ἅπασιν νομάρχας τοὺς ἐπιμελησομένους τῶν τε προσόδων τῶν βασιλικῶν καὶ διοικήσοντας ἅπαντα τὰ κατὰ τὰς ἰδίας μερίδας».

Τέλος κατά την περίοδο των Πτολεμαίων, ο δημοτικός πάπυρος *Adler 20*, ο οποίος χρονολογείται το 93 π.Χ. αναφέρει την παραγραφή χρεών στο έβδομο έτος και φαίνεται παράλληλος με το Δτ. 15:2²⁰². Σε δύο κείμενα από την Ελεφαντίνη²⁰³ μαρτυρούνται και ατομικές απελευθερώσεις/αφιερώσεις που ανήκουν στον ελληνικό τύπο της παραμονής όπως θα δούμε παρακάτω. Στην περίοδο αυτή συνεχίζονταν οι απελευθερώσεις δούλων με βάση την παλιά συνήθεια των Φαραώ. Ο Πτολεμαίος Ε΄ ο Επιφανής διακήρυξε παραγραφή χρεών των υπηκόων προς το παλάτι, απελευθέρωση αιχμαλώτων και επαναστατών και επιστροφή ιδιοκτησιών στους αρχικούς κατόχους²⁰⁴. Ο Weinfeld²⁰⁵ υποστηρίζει ότι η διακήρυξη απελευθέρωσης του Πτολεμαίου Η΄, η οποία πρόσταζε παραγραφή χρεών, απαλλαγή από φόρους και αγγαρίες και αποκατάσταση ιδιοκτησιών, έχει κοινά σημεία στη μορφή με τη μεταρρύθμιση του Νεεμία (Β΄ Εσδ. 15), το διάταγμα του Αμμισαντού-

140-144. Βλ. του ίδιου, «Freedom Proclamation in Egypt and in the Ancient Near East», στο *Pharaonic Egypt*, έκδ. S. Israelitz Groll, Jerusalem, Magnes, 1985, 317-327.

²⁰¹ Βιβλιοθήκη Ιστορική, 1, 54, 2-4.

²⁰² R. G. North, στο ίδιο, 54.

²⁰³ Πρόκειται για δύο αραμαϊκούς παπύρους που χρονολογούνται ο πρώτος το 427 π.Χ. και ο δεύτερος το 420 π.Χ., *ANET*, 548-549. Βλ. και M. Weinfeld, *Social Justice in Ancient Israel and in the Ancient Near East*, 119.

²⁰⁴ Βλ. *OGIS* 90.

²⁰⁵ Βλ. M. Weinfeld, στο ίδιο, 147-148.

κα και τη *σεισάχθεια* του Σόλωνα. Είναι γνωστό πως στην Αίγυπτο μαρτυρούνται πράξεις αμνηστίας σε φυλακισμένους, καταδίκους και χρεοφειλέτες, που πραγματοποιούνταν κατά την ενθρόνιση των Φαραώ. Ειδικότερα στην Αίγυπτο έχουμε μαρτυρίες για απελευθερώσεις φυλακισμένων και επαναστατών²⁰⁶. Ανάμεσα στους φυλακισμένους υπήρχαν και αρκετοί χρεοφειλέτες. Τέτοιες ενέργειες μαρτυρούνται από την περίοδο του νέου βασιλείου μέχρι τους ελληνιστικούς χρόνους. Πρόκειται για μία παράδοση που ανανεωνόταν και τηρούνταν για δύο χιλιάδες χρόνια.

δ) Ελλάδα

Η συνήθεια να διακηρύσσεται απελευθέρωση χρεών και δούλων κατά την ενθρόνιση ενός νέου βασιλιά, ή σε κρίσιμες εθνικές και κοινωνικές στιγμές εφαρμοζόταν και στην Ελλάδα. Η πιο γνωστή είναι αναμφισβήτητη η μεταρρύθμιση του Σόλωνα στην Αθήνα (594-593 π.Χ.), γνωστή ως «*σεισάχθεια*» (*σειώ* + *ἄχθος*), η οποία προέβλεπε ότι: α) όλοι οι υποδουλωμένοι κάτοικοι της πόλης έπρεπε να εξαγοραστούν με δημόσια χρήματα, ώστε να αποκτήσουν ξανά την ελευθερία τους. Προκειμένου να μην επαναλειφθεί αυτή η κατάσταση η *σεισάχθεια* απαγόρευε να αποτελεί η ανθρώπινη ύπαρξη το ενέχυρο για το δάνειο και β) όλα τα χρέη και οι υποθήκες θα έπρεπε να παραγραφούν. Η λέξη *σεισάχθεια* δηλώνει (ότι ακριβώς και η εβραϊκή λέξη *šemittâh*) ξεκούραση. Παρόμοια ο ακκαδικός όρος «*šubarrû*» σημαίνει αφήνω από το χέρι και είναι συνώνυμος με τον εβραϊκό *šemittâh*²⁰⁷. Τα δύο ρήματα (*σειώ* και *šemittâh*) είναι ταυτόσημα. Εδώ η ξεκούραση νοείται ως απαλλαγή από κάποιο βάρος (χρέος) που δυσκολεύει τον ώμο ή το χέρι. Η ενέργεια αυτή χαρακτηρίστηκε ως φιλανθρώπου-

²⁰⁶ M. Weinfeld, στο ίδιο, 12 και 140.

²⁰⁷ Βλ. M. Weinfeld, στο ίδιο, 161 και 172. Πρβλ. τον λατινικό όρο *manumitto* και τον αντώνυμό του *manu-capere*. Στο βασίλειο της Ελάμ ο όρος που χρησιμοποιούνταν για να δηλώσει την παραγραφή των χρεών ήταν *masûtu*, παράλληλος με τον ελληνικό *ἀμνηστία*. Βλ. και Β. Νικόπουλου, «Οφειλή» και «Οφειλέτης» βασικές έννοιες του ενοχικού δικαίου στις Επιστολές του Απ. Παύλου», *ΔΒΜ* 16 (1997) 104-105.

μα κατά τη διάρκεια μιας κρίσιμης εποχής. Ο Σόλωνας έβαλε τους πολίτες να ορκιστούν ότι θα τηρούν τις ρυθμίσεις αυτές ώστε να δεσμευτούν. Παρόμοια πράξη συναντάμε και στη μεταρρύθμιση του Νεεμία (Β' Εσδ. 15:12). Το σχετικό κείμενο του Διοδώρου του Σικελιώτη²⁰⁸ είναι διαφωτιστικό.

«δοκεῖ δὲ καὶ τοῦτον τὸν νόμον ὁ Σόλων εἰς τὰς Ἀθήνας μετενεγκεῖν, ὃν ὠνόμασε σεισάχθειαν, ἀπολύσας τοὺς πολίτας ἅπαντας τῶν ἐπὶ τοῖς σώμασι πεπιστευμένων δανείων. μέμφονται δὲ τινες οὐκ ἀλόγως τοῖς πλείστοις τῶν παρὰ τοῖς Ἑλλήσι νομοθετῶν, ὅτινες ὄπλα μὲν καὶ ἄροτρον καὶ ἄλλα τῶν ἀναγκασιότατων ἐκώλυσαν ἐνέχυρα λαμβάνεσθαι πρὸς δάνειον, τοὺς δὲ τούτοις χρησομένους συνεχώρησαν ἀγωγίμους εἶναι».

Προφανώς η κοινωνική αυτή μεταρρύθμιση αποτελούσε δάνειο από το χώρο της Ανατολής και ειδικότερα από τις πράξεις δικαιοσύνης των βασιλιάδων της Μεσοποταμίας και της Αιγύπτου κατά την άνοδο τους στο θρόνο²⁰⁹. Σύμφωνα με τον Διόδωρο το Σικελιώτη²¹⁰, η *σεισάχθεια* ήταν δάνειο από τον Βόκχορη της Αιγύπτου. Κατά τις αντιλήψεις των Αιγυπτίων τα σώματα των ανθρώπων ανήκουν στην πόλη και εξυπηρετούν συγκεκριμένους σκοπούς στον πόλεμο και την ειρήνη. Το παρακάτω κείμενο είναι αρκετά διαφωτιστικό.

Πλούταρχου, *Σόλων καὶ Ποπλίκολας*, 15, 2-7.

«... πρώτου Σόλωνος ἦν ὡς εἰκε σόφισμα, τὴν τῶν χρεῶν ἀποκοπὴν σεισάχθειαν ὀνομάσαντος. τοῦτο γὰρ ἐποίησατο πρῶτον πολίτευμα, γράψας τὰ μὲν ὑπάρχοντα τῶν χρεῶν ἀνεῖσθαι, πρὸς δὲ τὸ λοιπὸν ἐπὶ τοῖς σώμασι μηδένα δανείζειν. καίτοι τινὲς ἔγραψαν, ὡν ἔστιν Ἀνδροτίων οὐκ ἀποκοπὴ χρεῶν, ἀλλὰ τόκων μετριότητι κουφισθέντας ἀγαπῆσαι τοὺς πένητας, καὶ σεισάχθειαν ὀνομάσαι τὸ φιλανθρώπευμα τοῦτο καὶ τὴν ἅμα τούτῳ γενομένην τῶν τε μέτρων ἐπαύξησιν καὶ τοῦ νομίσματος τιμῆς. ἔκα-

²⁰⁸ Βιβλιοθήκη Ἱστορική, 1, 79, 4-5.

²⁰⁹ M. Weinfeld, στο ἴδιο, 145.

²¹⁰ Βιβλιοθήκη Ἱστορική, 1, 79, 1-4 και 98, 1.

τὸν γὰρ ἐποίησε δραχμῶν τὴν μνᾶν, πρότερον ἑβδομήκοντα καὶ τριῶν οὔσαν, ὥστ' ἀριθμῶ μὲν ἴσον, δυνάμει δ' ἔλαττον ἀποδιδόντων, ὠφελεῖσθαι μὲν τοὺς ἐκτίνοντας μεγάλα, μηδὲν δὲ βλάπτεσθαι τοὺς κομιζομένους. οἱ δὲ πλείστοι πάντων ὁμοῦ φασὶ τῶν συμβολαίων ἀναίρεσιν γενέσθαι τὴν σεισάχθειαν, καὶ τούτοις συνάδει μᾶλλον τὰ ποιήματα σεμνύνεται γὰρ ὁ Σόλων ἐν τούτοις ὅτι τῆς θ' ὑποκειμένης γῆς ὄρους ἀνείλε πολλαχῆ πεπηγότας πρόσθεν δὲ δουλεύουσα, νῦν ἐλευθέρα, καὶ τῶν ἀγωγίμων πρὸς ἀργύριον γεγονότων πολιτῶν τοὺς μὲν ἀνήγαγεν ἀπὸ ξένης γλῶσσαν οὐκέτ' Ἀττικὴν ἰέντας ὡς ἂν πολλαχῆ πλανωμένους τοὺς δ' ἐνθάδ' αὐτοῦ δουλίην ἀεικέα ἔχοντας ἐλευθέρους φησὶ ποιήσασθαι».

Η προέλευση της *σεισάχθειας* θα πρέπει να αναζητηθεί μάλλον στο πρόβλημα των χρεῶν και στις επιπτώσεις που αυτά είχαν στην κοινωνική ζωή της Αττικής. Τα μικρά αγροκτήματα αποτελούσαν εύκολη λεία των πλουσίων²¹¹. Όταν κάποιος δεν μπορούσε να πληρώσει τα χρέη του έχανε την ιδιοκτησία και την ελευθερία του, αφού προηγουμένως ο ίδιος αποτελούσε υποθήκη για το χρέος του. Πάντως δεν μπορεί να αποδειχθεί ένας σύνδεσμος μεταξύ της ελληνικής *σεισάχθειας* και του βιβλικού *ιωβηλαίου έτους*²¹².

Ο Ηρόδοτος²¹³ αναφέρει ότι οι Σπαρτιάτες είχαν το έθιμο να χαρίζονται τα χρέη προς το βασιλιά και το κράτος, όταν ένας ηγεμόνας πέθαινε και ο επόμενος ανέβαινε στο θρόνο. Ο Λυκούργος επιχείρησε ανακατανομή ολόκληρης της σπαρτιατικής γης σε ισότιμα μέρη για τους 9.000 Σπαρτιάτες και για τους 30.000 περίοικους. Στη διάρκεια της βασιλείας του Αγησίλαου (243-242 π.Χ.), συμβόλαια και λογαρια-

²¹¹ Βλ. A. B. Cooper, «The Family Farm in Greece», *CJ* 73 (1977-78) 162-175· L. Foxhall, «The Dependent Tenant: Land Leasing and Labour in Italy and Greece», *JRS* 80 (1990) 97-114· M. Jameson, «Agriculture and Slavery in Classical Athens», *CJ* 73 (1977-78) 122-45· G. Reger, «Private Property and Private Loans on Independent Delos (314-167 B.C.)», *Phoenix* 46 (1992) 322-341· W. L. Westermann, «Two Studies in Athenian Manumission», *JNES* 5 (1946) 92-104.

²¹² R. G. North, *Sociology of the Biblical Jubilee*, 79.

²¹³ Ηρόδοτου, *Ἱστορία*, 6, 59.

σμοί χρεών μεταφέρθηκαν στην αγορά της Σπάρτης και κήηκαν²¹⁴. Παραγραφή χρεών διέταξαν επίσης, ο Αριστόδημος στις Κώμες (504 π.Χ.) και ο Αγαθοκλής στις Συρακούσες (316-315 π.Χ.)²¹⁵. Στις Συρακούσες, επίσης, ο Διονύσιος ο Νεότερος (367-366 π.Χ.) ελευθέρωσε 3000 φυλακισμένους χρεοφειλέτες και ακύρωσε τους φόρους για τρία χρόνια. Μία άλλη χαρακτηριστική περίπτωση είναι αυτή του βασιλιά της Μακεδονίας Περσέα, ο οποίος με την άνοδό του στο θρόνο προχώρησε σε μια διακήρυξη (179-178 π.Χ.), η οποία περιλάμβανε τα παρακάτω: α) απελευθέρωση όλων των δραπετών χρεοφειλετών, β) απελευθέρωση όσων είχαν οδηγηθεί σε αναγκαστική εξορία και γ) απελευθέρωση όλων των εξορισμένων επαναστατών, οι οποίοι με την επιστροφή τους θα μπορούσαν να αποκτήσουν ξανά τις ιδιοκτησίες τους²¹⁶. Σύμφωνα με τον Ιώσηπο²¹⁷, ο Μ. Αλέξανδρος σεβάστηκε το σαββατικό έτος των Ιουδαίων και τους εξαίρεσε από τη φορολογία.

Κατά τους ελληνιστικούς χρόνους φαίνεται ότι εκδόθηκαν πολλά διατάγματα κοινωνικής δικαιοσύνης. Ο Πτολεμαίος Δ΄ ο Επιφανής κατά την ενθρόνισή του το 197 π.Χ.²¹⁸ διακήρυξε παροχές δικαιωμάτων σε ναούς, παραγραφή χρεών και φόρων προς το βασιλιά, αμνηστία σε επαναστάτες και αποκατάσταση ναών. Παρόμοια ήταν και η διακήρυξη του Πτολεμαίου Η΄ του Ευεργέτη το έτος 118 π.Χ., σύμφωνα με την οποία ακυρώνονται τα αγνοήματα και αμαρτήματα των υπηκόων. Την ίδια πρακτική ακολούθησαν και οι Σελευκίδες. Οι βασιλείς Δημήτριος Α΄ και Β΄ απελευθέρωσαν τους Ιουδαίους από τη βαριά φορολογία (Α΄ Μακ. 10:25-45, 11:30-37, 13:37-39). Βλέπουμε πως και εδώ η απελευθέρωση με τη γενική της έννοια ή καλύτερα η άφεση λαμβάνει μέρος με την έναρξη της βασιλείας ενός νέου ηγεμόνα.

²¹⁴ Πλούταρχου, *Αγησίλαος*, 13, 2-3.

²¹⁵ Βλ. M. Weinfeld, *στο ίδιο*, 146.

²¹⁶ Πολυβίου, *Ιστορίαι*, 36, 17, 13.

²¹⁷ *Ιουδαϊκή Αρχαιολογία*, 11, 338.

²¹⁸ OGIS 90. Βλ. M. Weinfeld, *Social Justice in Ancient Israel and in the Ancient Near East*, 147 και 159. Βλ και τη διακήρυξη του Πτολεμαίου του Φιλοπάτωρα (Γ΄ Μακ. 7:8).

Η απελευθέρωση δούλων φαίνεται να ήταν διαδεδομένη συνήθεια στον αρχαίο ελληνικό κόσμο. Πολυάριθμες αφιερώσεις στους Δελφούς (παρόμοιες ανακαλύφθηκαν και στην Κάλυμνο) φανερώνουν την απελευθέρωση κάποιων δούλων από τους κυρίους τους με την υποχρέωση να τους υπηρετούν, με ανθρωπίνες συνθήκες όμως, για όλη τους τη ζωή (*παραμονή*). Το φαινόμενο αυτό προέρχεται από τη διαδεδομένη αρχαία ανατολική πρακτική της υιοθεσίας (*adoptio*). Η συλλογή των επιγραφών στο μαντείο των Δελφών αριθμεί 1300 επιγραφές απελευθερώσεων με τη μορφή της αφιέρωσης, οι οποίες καλύπτουν χρονικά διάστημα τεσσάρων αιώνων²¹⁹. Στις επιγραφές αυτές τα ρήματα που χρησιμοποιούνται συχνότερα για να δηλώσουν την πράξη της απελευθέρωσης-αφιέρωσης είναι τα *ἀνατίθημι* και *ἀποδίδωμι* χωρίς φυσικά να απουσιάζει και το *ἀφήμι*. Παρόμοιες επιγραφές ανακαλύφθηκαν στη Χερώνεια, Δωδώνη, Βοιωτία (2^{ος} αι. π.Χ., όπως και οι προηγούμενες²²⁰), Βέροια (2^{ος} αι. μ.Χ.), Καππαδοκία²²¹, Ταίναρο (5^{ος} αι. π.Χ.) και Δήλο. Ο Calderini²²² ταξινόμησε τις ελληνικές επιγραφές απελευθερώσεων στους παρακάτω τύπους.

1. Εκτακτες απελευθερώσεις

1.1 στη διάρκεια πολέμου

1.2 με διάταγμα/ψήφισμα

2. Σταθερές/κανονικές απελευθερώσεις

2.1 Ελληνορωμαϊκός τύπος

2.1.1 με δημόσιες ενέργειες

2.1.2 με ιδιωτικές ενέργειες

2.2 Ελληνικός τύπος

2.2.1 αστικές

2.2.1.1 με ιδιωτική ενέργεια

2.2.1.2 αστική λίστα απελευθερώσεων

²¹⁹ E. L. Gibson, *The Jewish Manumission Inscriptions of Bosphorus Kingdom*, 37-38. Βλ. SGDI 1721, SGDI 1738, SGDI 2071, SGDI 2097. Βλ. C. W. Tucker, «Women in the Manumission Inscriptions at Delphi», *TAPA* 112 (1982) 225-36.

²²⁰ IG 5.11228, SGDI 1350, IG 7.3083.

²²¹ Βλ. Στράβωνα, *Γεωγραφικά*, 12, 2, 6.

²²² A. Calderini, *La Manomissione e la Condizione dei Liberti in Grecia*, Milan, Ulrico Hoepli, 1908, 94-95. Βλ και E. L. Gibson, *στο ίδιο*, 32.

2.2.1.3 ανακοίνωση μέσω κήρυκα

2.2.1.4 με διαθήκη

2.2.2. Θρησκευτικές/ιερές

2.2.2.1 με προστασία από κάποια θεότητα

2.2.2.1.1 επίκληση ενός θεού για την προστασία των
απελευθέρων

2.2.2.1.2 αστικό-θρησκευτικός τύπος

2.2.2.2 με πώληση σε κάποια θεότητα

2.2.2.3 με αφιέρωση σε κάποια θεότητα

Παρατηρούμε πως η κύρια διαίρεση των διαφόρων μορφών απελευθερώσεων του Calderini έγινε με κριτήριο το χρόνο που αυτές λάμβαναν χώρα. Στην πρώτη ομάδα επιγραφών ανήκουν οι απελευθερώσεις που συνέβαιναν σε περιόδους κοινωνικών κρίσεων, ενώ στη δεύτερη όσες ακολουθούσαν σταθερές αρχές. Το ερώτημα που προκύπτει είναι, γιατί όλες αυτές οι μορφές απελευθέρωσης δούλων καταγράφονταν σε πλακίδια που είχαν την μορφή δημόσιου αρχείου. Η πιο πιθανή εξήγηση είναι πως οι επιγραφές αυτές εγγυώνταν την απελευθέρωση των δούλων²²³ και τις οποίες θα επικαλούνταν οι απελευθέρωτοι αν η κοινωνική τους θέση αμφισβητούνταν. Η κοινωνική χρησιμότητα των επιγραφών συνεπώς, είχε πρωταρχική σημασία, εφόσον μέσω αυτών καθοριζόταν, κατά τη γνώμη μας, η μελλοντική κοινωνική θέση όσων ελευθερώνονταν. Η υπόθεση αυτή δικαιώνεται και από την εμφάνιση στις επιγραφές αυτές μιας σειράς όρων που καθορίζουν τη μελλοντική θέση των απελευθέρων πολιτών (*άνεπαφος, άνεπηρέαστος, έλευθερον, άνεπίληπτον, άπαρενόχλητον, άνεπικόλυτοι*).

Επιπλέον, θα πρέπει να αναφερθεί και ο οικονομικός παράγων που ωθούσε τους κατόχους δούλων σε πράξεις απελευθέρωσης. Για παράδειγμα, όταν οι δούλοι γερνούσαν και δεν μπορούσαν να εργαστούν με τον ίδιο τρόπο για τα αφεντικά τους, αφιερώνονταν από τους δεύτερους στους ναούς προκειμένου να απαλλαγούν από την οικονομική τους επιβάρυνση. Γεγονός που αποδεικνύει ότι οι απελευθε-

²²³ E. L. Gibson, *στο ίδιο*, 50-53. Το τείχος γύρω από το ναό του Απόλλωνα στους Δελφούς, με τις επιγραφές των απελευθερώσεων χαραγμένες πάνω του λειτουργούσε ως εξωτερικό δημόσιο αρχείο.

ρώσεις δεν αποτελούσαν πάντοτε πράξη φιλανθρωπίας και κοινωνικής δικαιοσύνης. Ένας άλλος πιθανός λόγος που η Gibson αναφέρει είναι το κίνητρο της αποφυγής μιας ενδεχόμενης εξέγερσης²²⁴. Οι σταθερές πράξεις απελευθέρωσης λειτουργούσαν έτσι ως σύστημα προστασίας της κοινωνικής ισορροπίας.

Οι επιγραφές που ανακαλύφθηκαν στη βόρεια ακτή της Μαύρης Θάλασσας μας παρέχουν πολλές πληροφορίες για τις ελληνικού τύπου απελευθερώσεις. Συνολικά πρόκειται για 16 ελληνικές επιγραφές που χρονολογούνται από τον 1^ο-2^ο αι. μ.Χ. και ανήκουν στην περιοχή του Βοσπόρου. Η Gibson²²⁵ αφιέρωσε μία εργασία στη μελέτη αυτών των επιγραφών και τη σχέση τους με τις αντίστοιχες ελληνικές. Εντυπωσιακό είναι το γεγονός ότι οι επιγραφές²²⁶ αυτές προέρχονται από ιουδαϊκές κοινότητες της περιοχής, οι οποίες είχαν ασπαστεί ελληνικά έθιμα και θεότητες, τα οποία τηρούσαν παράλληλα με τον ιουδαϊκό νόμο. Οι απελευθερώσεις αυτές ακολουθούν τον ελληνικό τύπο απελευθέρωσης, στον οποίο προστίθενται ιουδαϊκά χαρακτηριστικά και θα μπορούσαν να διαιρεθούν σε τρεις ομάδες. Στην πρώτη ανήκουν δύο επιγραφές (*CIRB 74, CIRB 1021*) που δεν παρουσιάζουν ιουδαϊκά χαρακτηριστικά, αλλά ακολουθούν τον συνηθισμένο τύπο του εθνικού κόσμου. Στη δεύτερη ανήκουν (*CIRB 1123, CIRB 1125, CIRB 1126*) όσες περιέχουν επικλήσεις στο «*Θεῶ ὑψίστων*», ο οποίος πιθανότατα δεν είναι άλλος από τον Γιαχβέ, ενώ στην τρίτη ομάδα τέλος, κατατάσσονται όσες επιγραφές (*CIRB 70, CIRB 71, CIRB 72, CIRB 73, CIRB 985, CIRB 1124, CIRB 1127, CIRB 1128, SEG 43.510*) αναφέρουν τη συναγωγή. Παραθέτουμε το κείμενο της *CIRB 1126* (68 μ.Χ.) η οποία κατά τη γνώμη μας περιέχει αρκετά στοιχεία που μας ενδιαφέρουν.

²²⁴ E. L. Gibson, *στο ίδιο*, 53. Πρβλ. και R. A. Horsley, «The Slave Systems of Classical Antiquity and Their Reluctant Recognition by Modern Scholars», *Semeia* 83/84 (1998) 52.

²²⁵ E. L. Gibson, *The Jewish Manumission Inscriptions of Bosphorus Kingdom*, 1999. Πληροφορίες βλ. και στη διατριβή της Α. Τσαλαμπούνη, *Η Μακεδονία στην Εποχή της Καινής Διαθήκης*, ΒΒ 23, Θεσσαλονίκη 2002, 194-201.

²²⁶ *CIRB 69, CIRB 70, CIRB 71, CIRB 72, CIRB 73, CIRB 74, CIRB 985, CIRB 1021, CIRB 1123, CIRB 1124, CIRB 1125, CIRB 1126, CIRB 1127, CIRB 1128, NE 9.3, SEG 43.510.*

CIRB 1126

1. Θεῶ ἡμίῳ παν<τα> τοκράτορι
2. εὐ(λ)ογητῶ, βασιλεύοντος βασιλέ-
3. ως Ρησκοιπόριδος, φιλοκαίσαρος
4. καί φιλορωμαίου, ευσεβοῦς, έτους
5. δ(ξ)τ', μηνός Δαιεσίου ..., Νεοκλής
6. Ἀθηνοδώ[ρου ἀφίημι ἐλευθέρ]ους ὑπό
7. Δία, Γῆν, Ἥλιον μου τρο-
8. φῆς
9. [συνεπι]-
10. νεύσαντος δέ καί Ἀθ(η)νοδώρο[υ] Ἀθ[ην]α[ίου]
11. τοῦ πατρός μου, ἐ[φ] ᾧ ὡσιν ἀνέ[π]αφοι καί ἅ
12. νεπηρέαστοι ἀπό παντός κληρονόμου
13. μον' το[ε]πεσθ[αι] τε αὐτοῖς [δπ]-
14. ου ἂν βούλωνται διά τό κύριο[ν]
15. κελευθ<εωθ>ῆναι ὑπ' ἐμοῦ.

Η επιγραφή CIRB 73 (τέλος 1^{ου}-αρχές 2^{ου} αι. μ.Χ.) ακολουθεῖ τη γενική ελληνική μορφή της παραμονής. Σε αυτή παρατηρούμε όχι μόνο τους όρους που δηλώνουν τη μελλοντική κοινωνική θέση των απελευθέρων, αλλά και τα θρησκευτικά/λατρευτικά στοιχεία. Με τις θρησκευτικές εντολές οι απελευθέρωτοι μπορούσαν να παραμένουν στο χώρο της λατρείας του Θεού ανενόχλητοι. Έτσι δεν εντάσσονταν αρμονικά μόνο στην κοινωνική ζωή, αλλά και στη λατρευτική.

CIRB 73

1. [Βασιλεύοντος βασιλέως ...]
2. [...] φιλοκαίσαρος και φιλο -]
3. [ρωμαίου, ευσεβοῦς έτους ...]
4. μηνός] Ἀρτ[εμ]ι[σίου ...]
5. ἀφ[ί]ημι τοὺς ἐμους θεοπετοὺς ἐν τῇ
6. προσευχῇ κατ' [εὐχὴν ἐλευθέρους]
7. [καθάπαξ:], σώμα[τα ανδρεία; ...]
8. [...] καί Ἐρμᾶν, [ἀνεπιλήπτους]
9. καί ἀπαρενοχλήτο[υς ἀπό τ' ἐμοῦ]
10. [καί παν]τός κληρονόμου ... ἐπ[ί]
11. παραμ]ονῆ μέχρι τῆς ζωῆς μου ...]
12. [...] εὐάρεστοι τῇ μητρὶ μου;]

13. [...] ἰτάδι, καί πάντα ὡσ[περ;]
14. [...] καί τελευτήσαντός μο[υ]
15. [...] ε ποιήσουσιν πάντα ...],
16. [μετά δέ τήν] τελευτήν εἶν[αι αὐτοῖς]
17. [τρέπεσθαι ἀν]επικωλύτως ἀν[εμ]
18. [πάσης ἀμφισβητήσεως, κατ' [εὐχὴν]
19. [μον. ὅπου ἂν] γῆς βούλωνται, χ[ωρίς]
20. [εἰς τήν] προσευχήν θωπείας τε καί προσ-
21. [καρτ]ερήσεως, συνεπιτροπε[υούσης]
22. [δέ] καί τῆς συναγωγῆς τῶν
23. Ἰουδαίων.

Οι κοινότητες αυτές δεν φαίνεται πουθενά να ακολουθούν τις παλαιοδιαθηκικές πρακτικές απελευθερώσεως των δούλων. Οι ιουδαϊκές κοινότητες του Βοσπόρου υιοθέτησαν πρακτικές απελευθέρωσης δούλων του εθνικού κόσμου, στις οποίες πρόσθεσαν και μερικά ιουδαϊκά χαρακτηριστικά. Το γεγονός αποδεικνύει ότι οι συγκεκριμένοι τύποι απελευθέρωσης δεν ήταν αποκλεισμένοι από την ευρύτερη κοινωνία, αλλά αντίθετα αναγνωρίζονταν επίσημα από αυτήν²²⁷.

ε) Ρώμη

Οι Ρωμαίοι αυτοκράτορες συνήθιζαν να διακηρύσσουν απελευθερώσεις και παραγραφές χρεών και φόρων κατά την ενθρόνισή τους ή σε κρίσιμες κοινωνικές περιόδους. Ο Αριστοτέλης²²⁸ αναφέρει ότι ο Λικίνιος στη Ρώμη εφάρμοσε τη «σεισάχθεια» του Σόλωνα. Κατά την άνοδό του στο θρόνο, ο αυτοκράτορας Νέρωνας ακύρωσε τη φορολογία, προχώρησε σε αναδασμό της γης και έκανε ασυνήθιστες δωρεές

²²⁷ Βλ. E. L. Gibson, στο ίδιο, 157.

²²⁸ «πρὸς δὲ τὸ κατασκευάζειν γεωργικὸν τὸν δῆμον τῶν τε νόμων τινὲς τῶν παρὰ τοῖς πολλοῖς κειμένων τὸ ἀρχαῖον χρήσιμοι πάντως, ἢ τὸ ὅλως μὴ ἐξεῖναι κεκτῆσθαι πλείω γῆν μέτρου τινὸς ἢ ἀπὸ τινος τόπου πρὸς τὸ ἄστυ καὶ τὴν πόλιν ἦν δὲ τὸ γε ἀρχαῖον ἐν πολλαῖς πόλεσι νενομοθετημένον μηδὲ πωλεῖν ἐξεῖναι τοὺς πρώτους κλήρους ἐστὶ δὲ καὶ ὃν λέγουσιν Ὀξύλου νόμον εἶναι τοιοῦτόν τι δυνάμενος, τὸ μὴ δανείζειν εἰς τι μέρος τῆς ὑπαρχούσης ἐκάστῳ γῆς». Αριστοτέλη, Πολιτικά, 1319α, 6-14. Πρβλ. Λευ. 25:31.

σε όσους δεν είχαν περιουσία²²⁹. Οι νομικοί κώδικες είναι η καλύτερη πηγή για τη μελέτη των ρωμαϊκών απελευθερώσεων. Παραγραφή χρεών διέταξε και ο Αδριανός κατά την ενθρόνισή του. Επιπλέον, όρισε παραγραφή χρεών κάθε 15 χρόνια και ρίψη στη φωτιά των λογαριασμών των χρεών στη ρωμαϊκή αγορά. Το δικό του παράδειγμα, ακολούθησε και ο Μάρκος Αυρήλιος το 178 μ.Χ., η παραγραφή των χρεών του οποίου όμως ίσχυε για 45 χρόνια. Το 212 μ.Χ. ο Καρακάλλας, αφού εξασφάλισε την εξουσία του, ανακοίνωσε την επιστροφή όσων είχαν εξοριστεί. Το διάταγμα αυτό είχε τη μορφή των πτολεμαϊκών προσταγμάτων²³⁰.

Απελευθερώσεις δούλων κατά τη ρωμαϊκή περίοδο από τους αυτοκράτορες μαρτυρούνται και στη ραββινική γραμματεία (γ. *Gittin* 4, 4 και *b. Gittin* 86a). Η δουλεία στο ρωμαϊκό κόσμο διέφερε από τη δουλεία που γνωρίζουμε από την ελληνική κλασική εποχή²³¹. Οι ρωμαϊκές απελευθερώσεις είχαν διάφορες μορφές και διακρίνονταν σε επίσημες και ανεπίσημες²³². Η επίσημη απελευθέρωση περιλάμβανε τρεις τύπους: α) *manumissio vindicta*, η οποία γινόταν μπροστά στον ανώτατο άρχοντα και είχε νομική διαδικασία, β) *manumissio censu*, μια δημοκρατική μορφή, η οποία τελικά έπεσε σε αχρηστία και γ)

²²⁹ M. Weinfeld, *στο ίδιο*, 150. Βλ. και M. Gil, «Land Ownership in Palestine under Roman Rule», *Revue Internationale des Droits de l'Antiquité* 17 (1970) 21-53.

²³⁰ M. Weinfeld, *στο ίδιο*, 150.

²³¹ Βλ. R. A. Horsley, «The Slave Systems of Classical Antiquity and Their Reluctant Recognition by Modern Scholars», *Semeia* 83/84 (1998) 48-53. Πρβλ. και L. M. Wills, «The Depiction of Slavery in the Ancient Novel», *Semeia* 83/84 (1998) 113-132· A. D. Callahan-R. A. Horsley, «Slave Resistance in Classical Antiquity», *Semeia* 83/84 (1998) 135-152, όπου παρουσιάζονται και οι μορφές δουλείας· K. R. Bradley, *Slaves and Masters in the Roman Empire: A Study in Social Control*, Collection Latomus 185, Brussels, Latomus 1984.

²³² J. A. Harril, *The Manumission of Slaves in Early Christianity*, HUT 32, Mohr Siebeck, Tübingen 1998, 54-55. Απελευθερώσεις δούλων κατά το τέλος του 1^{ου} αι. μ.Χ. από Ρωμαίους κατόχους, αναφέρονται και στους παπύρους της Οξυρύνου (POxy. 494 και POxy. 2843). Βλ. και T. E. J. Wiedemann, «The Regularity of Manumission at Rome», *CQ* 35 (1985) 162-175. Πληροφορίες για απελευθερώσεις στη λατινική γραμματεία αναφέρει ο J. A. Glancy, «Slaves and Slavery in the Matthean Parables», *JBL* 119 (2000) 78.

manumissio testamento, η περισσότερο συνηθισμένη μορφή, που δεν ήταν παρά μια δήλωση απελευθέρωσης του δούλου, που γινόταν στη διαθήκη του κατόχου του. Η ανεπίσημη μορφή από την άλλη, περιελάμβανε δύο τύπους: α) *manumissio per epistulam*, με την οποία ο κάτοχος του δούλου γράφοντας σε κάποιο φίλο του, ανέφερε πως απελευθέρωνε το δούλο του και β) *manumissio inter amicos*, η οποία ήταν μια τελετή που γινόταν μπροστά σε φίλους, οι οποίοι λειτουργούσαν ως μάρτυρες πως η απελευθέρωση του δούλου πραγματοποιήθηκε.

Η γη στη Ρώμη αρχικά ανήκε στο κράτος ως *ager publicus*, αλλά ήδη από πολύ νωρίς δημιουργήθηκαν οικογενειακές ιδιοκτησίες των οποίων το μονοπώλαιο είχαν οι πατρίκιοι²³³. Το ρωμαϊκό δίκαιο συνέβαλε στο να επικρατήσει τελικά το σύστημα της ατομικής ιδιοκτησίας. Ιδιαίτερα χαρακτηριστική είναι η ομοιότητα της διάταξης του ιωβηλαίου έτους που αναφέρεται στην επιστροφή της ιδιοκτησίας κάθε 50 χρόνια στον αρχικό ιδιοκτήτη, με τη συνήθεια των κατοίκων των νησιών της Λιπάρα, νοτιοανατολικά της Σικελίας. Σύμφωνα με τον Διόδωρο το Σικελιώτη²³⁴, οι κάτοικοι των νησιών αυτών διαιρούσαν τη γη σε τμήματα που στο εξής ανήκαν στις οικογένειες²³⁵. Οι ιδιοκτησίες αυτές θα μπορούσαν να μεταβιβάζονται για μια περίοδο 20 χρόνων, με τη συμπλήρωση της οποίας, οι ιδιοκτησίες που είχαν αλλάξει κατόχους επέστρεφαν στους αρχικούς τους ιδιοκτήτες²³⁶. Ο θεσμός αυτός στηριζόταν, όπως ακριβώς και το ιωβηλαίο, σε μια κοινωνία που ήταν δομημένη σε φυλές.

²³³ Βλ. H. Schaeffer, *στο ίδιο*, 146-147.

²³⁴ Βλ. Διοδώρου Σικελιώτη, *Βιβλιοθήκη Ιστορική*, 5, 9, 4-5.

²³⁵ «καὶ τὰς οὐσίας δὲ κοινὰς ποιησάμενοι καὶ ζῶντες κατὰ συσσίτια, διετέλεσαν ἐπὶ τινὰς χρόνους κοινωνικῶς βιοῦντες. ὕστερον δὲ τὴν μὲν Λιπάραν, καθ' ἣν καὶ ἡ πόλις ἦν, διενείμαντο, τὰς δ' ἄλλας ἐγεώργουν κοινῇ. τὸ δὲ τελευταῖον πάσας τὰς νήσους εἰς εἴκοσι ἔτη διελόμενοι πάλιν κληρουχοῦσιν, ὅταν ὁ χρόνος οὗτος διέλθῃ».

²³⁶ Βλ. R. J. Buck, «Communalism on the Lipari Islands», *CP* 54 (1959) 35-39.

στ) Λοιπές περιπτώσεις

Οι φελλάχοι της νότιας Παλαιστίνης διαιρούν ακόμη και σήμερα το έτος σε επτά περιόδους από πενήντα ημέρες η κάθε μία. Φαίνεται πως το ημερολόγιο αυτού του είδους είναι μια ασσυρο-αμορριτική επινόηση που διαμορφώθηκε στην περιοχή της Παλαιστίνης²³⁷. Ένας αρμενικός κώδικας του 12^{ου} αι. π.Χ. δηλώνει ρητά τη σύνδεσή του με το ιωβηλαίο, χρησιμοποιώντας ακόμη και την ίδια λέξη²³⁸. Έτσι πιθανώς αποδεικνύεται τελικά ότι ο θεσμός στη χώρα αυτή εφαρμόστηκε στην πράξη. Στον κώδικα αυτό το έτος της αφέσεως προϋποθέτει επίσης την ύπαρξη ενός σαββατικού κύκλου αγρανάπαυσης.

Ο Στράβων²³⁹ παρατηρεί ότι η γη της Αλβανίας ήταν τόσο γόνιμη που συχνά η σοδειά κατά τον θερισμό των δημητριακών αντιστοιχούσε σε δύο σοδειές και πως οι Δαλματοί πραγματοποιούσαν αναδασμό της γεωργικής τους γης κάθε όγδοο έτος. Οι μαρτυρίες αυτές παραθέτονται συχνά από τους ερευνητές ως απόδειξη ότι ο θεσμός του ιωβηλαίου έτους ήταν κατορθωτός²⁴⁰. Ο Milgrom τέλος, αναφέρει στο υπόμνημά του στο Λευιτικό²⁴¹, ένα σύγχρονο παράδειγμα εφαρμογής μερικών διατάξεων του ιωβηλαίου έτους στο βασίλειο της Τόνγκα. Πρόκειται για ένα νησί στο Νότιο Ειρηνικό. Ολόκληρη η γη του νησιού ανήκει στο στέμμα και μισθώνεται από τους υπηκόους ισότιμα. Πώληση της γης μεταξύ των πολιτών της Τόνγκα απαγορεύεται και επιβάλλεται καταβολή ετήσιου φόρου. Το εκπληκτικό είναι πως όσοι ξένοι επιθυμούν να ενοικιάσουν τη γη, έχουν το διακαίωμα καλλιέργειας μέχρι 99 χρόνια. Οι ομοιότητες με τις διατάξεις του Λευ. 25 είναι προφανείς.

²³⁷ R. G. North, *στο ίδιο*, 66.

²³⁸ Βλ. D. W. Blosser, *Jesus and the Jubilee*, 21.

²³⁹ *Γεωγραφικά*, 11, 4, 3.

²⁴⁰ R. G. North, *στο ίδιο*, 82. Ο Ρωμαιοκαθολικός ερευνητής παραθέτει και τη μαρτυρία του Τάκιτου πως το έβδομο έτος των Ιουδαίων, όπως και η έβδομη ημέρα πρόσταζε ανάπαυση για όλο το έθνος.

²⁴¹ Βλ. J. Milgrom, *Leviticus 23-27*, 2248.

Κεφάλαιο 2

Η ΣΥΝΟΛΙΚΗ ΠΑΡΟΥΣΙΑΣΗ ΤΟΥ ΙΩΒΗΛΑΙΟΥ ΕΤΟΥΣ

1. Τα κοινωνικά/οικονομικά στοιχεία του ιωβηλαίου έτους

α) Κοινωνική διαστρωμάτωση της κοινωνίας που υπονοείται

Η πρώτη δυσκολία που αναδύεται στην προσπάθεια να περιγραφεί η κοινωνική διαστρωμάτωση της κοινωνίας, στην οποία αναφέρεται ο θεσμός του ιωβηλαίου έτους, είναι πως καθίσταται αδύνατο να προσδιοριστεί επακριβώς ποια εποχή θεσπίζεται αρχικά το ιωβηλαίο και ποια εποχή σκιαγραφείται πίσω από το κεφ. 25 του Λευιτικού. Θα πρέπει να υπενθυμίσουμε ότι κινούμαστε ιστορικά μεταξύ μιας πολύ πρώιμης εποχής, αμέσως μετά την εγκατάσταση του Ισραήλ στη γη Χαναάν και μέχρι την εποχή της επιστροφής των αιχμαλώτων από τη Βαβυλώνα. Επιλέγουμε το μεσοδιάστημα των δύο αυτών χρονικών ορίων επειδή το κείμενο του Λευιτικού φανερώνει μεν μια οικονομία αρκετά απλοϊκή στη μορφή της, αλλά περιέχει και στοιχεία (λατρευτικά και ημερολογιακά) που μας ανάγουν στη μεταιχμαλωσιακή εποχή. Θα πρέπει εδώ να σημειώσουμε πως μία μελέτη του κοινωνικού κόσμου του αρχαίου Ισραήλ (κατά την περίοδο της μοναρχίας μέχρι τον 6^ο αι. π.Χ.) είναι αρκετά δύσκολη υπόθεση με δεδομένη την σχεδόν παντελή απουσία οικονομικών και διοικητικών εγγράφων¹.

Ας ξεκινήσουμε από την εποχή της εγκατάστασης των φυλών στη γη Χαναάν. Η πολιτική και κοινωνική δόμηση του Ισραήλ σε φυλές ήταν μία προ-κρατική και μη κρατική ένωση δώδεκα φυλών με χαρακτηριστικό ενωτικό στοιχείο τη λατρεία ενός Θεού σ' ένα κεντρικό ιερό. Η φυλή αποτελούνταν από πολλές πατριές που ζούσαν μαζί και είχαν συνείδηση της κοινής τους καταγωγής. Η φυλή πολλές φορές

¹ J. A. Soggin, «Ancient Israel: An Attempt at a Social and Economic Analysis», στο *Text as Context. Old Testament and Semitic Studies for F. C. Fensham*, έκδ. W. Claassen, JSOTSup 48, 1988, 201.

παίρνει το όνομα αυτού του κοινού προγόνου. Ένα άλλο συνδυαστικό στοιχείο μεταξύ των οικογενειών μιας φυλής είναι η ύπαρξη ενός κοινής αποδοχής δικαίου. Η φυλή έχει μια μορφή διακυβέρνησης που είναι διαχωρισμένη από το οικογενειακό σύστημα. Αυτό που ενώνει τις διάφορες φυλές μεταξύ τους είναι ο δεσμός του αίματος. Τα μέλη της φυλής θεωρούν ο ένας τον άλλον αδελφό τους². Σε μια τέτοια κοινωνία δομημένη σε φυλές έζησε ο Ισραήλ κατά την παραμονή του στην έρημο, κατά την κατάληψη της γης Χαναάν και έπειτα κατά την περίοδο των Κριτών. Μέσα από αυτήν ακριβώς την κοινωνική οργάνωση θα μπορούσε να εμφανιστεί ο θεσμός του ιωβηλαίου έτους και να εφαρμοστεί με μια άγνωστη πρωταρχική μορφή και κατόπιν να προσαρμόζεται ανάλογα με τις κατά καιρούς επικρατούσες συνθήκες³. Φυσικά δεν έχουμε καμία απόδειξη για κάτι τέτοιο, όμως οι οικονομικές και κοινωνικές συνθήκες του περιβάλλοντος επέτρεπαν ένα τέτοιο εγχείρημα. Η αγροτική τάξη προφανώς προέκυψε από την ημινομαδική κατάσταση που προηγουμένως ζούσε ο Ισραήλ. Η κλασική απόψη για την κοινωνία της Ανατολής, είναι αυτή που διακρίνει την κοινωνία σε τρεις τάξεις: νομάδες, αγρότες και αστούς⁴. Άποψη όμως που μάλλον δεν ευσταθεί. Πολλοί αστοί για παράδειγμα, καλλιεργούσαν οι ίδιοι τα χωράφια στην περιφέρεια της πόλης.

Ο πρωταρχικός πυρήνας κοινωνικής οργάνωσης ήταν ο «οἶκος», η οικογένεια δηλαδή με την ευρύτερη έννοια. Πολλές οικογένειες αποτε-

² Βλ. Δ. Καϊμάκη, *Οι Θεομοί της Παλαιάς Διαθήκης*, Θεσσαλονίκη 1995, 15· C. Grottanelli, *Kings and Prophets. Monarchic Power, Inspired Leadership and Sacred Texts in Biblical Narrative*, Oxford, Oxford University Press 1999, 31-45· Γ. Παγκάκη, *Κοινωνική Ανθρωπολογία*, Εκδόσεις Σαββάλας, Αθήνα 2001, 88.

³ A. Jirku, «Das Israelitische Jubeljahr», στο *Von Jerusalem nach Ugarit*, Graz, Austria, Akademische Druck-u., Verlagsanstalt, 1966, 328· J. R. Porter, *Leviticus*, CBC, Cambridge, Cambridge University Press, 1976, 201· J. A. Fager, *Land Tenure and the Biblical Jubilee*, 1993· R. G. North, *Sociology of the Biblical Jubilee*, Rome, 1954, 204-205.

⁴ N. P. Lemche, *Η Προϊστορία του Βιβλικού Ισραήλ. Από τις αρχές έως το τέλος του 13^{ου} αι. π.Χ.*, 159. Η αστικοποίηση της Παλαιστίνης κατά τον Lemche, άρχισε μεταξύ του 3000 και 2300 π.Χ. Βλ. σχετικά N. K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh*, 202.

λούσαν την πατριά, και πολλές πατριές τη φυλή⁵. Εδώ θα πρέπει να αναφέρουμε πως κατά την περίοδο αυτή οι οικογένειες, πλούσιες ή φτωχές δεν ανήκουν σε διαφορετικές κοινωνικές τάξεις με τη μεταγενέστερη σημασία του όρου. Μέσα σε μια φυλή δεν παρατηρούνται διαφορετικές κοινωνικές τάξεις. Τα έσοδα προέρχονταν από τη γη, που ήταν μοιρασμένη στις φυλές και στις οικογένειες, οι οποίες φρόντιζαν να μην χάσουν την παραγωγική τους πηγή, η οποία αποτελούσε συνάμα και κληρονομιά.

Κατά την εγκατάσταση των φυλών στη γη της Χαναάν, οι Ισραηλίτες ήταν ένας ημινομαδικός λαός που με την παραμονή του στο συγκεκριμένο χώρο μετατρέπεται σταδιακά σε αγροτικό. Οι Χαναναίοι κατοικούσαν σε μικρές οχυρωμένες πόλεις και είχαν την εξουσία. Η αντίθεση μεταξύ Ισραήλ, ο οποίος κατοικούσε σε μικρά χωριά, και Χαναάν που εμφανίζεται πολύ συχνά στην Π.Δ. δεν ήταν αντίθεση μόνο μεταξύ αυτόχθονου πληθυσμού και ημινομαδικών φύλων αλλά και κοινωνική αντίθεση μεταξύ των κατόχων της εξουσίας και των ατόμων με περιορισμένα διακαιώματα⁶. Έτσι έχουμε, από τη μια πλευ-

⁵ N. P. Lemche, *στο ίδιο*, 172-173. Περισσότερα για τη φυλή και την οικογένεια βλ. K. C. Hanson, «BTB Readers Guide: Kinship», *BTB* 24 (1994) 191-193. Μια ενδιαμέση συνεκτική και αιματοσυγγενική βαθμίδα μεταξύ της πατριάς και της φυλής ήταν το γένος. Βλ. Γ. Σαρηγιάννη, «Φυλετικές Υποδιαίρεσεις και Πολεοδομικές Έννοιες στους Αρχαίους Εβραίους κατά το Εβραϊκό Πρωτότυπο και την απόδοση των Ο'», *ΔΒΜ* 8 (1989) 57-58. Στο κείμενο των Ο' παρατηρείται μια σύγκριση λεπτών εννοιών που αναφέρονται σε αιματοσυγγενικές βαθμίδες, καθώς οι Εβδομήκοντα είχαν τη δυσκολία να μεταφράσουν στα ελληνικά όρους μιας άλλης γλώσσας, οι οποίοι αντικατοπτρίζαν κοινωνικές καταστάσεις μιας παρελθοντικής εποχής χιλιών και πλέον χρόνων που δεν υπήρχαν πια στην ελληνιστική εποχή. Με τη λέξη «οἶκος» για παράδειγμα μεταφράζονται περίπου 20 εβραϊκές λέξεις. Βλ. Γ. Σαρηγιάννη, *στο ίδιο*, 60.

⁶ A. H. J. Gunneweg, *Η Ιστορία του Ισραήλ έως την Εξέγερση του Βαρκοχβά*, 90-91. Περισσότερα για τον τύπο της προβιομηχανικής πόλης βλ. R. L. Rohrbaugh, «The Pre-Industrial City in Luke-Acts: Urban Social Relations», στο *The Social World of Luke-Acts. Models for Interpretation*, έκδ. J. H. Neyrey, Hendrickson Publishers, Inc. Peabody, Massachusetts 1991, 125-137· J. H. Elliott, «Temple Versus Household in Luke-Acts: A Contrast in Social Institutions», στο *The Social World of Luke-Acts. Models for Interpretation*, έκδ. J. H. Neyrey, Hendrickson, Peabody, Massachusetts 1991, 232-235· D. E. Oakman, «The Countryside

ρά, την αστική ολιγαρχία που διαμένει στην πόλη και από την άλλη, το μεταναστευτικό ισραηλιτικό πληθυσμό της υπαίθρου. Η αντίθεση πόλης-υπαίθρου (κέντρου-περιφέρειας) θα ενυπάρχει μέχρι την εποχή της Κ.Δ. Κάθε φυλή είχε μια περιοχή, η οποία της ανήκε. Δυστυχώς οι πληροφορίες που έχουμε από την Π.Δ. για την περίοδο αυτή, δεν μας επιτρέπουν να αναπλάσουμε την καθημερινή ζωή μιας τέτοιας κοινωνίας με ακρίβεια. Οι φυλές δεν είχαν άτομα ως αρχηγούς, αλλά η διοίκηση ασκούνταν από τα πρεσβύτερα μέλη της.

Μέσα σε ένα τέτοιο περιβάλλον διαβίωνε ο Ισραήλ με τους γειτονικούς λαούς να έχουν καθιερώσει το θεσμό της βασιλείας, πολλά χρόνια πριν, ενώ αυτός γνώριζε ως ύψιστη αρχή μόνο το Γιαχβέ. Στην Εγγύς Ανατολή ήταν διαδεδομένη μια ευκαιριακή πράξη δικαιοσύνης προκειμένου να αποφευχθούν κοινωνικές ανισορροπίες σε περιόδους οικονομικών κρίσεων. Οι ενέργειες αυτές είχαν συνήθως τη μορφή διαταγμάτων και προέρχονταν από το βασιλιά της κάθε χώρας. Συνεπώς σε ένα λαό χωρίς βασιλιά θα έπρεπε να υπάρχει ένα εναλλακτικό σύστημα απονομής κοινωνικής δικαιοσύνης με τη μορφή οικονομικής μεταρρύθμισης⁷.

Με την εγκαθίδρυση του θεσμού της βασιλείας στον Ισραήλ η δόμηση του λαού σε φυλές διασπάται και σταδιακά εξαφανίζεται. Η διοικητική οργάνωση της μοναρχίας εξαφάνισε την παλιά φυλετική δομή και το μόνο στοιχείο που παρέμεινε ήταν η ανάμνηση ότι κάθε άτομο ανήκει σε μία φυλή. Η γνώμη των ανθρωπολόγων είναι πως η φυλή σχηματίζεται εκεί που τα μέλη της χρειάζονται μια κοινή οργάνωση αλληλεγγύης, η οποία μερμινά για όλα εκείνα που σε διαφορετική κοινωνική οργάνωση θα χρεωνόταν η κρατική εξουσία. Συνεπώς,

in Luke-Acts», στο *The Social World of Luke-Acts. Models for Interpretation*, έκδ. J. H. Neyrey, Hendrickson, Peabody, Massachusetts 1991, 152-160. Βλ. και Μ. Κωνσταντίνου, «Παλαιά Διαθήκη και Πολυπολιτισμική Κοινωνία», *ΕΕΘΣΘ* 8 (1998) 246.

⁷ Πρόκειται για μία αρκετά σοβαρή υπόθεση που αρχικά υποστηρίχθηκε από τον J. Lewy, «The Biblical Institution of Derôr in the Light of Akkadian Documents», (εβραϊκά) *Erlsr* 5 (1958) 29, την οποία εμείς βρήκαμε στην εργασία του J. A. Fager, *Land Tenure and the Biblical Jubilee*, 31. Πρβλ. και S. Bess, *Systems of Land Tenure in Ancient Israel*, 140.

φυλή και κράτος δεν μπορούν να συνυπάρξουν κατά την ίδια εποχή στην ίδια περιοχή. Οι δύο πρώτοι βασιλείς προέρχονταν από οικογένειες που δεν ήταν πλούσιες. Τα δώρα του Δαβίδ για παράδειγμα στο Σαούλ μαρτυρούν την απλότητα της οικονομικής ζωής (Α΄ Βασ. 16:20) κατά την περίοδο που μας ενδιαφέρει.

Στη διάρκεια του δεύτερου μισού του 9^{ου} αιώνα π.Χ. τα χρήματα γίνονται το αποδεκτό μέσο των συναλλαγών. Ο απλός γεωργός δεν δανειζόταν τώρα σιτάρι ή κριθάρι, το οποίο θα εξοφλούσε μετά από μια αποδοτική σοδειά, αλλά χρήματα που αν δεν εξοφλούσε την επόμενη χρονιά, έπεφτε σε χρεοκοπία. Η γη από την άλλη, έχασε την παλιά της σημασία και μετατράπηκε σε μορφή κεφαλαίου. Η δη από τον 8^ο αι. π.Χ. η κοινωνική και οικονομική ισορροπία του λαού είχε ανατραπεί και στην Π.Δ. αναφέρεται πολλές φορές το χάσμα που είχε δημιουργηθεί μεταξύ των πρώην κατόχων γης (οι οποίοι είχαν μετατραπεί τώρα σε μισθωτούς γεωργούς) και των μεγαλογαιοκτημόνων που προσέθεταν στην ατομική τους περιουσία τα χωράφια που περνούσαν στην κατοχή τους λόγω της μη εξόφλησης των δανείων από τους οφειλέτες τους⁸. Η καλλιεργήσιμη γη αρχίζει να συσσωρεύεται στα χέρια του βασιλιά και στους προνομιούχους υπαλλήλους του και να απομακρύνεται σιγά-σιγά από τις φτωχές οικογένειες. Αυτός ήταν και ο φόβος του Σαμουήλ όταν προειδοποιούσε το λαό για το θεσμό της μοναρχίας (Α΄ Βασ. 8:10-17). Επιπλέον, το εμπόριο αρχίζει να αναπτύσσεται και να επιδεινώνει την ανισότητα. Προηγουμένως οι εμπορικές συναλλαγές μεταξύ κέντρου και περιφέρειας δεν ήταν παρά ελάχιστες. Το εμπόριο ασκούνταν από τους ξένους και ειδικότερα από τους Φοίνικες. Από τους Ισραηλίτες ασκήθηκε εξ ανάγκης στη διασπορά. Στον Ισραήλ φαίνεται ότι εμφανίστηκε σε συστηματική μορφή κατά τη βασιλεία του Σολομώντα. Κατά το ίδιο διάστημα λέγεται ότι οι Ισραηλίτες υπόκεινταν σε φορολογία, η οποία παγιώνεται με την επιστροφή των αιχμαλώτων από τη Βαβυλώνα. Επιπλέον, την ίδια εποχή παρατηρείται και υποχρεωτική αγγαρεία ως φαινόμενο που προέκυψε με την εγκαθίδρυση της βασιλείας.

⁸ Ησ. 3:16-26, 5:11, 22. 22:13, 28:1, 3, 7, Αμ. 4:1, 6:4-6, 8:3. Βλ. σχετικά Ν. Κ. Gottwald, *The Tribes of Yahweh*, 391-394.

Η οικονομική αλλαγή που επιτελέστηκε αυτή την εποχή μαρτυρείται και από τα αρχαιολογικά ευρήματα. Οι ανασκαφές που έγιναν στην Αι Tirsah τη σημερινή Tell-el Fagah⁹, τα σπίτια του 10^{ου} αι. π.Χ. είναι ίδιου μεγέθους και δομής, ενώ εκείνα που χρονολογούνται από τον 8^ο αι. έχουν εμφανείς διαφορές μεταξύ τους. Τα σπίτια των πλουσίων είναι μεγαλύτερα και καλύτερα οικοδομημένα και σε διαφορετική περιοχή από εκείνα των φτωχών. Αυτή την ανατροπή της οικονομικής ισορροπίας και την εμφανή κοινωνική αδικία συχνά καταδίκάζαν οι προφήτες (Ησ. 1:15, 17, 23, 3:13-15, 5:8-10, 10:1-2, Ωσ. 5:10, 12:7-8, Αμ. 2:6-7, 3:10, 4:1, 5:7, 10-12, 6:4-7, 8:4-6, Μιχ. 2:1-3, 8-9, 3:1-3, 9-11 κ.α). Σύμφωνα με αυτούς, η αστική οικονομία έφερε όλα τα δεινά. Ο βασιλιάς ήταν μεγαλοκτηματίας, τα χωράφια του διοικούνταν από επιμελητές και σε αυτά εργαζόνταν δούλοι και ελεύθεροι που πρόσφεραν υποχρεωτική αγγαρεία¹⁰. Το οικονομικό σύστημα της μοναρχίας χαρακτηρίζεται μεροληπτικό υπέρ των διοικητικών υπαλλήλων και των πλουσίων ιδιοκτητών γης¹¹.

Με βάση τα παραπάνω, στην περίοδο της μοναρχίας στην κορυφή της κοινωνικής πυραμίδας βρίσκεται φυσικά ο βασιλιάς. Κάτω από το βασιλιά βρίσκεται η τάξη των διοικητικών υπαλλήλων του παλατιού, οι οποίοι εξελίχθηκαν σε πλούσιους γαιοκτήμονες. Σε πλεονεκτική θέση ασφαλώς βρίσκονταν και οι εκάστοτε αρχιερείς και οι ιερείς με τις οικογένειές τους. Κάτω από αυτούς βρίσκονταν οι αστοί κάτοικοι, τεχνίτες ή μικροπωλητές. Η ευνοημένη κοινωνική τάξη δεν μας ενδιαφέρει εδώ, καθώς δεν περιέχεται στο ενδιαφέρον του θεσμού του ιωβηλαίου και γι' αυτό το λόγο θα περάσουμε στην περιγραφή των κατώτερων στρωμάτων της ισραηλιτικής κοινωνίας. Πρόκειται για τους μη προνομιούχους, των οποίων την επιβίωση ο θεσμός του ιωβηλαίου έτους προσπαθεί να εξασφαλίσει.

⁹ J. Milgrom, *Leviticus 23-27*, 2244. Πρβλ. και R. De Vaux, *Ancient Israel*, τ. 1, New York, McGraw-Hill, 1965, 72-73.

¹⁰ Βλ. Δ. Καϊμάκη, *Οι Θεσμοί της Παλαιάς Διαθήκης*, 271.

¹¹ Ι. Μούρτζιον, «Ο "Λαός της Γης" και η Πολιτικο-θρησκευτική κατάσταση στο Βασίλειο του Ιούδα», στο *Ερμηνευτικές Μελέτες στην Παλαιά και την Καινή Διαθήκη*, Θεσσαλονίκη 2000, 144 εξ.

Αν μπορούμε, λοιπόν, να διακρίνουμε κοινωνικά τον ισραηλιτικό λαό σε δύο στρώματα, ένα μικρό προνομιούχο και ένα μεγαλύτερο που με δυσκολία επιβίωνε, το ενδιαφέρον της εργασίας μας θα επικεντρωθεί στο δεύτερο, επειδή σε αυτούς τους ανθρώπους απευθύνεται ο θεσμός του ιωβηλαίου έτους. Αρχικά, σε αυτή την κοινωνική ομάδα ανήκουν οι ελεύθεροι γεωργοί που κατέχουν μικρό μέρος γης και με την καλλιέργεια της οποίας επιβιώνουν. Πρόκειται για το γεωργό έτσι όπως τον συναντάμε στο Λευ. 25, πριν έρθει αντιμέτωπος με οποιαδήποτε οικονομική κρίση. Εδώ θα πρέπει να πούμε πως οι άνθρωποι αυτοί με κόπο εξασφάλιζαν την επιβίωση τους και σε περιόδους κρίσεων ήταν οι πλέον ευάλωτοι σε οικονομική καταστροφή. Η γεωργία αποτελούσε την κυρίαρχη παραγωγική πηγή του αρχαίου Ισραήλ.

Στην επόμενη κοινωνική κατηγορία ανήκουν οι μισθωτοί εργάτες. Αυτοί δεν ήταν παρά ελεύθεροι Ισραηλίτες ή και ξένοι που εξαιτίας της φτώχειας τους δεν είχαν κανένα περιουσιακό στοιχείο και αναγκάζονταν να γίνουν μισθωτοί, συνήθως στη γη κάποιων προνομιούχων¹². Σε αυτή την κατηγορία περιέπιπε ο Ισραηλίτης όταν δεν μπορούσε να εξοφλήσει τα χρέη του και είχε ήδη χάσει τη γη του. Συνεπώς, μη έχοντας πηγή παραγωγής και ιδιοκτησία διέθετε επ' αμοιβής την εργασία του προς όφελος του δανειστή του. Στην πραγματικότητα γινόταν δούλος αλλά σύμφωνα με το νόμο ο ομοεθνής του έπρεπε να τον μεταχειρίζεται ως μισθωτό. Πρόκειται για το τρίτο στάδιο πτώχευσης που αναφέρεται στο Λευ. 25:39-55. Εργάτες χρησιμοποιούνταν στον Ισραήλ κυρίως για αγροτικές ασχολίες. Δεν έχουμε καμία πληροφορία από την Π.Δ. για το ημερομίσθιο και τον τρόπο πληρωμής των μισθωτών, ενώ έχουμε αρκετές πληροφορίες για την κατάσταση που επικρατούσε στη Μεσοποταμία. Παρά το γεγονός αυτό, έχουμε αντίθετα συχνές αναφορές για σκληρή και άδικη μεταχείρισή τους

¹² Πρόκειται για την κοινωνική τάξη που ο Ι. Πέτρον, *Κοινωνική Δικαιοσύνη. Το Πρόβλημα της Κοινωνικής Δικαιοσύνης στην Παράδοση της Ορθοδοξίας*, ΕΚΟ 5, Παρατηρητής, Θεσσαλονίκη 1992, 23, ονομάζει «κολλίγους σε ξένη γη». Για πληροφορίες σχετικά με τον τρόπο καλλιέργειας της γης στη διάρκεια αυτής της περιόδου βλ. D. C. Hopkins, «The Dynamics of Agriculture in Monarchical Israel», στα *SBLSP22*, έκδ. K. H. Richards, Chico, California, Scholars Press, 1983, 193-202.

από μέρους των ιδιοκτητών γης, των εργοδοτών δηλαδή προς τους εργάτες τους.

Ένα μέρος της ισραηλιτικής κοινωνίας αποτελούνταν από ξένους που έμεναν μόνιμα ανάμεσα στους Ισραηλίτες, αυτοί ήταν οι *πάροιχοι*. Αυτοί ήταν είτε μεμονωμένα άτομα, είτε ολόκληρη ομάδα. Οι Χαναναίοι για παράδειγμα θεωρούνταν ξένοι. Το ίδιο ξένοι θεωρούνταν οι Ισραηλίτες, όταν κατοικούσαν στην Αίγυπτο. Ο όρος «πάροιχος» δηλώνει τις κοινωνικές, πολιτικές, νομικές και θρησκευτικές συνθήκες της ζωής στο εξωτερικό της χώρας περιβάλλον. Οι πάροιχοι ήταν ελεύθεροι πολίτες που στερούνταν όμως προνομίων και δεν ήταν ισότιμοι με τους Ισραηλίτες από τους οποίους διακρίνονταν πολιτικά. Ο πάροιχος (εβρ. *gēr*) δεν είχε δική του γη αλλά δούλευε ως μισθωτός στη γη κάποιου Ισραηλίτη και συνεπώς δεν είχε πλήρη προστασία και ασφάλεια¹³.

Συνήθως οι πάροιχοι εργάζονταν ως μισθωτοί των πλουσίων κατόχων γης. Συνώνυμοι όροι είναι οι: άλλος, αλλότριος, ξένος και παρρηπίδημος. Η λέξη παρρηκία θεωρείται συνώνυμη με τη διασπορά, διότι δηλώνει την αποξένωση των Ισραηλιτών από τη γη τους. Ο πάροιχος κατατάσσεται κοινωνικά κάτω από τον κανονικό πολίτη και πάνω από το δούλο ή τον απελεύθερο, από τον οποίο διακρίνεται. Κάθε αλλοεθνής έπαιρνε το χαρακτηρισμό του πάροιχου στη γη του Ισραήλ, αν και στη περίπτωση του Λευ. 25 ο χαρακτηρισμός αυτός αποδίδεται στον πρώην ελεύθερο γεωργό που εξαιτίας της μη εξόφλησης των χρεών του περιέπιπτε σε κατάσταση προσωρινής δουλείας και διαμονής στον τόπο του δανειστή του¹⁴. Η τάξη αυτή γενικά υπάγεται στους φτωχούς της εποχής, καθώς στο κείμενο του Λευ. 25 οι πάροιχοι κατατάσσονται στους ανθρώπους που μαζί με τους δούλους, τις χήρες και τα ορφανά επωφελούνται από το σαββατικό και ιωβηλαίο έτος (Λευ. 25:6).

¹³ Για την κοινωνική θέση του πάροιχου στην Π.Δ. βλ. J. H. Elliott, *A Home for the Homeless: A Sociological Criticism of I Peter. Its Situation and Strategy*, Minneapolis, Augsburg-Fortress 1990, 24-31 και 51 υποσ. 24.

¹⁴ V. H. Matthews, «The Anthropology of Slavery in the Covenant Code», στο *Theory and Method in Biblical and Cuneiform Law. Revision Interpolation and Development*, έκδ. B. M. Levinson, JSOTSup 181, Sheffield 1994, 124.

Στην τελευταία κατηγορία ανήκουν φυσικά οι *δούλοι*. Ο δούλος ήταν ένα κοινωνικά νεκρό άτομο και δεν είχε καθόλου δικαιώματα. Φυσικά δε γίνεται λόγος για την τιμή και την αξιοπρέπειά του, καθώς η θέση εξάρτησης που είχε από τον κάτοχό του, του στερούσε την κοινωνική ύπαρξη γι' αυτό και θεωρούνταν εργαλείο¹⁵. Στην ευρύτερη περιοχή της Εγγύς Ανατολής παρατηρούμε δύο μορφές δουλείας, μία μόνιμη και μία προσωρινή¹⁶. Η πρώτη προερχόταν συνήθως από τους πολέμους μεταξύ λαών, ενώ η δεύτερη από κρίσιμη οικονομική κατάσταση. Στη δεύτερη περίπτωση δούλος και κύριος θα μπορούσαν να ήταν και ομοεθνείς μεταξύ τους. Η απελευθέρωση από την πρώτη μορφή δουλείας επιτυγχάνονταν με εξαγορά των δούλων από τη φυλή ή το κράτος τους, ενώ στη δεύτερη, είτε με εξαγορά από κάποιο συγγενικό πρόσωπο, είτε με τη συμπλήρωση κάποιου χρονικού διαστήματος (Εξ. 21:1-11 και Δτ. 15:12-18), είτε με το θεσμό του ιωβηλαίου.

Στο χώρο της Συρίας-Παλαιστίνης το φαινόμενο των δούλων που προέρχονταν από αιχμαλωσία ήταν λιγότερο συχνό. Σε προσωρινή κατάσταση δουλείας από την άλλη, θα μπορούσε να πέσει κάποιος φτωχός γεωργός σε περιόδους καταστροφής λόγω κλίματος, υπερπληθυσμού, ενδεχόμενου πολέμου ή φορολογίας. Αυτή η μορφή δουλείας ήταν αρκετά διαδεδομένη στη συγκεκριμένη περιοχή. Οι χρεοφειλέτες που γίνονταν δούλοι του δανειστή τους ανήκαν στον οίκο του. Οι δούλοι αυτοί εργάζονταν κυρίως στα χωράφια του κατόχου τους και όχι στο σπίτι. Οι διατάξεις του ιωβηλαίου έτους (Λευ. 25:35-42) απαγόρευαν την πώληση ή την υποδούλωση των Ισραηλιτών από ομοεθνείς τους. Για το λόγο αυτό αυτούς που έπεφταν σε προσωρινή κατάσταση δουλείας έπρεπε να τους μεταχειρίζονται ως μισθωτούς και όχι ως πραγματικούς δούλους. Αντίθετα με τους άνδρες, οι γυναίκες τέ-

¹⁵ C. J. Martin, «"Somebody Done Hoodoo'd the Hoodoo Man": Language, Power, Resistance, and the Effective History of Pauline Texts in American Slavery», *Semeia* 83/84 (1998) 212-213.

¹⁶ Πρβλ. D. E. Callender, «Servants of God(s) and Servants of Kings in Israel and the Ancient Near East», *Semeia* 83/84 (1998) 67-82· V. H. Matthews, «The Anthropology of Slavery in the Covenant Code», στο *Theory and Method in Biblical and Cuneiform Law. Revision Interpolation and Development*, έκδ. B. M. Levinson, JSOTSup 181, Sheffield 1994, 121-122.

λος, δεν είχαν τη δυνατότητα να πωληθούν ως δούλες. Βρίσκονταν σε κατάσταση δουλείας ως αποτέλεσμα της οικονομικής καταστροφής του άνδρα ή του πατέρα τους (Β' Έσδ. 15:5). Η κατάσταση της δουλείας ήταν αποφευκτέα επειδή ο ίδιος ο Ισραήλ την είχε ζήσει στην Αίγυπτο και έτσι όφειλε με βάση το Νόμο να αποτρέπει οποιαδήποτε ενδεχόμενη κατάσταση δουλείας των αδελφών του. Έτσι, παρέμεινε ο Ισραήλ μέχρι την εποχή της πτώσης της Ιερουσαλήμ στους Βαβυλωνίους.

β) Αγροτική οικονομία και μέθοδος παραγωγής

Μία αγροτική κοινωνία, τυπική της πλειοψηφίας εκείνων που αναπτύχθηκαν γύρω από τη λεκάνη της Μεσογείου είναι εκείνη η κοινωνία, η οποία στηρίζεται πρωταρχικά στη γεωργική παραγωγή και στο πλεόνασμά της. Κύρια πηγή στην αγροτική οικονομία είναι η γη. Χαρακτηριστικά της αγροτικής κοινωνίας παραμένουν το μικρό μέγεθος, η σχετική αυτάρκεια και οι στενοί προσωπικοί και συναισθηματικοί δεσμοί. Η γη που δόθηκε ως δωρεά στον Ισραήλ από το Γιαχβέ μοιράστηκε από τις δώδεκα φυλές. Η διανομή αυτού του είδους δηλώνει την κυριαρχία του Θεού στη γη του Ισραήλ. Τα καλλιεργήσιμα λοιπόν εδάφη, μοιράστηκαν ισότιμα τα μέλη κάθε φυλής για την επιβίωση των οικογενειών τους. Αυτό δηλώνει και το Λευ. 25:13, ότι η κάθε οικογένεια είχε στην κατοχή της συγκεκριμένα αγροτεμάχια από τα οποία δεν επιτρεπόταν να αποξενωθεί¹⁷. Η γη ανήκε σε ολόκληρη την οικογένεια, ώστε κανένα μέλος της να μην μπορεί να την πουλήσει μόνο του. Η πρωταρχική παραγωγική μονάδα ήταν η οικογένεια (πατριά ή πατριαρχικός οίκος). Η ισραηλιτική οικογένεια «οίκος» ήταν καθαρά πατριαρχική και κάλυπτε μέχρι τέσσερις γενιές. Αρχηγός της

¹⁷ Βλ. D. Luciani, «Le Jubilé dans Lévitique 25», *RTL* 30 (1999) 456-486· A. Meinhold, «Zur Beziehung Gott, Volk Land im Jobel-Zusammenhang», *BZ* 29 (1985) 245-261· M. Hudson, «Proclaim Liberty throughout the Land», *BR* 15 (1999) 26-33 και του ίδιου, «The Economic Roots of the Jubilee», *BR* 15 (1999) 26-44. Η θέση αυτή επικρατεί, παρά το γεγονός ότι υποστηρίχθηκε από τον K. H. Henrey, «Land Tenure in the Old Testament», *PEQ* 34 (1986) 5-15, ότι η γη ανήκε γενικά μόνο στη φυλή και αναδιανέμονταν περιοδικά σε κλήρους.

οικογένειας ήταν ο μεγαλύτερος σε ηλικία άνδρας (*paterfamilias*)¹⁸, ο οποίος ήταν υπεύθυνος και για τη διατήρησή της. Μέλη της οικογένειας ήταν η σύζυγος του αρχηγού της οικογένειας, τα ανύπαντρα και παντρεμένα τους παιδιά με τις συζύγους τους και τα εγγόνια. Ακόμη στον οίκο ανήκαν οι δούλοι και πιθανώς κάποιοι ξένοι που ζούσαν μαζί, τυχόν χήρες και ορφανά παιδιά που διέμεναν υπό την προστασία της οικογένειας. Όλα τα μέλη συνέδραμαν στην επιβίωση της οικογένειας με την προσωπική τους εργασία. Θεσμοί όπως ο *gō'el* υπήρχαν προκειμένου να παρέχεται αλληλοβοήθεια ανάμεσα στα μέλη της ίδιας φυλής. Αργότερα το καθήκον της αλληλοβοήθειας γίνεται πιο ελαστικό και με τον καιρό τα πρόσωπα φεύγουν από την οικογενειακή ομάδα. Με την αλλαγή αυτή φαίνεται πως ο θεσμός του *gō'el* παρήκμασε και δεν εφαρμοζόταν με αυστηρότητα, συνεπώς και το ιωβηλαίο έτος είχε την ίδια τύχη.

Η ζωή στην Παλαιστίνη, όπως άλλωστε και σε όλη την Ανατολή, ήταν σκληρή και επικίνδυνη δεδομένου ότι η συγκεκριμένη περιοχή δεν ήταν ευνοημένη από τη φύση. Ειδικότερα για τη γεωργία και τις οικογένειες που εξαρτώνταν από αυτή, η κατάσταση ήταν ακόμη δυσχερέστερη. Η σοδειά στηριζόταν στη συχνότητα των βροχοπτώσεων, ήταν περιορισμένη και σε περιόδους ξηρασίας που εμφανίζονταν συχνά, η καταστροφή ήταν ανυπολόγιστη. Αρκεί να σκεφτεί κανείς ότι οι γεωργοί σε μια κανονική χρονιά με κόπο εξασφάλιζαν την επιβίωση τους και φυσικά δε γίνεται λόγος για πλουτισμό¹⁹. Αυτό που τους

¹⁸ D. C. Hopkins, «The Dynamics of Agriculture in Monarchical Israel», στα *SBLSP* 22, έκδ. K. H. Richards, Chico, California, Scholars Press, 1983, 177. Πρβλ. και Δ. Πασσάκου, *Ευχαριστία και Ιεραποστολή. Κοινωνιολογικές Προϋποθέσεις της Παύλειας Θεολογίας*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 1997, 143.

¹⁹ Βλ. R. L. Rohrbaugh, «Agrarian Society», στο *Biblical Social Values and their Meaning: A Handbook*, έκδ. J. J. Pilch-B. J. Malina, Peabody, Massachusetts, Hendrickson, 1993, 4-7 του ίδιου, «Peasants», στο *Biblical Social Values and their Meaning: A Handbook*, έκδ. J. J. Pilch-B. J. Malina, Peabody, Massachusetts, Hendrickson, 1993, 137-138· D. E. Oakman, «The Ancient Economy», στο *The Social Sciences and New Testament Interpretation*, έκδ. R. L. Rohrbaugh, Hendrickson, Peabody, Massachusetts 1996, 128-130· G. Robinson, «Das Jobel-Jahr: Die Lösung einer sozial-ökonomischen Krise des Volkes Gottes», στο *Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte*, έκδ. E. Blum et al., Neukirchener 1991, 471-494.

ενδιέφερε ήταν η επιβίωση και η διατήρηση της κοινωνικής τους θέσης. Ό,τι δεν μπορούσε να παράγει κάποιος μπορούσε να το προμηθευτεί από το γείτονά του, ο οποίος βρισκόταν στην ίδια οικονομική θέση με τους άλλους. Σε περιόδους δυσκολίας τα δάνεια ήταν η μόνη λύση με συνέπεια όμως τη χρεοκοπία. Τα χρέη κατά τον Lemche ήταν το μόνιμο πρόβλημα της Συρίας και της Παλαιστίνης, επειδή ήταν ανύπαρκτα κάποια κρατικά ενεχυροδανειστήρια που θα μπορούσαν να δανείσουν τους γεωργούς σε περιόδους οικονομικών κρίσεων²⁰.

Προφανώς η ανισότητα στην οικονομική ζωή των οικογενειών οφείλεται στο εμπόριο που ήδη είχε αρχίσει να αναπτύσσεται με τη δημιουργία των πόλεων. Έτσι έχουμε από τη μια πλευρά την πόλη που αποτελεί το κέντρο, το οποίο απαρτίζεται από μια σειρά από μικρά χωριά, και από την άλλη την περιφέρεια. Ο όρος που οι ανθρωπολόγοι χρησιμοποιούν για να χαρακτηρίσουν αυτή τη σχέση, προέρχεται από τη βιολογία²¹. Πρόκειται για τη συμβίωση, σύμφωνα με την οποία δύο ή περισσότεροι διαφορετικοί οργανισμοί, συνυπάρχουν στον ίδιο χώρο καθώς ο ένας επωφελείται από τις ενέργειες του άλλου. Στην αρχή, οι εμπορικές συναλλαγές ήταν ελάχιστες και δεν έφεραν κέρδος παρά μόνο τα απαραίτητα για την επιβίωση. Στην ανισότητα αυτή συνέβαλε και η δημιουργία της τάξης των υπαλλήλων του βασιλιά, οι οποίοι επωφελούνταν από τη διοίκηση. Οι υπάλληλοι αυτοί στην ουσία μετατράπηκαν σε γαιοκτήμονες²² που συγκέντρωναν ολόένα και περισσότερα κτήματα χρεωμένων γεωργών. Οι άνθρωποι αυτοί είχαν τον έλεγχο κάθε οικονομικής δραστηριότητας. Το κοινωνικό ιδανικό

²⁰ N. P. Lemche, *στο ίδιο*, 242. Βλ. και την εργασία του Η. Οικονόμου, «Αι Πιστωτικά και Δανειοδοτικά Αντιλήψεις της Π.Δ.», στο *Μελέται προς τιμήν Στ. Ανδρεάδη*, τ. 2, *Δίκαιον*, Αθήνα 1973, 453-464.

²¹ B. J. Malina, *The New Testament World. Insights from Cultural Anthropology*, Atlanta, John Knox Press, ²1993, 91. Αυτή η μορφή συμβίωσης ήταν κοινή στους λαούς που διέμεναν γύρω από τη λεκάνη της Μεσογείου. Περισσότερα για την αγροτική ζωή κατά την περίοδο που αναφέρουμε εδώ και την ταυτόχρονη συνύπαρξη με τους ημινομαδικούς πληθυσμούς βλ. στο N. K. Gottwald, *στο ίδιο*, 465-473 και 586-587.

²² Ο όρος είναι δόκιμος και χρησιμοποιείται με επιφυλακτικότητα και σε καμία περίπτωση με τη μεσαιωνική ποσοτική σημασία.

της εποχής ήταν κάθε οικογένεια να διαφυλάξει την ιδιοκτησία της, ώστε η κληρονομιά αυτή να μην εκποιηθεί και απομακρυνθεί από το συγγενικό περιβάλλον. Αυτή την κληρονομιά και τη διαφύλαξη της οικογενειακής ακεραιότητας προσπαθούσαν να προστατέψουν θεσμοί όπως ο *gō'el*, το σαββατικό και το ιωβηλαίο έτος.

Αν ανατρέξουμε στο κείμενο του Λευιτικού, οι θεσμοί του σαββατικού και του ιωβηλαίου έτους φανερώνουν, όπως είπαμε, μια αγροτική κοινωνία με την οικογένεια να αποτελεί τη βασική παραγωγική μονάδα. Το ερώτημα που εδώ προκύπτει είναι ποια ήταν η μέθοδος παραγωγής που οι δύο θεσμοί υιοθετούν και κατά συνέπεια εφαρμόζονταν στον Ισραήλ. Μέθοδος παραγωγής είναι ένας συγκεκριμένος συνδυασμός των δυνάμεων και των σχέσεων της παραγωγής, οι οποίες καθορίζουν τη δομή και τη μορφή της οικονομικής βάσης ή της υποδομής μιας κοινωνίας²³. Μέχρι στιγμής, οι ερευνητές που ασχολούνται με την πολιτική οικονομία του Ισραήλ τονίζουν ομόφωνα πως θα πρέπει να διακρίνουμε το οικονομικό σύστημα σε πριν και μετά τη μοναρχία. Τα όρια των ιδιοκτησιών ήταν αυστηρά καθορισμένα και σε περίπτωση απώλειας μιας ιδιοκτησίας εφαρμόζονταν η επέμβαση θεσμών που εξασφάλιζαν τη διατήρηση της περιουσίας στην οικογένεια ή στη φυλή.

Με την εμφάνιση της μοναρχίας, αν και αναδύθηκαν κοινωνικές και οικονομικές ανισότητες επειδή προέκυψαν διαφορετικές κοινωνικές σχέσεις και πολιτικές δομές, η κυρίαρχη μέθοδος παραγωγής δεν εξαφανίστηκε, αλλά συνέχισε να υπάρχει έχοντας όμως μετασηματισθεί. Ο Gottwald²⁴ υποστήριξε ότι οι Ισραηλίτες υιοθέτησαν από τους

²³ R. A. Simkins, «Patronage and the Political Economy of Monarchic Israel», *Semeia* 87 (1999) 126. Μέθοδος παραγωγής υφίσταται μόνο σε απλοϊκές κοινωνίες, ενώ αντίθετα οι περίπλοκες, οργανώνονται από κοινωνικές διαμορφώσεις, οι οποίες είναι αποτέλεσμα ενός συνδυασμού από τουλάχιστον δύο ιστορικά καθορισμένες μεθόδους παραγωγής, από τις οποίες η μία είναι η επικρατούσα.

²⁴ N. K. Gottwald, «Early Israel and the Asiatic Mode of Production in Canaan», στα *SBLSP* Missoula, MT, Scholars Press, 1976, 145-154. Πρβλ. και του ίδιου., «The Biblical Jubilee: In Whose Interests?», στο *The Jubilee Challenge Utopia or Possibility? Jewish and Christian Insights*, έκδ. H. Ucko, Geneva, WCC

Χαναναίους γείτονές τους, τη λεγόμενη «ασιατική μέθοδο παραγωγής», την οποία αυτός ονομάζει «υποτελή μέθοδο παραγωγής». Προτιμήθηκε ο δεύτερος όρος επειδή το καθοριστικό στοιχείο αυτού του τύπου ήταν ότι οι κάτοικοι της χώρας διαχειρίζονταν τη γη και ήταν φόρου υποτελείς ή ενοικίου, που παρέχονταν με ένα μέρος από τη σοδειά. Η μέθοδος αυτή χαρακτηρίζεται από τρεις κύριες αρχές²⁵: α) την απουσία προσωπικής ιδιοκτησίας γης έτσι ώστε ολόκληρη η γη να ανήκει στο κράτος, β) την ύπαρξη ενός μεγάλου αριθμού χωριών που στηρίζονται στην αυτάρχεια και τέλος γ) την ύπαρξη μιας κεντρικής εξουσίας με θεσμοθετημένο κοινωνικό ρόλο.

Όσον αφορά τώρα τους Ισραηλίτες, αυτοί σύμφωνα με την εργασία του παραπάνω αμερικανού ερευνητή, μετέφεραν την απόλυτη κατοχή της γης τους από τις κεντρικές εξουσίες των χανανιτικών πόλεων στο Γιαχβέ, το Θεό που τους απελευθέρωσε. Οι περισσότεροι βιβλικοί επιστήμονες που ασχολήθηκαν με την οικονομική δομή του Ισραήλ ακολούθησαν τον τύπο, που ο Gottwald είχε καθορίσει, με αποτέλεσμα να προκύψουν αργότερα αρκετές αμφισβητήσεις, καθώς η μέθοδος αυτή δεν ανταποκρινόταν στην κοινωνικο-οικονομική πραγματικότητα του Ισραήλ. Το βασικό επιχείρημα ήταν πως και σε όλη τη διάρκεια της μοναρχίας εξακολουθούσε να υπάρχει το σύστημα των προσωπικών ιδιοκτησιών γης, όπως μαρτυρείται από την Π.Δ. (Δτ. 19:14, 27:17, Γ' Βασ. 21, Ιερ. 39:1-15 [μιασ. 32:1-15], Ησ. 5:8, Μιχ. 2:1-2). Στα παραπάνω βιβλία φαίνεται ξεκάθαρα πως δεν ανήκε όλη η γη στο παλάτι. Επιπλέον, η ύπαρξη του ιωβηλαίου φαίνεται να υπονοεί την «ασιατική μέθοδο παραγωγής» σύμφωνα με την οποία ο Γιαχβέ είναι ο μοναδικός κάτοχος της γης και οι Ισραηλίτες οι μισθωτοί του. Από την άλλη, η ύπαρξη του θεσμού της εξαγοράς όμως αποδεικνύει το αντίθετο. Εξαγορά γης είναι αδύνατη κάτω από την «ασιατική μέθοδο παραγωγής», αφού η κρατική εξουσία κατέχει τη γη.

Publications, 1997, 34-35· του ίδιου, «Sociology of Ancient Israel», στο *ABD* 6, 84-85.

²⁵ Βλ. R. A. Simkins, «Patronage and the Political Economy of Monarchic Israel», *Semeia* 87 (1999) 130. Για την ασιατική μέθοδο παραγωγής βλ. και J. A. Fager, *Land Tenure and the Biblical Jubilee*, 91-97.

Ο Simkins έδειξε πως ο τύπος της παραγωγής κατά τη διάρκεια της μοναρχίας ήταν και πάλι η οικιακή μέθοδος παραγωγής, όμως τώρα υπό το σύστημα της πατρωνίας²⁶. Στηριζόταν δηλαδή στη σχέση πάτρωνα και πελάτη, μέσα στην οποία γινόταν μια γενική ανταλλαγή και ωφέλεια²⁷. Η σχέση αυτή αποτελεί μία ανεπίσημη «δυναμική σύμβαση» με την οποία οι συμβαλλόμενοι, που είναι διαφορετικής κοινωνικής θέσης, δεσμεύονται με αμοιβαίες υποχρεώσεις για την ωφέλεια αμφοτέρων. Αυτό δείχνει πως η σχέση αυτού του είδους είναι ασύμμετρη καθώς οι συμμετέχοντες σε αυτή δεν είναι ισότιμοι. Η φορολογία εδώ, αντιπροσωπεύει την υποχρέωση του λαού στο μεγάλο τους πάτρωνα, το βασιλιά. Αυτή η δυναμική σχέση²⁸, μεταξύ του πάτρωνα και των πελατών του, καθιστά δυνατή τη δομή της κοινωνίας να αντιπροσωπεύεται ιδεολογικά με δυαδικούς όρους: αριστοκρατία και φτωχοί, βασιλιάς και λαός, Θεός και έθνος. Η μέθοδος παραγωγής αυτού του είδους ονομάζεται «πατρωνία». Η ύπαρξη αυτών των κοινωνικών σχέσεων είχε ως αποτέλεσμα την ανισότητα στην οικονομική και κοινωνική ζωή των Ισραηλιτών.

²⁶ R. A. Simkins, «Patronage and the Political Economy of Monarchic Israel», *Semeia* 87 (1999) 132-140. Για μια διαφορετική άποψη ότι η μέθοδος παραγωγής ήταν η «οικογενειακή» και εκείνη που στηρίζεται στην εργασία των δούλων, βλ. F. S. Frick, «Response: Reconstructing Ancient Israel's Social World», *Semeia* 87 (1999) 244.

²⁷ Για το μοντέλο πάτρωνα πελάτη βλ. J. H. Elliott, «Patronage and Clientism in Early Christian Society. A Short Reading Guide», *Forum* 3 (1987) 39-48· B. J. Malina, «Patron and Client: The Analogy behind Synoptic Theology», *Forum* 4 (1988) 2-32· του ίδιου, *The Social World of Jesus and the Gospels*, London: Routledge, 1996, 143-175· D. A. Desilva, «Exchanging Favor for Wrath: Apostasy in Hebrews and Patron-Client Relationships», *JBL* 115 (1996) 91-116· H. Moxnes, «Patron-Client Relations and the New Community in Luke-Acts», στο *The Social World of Luke-Acts: Models for Interpretation*, έκδ. J. H. Neyrey, Peabody, Mass., Hendrickson, 1991, 241-268· D. A. DeSilva, *Honor, Patronage, Kinship and Purity: Unlocking New Testament Culture*, Downers Grove, IL, InterVarsity Press, 2000· I. Καραβιδόπουλου «Πολιτισμική Ανθρωπολογία και Ερμηνεία του κατά Λουκάν Ευαγγελίου (7:36-50)», στις *Εισηγήσεις I' Συνάξεως Ορθοδόξων Βιβλικών Θεολόγων*, Βόλος 2003, 209-210.

²⁸ Βλ. B. J. Malina, *The New Testament World*, 1993, 63-89.

Ο πάτρωνας έλεγχε την πρόσβαση στην παραγωγή και η γενική ανταλλαγή λάμβανε χώρα σε δύο διαφορετικά επίπεδα. Στο πρώτο επίπεδο ο πάτρωνας αντάλλαζε με τους πελάτες διαφορετικούς τύπους πηγών, αγαθών ή υπηρεσιών, ενώ στο δεύτερο επίπεδο η ωφέλεια δεν ήταν υλική. Οι πελάτες πρόσφεραν πίστη, τιμή και συντήρηση στον πελάτη τους με αντάλλαγμα προστασία, πίστη και υπόσχεση για αμοιβαιότητα. Φυσικά εννοείται πως ένα τέτοιο σύστημα, όχι μόνο διατηρούσε τις κοινωνικές και οικονομικές ανισότητες, αλλά και τις επιδείνωνε για λογαριασμό των ισχυρών. Η νέα οικονομική κατάσταση χαρακτηριζόταν από τις οικονομικές ανισότητες ανάμεσα και στους ίδιους τους συγγενείς. Με τη διαμόρφωση της σχέσης πάτρωνα πελάτη, οι σχέσεις παραγωγής και κατανομής διέκοψαν τους συγγενικούς δεσμούς, καθώς οδήγησαν τους συγγενείς σε ανταγωνισμό μεταξύ τους, κάνοντας τώρα τους φτωχούς γεωργούς ακόμη πιο ευάλωτους στην καταστροφή. Οι μισθωτοί, μη ιδιοκτήτες γης, σε κρίσιμες περιόδους βρισκόνταν φυσικά σε δυσχερέστερη θέση και ήταν περισσότερο ευάλωτοι στην καταστροφή. Η καινούρια δυαδική σχέση δεν καθοριζόταν από τη συγγένεια, αλλά από την πρόσβαση και τον έλεγχο των απαιτούμενων υλικών πηγών. Όπως είναι επόμενο, μόνο όσοι εισέρχονταν σε μια τέτοια σχέση μπορούσαν να επωφεληθούν άμεσα από αυτή.

Με την εξασθένηση του συγγενικού δεσμού, το σύστημα της πατρωνίας λειτούργησε με σκοπό να αυξήσει τόσο τον αριθμό των πελατών που ήταν εξαρτώμενοι από έναν πάτρωνα, όσο και το βαθμό της εξάρτησής τους από αυτόν. Οι πελάτες λειτουργούσαν ως το οικονομικό και πολιτικό κεφάλαιο του πάτρωνα²⁹. Αποτελούσαν δηλαδή, την πηγή συσσώρευσης πλούτου και δύναμης. Επομένως, γίνεται κατανοητό ότι όσους περισσότερους πελάτες ήλεγχε ένας πάτρωνας, τόσο μεγαλύτερο ήταν το κεφάλαιό του.

Οι κυρίαρχες μέθοδοι παραγωγής, η οικιακή και εκείνη της πατρωνίας ίσως δεν ευθύνονταν για τη συνολική παραγωγή του Ισραήλ. Ίσως εφαρμόζονταν και ένας αριθμός επικουρικών μεθόδων παραγω-

²⁹ R. A. Simkins, «Patronage and the Political Economy of Monarchic Israel», *Semeia* 87 (1999) 136.

γής. Η μέθοδος που κυριαρχούσε στο γειτονικό χώρο του Ισραήλ ήταν εκείνη του Παλατιού-Ναού. Στον Ισραήλ όμως η οργάνωση του Παλατιού-Ναού κατά τον Simkins δεν ήταν ούτε αρκετά μεγάλη, ούτε αρκετά κεντρική ώστε να κυριαρχήσει στις υπόλοιπες μεθόδους παραγωγής και έτσι αυτός ο τύπος παρέμεινε υποβοηθητικός³⁰. Ο Ναός και ο οίκος αντιπροσωπεύουν δύο διαφορετικές και αντιθετικές μορφές κοινωνικής και οικονομικής οργάνωσης³¹. Μία άλλη μέθοδος ήταν η συμβολή του εμπορίου, αλλά όπως ήδη έχουμε αναφέρει στον Ισραήλ δεν ήταν ανεπτυγμένο και η εξαρσή του ήταν αβέβαιη.

Μετά απ' όσα έχουμε αναφέρει, μπορούμε να παρακολουθήσουμε ευκολότερα τη διαδικασία πτώχευσης του Ισραηλίτη γεωργού, όπως αυτή περιγράφεται στο Λευιτικό μέσα από το μοντέλο της πατρωνίας. Σκοπός είναι να επιβεβαιώσουμε τη θέση ότι ο φτωχός γεωργός εξαφανιζόταν πολύ εύκολα από το προσκήνιο της παραγωγής σε ενδεχόμενη κρίσιμη περίοδο (ξηρασία, πόλεμος κλπ.), ενώ ο πάτρωνας-δανειστής του αυτόματα συσσώρευε κέρδος και δύναμη. Θα πρέπει δε να πούμε ότι ο πλούτος, όπως και κάθε αγαθό στον αρχαίο κόσμο, ήταν περιορισμένος³². Με βάση την αρχή αυτή, όταν για παράδειγμα κάτι πλεονάζει σε κάποιον, αυτό σημαίνει ότι έχει στερηθεί από κάποιον άλλο. Η καλλιεργήσιμη γη, για παράδειγμα, μπορεί να διαιρεθεί εκ νέου ή να αυξηθεί, αλλά η γενική της έκταση παραμένει ίδια. Το ίδιο επίσης συνέβαινε με όλα τα αγαθά της ζωής. Το να φτωχύνει κάποιος σημαίνει να βρεθεί σε μια θέση χωρίς διέξοδο. Σε μια κατάσταση δηλαδή, υποδεέστερη από εκείνη στην οποία γεννήθηκε. Σε μία αγροτική κοινωνία, στην οποία η δύναμη φέρνει πλουτισμό, η πτώχευση από την άλλη φέρνει λογικά αδυναμία και καταστροφή.

³⁰ R. A. Simkins, στο ίδιο, 139.

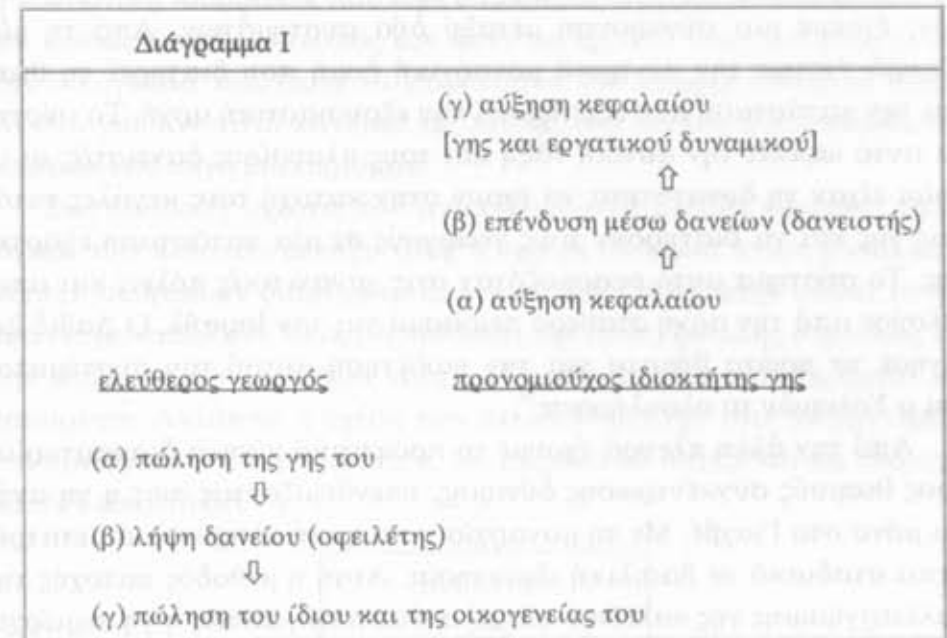
³¹ Βλ. J. H. Elliott, «Temple Versus Household in Luke-Acts: A Contrast in Social Institutions», στο *The Social World of Luke-Acts. Models for Interpretation*, έκδ. J. H. Neyrey, Hendrickson Publishers, Peabody, Massachusetts 1991, 230-233.

³² Με βάση την αρχή αυτή, αντίθετα με ό,τι συμβαίνει στο σύγχρονο κόσμο, όλα τα αγαθά υλικά και μη, όπως πλούτος, γη, φιλία, τιμή, δύναμη, επιρροή, ασφάλεια κ.α. στον κόσμο της αρχαιότητας ήταν περιορισμένης ποσότητας. Πρβλ. B. J. Malina, *The New Testament World*, 94-116.

Η λέξη πλούσιος περιγράφει την κοινωνική κατάσταση κάποιου σε σχέση με το γείτονά του. Πλούσιος είναι ο δυνατός, συνεπώς ο όρος δεν είναι μόνο οικονομικός αλλά και κοινωνικός. Με βάση την αρχή του περιορισμένου αγαθού, πλούσιος είναι εκείνος που έχει τη δύναμη να παίρνει από κάποιον αδύναμο αυτό που δικαιωματικά του ανήκει και να το κάνει δικό του³³. Με αντίστοιχο τρόπο κατανοείται η λέξη φτωχός που δηλώνει τον άνθρωπο που δεν είναι σε θέση να διατηρήσει την κληρονομημένη τιμή του, με την οποία παρίσταται στην κοινωνία που ζει, εξαιτίας συμφοράς ή άδικης μεταχείρισης.

Στο παρακάτω διάγραμμα παρουσιάζεται πως το κάθε στάδιο πτώχευσης ενός οφειλέτη γεωργού αποτελούσε ανάλογο στάδιο πλουτισμού του προνομιούχου δανειστή του. Ο γεωργός που βρίσκεται σε δύσκολη θέση στο στάδιο (α) αναγκάζεται να πουλήσει ένα μέρος της γης του (Λευ. 25:25-28), αν στη συνέχεια βρεθεί πάλι στην ίδια θέση, δηλαδή στο στάδιο (β) θα αναγκαστεί να πάρει δάνειο από κάποιον που μπορεί να του δώσει (Λευ. 25:35-38). Αν δεν μπορέσει την επόμενη χρονιά να εξοφλήσει το δανειστή του, χάνει την ιδιοκτησία του και την παραγωγική του πηγή και εισέρχεται αυτός και η οικογένειά του στην ιδιοκτησία του δανειστή για τον οποίο εργάζονται ως δούλοι. Πρόκειται για το στάδιο (γ) που αναφέρεται στο Λευ. 25:39-55. Από τη θέση αυτή μπορεί τώρα να λυτρωθεί κάποιος μόνο με την έλευση του ιωβηλαίου έτους (αν φυσικά εφαρμοζόταν).

³³ Βλ. B. J. Malina-Rohrbaugh R. L., *Social Science Commentary on the Synoptic Gospels*, Augsburg Fortress, 1992, 250-252 και 324-325· K. C. Hanson-D. E. Oakman, *Palestine in the Time of Jesus: Social Structures and Social Conflicts*, Minneapolis, Fortress Press, 1998, 101-106.



Από το παραπάνω διάγραμμα φαίνεται η χαρακτηριστική οικονομική και συνάμα κοινωνική ανισότητα που προέκυπτε σταδιακά σε δύσκολες περιόδους για τη γεωργία που στον Ισραήλ ήταν αρκετά συχνές. Ο πρώην ελεύθερος γεωργός δεν έχανε μόνο τη γη του, καθώς περιέπιπτε σε κατάσταση δουλείας, αλλά και την κοινωνική του θέση και συνεπώς την τιμή του. Η αισχύνη κάποιου με βάση την αρχή του περιορισμένου αγαθού γίνεται τιμή για κάποιον άλλο που ευεργετείται από τη θέση του προηγούμενου. Παρακολούθησαμε πώς η κοινωνική ισορροπία ανατρέπεται. Ο εξαθλιωμένος γεωργός και η οικογένειά του δεν είχαν καμιά διεξοδο λύτρωσης από την κατάσταση της δουλείας στην οποία βρίσκονταν τώρα παρά να αναμένουν την έλευση του ιωβηλαίου έτους.

γ) Αποκατάσταση της κοινωνικής ισορροπίας

Ο θεσμός του ιωβηλαίου έτους προτείνει ένα σύστημα, το οποίο αντιτίθεται στην κατάσταση των χρεών και στην κατοχή της γης από μία μικρή τάξη ανθρώπων για λογαριασμό των οποίων εργάζονται οι

χρεοκοπημένοι γεωργοί που έχασαν τις ιδιοκτησίες τους. Εξαρχής λοιπόν, έχουμε μια σύγκρουση μεταξύ δύο συστημάτων. Από τη μία πλευρά έχουμε την κεντρική μοναρχική δομή που διατηρεί τη θέση και την κατάσταση που εξυπηρετεί την εξουσιαστική αρχή. Το σύστημα αυτό ωφελεί την αστική τάξη και τους πλουσίους δανειστές, οι οποίοι είχαν τη δυνατότητα να έχουν στην κατοχή τους μεγάλες εκτάσεις γης και να διατηρούν τους γεωργούς σε μία κατάσταση εξάρτησης. Το σύστημα αυτό εφαρμοζόταν στις χανανιτικές πόλεις και αποτελούσε από την αρχή σταθερό πειρασμό για τον Ισραήλ. Ο Δαβίδ ξεκίνησε τα πρώτα βήματα για την υιοθέτηση αυτού του συστήματος και ο Σολομών το ολοκλήρωσε³⁴.

Από την άλλη πλευρά έχουμε το προφητικό κίνημα διαμαρτυρίας προς θεσμούς συγκέντρωσης δύναμης, υπενθυμίζοντας πως η γη ανήκει μόνο στο Γιαχβέ. Με τη μοναρχία η πατρική κληρονομιά μετατρέπεται σταδιακά σε βασιλική ιδιοκτησία. Αυτή η μέθοδος κατοχής της καλλιεργήσιμης γης καλείται «βασιλική/αστική», καθώς η γη περιέρχεται στην κατοχή του βασιλιά και ευεργετεί την αστική τάξη. Φυσικά οι μη ιδιοκτήτες γης που εργάζονται ως μισθωτοί σε αυτό το σύστημα δεν έχουν δικαιώματα. Το ακριβώς αντίθετο σύστημα καλείται «διαθηκική/προφητική» μέθοδος ιδιοκτησίας, η οποία τονίζει το σεβασμό των φτωχών και τον περιορισμό στις διαθέσεις των πλουσίων³⁵. Σε αυτόν το τύπο ιδιοκτησίας κανένας δεν έχει ειδικά προνόμια και η γη δεν κατανοείται ως αγαθό που πρέπει να αποκτηθεί, αλλά ως αναπαλλοτρίωτο δικαίωμα. Ο θεσμός του ιωβηλαίου έτους προϋποθέτει αυτήν ακριβώς τη δεύτερη μέθοδο ιδιοκτησίας.

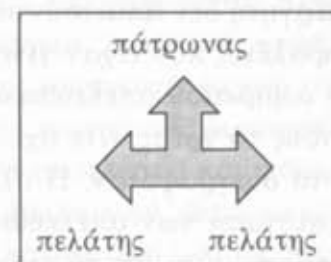
Το ιωβηλαίο κατά την περίοδο της μοναρχίας δεν αποτελούσε ένα εναλλακτικό σύστημα διαχείρισης της γης προς το υπάρχον, αλλά ήταν ένα αντίμετρο σε ένα σύστημα που εξασφάλιζε τον πλουτισμό των λίγων προνομιούχων εις βάρος των πολλών. Ως θεσμός κοινωνικής δικαιοσύνης ήταν ένας μηχανισμός με τον οποίο θα επανερχόταν

³⁴ J. A. Fager, *Land Tenure and the Biblical Jubilee*, 85.

³⁵ J. A. Fager, *στο ίδιο*, 86. Βλ. επίσης F. J. Moloney, «The Scriptural Basis of Jubilee, Part I: The First Testament-The End of Servitude», *IrTheolQuart* 65 (2000) 99-110 και του ίδιου, «The Scriptural Basis of Jubilee, Part II: The Second Testament: At What Price?», *IrTheolQuart* 65 (2000) 231-244.

η κοινωνική ισορροπία που είχε ανατραπεί στο προηγούμενο διάστημα. Καθώς λοιπόν ο σκοπός του ήταν να προστατέψει τον γεωργό και την οικογένειά του, ώστε να επιβιώσουν, δεν υπήρχε λόγος να συμβεί το ίδιο για τον αστό κάτοικο της πόλης, του οποίου η ιδιοκτησία δεν αποτελούσε πηγή βιοπορισμού.

Στις δυναδικές σχέσεις που αναπτύσσονταν μεταξύ πάτρωνα πελάτη και των πελατών μεταξύ τους, η πρώτη είναι μια άνιση ανταλλαγή μεταξύ ανθρώπων διαφορετικής κοινωνικής τάξης στην οποία οι πάτρωνες μονοπωλούν υλικά αγαθά και όχι μόνο, ζωτικής σημασίας για την επιβίωση των πελατών τους³⁶. Η σχέση αυτή χαρακτηρίζεται κατακόρυφη. Αντίθετα η σχέση των πελατών μεταξύ τους χαρακτηρίζεται οριζόντια και είναι ισότιμη. Τα παραπάνω διακρίνονται στο σχήμα που ακολουθεί.



Η κατακόρυφη σχέση περιέχει ανταλλαγή υπηρεσιών και αγαθών διαφορετικής μορφής. Ας δούμε τη μορφή των σχέσεων στο θεσμό του ιωβηλαίου. Στην κατακόρυφη σχέση έχουμε το Θεό και το λαό. Ο Θεός ως πάτρωνας των Ισραηλιτών καθορίζει τη διαθήκη που συνάπτει μαζί τους και αν τον υπακούουν τους χαρίζει κατοικία, ασφάλεια, υπερπαραγωγή κάθε έκτο έτος και αποκατάσταση σε περίπτωση καταστροφής. Οι Ισραηλίτες γίνονται δικοί του δούλοι με την υποχρέωση να τον λατρεύουν και να σέβονται τη γη που τους δόθηκε. Στην οριζόντια σχέση θα μπορούσαμε να τοποθετήσουμε το δικαίωμα εξαγοράς που ασκεί ο πλησιέστερος συγγενής, όταν αυτό απαιτείται, καθώς και τις φιλάνθρωπες ενέργειες (Λευ. 25:6-7, 35-37, 39-41, 43, 46) για λογαριασμό των αδυνάτων μελών της κοινότητας. Οι Ισραηλίτες ως

³⁶ Βλ. B. J. Malina, *The Social World of Jesus and the Gospels*, 144-145.

μέλη αυτής της διαθήκης δεσμεύονται μεταξύ τους με: α) την ιδιότητα της συμμετοχής σε αυτή τη συγκεκριμένη κοινωνία και β) την κοινή τους υποχρέωση να προστατεύουν ο ένας τον άλλο και να εκπληρώνουν τις υποχρεώσεις με τις οποίες δεσμεύονται.

Έχουμε λοιπόν, στο θεσμό του ιωβηλαίου έτους έναν κανονισμό διαβίωσης με βάση το θέλημα του Θεού προκειμένου όλοι να ζουν με δικαιοσύνη. Αν οι υποχρεώσεις των μελών αυτής της κοινωνίας τηρούνται επακριβώς, τότε η έλευση του ιωβηλαίου έτους αποκαθιστά κάθε τυχόν διατάραξη της κοινωνικής ισορροπίας που δεν μπόρεσαν να αποφύγουν τα μέλη με την τήρηση των δεσμεύσεων που είχαν³⁷. Πρόκειται λοιπόν, για ένα μεσιτικό θεσμό που λειτουργεί προς όφελος των πελατών του πάτρωνα.

Ο μηχανισμός έμπαινε σε εφαρμογή αρχικά με την αγρανάπαυση. Όταν η γη έμενε ακαλλιέργητη δεν απαιτούνταν το εργατικό δυναμικό. Κατά συνέπεια οι οφειλέτες που είχαν γίνει δούλοι του δανειστή τους, με την έλευση του ιωβηλαίου απελευθερώνονταν, είτε είχε εξοφληθεί με την εργασία τους το χρέος, είτε όχι. Αν το χρέος παρέμενε ανεξόφλητο, φυσικά αυτό διαγραφόταν. Η όλη διαδικασία ολοκληρωνόταν με την αποκατάσταση των απελευθέρων πλέον ανθρώπων στις ιδιοκτησίες τους, που σημαίνει ότι τα ενέχυρα που είχαν κρατηθεί, συνήθως το χωράφι της οικογένειας, επιστρέφουν στον αρχικό τους ιδιοκτήτη, είτε εκείνη τη στιγμή βρισκόταν στα χέρια του δανειστή, είτε στα χέρια του συγγενή *gō'el*. Πρόκειται δηλαδή για τη γενική αποκατάσταση που περιγράφεται με τη λέξη «*άφεσις*» εφόσον αυτή προσδιορίζεται: α) την αγρανάπαυση, β) την παραγραφή των χρεών, γ) την απελευθέρωση των δούλων και δ) την αποκατάσταση των ιδιοκτησιών.

Οι απελεύθεροι τώρα υφίστανται μια μετατροπή της κοινωνικής τους θέσης. Μεταβαίνουν από τη μη ύπαρξη (εργαλείο), καθώς υπόκεινταν στη δύναμη του κατόχου τους, σε ανθρώπινη ύπαρξη με δι-

καιώματα, έστω και περιορισμένα³⁸. Από την άλλη όμως, παρέμεναν συχνά στιγματισμένοι από την προηγούμενη κατάσταση στην οποία είχαν πριν καιρό περιπέσει και πολλές φορές δεν αντιμετωπίζονταν ως ίσοι με τους ελεύθερους πολίτες (αυτό ισχύει για τον ελληνορωμαϊκό κόσμο). Είδαμε πως οι απελευθερώσεις στον αρχαίο κόσμο καταγράφονταν και λάμβαναν μέρος ενώπιον μαρτύρων για τη μελλοντική αντιμετώπιση των πρώην δούλων. Οι αφιερώσεις και οι επιγραφές λειτουργούσαν ως αποδεικτικά στοιχεία για το σύνολο της κοινότητας που μαρτυρούσαν την ελεύθερη κατάσταση στην οποία οι δούλοι περιέρχονταν με την απελευθέρωση από τους κυρίους τους, ώστε να ενταχθούν αρμονικά και πάλι σε αυτή χωρίς προβλήματα.

Σε κοινωνικό επίπεδο η διαδικασία έχει ολοκληρωθεί και το άτομο που ήταν αποκλεισμένο από την πατρική του κληρονομιά και κυρίως από την κοινότητα³⁹ αποκαθίσταται πλήρως, χωρίς να απαιτείται καμιά δική του ενέργεια. Σωστά το κεφάλαιο 25 του Λευιτικού χαρακτηρίζεται από τους ερμηνευτές ως μία σύνοψη των μεταρρυθμιστικών παραδόσεων περί κοινωνικής δικαιοσύνης του Ισραήλ. Το μόνο που απομένει είναι να επιτελεστεί και η άφεση των αμαρτιών με το τυπικό της Ημέρας του Εξιλασμού, ώστε τα ίδια άτομα να αποκατασταθούν πλέον και στη λατρευτική ζωή της κοινότητας.

2. Τα λατρευτικά στοιχεία του ιωβηλαίου έτους

α) Η πρώτη του έτους

Οι Ιουδαίοι κατά την εποχή του Χριστού ακολουθούσαν ένα σεληνιακό ημερολόγιο αποτελούμενο από 12 μήνες, 29 ημερών ο καθέ-

³⁸ R. A. Horsley, «The Slave Systems of Classical Antiquity and Their Reluctant Recognition by Modern Scholars», *Semeia* 83/84 (1998) 52.

³⁹ Για τη διαφορά μεταξύ κοινωνίας και κοινότητας βλ. Γ. Παγκάκη, *Κοινωνική Ανθρωπολογία*, 66, όπου τονίζεται το γεγονός ότι τα μέλη της κοινωνίας παραμένουν χωρισμένα παρ' όλους τους παράγοντες που τα ενώνουν, ενώ αντίθετα τα μέλη της κοινότητας παραμένουν ενωμένα παρ' όλους τους παράγοντες που τα χωρίζουν.

³⁷ Με την έλευση του ιωβηλαίου έτους η οικογένεια θα είχε τη δυνατότητα να ήταν και πάλι ενωμένη, εφόσον το κάθε μέλος της θα επανερχόταν στον πατρικό οίκο. Πρβλ. R. G. North, *Sociology of the Biblical Jubilee*, 215.

νας⁴⁰. Το σεληνιακό έτος όμως είναι μικρότερο από το ηλιακό κατά 10 ημέρες και 21 ώρες, γι' αυτό το λόγο επινόησαν κάθε δέκατο έτος να προστίθεται ένας εμβόλιμος δέκατος τρίτος μήνας μετά τον δωδέκατο (Αδάρ)⁴¹. Οι γιορτές του Ισραήλ διαιρούνταν σε δύο ομάδες: στην πρώτη ανήκαν αυτές που συνδέονταν με το Πάσχα και ήταν: η πασχάλια θυσία, η εορτή των Αζύμων, η Πεντηκοστή και η εορτή των Πρωτογεννημάτων και στη δεύτερη ομάδα οι γιορτές που παρατηρούνταν κατά τη διάρκεια του ιερού έβδομου μήνα (Τισρί) και αυτές ήταν: η εορτή της πρώτης ημέρας του έτους (*rō's haššānāh*), η Ημέρα του Εξιλασμού (*yōm kīppūr*) και η εορτή της Σκηνοπηγίας (*hag hassukkot*). Οι τρεις τελευταίες ήταν φθινοπωρινές γιορτές και βρίσκονταν σε μια αλληλένδετη σχέση μεταξύ τους.

Ο αριθμός επτά ήταν ιερός για τον Ισραήλ⁴², καθώς συμβόλιζε θεϊκή τελειότητα, γι' αυτό και μια σειρά από γιορτές και θεσμούς στηρίζονταν στον αριθμό αυτό, όπως η έβδομη ημέρα της εβδομάδας (Σάββατο), το έβδομο έτος (σαββατικό) και το έβδομο σαββατικό (ιωβηλαίο). Ακόμη, επτά εβδομάδες μετά το Πάσχα γιορταζόταν η εορτή της Πεντηκοστής και τέλος η εορτή της Σκηνοπηγίας διαρκούσε επτά ημέρες. Έτσι, ο έβδομος μήνας περιείχε τις πιο ιερές μέρες του ιουδαϊκού ημερολογίου. Η πρώτη του έτους (Λευ. 23:23-25 και Αρ. 29:1-6) δεν έχει κάποιο όνομα. Ενώ όλες οι άλλες γιορτές έχουν μια ονομασία αυτή καλείται απλώς εορτή των σαλπισμάτων (*rō's haššānāh*), επειδή η έναρξη της γινόταν με σαλπίσματα που εφιστούσαν την προσοχή των πιστών για τη εορτή που θα ακολουθούσε σε λίγες μέρες στις 10 του Τισρί. Το σάλπισμα γινόταν και εδώ με κέρας κριού (*σοφάρ*) και απαγορευόταν οποιαδήποτε εργασία διότι ήταν ημέρα απόλυτης ανάπαυσης. Η σάλπιγγα αυτού του είδους πρέπει να διακρίνεται από τις υπόλοιπες ασημένιες σάλπιγγες με τις οποίες σάλπιζαν κατά τη διάρκεια

⁴⁰ Βλ. M. Claser-Z. Claser, *The Fall Feasts of Israel*, Moody Press, Chicago 1987, 13-14. Για την ακρίβεια 29 ημέρες, 12 ώρες και 44 λεπτά.

⁴¹ Δ. Καϊμάκη, *Οι Θεσμοί της Παλαιάς Διαθήκης*, 122, όπου αναφέρεται ότι η εισαγωγή αυτού του εμβόλιμου μήνα γινόταν με σκοπό το σεληνιακό έτος να ανταποκρίνεται στο ηλιακό. Πρβλ και E. P. Sanders, *Το Ιστορικό Πρόσωπο του Ιησού* (μτφρ. Γ. Βλάχου), Αθήνα, Φιλίστωρ, ³2000, 458.

⁴² J. Milgrom, *Leviticus 23-27*, 2011.

της νέας σελήνης⁴³, δηλαδή την πρώτη ημέρα κάθε μήνα. Το σοφάρ επίσης, σάλπιζε στην έναρξη του ιωβηλαίου έτους για να διακηρύξει τον ιερό του χαρακτήρα. Σοφάρ ακόμη χρησιμοποιούνταν κατά την άνοδο στο θρόνο ενός νέου βασιλιά⁴⁴. Το σοφάρ τέλος, γίνεται όργανο που θα σημάνει την μελλοντική αποκατάσταση του λαού⁴⁵. Προφανώς το σάλπισμα του σοφάρ κατά την πρώτη του έτους λειτουργούσε ως υπενθύμιση για τις ημέρες που ακολουθούν⁴⁶. Την ημέρα αυτή επίσης προσφέρονταν θυσίες ολοκαυτωμάτων αλλά και αναίμακτες (Αρ. 29:2-6). Οι Ιουδαίοι πρόσφεραν θυσίες στην αρχή κάθε μήνα, αλλά ειδικά στην περίπτωση του έβδομου μήνα το γεγονός αυτό είχε μια ξεχωριστή ιερότητα. Το ημερολόγιο που ακολουθείται στο Ιεζ. 45:21-25 δεν αναφέρει την πρώτη του έτους και η λύση που προτείνει ο Hartley είναι πως παραλείπεται ίσως επειδή ο άρχοντας δεν είχε κανένα λειτουργικό ρόλο σε αυτή⁴⁷. Το πρώτο θέμα του τελετουργικού της πρώτης του έτους μεταξύ των λαών της Εγγύς Ανατολής ήταν η δημιουργία και η αναδημιουργία και το δεύτερο αυτό του εξιλασμού⁴⁸. Έτσι με την πρώτη του έτους συνδέονται τα θέματα της δημιουργίας, της κρίσεως και της σωτηρίας.

⁴³ Βλ. I. Γαλάνη, *Το Ιστορικό Πλαίσιο της Καινής Διαθήκης. Συνοπτική Ιστορία της Εποχής της Καινής Διαθήκης*, έκδ. Υπηρεσία Δημοσιευμάτων ΑΠΘ, Θεσσαλονίκη 1992-93, 124.

⁴⁴ Η θεωρία αυτή ενέπνευσε τον S. Mowinckel, *The Psalms in Israel's Worship*, (μτφρ. D. R. Ap-Thomas), Oxford, Blackwell, 1967, τ. 1, 120-192, να υποστηρίξει πως υπήρχε στον προαιχμαλωσιακό Ισραήλ μια φθινοπωρινή εορτή ενθρόνισης του Γιαχβέ. Πρβλ. και την εργασία του J. C. De Moor, *New Year with Canaanites and Israelites*, Kampen, Kok, 1972.

⁴⁵ Στην Κ.Δ. το θέμα του σαλπίσματος παίζει καθοριστικό ρόλο κατά τα έσοχα, αφού με αυτό αρχίζει η κρίση των εθνών. Πρβλ. Μτ. 24:29-31, Α' Θεο. 4:16, Απ. 11:15-18. Βλ. σχετικά I. Γαλάνη, *Η Πρώτη Επιστολή του Αποστόλου Παύλου προς Θεσσαλονικείς* ΕΚΔ 11α, Θεσσαλονίκη 1992, 281-285.

⁴⁶ Στην πρώτη πάντως εορτή της πρώτης του έτους μετά την επιστροφή από την αιχμαλωσία το σάλπισμα του σοφάρ δεν αναφέρεται (Β' Έσδ. 3:5-6).

⁴⁷ Βλ. J. E. Hartley, *Leviticus*, 377.

⁴⁸ Βλ. Σ. Αγουρίδη, «Η Πρώτη του Έτους στον Αρχαίο Κόσμο και τον Χριστιανισμό», στο *Οράματα και Πράγματα*, Αθήνα 1991, 386. Πρβλ. και Β. Βέλλα,

Στην εποχή του Χριστού, η πρώτη του έτους γιορταζόταν ως η δεύτερη πιο ιεροπρεπής ημέρα του έτους. Το σοφάρ σάλπιζε και στις συναγωγές της διασποράς, αφού οι Ιουδαίοι δεν ήταν υποχρεωμένοι να προσέλθουν στο Ναό της Ιερουσαλήμ, προκειμένου αυτοί να κληθούν σε μετάνοια των πράξεών τους⁴⁹. Πουθενά στη Γραφή δε μνημονεύεται γιατί γιορταζόταν τον έβδομο μήνα ή για ποιο λόγο αναγνωριζόταν ως η πρώτη ημέρα του έτους, εφόσον το έτος άρχιζε κανονικά την πρώτη του Νισάν. Η πρώτη Νισάν φαίνεται να εκπροσωπεί τα μέλη του Ναού αλλά και του παλατιού (Ιερ. 36:22, 40:10, 41:8)⁵⁰. Προφανώς οφείλεται στη διάκριση μεταξύ του θρησκευτικού έτους, το οποίο άρχιζε την πρώτη του Νισάν (Εξ. 40:2, 17) και του αγροτικού έτους, που άρχιζε την πρώτη του Τισρί⁵¹. Ίσως παλαιότερα να θεωρούνταν ο Τισρί ο πρώτος μήνας ενός αγροτικού έτους, το οποίο άρχιζε με την εποχή της σποράς, προς το τέλος της συγκομιδής και του τρύγου και πριν την περίοδο των βροχοπτώσεων⁵². Αν και για το ζήτημα του ημε-

«Η Εορτή του Νέου Έτους παρά Βαβυλωνίους και Ισραηλίταις», *Εκκλ* 8 (1930) 10-11.

⁴⁹ Βλ. M. Claser-Z. Claser, *The Fall Feasts of Israel*, 25.

⁵⁰ Οι παραπομπές αναφέρονται στο μασωριτικό κείμενο (βλ. τη μετάφραση της ΕΒΕ). Έχει διατυπωθεί και η άποψη πως το έτος στο βασίλειο του Ιούδα ξεκινούσε την άνοιξη ενώ στο βασίλειο του Ισραήλ άρχιζε το φθινόπωρο. Πρβλ. J. Milgrom, *Leviticus 23-27*, 2013, όπου παρατίθεται και σύντομη ιστορία της έρευνας για την πρώτη του έτους στην Παλαιστίνη και στον χώρο της Μεσοποταμίας. Φαίνεται ότι ήταν κοινός τόπος στον αρχαίο κόσμο ο νέος ετήσιος κύκλος να αρχίζει με μια ημέρα κατά την οποία προσφέρονταν εξιλαστήριες θυσίες.

⁵¹ Βλ. M. Claser-Z. Claser, *στο ίδιο*, 31-32· D. J. A. Clines, «The Evidence for an Autumnal New Year in Pre-Exilic Reconsidered», *JBL* 93 (1974) 22-40.

⁵² Το παλαιότερο αγροτικό (ηλιακό) ημερολόγιο βασιζόταν σε αυτό το αγροτικό έτος. Βλ. Δ. Καϊμάκη, *Οι Θεομοί της Παλαιάς Διαθήκης*, 122, όπου αναφέρεται και το αγροτικό ημερολόγιο της Γκέξερ του 10^{ου} αι. π.Χ. Πρβλ και J. Morgenstern, «The Calendar of the Book of Jubilees: Its Origin and Its Character», *VT* (1955) 37εξ· J. Lewy-M. Lewy, «The Origin of the Week and the Oldest West Asiatic Calendar», *HUCA* 17 (1942-43) 1-152· J. C. VanderKam, *Calendars in the Dead Sea Scrolls: Measuring Time*, The Literature of the Dead Sea Scrolls, London, Routledge, 1998, 11· J. Morgenstern, «Supplementary Studies in the Calendars of

ρολογίου που ακολουθούνταν έχουν διατυπωθεί αρκετές απόψεις, οι ερευνητές συμφωνούν ότι το παλαιότερο ημερολόγιο ήταν αγροτικό και η πρώτη του έτους άρχιζε στις 10 του Εθανίμ, μετέπειτα έβδομου μήνα (Τισρί), την ημέρα δηλαδή, που αργότερα γιορταζόταν η Ημέρα του Εξιλασμού⁵³. Παραμένει άγνωστο πάντως, το πότε επικράτησε αυτό το σύστημα των δύο διαφορετικών ετών ταυτόχρονα. Στη σημερινή εποχή, στον κόσμο της Ανατολής το εκκλησιαστικό έτος, ως γνωστό, αρχίζει την πρώτη Σεπτεμβρίου. Ηδη από τους Βυζαντινούς χρόνους έχουμε δύο πρώτες του έτους, μια πολιτική και μια εκκλησιαστική⁵⁴.

Αυτό που αξίζει εδώ να επισημάνουμε είναι πως την εποχή του Χριστού η πρώτη του έτους διαρκούσε δυο ημέρες και όχι μία. Σύμφωνα με το Ταλμούδ ο αρχιερέας, ως θρησκευτικός ηγέτης της κοινότητας, ήταν ο αρμόδιος να διακηρύξει την εμφάνιση της νέας σελήνης (νουμηνία), η οποία όμως επιβεβαιωνόταν και από άλλους (παρατηρητές)⁵⁵. Έτσι η επόμενη μέρα της εορτής καθιερώθηκε με σκοπό να δώσει τη δυνατότητα στα δικαστήρια να αξιολογήσουν την ακρίβεια της μαρτυρίας και κατόπιν διακηρύσσονταν από τον αρχιερέα η νέα σελήνη. Η επισιμότητα της ημέρας έγκειται στο γεγονός ότι αποτε-

Ancient Israel», *HUCA* 10 (1935) 1-148. Βλ. ιδιαίτερα σ. 9, όπου η εορτή της σκηνοπηγίας σύμφωνα με αυτό το ημερολόγιο γιορταζόταν τις τελευταίες επτά ημέρες του παλιού έτους δηλαδή στις 3-9 του έβδομου μήνα (βλ. Αρ. 31:10-11) και στη συνέχεια στις 10 του επόμενου μήνα άρχιζε το νέο έτος. Στο ηλιακό ημερολόγιο αυτού του είδους, ο προσδιορισμός του χρόνου γινόταν από το πρωί μιας ημέρας έως το πρωί της επομένης και όχι όπως αργότερα με το νέο σεληνιακό ημερολόγιο επικράτησε η ημέρα ν' αρχίζει από το βράδυ και να διαρκεί έως το επόμενο βράδυ (βλ. Λευ. 23:32). Κάτι τέτοιο δεν αναφέρεται στο Λευ. 16.

⁵³ J. Morgenstern, «Supplementary Studies in the Calendars of Ancient Israel», *HUCA* 10 (1935) 3-8, όπου λέγεται ότι η αντικατάσταση αυτή πρέπει να ήταν αποτέλεσμα βαβυλωνιακής επίδρασης. Βλ. και Μ. Κωνσταντίνου, «Από την Ουγαρίτ στην Κόρινθο. Ιστορικοκριτική και ρητορική Ανάλυση του Α' Κορ. 14:33β-36», στα *Πρακτικά των Δ' Πανελίων, «Ο Απόστολος Παύλος και η Ελλάδα»*, Βέροια 1998, 152-153.

⁵⁴ Βλ. Σ. Αγουρίδη, «Η Πρώτη του Έτους στον Αρχαίο Κόσμο και τον Χριστιανισμό», στο *Οράματα και Πράγματα*, 393.

⁵⁵ E. P. Sanders, *Το Ιστορικό Πρόσωπο του Ιησού*, 459-460.

λούσε ημέρα κρίσης του Ισραήλ. Κατά την ημέρα αυτή οι ουρανοί ήταν ανοιχτοί, ο Θεός έκρινε τις πράξεις των ανθρώπων και οι δίκαιοι γράφονταν στο βιβλίο της ζωής, ενώ οι άδικοι στο βιβλίο του θανάτου. Όσοι τέλος, βρίσκονταν σε μια μέση κατάσταση παρέμεναν σε αυτή μέχρι την Ημέρα του Εξιλασμού. Έτσι τους παρέχονταν, σύμφωνα με τους ραββίνους, μια ευκαιρία δέκα ημερών να μετανοήσουν. Μετά τη δέκατη ημέρα τα βιβλία της κρίσης σφραγιζόνταν και η θέση των ανθρώπων δεν μεταβάλλονταν καθ' όλη τη διάρκεια του έτους. Επιπλέον, η πρώτη του έτους συνέπιπτε με την φθινοπωρινή ισημερία και το φαινόμενο της εμφάνισης των πρώτων ακτίνων του ήλιου κατά την ανατολή της συγκεκριμένης ημέρας, συμβόλιζε την είσοδο του Γιαχβέ στο νέο του θυσιαστήριο⁵⁶. Αυτή η περίοδος των δέκα ημερών ήταν και στιγμή κορύφωσης των εσχατολογικών ελπίδων του λαού. Πραγματικά, η στιγμή ήταν η πιο κατάλληλη για τη συγχώρεση των αμαρτιών του λαού του Ισραήλ και της αποκατάστασης της γης του⁵⁷. Έτσι γίνεται αντιληπτό γιατί αυτή η χρονική περίοδος θεωρούνταν η πιο ιερή απ' όλο το έτος. Η μοναδικότητα αυτής της κρίσης βρίσκεται στον χαρακτήρα της, ο οποίος ήταν συλλογικός, καθώς αφορούσε ολόκληρη την ανθρωπότητα και όχι μόνο το ιουδαϊκό έθνος. Ο κύριος σκοπός ήταν να αποφευχθεί η κρίση του Θεού μέσω της μετάνοιας και της προσφυγής στο έλεος του Θεού. Αυτομάτως αναγνωριζόταν έτσι η κυριαρχία της Βασιλείας του Θεού πάνω στον κόσμο.

β) Η Ημέρα του Εξιλασμού

Αναμφισβήτητα πρόκειται για τη σπουδαιότερη ημέρα του ιουδαϊκού έτους. Το κεντρικό θέμα της ημέρας ήταν εκείνο της αγιότητας, γι' αυτό και χρειαζόταν να επαναλαμβάνεται ετησίως. Αν και δεν γνωρίζουμε πότε ακριβώς θεσπίστηκε η εορτή (Λευ. 16:1-34, 23:26-32, 25:9, Αρ. 29:7-11), εξαιτίας της απουσίας οποιασδήποτε αναφοράς σε

⁵⁶ J. Morgenstern, «Supplementary Studies in the Calendars of Ancient Israel», *HUCA* 10 (1935) 77.

⁵⁷ G. W. Buchanan, *New Testament Eschatology: Historical and Cultural Background*, Edwin Mellen Press, 1993, 40.

αυτή στις προαιχμαλωσιακές πηγές, θεωρείται ότι η μορφή με την οποία εμφανίζεται στην Π.Δ. αποτελεί δημιούργημα της μεταιχμαλωσιακής εποχής⁵⁸. Η εορτή λάμβανε χώρα κατά τη δέκατη ημέρα του έβδομου μήνα, δηλαδή ακριβώς μετά την περίοδο μετανοίας που ακολουθούσαν στη διάρκεια των ημερών που μεσολαβούσαν μεταξύ της πρώτης του έτους και της Ημέρας του Εξιλασμού. Αντικατέστησε δηλαδή την παλιά πρώτη του έτους, η οποία τώρα μετακινήθηκε στη πρώτη του Τισρί (δέκα ημέρες πίσω). Μόνον έτσι η θυσία που θα προσφερόταν από τους Ισραηλίτες για τις αμαρτίες τους θα ήταν αποτελεσματική⁵⁹. Στο Λευ. 16 δεν αναφέρεται πουθενά το όνομα της εορτής. Δεν είναι τυχαίο το γεγονός που τοποθετείται πριν τη εορτή της Σκηνοπηγίας, αφού για να γιορτάσουν οι Ισραηλίτες σε πανηγυρική ατμόσφαιρα θα έπρεπε πρώτα να εξιλεωθούν⁶⁰. Η περίοδος των δέκα

⁵⁸ Βλ. J. C. VanderKam, «Yom Kippur», στην *Encyclopedia of the DSS* τ. 2, έκδ. L. H. Schiffman-J. C. VanderKam, Oxford University Press, 2000, 1001-1003· J. E. Hartley, *Leviticus*, 217-218. Ο J. Milgrom υποστηρίζει πως η τελετή εξιλέωσης ήταν αρχικά μια ευκαιριακή διαδικασία εξιλασμού του θυσιαστηρίου, η οποία αργότερα έλαβε τη σημασία μια ετήσιας εορτής εξιλασμού για όλο το λαό. Πρβλ. J. Milgrom, *στο ίδιο*, 1061 και D. W. Rooke, *Zadok's Heirs. The Role and Development of the High Priesthood in Ancient Israel*, OTM, Oxford 2000, 24.

⁵⁹ Η μεταιχμαλωσιακή λατρεία χαρακτηρίζεται από τον εξιλαστικό της χαρακτήρα. Βλ. Σ. Αγουρίδη, *Ιστορία της Θρησκείας του Ισραήλ*, Αθήνα 1995, 319-320, όπου λέγεται ότι η προσφορά περί αμαρτίας ήταν ανύπαρκτη πριν την εξορία, κατά την μεταιχμαλωσιακή όμως εποχή αποκτάει πρωτεύουσα σημασία, διατηρώντας ταυτόχρονα όμως και ένα μαγικό κατάλοιπο όπως φαίνεται στο τυπικό του αποδιοπομπαίου τράγου. Περισσότερα βλ. J. Milgrom, *Leviticus 1-16. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 3, Doubleday, New York 1991, 1009-1078 και ιδιαίτερα σ. 1069, όπου λέγεται ότι δεν υπάρχει λόγος να αμφισβητηθεί η αρχαιότητα μιας ετήσιας εξιλαστικής τελετής για το θυσιαστήριο κατά την 10^η και τελευταία ημέρα της εορτής του νέου έτους, η οποία εναρμονιζόταν με το παλιό αγροτικό ημερολόγιο του Ισραήλ. Συνεπώς οι ρίζες της εορτής της Ημέρας του Εξιλασμού θα μπορούσαν να αναζητηθούν σε αυτή την παλιά εορτή.

⁶⁰ Η λεπτομερής περιγραφή του θυσιαστικού τελετουργικού του κεφαλαίου 16 ανήκει στον Ιερατικό κώδικα (P), ενώ η σύντομη περιγραφή του 23:26-32, υπάγεται στο Νόμο της Αγιότητας (κεφ. 17-26). Η τριπλή επιμονή στην τήρηση της ανάπαυσης στον P κατά τον J. Milgrom, *Leviticus 23-27*, 2021, οφείλεται στη

ημερών της μετανοίας, που άρχιζε την πρώτη του έτους ολοκληρωνόταν τη δέκατη ημέρα με την τελετή του εξιλασμού. Το Σάββατο που έπεφτε μέσα σε αυτές τις ημέρες ήταν ξεχωριστό. Ονομαζόταν Σάββατο της Μετανοίας και τηρούνταν αυστηρότερα από τα υπόλοιπα, επειδή ήταν ένα Σάββατο απομάκρυνσης από την αμαρτία και προετοιμασίας για την επερχόμενη κρίση⁶¹.

Σύμφωνα με το κείμενο (Λευ. 23:26-28) τέσσερα στοιχεία χαρακτηρίζουν την ημέρα της εορτής και απαιτούσαν αυστηρή τήρηση από το λαό: α) η σύγκληση ιερής σύναξης, β) η ταπείνωση των πιστών, γ) η προσφορά θυσίας και δ) η αποχή από οποιαδήποτε εργασία (θεωρούνταν ημέρα απόλυτης ανάπαυσης, 23:32). Πραγματικά θεωρούνταν ως Σάββατο, δηλαδή ημέρα απόλυτης ανάπαυσης και αποχής από οποιαδήποτε εργασία. Η εορτή ξεκινούσε από το βράδυ της ένατης ημέρας και διαρκούσε μέχρι το βράδυ της δέκατης. Το τελετουργικό της προσφοράς των θυσιών εξιλέωσης είναι πραγματικά εντυπωσιακό και με βάση το κείμενο (Λευ. κεφ. 16) έπρεπε να τηρηθεί επακριβώς⁶². Πρωταγωνιστικό ρόλο σε αυτό έχει ο αρχιερέας, ο οποίος και επιτελεί τον εξιλασμό για τον εαυτό του, την οικογένειά του και κυρίως για το λαό μόνο αυτή την ημέρα κατά την οποία του επιτρέπεται η είσοδος στα Άγια των Αγίων (πίσω από το καταπέτασμα). Για την προσωπική του ασφάλεια θα έπρεπε να ακολουθήσει μια σειρά από ενέργειες

θεολογία του, σύμφωνα με την οποία οι αμαρτίες μολύνουν μόνο το θυσιαστήριο. Ο Νόμος της Αγιότητας αλλάζει αυτή τη θέση και σύμφωνα με τη θεολογική του ιδεολογία η αμαρτία βάλει όχι μόνο το θυσιαστήριο αλλά και τους πιστούς. Συνεπώς δεν απαιτείται εξιλασμός μόνο του θυσιαστηρίου αλλά και των ανθρώπων. Έτσι ο Νόμος της Αγιότητας αλλάζει την έμφαση στην Ημέρα του Εξιλασμού από το θυσιαστήριο του Ισραήλ στον ίδιο τον Ισραήλ. Η πεμπτουσία δηλαδή της ημέρας είναι η ταυτόχρονη εξιλέωση ολόκληρης της κοινότητας.

⁶¹ Βλ. M. Claser-Z. Claser, *στο ίδιο*, 110. Βλ. και J. D. Safren, «Jubilee and the Day of Atonement», στα *Proceedings of the Twelfth World Congress of Jewish Studies*, Jerusalem, World Union of Jewish Studies 1999, 107-114.

⁶² Οι προσφορές αναφέρονται επίσης και στο Αρ. 29:7-11. Στην Κ.Δ. η εορτή και το τυπικό της αποτελούν το κύριο θέμα στην προς Εβραίους επιστολή (Εβρ. 6:19, 9:7, 11-14).

προκειμένου να αποφύγει τον θάνατο⁶³. Επιπλέον όφειλε να προετοιμαστεί για το τελετουργικό από την προηγούμενη ημέρα και να μείνει σε ξεχωριστό χώρο. Την εποχή του Χριστού οι Ισραηλίτες συνήθιζαν να κάνουν ένα τελετουργικό λουτρό για καθαρισμό πριν την Ημέρα του Εξιλασμού προετοιμάζοντας έτσι τους εαυτούς τους πριν την δημόσια εξομολόγηση των αμαρτιών τους⁶⁴.

Η τελετουργία εξιλασμού αφορά τα Άγια των Αγίων και τον υπόλοιπο Ναό. Το τυπικό περιλάμβανε θυσία ενός μοσχαριού για την εξιλέωση του αρχιερέα και του οίκου του, ακολουθούσε είσοδος του αρχιερέα στα Άγια των Αγίων, όπου τελούσε ραντισμό με το αίμα του ζώου που είχε θυσιαστεί και θυμίαση του ιλαστηρίου, ολόκληρου του Ναού και του θυσιαστηρίου των ολοκαυτωμάτων. Κατά την έξοδο του αρχιερέα με κλήρωση επιλεγόταν ο τράγος του Κυρίου και του Αζαζήλ⁶⁵. Ο πρώτος θυσιαζόταν και με το αίμα του ραντιζόταν με νέα είσοδο στα Άγια των Αγίων, το ιλαστήριο, η σκηνή και το θυσιαστήριο των ολοκαυτωμάτων⁶⁶. Έπειτα ο αρχιερέας τοποθετούσε τα χέρια του στο κεφάλι του δεύτερου τράγου και ακολουθούσε δημόσια εξομολόγηση των αμαρτιών του λαού. Με τον τρόπο αυτό οι αμαρτίες του λαού μεταφέρονταν στο κεφάλι του τράγου και στη συνέχεια κάποιιο πρόσωπο, ορισμένο από την κοινότητα, μετέφερε τον αποδιο-

⁶³ Ο αρχιερέας έπρεπε πρώτα να λούσει το σώμα του με νερό για να φορέσει τα ιερά ενδύματα από λινό χιτώνα. Το γεγονός ότι αυτά καλούνται ιερά δείχνει την ιερότητα της ημέρας. Βλ. M. Claser-Z. Claser, *στο ίδιο*, 85. Το ίδιο υλικό φοριέται και από τους αγγέλους του Κυρίου (Ιεζ 9:2-3, 11, 10:2, 6-7, Δαν. 10:5, 12: 6-7) αλλά και από τον ανεστημένο Μεσσία (Απ. 1:13-15).

⁶⁴ M. Claser-Z. Claser, *στο ίδιο*, 111. Περισσότερα για τη εορτή βλ. J. P. Scullion, *A Traditio-Historical Study of the Day of Atonement*, (Διδακτ. Διατρ.), Catholic University of America, 1991.

⁶⁵ Ο J. E. Hartley, *στο ίδιο*, 218 εξ, αναφέρει πως ένα παρόμοιο τελετουργικό ενός αποδιοπομπαίου τράγου μαρτυρείται στην Ουγαρίτ και στους Χετταίους. Βλ. και A. Maurer, «Azazel», στην *Encyclopedia of the DSS* τ. 1, έκδ. L. H. Schiffman-J. C. VanderKam, Oxford University Press, 2000, 70-71.

⁶⁶ Πληροφορίες σχετικά με τους χώρους αυτούς βλ. Δ. Καϊμάκη, *Ο Ναός του Σολομώντα. Ιστορία-Θεολογία*, Θεσσαλονίκη 1990, 52-61.

πομπαίο τράγο και τον εγκατέλειπε στην έρημο⁶⁷. Ο αρχιερέας έπρεπε κατόπιν να πλυθεί, να βγάλει τα ιερά ρούχα στη σκηνή και να βγει έξω για να προσφέρει θυσία ολοκαυτώματος (ένα κριάρι) για τον εαυτό του και το λαό. Το μοσχάρι και ο τράγος που προσφέρθηκαν ως θυσία εξιλέωσης μεταφέρονταν πάλι από κάποιον που είχε οριστεί για το σκοπό αυτό και καίγονταν έξω από τη συγκεκριμένη περιοχή. Οι άνθρωποι που μετέφεραν τον αποδιοπομπαίο τράγο και τα άλλα δύο ζώα υποχρεούνταν να πλύνουν το σώμα τους για να εισέλθουν και πάλι στην περιοχή τους.

Όλα τα μέσα που χρησιμοποιούνταν στο τελετουργικό τυπικό δημιουργούσαν μια ατιμόσφαιρα ξεχωριστής ιερότητας⁶⁸. Σίγουρα η κορυφαία στιγμή συνίσταται στη συλλογική δημόσια εξομολόγηση των αμαρτιών που λάμβανε χώρα στη λειτουργία της εορτής, η οποία θα πρέπει να διαρκούσε ένα εικοσιτετράωρο αν υπολογιστούν οι ατέλειωτες ώρες προσευχής μετά το πέρας της εξιλαστήριας θυσίας⁶⁹. Αργότερα με την καταστροφή του Ναού το 70 μ.Χ. οι θυσίες των ζώων αντικαταστάθηκαν από το τελετουργικό της συναγωγής. Οι ραββίνοι α-

⁶⁷ Το πρόβλημα της αναγκαιότητας δύο τράγων συζητάει ο N. Kiuchi, *The Purification Offering in the Priestly Literature. Its Meaning and Function*, JSOTSup 56, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1987, 143-159, ο οποίος προτείνει πως οι δυο τελετές αποτελούν μια εξιλαστήρια θυσία (*hattat*). Η μεταξύ τους σχέση δηλαδή είναι συνεχιζόμενη. Μία διαφορετική κοινωνιολογική ανάλυση της αποπομπής επιχειρεί ο G. Theissen, *Καίρια Χαρακτηριστικά της Κίνησης του Ιησού: Κοινωνιολογική Θεώρηση. Συμβολή στην Ιστορία Γένεσης του Αρχέγονου Χριστιανισμού* (μτφρ. Δ. Χρυσοπούλου-Θ. Σωτηρίου) Αθήνα, 1997, 163. Πρβλ. J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, 1071-1079 και M. Κωνσταντίνου, «Από την Ουγαρίτ στην Κόρινθο. Ιστορικοκριτική και ρητορική Ανάλυση του Α' Κορ. 14:33β-36», στα *Πρακτικά των Δ' Παυλείων, «Ο Απόστολος Παύλος και η Ελλάδα»*, Βέροια 1998, 154, όπου παρουσιάζονται παράλληλες τελετές από το χώρο της Εγγύς Ανατολής.

⁶⁸ J. H. Hayes, «Atonement in the Book of Leviticus», *Int* 52 (1998) 5-15· R. S. Kawashima, «The Jubilee Year and the Return of Cosmic Purity», *CBO* 65 (2003) 372-373 και 377-378.

⁶⁹ Βλ. M. Claser-Z. Claser, *στο ίδιο*, 120. Οι δύο ερευνητές υποστηρίζουν ότι κατά την πρώτη του έτους και την Ημέρα του Εξιλασμού επιτρεπόταν η γονυκλισία των πιστών.

πέδωσαν την αποτελεσματικότητα του εξιλασμού στον χαρακτήρα της εορτής στηριζόμενοι στο Λευ 16:30 «*έν γάρ τῇ ἡμέρᾳ ταύτῃ ἐξιλάσεται περὶ ὑμῶν καθαρῶσαι ὑμᾶς ἀπὸ πασῶν τῶν ἁμαρτιῶν ὑμῶν ἐναντι κυρίου καὶ καθαρισθήσεσθε*». Οι προσευχές δηλαδή αντικατέστησαν τις θυσίες. Στο παραπάνω στίχο όμως, παρατηρούμε ότι ο εξιλασμός πραγματοποιείται για όλες τις αμαρτίες. Εδώ τίθεται το ερώτημα πώς καθαρίζεται το αμάρτημα που έγινε σε βάρος κάποιου συνανθρώπου. Τώρα γίνεται αντιληπτή η χρησιμότητα των ημερών που προηγούνται της Ημέρας του Εξιλασμού για μετάνοια και αποζημίωση όσων είχαν αδικηθεί⁷⁰.

Ο στόχος των εξιλαστήριων θυσιών που επιτελούνταν για τον αρχιερέα και το λαό δεν ήταν να εξιλεωθεί ένα συγκεκριμένο είδος αμαρτίας, όπως συνέβαινε με τις υπόλοιπες εξιλαστήριες θυσίες, αλλά όλες ανεξαιρέτως οι αμαρτίες που είχαν γίνει συνολικά τον προηγούμενο χρόνο. Ετσι οι Ισραηλίτες θα μπορούσαν να παρουσιαστούν καθαροί ενώπιον του Κυρίου (Λευ. 16:30). Το στοιχείο που ενδιαφέρει περισσότερο τη δική μας έρευνα είναι αυτός ο καθολικός χαρακτήρας της εξιλέωσης που αφορούσε το λαό, αλλά και το ιερατείο, τόσο σε πνευματικό, όσο και σε κοινωνικό επίπεδο. Ενα άλλο επίσης σημαντικό στοιχείο είναι η εισαγωγή του 16:1-2 «*καὶ ἐλάλησεν κύριος πρὸς Μωυσῆν... καὶ εἶπεν κύριος πρὸς Μωυσῆν...*». Με αυτή τη μορφή δηλώνεται ότι η εορτή παραδόθηκε από το Γιαχβέ στο Μωυσή, το ίδιο ακριβώς που έχουμε και στην εισαγωγή του Λευ. 25:1. «*καὶ ἐλάλησεν κύριος πρὸς Μωυσῆν ἐν τῷ ὄρει Σινᾶ λέγων*». Στους στίχους όμως 16:29-34 έχουμε μια αλλαγή στις διατάξεις από β' πρόσωπο ενικού σε β' πληθυντικό. Η αλλαγή αυτή ίσως δηλώνει την τοποθέτηση του παραπάνω τελετουργικού μέσα στη συνάφεια του συνόλου της λατρείας της ιουδαϊκής κοινότητας⁷¹. Οι διατάξεις δεν αφορούν πλέον μόνο τους ιερείς, αλλά ολόκληρο το λαό. Η Ημέρα του Εξιλασμού αποτελούσε επίσης τη σπουδαιότερη εορτή και για την κοινότητα του Κουμράν και μάλιστα της αποδόθηκε και εσχατολογικός χαρακτή-

⁷⁰ Βλ. M. Claser-Z. Claser, *στο ίδιο*, 138.

⁷¹ Βλ. Fr. H. Gorman, *The Ideology of Ritual: Space, Time and Status in the Priestly Theology*, Sheffield, 1990, 66.

ρας⁷². Η σπουδαιότητα της εορτής επιβεβαιώνεται και από τη χρήση της στους συγγραφείς των βιβλίων της Κ.Δ. προκειμένου να ερμηνευτεί ο θάνατος του Κυρίου μέσα από το λατρευτικό της τυπικό και αργότερα η Μ. Παρασκευή να αποτελέσει την χριστιανική Ημέρα του Εξιλασμού.

Ο λόγος τώρα που το ιωβηλαίο έτος διακηρύσσεται σύμφωνα με το Λευ. 25:9-10 κατά την ημέρα του Εξιλασμού «και διαγγελεῖτε σάλπιγγος φωνή ἐν πάση τῇ γῆ ὑμῶν τῷ μηνὶ τῷ ἑβδόμῳ τῇ δεκάτῃ τοῦ μηνός τῇ ἡμέρᾳ τοῦ ἰλασμοῦ διαγγελεῖτε σάλπιγγι ἐν πάση τῇ γῆ ὑμῶν καὶ ἀγιάσετε τὸ ἔτος τὸ πεντηκοστὸν ἐνιαυτὸν καὶ διαβοήσετε ἄφεισιν ἐπὶ τῆς γῆς πᾶσιν τοῖς κατοικοῦσιν αὐτήν ἐνιαυτὸς ἀφέσεως σημασία αὕτη ἔσται ὑμῖν...», είναι κατά τη γνώμη μας ότι το έτος αυτό καλεῖται ἅγιο και συνεπώς για να αρχίσει θα πρέπει πρώτα να καθαρισθεῖ το θυσιαστήριο και ο λαός. Η έναρξή του που τοποθετεῖται κατά την ημέρα του Εξιλασμού και όχι δέκα ημέρες νωρίτερα κατά την πρώτη του έτους δεν είναι σε καμία περίπτωση τυχαία.

γ) Η εορτή της Σκηνοπηγίας

Η εορτή της Σκηνοπηγίας ήταν η τρίτη στη σειρά εορτή του ἑβδομου μήνα, που άρχιζε στις 15 του Τισρί και ολοκλήρωνε την εορταστική περίοδο που άρχιζε με την πρώτη του έτους. Ονομαζόταν έτσι επειδή στο διάστημα των επτά ημερών που γιορταζόταν οι Ισραηλίτες κατοικούσαν σε σκηνές που έφτιαχναν στις πλατείες, στις αυλές και στις ταράτσες των σπιτιών τους⁷³. Συνέπιπτε με το τέλος της συγκομιδής

⁷² Βλ. P. Garnet, «Atonement Constructions in the Old Testament and the Qumran Scrolls», *EnQ* 156 (1974) 131-163· H. K. Harrington, «Atonement», στην *Encyclopedia of the DSS* τ. 1, έκδ. L. H. Schiffman-J. C. VanderKam, Oxford University Press, 2000, 69-70· M. R. Lehmann, «Yom Kippur in Qumran», *RevQ* 3 (1961) 117-124· J. C. VanderKam, «Yom Kippur», στην *Encyclopedia of the DSS* τ. 2, έκδ. L. H. Schiffman-J. C. VanderKam, Oxford University Press, 2000, 1001-1003. Η Ημέρα του Εξιλασμού παρουσιάζεται στα παρακάτω κείμενα: *IQS* 3:6-9, *IQpHab*, *IQ22*, *4Q156*, *4Q259*, *4Q320*, *4Q321*, *11Q13*, *11Q19* 25:10-27:10.

⁷³ Με την ονομασία αυτή (*hag hassukkot*) η εορτή απαντά στην Πεντάτευχο μόνο στο Δευτερονόμιο (Δτ. 16:13, 16, 31:10). Κατόπιν η ονομασία της εορτής

της σοδειάς πριν ακριβώς τη σπορά, κατά την περίοδο των αναμενόμενων βροχοπτώσεων. Η Σκηνοπηγία αρχικά γιορταζόταν τις τελευταίες επτά ημέρες του παλιού αγροτικού έτους. Εκκλινει δηλαδή το παλιό έτος και κατόπιν ακολουθούσε η πρώτη του έτους στις 10 Τισρί. Αντίθετα, με την αλλαγή του ημερολογίου γιορταζόταν στις 15 του Τισρί, αφού είχε ήδη αρχίσει το νέο έτος. Το διάστημα αυτό ο Ισραηλίτης γεωργός είχε τη δυνατότητα να κάνει ένα προσκυνηματικό ταξίδι προς την Ιερουσαλήμ για να γιορτάσει τη Σκηνοπηγία για επτά ημέρες και αργότερα για οκτώ (Αρ. 29:12-38). Απαιτούνταν δηλαδή μετάβαση προς την Ιερουσαλήμ ολόκληρης της οικογένειας (Δτ. 16:13-17) για τον εορτασμό «και εὐφρανθήσῃ ἐν τῇ εορτῇ σου σὺ καὶ ὁ υἱός σου καὶ ἡ θυγάτηρ σου ὁ παῖς σου καὶ ἡ παιδίσκη σου καὶ ὁ Λευίτης καὶ ὁ προσήλυτος καὶ ὁ ὄρφανός καὶ ἡ χήρα ἡ οὖσα ἐν ταῖς πόλεσίν σου», που γινόταν σε πανηγυρική ατμόσφαιρα με θυσίες, φωταψίες, σαλπίσματα, τραγούδια και χορούς. Η εορτή της Σκηνοπηγίας ανήκε μαζί με το Πάσχα και τη Πεντηκοστή στις ιεραποδημιτικές πανηγυρίες⁷⁴. Οι επτά ημέρες της εορτής ήταν ημέρες ανάπαυσης που γιορτάζονταν προς τιμήν του Κυρίου. Αφού είχαν προηγηθεί η μετάνοια και ο εξιλασμός, η Σκηνοπηγία ήταν εορτή χαράς εξαιτίας της αφθονίας των γεννημάτων που ο Θεός είχε δωρίσει στους Ισραηλίτες. Σίγουρα στις προσευχές της τελευταίας ημέρας της εορτής, πριν κάθε Ισραηλίτης γυρίσει σπίτι του, το ενδιαφέρον θα ήταν στραμμένο στο ὄργωμα και τη σπορά που θα ακολουθούσαν, ενέργειες που απαιτούσαν οπωσδήποτε την ευλογία του Θεού για μια περίοδο βροχών, οι οποίες θα πρόσφεραν στο έδαφος την ωφελιμότητά τους⁷⁵. Σκοπός λοιπόν της εορτής ήταν από τη μία η ευχαριστία για την ευλογία του Θεού (ικανοποιητική σοδειά) και από την άλλη, η ευχή και η ελπίδα της συ-

συναντάται μόνο σε μεταϊσραηλειακά έργα (Ζαχ. 14:16, 18-19, Β' Εσδ. 3:4, Β' Παρ. 8:13), ενώ αντίθετα απουσιάζει από τις αναφορές στον ημερολογιακό κύκλο στα Εξ. 23:14-17 και Αρ. 29:12-38.

⁷⁴ Βλ. Δ. Καϊμάκη, *Οι Θεσμοί της Παλαιάς Διαθήκης*, 129.

⁷⁵ Οι καλλιέργειες στο αρχαίο Ισραήλ, σε αντίθεση με την Αίγυπτο, ήταν εξαρτώμενες από το μέγεθος των βροχοπτώσεων. Πρβλ. J. Milgrom, *Leviticus* 23-27, 2032.

νέχισης αυτής της ευλογίας και τον επόμενο χρόνο (με έναρξη των βροχοπτώσεων).

Η Σκηνοπηγία συνδέεται επίσης με την ιστορία της ερήμου, στη διάρκεια της οποίας οι Ισραηλίτες κατοικούσαν σε σκηνές. Η εορτή λοιπόν, πέρα από αυτά που έχουν αναφερθεί, ήταν και μια ανάμνηση των ενεργειών του Θεού για αυτούς. Αυτό που ενδιαφέρει τη δική μας έρευνα εδώ, είναι πως παρατηρούμε ότι με την προσωρινή παραμονή σε σκηνές ο λαός δε διακρίνεται σε κοινωνικές τάξεις. Όλοι έχουν τα ίδια και ο Θεός κατοικεί ανάμεσά τους, όπως ακριβώς συνέβαινε στην έρημο. Η εορτή αρχικά συνδεόταν με την Ιερουσαλήμ επειδή ήταν ο μοναδικός τόπος λατρείας του Θεού, όμως μετά από την αιχμαλωσία με τη θεολογική επεξεργασία του P, ο οποίος δεν απαιτούσε ένα μόνο θυσιαστήριο, η Σκηνοπηγία έπαψε να απαιτεί μετάβαση στην Ιερουσαλήμ⁷⁶.

Αν ανατρέξουμε στο Δευτερονόμιο (14:22-29, 26:12-15) θα δούμε ότι εκεί αναφέρεται ότι το ένα δέκατο της σοδειάς θα πρέπει να μεταφερθεί στον τόπο του Κυρίου, κατά την εορτή της Σκηνοπηγίας. Επιπλέον, στο Δτ. 31:9-13 λέγεται ότι στο τέλος κάθε έβδομου έτους στην εορτή της Σκηνοπηγίας, όπου όλοι οι Ισραηλίτες θα είναι συναθροισμένοι θα πρέπει να διαβάζεται ο νόμος για να τον μαθαίνουν και τα παιδιά και να τον τηρούν όλοι σεβόμενοι το Θεό. Αυτό ήταν χρέος του βασιλιά. Ο Ιώσηπος⁷⁷ όμως, αναφέρει ότι ο αναγνώστης ήταν ο αρχιερέας. Προφανώς επειδή κατά το μεγαλύτερο μέρος της περιόδου του δεύτερου Ναού δεν υπήρχε βασιλιάς το ρόλο αυτό ανέλαβε ο αρχιερέας. Με τον τρόπο αυτό έκλεινε ο εορταστικός κύκλος του έβδομου μήνα που άρχισε με την πρώτη του έτους, κορυφώθηκε με την Ημέρα του Εξιλασμού και κατέληξε στην εορτή της Σκηνοπηγίας.

⁷⁶ Βλ. J. Milgrom, στο *ίδιο*, 2027. Στο Β' Εσδ. 18:16, ο Νεεμίας φαίνεται ότι προστάζει να κατασκευάσουν σκηνές στους τόπους που ο καθένας διαμένει. Οι ξένοι και εδώ επίσης αποκλείονται της εορτής.

⁷⁷ *Ιουδαϊκή Αρχαιολογία*, 4, 209-211.

3. Τα θεολογικά στοιχεία του ιωβηλαίου έτους

α) Ο Γιαχβέ είναι ο μόνος κάτοχος της γης

Οι θεσμοί του σαββατικού και του ιωβηλαίου έτους, όπως δείξαμε στην προηγούμενη ενότητα, θεμελιώνονται και θεολογικά, κάτι που το κείμενο του Λευ. 25 μας δείχνει ολοφάνερα. Σωστά παρατηρήθηκε⁷⁸ ότι το συγκεκριμένο κεφάλαιο διατρέχει η παρουσίαση του ονόματος του Θεού και έτσι οι κοινωνικοί αυτοί θεσμοί αποδίδονται στο Γιαχβέ. Ας δούμε τους στίχους που εκφράζουν αυτή την πραγματικότητα.

1. και ἐλάλησεν κύριος πρὸς Μωυσὴν ἐν τῷ ὄρει Σινα λέγων
2. ἐὰν εἰσέλθητε εἰς τὴν γῆν ἣν ἐγὼ δίδωμι ὑμῖν καὶ ἀναπαύσεται ἡ γῆ ἣν ἐγὼ δίδωμι ὑμῖν σάββατα τῷ κυρίῳ.
4. τῷ δὲ ἔτει τῷ ἑβδόμῳ σάββατα ἀνάπαυσις ἔσται τῇ γῆ σάββατα τῷ κυρίῳ καὶ τῷ παροίκῳ τῷ προσκειμένῳ πρὸς σέ
9. τῇ δεκάτῃ τοῦ μηνὸς τῇ ἡμέρᾳ τοῦ ἰλασμοῦ διαγγελεῖτε σάλπιγγι
10. καὶ ἁγιάσετε τὸ ἔτος τὸ πεντηκοστὸν τρυγήσετε τὰ ἁγιασμένα αὐτῆς.
12. ὅτι ἀφέσεως σημασία ἔστιν ἅγιον ἔσται ὑμῖν
17. καὶ φοβηθήσῃ κύριον τὸν θεὸν σου ἐγὼ εἰμι κύριος ὁ θεὸς ὑμῶν.
18. καὶ ποιήσετε πάντα τὰ δικαιώματά μου καὶ πάσας τὰς κρίσεις μου
21. καὶ ἀποστελῶ τὴν εὐλογίαν μου ὑμῖν ἐν τῷ ἔτει τῷ ἕκτῳ
23. ἐμὴ γὰρ ἔστιν ἡ γῆ διότι προσήλυτοι καὶ πάροιχοι ὑμεῖς ἔστε
36. καὶ φοβηθήσῃ τὸν θεὸν σου - ἐγὼ κύριος -
38. ἐγὼ κύριος ὁ θεὸς ὑμῶν ὁ ἐξαγαγὼν ὑμᾶς ἐκ γῆς Αἰγύπτου δοῦναι ὑμῖν τὴν γῆν Χανααν ὥστε εἶναι ὑμῶν θεός.
42. διότι οἰκέται μου εἰσιν οὗτοι οὗς ἐξήγαγον ἐκ γῆς Αἰγύπτου οὐ πραθήσεται ἐν πράσει οἰκέτου
43. καὶ φοβηθήσῃ κύριον τὸν θεὸν σου.

⁷⁸ R. Kinsler-G. Kinsler, *The Biblical Jubilee and the Struggle for Life*, 78-79. Βλ. και A. G. Shead, «An Old Testament Theology of the Sabbath Year and Jubilee», *RTR* 61 (2002) 19-33.

55. *ὅτι ἐμοὶ οἱ υἱοὶ Ἰσραὴλ οἰκέται παῖδες μου οὗτοί εἰσιν οὗς ἐξήγαγον ἐκ γῆς Αἰγύπτου ἐγὼ κύριος ὁ θεὸς ὑμῶν.*

Θα πρέπει αρχικά να ξεκινήσουμε από τη βασική θεολογική ιδέα που κυριαρχεί και δεν είναι άλλη από τη φράση «ἐγὼ εἰμι κύριος ὁ θεὸς ὑμῶν». Τα πάντα θεμελιώνονται σε αυτήν την ιδιαίτερη σχέση του Γιαχβέ με το λαό του. Είναι λοιπόν στιγμή να διευκρινίσουμε πως το ιωβηλαίο δεν ήταν μόνο ένας μηχανισμός αποκατάστασης της κοινωνικής ισορροπίας, αλλά και ένας θεολογικός χάρτης που σηματοδοτούσε τον τρόπο ζωής του Ἰσραὴλ απέναντι στο θέλημα του Θεού. Η γη στην οποία κατοικούν οι Ἰσραηλίτες αποτελεί δωρεά του Θεού, ο οποίος είναι και ο μόνος ιδιοκτήτης της. Το θέμα αυτό εμφανίζεται συχνά στο βιβλίο των Ψαλμών και στην προφητική γραμματεία. Η υπόσχεση της γης αποτελούσε ουσιαστικό στοιχείο της παράδοσης εκλογής των πατριαρχών. Ο λαός είναι πάροικος σε αυτή και οφείλει να σέβεται τον ιδιοκτήτη που του προσφέρει τη δυνατότητα της καλλιέργειας και επιβίωσης μέσω της παραγωγής της.

Η κοινωνία, την οποία οραματίζεται ο θεσμός του ιωβηλαίου έτους διέπεται από θεϊκούς κανόνες δικαιοσύνης, τους οποίους ο λαός οφείλει να τηρεί προκειμένου να παραμένει σε επικοινωνία με το Θεό. Παρόμοιο είναι και το όραμα του Ιεζεκιήλ (Ιεζ 47:13-48:35). Και οι δύο οραματισμοί δεν ανήκουν στην πραγματικότητα, αλλά παρουσιάζουν ένα ουτοπικό ιδανικό. Το ιωβηλαίο όμως, προσπαθεί να εφαρμόσει αυτή την ιδανική κοινωνία μέσα στον πραγματικό κόσμο, αν και αναγνωρίζει τις αντικειμενικές δυσκολίες αυτού του εγχειρήματος. Ο ακρογωνιαίος λίθος του θεσμού φανερώνεται από το Λευ. 25:23 «ἐμὴ γὰρ ἐστὶν ἡ γη». Η ιδέα πως ο Θεός είναι ο κάτοχος της γης δεν είναι άγνωστη στον κόσμο της Εγγύς Ανατολής⁷⁹. Συνεπώς η ιδέα της ιερό-

τητας της γης είναι απολύτως κατανοητή και από το γεγονός ότι σε μια αγροτική κοινωνία αυτή αποτελεί τη μοναδική παραγωγική πηγή για τον πληθυσμό της. Η θεϊκή κατοχή της γης επιτάσσει τη δίκαιη χρήση της για την επιβίωση όλων των ανθρώπων. Η ιδέα αυτή θα πρέπει να ενισχύθηκε με την επιστροφή και την επανεγκατάσταση των αιχμαλώτων από τη Βαβυλώνα. Η αντίληψη περί γης στέκεται ως υπόμολχο στη σχέση του Θεού με το λαό του. Αυτή αποτελεί μία απτή μαρτυρία τόσο για το θεϊκό έλεγχο της ιστορίας μέσα στην οποία αυτή η σχέση θεμελιώθηκε, όσο και στο ότι οι ηθικές και πρακτικές απαιτήσεις απορρέουν από αυτή τη σχέση⁸⁰.

Ενα άλλο σημαντικό στοιχείο ιδιαιτερότητας της γης του Ἰσραὴλ είναι ότι σε αυτή τη χώρα ο Γιαχβέ είχε εγκαταστήσει το θρόνο του⁸¹ - γι' αυτό του ανήκει - και γύρω από αυτό ζούσε η λατρευτική του κοινότητα στην οποία αυτός είναι παρών. Αυτή η λατρευτική κοινότητα αποτελούνταν από τους απελεύθερους Ἰσραηλίτες που τώρα αποτελούν τους δούλους του Γιαχβέ, οι οποίοι εγκαθίστανται στη γη του και αναλαμβάνουν την υποχρέωση να τον υπακούουν. Για το Νόμο της Αγιότητας, η ιδέα της χώρας του Ἰσραὴλ κατέχει κεντρική θέση στη σκέψη του και η υπακοή στις διατάξεις του Γιαχβέ που αφορούν τη γη, αποτελεί προσπάθεια αγιότητας⁸². Ο Γιαχβέ τους χάρισε ό,τι πριν δεν είχαν: ελευθερία, τόπο κατοικίας και απασχόλησης και προ-

⁸⁰ C. J. H. Wright, «Jubilee, Year of», *ABD* 3, 1026. Βλ. L. Epstein, *La Justice Sociale dans le Proche-Orient Ancien et le Peuple de la Bible*, Paris, Cerf, 1983. Παραπέμπουμε από την αγγλική μετάφραση του ίδιου, *Social Justice in the Ancient Near East and the People of the Bible*, (μτφρ. J. Bowden), London, SCM Press, 1986, 133-134.

⁸¹ Βλ. Δ. Καϊμάκη, *Ο Ναός του Σολομώντα. Ιστορία-Θεολογία*, Θεσσαλονίκη 1990, 86-90.

⁸² Είναι σηματικό γεγονός ότι όλο και περισσότερο στον Ορθόδοξο επιστημονικό κόσμο (βλ. P. Vassiliadis, «Holiness in the Perspective of Eucharistic Theology», στο *Orthodox and Wesleyan Spirituality*, έκδ. S. T. Kimbrough, SVS Press Crestwood 2002, 101-116 και I. Ζηζιούλα (μητροπολίτη Περγάμου), «Η Θέωση των Αγίων ως Εικονισμός της Βασιλείας», στο *Αγιότητα. Ένα Λησμονημένο Όραμα*, Ορθόδοξη Μαρτυρία 75, Ακρίτας, 2001, 23-41) η αγιότητα κατανοείται *εκκλησιολογικά* και όχι *ατομικά*, κάτι που πλησιάζει προς την αρχέγονη βιβλική σημασία της αγιότητας.

⁷⁹ J. A. Fager, στο ίδιο, 1993, 31 και 116. Ο ερευνητής αυτός έδειξε πως το κοσμοειδωλο του ιωβηλαίου προσπάθησε να συνδέσει το πως θα πρέπει να είναι μια κοινωνία με το πως πραγματικά είναι, ιδέα με την οποία εμείς συμφωνούμε, καθώς κατά τη γνώμη μας το ιωβηλαίο δεν ήταν μόνο ένας κοινωνικός θεσμός. Το γεγονός αυτό αποδεικνύεται άλλωστε με τη μεταστροφή που δέχθηκε ο θεσμός στο περιεχόμενό του για να εμφανιστεί ως εσατολογικό σύμβολο, όπως θα δούμε παρακάτω στη μεσοδιαθηκική γραμματεία και στην Κ.Δ.

στασία. Έτσι αυτοί υποχρεώνονται να τον λατρεύουν ως θεό τους, στον οποίο μάλιστα ανήκουν. Για αυτό το λόγο δεν μπορούν, ούτε να πωλούνται ως δούλοι, ούτε να υποδουλωθούν σε άλλο ηγεμόνα, επειδή είναι δούλοι του Γιαχβέ⁸³. Η γη λοιπόν που τους παραδόθηκε είναι μέρος της διαθήκης που είχε συναφθεί και για τον ίδιο λόγο δεν μπορεί να πωλείται οριστικά. Η ιδέα πως ολόκληρη η γη θα πρέπει να θεωρείται ως προέκταση του θυσιαστηρίου του Θεού δεν θα πρέπει να φαίνεται παράξενη. Σε πολλά σημεία στην Π.Δ. Ο Ναός και η υπόλοιπη χώρα θεωρούνται ότι συνυπάρχουν (Ψλ. 77:54, 22:6, Ησ. 11:9, 57:13, Ωσ. 9:15).

Συνοψίζοντας θα λέγαμε ότι η γη σύμφωνα με το Λευ. 25-27 παρουσιάζεται⁸⁴: α) ως προέκταση του θυσιαστηρίου του Γιαχβέ, β) ως ιδιοκτησία του Γιαχβέ, στην οποία οι Ισραηλίτες εργάζονται ως «προσήλυτοι και πάροιχοι», γ) σε αυτή τη γη δικαίωμα κατοχής έχει κάθε Ισραηλίτης, δ) αυτή αναπαύεται κάθε σαββατικό έτος και ε) αποκαθίσταται τέλος στον αρχικό της κάτοχο κατά το ιωβηλαίο έτος. Άμεσα συνδεδεμένη με την ιδεολογία αυτή είναι και η εικόνα του Θεού, ο οποίος: α) περιγράφεται ως παρών ιδιοκτήτης της γης, β) κατοικεί στη γη του, γ) εγγυάται την ευλογία, γονιμότητα και καρποφορία και τέλος δ) υπόσχεται διπλάσια σοδειά κάθε έκτο έτος.

β) Ο Γιαχβέ λύτρωσε τον Ισραήλ από τη δουλεία της Αιγύπτου

Η ιδιαίτερη σχέση του Γιαχβέ με το λαό του προέρχεται από το καθοριστικό σημείο της ιστορίας του Ισραήλ. Αυτό δεν είναι άλλο από το γεγονός της εξόδου του λαού από τη δουλεία της Αιγύπτου («έ-

⁸³ J. Joosten, *People and Land in the Holiness Code. An Exegetical Study of the Ideational Framework of the Law in Leviticus 17-26*, VTSup 67, Brill, 1997, 134-135. Πρβλ. W. Brueggemann, *The Land*, OBT 1, Philadelphia, Fortress Press, 1977, 47-53 και C. J. H. Wright, «What Happened Every Seven Years in Israel? Old Testament Sabbatical Institutions for Land, Debts and Slaves», *EvQ* 56 (1984) 129-138.

⁸⁴ N. C. Habel, *The Land is Mine*, OBT 16, Minneapolis, Fortress, 1995, 155. R. S. Kawashima, «The Jubilee Year and the Return of Cosmic Purity», *CBO* 65 (2003) 383-387.

γὰ κύριος ὁ θεὸς ὑμῶν ὁ ἐξαγαγὼν ὑμᾶς ἐκ γῆς Αἰγύπτου δοῦναι ὑμῖν τὴν γῆν Χαναὰν ὥστε εἶναι ὑμῶν θεός» Λευ. 25:38). Η αρχή αυτή πάνω στην οποία θεμελιώνονται οι θεσμοί του σαββατικού και του ιωβηλαίου έτους έχει αποφασιστική σημασία, όχι μόνο επειδή στο εξής καθορίζει τη σχέση του Ισραήλ με το Θεό του, αλλά και τις μεταξύ Ισραηλιτών σχέσεις. Σε πολλά σημεία το κείμενο του Λευ. 25 προκειμένου να ενισχύσει την εφαρμογή στις διατάξεις του υπενθυμίζει τις συνθήκες δουλείας της Αιγύπτου⁸⁵. Οι Ισραηλίτες λυτρώθηκαν από το Γιαχβέ και δικαιοματικά του ανήκουν.

Με βάση τα όσα είδαμε ότι ισχύουν στις περιπτώσεις απελευθερώσεων δούλων, μια νέα κατάσταση ζωής αρχίζει για τους Ισραηλίτες μετά τα γεγονότα της εξόδου από την Αίγυπτο. Στην απαλλαγή κάθε έβδομης ημέρας, σαββατικού και ιωβηλαίου έτους, από την εργασία και από οποιαδήποτε μορφή εξαναγκασμού εξαιτίας χρεών, εμφανίζεται ξανά μπροστά στα μάτια τους ο Θεός που απελευθέρωσε τους υποδουλωμένους⁸⁶. Αυτή η μορφή δικαιοσύνης διατηρεί σε μια κανονική βάση το ρυθμό μιας ζωής που έχει οδηγό την πίστη στο Γιαχβέ. Η υπακοή σε έναν τέτοιο τρόπο ζωής σημαίνει την αναγνώριση της κυριαρχίας του Θεού στον κόσμο⁸⁷. Μέσα σε αυτή τη συνάφεια όμως, εμφανίζεται το Δτ. 23:21, το οποίο επιτρέπει τη λήψη τόκου από τους ξένους και αυτό επιτρέπεται επειδή ο ξένος στερείται αυτής της ιδιαίτερης σχέσης που έχει ο Ισραήλ με το Γιαχβέ.

Ο σκοπός της εφαρμογής τέτοιων κοινωνικών θεσμών (Σάββατο, σαββατικό έτος και ιωβηλαίο) είναι ότι η διατήρηση της επιβίωσης της κοινωνίας του Ισραήλ και η προστασία από το Γιαχβέ προς κάθε μέλος της ανεξαιρέτως είναι σημαντικότερη για αυτή την κοινωνία απ'

⁸⁵ Βλ. E. S. Gerstenberger, *Leviticus. A Commentary*, Louisville, Kentucky 1996, 397. M. Westphal, «Sing Jubilee», *The Other Side* 150 (1984) 22-24. H. Sanders, «Jubeljaar en Schemittajaar», *ThT* 46 (1912) 531-540. Δ. Καϊμάκη, «Ισραήλ, ο εκλεκτός λαός του Θεού», *ΔΒΜ (Τιμητικό Αφιέρωμα στον καθ. Σ. Αγουρίδη)* 21-22 (2002-2003) 49.

⁸⁶ W. Zimmerli, *Επίτομη Θεολογία της Π.Δ.*, (μτφρ. Β. Στογιάννου), Άρτος Ζωής, Αθήνα 1981, 159 και 172-174.

⁸⁷ Βλ. W. Brueggemann, *Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy*, Minneapolis, Fortress Press, 1997, 187-188.

ότι η ανούσια πραγματικότητα της οικονομικής της ανάπτυξης. Η τήρηση λοιπόν της πρακτικής του ιωβηλαίου έτους κατανοείται ως σεβασμός προς τη δημιουργία, καθώς αναγνωρίζεται ως κύριος ιδιοκτήτης ο Θεός και όχι ο ίδιος ο Ισραήλ. Πολύ σωστά έχει τονιστεί από τον Brueggemann ότι ο Θεός που προστάζει στο Σινά, είναι ο Θεός της τάξης, ο οποίος καθορίζει το πώς κάθε ύπαρξη θα μπορεί να ζει σύμφωνα με την κανονική τάξη και δεν θα κινδυνεύει να οδηγηθεί στο χάος⁸⁸. Αν υποθέσουμε ότι οι συγκεκριμένοι κοινωνικοί θεσμοί που αναλύουμε, δεν είναι παρά η ανταπόκριση του Γιαχβέ στην διασαλευθείσα κοινωνική ισορροπία της λατρευτικής του κοινότητας, γίνεται κατανοητό πως με αυτόν τον τρόπο κάποια μέλη αυτής της κοινότητας δεν οδηγούνται στο χάος, δηλαδή στην εξαφάνιση, αλλά επανεντάσσονται αρμονικά στην κανονική τους θέση. Είδαμε άλλωστε πως αυτό συμβαίνει σε πνευματικό αλλά και κοινωνικό επίπεδο με την λατρευτική επένδυση των διατάξεων του θεσμού του ιωβηλαίου. Αυτό ακριβώς βιώθηκε κατά την αιχμαλωσία και την επιστροφή του λαού από αυτή.

Η έννοια της αγιότητας τονίζεται και στη λατρευτική ζωή της κοινότητας του Ισραήλ, η οποία αγωνίζεται για την αποκατάσταση αυτής της χαμένης ισορροπίας, μετά την αποκατάσταση της οποίας η μετοχή στην εμπειρία της παρουσίας του Θεού θα είναι και πάλι δυνατή. Γι' αυτό το λόγο τονίστηκε ότι στην Ημέρα του Εξιλασμού συγχωρούνταν τα αγνοήματα του λαού σε εθνικό επίπεδο, εφόσον όμως προηγουμένως οι Ισραηλίτες είχαν αποκαταστήσει τις μεταξύ τους σχέσεις που ενδεχομένως είχαν διασαλευθεί. Τότε και μόνο τότε, η στιγμή ήταν κατάλληλη να διακηρυχθεί η έναρξη του ιωβηλαίου έτους, που θα ολοκλήρωνε αυτό που ήδη είχε αρχίσει με την πρώτη του έτους. Αν η εντολή για αγιότητα απομακρυνόταν από την εντολή για δικαιοσύνη ή το αντίστροφο, τότε ο λαός της υπακοής μετατρέποταν σε μια απομονωμένη οντότητα που ενδιαφερόταν μόνο για την ποιότητα της ζωής του⁸⁹. Το ιωβηλαίο λοιπόν ήταν μια προσπάθεια εφαρ-

⁸⁸ W. Brueggemann, στο *ίδιο*, 190.

⁸⁹ Βλ. στο Ησ. 56 την ισχυρή κριτική σε μια τέτοια κατάσταση. Βλ. επίσης Υ. Amit, «The Jubilee Law-An Attempt at Instituting Social Justice», στο *Justice and*

μογής της θεϊκής δικαιοσύνης στην κοινωνία και προστασίας κάθε μέλους αυτής της κοινωνίας, ώστε κανείς να μην περιθωριοποιηθεί από αυτή.

γ) Η σύναψη της διαθήκης

Η οριστικοποίηση της συνέχισης της ιδιαίτερης σχέσης του Γιαχβέ με τον Ισραήλ γίνεται με τη σύναψη της διαθήκης στο Σινά. Ο εισαγωγικός στίχος του Λευ. 25:1 τοποθετεί τη θέσπιση του σαββατικού και του ιωβηλαίου έτους στη νομοθεσία του Σινά. Η εβραϊκή λέξη *berit* που σημαίνει διαθήκη απαντά εννέα φορές στο Νόμο της Αγιότητας⁹⁰ και αναφέρεται στη σχέση μεταξύ Γιαχβέ και Ισραήλ, η οποία θεσπίστηκε μετά την έξοδο από την Αίγυπτο. Με τη σύναψη της διαθήκης τα δύο μέρη αναλαμβάνουν αμοιβαίες δεσμεύσεις. Στη περίπτωση του θεσμού που εξετάζουμε η υποχρέωση του Ισραήλ είναι να τηρεί τις συγκεκριμένες διατάξεις και του Γιαχβέ να φροντίζει για τις βροχοπτώσεις και την ανάπτυξη της γεωργικής παραγωγής. Είδαμε πως η υπακοή από μεριάς Ισραηλιτών επιφέρει ευλογίες (Λευ. 26:2-13), ενώ αντίθετα ενδεχόμενη ανυπακοή και παράβλεψη των διατάξεων συνεπάγεται δυσμενείς επιπτώσεις (οι κατάρες του Λευ. 26:14-46).

Η παρακοή νοούνταν ως αμαρτία και αδικία επειδή αποτελούσε παράβαση της θεϊκής τάξης, προσβολή του Θεού και του κυριαρχικού του δικαίου. Η κοινωνική της διάσταση φαίνεται στο ότι την εποχή αυτή το άτομο συνδεόταν άμεσα με την τύχη της κοινότητας⁹¹. Οποιο-

Righteousness. Biblical Themes and their Influence, έκδ. H. G. Reventlow, JSOTSup 137, Sheffield 1992, 58-59 και L. Klenicki, «Jewish Understandings of Sabbatical Year and Jubilee», στο *The Jubilee Challenge. Utopia or Possibility? Jewish and Christian Insights*, έκδ. H. Ucko, Geneva, WCC Publications, 1997, 41-52.

⁹⁰ J. Joosten, *People and Land in the Holiness Code. An Exegetical Study of the Ideational Framework of the Law in Leviticus 17-26*, VTSup 67, Brill, 1997, 107-108.

⁹¹ Βλ. Δ. Καϊμάκη, *Θέματα Παλαιδιαθηκικής Θεολογίας*, 104-105 και του ίδιου, «Ημέρα Κυρίου: Από τον Προφήτη Αμώς στον Απόστολο Παύλο», στα *Πρακτικά των Γ' Παυλείων*, «Ο Χριστός στο Κήρυγμα του Αποστόλου Παύλου», Βέροια 1997, 172· D. L. Shuler, «On Becoming a Jubilee People», *ABQ* 18

δήποτε σφάλμα είχε ως αντίκτυπο σε ολόκληρη την κοινότητα. Υποχρέωση λοιπόν της κοινότητας ήταν να αποκαταστήσει και πάλι το άτομο που είχε αποκοπεί από τη ζωή της κοινότητας, τόσο στην κοινωνική (ιωβηλαίο) όσο και στη λατρευτική ζωή (Ημέρα Εξιλασμού).

Μόνο με τη διατήρηση αυτής της διαθήκης το γεγονός της αναπαλλοτρίωτης γης γίνεται από σχετική ιδέα πρακτική εφαρμογή. Επιπλέον, η οικογένεια παραμένει ενωμένη και δεν διασπάται εφόσον κάθε μέλος της παραμένει στον ίδιο οίκο⁹².

(1999) 6-8· J. Kottackal, «Jubilee in the Old Testament», *Bible Bashyam* 9 (1983) 157-167.

⁹² Προς την κατεύθυνση αυτή εμφανίστηκαν αρκετές εργασίες προκειμένου να δείξουν πως η κοινωνική δικαιοσύνη που θα πρέπει να επικρατεί στην κοινωνία που βρίσκεται σε μία τέτοια διαθήκη με το θεό, αποτελεί στην ουσία έκφραση λατρείας προς το Θεό. Βλ. ενδεικτικά M. Haggis, *Proclaim Jubilee! A Spirituality for the Twenty-First Century*, Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky 1996· K. Raiser, *To Μέλλον του Οικουμενισμού. Αλλαγή Παραδείγματος στην Οικουμενική Κίνηση*, (Επιμέλεια Π. Βασιλειάδη, μτφρ. Α. Μπιτσάνη-Πέτρου), ΕΚΟ 10, Παρατηρητής, Θεσσαλονίκη 1995, 153-206· του ίδιου, «Utopia and Responsibility», στο *The Jubilee Challenge*, 15-28· H. Ucko, «The Jubilee as a Challenge», στο *The Jubilee Challenge. Utopia or Possibility? Jewish and Christian Insights*, έκδ. H. Ucko, Geneva 1997, 1-14· R. H. Lowery, *Sabbath and Jubilee*, Chalice Press, St. Luis, Missouri 2000, 105-152· M. Amaladoss, «Listen to the Spirit. Mary, the Jubilee Woman», *Vid* 64 (2000) 312-315· J. C. Hoekendijk, «Mission-A Celebration of Freedom», *USQR* 21 (1966) 135-143· J. Nicole, «The Jubilee: Some Christian Understandings Through Thought History», στο *The Jubilee Challenge*, 53-58· R. Kinsler, «The Biblical Jubilee and the Struggle for Life: The Biblical Jubilee, as Seen from the Struggles of Latin America, Calls us to a Journey of Transformation, Repentance, and Faith», *Church and Society* 86 (1996) 43-48· P. Spray, «Five Areas for Jubilee Today», στο *The Jubilee Challenge*, 134-139· M. Barker, «The Time is Fullfilled: Jesus and the Jubilee», *SJT* 53 (2000) 22-32· W. Johnstone, «Hope of Jubilee. The Last Word in the Hebrew Bible», *EvQ* 72 (2000) 307-314· J. P. Widyatmadja, «Partnership to Eliminate the Debt: A Historical Perspective», στο *The Jubilee Challenge*, 179-187· C. Bueno, «El Jubileo de Dios es Jesus. Lectura Actualizada de Cuatro Llamadas Evangélicas, que Llenaron de gozo el Corazón de la Humanidad», *Misiones extranjerias* 175/176 (2000) 12-23· L. Vischer, «The Year of Jubilee: A Model for the Churches?», στο *The Jubilee Challenge*, 140-149· P. Buetubela, «Proclamer une Année d'Acueil par le Seigneur. Note exegetique sur Lc 4,19», *Telesma* 101 (2000) 75-77· H. Lang, «The Jubilee Principle: Is it Relevant for

Κλείνοντας αυτό το μέρος της εργασίας, θα πρέπει να μην παραλείψουμε να επισημάνουμε ότι το ίδιο το κείμενο του Λευιτικού φανερώνει και το θεολογικό του χαρακτήρα⁹³. Η ονομασία του σαββατικού έτους (25:2), η αφιέρωση του ιωβηλαίου στο Γιαχβέ (25:4), η ιερότητα του Σαββάτου (25:8), η διακήρυξη κατά την Ημέρα του Εξιλασμού (25:9), η αγιότητα και ιεροποίηση του πεντηκοστού έτους (25:10, 12), η επερχόμενη ευλογία κατά το έκτο έτος (25:21), η κυριότητα του Γιαχβέ επί της γης (25:23) και τέλος η υπενθύμιση του λυτρωτικού ρόλου του Γιαχβέ που τερμάτισε τη δουλεία της Αιγύπτου (25:38, 42, 55), αποδεικνύουν πως η θεολογική θεμελίωση του ιωβηλαίου έτους αποτελούσε δομικό στοιχείο του θεσμού.

4. Σαββατικό και ιωβηλαίο έτος πριν τη βαβυλώνια αιχμαλωσία

Μέχρι εδώ, εξετάσαμε το θεσμό του ιωβηλαίου έτους στη γενική του μορφή. Τώρα θα προσπαθήσουμε να δούμε αν ο κοινωνικός αυτός θεσμός τέθηκε ποτέ σε εφαρμογή. Είδαμε πως στο γειτονικό χώρο του Ισραήλ υπήρχαν κώδικες και διατάγματα κοινωνικής δικαιοσύνης που εφαρμόζονταν, όπως αποδείχθηκε από την πληθώρα οικονομικών εγγράφων που ανακαλύφθηκαν. Στην έρευνά μας θα συμπεριλάβουμε και το θεσμό του σαββατικού έτους διότι σε αυτόν στηριζόταν, όπως έχει ήδη φανεί, το ιωβηλαίο. Οι ερευνητές διχάζονται και στο ζήτημα αυτό, καθώς κάποιοι υποστηρίζουν πως υπήρξε εφαρμογή του θεσμού, ενώ οι περισσότεροι δέχονται ότι το ιωβηλαίο δεν εφαρμόστηκε ποτέ στην πράξη και παρέμεινε ένας ουτοπικός νόμος.

Today?», *EcRev* 38 (1986) 437-443· V. Cato, «Down to Earth Religious Education», στο *The Jubilee Challenge*, 171-178· V. Collado, «Fundamentos Bíblicos del Jubileo», *Misiones extranjerias* 175 (2000) 5-11· J. Milgrom, «Leviticus 25 and Some Postulates of the Jubilee», στο *The Jubilee Challenge*, 28-32· W. Groé, «Die alttestamentlichen Gesetze zu Brache-, Sabbat-, Erlaß- und Jubeljahr und das Zinsverbot», *TQ* 180 (2000) 1-15· C. M. Usog, «Sound the Trumphet for Justice, Liberty and Freedom», στο *The Jubilee Challenge*, 188-195.

⁹³ R. G. North, *Sociology of the Biblical Jubilee*, 219· G. Smyth, «Sabbath and Jubilee», στο *The Jubilee Challenge*, 28-32· E. Tamez, «Das Jubeljahr in der jüdisch-christlichen Tradition», *Concilium* 35 (1999) 569-576· B. Uffenheimer, «Sabbath-Sabbatical-Jubilee», *Beth-Mikra* 1 (1985) 28-40.

Θα ξεκινήσουμε την προσπάθεια απάντησης στο ερώτημα που τέθηκε με την αναζήτηση πιθανών αναφορών στο θεσμό αρχικά στην Π.Δ. Αναφορές στο ιωβηλαίο έτος εκτός Λευ. 25 έχουμε επιπλέον στα Λευ. 27:16-25 και Αρ. 36:1-12. Είδαμε πως τις διατάξεις του σαββατικού και ιωβηλαίου έτους ακολουθούν ευλογίες και κατάρεις. Στο Λευ. 26:43 λέγεται «και ή γη έγκαταλειφθήσεται ύπ' αυτών τότε προσδέξεται ή γη τὰ σάββατα αυτης έν τῷ έρημωθηναι αυτην δι' αυτους και αυτοι προσδέξονται τας αυτων άνομίας άνθ' ών τὰ κρίματά μου ύπερρεϊδον και τοις προστάγμασίν μου προσώχθισαν τή ψυχή αυτων», πράγμα που αποδεικνύει πως κανένας από τους δύο θεσμούς δεν εφαρμοζόταν μέχρι τη στιγμή της βαβυλωνίας αιχμαλωσίας. Ο παραπάνω στίχος επιβεβαιώνεται και από τη φράση που συναντάμε στο Β' Παρ. 36:21 «του πληρωθηναι λόγον κυρίου δια στόματος Ιερεμίου έως του προσδέξασθαι την γην τὰ σάββατα αυτης σαββατίσαι πάσας τας ημέρας της έρημώσεως αυτης έσαββάτισεν εις συμπλήρωσιν έτων έβδομήκοντα» και την προφητεία του Ιερεμία στο Ιερ. 25:11 «και έσται πάσα ή γη εις άφανισμόν και δουλεύσουσιν έν τοις έθνεσιν έβδομήκοντα έτη». Στα παραπάνω χωρία η βαβυλωνία αιχμαλωσία κατανοείται ως τιμωρία των Ισραηλιτών εξαιτίας της ανυπακοής τους στη νομοθεσία που τους παραδόθηκε. Η έρημωση της γης αφενός αποτελεί εκπλήρωση της προφητείας του Ιερεμία και αφετέρου ευκαιρία για να τηρηθεί η αγρανάπαυση.

Σε αντίθεση με τη θέση των παραπάνω χωρίων, πρόβλημα έχει δημιουργήσει στους ερευνητές η περικοπή του Ιερ. 41:8-17 (Ο'), στην οποία αναφέρεται κάποια γενική απελευθέρωση δούλων που έγινε επί Σεδεκία⁹⁴ και εμφανίζεται ως σύναψη διαθήκης, κατά τη διάρκεια της πολιορκίας της Ιερουσαλήμ από το βαβυλωνιακό στρατό του Ναβου-

⁹⁴ Βλ. σχετικά R. Albertz, «Der Kampf gegen die Schuldenkrise-das Jabeljahrgesetz Levitikus 25», στο *Der Mensch als Hüter seiner Welt*, Calwer Taschenbibliothek 16, Stuttgart 1990, 40-60· M. Handy, «Hezekiah's Unlikely Reform», *ZA W* 100 (1988) 111-115· G. D. Jones, «Jubilee. To Free the Enslaved and Proclaim Liberty to the Captives», *ABQ* 18 (1999) 29-35· N. Na'aman, «The Debated Historicity of Hezekiah's Reform in the Light of Historical and Archaeological Research», *ZA W* 107 (1995) 179-195· N. Sarna, «Zedekiah's Emancipation of Slaves and the Sabbatical Year», *AOAT* 22 (1973) 143-148.

χοδονόσορα το 588 π.Χ. Το περιστατικό με την επανάκτηση των απελευθερωμένων δούλων μας θυμίζει την ενέργεια του Φαραώ κατά την παραμονή των Ισραηλιτών στην Αίγυπτο. Σύγχυση δημιουργείται στο ζήτημα αν αυτή η απελευθέρωση αποτελεί εφαρμογή α) του σαββατικού έτους, β) του ιωβηλαίου έτους ή γ) ήταν παρόμοια με τα διατάγματα δικαιοσύνης των βασιλιάδων της Μεσοποταμίας. Ας εξετάσουμε και τις τρεις περιπτώσεις.

Αρκετοί ερευνητές θεωρούν πως πρόκειται για το σαββατικό έτος⁹⁵ επειδή χρησιμοποιείται παραφρασμένο το κείμενο από το Δτ. 15:12-13, το οποίο αναφέρεται σε απελευθέρωση των δούλων μετά τη συμπλήρωση 6 χρόνων εργασίας (Ιερ. 41:14)⁹⁶. Το σαββατικό έτος όμως είδαμε πως δεν περιέχει διάταξη για γενική απελευθέρωση δούλων όπως βεβαιώνεται και από το Λευ. 25:6 «και έσται τὰ σάββατα της γης βρώματά σοι και τῷ παιδί σου και τη παιδίσκη σου και τῷ μισθωτῷ σου και τῷ παροίκῳ τῷ προσκεμένῳ πρὸς σε». Από την άλλη, η εβραϊκή λέξη που δηλώνει τη γενική απελευθέρωση του Σεδεκία (Ιερ. 41:8, 15, 17 [μασ. 34:8, 15, 17]) είναι *derôr*, την οποία το κείμενο των Ο' αποδίδει ως *άφεις*, η βασική έκφραση του ιωβηλαίου έτους (Λευ. 25:10). Επιπλέον, η απελευθέρωση αυτή φαίνεται πως ήταν γενική και ίσχυε για όλους τους δούλους ασχέτως από τα χρόνια εργασίας που τους απέμεναν για να απελευθερωθούν. Η τρίτη άποψη με υποστηρικτή κυρίως τον Weinfeld⁹⁷ συνδέει την ενέργεια του Σεδεκία (πα-

⁹⁵ Πρβλ. M. Kessler, «The Law of Manumission in Jer 34», *BZ* 15 (1971) 105-108· S. Chavel, «'Let my People Go' Emancipation, Revelation, and Scribal Activity in Jeremiah 34.8-14», *JSOT* 76 (1997) 74-95· M. David, «The Manumission of Slaves under Zedekiah», *OtSt* 5 (1948) 63-79· W. L. Holladay, *A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah, Chapters 26-52*, εκδ. P. D. Hanson, Hermeneia, Fortress Press, Minneapolis 1989, 239.

⁹⁶ Το μασωριτικό κείμενο (Ιερ. 34:14) δίνει την εντύπωση πως οι δούλοι εργάζονταν για επτά χρόνια και έπειτα απελευθερώνονταν. Βλ. W. L. Holladay, *A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah, Chapters 26-52*, 238 και M. David, «The Manumission of Slaves under Zedekiah», *OtSt* 5 (1948) 64-65.

⁹⁷ M. Weinfeld, *Social Justice in Ancient Israel and in the Ancient Near East*, 152-156. Ο ερευνητής αυτός δεν παραλείπει να υποστηρίξει πως παρά τη φραστική ομοιότητα με το Δτ. 15:1, 12-13, η μορφή της απελευθέρωσης ταιριάζει

ράλληλη με εκείνη του Σόλωνα και του Νεεμία) με τη μορφή των διαταγμάτων δικαιοσύνης (*andurārum*) της Μεσοποταμίας που εκδίδονταν κατά την ενθρόνιση των ηγεμόνων ή σε κρίσιμες πολιτικές και κοινωνικές στιγμές. Το σίγουρο είναι πως η απελευθέρωση έγινε κάτω από την πίεση της περίπτωσης. Οι αιτίες⁹⁸ που έχουν προταθεί είναι: α) Οικονομικές. Απελευθέρωσαν τους δούλους για να μην έχουν να θρέψουν επιπλέον στόματα τη στιγμή που τα τρόφιμα τους ήταν λιγοστά εξαιτίας της πολιορκίας. β) Στρατολογικές. Ο σκοπός εδώ ήταν να χρησιμοποιηθούν για την άμυνα της πόλης. γ) Θρησκευτικές. Εδώ υπονοείται πως η υπακοή στους νόμους του Θεού θα απομάκρυνε τους Βαβυλώνιους από τα τείχη της Ιερουσαλήμ.

Ο συγγραφέας της περικοπής ερμηνεύει την απελευθέρωση που κηρύχθηκε από το βασιλιά Σεδεκία μέσα από τη νομοθεσία τόσο του Δτ. 15, όσο και του Λευ. 25. Έτσι μας μετακινεί από την ιστορική πραγματικότητα της ενέργειας αυτής προς τη νομοθεσία των δύο θεσμών κοινωνικής δικαιοσύνης της Πεντατεύχου. Στη σύγχρονη έρευνα που υποστηρίζει πως πρόκειται για εφαρμογή του ιωβηλαίου έτους προστέθηκε ένα ακόμη επιχείρημα. Πρόκειται για την υπόθεση του Milgrom⁹⁹ πως το 588-587 ήταν η χρονιά του ιωβηλαίου. Για να αποδείξει την υπόθεσή του ο Milgrom συνδέει την απελευθέρωση των δούλων του Σεδεκία (Ιερ. 41:8-22 [Ο']) με το περιστατικό της αγοράς από τον Ιερεμία του χωραφιού του Χαναμεήλ (Ιερ. 39:1-15 [Ο']). Το βασικότερο κριτήριο είναι ο υπολογισμός του χρόνου που τελούνται

σε αυτή που δηλώνει το ιωβηλαίο έτος. Πρβλ. R. H. Lowery, *Sabbath and Jubilee*, 42-46 και R. G. North, *The Biblical Jubilee...after Fifty Years*, 2000, 47.

⁹⁸ G. L. Keown-P. J. Scalish-T. G. Smothers, *Jeremiah 26-52*, WBC 27, Word Books, Dallas, Texas 1995, 187.

⁹⁹ J. Milgrom, *Leviticus 23-27*, 2258-2264. Κάποιοι ερευνητές έχουν επιχειρήσει χρονολογικούς υπολογισμούς προκειμένου κάποιες συγκεκριμένες χρονιές να θεωρηθούν ως ιωβηλαία έτη. Βλ. ενδεικτικά L. W. Casperson, «Sabbatical, Jubilee, and the Temple of Solomon», *VT* 53 (2003) 283-296, ειδικά 292, όπου προτείνεται πως τα έτη της κατασκευής, επισκευής και ανακατασκευής του Ναού θα πρέπει να ήταν ιωβηλαία με επιχείρημα την προσφορά της εργασίας των Ιουδαίων. Υποστηρίζεται πως οι εργασίες δεν θα μπορούσαν να λάβουν χώρα αν το μεγαλύτερο μέρος του πληθυσμού ασχολούνταν το διάστημα εκείνο με την καλλιέργεια της γης.

τα αφηγούμενα γεγονότα. Η αγορά του χωραφιού γίνεται από τον Ιερεμία επειδή είναι αυτός που είχε το δικαίωμα εξαγοράς. Ο Ιερεμίας ως εξάδελφος του Χαναμεήλ λειτουργεί ως *gō'el*. Με βάση το κείμενο του Ιερεμία και με κείμενα της εποχής, που έχουν διασωθεί, επιχειρείται να χρονολογηθεί πότε ακριβώς έγινε η απελευθέρωση των δούλων. Αν το έτος αυτό ήταν ιωβηλαίο η απελευθέρωση πρέπει να έγινε το φθινόπωρο, κατά το τελευταίο έτος (10^ο) της βασιλείας του Σεδεκία, στις 10 Τισρί του 588 π.Χ. Συνεπώς, μέχρι τις 9 Τισρί του 587 θεωρητικά επρόκειτο για το ιωβηλαίο έτος. Η αγορά του χωραφιού του Χαναμεήλ, ο οποίος έθεσε σε κίνδυνο τη ζωή του για να φτάσει στην πολιορκημένη Ιερουσαλήμ, στην αυλή της φρουράς, όπου βρισκόταν φυλακισμένος ο Ιερεμίας έγινε τον ίδιο χρόνο (καλοκαίρι του 587 π.Χ.)¹⁰⁰. Νωρίτερα ο Ιερεμίας είχε επιχειρήσει να πάει στην Αναθώθ, αλλά θεωρήθηκε λιποτάκτης και φυλακίστηκε (Ιερ. 44:11-16 [Ο']). Η αποτυχία της μετάβασης του Ιερεμία στην Αναθώθ οδήγησε τον Χαναμεήλ να ολοκληρώσει αυτό που δεν κατάφερε ο Ιερεμίας.

Η υπόθεση στηρίζεται στο γεγονός ότι ο πραγματικός ιδιοκτήτης είχε πεθάνει και ο νόμιμος κληρονόμος ήταν ο Ιερεμίας. Το χωράφι βρισκόταν στην κατοχή του Χαναμεήλ, ο οποίος θα το είχε αγοράσει και συνεπώς θα βρισκόταν νομίμως στην κατοχή του για το χρονικό διάστημα που υπολείπονταν μέχρι το ιωβηλαίο έτος. Το χωράφι έπρεπε να επιστραφεί στα χέρια του νόμιμου κληρονόμου πριν το τέλος του τρέχοντος έτους. Η καταβολή των 17 σίκλων ασημιού της αγοράς ήταν κατά τον Milgrom η πληρωμή για τους 6 μήνες ή λιγότερο που απέμεναν για το τέλος του ιωβηλαίου έτους (Λευ. 25:13-16, 26-27). Αν η υπόθεση αυτή είναι σωστή τότε πραγματικά τα περιστατικά που συνέβησαν αυτόν τον χρόνο αποτελούν εφαρμογή των διατάξεων του ιωβηλαίου. Κατά τη γνώμη μας το ασφαλέστερο είναι να δεχτούμε πως η απελευθέρωση του Σεδεκία, αν και έγινε κάτω από την πίεση της περίπτωσης, εμφανίζει χαρακτηριστικά της μορφής της γενικής απελευθέρωσης που ορίζεται στο Λευ. 25, αλλά περιέχει ομοιότητες και με τη μορφή των διαταγμάτων των ηγεμόνων των γειτονικών λαών του Ισραήλ. Ο συγγραφέας προσαρμόζει την περικοπή στις διατάξεις της

¹⁰⁰ Βλ. J. Milgrom, *στο ίδιο*, 2261.

Πεντατεύχου, ώστε να παρουσιάζεται η μεν απελευθέρωση ως υπακοή στο Νόμο, η δε αργότερη επανάκτηση των δούλων ως παραβίαση της διαθήκης, γι' αυτό και ακολούθησε η πτώση της Ιερουσαλήμ και ο λαός οδηγήθηκε στην εξορία (Λευ. 32-46).

Πέρα από τις περιπτώσεις που έχουν ήδη αναφερθεί εντοπίζονται αρκετά άλλα σημεία της Π.Δ. που αν και δεν αποδεικνύουν την εφαρμογή του θεσμού, μαρτυρούν ότι αν και ο λαός δεν ξέχασε τις διατάξεις του δεν τις εφαρμόζε. Επιγραμματικά ας δούμε αυτές τις αναφορές. Το λεξιλόγιο των Δ' Βασ. 19:29 και Ησ. 37:30 μας θυμίζει το Λευ. 25:21-22.

Δ' Βασ. 19:29	Ησ. 37:30	Λευ. 25:21-22
29. καὶ τοῦτό σοι τὸ σημεῖον φάγη τοῦτον τὸν ἐνιαυτὸν αὐτόματα καὶ τῷ ἔτει τῷ δευτέρῳ τὰ ἀνατέλλοντα καὶ ἔτι τρίτῳ σπορὰ καὶ ἄμητος καὶ φντεῖα ἀμπελώνων καὶ φάγεσθε τὸν καρπὸν αὐτῶν	30. τοῦτο δέ σοι τὸ σημεῖον φάγε τοῦτον τὸν ἐνιαυτὸν ἃ ἐσπαρκας τῷ δὲ ἐνιαυτῷ τῷ δευτέρῳ τὸ κατάλειμμα τῷ δὲ τρίτῳ σπεύραντες ἀμήσατε καὶ φντεῦσατε ἀμπελώνας καὶ φάγεσθε τὸν καρπὸν αὐτῶν	21. καὶ ἀποστελῶ τὴν εὐλογίαν μου ὑμῖν ἐν τῷ ἔτει τῷ ἔκτῳ καὶ ποιήσει τὰ γενήματα αὐτῆς εἰς τὰ τρία ἔτη. 22. καὶ σπερεῖτε τὸ ἔτος τὸ ὄγδοον καὶ φάγεσθε ἀπὸ τῶν γεννημάτων παλαιὰ ἕως τοῦ ἔτους τοῦ ἐνάτου ἕως ἂν ἔλθῃ τὸ γένημα αὐτῆς φάγεσθε παλαιὰ παλαιῶν.

Θέματα απονομής κοινωνικής δικαιοσύνης αναφέρονται στους Ψαλμούς. Οι αναφορές των Ψαλμών σε θέματα που ρυθμίζονται με τις διατάξεις του ιωβηλαίου έτους αποδεικνύει πως ενώ αυτό δεν εφαρμόζοταν, από την άλλη δε ξεχάστηκε εντελώς. Εξαιτίας της άδικης διακυβέρνησης ο λαός στέναζε και η αιτία αυτή έγινε ο κινητήριος μοχλός της μεταβολής στην έμφαση του ιωβηλαίου¹⁰¹. Το ιωβηλαίο έτος αρχίζει σιγά σιγά να μετατρέπεται από έναν θεσμό για την καθιέρωση

του οποίου υπεύθυνος ήταν ο λαός, σε ενέργεια του ίδιου του Θεού για το λαό του. Από υπακοή στο θέλημα του Θεού γίνεται τώρα μελλοντικό γεγονός που θα έρθει μια για πάντα (αυτό φυσικά δεν υπάρχει στο κείμενο του Λευιτικού). Χαρακτηριστικές είναι οι περιπτώσεις των Ψλ. 38:13, 71:2-4, 12-14, 95:10-13, 97:6, 9, 98:4, 101:19-20, 102:6, 118:142, 144, 145:7-8. Χρησιμοποιούνται διάφοροι κοινωνικοί όροι προκειμένου να χαρακτηριστούν οι άνθρωποι που βρίσκονται σε δύσκολες περιστάσεις. Αυτοί που ελκύουν το έλεος και την ορθή κρίση του Θεού είναι οι φτωχοί, οι κατατρεγμένοι, οι αδύνατοι, οι φυλακισμένοι, οι κυρτωμένοι και οι δίκαιοι. Η απόδοση δικαιοσύνης στους αδυνάτους είναι κεντρικό θέμα (ιδιαίτερα στο Ψλ. 71) που στο Ψλ. 97:6 αναγγέλεται με το σοφάρ. Σύμφωνα με τον Weinfeld¹⁰², η απόδοση δικαιοσύνης που αναμένεται από το Θεό, εμφανίζεται ως παράλληλη με τις γνωστές διακηρύξεις *mīšarum* της Μεσοποταμίας.

Μία από τις ωραιότερες εικόνες που αποδίδει το νόημα της λέξης *σεισάχθεια*, χρησιμοποιείται στον Ψλ. 145:8 «κύριος άνορθοί κατερραγμένους...». Όπως είδαμε στην ετυμολογία της λέξης *σεισάχθεια* η ξεκούραση νοείται ως απαλλαγή από κάποιο βάρος (χρέος) που δυσκολεύει τον ώμο ή το χέρι. Εδώ η ανάπαυση δηλώνει την απαλλαγή από το χρέος, που παρομοιάζεται με το βάρος που σηκώνει κάποιος και την χαρίζει ο Θεός. Αν ο θεσμός λειτουργούσε αρμονικά δεν θα χρειαζόταν αυτή η παρέμβαση. Η παρομοίωση αυτή φανερώνει τη δυσβάσταχτη κατάσταση των χρεών που ενυπήρχε στον Ισραήλ, όχι μόνο την εποχή της συγγραφής του Ψαλμού, αλλά στο μεγαλύτερο χρονικό διάστημα της παλαιοδιαθηκικής εποχής. Χαρακτηριστική περίπτωση είναι το Δ' Βασ. 4:1, όπου η χήρα λέει στον Ελισαίο πως ο δανειστής της οικογενείας της ήρθε να πάρει τα δυο παιδιά της για δούλους του, επειδή το χρέος δεν είχε εξοφληθεί. Στο Α' Βασ. 17:25 συναντάμε ακόμη μια αναφορά σε χρεωμένη ιδιοκτησία.

Κλείνοντας αυτή την ενότητα προσπαθήσαμε να δείξουμε πως παρά τη συναφή του ιωβηλαίου έτους ορολογία που συναντάται στα βιβλία της Π.Δ., τα οποία απεικονίζουν την κοινωνική κατάσταση του Ισραήλ από την περίοδο της μοναρχίας μέχρι την πτώση της Ιερουσα-

¹⁰¹ Βλ. D. W. Blosser, *Jesus and the Jubilee*, Scotland 1979, 61.

¹⁰² Βλ. M. Weinfeld, *στο ίδιο*, 48-49.

λήμ και την αιχμαλωσία δεν εντοπίζεται καμία ρητή αναφορά στην εφαρμογή του θεσμού. Αυτό δηλώνει προφανώς και η αλλαγή στον τρόπο καθιέρωσής του από το Θεό πλέον για τη σωτηρία του λαού.

5. Σαββατικό και Ιωβηλαίο έτος μετά τη βαβυλώνια αιχμαλωσία

α) Παλαιά Διαθήκη

Πριν εισέλθουμε στην έρευνα του ιωβηλαίου μετά την περίοδο της αιχμαλωσίας, νομίζουμε ότι θα πρέπει πρώτα να εξετάσουμε τις αναφορές που έχουμε στο σαββατικό έτος. Σε αντίθεση με τα προαιχμαλωσιακά βιβλία της Π.Δ., στα βιβλία που περιγράφουν την ιστορία του Ισραήλ μετά την επιστροφή από τη Βαβυλώνα βρίσκουμε αρκετές μαρτυρίες για την πρακτική εφαρμογή του σαββατικού έτους. Στο Β' Έσδ. 20:32 συναντάμε μια ρητή αναφορά στο σαββατικό έτος «...καὶ ἀνήσομεν τὸ έτος τὸ ἑβδομον καὶ ἀπαίτησιν πάσης χειρός». Μία δεύτερη αναφορά βρίσκουμε στο Α' Μακ. 6:49, «καὶ ἐποίησεν εἰρήνην μετὰ τῶν ἐκ Βαιθσουρων καὶ ἐξήλθον ἐκ τῆς πόλεως ὅτι οὐκ ἦν αὐτοῖς ἐκεῖ διατροφή τοῦ συγκεκλεισθαι ἐν αὐτῇ ὅτι σάββατον ἦν τῇ γῆ», όπου εδώ για πρώτη φορά λέγεται ρητά πως ο θεσμός του σαββατικού έτους εφαρμόστηκε, κάτι που επαναλαμβάνεται και στο στ. 53 «βρώματα δὲ οὐκ ἦν ἐν τοῖς ἀγγείοις διὰ τὸ ἑβδομον έτος εἶναι καὶ οἱ ἀνασφζόμενοι εἰς τὴν Ἰουδαίαν ἀπὸ τῶν ἐθνῶν κατέφαγον τὸ ὑπόλειμμα τῆς παραθέσεως»¹⁰³. Συνεπώς έχουμε την απόδειξη ότι οι διατάξεις του σαββατικού έτους εφαρμόζονταν μετά την επιστροφή των Ιουδαίων από την αιχμαλωσία. Το γεγονός αυτό επιβεβαιώνεται και από τον Ιώσηπο, τη ραββινική γραμματεία αλλά και τα αρχαιολογικά ευρήματα.

Ας δούμε τώρα αν ισχύει το ίδιο και για το ιωβηλαίο έτος. Το ενδιαφέρον για δικαιοσύνη και αγιότητα διατρέχει την προφητική

¹⁰³ Το ίδιο γεγονός περιγράφει και ο Ιώσηπος. Βλ. *Ιουδαϊκή Αρχαιολογία*, 12, 375 και *Ιστορία Ἰουδαϊκοῦ πολέμου πρὸς Ῥωμαίους*, 1, 46. Βλ. περισσότερα στα S. Hoening, «Sabbatical Years and the Year of Jubilee», *JQR* 59 (1969) 222-236 και J. Offord, «Archaeological Notes on Jewish Antiquities: XLI. Land Ownership in Ancient Palestine and Egypt and the Jubilee Year», *PEQ* 50 (1918) 37-39.

γραμματεία. Για να συνεχίσουμε την παρουσίαση της εξέλιξης του θεσμού του ιωβηλαίου θα πρέπει να αναφερθούμε αρχικά στις προφητείες του βιβλίου του Ησαΐα. Ηδη από το Ησ. 5:8 μαρτυρείται η αρπακτική διάθεση των λίγων πλουσίων κατόχων γης, οι οποίοι προσέθεταν στην ατομική τους περιουσία τις υποθηκευμένες ιδιοκτησίες των χρεοφειλετών τους. Στον Ησαΐα η ιδέα του ιωβηλαίου παίρνει εσχατολογικό περιεχόμενο και αναμένεται από τον Γιαχβέ για τη λύτρωση του Ισραήλ. Αυτή η αλλαγή της κατάστασης στην οποία βρίσκεται ο Ισραήλ, προφανώς περιγράφεται με την ορολογία του ιωβηλαίου (π.χ. Ησ. 29:18-20). Η αλλαγή αυτή γίνεται σε εθνικό επίπεδο ταυτόχρονα για όλη την κοινότητα (Ησ. 35:5-10)¹⁰⁴.

Η μεγάλη αλλαγή στην έμφαση του ιωβηλαίου γίνεται ορατή στο Δευτεροησαΐα, από το κεφ. 42 (42:1-3-4, 6-7). Στους στίχους 6-7 η δικαιοσύνη που αναμένεται περιγράφεται με όρους του ιωβηλαίου έτους. Ο Ισραήλ τώρα δεν χρειάζεται να κάνει τίποτα άλλο από το να περιμένει ο Θεός να ενεργοποιήσει τις διατάξεις του ιωβηλαίου και όχι ο ίδιος. Η μεταστροφή του θεσμού από ευθύνη του λαού, που είχε αρχίσει από τους Ψαλμούς τώρα ολοκληρώνεται ως μελλοντικό γεγονός που θα επιτελεστεί από τον ίδιο τον Θεό ή τον απεσταλμένο του (Ησ. 49:8-13). Σε αυτή τη συνάφεια ανήκει και ο χαρακτηρισμός του Πέρση βασιλιά Κύρου ως «κεχρισμένου», από το Θεό (Ησ. 45:1), ο οποίος θα πραγματοποιήσει την απελευθέρωση του Ισραήλ¹⁰⁵. Ωστόσο δεν λείπουν και αναφορές στον θεσμό (στον Τριτοησαΐα), όπως παραδόθηκε στους Ισραηλίτες (Ησ. 58:4-10). Χαρακτηριστική περίπτωση οι στ. 6-7.

¹⁰⁴ D. W. Blosser, στο ίδιο, 69-70· S. Bacchiocchi, «Sabbatical Typologies of Messianic Redemption», *JSJ* 17 (1986) 153-176· G. W. Buchanan, *New Testament Eschatology: Historical and Cultural Background*, Edwin Mellen Press, 1993, 26-57. Αυτό ακριβώς περιγράφεται με τον όρο «σαββατική εσχατολογία». Βλ. S. Bacchiocchi, «Sabbatical Typologies of Messianic Redemption», *JSJ* 17 (1986) 153-176.

¹⁰⁵ Βλ. Δ. Καϊμάκη, *Σιών και Ιερουσαλήμ στον Δευτεροησαΐα*, Θεσσαλονίκη 1990, 70-71· Μ. Κωνσταντίνου, «Λύτρω και Λύτρωση» (Σχόλιο στο Ησ. 43,3-4 και Ψαλμ. 48,7-9,16), *ΓΠ* 69 (1986) 299 και του ίδιου, «Παλαιά Διαθήκη και Πολυπολιτισμική Κοινωνία», *ΕΕΘΣΘ* 8 (1998) 248.

6. οὐχὶ τοιαύτην νηστείαν ἐγὼ ἐξελεξάμην λέγει κύριος ἀλλὰ λῦε πάντα σύνδεσμον ἀδικίας διάλυε στραγγαλιὰς βιαίων συναλλαγμάτων ἀπόστειλε τεθραυσμένους ἐν ἀφέσει καὶ πᾶσαν συγγραφήν ἀδικον διάσπα
7. διάθρυπτε πεινῶντι τὸν ἄρτον σου καὶ πτωχοὺς ἀστέγους εἰσαγε εἰς τὸν οἶκόν σου ἐὰν ἴδῃς γυμνὸν περιβάλε καὶ ἀπὸ τῶν οἰκείων τοῦ σπέρματός σου οὐχ ὑπερόψη

Ένα από τα ομορφότερα κείμενα, χαρακτηριστικό παράδειγμα αυτής της μεσσιανικής τυπολογίας, αποτελεί το Ησ. 61:1-2, το οποίο περιγράφει την αλλαγή της εποχής που διακηρύσσεται με το ιωβηλαίο. Οι στίχοι αυτοί προέρχονται προφανώς από την εποχή του τέλους της αιχμαλωσίας του Ισραήλ και εκφράζουν την ελπίδα της αποκατάστασης¹⁰⁶. Το ιωβηλαίο στα πλαίσια αυτής της τυπολογίας λειτουργεί πλέον ως σύμβολο της ιδανικής εποχής στην οποία ο Θεός βασιλεύει αιώνια. Έτσι τώρα η έλευση του ιωβηλαίου έτους σημαίνει και την έλευση της επικείμενης σωτηρίας.

Ησ. 61:1-2

1. πνεῦμα κυρίου ἐπ' ἐμέ οὐ εἶνεκεν ἔχρισέν με εὐαγγελίσασθαι πτωχοὺς ἀπέσταλκέν με ἰάσασθαι τοὺς συντετριμμένους τῇ καρδίᾳ κηρύξαι αἰχμαλώτοις ἀφῆσιν καὶ τυφλοῖς ἀνάβλεψιν
2. καλέσαι ἐνιαυτὸν κυρίου δεκτὸν καὶ ἡμέραν ἀνταποδόσεως παρακαλέσαι πάντας τοὺς πενθοῦντας

¹⁰⁶ Πρβλ. J. D. W. Watts, *Hsaiah 34-66*, WBC 25, Word Books, Dallas, Texas 1987, 302-303 και J. E. Hartley, *Leviticus*, 446 J. J. Collins, «A Herald of Good Tidings. Isaiah 61:1-3 and Its Actualization in the Dead Sea Scrolls», στο *The Quest for Context and Meaning. Studies in Biblical Intertextuality in Honor of J. A. Sanders*, C. A. Evans-S. Talmon, 225-240, Biblical Interpretation Series 28, Leiden, Brill 1997, 225-228 D. M. Bratcher, «Salvation Achieved (Isaiah 61:1-7; 62:1-7; 65:17-66:2)», *RevExp* 88 (1991) 177-178 D. E. Gowan, «Isaiah 61:1-3, 10-11», *Int* 35 (1981) 404-407.

Προφανώς το παραπάνω κείμενο στηρίζεται στο Λευ. 25:10¹⁰⁷. Η αλλαγή αυτή ήταν αποτέλεσμα της ιουδαϊκής θεολογίας έτσι όπως αυτή διαμορφώθηκε στην αιχμαλωσία. Οι Ισραηλίτες είναι οι φτωχοί, οι καταπιεσμένοι και οι αιχμάλωτοι για τους οποίους έρχεται η σωτηρία. Παρόμοια αναφορά βρίσκουμε στον Ιεζεκιήλ (Ιεζ. 7:12-13 και 11:15-21).

Ένα άλλο κείμενο που συχνά αναφέρεται ως εφαρμογή των νόμων του σαββατικού ή του ιωβηλαίου έτους είναι το Β' Έσδ. 15:1-13. Το πρώτο στοιχείο που πρέπει να παρατηρήσουμε είναι ότι και εδώ, όπως στην περίπτωση του Ιερ. 41:8-17, η απελευθέρωση των δούλων και η παραγραφή των χρεών είναι γενική για όλο το λαό. Το δεύτερο στοιχείο είναι η δέσμευση της τήρησης της υπόσχεσης με ορκομωσία, κάτι που έκανε ο Σεδεκίας με τη σύναψη διαθήκης αλλά και ο Σόλωνας με την εφαρμογή της *σεισάχθειας* με ορκομωσία. Η παρέμβαση του Νεεμίας στην κοινωνική κρίση δε φαίνεται να γίνεται σύμφωνα με τους νόμους περί απελευθέρωσης των δούλων (Έξ. 21:2 ή Δτ. 15:12-18) ή τη γενική παραγραφή των χρεών του Δτ. 15:1-3. Αντίθετα παρουσιάζει ομοιότητες με τις προτροπές για δανεισμό του Δτ. 23:20-21 και Λευ. 25:36-37¹⁰⁸. Το παρασκήνιο της ενέργειας αυτής είναι μεν βιβλικό, αλλά δεν αποτελεί εφαρμογή του σαββατικού ή του ιωβηλαίου έτους. Επιπλέον, εδώ δεν χρησιμοποιείται η λέξη *derôr*, την οποία το κείμενο των Ο' αποδίδει παντού ως *ἀφῆσις*. Ο Νεεμίας ενεργεί ως κυβερνήτης¹⁰⁹ και εκπρόσωπος του Αρταξέρξη Α'. Συνεπώς πρόκειται μάλλον για ένα βασιλικό διάταγμα αμνηστίας παρόμοιο με εκείνο του Σεδε-

¹⁰⁷ Βλ. J. A. Sanders, «From Isaiah 61 to Luke 4», στο *Christianity, Judaism and other Greco-Roman Cults: Studies for Morton Smith at 60*, Pt. 1, Leiden, Brill, 1975, 83.

¹⁰⁸ R. H. Lowery, στο *ίδιο*, 47.

¹⁰⁹ Βλ. S. H. Ringe, *Jesus, Liberation, and the Biblical Jubilee: Images for Ethics and Christology*, OBT 19, Philadelphia 1985, 25. Πρβλ. και M. Weinfeld, *Social Justice in Ancient Israel and in the Ancient Near East*, 168-169, όπου η διακήρυξη του Σεδεκία παρουσιάζεται ως διάταγμα παρόμοιο με εκείνο των ηγεμόνων της Μεσοποταμίας.

κία. Σύμφωνα με τον Fager¹¹⁰ η ενέργεια αυτή δεν ήταν παρά μια μεταρρυθμίση που προφανώς δεν είχε επαναληπτικό χαρακτήρα. Γεγονός είναι πάντως ότι η κοινωνική ανισότητα παρουσιάζεται και εδώ ως φαινόμενο που επικρατούσε στον Ισραήλ εκείνη την εποχή.

Στο βιβλίο του Ιεζεκιήλ το ιωβηλαίο έτος αναφέρεται ως χρονικό όριο στην περίπτωση που ο άρχοντας κάνει μια δωρεά σε έναν υπηρέτη του (Ιεζ. 46:17). Η περιουσία αυτή, κατά το ιωβηλαίο, επιστρέφει πίσω στον άρχοντα. Η ονομασία του έτους, που χρησιμοποιείται από το κείμενο των Ο΄ είναι και εδώ η γνωστή μας «έτος της άφέσεως». Το όραμα του Ιεζεκιήλ για αποκατάσταση της γης συνδέεται με την ιδέα πως η γη δεν πρέπει να μεταβιβάζεται μόνιμα και να αλλάζει ιδιοκτητή από εκείνον που ο Θεός της προόρισε¹¹¹. Για άλλη μια φορά όμως, ο θεσμός αναφέρεται σε θεωρητικό επίπεδο χωρίς καμία μαρτυρία εφαρμογής των διατάξεών του.

Διαφορετική είναι η έμμιση αναφορά στο ιωβηλαίο στο βιβλίο του Δανιήλ¹¹² (Δν. 9:24-27). Στα πλαίσια της μεσσιανικής τυπολογίας το ιωβηλαίο εδώ (και το σαββατικό έτος), αν και δεν αναφέρεται ρητά, χρησιμοποιείται ως χρονική μονάδα (490 χρόνια). Τα 490 χρόνια υπολογίζονται ως 70 επταετίες (70 σαββατικά έτη) «*ἐβδομήκοντα ἑβδομάδες ἐκρίθησαν ἐπὶ τὸν λαὸν σου καὶ ἐπὶ τὴν πόλιν Σιων συντελεσθῆναι τὴν ἁμαρτίαν καὶ τὰς ἀδικίας σπανίσαι καὶ ἀπαλεῖψαι τὰς ἀδικίας καὶ διανοηθῆναι τὸ ὄραμα καὶ δοθῆναι δικαιοσύνην αἰώνιον καὶ συντελεσθῆναι τὸ ὄραμα καὶ εὐφρᾶναι ἅγιον ἁγίων*» (Δν. 9:24). Η ιστορία διαιρείται σε 10 ιωβηλαία έτη, 49 χρόνων το καθένα. Εδώ α-

¹¹⁰ J. A. Fager, *Land Tenure and the Biblical Jubilee*, 34-35. Ο Fager υποθέτει πως το κοινωνικο-οικονομικό περιβάλλον του Β΄ Εσδ. 15, ήταν πολύ διαφορετικό εκείνου που υπονοείται στο Λευ. 25 και επομένως αδύνατο να εφαρμοστεί το ιωβηλαίο έτος σε αυτή την περίοδο της ιστορίας του Ισραήλ.

¹¹¹ J. A. Fager, *στο ίδιο*, 76.

¹¹² Βλ. J. E. Goldingay, *Daniel*, WBC 30, Word Books, Dallas, Texas 1989, 232-263 και J. J. Collins, *A Commentary on the Book of Daniel*, Hermeneia, Fortress Press, Minneapolis 1993, 352-359. Το φαινόμενο της διαίρεσης της ιστορίας του Ισραήλ σε περιόδους ιωβηλαίων ετών από 49 έτη το καθένα χρησιμοποιείται συχνά στα χειρόγραφα του Κουμράν. Πρβλ. A. Laato, «The Seventy Yearweeks in the Book of Daniel», *ZAW* 102 (1990) 212-225.

ναφέρεται ότι με την έλευση της εποχής αυτής, η παρακοή και η αμαρτία θα σταματήσει, η ανομία θα συγχωρεθεί και θα εκδηλωθεί η δικαιοσύνη, ενώ ταυτόχρονα θα καθαρισθεί και το θυσιαστήριο.

Πέρα από τις παραπάνω περιπτώσεις παρατηρούνται και πολλές άλλες, όπου το ιωβηλαίο ή το σαββατικό έτος δεν αναφέρεται ρητά, αλλά υπονοείται ή τουλάχιστον γίνεται αναφορά σε κάποιες από τις διατάξεις τους. Στο Β΄ Μακ. 1:27 παρατηρείται ιωβηλαϊκή ορολογία στην προσευχή του Ιωνάθαν για απελευθέρωση όσων βρίσκονται σε κατάσταση δουλείας. Ίσως υπάρχει ακόμη μια νύξη στο θεσμό στο Β΄ Μακ. 8:14-16, όπου λέγεται πως ο Νικάνορας ήθελε να πουλήσει τους Ισραηλίτες ως δούλους στη Ρώμη. Ο στ. 15 υπενθυμίζει τη διαθήκη του Θεού με τους προγόνους τους (Λευ. 25:39, 42)¹¹³. Αρχετές περιπτώσεις έμμισων αναφορών στο θεσμό που περιγράφουν ταυτόχρονα και την κοινωνική κατάσταση του Ισραήλ συναντάμε στη Σοφία Σειράχ. Μια χαρακτηριστική περίπτωση της κατάστασης που επικρατούσε λόγω των χρεών αναφέρεται στα Σειρ. 4:1-10 και 29:1-2. Στα Σειρ. 5:8, 22:23 και 45:25¹¹⁴ η αλλαγή της κατάστασης των φτωχών και των αδίκων δηλώνει την έλευση του ιωβηλαίου έτους, έτσι όπως αυτό είχε αρχίσει να διαμορφώνεται με τους Ψαλμούς.

β) Απόκρυφη γραμματεία

Πριν εξετάσουμε τις αναφορές των αποκρυσφών βιβλίων της Π.Δ. θα πρέπει να πούμε πως ελάχιστες αναφορές εντοπίζονται στο θεσμό του ιωβηλαίου έτους, όπως αυτό συναντάται στο Λευ. 25. Αντίθετα οι συχνότερες αναφορές δεν εμφανίζουν το ιωβηλαίο ως κοινωνικο-οικονομικό μηχανισμό αποκατάστασης, αλλά ως χρονική μονάδα ή εσχολογικό γεγονός¹¹⁵ που αναμένεται για το λαό του Ισραήλ που μένει πιστός στο θέλημα του Θεού.

¹¹³ D. W. Blosser, *στο ίδιο*, 82.

¹¹⁴ Βλ. Ιεζ. 45:7-8.

¹¹⁵ Πρώτος παρατήρησε αυτή τη μεσσιανική τυπολογία ο F. M. Lemoine, «Le Jubilé dans la Bible», *VS* 81 (1949) 262-288.

Πρώτη θέση στη γραμματεία αυτή έχει το απόκρυφο *Ιωβηλαία*. Τα *Ιωβηλαία* διαιρούν την ιστορία του Ισραήλ σε περιόδους ιωβηλαίων ετών. Κάθε ιωβηλαίο ακολουθεί το σαββατικό κύκλο (μία εβδομάδα ετών) και αποτελείται από 49 χρόνια (επτά εβδομάδες ετών). Ενδεικτικά παραδείγματα αυτής της χρήσης αποτελούν τα *Ιωβηλ.* 4:29, 10:16, 23:8, 36:18 κλπ. Με τον ίδιο τρόπο χρησιμοποιείται το ιωβηλαίο στην *Ανάληψη Μωυσή* (1:2)¹¹⁶. Δεν παρατηρείται πουθενά προσπάθεια να εφαρμοστεί ο θεσμός στις παρούσες συνθήκες ζωής. Επιπλέον τα *Ιωβηλαία* περιέχουν μια αναφορά στο έτος της αγρανάπαυσης στο 7:36-38 αλλά είναι ατελής, καθώς στο σημείο αυτό περιέχεται ένα κενό στο κείμενο. Η αναφορά αυτή εμφανίζει ομοιότητα με το *Λευ.* 25:21. Μόνο στο *Ιωβηλ.* 50:1-5 εντοπίζεται μια αναφορά στις διατάξεις του *Λευ.* 25.

Στο *Β' Βαρούχ* 70:3-4 χρησιμοποιείται ορολογία παρόμοια με εκείνη που χαρακτηρίζει το ιωβηλαίο έτος, με σκοπό να περιγραφούν τα φοβερά γεγονότα της εσχατολογικής εποχής. Η αλλαγή της κατάστασης παρατηρείται με την αλλαγή της θέσης που τώρα έχουν οι φτωχοί.

Η *Επιστολή Αριστέα* (35-37) αναφέρει την απελευθέρωση δούλων από τον Πτολεμαίο τον Φιλάδελο. Προφανώς η ενέργεια αυτή δεν αποτελεί μεν εφαρμογή του ιωβηλαίου, αλλά στην περιγραφή του γεγονότος χρησιμοποιείται από τον Αριστέα ορολογία, παρόμοια με εκείνη του *Λευ.* 25:10, 41 και 54. Στους *Σιβυλλικούς Χρησμούς* 3, 280-281 αναφέρεται η εξήγηση της βαβυλώνιας αιχμαλωσίας με τρόπο παρόμοιο με εκείνο που συναντάμε στο *Β' Παρ.* 36:21.

Στον *Α' Ενώχ* 91:11-17 και 93:1-10, παρουσιάζεται η ιστορία από τη δημιουργία, μέχρι την τελική κρίση σε εβδομάδες ετών. Αν ισχύει η υπόθεση πως ο συγγραφέας του βιβλίου ζει στη διάρκεια της έβδομης

¹¹⁶ Βλ. R. G. North, *Sociology of the Biblical Jubilee*, 70-72, όπου λέγεται ότι η αναφορά στο ιωβηλαίο έτος ως χρονική μονάδα αποδεικνύει ότι στην περίοδο του δεύτερου Ναού και έπειτα το ιωβηλαίο υπολογίζεται χρονικά αλλά δεν παρατηρείται εφαρμογή. Ίσως στα 2:1, 3:11 και 10:12-14 ο χρονολογικός υπολογισμός να στηρίζεται σε διαίρεση της ιστορίας σε περιόδους ιωβηλαίων ετών.

εβδομάδας, κοντά στο τέλος της, τότε γράφει για το τέλος ενός ιωβηλαίου κύκλου (7 εβδομάδες ετών)¹¹⁷.

Από τις *Διαθήκες των Δώδεκα Πατριαρχών*, η *Διαθ. Ζαβ.* (9:8) περιέχει ένα παράλληλο του *Λευ.* 25:10¹¹⁸. Εδώ το ιωβηλαίο έτος εμφανίζεται μελλοντικά ερμηνευόμενο ως σημείο της μεσσιανικής εποχής που αναμένεται. Ο στίχος αυτός συνοψίζει θα λέγαμε τη γενικότερη θέση που συναντάται στη μεσοδιαθηκική γραμματεία. Παντού φαίνεται ότι το ιωβηλαίο ως κοινωνικο-οικονομικός θεσμός έχει εξαφανιστεί και έχει μεταστραφεί σε εσχατολογικό σύμβολο. Χαρακτηριστική είναι η περίπτωση της *Διαθ. Λευί* (16:1-17:1). Στο έργο αυτό η αναφορά και η χρήση του ιωβηλαίου έτους είναι παρόμοια με εκείνη που απαντά στα *Ιωβηλαία*. Εδώ κάθε ιωβηλαίο αντιστοιχεί και σε μια ιεροσύνη. Στο όγδοο ιωβηλαίο έχουμε την κρίση και την απονομή δικαιοσύνης.

γ) Χειρόγραφα του Κουμράν

Τα χειρόγραφα του Κουμράν περιέχουν αρκετές αναφορές στο σαββατικό και το ιωβηλαίο έτος. Το γεγονός αυτό αποδεικνύει πως τα μέλη της θρησκευτικής κοινότητας του Κουμράν είχαν ενσωματώσει τους συγκεκριμένους θεσμούς στις εσχατολογικές τους προσδοκίες. Ήδη από την αρχαιότητα προκαλούσε εντύπωση το ριζοσπαστικό ήθος που οι Εσσαίοι ακολουθούσαν για την ιδιοκτησία. Εντός της κοινότητας δεν υπήρχε καμιά ατομική ιδιοκτησία, τα μέλη αποκαλούσαν τους εαυτούς τους εκλεγμένους από το Θεό, φτωχούς και καταδίκασαν τον αγώνα για την ιδιοκτησία ως χαρακτηριστικό γνώρισμα του αμαρτωλού κόσμου¹¹⁹. Ο τρόπος χρήσης του ιωβηλαίου, αλλά και του σαββατικού έτους στα χειρόγραφα, μαρτυρεί αφενός πως και οι δύο θεσμοί λαμβάνονταν υπόψη ως μονάδα μέτρησης του χρόνου και αφετέρου, το ιωβηλαίο χρησιμοποιείται στο εσχατολογικό πρόγραμμα

¹¹⁷ J. C. VanderKam, *Calendars in the Dead Sea Scrolls: Measuring Time*, 99-100, Πρβλ. από τα χειρόγραφα του Κουμράν το 4QEp^a ar (4Q212) στήλη 4, το οποίο διασώζει τα *Α' Ενώχ* 93:9-10 και 91:11-17.

¹¹⁸ Βλ. και *Διαθ. Δαν* 7:3, *Ανάληψη Μωυσή*, 2:1.

¹¹⁹ Βλ. G. Theissen, *Καίρια Χαρακτηριστικά της Κίνησης του Ιησού*, 125.

που η κοινότητα οραματιζόταν για τον εαυτό της ως η τελική εποχή κατά την οποία θα επιτελεστεί το έργο της σωτηρίας.

Στο *Εγχειρίδιο Πειθαρχίας (IQS)* γίνεται λόγος για τις περιόδους του χρόνου και το ιωβηλαίο αναφέρεται ως χρονική μονάδα μέτρησης (10:4). Παρόμοια αναφορά που μας θυμίζει τη διαίρεση της ιστορίας σε περιόδους ιωβηλαίων ετών που συναντάμε στο απόκρυφο βιβλίο των *Ιωβηλαίων* βρίσκουμε και στο *Δαμασκηνό Κείμενο (CD 16:2-4)*.

Στήλη 16

2. ... Και ως προς την ακριβή ερμηνεία των χρόνων της τύφλωσης
3. του Ισραήλ σχετικά προς όλα αυτά που καθορίζονται στο βιβλίο των διαιρέσεων των χρόνων
4. κατά τα ιωβηλαία τους και κατά τις εβδομάδες τους. Και κατά την ημέρα που ο άνθρωπος ορκίζεται στην ψυχή του να επιστρέψει
5. στο Νόμο του Μωυσή, ο άγγελος Μαστεμά θα φύγει από πίσω του, αν εκτελέσει τους λόγους του.

Στο ίδιο κείμενο συναντάμε αναφορά στην παραγραφή των χρόνων (CD 14:13-19) και στην απελευθέρωση όσων είχαν συλληφθεί από ξένους. Το σημείο αυτό μας θυμίζει τον κοινωνικό χαρακτήρα του θεσμού καθώς αναφέρεται σε χήρες, ορφανά παιδιά και ανυπεράσπιστους ανθρώπους, αλλά και στην προστασία, η οποία θα πρέπει να τους παρέχεται. Ορολογία παρόμοια με εκείνη του Λευ. 25 συναντάμε στο *4QOrd^f (4Q159)*. Περισσότερο χαρακτηριστική είναι η περίπτωση του αποσπ. 1, στήλη 2:2-5 και απόσπ. 2-4, 1-3.

Ανάμεσα στα χειρόγραφα του Κουμράν, υπάρχουν κείμενα που ασχολούνται με το ημερολογιακό σύστημα της κοινότητας και καθορίζουν τις γιορτές και τις ημερομηνίες τους. Στο δεύτερο απόσπασμα του *4QCalDoc A* ή *Mishmarot A (4Q320)* βρίσκουμε αναφορά στο ιωβηλαίο έτος, αλλά και στο σαββατικό, αφού και τα δύο χρησιμοποιούνται ως μονάδες μέτρησης χρόνου (απόσπ. 2, στήλη 1:6 και απόσπ. 4, 2:10-14)¹²⁰.

¹²⁰ Για τη μετάφραση χρησιμοποιήθηκε η έκδοση του F. García Martínez, *The Dead Sea Scrolls Translated. The Qumran Texts in English*, (μτφρ. W. G. E. Watson), Leiden, Brill, ²1996, 452-454.

Απόσπασμα 2, στήλη 1

1. [...]
2. [...] *δύετο. Η αγία*
3. [...] *αγία δημιουργία*
4. [...] *την τετάρτη του Σεβάτ*
5. [...] *αρχή όλων των ετών*
6. [...] *του] έτους του δεύτερου ιωβηλαίου.*
7. [...]...

Απόσπασμα 4, στήλη 2

10. *οι ημέρες, οι εβδομάδες*
11. *και οι μήνες, κενό*
12. *τα έτη, τα σαββατικά έτη*
13. *και τα ιωβηλαία έτη. Η τετάρτη της*
14. *εβδομάδας των υιών του Γαμούλ.*

Στο *4Q379* το έτος της διάβασης του Ιορδάνη υπό την ηγεσία του Ιησού του Ναυή αναφέρεται ρητά ως ιωβηλαίο. Ένα άλλο κείμενο στο οποίο σαββατικό και ιωβηλαίο έτος χρησιμοποιούνται ως χρονική μονάδα είναι το *4QOtot (4Q319)*. Πρόκειται για το ημερολογιακό τμήμα του *4QS^f*. Οι στήλες 5, 6, 7 και 11 περιέχουν διαιρέσεις του χρόνου με βάση τον επταετή (σαββατικό έτος) και τον ιωβηλαίο κύκλο¹²¹. Παρόμοια αναφορά σε ιωβηλαία έτη συναντάται και στο *4QPsJub^f (4Q227)*, γνωστό ως *Ψευδο-Ιωβηλαία*. Ο ιωβηλαίος κύκλος αποτελείται από 49 χρόνια, το ιωβηλαίο δηλαδή είναι το έβδομο σαββατικό έτος. Στο *IQS 10:4* αντίθετα, το ιωβηλαίο έτος δηλώνεται ως πεντηκοστό έτος με το γράμμα (N). Στην έκδοση του Α. Χαστούπη διευκρινίζεται με την παρακάτω φράση¹²² «*είς εποχήν άφέσεως*» (*IQS 10:8*).

¹²¹ J. C. VanderKam, *Calendars in the Dead Sea Scrolls*, 80-81. Βλ. Γ. Γρατσέα, «Το εκ Κουμράν 4QMMT Χειρόγραφο: Δημοσίευση-Περιεχόμενο-Ημερολόγιο», *ΔΒΜ* 13 (1994) 96 και Δ. Καϊμάκη, *Τα Χειρόγραφα του Κουμράν και η Θεολογία τους*, Θεσσαλονίκη 2004, 114-115.

¹²² Α. Χαστούπη, *Το εν Χειρογράφοις της Νεκράς Θαλάσσης Εγχειρίδιον Πειθαρχίας*, Αθήνα, 1957, 41. Γενικότερα για την αμαρτία και την άφεση στο Κουμράν βλ. L. T. Stuckenbruck, «Wisdom and Holiness at Qumran: Strategies for Dealing with Sin in the Community Rule», στο *Where Shall Wisdom be Found?*

Το σαββατικό έτος χρησιμοποιείται στο *4QCalDoc H (4Q330)*¹²³ και επίσης αναφέρεται χωρίς να αποδεικνύεται ότι οι διατάξεις του εφαρμόζονταν στο *Χειρόγραφο του Πολέμου (IQM) 2:6-9*. Το ενδιαφέρον μας προκάλεσε ιδιαίτερα το κείμενο που ονομάζεται *Λόγοι Μωυσή*, γνωστό διεθνώς ως *IQDM (IQ22)*. Εδώ το σαββατικό έτος αναφέρεται όπως ακριβώς στο Λευ. 25. Το κείμενο είναι κατεστραμμένο σε μερικά σημεία, όπου ενδεχομένως να υπήρχε αναφορά και στο ιωβηλαίο έτος, καθώς παρακάτω αναφέρεται το τυπικό της Ημέρας του Εξιλασμού. Θεωρούμε σκόπιμο να παραθέσουμε το κείμενο των στηλών 3-4¹²⁴.

Στήλη 3

1. [Κάθε εβδομο έτος θα τηρείτε το Σάββατο της γης], [και ό,τι η γη αποσώσει από μόνη της κατά τη διάρκεια του Σαββάτου θα σας χρειαστεί] για τροφή σε εσάς [και τα ζώα σας και στα αγρόμια].
2. θα χρειαστεί για τροφή. [Και ό,τι περισσέψει θα είναι για τους φτωχούς από τους αδελφούς σου] που είναι στη [γη. Κανείς δεν θα σπείρει τον αγρό του] ούτε θα κλαδέψει [το αμπέλι του]
3. [Κανείς δε θα θερίσει τον καρπό του σπόρου που έπεσε από τον προηγούμενο θερισμό] ούτε θα συλλέξει τίποτα. Προσεξτε όλα αυτά τα λόγια της] διαθήκης
4. και επίσης εκείνο το έτος θα χαρίσετε τα χρέη.
5. [Κάθε πιστωτής] [που δάνεισε κάτι] σε κάποιον ή [όποιος κρατάει κάποια εγγύηση από τον αδελφό του], θα το αποσβήσει για το γείτονά του, για
6. [το Θεό], ο [Θεός σας έχει κηρύξει την παραγραφή. Η καταβολή του χρέους θα απαιτηθεί] από τον ξένο, όχι από τον αδελφό]. Γιατί κατ'εκείνο το έτος
7. [ο Θεός θα σας ευλογήσει, συγχωρώντας τα αμαρτήματά σας
8. [...] κάθε χρόνο στον εβδομο μήνα κατά την δέκατη μέρα του μηνός

Wisdom in the Bible, the Church and the Contemporary World, έκδ. S. C. Barton, Edinburgh, Clark 1999, 47-60.

¹²³ Αποσπ. 2:4. Εδώ γίνεται λόγος για τη συμπλήρωση δέκα ιωβηλαίων ετών μετά την οποία θα ακολουθήσει η κρίση και η απονομή δικαιοσύνης.

¹²⁴ Η μετάφραση έγινε από την έκδοση του F. García Martínez, *The Dead Sea Scrolls Translated*, 276-277.

9. [...] κατά την ημέρα αυτή [...Γιατί οι πατέρες σας] ήταν περιπλανώμενοι
10. στην έρημο μέχρι τη δέκατη μέρα του εβδόμου μήνα. {Τη δέκατη [μέρα] του μηνός}
11. [κάθε εργασία] θα απαγορευτεί και κατά τη δέκατη ημέρα του μήνα, θα γίνει εξιλασμός [...] του μήνα
12. [...] θα λάβουν [...]

Στήλη 4

1. στη συναγωγή των Θεών [και στη συνάθροιση των αγίων] και στην [...] για τους υιούς του Ισραήλ και για τη [γη]
2. [Και θα] πάρετε [το αίμα και] θα [το] χύσετε πάνω στη γη [...]
3. [...] και θα τους συγχωρηθεί [...Και] ο Μωυσής [είπε πάλι:] θα πράξετε [...]
4. [...] αιώνιες διατάξεις για τις γενεές σας [...] Και κατά την [...] ημέρα
5. [...] ο ιερέας θα πάρει τα τέκνα του Ισραήλ [...]
6. [...] όλα για τα οποία [...] για όλους
7. [...] του [...] χρόνου το πρόσωπο που [...]
8. [...] επί του βιβλίου [...] ο ιερέας [...]
9. [...] θα επιθέσει τα χέρια του...] όλο αυτό
10. [...] κατά το [...] έτος αυτά
11. [...] των δύο ... [κρυών]

Το κείμενο είναι εξαιρετικής σημασίας καθώς σε αυτό η παραγραφή των χρεών συνδέεται με την άφεση των αμαρτημάτων, στοιχείο που θα συναντήσουμε και θα αναπτύξουμε αργότερα στα σχετικά κείμενα της Κ.Δ. Μαρτυρίες για την πρακτική εφαρμογή του σαββατικού έτους αυτήν την εποχή μας προσφέρουν δύο πάπυροι από το Wadi Murabba'at. Ο πάπυρος *Mur 18* (54-56 μ.Χ.), αποδεικνύει πως το σαββατικό έτος εφαρμόζόταν, όπως φαίνεται από το στίχο 7 του παπύρου¹²⁵. Η δεύτερη μαρτυρία έρχεται από τον πάπυρο *Mur 24* (131-133 μ.Χ.), που δεν είναι τίποτα άλλο από ένα ενοικιαστήριο συμβόλαιο.

¹²⁵ Βλ. B. Z. Wacholder, «The Calendar of Sabbatical Cycles during the Second Temple and the Early Rabbinic Period», *HUCA* 44 (1973) 169-171. Το συγκεκριμένο κείμενο λαμβάνει υπόψη του και ο R. G. North, *The Biblical Jubilee...after Fifty Years*, 2000, 30.

Στο στ. 9, λέγεται ότι η ενοικίαση της γης θα διαρκέσει μέχρι το τέλος του έτους της παραγραφής¹²⁶.

Η χρονική περίοδος των δέκα ιωβηλαίων ετών χρησιμοποιείται επίσης στο *4QpsMoses^b* (4Q387a). Στην εργασία του VanderKam βρήκαμε την πληροφορία πως κάποιοι ερευνητές που ειδικεύονται στα χειρόγραφα της Νεκρής Θάλασσας, υποθέτουν ότι τα χειρόγραφα 4Q384-389²⁷ περιείχαν αναφορές σε περιόδους ετών με κριτήριο την ιωβηλαία διαίρεση, που όμως εξαιτίας της αποσπασματικής μορφής των κειμένων αυτών δεν μπορούμε να οδηγηθούμε σε ασφαλή συμπεράσματα. Αναφορά στις εβδομήντα εβδομάδες ετών πιθανώς να υπάρχει και στο *4QpsMoses^c* (4Q390) 2:4-5.

Το περισσότερο διαφωτιστικό και συνάμα κείμενο οδηγός για την παρούσα εργασία είναι το *Μιδράς στον Μελχισεδέκ*, γνωστό ως *11QMelch* (11Q13). Στο κείμενο αυτό ο Μελχισεδέκ που εδώ παρουσιάζεται ως ουράνια προσωπικότητα, φέρνει την Ημέρα του Εξιλασμού στο τέλος του δεκάτου ιωβηλαίου κύκλου. Ο άγνωστος συγγραφέας του χρησιμοποιεί μια διαδεδομένη ελπίδα που υπήρχε στον Ιουδαϊσμό ότι σύντομα ο Γιαχβέ θα ιδρύσει ένα μεσσιανικό ιωβηλαίο που θα σημάνει και την λύτρωση του λαού. Πρόκειται για ένα εσχατολογικό μιδράς ή ακριβέστερα πεσέρ στα Λευ. 25:9-13, Ησ. 61:1-2, Δν. 9:24-25 και Ψλ. 81:1-2. Παρακάτω στην εργασία μας θα παραθέσουμε ολόκληρο το κείμενο σε μετάφραση. Το κείμενο του *11QMelch* χρησιμοποιεί την έλευση του ιωβηλαίου έτους, το οποίο εντάσσει μέσα στο εσχατολογικό πλάνο της σωτηρίας της κοινότητας του Κουμράν.

Η χρήση του ιωβηλαίου κύκλου στο *11QMelch*, ώθησε τον J. T. Milik¹²⁸ στην υπόθεση ότι το *Μιδράς στον Μελχισεδέκ* ήταν ένα μέρος ενός ευρύτερου έργου που θα μπορούσε να χαρακτηριστεί πεσέρ (*peser*) στις περιόδους του χρόνου, όπως μαρτυρείται στα αποσπα-

¹²⁶ Βλ. B. Z. Wacholder, στο ίδιο, 176-179. Στις σσ. 180-183, γίνεται αναφορά και σε τρία ταφικά επιγράμματα (364, 300 και 435 μ.Χ.) που ανακαλύφθηκαν από τους αρχαιολόγους κοντά στη βιβλική πόλη Σόδομα, το 1924 και 1945 και χαρακτηρίζουν το έτος της ταφής των νεκρών ως «έτος παραγραφής».

¹²⁷ J. C. VanderKam, στο ίδιο, 105.

¹²⁸ J. T. Milik, «Milki-sedeq et Milki-resa' dans les Anciens Écrits Juifs et Chrétiens», *JIS* 23 (1972) 95-144.

σματικά χειρόγραφα (Εποχές δημιουργίας) 4Q180 και 4Q181. Στο δεύτερο απόσπασμα του 4Q181 στο στ. 3 συναντάμε τη φράση εβδομηκοστή εβδομάδα που μας θυμίζει το Δν. 9 και την περίοδο των δέκα ιωβηλαίων ετών.

Το ιωβηλαίο δεν αναφέρεται ρητά, αλλά η ιδέα της έλευσης του θεσμού κατά τα έσχατα υποβόσκει στο 4Q521. Στο απόσπ. 2 στήλη 2:8εξ. χρησιμοποιείται παράφραση του γνωστού Ησ. 61:1 με τρόπο που χρησιμοποιείται στα κατά Ματθαίον και κατά Λουκάν. Το σημαντικό είναι πως το κείμενο έχει να κάνει με την εσχατολογική κρίση και την τύχη των ευσεβών. Παρόμοια χρήση του χωρίου από τον Τριτοσηαία με συνδυασμό των φτωχών και της μετάνοιας συναντάμε και στο *IQH* 23:14-15. Στοιχείο που συναντήσαμε ήδη στο *11QMelch*.

δ) Φίλων

Από τα έργα του Φίλωνα θα μας απασχολήσουν το *Περί τῶν ἀναφερομένων ἐν εἴδει νόμων*, και το *Περί ἀρετῶν*, επειδή περιέχουν αναφορές στους θεσμούς του σαββατικού και του ιωβηλαίου έτους. Ο Φίλων ενοποιεί τις διατάξεις των δύο θεσμών, υπονοώντας ότι το ιωβηλαίο είναι το έβδομο σαββατικό, αλλά λέγοντας ρητά ότι πρόκειται για το πεντηκοστό έτος. Ένα ακόμη στοιχείο που αξίζει να αναφερθεί είναι το γεγονός ότι ο Φίλων δείχνει μεγάλο ενδιαφέρον να συγκεντρώσει υλικό που να αναφέρεται στον αριθμό επτά¹²⁹.

Η διαπραγμάτευση του θέματος ξεκινάει με την αναφορά στην έβδομη ημέρα και στη συνέχεια περνάει στο σαββατικό έτος, του οποίου τις διατάξεις συναντάμε στο *Περί τῶν ἀναφερομένων ἐν εἴδει νόμων*, 2, 72 (παραγραφή χρεών), 2, 79 και 83-84 (απελευθέρωση δούλων), η οποία πρέπει να συνοδεύεται και με την οικονομική ενίσχυση που αναφέρεται στο Δτ. 15:13), 2, 86-89 και 2, 104-109 (αγρανάπαυση). Έπειτα ο Φίλων περνάει στο ιωβηλαίο (*Περί τῶν ἀναφερομένων ἐν εἴδει νόμων*, 2, 110). Στο ίδιο βιβλίο¹³⁰, το ιωβηλαίο ορίζεται ως

¹²⁹ D. W. Blosser, *Jesus and the Jubilee*, 99.

¹³⁰ *Περί τῶν ἀναφερομένων ἐν εἴδει νόμων*, 2, 110-114. Βλ. 2, 39 και 2, 177. Πρβλ. και R. G. North, *Sociology of the Biblical Jubilee*, 75-76.

«Ἀρχὴν ταύτην βαλλόμενος ὡσπερ θεμέλιόν τινα ἐπιεικείας καὶ φιλανθρωπίας ἐπτά ἐβδομάδας ἐτῶν συνθεῖς τὸ πεντηκοστὸν ὅλον ἀπέφηνεν ἱερόν, ἐξαίρετα καὶ πάντα διαφερόντως καλὰ νομοθετήσας ἐπ' αὐτῷ παρὰ τὰ κοινωνίαν ἔχοντα. πρῶτον μὲν τόδε τὰς ἀλλοτριωθείσας κτήσεις οἶεται δεῖν ἀποδίδοσθαι τοῖς ἐξ ἀρχῆς κυρίοις, ἵν' αἱ κληρουχίαι τοῖς γένεσι διαφυλάττωνται καὶ μηδεὶς τῶν λήξιν εἰληχότων εἰς ἅπαν στέρηται τῆς δωρεᾶς».

Η περιγραφή αυτή, ακολουθείται από μνεία των διατάξεων που αφορούν τη διαδικασία εξαγοράς των ιδιοκτησιών που βρίσκονται εντός περιτειχισμένων πόλεων και εκείνων των λειψίων (2, 116-121). Όσον αφορά τώρα την απελευθέρωση των δούλων κατά το σαββατικό έτος θα πρέπει να πούμε πως ο Φίλων δεν υποστηρίζει ταυτόχρονη γενική απελευθέρωση των δούλων, αλλά ιδιωτική, χωριστά για κάθε περίπτωση. Με άλλα λόγια, κατά το σαββατικό έτος απελευθερώνονταν εκείνοι οι δούλοι, κατά τον Φίωνα, οι οποίοι είχαν συμπληρώσει ἕξι χρόνια εργασίας¹³¹. Το ιωβηλαίο, αντίθετα, αναφέρει πως περιέχει διάταξη για γενική απελευθέρωση.

Στο *Περί ἀρετῶν*, ο Φίλων επαναλαμβάνει κάποια από τα παραπάνω θέματα που αφορούν το σαββατικό έτος¹³². Για το ιωβηλαίο αναφέρει ότι ήταν ένας ανθρωπιστικός θεσμός και τον χαρακτηρίζει ως «φιλανθρωπία»¹³³. Αναφέρεται σε αυτό επίσης και με τον όρο «ἀποκατάστασις». Ο όρος «ἀποκατάστασις» χρησιμοποιείται μόνο για το ιωβηλαίο έτος ενώ ο όρος «φιλανθρωπία» είναι γενικότερος και δηλώνει και τους δύο θεσμούς¹³⁴.

Οι αναφορές του Φίωνα στο ιωβηλαίο έτος είναι σημαντικές διότι δείχνουν πως κατά την εποχή του οι διατάξεις του θεσμού συζητούνταν ακόμη και συνεπώς δεν είχαν ξεχαστεί από το λαό. Από την

¹³¹ *Περί τῶν ἀναφερομένων ἐν εἰδει νόμων*, 2, 122.

¹³² Βλ. *Περί ἀρετῶν*, 82 και 97.

¹³³ *Περί ἀρετῶν*, 99.

¹³⁴ «...ἕτεροι δ' εἰσὶ περὶ τοῦ πεντηκοστοῦ ἐτους, ἐν ᾧ τὰ τε λεχθέντα ἀρτίως ἐπιτελεῖται καὶ τὸ ἀναγκαϊότατον τῶν κληρουχιῶν ἀποκατάστασις εἰς τοὺς ἐξ ἀρχῆς λαχόντας οἴκους, πρᾶγμα φιλανθρωπίας καὶ δικαιοσύνης μεστόν», *Περί τῶν δέκα λόγων*, 164.

άλλη όμως, ούτε ο Φίλων διασώζει κάποια πληροφορία για την πρακτική εφαρμογή του θεσμού.

ε) Ιώσηπος

Στα έργα του Ιωσήπου συναντάμε επτά αναφορές στο σαββατικό έτος και δύο στο ιωβηλαίο, το οποίο καλεί «*Ιώβηλο*» και φυσικά υπολογίζεται και εδώ ως το πεντηκοστό έτος. Αξίζει εδώ να παρουσιάσουμε το σχετικό κείμενο από την *Ιουδαϊκή Αρχαιολογία*¹³⁵.

«...καὶ τῶν ἀλλοτριωχῶρων, μηδὲν ἐξ αὐτῶν φυλάττοντας ποιεῖν δὲ τοῦτο καὶ μεθ' ἐβδόμην ἐτῶν ἐβδομάδα, ταῦτα πεντηκοντα μὲν ἐστὶν ἔτη τὰ πάντα, καλεῖται δὲ ὑπὸ Ἑβραίων ὁ πεντηκοστός ἐνιαυτὸς *Ιώβηλος*, ἐν ᾧ οἱ τε χρεῶσται τῶν δανείων ἀπολύονται καὶ οἱ δουλεύοντες ἐλεύθεροι ἀφίενται, οὓς ὄντας ὁμοφύλους καὶ παραβάντας τι τῶν νομίμων τῷ σχήματι τῆς δουλείας ἐκόλασε θάνατον οὐκ ἐκδεχομένους. ἀποδίδωσι δὲ καὶ τοὺς ἀγροὺς τοῖς ἀρχῆθεν αὐτῶν δεσπόταις τοῦτον τὸν τρόπον ἐνστάντος τοῦ *Ιωβήλου*, ἐλευθερίαν σημαίνει τοῦνομα...»

Στη συνέχεια, ο Ιώσηπος δίνει πληροφορίες για τον υπολογισμό της τιμῆς εξαγοράς των αγρών, θέμα στο οποίο παρατηρεῖται σύγχυση (284-285) και κλείνει τη συζήτηση με αναφορά στις ιδιοκτησίες που βρίσκονται εντός περιτειχισμένων πόλεων. Η σημασία της ελευθερίας που δίνει στο ιωβηλαίο προφανώς είναι εσφαλμένη. Η σύγχυση στον τρόπο εξαγοράς οδήγησε κάποιους ερευνητές να υποστηρίξουν ότι το γεγονός αυτό αποδεικνύει πως ο θεσμός δεν εφαρμοζόταν, διαφορετικά ένα τέτοιο σφάλμα δεν θα δικαιολογούνταν¹³⁶. Η πληροφορία όμως που ακολουθεί «*ἔστι γοῦν οὐδεὶς Ἑβραίων, ὃς οὐχὶ καθάπερ παρόντος αὐτοῦ καὶ κολάσσοντος ἂν ἀκοσμηῖ πειθαρχεῖ τοῖς ὑπ' αὐτοῦ νομοθετηθεῖσι, κἂν λαθεῖν δύνηται*», εκπλήσσει ὅσους ασχολούνται με την έρευνα του θεσμού¹³⁷.

¹³⁵ *Ιουδαϊκή Αρχαιολογία*, 3, 281-284.

¹³⁶ D. W. Blosser, στο *ἴδιο*, 100.

¹³⁷ *Ιουδαϊκή Αρχαιολογία*, 3, 317.

Το δίλημμα που τίθεται εδώ είναι αναπόφευκτο. Αν το ιωβηλαίο δεν εφαρμοζόταν ο Ιώσηπος δεν θα έλεγε κάτι τέτοιο, αλλά από την άλλη πιστεύεται πως αν στην εποχή του εφαρμοζόταν στην πράξη, δεν θα παρέλειπε να το αναφέρει¹³⁸. Στην *Ιουδαϊκή Αρχαιολογία*, 4, 273 ο Ιώσηπος αναφέρεται στις υπόλοιπες διατάξεις του ιωβηλαίου και ειδικότερα σε εκείνες που αφορούν τους δούλους. Έχουμε ήδη πει ότι η παραγραφή των χρεών κατά το ιωβηλαίο μνημονεύεται πρώτη φορά στον Ιώσηπο, κάτι που δεν αναφέρεται ρητά στο Λευ. 25.

Το σαββατικό έτος, αναφέρεται περισσότερες φορές και αποδεικνύεται ότι στην εποχή του Ιωσήπου εφαρμοζόταν στην πράξη¹³⁹. Δύο από τις αναφορές αυτές (*Ιουδαϊκή Αρχαιολογία*, 12, 375 και *Ιστορία Ιουδαϊκού πολέμου πρὸς Ῥωμαίους*, 1, 46) περιγράφουν την κατάσταση που αναφέρεται στο Α΄ Μακ. 6:49-53. Και εδώ όμως έχει παρατηρηθεί από τους ερευνητές ότι ο Ιώσηπος σφάλει χρονολογικά και ότι κάποια από τα έτη που αναφέρει ως σαββατικά στην πραγματικότητα δεν μπορεί να ήταν σαββατικά¹⁴⁰. Για τη δική μας εργασία εκείνο που έχει σημασία είναι το γεγονός που επιβεβαιώνει ότι το σαββατικό εφαρμοζόταν και το ιωβηλαίο, αν και δεν αποδεικνύεται η πρακτική του εφαρμογή, δεν είχε ξεχαστεί από τον ιουδαϊκό λαό. Ο Ισραήλ εξακολουθούσε να γνωρίζει τι ήταν το ιωβηλαίο κατά τη διάρκεια αυτής της εποχής.

¹³⁸ R. G. North, στο *ίδιο*, 85.

¹³⁹ *Ιουδαϊκή Αρχαιολογία*, 11, 338· 13, 234· 14, 202· 14, 475· 15, 7 και *Ιστορία Ιουδαϊκού πολέμου πρὸς Ῥωμαίους*, 1, 60. Βλ. και D. L. Lieber-M. Greenburg-S. Safrai-A. Rothkoff, «Sabbath Year and Jubilee», στην *EncJud*, έκδ. C. Roth, Jerusalem, Keter, τ. 14, (1971) 579 και 583.

¹⁴⁰ Πρβλ. D. W. Blosser, «The Sabbath Year Cycle in Josephus», *HUCA* 52 (1981) 129-139· R. G. North, «Maccabean Sabbath Years», *Bib* 34 (1953) 503-515· B. Z. Wacholder, «The Calendar of Sabbatical Cycles during the Second Temple and the Early Rabbinic Period», *HUCA* 44 (1973) 158-167.

Κεφάλαιο 3

Η ΜΥΣΤΗΡΙΩΔΗΣ ΜΟΡΦΗ ΤΟΥ ΜΕΛΧΙΣΕΔΕΚ

1. Ιστορία της έρευνας

Η μυστηριώδης μορφή του Μελχισεδέκ προσέλκυσε το ενδιαφέρον όχι μόνο των αρχαίων ερμηνευτών, αλλά και των νεότερων ερευνητών. Είναι γεγονός πως εξαιτίας των ελάχιστων αναφορών της Αγίας Γραφής σε αυτόν αλλά και του αποσπασματικού χαρακτήρα των κειμένων που διασώζουν κάποια αναφορά στον Μελχισεδέκ, αυτός εξακολουθεί και κατά τη νεότερη έρευνα να παραμένει μια αινιγματική φυσιογνωμία. Κατά τη σύγχρονη εποχή, όπως ήταν φυσικό ο Μελχισεδέκ στάθηκε η αφορμή μιας έντονης επιστημονικής συζήτησης γύρω από την προσωπικότητα, το ρόλο και τη θέση του στη βιβλική και εξωβιβλική γραμματεία.

Τη σύγχρονη επιστημονική συζήτηση περί Μελχισεδέκ ξεκίνησε το 1927 μια αδημοσίευτη διδακτορική διατριβή που είχε ως αντικείμενο έρευνας τις διάφορες θεωρήσεις του και την πιθανή τους επίδραση στο κείμενο της προς Εβραίους επιστολής¹. Την ίδια σχεδόν εποχή ο Bardy² ασχολήθηκε με την πατερική θεώρηση του Μελχισεδέκ, αλλά και με το ιουδαϊκό του υπόβαθρο. Η μελέτη αυτή παραμένει μέχρι σήμερα μία από τις καλύτερες και λεπτομερέστερες στη πατερική γραμματεία σχετικά με το πρόσωπο του Μελχισεδέκ που φτάνει μέχρι και τον 6^ο αι. μ.Χ. Η μόνη της αδυναμία είναι η υπόθεση πως η αιρετική ομάδα των Μελχισεδεκιανών που αναφέρεται από τον Επιφάνιο δεν είναι παρά μία δική του φανταστική επινόηση. Θα πρέπει εδώ να το-

¹ J. Jérôme, *Das Geschichtliche Melchisedech-Bild und seine Bedeutung im Hebräerbrieft*, (Διδακτ. Διατρ.), Freiburg University, 1927. Δύο αιώνες νωρίτερα είχε ασχοληθεί με το θέμα ο S. Dayling, *De Melchisedeci Persona et Mysterio*, Lipsiae 1722.

² G. Bardy, «Melchisédech dans le Tradition Patristique», *RB* 35 (1926) 496-509 & 36 (1927) 25-45. Βλ. αργότερα τη μελέτη του J. C. McCullough, «Melchizedek's Varied Role in Early Exegetical Tradition», *ThRev* 12 (1979) 52-66.

νίσουμε ότι με τη συγκεκριμένη θρησκευτική ομάδα και τις αντιλήψεις της είχε ασχοληθεί αρκετά νωρίτερα ο Friedländer³. Μια τρίτη εργασία που δημοσιεύτηκε την ίδια χρονιά⁴ αποτελεί μια έρευνα στη ιστορία της εξήγησης της προσωπικότητας του Μελχισεδέκ από την Π.Δ. και την προς Εβραίους μέχρι την τότε γνωστή γραμματεία. Η συμβολή του Wuttke έγκειται μόνο στην παρουσίαση της ελληνικής και λατινικής γραμματείας που ασχολείται με τον Μελχισεδέκ, ενώ τα υπόλοιπα εξωβιβλικά κείμενα δεν εξετάστηκαν επαρκώς και οι θέσεις του συγγραφέα περιέχουν σημαντικές αδυναμίες.

Την επόμενη χρονιά μια παρόμοια εργασία με εκείνη του Bardy είδε το φως της δημοσιότητας⁵, η οποία ασχολούνταν περισσότερο με την αιρετική ομάδα των Μελχισεδεκιανών, στηριζόμενη στις πληροφορίες των πατερικών συγγραμμάτων. Με μία άλλη αιρετική ομάδα στις αντιλήψεις, της οποίας ο Μελχισεδέκ κατείχε σημαντικό ρόλο, αλλά αυτή τη φορά μεταγενέστερη (13^ο αι.) από εκείνη των Μελχισεδεκιανών, ασχολήθηκε ο Vajda⁶. Στην εργασία αυτή αναφέρονται κάποιοι μεταγενέστεροι μύθοι περί του Μελχισεδέκ.

Το 1976 ο Horton⁷ αφιέρωσε μια εξαιρετική μονογραφία στον Μελχισεδέκ, στην οποία ασχολήθηκε με την εξέταση όλων των ιουδαϊκών και χριστιανικών πηγών μέχρι τον 5^ο αι. μ.Χ. Πρόκειται για έργο που περιέχει τα περισσότερα κείμενα στα οποία εμφανίζεται ο Μελχισεδέκ και ήταν γνωστά μέχρι την εποχή εκείνη. Από τη σχετική γραμ-

³ M. Friedländer, «La Secte de Melchisédech et L'Épître aux Hébreux», *REJ* 5 (1882) 1-26, 188-198 & 6 (1883) 187-199.

⁴ G. Wuttke, *Melchisedech der Priesterkönig von Salem: Eine Studie zur Geschichte der Exegese*, BZNW 5, Giessen, A. Töpelmann, 1927.

⁵ H. Stork, *Historische Studien zum Hebräerbrief. II. Teil: Die Sogennanten Melchisedekianer mit Untersuchungen ihrer Quellen auf Gedankengehalt und dogmengeschichtliche Entwicklung*, Leipzig, A. Deichert, 1928.

⁶ G. Vajda, «Melchisédec dans la Mythologie Ismaélienne», *Journal Asiatique* 234 (1943-1945) 173-183. Βλ. και I. Hunt, «Recent Melchizedek Study», στο *The Bible in Current Catholic Thought*, έκδ. M. Gruenthaner-J. McKenzie, 1962, 21-33.

⁷ F. L. Horton, *The Melchizedek Tradition: A Critical Examination of the Sources to the Fifth Century A.D. and in the Epistle to the Hebrews*, SNTSMS 30, Cambridge, Cambridge University Press 1976.

ματεία απουσιάζουν μόνο μερικά χειρόγραφα του Κουμράν που δημοσιεύτηκαν αργότερα και από τα γνωστικά κείμενα το *NHC IX,1*. Στο ίδιο ύφος δημοσιεύτηκε δύο χρόνια αργότερα μια μικρή μελέτη από τον Willis⁸, ο οποίος επικέντρωσε το ενδιαφέρον του στην προσωπικότητα του Μελχισεδέκ, όπως εμφανίζεται στην πατερική γραμματεία. Η συμβολή αυτής της μελέτης είναι ότι περικλείει και τα λειτουργικά κείμενα τα οποία διασώζουν αναφορά στον Μελχισεδέκ, στοιχείο που απουσιάζει μέχρι σήμερα από τις περισσότερες εργασίες. Στην ίδια γραμμή μία επίσης σπουδαία μονογραφία, εκείνη του Gianotto, πληρέστερη από την προηγούμενη, δημοσιεύτηκε το 1984⁹. Η εργασία του Gianotto είναι η πληρέστερη μέχρι στιγμής καθώς περιλαμβάνει τα περισσότερα σχεδόν κείμενα στα οποία αναφέρεται ο Μελχισεδέκ. Η μόνη αδυναμία είναι η απουσία αναφοράς στο *B' Ενώχ*, κείμενο που απουσιάζει και από την εργασία του Horton, αλλά περιλαμβάνεται στη μελέτη του Delcor¹⁰. Μια μικρή τέλος μελέτη στο ίδιο πνεύμα, αλλά περιορισμένη στην περιοχή μόνο της πατερικής γραμματείας, πραγματοποιήθηκε από τον Robinson¹¹.

Η δημοσίευση των χειρογράφων του Κουμράν προκάλεσε νέο ενδιαφέρον στη μελέτη της προσωπικότητας του Μελχισεδέκ, αφού το *11QMelch* έφερε στο φως νέα δεδομένα στις μέχρι τότε αντιλήψεις για αυτόν. Η εξέταση του εν λόγω κειμένου συνεχίζεται μέχρι σήμερα, καθώς αποτελεί ένα από τα σημαντικότερα δείγματα των εσχατολογι-

⁸ G. G. Willis, «Melchisedech, the Priest of the Most High God», *DRev* 96 (1978) 267-280. Βλ. και τις μελέτες των J. K. Watson, «Melchisédec et le Fils de Dieu», *CCER* 30 (1982) 49-60 και J. C. McCullough, «Melchizedek's Varied Role in Early Exegetical Tradition», *ThRev* 11 (1978) 52-66, από την οποία όμως τα πατερικά και λειτουργικά κείμενα απουσιάζουν.

⁹ C. Gianotto, *Melchisedek e la sua Tipologia: Tradizioni Giudaiche, Cristiane e Gnostiche*, (sec. II a.C.-sec. III d.C.), SRivBib 12, Brescia 1984. Βλ. και του ίδιου, «La Figura di Melchisedek nelle Traditioni Giudaica, Cristiana e Gnostica (sec. II a.C.-III d.C.)», *ASEs* 1 (1984) 137-163.

¹⁰ M. Delcor, «Melchizedek from Genesis to the Qumran Texts and the Epistle to the Hebrews», *JSJ* 2 (1971) 115-135.

¹¹ Βλ. S. E. Robinson, «The Apocryphal Story of Melchizedek», *JSJ* 18 (1987) 26-39.

κών αντιλήψεων της κοινότητας του Κουμράν, στις οποίες ο Μελχισεδέκ κατέχει σημαντικότερη θέση ως λυτρωτική προσωπικότητα. Μέσα σε αυτό το κλίμα ο Kobelski¹² ασχολήθηκε με την εξέταση όχι μόνο του Μελχισεδέκ, αλλά και της αντίπαλης εχθρικής προσωπικότητας του Μελχισεδά στα κείμενα του Κουμράν, όπου τα δύο ονόματα απαντούν, και αναζήτησε πιθανές επιδράσεις στην Κ.Δ. Ειδικότερα, επικέντρωσε το ενδιαφέρον του στην παρουσίαση του Μελχισεδέκ στην προς Εβραίους και στις ιδέες περί του Παρακλήτου στα ιωάννεια έργα και περί του Υιού του Ανθρώπου στο σύνολο της Κ.Δ. Προς το τελευταίο στοιχείο κατευθύνθηκε και η μελέτη του Flusser¹³, η οποία βοήθησε σημαντικά την ανάλυση του *11QMelch* και την αποσαφήνιση της προσωπικότητας και του ρόλου του ουράνιου Μελχισεδέκ σε αυτό.

Το 1997 δημοσιεύθηκαν δύο εργασίες με διαφορετικές θέσεις και σημαντικές παρατηρήσεις που αφορούν τον Μελχισεδέκ του *11QMelch*. Για τον Rainbow, όπως νωρίτερα για τον Carmignac¹⁴, ο Μελχισεδέκ είναι μια ανθρώπινη προσωπικότητα που δεν είναι άλλη από τον κεχρισμένο άρχοντα του Δανιήλ, ο οποίος αργότερα έμελλε να ονομαστεί βασιλιάς Μεσσίας. Ο Rainbow ταυτίζει τον Μελχισεδέκ με έναν από τους Μεσσίες που αναμενόταν από τα μέλη της κοινότητας του Κουμράν. Πιθανότατα το βασιλικό Μεσσία. Επειδή όμως η σημασία του *4QAmram*^b για την κατανόηση του *11QMelch* είναι γεγονός που δέχεται και ο ίδιος ο Rainbow, η δυσκολία να εξηγηθεί ο ανταγωνιστής άγγελος Μελχισεδά ως ανθρώπινο ον, αποδυνάμωσε αυτόματα τη θεωρία του.

¹² P. J. Kobelski, *Melchizedek and Melki-reša^c*, CBQMS 10, Washington, Catholic Biblical Association of America, 1981.

¹³ D. Flusser, «Melchizedek and the Son of Man (A Preliminary Note on a New Fragment from Qumran)», *CNFI* 17 (1966) 23-29 και του ίδιου, «Melchizedek and the Son of Man», στο *Judaism and the Origins of Christianity*, Jerusalem 1988, 186-192.

¹⁴ P. Rainbow, «Melchizedek as a Messiah at Qumran», *BBR* 7 (1997) 193. Πρβλ. και J. Carmignac, «Le Document de Qumrân sur Melkisédeq», *RevQ* 7 (1970) 365-367.

Η δεύτερη εργασία είναι η διατριβή του Manzi¹⁵, η οποία υποβλήθηκε στο Pontificio Istituto Biblico της Ρώμης, υπό την καθοδήγηση του A. Vanhoye. Σε αυτήν, ο Manzi εξετάζει με ξεχωριστό τρόπο πιθανές φιλολογικές και θεολογικές επιδράσεις στην προς Εβραίους των περί του Μελχισεδέκ ιδεών που απαντούν στα μέχρι τότε δημοσιευμένα χειρόγραφα του Κουμράν. Η γνωστή πλέον θέση του, μετά την εξέταση του *11QMelch*, είναι πως η λέξη Μελχισεδέκ στο συγκεκριμένο κείμενο δεν είναι παρά ένας τίτλος του Γιαχβέ. Πολύ νωρίτερα ο Milik, ο οποίος χαρακτήρισε τον Μελχισεδέκ ως «θείκη υπόσταση», χρησιμοποίησε παρόμοια επιχειρηματολογία¹⁶. Πρόκειται για μια αξιόλογη εργασία, καθ' όλα χρήσιμη για την Κ.Δ., αν και τα συμπεράσματά της δεν είναι πειστικά και δεν κατάφεραν ν' ανατρέψουν την επικρατούσα άποψη των ερευνητών. Τέλος ο García Martínez¹⁷ σε ένα πρόσφατο άρθρο του, εξετάζοντας τις μεσσιανικές αντιλήψεις της κοινότητας του Κουμράν, ταυτίζει τον αναμενόμενο εσχατολογικό προφήτη με τον κεχρισμένο από το πνεύμα του *11QMelch*.

Μια σειρά από μελέτες που δημοσιεύθηκαν από τους Carmona, Hayward και McNamara¹⁸ από το 1978 μέχρι το 2000, ασχολήθηκαν αποκλειστικά με το ρόλο του Μελχισεδέκ στη ραββινική γραμματεία. Οι μελέτες αυτές εμπλούτισαν τις γνώσεις μας για το μυστηριώδη βασιλιά-ιερέα, αφού η γραμματεία αυτού του είδους μέχρι τότε εκπροσωπούσαν μόνο από τις δύο σπουδαιότερες μονογραφίες που έχουμε

¹⁵ F. Manzi, *Melchisedek e l' Angelologia nell' Epistola agli Ebrei e a Qumran*, AnBib 136, Rome, Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1997. Στην εργασία του περιλαμβάνονται και αναλύονται όλα τα κείμενα που διασώζουν αναφορά στο μυστηριώδη Μελχισεδέκ.

¹⁶ Βλ. J. T. Milik, «Milki-sedeq et Milki-resa^c dans les Anciens Écrits Juifs et Chrétiens», *JJS* 23 (1972) 125.

¹⁷ F. García Martínez, «Las Tradiciones sobre Melquisedec en los Manuscritos de Qumrán», *Bib* 81 (2000) 70-80.

¹⁸ A. R. Carmona, «La Figura de Melchisedec en la Literatura Targumica», *EstBib* 37 (1978) 79-102. R. Hayward, «Shem, Melchizedek, and Concern with Christianity in the Pentateuchal Targumim», στο *Targumic and Cognate Studies*, έκδ. K. Cathcart et al., 1996, 67-80. M. McNamara, «Melchizedek: Gen 14, 17-20 in the Targums, in Rabbinic and Early Christian Literature», *Bib* 81 (2000) 1-31.

ήδη αναφέρει. Στην κατεύθυνση αυτή στράφηκε και ο Petuchowski¹⁹, ο οποίος παρατήρησε πως ίσως σε κάποιους ραββινικούς κύκλους να αποδιδόταν μεσσιανικός ρόλος στον Μελχισεδέκ. Οσον αφορά το ρόλο του Μελχισεδέκ στη γνωστική γραμματεία, αυτός μελετήθηκε από τον Pearson, ο οποίος είναι και ο εκδότης του κειμένου *NHC IX,1*. Η προσωπικότητα και το έργο του Μελχισεδέκ στα κείμενα αυτά διαφωτίστηκαν περισσότερο με τη συμβολή του Pearson²⁰ και έγιναν πλέον προσιτά στο σύνολο των ερευνητών.

Δύο ολότελα νέες εργασίες που υποστηρίζουν διαφορετικές υποθέσεις απ' όσες είχαν μέχρι τότε διατυπωθεί, δημοσιεύτηκαν στα πρακτικά της *Society of Biblical Literature (SBL)* του 1996. Η πρώτη παρουσιάστηκε από τον Aschim, καθηγητή στη Λουθηρανική θεολογική σχολή του Οσλο, ο οποίος πρότεινε μια νέα ανάγνωση της διήγησης του Γεν. 14:18-20. Η υπόθεσή του στηρίζεται στα κείμενα *11QMelch*, *NHC IX,1* και *Πίστις Σοφία*, τα οποία διασώζουν το θέμα μιας μάχης στην οποία όμως εμπλέκεται ο Μελχισεδέκ. Με βάση τις ιδέες των μεταγενέστερων κειμένων ο Aschim υποθέτει πως ο Μελχισεδέκ του Γεν. 14:18-20 είναι μια αγγελική προσωπικότητα-προστάτης του Αβραάμ και παίζει ενεργό ρόλο στη διάσωση του Λωτ. Έτσι συμπεραίνει ότι δεν πρόκειται για διαφορετικές παραδόσεις περί Μελχισεδέκ στα παραπάνω κείμενα, αλλά για ανεξάρτητη κατά καιρούς ενεργοποίηση διαφορετικών ερμηνειών. Η δεύτερη εργασία που δημοσιεύτηκε στον ίδιο τόμο και αφορά τον Μελχισεδέκ παρουσιάστηκε από τον Davila²¹. Υστερα από την εξέταση κειμένων όπως *11QMelch*, *IQM*,

¹⁹ J. J. Petuchowski, «The Controversial Figure of Melchizedek», *HUCA* 28 (1957) 127-136.

²⁰ Βλ. B. A. Pearson, «The Figure of Melchizedek in the First Tractate of the Unpublished Coptic-Gnostic Codex IX from Nag-Hammadi», στο *Proceedings of the XIIth International Congress of the International Association for the History of Religions*, έκδ. C. J. Bleeker-G. Widengren-E. J. Sharpe, Leiden, Brill 1975, 200-208 του ίδιου, «The Figure of Melchizedek in Gnostic Literature», στο *Gnosticism, Judaism, and Egyptian Christianity, Studies in Antiquity and Christianity*, Minneapolis, Fortress Press, 1990, 108-123.

²¹ J. R. Davila, «Melchizedek, Michael, and War in Heaven», στα *SBLSP* 35, έκδ. E. Lovering, New Orleans, Louisiana, Atlanta 1996, 259-272. Βλ. και τις ερ-

4Q401-407, *11Q17*, Απ. 12:7-9, *NHC IX,1* και ενός λειτουργικού ποιήματος του Ιουδαίου Eleazar be-Rabbi Qallir (5^{ος}-6^{ος} αι. μ.Χ.), ο Davila θεωρεί πως το κοινό στοιχείο δεν είναι άλλο από την εσχατολογική μάχη των αντιθέτων δυνάμεων, η οποία κατά το συγκεκριμένο ερευνητή προέρχεται από τις χανανιτικές και ισραηλιτικές παραδόσεις για την κατάκτηση του Λεβιάθαν και την επανάσταση μιας αστρικής θεότητας. Η υπόθεση που υποστηρίζεται είναι πως ο Μιχαήλ είναι το πρώτο πρόσωπο που αντικαθιστά το Γιαχβέ και στις δύο μυθικές διηγήσεις και ο Μελχισεδέκ που δεν είναι παρά μια θεοποιημένη ιερατική προσωπικότητα αντικατέστησε το Μιχαήλ σε κάποιες εκδοχές των διηγήσεων αυτών, ενώ τέλος ο Ιησούς και ο Γαβριήλ απορροφήθηκαν σε κάποιες άλλες εκδοχές.

Το 2002 υποβλήθηκε μια διατριβή που εξέταζε με ένα νέο τρόπο εσωβιβλικής και διαβιβλικής προσέγγισης τις περικοπές του Μελχισεδέκ που υπάρχουν στο σύνολο της Αγίας Γραφής²². Στη διατριβή αυτή χρησιμοποιούνται η γλωσσολογική και η ρητορική ανάλυση στην ερμηνεία των σχετικών περικοπών της Π.Δ. ενώ βοηθητικά αναλύονται και επιπλέον κείμενα που μπορούν να φανούν χρήσιμα στην κατανόηση των Γεν. 14:18-20 και Ψλ. 109:4, αλλά και των επτά πρώτων κεφαλαίων της προς Εβραίους. Πέρα από τις ήδη προαναφερθείσες εργασίες υπάρχουν και αρκετές ακόμη που είτε ασχολούνται αποκλειστικά με τον Μελχισεδέκ της προς Εβραίους, είτε συζητούν το περί Μελχισεδέκ ζήτημα μέσα από το πρίσμα της προσέγγισης που γίνεται στην επιστολή. Σε αυτές δεν αναφερθήκαμε εδώ επειδή θεωρήθηκε καταλλη-

γασίες του ίδιου, «Melchizedek, King, Priest and God», στο *The Seductiveness of Jewish Myth: Challenge or Response*, έκδ. S. D. Breslauer, SUNY Series in Judaica-Hermeneutics, Mysticism and Religion Albany, State University of New York Press, 1997, 211-227 του ίδιου, «Melchizedek, the "Youth" and Jesus: The Dead Sea Scrolls and Messianism, Christology and Mysticism», στο *The Dead Sea Scrolls as Background to Postbiblical Judaism and Early Christianity. Papers from an International Conference at St. Andrews in 2001*, έκδ. J. R. Davila, STDJ 46, Leiden, Brill 2002, 248-274.

²² K. Y. A. Chan, *A Literary and Discourse Analysis of the Melchizedek Passages in the Bible: A Case Study for Inner-and Inter-Biblical Interpretation*, (Διδακτ. Διατρ.) Trinity Evangelical Divinity School 2002.

λότερο οι εν λόγω εργασίες να παρουσιαστούν αμέσως μετά τα προλεγόμενα στην έρευνα της προς Εβραίους.

2. Ο Μελχισεδέκ στην Παλαιά Διαθήκη

α) Γεν. 14:18-20

Στο βιβλίο της Γένεσης ο Μελχισεδέκ - *Malki-sedeq* στο μασωριτικό κείμενο - εμφανίζεται ξαφνικά στο κεφ. 14. Πρόκειται για ένα ιδιαίτερα δύσκολο κεφάλαιο που διχάζει μέχρι σήμερα ακόμη τους ερευνητές²³ σχετικά με την προέλευσή του. Ελάχιστα κεφάλαια της Π.Δ. έχουν προκαλέσει μεγαλύτερη διαφωνία μεταξύ των ερευνητών από το Γεν. 14. Το όλο περιστατικό περιλαμβάνει τη συνάντηση του ήρωα του κεφ. 14 Αβραάμ με το μυστηριώδη βασιλιά-ιερέα της Σαλήμ, Μελχισεδέκ. Ο Μελχισεδέκ προσφέρει στον Αβραάμ άρτο και οίνο, τον ευλογεί, δέχεται το ένα δέκατο των λαφύρων από τη μάχη που είχε προηγηθεί²⁴ και αμέσως αποχωρεί από τη σκηνή. Πρόκειται για τη βασικότερη πηγή στην οποία ο Μελχισεδέκ απαντά αν και αυτή αποτε-

²³ Για την πολλαπλότητα των υποθέσεων που έχουν διατυπωθεί κατά καιρούς βλ. ενδεικτικά G. Wuttke, *Melchisedech der Priesterkönig von Salem*, 1927· R. H. Smith, «Abraham and Melchizedek (Gen. 14:18-20)», *ZA W77* (1965) 129-153· W. Smith-Jr. Douglas, «Melchizedek and Abraham Walk Together in World Mission», *International Journal of Frontier Missions* 13 (1996) 45-48· G. G. Willis, «Melchisedech, the Priest of the Most High God», *DRev* 96 (1978) 267-280· H. Pfeiffer, «Die Skulpturen des Abraham und Melchisedek in Stiftskirche zu Wechselburg: Regnum und Sacerdotium im Alttestamentlichen Vorbild», στο *Aus Kirche und Reich*, έκδ. H. Mordek, 1983, 329-353· I. Benzinger, «Zur Quellenscheidung in Gen 14», στο *Vom Alten Testament Karl Marti zum Siebzigsten Geburtstag Gewidmet von Freunden, Fachgenossen und Schülern*, έκδ. K. Budde, Giessen, 1925, 21-27· F. M. T. Böhl, «Die Könige von Genesis 14», *ZA W36* (1916) 65-73· L. R. Fisher, «Abraham and His Priest-King», *JBL* 81 (1962) 264-270· M. Peter, «Wer Sprach den Segen nach Genesis 14:19 über Abraham aus?», *VT* 29 (1979) 114-120.

²⁴ Ποιο από τα δύο πρόσωπα δίνει τη δεκάτη σε ποιο δε λέγεται ρητά, αλλά ο Ιώσηπος και το *Απόκρυφο της Γένεσεως* μαρτυρούν υπέρ της άποψης πως ο Αβραάμ είναι αυτός που προσφέρει το ένα δέκατο των λαφύρων στο βασιλιά-ιερέα Μελχισεδέκ.

λείται από τρεις μόνο στίχους (Γεν. 14:18-20). Στη συνέχεια εξαφανίζεται από τα υπόλοιπα βιβλία της Π.Δ. για να εμφανιστεί με μια απλή αναφορά στον Ψλ. 109:4. Το κείμενο έχει ως εξής:

Γεν. 14:18-20²⁵

18. και Μελχισεδέκ βασιλεύς Σαλήμ ἐξήνεγκεν ἄρτους και οἶνον ἦν δὲ ἱερεὺς τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου
19. και ἠύλογησεν τὸν Αβραμ και εἶπεν εὐλογημένος Αβραμ τῷ θεῷ τῷ ὑψίστῳ ὃς ἐκτίσεν τὸν οὐρανὸν και τὴν γῆν
20. και εὐλογητὸς ὁ θεὸς ὁ ὑψιστος ὃς παρέδωκεν τοὺς ἐχθρούς σου ὑποχειρίους σοι και ἔδωκεν αὐτῷ δεκάτην ἀπὸ πάντων

Το μόνο που γνωρίζουμε για τον Μελχισεδέκ είναι ότι ήταν βασιλιάς της Σαλήμ και ιερέας του ὑψιστου Θεού (*El 'Elyōn*). Μάλιστα ο μυστηριώδης Μελχισεδέκ είναι ο πρώτος ιερέας που αναφέρεται στην Π.Δ. Η σιωπή της Γραφής για τον Μελχισεδέκ, ώθησε στη συνέχεια την ιουδαϊκή σκέψη, αλλά και τη μετέπειτα χριστιανική, να διατυπώσει κατά καιρούς διάφορες και πολλές φορές αντιφατικές απόψεις για το πρόσωπο του Μελχισεδέκ²⁶. Ο συγγραφέας της προς Εβραίους επιστολής ερμηνεύει το όνομα *Malki-sedeq* πρωτίστως ως βασιλεύς δικαιοσύνης, και κατόπιν αναφερόμενος στη Σαλήμ ως βασιλεύς ειρήνης (7:2)²⁷. Το ίδιο κάνουν ο Φίλων και ο Ιώσηπος, αν και το όνομα κατά

²⁵ Για τις διαφοροποιήσεις που το κείμενο των Ο΄ εμφανίζει σε σχέση με το μασωριτικό βλ. J. A. Fitzmyer, «Melchizedek in the MT, LXX, and the NT», *Bib* 81 (2000) 67-68.

²⁶ Βλ. ενδεικτικά για τη ραββινική, κουμρανική και χριστιανική κατανόηση της προσωπικότητας του Μελχισεδέκ C. P. Baylis, *The Author of Hebrews' Use of Melchizedek from the Context of Genesis*, (Διδασκ. Διατρ.), Dallas Theological Seminary, Dallas 1989, 11, 19-20 και 26-28. Στις παραπάνω θεωρήσεις ο Μελχισεδέκ κατανοείται άλλοτε ως ιστορικό πρόσωπο και άλλοτε ως ουράνια προσωπικότητα με σημαντικό ρόλο ή ακόμη και ως μία εμφάνιση του προενοσρκωμένου Χριστού.

²⁷ Ο Γαλίτης αναφέρει μόνο το δεύτερο χαρακτηρισμό του Μελχισεδέκ και όχι τον πρώτο που είναι και ο σημαντικότερος για την προσωπικότητα και το ρόλο του. Βλ. Γ. Γαλίτη, «Ο Κύριος και Θεός της Ειρήνης», στις *Εισηγήσεις Ἐϋ Συνάξεως Ὀρθοδόξων Βιβλικῶν Θεολόγων*, Θεσσαλονίκη 2000, 81. Για τις πιθα-

τον J. A. Fitzmyer²⁸ θα πρέπει κανονικά να σήμαινε ο [Θεός] *Sedeq* είναι βασιλιάς μου ή λιγότερο πιθανό “ο βασιλιάς μου είναι δικαιοσύνη” (*tsedaqah*). Το πρώτο στοιχείο *Melek*, συναντάται και σε άλλα ονόματα στην Π.Δ. Είναι γνωστό ως θεϊκό όνομα στην Ασσούρ, στο βασίλειο του Μάρι και στην Ουγαρίτ²⁹. Ο όρος *melek* προφανώς χρησιμοποιούνταν από τους βασιλιάδες της περιοχής της Συρίας-Παλαιστίνης και ειδικά των χανανιτικών πόλεων καθώς αυτός συναντάται στις επιστολές της Αμάρνα³⁰. Η χρησιμοποίηση του επιθέτου *melek* (βασιλιάς) ως χαρακτηριστικού της θεότητας είναι κοινό στοιχείο όλου του σημιτικού κόσμου³¹. Η χρήση του *Sedeq* ως θεοφορικού ονόματος³² απαντάται στο Ιησ. 10:1 ως Αδωνισέδεκ - Χαναναίος βασιλιάς (13^{ος} αι. π.Χ.) της Ιερουσαλήμ - που σημαίνει ο *Sedeq* είναι ο κύριος

νές εξηγήσεις του ονόματος Μελχισεδέκ βλ. P. É. Bonnard, «Μελχισεδέκ» *ABO*, 639-640.

²⁸ J. A. Fitzmyer, «Melchizedek in the MT, LXX, and the NT», *Bib* 81 (2000) 65 και του ίδιου, «Now this Melchizedek (Heb 7:1)», *CBO* 25 (1963) 312. Πρβλ. G. J. Wenham, *Genesis 1-15*, WBC 1, Word Books, Dallas, Texas 1987, 316. Τις περισσότερες φορές η λέξη *tsedeq* ή το θηλυκό *tsedaqah* μεταφράζεται ως «δικαιοσύνη» (*tsaddiq* σημαίνει δίκαιος). Το πρώτο χρησιμοποιείται στο μασωριτικό κείμενο 118 φορές και φαίνεται ότι αποτελεί προγενέστερη μορφή από το δεύτερο ουσιαστικό, το οποίο χρησιμοποιείται 158 φορές. Οι δύο λέξεις σήμερα προσεγγίζονται ως δηλωτικές ενός κοινωνικού φαινομένου που αφορά τις σχέσεις μεταξύ δύο μερών και όχι μιας θρησκευτικής μόνο ιδέας, όπως συνέβαινε παλιότερα. Βλ. σχετικά L. Epstein, *Social Justice in the Ancient Near East and the People of the Bible*, (μτφρ. J. Bowden), London, SCM Press, 1986, 46-48.

²⁹ M. Delcor, «Melchizedek from Genesis to the Qumran Texts and the Epistle to the Hebrews», *JSJ* 2 (1971) 115-116.

³⁰ F. L. Horton, *The Melchizedek Tradition*, 1976, 39-42.

³¹ Βλ. περισσότερα στο Δ. Καϊμάκη, *Σιών και Ιερουσαλήμ στον Δευτεροσησαία*, Θεσσαλονίκη 1990, 52-55 και ειδικότερα σ. 53 και του ίδιου, «Η Ημέρα του Κυρίου και η Παλαιδιαθηκική Εσχατολογία», *ΓΠ* 70 (1987) 412-421.

³² Βλ. R. H. Smith, «Abraham and Melchizedek (Gen. 14:18-20)», *ZAW* 77 (1965) 146-148. Ίσως και το όνομα του βασιλιά Αμμισαντούκα της Βαβυλώνας να ταιριάζει σε αυτή την περίπτωση. Πιθανώς ακόμη, όπως υποστηρίζεται, η Ιερουσαλήμ να ονομαζόταν *sdq*. Η Ιερουσαλήμ καλείται «δικαιοσύνης κατοικία» στο Ησ. 1:21. Πρβλ. και D. W. Rooke, *Zadok's Heirs. The Role and Development of the High Priesthood in Ancient Israel*, OTM, Oxford 2000, 98.

μου. Πιθανώς να υπήρχε και μια φοινικική θεότητα³³ με το όνομα *Συδύκ* ή *Συδέκ*. Αναφορικά με τη δεύτερη εξήγηση, ο βασιλιάς μου είναι δικαιοσύνη, ίσως μπορεί να συγκριθεί με το «ο Γιαχβέ είναι δικαιοσύνη». Ίσως το δεύτερο συνθετικό *σέδεκ* να ήταν κοινό στην ονομασία των βασιλιάδων της Ιερουσαλήμ³⁴.

Οι περισσότεροι από τους σύγχρονους ερευνητές υποθέτουν μια πιθανή σύνδεση αυτού του Μελχισεδέκ με έναν προ-ισραηλιτικό θεσμό της ιεβουσιτικής Ιερουσαλήμ (Σαλήμ)³⁵, πριν από την κατάκτησή της από το βασιλιά Δαβίδ, κατά τον οποίο η βασιλεία και η ιεροσύνη ασκούνταν από ένα μόνο πρόσωπο. ο Ιώσηπος αναφέρει τον Μελχισεδέκ ως «Χαναναίων δυνάστη», ενώ στο Γεν. 14:18 συναντάμε τη φράση «βασιλεύς Σαλήμ και ιερεύς του θεού του ύψιστου». Συμπερασματικά, θα πρέπει να πούμε ότι η άποψη που θέλει τον Μελχισεδέκ έναν προ-Ισραηλίτη, Χαναναίο βασιλιά της Ιερουσαλήμ έχει γίνει πλέον αποδεκτή από τους περισσότερους ερευνητές. Παράλληλα όμως, αναβίωσε πρόσφατα και μία άλλη υπόθεση, η οποία θέλει τον Μελχισεδέκ ουράνια προσωπικότητα³⁶. Η υπόθεση αυτή αν και υποστηρίζεται

³³ F. L. Horton, *The Melchizedek Tradition*, 20 και 42-45. Πρβλ. και C. MacKay, «The Order of Melchizedek, Heb. V, 6», *CQR* 138 (1944) 182-184.

³⁴ Βλ. J. A. Emerton, «The Riddle of Genesis 14», *VT* 21 (1971) 426. Το δεύτερο συνθετικό (*σέδεκ*) ήταν κοινό στα σημιτικά ονόματα. Ο Σαδώκ ήταν αρχιερέας την εποχή του Δαβίδ και του Σολομώντα, όπως επίσης και ο Ιωασαδάκ κατά τον 6^ο αι. π.Χ., ενώ ο Σεδεκίας ήταν βασιλιάς του Ιούδα.

³⁵ R. Meyer, «Melchisedek von Jerusalem und Moresedek von Qumran», *VT* 15 (1966) 228-239. O. Michel, «Μελχισεδέκ», *GLNT* 7, 9-16. Π. Ι. Μπρατσιώτη, «Μελχισεδέκ», *ΘΗΕ* 8, 989. Διαφορετική ερμηνεία δίνει ο Gottwald, ο οποίος υποστηρίζει πως η φράση «βασιλεύς Σαλήμ» πιθανώς να δήλωνε το βασιλιά που συνθηκολόγησε (σύμμαχος του Αβραάμ). Βλ. N. K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh: A Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250-1050 B.C.E.*, Maryknoll, New York, Orbis, 1993, 568 και 769 υποσ. 415. Πρβλ. W. F. Albright, «Abram the Hebrew. A New Archaeological Interpretation», *BASOR* 163 (1961) 52.

³⁶ Ο M. Bondiger, «L'Énigme de Melchisédeq» *RHR* 211 (1994) 309 και 313 υποστήριξε πως ο Μελχισεδέκ του Γεν 14 και του Ψλ. 109 δεν είναι άλλος από τη σημιτική ηλιακή θεότητα *Sedeq*. Η άποψη αυτή είχε υποστηριχθεί αρχικά από τον Rosenberg R. A., «The God Sedek», *HUCA* 36 (1965) 161-177. Ο J. R. Davila,

από ελάχιστους ερευνητές εμφανίζει κάποια επιχειρήματα ώστε να μπορεί να επιβιώνει ακόμη. Η μετέπειτα ιουδαϊκή και χριστιανική παράδοση δεν είναι ομόφωνη στην παρουσίαση του Μελχισεδέκ ως ιστορικού προσώπου.

Οι παλιότερες θεωρίες για την προέλευση των στ. 18-20, αλλά και του κεφ. 14 διακρίνονταν σε δύο τάσεις, τις οποίες αναφέρουμε με συντομία. Η πρώτη υποστηρίζει πως το όλο περιστατικό προέρχεται από κάποιο παλιό ποιητικό είδος, το οποίο διατηρούνταν σε προφορική μορφή και σε κάποια άγνωστη χρονική στιγμή καταγράφηκε στην παρούσα μορφή. Κάτι ανάλογο δηλαδή, με αυτό που συνέβη με τα ομηρικά έπη³⁷. Η δεύτερη τάση υποστηρίζει ότι το κεφ. 14 μαρτυρεί ακκαδική αυθεντικότητα. Σύμφωνα με αυτή το κείμενο γράφτηκε σε σφηνοειδή γραφή και προέρχεται από την εποχή του Αβραάμ³⁸.

«Melchizedek, Michael, and War in Heaven», στα *SBLSP* 35, έκδ. E. Lovering, New Orleans, Louisiana, Atlanta 1996, 270, θεωρεί τον Μελχισεδέκ ως μια θεοποιημένη βασιλική προσωπικότητα του οίκου του Δαβίδ στην προαιχμαλωσιακή λατρεία του Ναού της Ιερουσαλήμ. Έτσι εξηγεί γιατί αυτόν τον Μελχισεδέκ τα κείμενα της περιόδου του δεύτερου Ναού τον εμφανίζουν ως ένα αγγελικό ον με το όνομα Μελχισεδέκ. Από την άλλη, οι A. Aschim, «Melchizedek the Liberator: An Early Interpretation of Genesis 14?», στα *SBLSP* 35, έκδ. E. Lovering, New Orleans, Louisiana, Atlanta 1996, 243-258· D. R. Hannah, *Michael and Christ, Michael Traditions and Angel Christology in Early Christianity*, Mohr Siebeck, Tübingen, 1999, 74, δέχονται πως ο Μελχισεδέκ είναι ένα αγγελικό ον. Με τον τρόπο αυτό εξηγούν τη ξαφνική εμφάνισή του, τη νίκη του Αβραάμ με τη βοήθειά του, την αποδοχή της δεκάτης και την εξαφάνισή του.

³⁷ Βλ. J. A. Emerton, «Some False Clues in the Study of Genesis 14», *VT* 21 (1971) 24· W. F. Albright, «Abram the Hebrew. A New Archaeological Interpretation», *BASOR* 163 (1961) 36-54, ο οποίος υποστήριξε ότι το κεφ. 14 αν και γράφτηκε σε πρόζα στηριζόταν σε κάποια ποιητική πηγή.

³⁸ Για τους εκπροσώπους της δεύτερης κατεύθυνσης και την επιχειρηματολογία τους βλ. J. A. Emerton, «Some False Clues in the Study of Genesis 14», *VT* 21 (1971) 24-46· M. C. Astour, «Political and Cosmic Symbolism in Genesis 14 and in Its Babylonian Sources», στο *Biblical Motifs*, έκδ. A. Altmann, Cambridge, 1966, 65-112· O. Margalith, «The Riddle of Genesis 14 and Melchizedek», *ZAW* 112 (2000) 501-506. Ο τελευταίος ερευνητής υποθέτει πως ο Μελχισεδέκ ήταν μόνο ιερέας μιας τοπικής θεότητας και επιπλέον αρνείται οποιαδήποτε ιστορικότητα της διήγησης.

Πραγματικά, οι στ. 18-20 έχουν ποιητική μορφή, αλλά αυτό δεν αποτελεί απόδειξη πως όλο το κεφ. 14 προέρχεται από κάποιο ποίημα. Συμπερασματικά, όσον αφορά την πρώτη κατεύθυνση κανένα επιχείρημα της θεωρίας αυτής δεν κρίθηκε πειστικό. Η δεύτερη τώρα προσπάθεια, που απέδιδε την περικοπή σε κάποια μη ισραηλιτική πηγή που έγινε γνωστή με την κατάληψη της Ιερουσαλήμ από το Δαβίδ, προσπάθησε να συνδέσει τα ονόματα των βασιλιάδων του κεφαλαίου με ιστορικούς βασιλείς του χώρου της Εγγύς Ανατολής. Ως πηγή της αφήγησης του Γεν. 14 θεωρήθηκε ο ουγαριτικός μύθος του Κερέτ³⁹, ο οποίος ανάγεται στη 2^η χιλιετία π.Χ., αλλά τελικά η υπόθεση αυτή⁴⁰ δεν έγινε δεκτή και απορρίφθηκε, όπως και εκείνη που ήθελε τον Αβραάμ ως έναν έμπορο που πολέμησε στην υπηρεσία του Μελχισεδέκ και η δεκάτη δεν ήταν παρά μία αναμενόμενη υποχρέωση⁴¹. Το αποτέλεσμα αυτής της προσπάθειας ήταν αρνητικό, καθώς καμιά σχεδόν ταύτιση των προσώπων της διήγησης με γνωστούς βασιλείς δεν κατόρθωσε να γίνει γενικά αποδεκτή. Συνεπώς και οι δύο θεωρίες απορρίφθηκαν από την προσπάθεια αποκατάστασης της φιλολογικής ιστορίας και παράδοσης του Γεν. 14.

Θα πρέπει εδώ να αναφέρουμε ότι το Γεν. 14 δεν ανήκει σε καμία από τις γνωστές πηγές της Πεντατεύχου. Στο παρελθόν έγιναν αρκετές προσπάθειες προκειμένου να αποδοθεί σε κάποια από αυτές, χωρίς όμως αυτό να υποστηριχθεί με πειστικά επιχειρήματα. Ένα δεύτερο κοινώς αποδεκτό στοιχείο είναι πως οι στίχοι 18-20 που αφηγούνται το περιστατικό της συνάντησης του Αβραάμ με τον Μελχισεδέκ αποτελούν παρεμβολή στο κεφ. 14, γεγονός που αποδεικνύεται αν μετά το στ. 17 τοποθετηθεί αμέσως ο στ. 21. Έτσι διαπιστώνεται ότι το νόημα του κειμένου δεν φαίνεται να διακόπτεται. Πρόκειται δηλαδή για μια μεταγενέστερη πιθανώς προσθήκη στο γενικότερο πλαίσιο του κεφ. 14, που έγινε από κάποιον που γνώριζε την ιστορία της νίκης του Αβραάμ επί των τεσσάρων βασιλιάδων και της συνάντησης του με το

³⁹ *ANET*, 144.

⁴⁰ Η υπόθεση αυτή διατυπώθηκε από τον R. H. Smith, «Abraham and Melchizedek (Gen. 14:18-20)», *ZAW* 77 (1965) 131-139.

⁴¹ Βλ. L. R. Fisher, «Abraham and His Priest-King», *JBL* 81 (1962) 264-270.

βασιλιά των Σοδόμων⁴². Σε αντίθεση με τα παραπάνω, κάποιοι ερευνητές δέχονται ότι το περιστατικό με τον Μελχισεδέκ αποτελεί αυθεντικό μέρος του κειμένου και πως οι στ. 17 και 21-24 είναι μεταγενέστερες προσθήκες και όχι οι 18-20⁴³, υπόθεση όμως που δεν εμφανίζεται πειστική.

Είναι γενικά αποδεκτό σήμερα το γεγονός ότι όσα σημειώνονται στους στ. 3, 7, 8 και 17 αποτελούν επεξηγήσεις στους τόπους που αναφέρονται. Όσον αφορά τώρα το ζήτημα των τοπωνυμίων το πρόβλημα που αναδύεται είναι ο γεωγραφικός προσδιορισμός της Σαλήμ, της οποίας βασιλιάς ήταν ο Μελχισεδέκ. Η επικρατούσα άποψη θέλει την Ιερουσαλήμ αν και υποστηρίχθηκαν πως πρόκειται για τη Συχέμ⁴⁴ ή για κάποια πόλη Σαλήμ⁴⁵ που βρισκόταν κοντά στη Συχέμ. Κατά την

⁴² J. A. Emerton, «The Riddle of Genesis 14», *VT* 21 (1971) 409. Πρβλ. και J. G. McConville, «Abraham and Melchizedek. Horizons in Genesis 14», στο *He Swore an Oath. Biblical Themes from Genesis 12-50*, έκδ. R. S. Hess-G. J. Wenham-P. E. Satterthwaite, Grand Rapids, Michigan 1994, 93-118.

⁴³ M. C. Astour, «Political and Cosmic Symbolism in Genesis 14 and in Its Babylonian Sources», στο *Biblical Motifs*, έκδ. A. Altmann, Cambridge 1966, 67-68· E. Sellin, «Melchisedek», *NKZ* 16 (1905) 939-940· G. J. Wenham, *Genesis 1-15*, 306.

⁴⁴ Η υπόθεση αυτή στηρίζεται στο γεγονός ότι ο Αβραάμ συνάντησε τον Μελχισεδέκ στο όρος Αργαριζίν (Γαριζίν) κοντά στη Συχέμ και προέρχεται από σαμαρειτικές πηγές που είχε στη διάθεση του ο Αλέξανδρος ο Πολύιστορ, συγγραφέας του πρώτου μισού του 1^{ου} αι. π.Χ. και αναφέρεται από τον Ευσέβιο Καισαρείας στο *Ευαγγελική Προπαρασκευή*, 9, 17, 2-9. Στη ιστορία που παρουσιάζεται στο έργο αυτό (Ψευδο-Ευπόλεμος), ο Μελχισεδέκ είναι αυτός που προσφέρει τη δεκάτη στον Αβραάμ. Τη υπόθεση υπέρ της Συχέμ υποστήριξε ο R. H. Smith, «Abraham and Melchizedek (Gen. 14:18-20)», *ZAW* 77 (1965) 150-152. Πρβλ. J. G. Gammie, «Loca of the Melchizedek Tradition of Genesis 14:18-20», *JBL* 90 (1971) 387· S. Landersdorfer, «Das Priesterkönigtum von Salem», *JSOR* 9 (1925) 203-216.

⁴⁵ J. A. Emerton, «The Site of Salem, the City of Melchizedek (Genesis 14:18)», στο *Studies in the Pentateuch*, έκδ. J. Emerton, 1990, 48-52. Βλ. και Μ. Τομάσοβιτς, *Ο Μελχισεδέκ και το Μυστήριο της Ιερωσύνης του Χριστού* (Διδακτ. Διατρ.), Αθήνα 1988, 14-15, η οποία αργότερα δημοσιεύτηκε στη Λευκωσία (1990) και κατόπιν μεταφράστηκε στα ιταλικά (M. Tomasovic, *Melchisedek e il Sacerdozio di Cristo. Saggio di Teologia Biblica*, (μτφρ. A. Ranrolin), Padova 1993). Ο Ιερώνυμος τοποθετεί την πόλη Σαλήμ οκτώ μίλια από τη Σκυθόπολη,

περίοδο των επιστολών της Αμάρνα, η Ιερουσαλήμ ήταν γνωστή ως Ουρουσαλήμ⁴⁶. Οι Ψαλμοί 75:3 και 109, το *Απόκρυφο της Γενέσεως* (22:13) και ο Ιώσηπος⁴⁷ μαρτυρούν ότι πρόκειται για την Ιερουσαλήμ⁴⁸.

Αν έρθουμε τώρα στην προσφορά του άρτου και του οίνου από τον Μελχισεδέκ στον Αβραάμ, η σύγχρονη έρευνα δεν κατάφερε ακόμη να καταλήξει αν πρόκειται για γεύμα φιλοξενίας, για τελετουργική ενέργεια ή κάποια μορφή σύναψης διαθήκης. Δυστυχώς το κείμενο δεν αφήνει καθόλου περιθώρια για να στηριχθούν οι όποιες υποθέσεις. Οι εκκλησιαστικοί συγγραφείς από το δεύτερο μισό του 2^{ου} αι. μ.Χ. εξέλαβαν την προσφορά του Μελχισεδέκ ως τύπο της Ευχαριστίας⁴⁹ και τον ίδιο ως τύπο του αρχιερέα Χριστού. Η προσφορά της δε-

πειδή γνώριζε μια παράδοση που τοποθετούσε τα ερείπια του παλατιού του Μελχισεδέκ στον τόπο αυτό, τα οποία διατηρούνταν κατά τη δική του εποχή. Βλ. Ιερωνύμου, *Epistula LXXIII*, PL 20, 676-681.

⁴⁶ Αναφερόμαστε στον 14^ο αι. π.Χ. Βλ. D. W. Rooke, *Zadok's Heirs. The Role and Development of the High Priesthood in Ancient Israel*, 85 και M. Join-Lambert-P. Grelot, «Ιερουσαλήμ», *ABO*, 509. Στην Π.Δ. η προ-ισραηλιτική ονομασία της Ιερουσαλήμ είναι Ιεβούς (Κρ. 19:10).

⁴⁷ *Τουδαική Αρχαιολογία*, 1, 180.

⁴⁸ Για την παρουσίαση των επιχειρημάτων που καθιστούν την Ιερουσαλήμ ως τη Σαλήμ του κειμένου βλ. J. A. Emerton, *The Site of Salem, the City of Melchizedek (Genesis 14:18)*, στο *Studies in the Pentateuch*, έκδ. J. Emerton, 1990, 69-71. Η θέση αυτή ενισχύει την παραπάνω υπόθεση πως η περικοπή χρησιμοποιήθηκε την εποχή του Δαβίδ με σκοπό την εδραίωση της θέσης της Ιερουσαλήμ και της πολιτικής του βασιλιά. Βλ. και H. E. Del Médico, «Melchisedech», *ZAW* 69 (1957) 161-163· P. Winter, «Note on Salem-Jerusalem», *NovT* 2 (1958) 151-152· S. Landersdorfer, «Das Priesterkönigtum von Salem», *JSOR* 9 (1925) 203-216· J. R. Kirkland, «The Incident at Salem: A Re-examination of Genesis 14:18-20», *SBT* 7 (1977) 3-25.

⁴⁹ Κλήμεντος Αλεξανδρέως, *Στρωματείς*, 4, 25, 161· Επιφανίου Σαλαμίνας, *Πανάριον*, 2, 331, 12-18· Ιωάννου Χρυσοστόμου, *Εἰς τὴν Γένεσιν*, PG 53, 328· *Εἰς τὸν ΠΗ Ψαλμόν*, PG 55, 276· Ιερωνύμου, *Liber Psalmodum*, PL 29, 349-350, ενώ άλλοι στα έργα τους θεωρούν την προσφορά ως ένα είδος θυσίας χωρίς όμως να εννοούν απαραίτητα την Ευχαριστία. Βλ. ενδεικτικά Ιουστίνου Μάρτυρος, *Πρός Τρύφωνα Τουδαῖον Διάλογος*, 33, 2· Θεοφίλου Αντιοχείας, *Πρός Αντόλυκον*, PG 6, 1104· Κυπριανού Καρχηδόνας, *Epistola LXXIII*, PL 4, 387-388, *Synaxaire Éthio-*

κάτης από την άλλη, θεωρήθηκε ότι δόθηκε από τον Μελχισεδέκ στον Αβραάμ ως φόρο υποτέλειας, ή καλύτερα ως αντάλλαγμα της ειρήνης μεταξύ των δύο μερών⁵⁰. Η δεκάτη εδώ δεν είναι το ένα δέκατο της παραγωγής που συναντάμε αργότερα παντού στην Π.Δ., αλλά πρόκειται για το ένα δέκατο των λαφύρων που αρπάχτηκαν κατά την μάχη.

Η χρονολόγηση της παρεμβολής αυτής, αλλά και του κεφαλαίου, είναι αρκετά δύσκολη. Έχει προταθεί τόσο μια παλιά εποχή, όσο και η μεταιχμαλωσιακή περίοδος⁵¹ μέχρι τον 2^ο αι. π.Χ. Τα στοιχεία από το κείμενο που χρησιμοποιήθηκαν προκειμένου να βοηθήσουν στη χρονολόγηση της περικοπής όπως π.χ. το όνομα Σαλήμ, η ονομασία του Θεού ως *El 'Elyōn* και η απόδοση της δεκάτης δεν κρίθηκαν βοηθητικά για το σκοπό αυτό. Εμείς δεν θα εισέλθουμε στην παρουσίαση των επιχειρημάτων που χρησιμοποιούνται προκειμένου να στηριχθεί μία χρονολόγηση καθώς κάτι τέτοιο δε μας ενδιαφέρει. Αναφέρουμε πως τα επιχειρήματα για μια μεταιχμαλωσιακή χρονολόγηση του Γεν. 14:18-20 δεν κρίθηκαν πειστικά και προτιμάται μια περισσότερο πρώιμη εποχή, χωρίς όμως αυτή να είναι δυνατόν να καθοριστεί με ακρίβεια⁵². Προτίμηση δείχνεται για την εποχή της βασιλείας του Δαβίδ⁵³. Με βάση αυτή την υπόθεση το περιστατικό της συνάντησης Αβραάμ και Μελχισεδέκ επινοήθηκε για να δικαιώσει είτε τη θέση του αρχιερέα Σαδώκ, είτε τη γενικότερη πολιτική του Δαβίδ σε διάφορα ζητή-

rien, *PO* 9, 239-487. Βλ. P. Samain, «Melchisédek a-t-il Offert un Sacrifice, Figure de l'Eucharistie?», *RDT* 1 (1946) 38-41 και P. Manning, «Melchizedek's Eucharist», *ExpTim* 111 (2000) 158-160.

⁵⁰ R. H. Smith, «Abraham and Melchizedek (Gen. 14:18-20)», *ZAW* 77 (1965) 136.

⁵¹ Υποστηρικτής μιας μεταγενέστερης εποχής είναι ο W. Zimmerli, «Abraham und Melchizedek», στο, *Das ferne und nahe Wort. Festschrift für Leonhard Rost*, Berlin 1967, 259.

⁵² J. A. Emerton, «The Riddle of Genesis 14», *VT* 21 (1971) 419· L. Hicks, «Melchizedek», *IDB* 1, 343.

⁵³ Βλ. H. Schmid, «Melchizedek und Abraham, Zadok und David», *Kairos* 7 (1965) 148-151· H. H. Rowley, «Melchizedek and Zadok (Gen. 14 and Psalm 110)», στο *Festschrift für Alfred Bertholet zum 80. έκδ.* W. Baumgartner-O. Eissfeldt-K. Ellinger-L. Rost, Tübingen 1950, 461-472· του ίδιου, «Melchizedek and David», *VT* 17 (1967) 485.

ματα. Τα ζητήματα αυτά είναι: α) η λατρεία, β) η σημασία της Ιερουσαλήμ και γ) η θέση του Δαβίδ ως βασιλιά των Ισραηλιτών και των Χαναναίων. Η θεωρία αυτή εναρμονίζεται και με την ερμηνεία του Ψλ. 109:4⁵⁴.

Θα μπορούσαμε εδώ να συνοψίσουμε τα παραπάνω. Το πρόσωπο που πρόσθεσε το περιστατικό με τον Μελχισεδέκ είναι πιθανό να ζούσε την εποχή του Δαβίδ και με τον τρόπο αυτό να ήθελε να ενισχύσει την εξουσία του Δαβίδ επί των Χαναναίων στην προσπάθειά του να κάνει την Ιερουσαλήμ εθνικό και θρησκευτικό κέντρο του Ισραήλ, ενοποιώντας τη λατρεία του Γιαχβέ και του *El 'Elyōn* (ύψιστος Θεός). Το ερώτημα αν η περικοπή που μας ενδιαφέρει αποτελεί επινόηση του συντάκτη ή άντληση από κάποια παράδοση, απαντάται με επιφύλαξη. Ως επίλυση προτιμάται συνήθως η δεύτερη υπόθεση. Μία ομάδα ερευνητών θεωρεί τον χαρακτηρισμό *El 'Elyōn* ως άλλον έναν τίτλο του Θεού των πατριαρχών, ενώ μία άλλη υποθέτει ότι ήταν θεότητα που λατρευόταν στην Ιερουσαλήμ πριν την εποχή του Δαβίδ και ο Μελχισεδέκ ήταν ο βασιλιάς-ιερέας της πόλης⁵⁵. Έχει προταθεί ότι η ονομασία του Θεού ως *El 'Elyōn* αποτελεί σύνθεση δύο θεϊκών ονομάτων. Φαίνεται όμως πιο πιθανό ότι το *'Elyōn* (ύψιστος) είναι ένα επίθετο του *El*, το οποίο ήταν αρχικά το όνομα μιας πολύ γνωστής χανανιτικής θεότητας της 2^{ης} χιλιετίας π.Χ. Στη γραφίδα κάποιου Ισραηλί-

⁵⁴ Βλ. H. H. Rowley, στο ίδιο, 472· S. Olyan, «Zadok's Origins and the Tribal Politics of David», *JBL* 101 (1982) 177-193· M. Peter, «Melchizedek in der Jüdischen Exegese», στο *Analecta Cracoviensia*, 1971, έκδ. W. Smereka, et al., 1971, 171-181· του ίδιου, «Wer sprach den Segen nach Genesis 14:19 über Abraham aus?», *VT* 29 (1979) 114-120· E. Galbiati, «L' Episodio di Melchizedek nella Struttura del C. 14 della Genesi», στο *Miscellanea Carlo Figini*, έκδ. G. Colombo et al., 1964, 3-10. Αναδημοσιεύτηκε στο *Scritti Minori*, τ. I, Brescia 1979, 157-167.

⁵⁵ Αυτή είναι η παλαιότερη κατανόηση του επεισοδίου του Γεν. 14. Βλ. R. Lack, «Les Origines de Elyon le Très-haut, dans la Tradition Culturelle d' Israël», *CBQ* 24 (1962) 44-61 και R. Rendtorff, «The Background of the Title 'elyōn in Gen XIV», στα *Proceedings of the Fourth World Congress of Jewish Studies*, τ. 1, Jerusalem, World Union of Jewish Studies 1967, 367-370. Πρβλ. D. Elgavish, «The Encounter of Abram and Melchizedek King of Salem: A Covenant Establishing Ceremony», στο *Studies in the Book of Genesis. Literature, Redaction and History*, A. Wénin, BETL 155, Leuven, University Press 2001, 495-508.

τη συντάκτη, ο οποίος πήρε αυτήν την παράδοση το *El 'Elyōn* έγινε στη συνέχεια άλλο ένα επίθετο του Γιαχβέ⁵⁶. Άλλωστε ο χαρακτηρισμός αυτός ως όνομα του Γιαχβέ απαντά στους Ψαλμούς 77:35 και 56:3. Εννοείται φυσικά ότι η ιστορία της νίκης του Αβραάμ, η οποία ήταν γνωστή πριν την εποχή της μοναρχίας, προϋπήρχε⁵⁷. Προφανώς οι εχθροί που ο Υψιστος Θεός παρέδωσε στα χέρια του Αβραάμ να ήταν ο Μελχισεδέκ και η πόλη του⁵⁸. Με άλλα λόγια η παρεμβολή έγινε με σκοπό να επηρεάσει τόσο τους Ισραηλίτες, όσο και τους Χαναανίους στις μεταξύ τους σχέσεις⁵⁹. Η ιστορικότητα της αφήγησης του ήρωα Αβραάμ στο δεύτερο μισό του Γεν. 14, δεν μπορεί φυσικά να αποδειχθεί ή να απορριφθεί⁶⁰. Συμβαίνει δηλαδή ό,τι ακριβώς και με τις υπόλοιπες ιστορίες των πατριαρχών.

⁵⁶ Προφανώς ο ίδιος συντάκτης που τοποθέτησε τους στίχους 18-20 στο κεφ. 14, έφερε και σε αρμονία το στ. 22 με το στ. 19 (ό θεός ό υψιστος). Βλ. F. L. Horton, *The Melchizedek Tradition*, 15.

⁵⁷ Σε αυτό συνηγορεί και η φράση «στον Άβραμ τον Εβραίο». Ο χαρακτηρισμός Εβραίος χρησιμοποιούνταν πριν την εποχή του Δαβίδ. Ο σκοπός αυτής της ιστορίας θα πρέπει να ήταν να εμφανίσει τον προπάτορα των Εβραίων ως ένδοξο νικητή που κατόρθωσε να κατατροπώσει ακόμη και σπουδαίους βασιλιάδες. Εδώ πρέπει να πούμε πως η εικόνα του Αβραάμ ως πολεμιστή με 318 υπηρέτες δε συμφωνεί με την εικόνα που σχηματίζεται για αυτόν από τις υπόλοιπες διηγήσεις.

⁵⁸ R. H. Smith, «Abraham and Melchizedek (Gen. 14:18-20)», *ZAW* 77 (1965) 135· C. C. Bamberg, «Melchisedech» *EuA* 40 (1964) 5-21· M. Bodinger, «L'Enigme de Melkisédeq», *RHR* 211 (1994) 297-333.

⁵⁹ Την άποψη αυτή υποστηρίζουν οι G. Von Rad, *Genesis. A Commentary*, London 1963· E. Kutsch, «Melchisedek. 1. Im AT», στο *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Tübingen, ³1960, 843-844· M. Κωνσταντίνου, «Παλαιά Διαθήκη και Πολυπολιτισμική Κοινωνία», *ΕΕΘΣΘ* 8 (1998) 247.

⁶⁰ Βλ. G. J. Wenham, *Genesis 1-15*, 1987, 318-320· J. G. McConville, «Abraham and Melchizedek. Horizons in Genesis 14», στο *He Swore an Oath. Biblical Themes from Genesis 12-50*, έκδ. R. S. Hess-G. J. Wenham-P. E. Satterthwaite, Grand Rapids, Michigan, Baker Book House 1994, 93-118· R. Le Déaut, «Le Titre de Summus Sacerdos Donné à Melchisédech Est-il d'Origine Juive?», *RSR* 50 (1962) 222-229· H. Lubczyk, «Melchisedek: Versuch einer Einordnung der Melchisedek-Perikope (Gen 14) in den Jahwistischen Erzählungszusammenhang», στο *Einheit in Vielfalt*, έκδ. W. Ernst, 1974, 92-109. Το διπλό αξίωμα του Μελχισεδέκ

β) Ψλ. 109:4

Το δεύτερο κείμενο της Π.Δ., στο οποίο εμφανίζεται ο μυστηριώδης Μελχισεδέκ, είναι ο 109^{ος} Ψαλμός. Πρόκειται για άλλο ένα δύσκολο ερμηνευτικά κείμενο της Π.Δ., στο οποίο εμφανίζονται ακόμη και λεκτικές διαφοροποιήσεις μεταξύ του μασωριτικού και του ελληνικού κειμένου (Ο')⁶¹. Αν και κατά τη διάρκεια του 1^{ου} αι. μ.Χ. ο ψαλμός 109 χρησιμοποιούνταν ευρέως από την χριστιανική κοινότητα, όπως μαρτυρεί η Κ.Δ.⁶², στις μέρες μας αποτελεί τον ψαλμό για τον οποίο η συζήτηση μεταξύ των ερευνητών συνεχίζεται ακόμη αμείωτη, όσο για κανέναν άλλο⁶³. Αυτό συμβαίνει επειδή τα βασικά ερωτήματα που α-

ανταποκρίνεται σε όσα γνωρίζουμε για τη χανανιτική θρησκεία της 2^{ης} χιλιετίας π.Χ. Βλ. N. K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh*, ⁴1993, 493, όπου λέγεται ότι πρόκειται για παράδοση που είχε σκοπό να κάνει τον Αβραάμ επική προσωπικότητα που προμήνυε τη νίκη και το μελλοντικό κράτος του Δαβίδ.

⁶¹ Για τις λεπτομέρειες αυτών των διαφοροποιήσεων βλ. J. Kurianal, *Jesus our High Priest: Ps. 110,4 as the Substructure of Heb 5,1-7,28*, Europäische Hochschulschriften 693, Peter Lang, Frankfurt am Main, 2000, 34-36· E. Bons, «Die Septuaginta-Version von Psalm 110 (Ps 109 LXX). Textgestalt, Aussagen, Auswirkungen», στο *Heiligkeit und Herrschaft. Intertextuelle Studien zu Heiligkeitsvorstellungen und zu Psalm 110*, έκδ. D. Sänger, Biblisch-theologische Studien 55, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag 2003, 122-145· M. Tilly, «Psalm 110 zwischen Hebräischer Bibel und Neuem Testament», στο *Heiligkeit und Herrschaft. Intertextuelle Studien zu Heiligkeitsvorstellungen und zu Psalm 110*, έκδ. D. Sänger, Biblisch-theologische Studien 55, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag 2003, 146-170.

⁶² Αξιοσημείωτο είναι το γεγονός ότι ο συγκεκριμένος Ψαλμός δεν αναφέρεται από καμία ιουδαϊκή πηγή πριν τον 1^ο αι. μ.Χ. Ο Ιώσηπος, ο Φίλων και πιθανότατα τα χειρόγραφα του Κουμράν (ρητά τουλάχιστον) δεν αναφέρουν τον Ψλ. 109. Αναφορές βρίσκουμε στη ραββινική γραμματεία, αλλά αυτές ανάγονται στο πρώτο μισό του 2^{ου} αι. μ.Χ.

⁶³ Ο H.-J. Kraus, *Psalms 60-150: A Commentary*, Minneapolis, Augsburg, 1989, 345 παρατηρεί πως κανένας άλλος Ψαλμός δεν έχει προκαλέσει τόσες πολλές υποθέσεις. Βλ. ενδεικτικά S. Minoechi, «Il Salmo 110», *RB* 12 (1903) 207-209· J. M. Bowker, «Psalm CX», *VT* 17 (1967) 31-41· R. J. Tournay, «Le Psaume CX», *RB* 67 (1960) 5-41· του ίδιου, «Les Relectures du Psaume 110 (109) et l'Allusion à Gédéon», *RB* 105 (1998) 321-331· S. Schreiner, «Psalm CX und die Investitur des

φορούν τον ψαλμωδό, τον χρόνο σύνταξης, τον παραλήπτη και το *Sitz im Leben* του Ψλ. 109 παραμένουν ανοικτά προς συζήτηση. Θα πρέπει εδώ να διευκρινιστεί πως ο Ψλ. 109 απλώς χρησιμοποιεί το όνομα του Μελχισεδέκ, χωρίς να δίνει κάποια πληροφορία για την ταυτότητά του, όπως συμβαίνει στην περικοπή Γεν. 14:18-20.

Το σημαντικότερο πρόβλημα που παρουσιάζεται αφορά αυτό που συνήθως καλείται «διπολική αταξία»⁶⁴. Οι στίχοι 1 και 4 αποτελούν τους δύο πόλους, οι οποίοι πολύ δύσκολα εναρμονίζονται μεταξύ τους. Ο πρώτος υποδεικνύει το θεσμό της βασιλείας, ενώ ο δεύτερος το θεσμό της ιεροσύνης. Υποστηρίχθηκε και άποψη που θεωρεί το στ. 4 «ὡμοσεν κύριος καὶ οὐ μεταμεληθήσεται σὺ εἴ ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδεκ» ως μεταιχμαλωσιακή προσθήκη των ιερέων⁶⁵. Η ιεροσύνη είναι το λειτουργήμα που αναφέρεται ρητά στον Ψλ. 109:4. Είναι γνωστό ότι δεν υπήρξε ποτέ στον Ισραήλ θεσμός που επέτρεπε στο βασιλιά να είναι ταυτόχρονα και ιερέας με τη μορφή που ο θεσμός συναντάται στη Μεσοποταμία και την Αίγυπτο. Θα ήταν όμως προτιμότερο να αναφερθούμε αρχικά στο ζήτημα του χρόνου σύντα-

Hohenpriesters», *VT* 27 (1977) 216-222· A. Serina, *La Figura di Melchisedek nel Salmo CX. Il Sacerdozio e Il Messianismo Sacerdotale del Re Davide*, Trapani 1970· P. J. Nel, «Psalm 110 and the Melchizedek Tradition», *JNSL* 22 (1996) 1-14· R. Panikker, «Eine Betrachtung über Melchisedech», *Kairos* 1 (1959) 5-17· J. Doré, «L'Évocation de Melchisédech et le Problème de l'Origine du Psaume 110», *Transseuphratène* 15 (1998) 19-53· T. Booiij, «Psalm 110: «rule in the midst of your foes!», *VT* 41 (1991) 396-407· A. Feuillet, «Une Triple Préparation du Sacerdoce du Christ dans l'Ancien Testament (Melchisédec, le Messie du Ps. 110, le Serviteur d'Is. 53): Introduction à la Doctrine Sacerdotale de l'Épître aux Hébreux», *DiV* 28 (1984) 103-136· G. Gerleman, «Psalm CX», *VT* 31 (1981) 1-19· M. Gilbert-S. Pisano, «Psalm 110 (109), 5-7», *Bib* 61 (1980) 343-356· S. R. A. Starbuck, *Court Oracles in the Psalms. The So-called Royal Psalms in their Ancient Near Eastern Context*, SBLDS 172, Atlanta, Georgia, 1999, 142-161.

⁶⁴ D. R. Anderson, *The King-Priest of Psalm 110 in Hebrews*, 2001, 36. Πρβλ. και F. Manzi, *Melchisedek e l' Angelologia nell' Epistola agli Ebrei e a Qumran*, 16-17.

⁶⁵ H. Rusche, «Die Gestalt des Melchisedek», *MTZ* 6 (1955) 234-240. Βλ. J. A. Fitzmyer, «Now this Melchizedek (Heb 7:1)», *CBO* 25 (1963) 317, ο οποίος θεωρεί το στ. 4 μύδρασιμη παρεμβολή επειδή αδυνατεί με άλλον τρόπο να εναρμονίσει τους υπόλοιπους στίχους του Ψλ. 109.

ξης του Ψλ. 109, καθώς οι δύο στίχοι αποτέλεσαν την επιχειρηματολογία προκειμένου να στηριχθεί μια χρονική περίοδος μέσα στην οποία ο συγκεκριμένος ψαλμός γεννήθηκε.

Σήμερα γίνεται γενικά αποδεκτή η προτεραιότητα της περικοπής Γεν. 14:18-20, παρά το γεγονός πως κάποιοι θεωρούν τον Ψλ. 109 ως την αρχαιότερη πηγή του Μελχισεδέκ⁶⁶. Ως χρόνος προέλευσης έχει προταθεί μία ευρύτερη περίοδος από τους προ-ισραηλιτικούς χρόνους μέχρι την εποχή των Μακκαβαίων. Ο στ. 1 (που αφορά τη βασιλεία⁶⁷) φανερώνει μία προαιχμαλωσιακή εποχή⁶⁸, ενώ ο στ. 4 (που αφορά την ιεροσύνη) έκανε κάποιους να προτείνουν μια χρονολογία μετά την επιστροφή από την αιχμαλωσία, που δεν υπήρχε βασιλιάς και ο ρόλος του αρχιερέα τον είχε αντικαταστήσει⁶⁹. Αυτή ήταν και η άποψη που είχε επικρατήσει στις αρχές του περασμένου αιώνα⁷⁰, η οποία τοποθε-

⁶⁶ P. J. Nel, «Psalm 110 and the Melchizedek Tradition», *JNSL* 22 (1996) 2· H. Rowley, «Melchizedek and Zadok (Gen. 14 and Psalm 110)», στο *Festschrift für Alfred Bertholet zum 80. έκδ.* W. Baumgartner-O. Eissfeldt-K. Ellinger-L. Rost, Tübingen 1950, 469· H. Schmid, «Melchisedek und Abraham, Zadok und David», *Kairos* 7 (1965) 149. Βλ. και H. G. Jefferson, «Is Psalm 110 Canaanite?», *JBL* 73 (1954) 152-156.

⁶⁷ Η θέση στα δεξιά του Θεού «κάθου ἐκ δεξιῶν μου» δηλώνει όχι μόνο βασιλική θέση, αλλά και την κατοχή της υψηλότερης τιμητικής θέσης. Ο Homburg υπέθεσε πως εφόσον ο Ψλ. 109 προέρχεται από τη μοναρχική περίοδο της Ιερουσαλήμ θα μπορούσε η προηγούμενη φράση να υπονοεί το παλάτι του Σολομώντα, το οποίο βρισκόταν στη νότια πλευρά του Ναού και θεωρούνταν ως η δεξιά πλευρά. Βλ. K. Homburg, «Ps 110,1 im Rahmen des Jüdischen Krönungszeremoniells», *ZAW* 84 (1972) 243-246. Βλ. S. R. A. Starbuck, *Court Oracles in the Psalms*, 143-147, όπου αναφέρεται ότι το όραμα του στ. 1 αντανάκλα αιγυπτιακή βασιλική παράσταση και δίνονται ενδιαφέροντα παραδείγματα.

⁶⁸ H. Gunkel, *Die Psalmen*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1926, 485.

⁶⁹ Βλ. S. Schreiner, «Psalm CX und die Investitur des Hohenpriesters», *VT* 27 (1977) 216-222· S. R. A. Starbuck, *Court Oracles in the Psalms*, 160-161. Πρβλ. και R. Oberforcher, «Das Alttestamentliche Priestertum und die Tragenden Priester-gestalten: Melchisedek, Levi, Aaron», στο *Alttestamentliche Gestalten im Neuen Testament. Beiträge zur Biblischen Theologie*, έκδ. M. Öhler, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1999, 142-150.

⁷⁰ R. J. Tournay, «Le Psaume CX», *RB* 67 (1960) 38. Ακόμη και πρόσφατα ο M. C. Astour, «Melchizedek (Person)», *ABD* 4, 685 τάσσεται υπέρ αυτής της θεω-

τούσε τον Ψλ. 109 στη μεταιχμαλωσιακή εποχή. Η υπόθεση αυτή όμως αντιμετώπιζε από την άλλη το πρόβλημα που έθετε ο στ. 1 και έτσι υποστηριζόταν ως ιδανικοί βασιλιάδες-ιερείς οι Μακκαβαίοι. Την άποψη αυτή ενίσχυε το γεγονός ότι ο Ψλ. 109:1-4 στο μασωριτικό κείμενο (110:1-4) σχηματίζει ακροστιχίδα με το όνομα Σίμων. Τελικά όμως η θέση αυτή δεν επικράτησε και προτιμήθηκε ως χρόνος προέλευσης του ψαλμού η περίοδος της μοναρχίας. Έτσι η άποψη ότι ο Ψλ. 109 αφορούσε την αναγνώριση του Σίμωνα (142 π.Χ.)⁷¹ ως βασιλιά και αρχιερέα (Α΄ Μακ. 13:42) έχει εγκαταλειφθεί.

Εάν λοιπόν προτιμηθεί η μοναρχική περίοδος⁷² για τη χρονολόγηση του Ψλ. 109, υποστηρίζεται πως ο συντάκτης του μπορεί να αναζητηθεί στους προφήτες της αυλής⁷³. Σήμερα όλοι οι ερευνητές συμφωνούν ότι πρόκειται για ένα βασιλικό ψαλμό με κεντρικό θέμα την κρίση, χωρίς όμως να υπάρχει ομοφωνία για το πρόσωπο, το οποίο μιλά στους στ. 1 και 4. Πρόκειται για το ψαλμωδό ή το Γιαχβέ; Στην Κ.Δ. (Μκ. 12:36 και Μτ. 22:43) ο Ιησούς παρουσιάζεται να αποδίδει τη σύνταξη του Ψλ. 109 στο Δαβίδ. Αυτό απηχείται και στην ιουδαϊκή πα-

ρίας χρονολογώντας τον Ψλ. 109 κατά τη μακκαβαϊκή εποχή ενώ το ζήτημα αυτό δεν απασχολεί τους G. Kittel, «Μελχισεδέκ», *ThWNT*, 573-575 και G. H. Lang, «Melchizedek», *EvQ* 31 (1959) 21-31.

⁷¹ D. W. Rooke, «Kingship as Priesthood: The Relationship between the High Priesthood and the Monarchy», στο *King and Messiah in Israel and the Ancient Near East*, Sheffield 1998, 188. Βλ. και F. L. Horton, *The Melchizedek Tradition*, 29-33.

⁷² Βλ. D. W. Rooke, «Jesus as Royal Priest: Reflections on the Interpretation of the Melchizedek Tradition in Heb 7», *Bib* 81 (2000) 86· H. Gunkel, *Die Psalmen*, 169· D. M. Hay, *Glory at the Right Hand-Psalms 110 in Early Christianity*, SBLMS 18, Nashville, Tennessee 1973, 33 και 161.

⁷³ L. C. Allen, *Psalms 101-150*, WBC 21, Word Books, Dallas, Texas 1983, 83. Σύμφωνα με την υπόθεση αυτή οι στ. 1 και 4 δεν είναι παρά οράματα κάποιου προφήτη της αυλής και αφορούν το βασιλιά. Το πιο πιθανό υπόβαθρο του Ψλ. 109 κατά τον Allen είναι κάποια βασιλική ενθρόνιση στην Ιερουσαλήμ. Πρβλ. και C. Gianotto, *Melchizedek e la sua Tipologia*, 34-35· του ίδιου, «La Figura di Melchizedek nelle Traditioni Giudaica, Cristiana e Gnostica (sec. II a.C.-III d.C.)», *ASEs* 1 (1984) 137-140.

ράδοση και την αποστολική μαρτυρία⁷⁴. Επιπλέον, ένα μεγάλο ποσοστό από το λεξιλόγιο του Ψλ. 109 απαντά σε ουγαριτικά κείμενα⁷⁵, αλλά και στον Ψλ. 2. Αν ο συντάκτης τέλος είναι κάποιος άλλος και ο ψαλμός απευθύνεται στο Δαβίδ τότε πιθανώς ο Ψλ. 109 να αναφέρεται στην κατάληψη της Ιερουσαλήμ από το Δαβίδ και την άνοδό του στον ιεβουσιτικό θρόνο⁷⁶. Πρόκειται μάλλον για την επικρατέστερη μέχρι στιγμής θέση.

Το αμέσως επόμενο ερώτημα αφορά το πρόσωπο στο οποίο ο ψαλμός απευθύνεται. Επιπρόσθετα, άλλο ένα δύσκολο ζήτημα είναι το αν πρόκειται για ένα μόνο πρόσωπο (Ψλ. 109:1) ή για δύο (Ψλ. 109:4). Από τις προτάσεις που έχουν γίνει προκειμένου να φωτιστεί το πρόσωπο στο οποίο απευθύνεται ο Ψλ. 109 παραμένουν μέχρι σήμερα πιθανές τέσσερις, σύμφωνα με τις οποίες κατά σειρά πρόκειται για α) το Μεσσία, β) το Δαβίδ, γ) το Σολομώντα ως τον εκπρόσωπο της δαβιδικής δυναστείας⁷⁷ και δ) τον Ιωσία. Όλες όμως αυτές οι προτάσεις έχουν τις αδυναμίες τους και δεν εναρμονίζονται με την αναφορά στον Μελχισεδέκ. Από την άλλη, ούτε και κάποιες υποθέσεις που θέλουν τον ίδιο τον Μελχισεδέκ, είτε τον αποδέκτη, είτε το συντάκτη του Ψλ. 109⁷⁸ φαίνονται πειστικές.

⁷⁴ Βλ. K. Seybold, *Die Psalmen*, HAT I/5, Stuttgart 1996, 437. Για πλήρη παρουσίαση των επιχειρημάτων αυτής της θέσης βλ. D. R. Anderson, *The King-Priest of Psalm 110 in Hebrews*, 67. Στο Πραξ. 2:33-35 ο απ. Πέτρος κατανοεί πως ο Δαβίδ συνέταξε ή τουλάχιστον εκφώνησε τον Ψαλμό.

⁷⁵ H. G. Jefferson, «Is Psalm 110 Canaanite?», *JBL* 73 (1954) 153. Η ερευνητρια σημειώνει πως μόνο τρεις άλλοι ψαλμοί έχουν τόσο υψηλό ποσοστό ομοιοτήτων (71%), όσο ο Ψλ. 109. Με βάση τη θεωρία της προκύπτει ότι ο Ψλ. 109 ήταν ένα αρχαίο ποίημα που υιοθετήθηκε κάποια στιγμή από τους Ισραηλίτες με σκοπό να εξαρθεί η νίκη του Δαβίδ και η ενθρόνισή του στην Ιερουσαλήμ.

⁷⁶ L. C. Allen, *Psalms 101-150*, 86· Jefferson H. G., «Is Psalm 110 Canaanite?», *JBL* 73 (1954) 156· M. Dahood, *Psalms 101-150*, AB 17A, Garden City, Doubleday, 1970, 116-118.

⁷⁷ Βλ. D. R. Anderson, *στο ίδιο*, 38 και 67-68, όπου η σχετική βιβλιογραφία.

⁷⁸ Για την πρώτη εκδοχή βλ. J. R. Davila, «Melchizedek, Michael, and War in Heaven», στα *SBLSP* 35, έκδ. E. Lovering, New Orleans, Louisiana, Atlanta 1996, 248, ενώ για τη δεύτερη, D. Flusser, «Melchizedek and the Son of Man», στο *Judaism and the Origins of Christianity*, Jerusalem 1988, 186-192 και J. T. Milik,

Θα πρέπει να σημειώσουμε εδώ, ότι η Κ.Δ. ρητά αναφέρει ως παραλήπτη των στίχων 1 και 4 τον Κύριο. Ενδεχομένως ήδη από την εποχή της σύνταξης του να απευθυνόταν στον αναμενόμενο Μεσσία⁷⁹. Έναν Μεσσία όμως που κατανοούνταν ως μια ανθρώπινη προσωπικότητα. Τίποτα στο κείμενο του Ψλ. 109 δεν αποκλείει την θεώρηση ενός βασιλιά Μεσσία προερχόμενο από τη δαβιδική δυναστεία. Ούτε από την άλλη, η ορολογία που χρησιμοποιείται εμποδίζει τη σύνδεση με ουράνιες προσωπικότητες. Συνεπώς ο αναφερόμενος βασιλιάς-ιερέας προτιμάται να είναι ένα ιστορικό πρόσωπο (ένα πρόσωπο και όχι δύο διαφορετικά), ενώ αργότερα οι συγγραφείς των βιβλίων της Κ.Δ. απέδωσαν τους στίχους στο Χριστό⁸⁰.

Επειδή ακριβώς δεν είναι δυνατό να προσδιοριστεί ο χρόνος σύνταξης του Ψλ. 109 με βεβαιότητα, το ίδιο ισχύει και για το το *Sitz im Leben* του. Η προσπάθεια που έχει επιχειρηθεί αριθμεί αρκετές διαφορετικές περιπτώσεις ως το πιθανό υπόβαθρο. Από τις πιο πιθανές εμφανίζονται οι παρακάτω: α) μία ετήσια γιορτή ενθρονισμού⁸¹, β) μία γιορτή ανανέωσης της διαθήκης, γ) μία βασιλική γιορτή στη Σιών, δ) η μεταφορά της Κιβωτού της Διαθήκης στην Ιερουσαλήμ, ε) οι οδηγίες που δίνονταν στο βασιλιά καθώς πήγαινε στον πόλεμο ή η εορτή μετά

«Milki-sedeq et Milki-resa¹ dans les Anciens Écrits Juifs et Chrétiens», *JJS* 23 (1972) 124-125. Η αναφορά του ονόματος Μελχισεδέκ στο στ. 4 εξηγείται από τους υποστηρικτές αυτών των υποθέσεων στην πρώτη περίπτωση ως κλητική πτώση και στη δεύτερη ως παράθεση στη φράση «κατὰ τὴν τάξιν».

⁷⁹ A. Steudel, «Melchizedek», στην *Encyclopedia of the DSS*, έκδ. L. H. Schiffman-J. C. VanderKam, τ. 1, Oxford University Press, 2000, 535. Πρβλ. και D. W. Rooke, «Jesus as Royal Priest: Reflections on the Interpretation of the Melchizedek Tradition in Heb 7», *Bib* 81 (2000) 86. Το γεγονός αυτό υπονοεί την αναγνώριση των στοιχείων της βασιλικής ιδεολογίας που ο Ψλ. 109 περιέχει.

⁸⁰ Αργότερα στο έργο του μάρτυρος Ιουστίνου, *Πρός Τρύφωνα Ἰουδαῖον Διάλογος*, 33 και 83 αναιρείται ιουδαϊκή αντίληψη που απέδιδε την αναφορά των στίχων 109:1 και 4 στο βασιλιά Εζεκία τονίζοντας πως οι στίχοι απευθύνονταν στον Χριστό.

⁸¹ Επιχειρήθηκε και προσπάθεια ανεύρεσης ομοιοτήτων με το αιγυπτιακό τελετουργικό ενθρόνωσης του βασιλιά. Βλ. M. Delcor, «Melchizedek from Genesis to the Qumran Texts and the Epistle to the Hebrews», *JJS* 2 (1971) 115-135 και S. R. A. Starbuck, *Court Oracles in the Psalms*, 44-45.

τη νίκη στον πόλεμο⁸², στ) πρόκειται για σκέψεις πάνω στους Ψλ. 2⁸³ και 21 και ζ) η ενθρόνιση του Σολομώντα. Φυσικά εδώ δεν αναφέρονται οι υπόλοιπες υποθέσεις που στηρίζουν μεταιχμαλωσιακή χρονολόγηση⁸⁴. Μία άλλη ενδιαφέρουσα πρόταση υποστηρίζει τη σύνθεση του Ψλ. 109 από το Δαβίδ προς το τέλος της ζωής του, όταν αντιλήφθηκε πως κάποιος ανώτερος από αυτόν θα έρθει να εκπληρώσει τη διαθήκη με το Γιαχβέ. Επιπλέον, προτείνεται πως ο Ψαλμός ψαλλόταν στη λατρεία, ανεξαρτήτως με το ποιος βασιλιάς απόγονος του Δαβίδ υπήρχε στην εξουσία, δηλώνοντας πως ο ιδανικός βασιλιάς είχε τη δυνατότητα να γίνει ο Μεσσίας⁸⁵. Δεν υπάρχει πάντως κάποιο ιστορικό γεγονός της ζωής του Δαβίδ που να κρίνεται καθοριστικό για την ερμηνεία του Ψλ. 109. Το πιο πιθανό όμως είναι να αναζητήσουμε το *Sitz im Leben* του στη βασιλική αυλή του Ισραήλ, αν και μέχρι στιγμής αυτό δεν μπορεί να καθοριστεί με βεβαιότητα.

Όσον αφορά τώρα τις προσπάθειες ερμηνείας του Ψαλμού, αυτές θα μπορούσαν να διακριθούν σε δύο ευρύτερες ομάδες που απορρίπτονται ή αποδίδουν προφητική σημασία στον Ψλ. 109 αντίστοιχα. Η κατάταξη αυτή προτείνεται από τον Anderson⁸⁶, ο οποίος κατατάσσει στην πρώτη ομάδα όσες προσπάθειες ερμηνείας δεν αποδίδουν προφητική σημασία στον Ψαλμό. Στην πρώτη αυτή ομάδα ανήκουν οι εκπρόσωποι της σχολής του Mowinckel⁸⁷, οι οποίοι τοποθετούν τον Ψαλμό σε μυθικά λατρευτικά πλαίσια, αλλά και όσοι ερευνητές επι-

⁸² Ο F. L. Horton, στο *ίδιο*, 34, προτείνει την πιθανότητα ο Ψλ. 109 να εκπροσωπεί έναν ύμνο νίκης που χρησιμοποιήθηκε κατά την επιστροφή του Δαβίδ στην Ιερουσαλήμ.

⁸³ Βλ. Δ. Καϊμάκη, *Ψαλῶ τῷ Θεῷ μου. Υπόμνημα σε Εκλεκτούς Ψαλμούς*, Θεσσαλονίκη 1992, 242-258· του ίδιου, «Ψαλμός 2, Ένας Μεσσιανικός Ψαλμός», *ΕΕΘΣΘ* 28 (1985) 325.

⁸⁴ D. R. Anderson, *The King-Priest of Psalm 110 in Hebrews*, 42.

⁸⁵ Βλ. D. R. Anderson, στο *ίδιο*, 43 και υποσ. 46.

⁸⁶ D. R. Anderson, στο *ίδιο*, 43-48, όπου και η σχετική βιβλιογραφία.

⁸⁷ S. Mowinckel, *Psalmenstudien II. Das Thronbesteigungsfest Jahwäs und der Ursprung der Israelitischen Eschatologie*, Kristiania 1922, 230. Βλ. και Δ. Καϊμάκη, *Η Ημέρα Κυρίου στους Προφήτες της Παλαιάς Διαθήκης*, Θεσσαλονίκη 1991, 14-15.

χειρούν να συνδέσουν τον Ψαλμό με κάποιο συγκεκριμένο ιστορικό γεγονός απορρίπτοντας οποιαδήποτε προφητικότητα. Στη δεύτερη ομάδα τώρα, ο Anderson προτείνει έναν διαχωρισμό μεταξύ αυτών που δέχονται προφητική ατμόσφαιρα. Στην πρώτη υποομάδα τοποθέτησε όσους βλέπουν έναν άμεσο μεσσιανισμό -αυτή ήταν και η παραδοσιακή άποψη για τον Ψλ. 109 πριν την εφαρμογή της σύγχρονης κριτικής- και στη δεύτερη εντάσσονται όσοι υποστηρίζουν έναν τυπολογικά προφητικό τόνο στα λόγια του Ψαλμού.

Το κεντρικό γεγονός του Ψαλμού είναι η μοναδική νίκη του βασιλιά-ιερέα. Βασιζόμενοι στη δομική ανάλυση του Ψαλμού παρατηρούμε ότι ο στ. 4 «*ὡμοσεν κύριος καὶ οὐ μεταμεληθήσεται σὺ εἴ ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδεκ*» αποτελεί την κορύφωση της προσπάθειας που άρχισε από τους στ. 1-3, ενώ από το στ. 5 ξεκινάει μία κάθοδος που τερματίζεται στο στ. 7. Αν στους στίχους 1-4 έχουμε την υπόσχεση του Γιαχβέ, τότε στους 5-7 έχουμε την εκπλήρωση της. Πουθενά στο Γεν. 14:18-20 δε λέγεται ότι ο Μελχισεδέκ είναι «*ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα*». Η άποψη που υιοθετείται από τους περισσότερους ερευνητές είναι ότι στο Ψλ. 109:4 πρόκειται για τον ίδιο Μελχισεδέκ που έχουμε στο Γεν. 14:18-20. Ο στ. 4 αναφέρεται στον προ-Ισραηλίτη βασιλιά-ιερέα της Σαλήμ. Με βάση το Ψλ. 109:2 που αναφέρεται στη Σιών ενισχύεται η άποψη ότι η Σαλήμ του Γεν. 14:18 είναι η Ιερουσαλήμ. Συμπερασματικά θα υποστηρίζαμε ότι ο Μελχισεδέκ και στα δύο βασικά κείμενα της Π.Δ. εμφανίζεται ως ιστορικό πρόσωπο.

Ας επανέλθουμε τώρα στο ζήτημα της ιεροσύνης του Ισραηλίτη βασιλιά. Ο Gunkel θεώρησε πως ο Ψλ. 109 προερχόταν από την αρχή της μοναρχίας καθώς το φαινόμενο ο βασιλιάς να ασκεί και το ιερατικό λειτουργήμα θα μπορούσε να είχε υιοθετηθεί και από τους Ισραηλίτες⁸⁸, όταν αυτοί ακολούθησαν τον θεσμό της βασιλείας. Στην προσπάθειά τους οι ερευνητές να εναρμονίσουν τους στίχους 1 και 4 αναζήτησαν στα ιστορικά βιβλία της Π.Δ. αναφορές σε τυχόν λειτουργικά καθήκοντα του εκάστοτε βασιλιά και ιδιαίτερα κατά την αρχική πε-

⁸⁸ Β' Βασ. 6:19, Γ' Βασ. 8:1, 66, 12:32, 13:1 και τα παράλληλα χωρία στα βιβλία των Παραλειπομένων: Α' Παρ. 15:1, 16:2, Β' Παρ. 5:2, 7:10. Βλ. H. Gunkel, *Die Psalmen*, Göttingen, 1926, 485.

ρίοδο της βασιλείας του Δαβίδ και του Σολομώντα. Εξαιρέση σε αυτή την προσπάθεια αποτέλεσε η προσπάθεια του Rowley⁸⁹ να συνδέσει τον Ψλ. 109 με τον Σαδώκ, γεγονός που αποδεικνύει μέχρι ποιο σημείο έφτασαν αυτές οι προσπάθειες.

Ο ιερέας στον οποίο απευθύνεται ο στ. 4 και έχει ως πρότυπο τον Μελχισεδέκ έχει μία διαφορετικού τύπου ιεροσύνη και οι διαφορές από τους συνηθισμένους ιερείς συνοψίζονται στον ίδιο στίχο. Πρόκειται για «*βασιλική ιεροσύνη*». Εδώ ακριβώς ανακύπτει ένα σημαντικό ερώτημα που έχει να κάνει με το θεσμό της βασιλείας. Αν δηλαδή ο εκάστοτε βασιλιάς του Ισραήλ ασκούσε και ιερατικά καθήκοντα, όπως ο βασιλιάς της Σαλήμ. Στις απαντήσεις που έχουν δοθεί στο ερώτημα αυτό, ο στ. 4 αποτελεί το κυριότερο επιχείρημα υπέρ της βασιλικής άσκησης της ιεροσύνης. Ο Ψαλμός πιθανότατα έχει να κάνει με κάποιον βασιλιά που ήταν και ιερέας και όχι το αντίθετο. Το ίδιο αναφέραμε και στην περίπτωση του Γεν. 14:18-20 για τον Μελχισεδέκ. Γεγονός πάντως είναι πως και τα δύο κείμενα είναι εξίσου δύσκολα στην ερμηνεία από τους σύγχρονους αναγνώστες.

Η Rooke συγκεντρώνοντας χωρία από την Π.Δ. απέδειξε ότι η κανονική ιεροσύνη ήταν λειτουργήμα που ασκούσαν από συγκεκριμένα άτομα της κοινότητας για λογαριασμό των υπολοίπων μελών. Ο μονάρχης όμως εμφανίζεται να κατέχει και αυτός την ιερατική ιδιότητα, η οποία όμως προκύπτει από μία άλλη βάση⁹⁰. Παρουσιάζεται ως ιερέας με την έννοια ότι αναλαμβάνει το ρόλο της μεσιτείας μεταξύ του Θεού και των ανθρώπων μέσα στο τελετουργικό και ειδικότερα στο θυσιαστήριο, χωρίς όμως αυτό να σημαίνει ότι λειτουργεί ως συνηθισμένος ιερέας. Η Rooke προσθέτει στα παραπάνω και το γεγονός της

⁸⁹ H. H. Rowley, «Melchizedek and Zadok (Gen. 14 and Psalm 110)», στο *Festschrift für Alfred Bertholet zum 80. Geburtstag*, έκδ. W. Baumgartner-O. Eissfeldt-K. Ellinger-L. Rost, Tübingen 1950, 461-472.

⁹⁰ D. W. Rooke, «Kingship as Priesthood: The Relationship between the High Priesthood and the Monarchy», στο *King and Messiah in Israel and the Ancient Near East*, 193. Βλ. της ίδιας, *Zadok's Heirs. The Role and Development of the High Priesthood in Ancient Israel*, 81 και A. George, «Ιεροσύνη», *ABE*, 501-509.

υιοθεσίας του βασιλιά από το Γιαχβέ κατά την ενθρόνισή του⁹¹ (Ψλ. 2:7 και 88:27-28), με την οποία γίνεται ο εθνικός αντιπρόσωπος του λαού ενώπιον του Θεού. Μέσα σε αυτή τη συνάφεια και μόνο μπορεί να θεωρηθεί ότι ο βασιλιάς στον Ισραήλ ασκούσε και ιερατικό λειτουργήμα, το οποίο όμως διακρίνεται από το κανονικό που ασκούσαν οι ιερείς.

Με την παραπάνω άποψη συμφωνούν και οι Horton και Cody⁹². Ο τελευταίος τονίζει τη διαφορά που ήδη αναφέρθηκε και εξηγεί έτσι γιατί ο βασιλιάς αποφεύγεται στα εβραϊκά να καλείται *kōhēn*, δηλαδή ιερέας. Τα πορίσματα της εργασίας της Rooke αποδεικνύουν ότι στην μεταιχμαλωσιακή εποχή ο αρχιερέας, ο οποίος αποτελεί την επιτομή της ιεροσύνης, δεν απέκτησε και καθήκοντα που πριν ασκούσε ο βασιλιάς αν και για μεγάλο διάστημα αυτήν την εποχή τον Ισραήλ διοικεί το ιερατείο⁹³.

Εδώ θα μπορούσαμε να συνοψίσουμε τα παραπάνω. Αν πράγματι ο Ψλ. 109 προέρχεται από την αρχή της μοναρχίας και συνδέεται με το πρόσωπο του Δαβίδ⁹⁴, τότε, όπως συνέβη με το Γεν. 14:18-20, έτσι και με τον Ψλ. 109 τα γεγονότα που περιγράφονται συνδέθηκαν με την κατάληψη της Ιερουσαλήμ από το Δαβίδ. Την εποχή εκείνη πιθα-

⁹¹ Βλ. S. Mowinckel, *The Psalms in Israel's Worship*, (μτφρ. D. R. Ap-Thomas), τ. 1, Oxford, Blackwell, 1967, 61-62 και A. R. Johnson, *Sacral Kingship in Ancient Israel*, Cardiff, University of Wales Press, ²1967, 102-128.

⁹² F. L. Horton, στο *ίδιο*, 45-48· A. Cody, *A History of Old Testament Priesthood*, AnBib 35, Rome, Pontifical Biblical Institute, 1969, 101. Στην Π.Δ. με τον τίτλο του ιερέα εκτός από τα Γεν. 14:18 και Ψλ. 109:4 αναφέρονται και άλλα πρόσωπα, τα οποία δεν κατάγονταν από τη φυλή του Λευί, ούτε από τη γενεαλογική γραμμή του Σαδώκ (Γεν. 41:45, 50, 46:20, Εξ. 2:16, 3:1, 18:1, Β' Βασ. 8:17-18, 20:25-26, Γ' Βασ. 4:2-5). Εδώ το αξίωμα του ιερέα είναι λατρευτικό και διοικητικό. Στο Β' Βασ. 8:18 το κείμενο των Ο' έχει «και υιοί Δαβιδ αύλάρχαι ήσαν». Η λέξη «αύλάρχαι» μεταφράζεται από την έκδοση της EBE ως *ιερείς*.

⁹³ D. W. Rooke, «Kingship as Priesthood: The Relationship between the High Priesthood and the Monarchy», στο *King and Messiah in Israel and the Ancient Near East. Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar*, έκδ. J. Day, JSOTSup 270, Sheffield 1998, 208.

⁹⁴ Βλ. A. Serina, *La Figura di Melchisedek nel Salmo CX. Il Sacerdozio e Il Messianismo Sacerdotale del Re Davide*, Trapani 1970, 16 και 51.

νώς ο Μελχισεδέκ (βασιλιάς-ιερέας) να ήταν προσφιές πρόσωπο στον ιεβουσιτικό πολιτισμό, τον οποίο ο Δαβίδ χρησιμοποίησε ως πρότυπο για τη δική του βασιλεία. Αυτό φανερώνει προφανώς η χρήση της φράσης «κατά την τάξιν Μελχισεδεκ». Η εβραϊκή φράση *al-dibratī* που το κείμενο των Ο' αποδίδει ως «κατά την τάξιν» στο μασωριτικό κείμενο δεν απαντά πουθενά αλλού, εκτός από εδώ. Συνεπώς ο στ. 4, όπως δείχνει η Rooke⁹⁵ στη μονογραφία της, φανερώνει προφανώς την αναγκαιότητα κατά την αρχή του θεσμού της μοναρχίας να καθοριστεί η θέση του βασιλιά, προσδίδοντάς του προφητική έγκριση για το βασιλικό του αξίωμα. Συμπερασματικά λοιπόν, οι δύο στίχοι αναφέρονται στο ίδιο πρόσωπο και όχι σε δύο. Η άποψη του Rowley που πρότεινε ότι ο στ. 4 απευθύνεται από τον Δαβίδ στον Σαδώκ εγκαταλείφθηκε γρήγορα⁹⁶. Στους στίχους 1 και 4 παρουσιάζεται να μιλά ο ίδιος ο Θεός και να απευθύνεται στο ίδιο πρόσωπο. Αν ο στ. 1 υπονοεί πως ο Θεός πολεμά και νικά τους εχθρούς για λογαριασμό του βασιλιά, τότε στο στ. 5 και πιθανώς στο στ. 6 το υποκείμενο είναι και πάλι ο Θεός⁹⁷. Έτσι σύμφωνα με την Rooke αφού ο ρόλος του βασιλιά καθιερώθηκε δεν υπήρχε λόγος για νέα έκκληση μιας εξωτερικής προσωπικότητας και αυτό ίσως εξηγεί γιατί ο Μελχισεδέκ δεν μνημονεύεται πουθενά αλλού στην Π.Δ. Κλείνοντας λοιπόν το παλαιοδιαθηκικό μέρος επαναλαμβάνουμε και πάλι πως ο Μελχισεδέκ του Γεν. 14:18-20 και Ψλ. 109:4 φαίνεται ότι είναι ιστορικό πρόσωπο και όχι θεϊκό ον.

γ) Η υπόθεση του Ιησ. 5:13-15

Με τη δημοσίευση των πρακτικών του σεμιναρίου της *Society of Biblical Literature* του 1996 μία νέα υπόθεση για πιθανή εμφάνιση του Μελχισεδέκ και σε ένα άλλο βιβλίο της Π.Δ. εκτός των μέχρι τώρα γνωστών περικοπών είδε το φως της δημοσιότητας. Αν και η εν λόγω

⁹⁵ D. W. Rooke, *Zadok's Heirs*, 100-103. Βλ. και Μ. Αγγελάτου, «Μελχισεδέκ», στη *Βιβλική Εγκυκλοπαιδεία*, Αθήνα 1976, 36-37.

⁹⁶ H. H. Rowley, στο *ίδιο*, 461-472.

⁹⁷ Βλ. J. Kurianal, στο *ίδιο*, 39-41.

υπόθεση δεν είναι δυνατό να αποδειχθεί την αναφέρουμε με συντομία. Ο Aschim⁹⁸ από το πανεπιστήμιο του Οσλο υποστήριξε πως ο άντρας με το γυμνό σπαθί στο χέρι στο Ιησ. 5:13-15, που εμφανίστηκε ξαφνικά μπροστά στον Ιησού του Ναυή, όταν αυτός βρισκόταν κοντά στην Ιεριχώ, δεν είναι άλλος από τον μυστηριώδη Μελχισεδέκ. Φυσικά στο κείμενο δεν αναφέρεται το όνομα του άντρα, παρά μονάχα το αξίωμά του. Είναι ο αρχηγός των στρατευμάτων του Κυρίου.

Η όλη περικοπή αποτελείται από τρεις στίχους όπως ακριβώς και το Γεν. 14:18-20. Ο Aschim υποθέτει πως οι εμφανίσεις των προσώπων στον Αβραάμ στο Γεν. 18 και ομοίως στο Γεν. 14:18-20, πιθανώς να κατανοούνταν από κάποιους κύκλους του Ιουδαϊσμού και της πρώτης εκκλησίας ως αγγελικές εμφανίσεις⁹⁹. Τα ερωτήματα που έχουν να κάνουν με τη δεκάτη, την ξαφνική εμφάνιση του Μελχισεδέκ, τη νίκη του Αβραάμ έναντι των συμμαχικών δυνάμεων των τεσσάρων βασιλιάδων, με τη βοήθεια μόνο 318 αντρών φαίνεται να απαντώνται με βάση την παραπάνω υπόθεση για μία αγγελική παρέμβαση. Με άλλα λόγια, αγγελικές δυνάμεις βοήθησαν τον Αβραάμ πολεμώντας στον ουρανό τις αντίπαλες πονηρές δυνάμεις και ο αρχηγός τους εμφανίστηκε μετά τη νίκη για να τιμηθεί από τον Αβραάμ. Σε αυτή τη συνάφεια εντάσσεται και το περιστατικό του Ιησ. 5:13-15, το οποίο λαμβάνει χώρα πριν την πτώση της Ιεριχώ στο Ιησ. 6. Ο Aschim παραπέμπει σε παρόμοια παραδείγματα παρέμβασης αγγελικών δυνάμεων σε πόλεμο που γίνεται σε δύο επίπεδα, δηλαδή στη γη αλλά και στον ουρανό (Κρ. 5:20 και Δν. 10-12).

Αργότερα στην ραββινική γραμματεία συναντάμε έναν υπερτονισμό της νίκης του Αβραάμ έναντι των τεσσάρων βασιλιάδων, η οποία δεν επιτεύχθηκε μόνο με τις δικές του δυνάμεις (*b. Ned.* 32a, *Gen Rab.* 43:2, 44:9, *Tg. Ps.-J Gen* 14:18-20 και ιδιαίτερα *b. Sanh.* 96a και *Gen*

⁹⁸ A. Aschim, «Melchizedek the Liberator: An Early Interpretation of Genesis 14?», στα *SBLSP* 35, έκδ. E. Lovering, New Orleans, Louisiana, Atlanta 1996, 243-258. Βλ. ειδικά σ. 249 εξ.

⁹⁹ Βλ. A. Aschim, στο ίδιο, 249. Οι τρεις άντρες ταυτίζονται με αγγέλους στο *4Q180* αποσπ. 2-4, στ. 3-4.

Rab. 43:3). Επιπλέον, ο Philonenko¹⁰⁰ υποστήριξε πρόσφατα ότι το όνομα Melki-resa' στα χειρόγραφα του Κουμράν (*4Q^a Amram^b* και *4Q280*) στηρίζεται στο Γεν. 14:2 (βασιλιά των Σοδόμων). Η μάχη λοιπόν, που διεξάγεται στον ουρανό (Μελχισεδέκ εναντίον Μελχισεδά) και συναντάται στα χειρόγραφα του Κουμράν με βάση την παραπάνω θεωρία είναι πιθανό να πηγάζει από την υπόθεση του Γεν. 14.

Η θεωρία αυτή βλέπει στον Μελχισεδέκ της Π.Δ. τον αρχηγό των αγγελικών δυνάμεων, μια ουράνια πολεμική προσωπικότητα που εμφανίζεται και στο Ιησ. 5:13-15. Η ταύτιση του άντρα με το γυμνό σπαθί που εμφανίζεται ξαφνικά στον Ιησού του Ναυή στο Ιησ. 5:13-15, με τον Μελχισεδέκ δεν μπορεί όμως να αποδειχθεί καθώς ο πρώτος δεν κατονομάζεται. Συνεπώς δεν μπορεί να λεχθεί, κατά τη γνώμη μας, τίποτα περισσότερο.

3. Ο Μελχισεδέκ στην απόκρυφη γραμματεία

α) Η περίπτωση των Ιωβηλαίων 13:24-28

Το απόκρυφο *Ιωβηλαία* χρονολογείται γύρω στο 134-105 π.Χ. και προέρχεται από τη γραφίδα κάποιου άγνωστου μέχρι σήμερα συγγραφέα, ο οποίος ενδεχομένως να ανήκε στην εσσαϊκή κοινότητα¹⁰¹. Στο 13^ο κεφάλαιο του βιβλίου (13:22-28) αναφέρεται το περιστατικό της νίκης του Αβραάμ έναντι των τεσσάρων βασιλιάδων που μας είναι γνωστό από το Γεν. 14. Ενώ όμως περιγράφεται το περιστατικό της δεκάτης, το γεγονός της συνάντησης του Αβραάμ με τον Μελχισεδέκ παραλείπεται. Το κείμενο έχει ως εξής:

24. Καί παραγενόμενος εἰς τῶν διασωθέντων ἀπήγγειλεν εἰς τόν Ἀβραάμ, ὅτι ὁ υἱὸς τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ ἤχημαλωτίσθη

¹⁰⁰ M. Philonenko, «Melki-resa' et Melkira'. Note sur les 'Visions de 'Amram'», *Sem* 41-42 (1993) 159-162. Πρβλ. M. C. Astour, «Political and Cosmic Symbolism in Genesis 14 and in Its Babylonian Sources», στο *Biblical Motifs*, έκδ. A. Altmann, Cambridge, 1966, 74.

¹⁰¹ C. Gianotto, *Melchisedek e la sua Tipologia*, 59.

25. Καί ὠπλισε τοὺς δούλους τοῦ οἴκου αὐτοῦ ... δι' Ἀβραμ καί τό σπέρμα αὐτοῦ τήν δεκάτην τῶν ἀπαρχῶν τῷ Θεῷ, καί ὁ Κύριος ὠρισεν αὐτήν ὡς ἐντολήν εἰς τόν αἰῶνα, ἵνα δίδωσιν αὐτήν εἰς τοὺς ἱερεῖς, τοὺς ὑπηρετοῦντας ἐνώπιον αὐτοῦ, διά να κατέχωσιν αὐτήν διά παντός.

Παρακάτω στο κείμενο, στο στίχο 28 εμφανίζεται ο βασιλιάς των Σοδόμων και ο διάλογος ανάμεσα σε αυτόν και τον Αβραάμ εκτυλίσσεται, όπως μας είναι γνωστός από το Γεν. 14:21-24. Πιθανώς το περιστατικό να αναφερόταν αρχικά, αλλά στη συνέχεια να εξαφανίστηκε από τους αντιγραφείς¹⁰², δεδομένου ότι δεν υπάρχει πουθενά αλλού στο κείμενο κάποιο κενό. Είναι γεγονός ότι και στα τέσσερα σωζόμενα αιθιοπικά χειρόγραφα των *Ιωβηλαίων* υπάρχει ένα εμφανές κενό στην αρχή του *Ιωβηλ.* 13:25, στο σημείο ακριβώς που ο αναγνώστης αναμένει την αφήγηση που αναφέραμε¹⁰³. Η συγκεκριμένη αναφορά έχει σκοπό να εδραιώσει το δικαίωμα των ιερέων να λαμβάνουν τη δεκάτη. Φυσικά εδώ εννοείται η λευιτική ιεροσύνη και προφανώς η παρουσία του Μελχισεδέκ, ο οποίος λαμβάνοντας τη δεκάτη από τον Αβραάμ δημιουργεί πρόβλημα. Στο βιβλίο εξαιρείται όχι μόνο ο Λευί, αλλά και οι διάδοχοί του. Μέσα σε αυτή τη συνάφεια θα πρέπει να κατανοηθεί και η προσφορά από πλευράς Ιακώβ της δεκάτης στο Λευί. Ορθώς λοιπόν έχει παρατηρηθεί πως στο *Ιωβηλ.* 32:1 έχουμε δανεισμό της γλώσσας που χρησιμοποιείται στο Γεν. 14:20, όπου εκεί ο Αβραάμ προσφέρει τη δεκάτη στον Μελχισεδέκ¹⁰⁴. Οι στίχοι 4-5 περι-

¹⁰² Βλ. R. N. Longenecker, «The Melchizedek Argument of Hebrews: A Study in the Development and Circumstantial Expression of New Testament Thought», στο *Unity and Diversity in N.T. Theology*, έκδ. R. A. Guelich, 1978, 164-165. Πρβλ. και A. Caquot, «Le Livre des Jubilés, Melkisedeq et les Dimes», *JJS* 33 (1982) 258-259 ή του ίδιου, «Le Livre des Jubilés, Melkisedeq et les Dimes», *RHR* 199 (1982) 236-237.

¹⁰³ Βλ. W. L. Lane, *Hebrews 1-8*, WBC 47A, Word Books, Dallas, Texas 1991, 160.

¹⁰⁴ Βλ. J. C. VanderKam, «Jubilees and the Priestly Messiah of Qumran», *RevQ* 13 (1988) 364-365.

γράφουν με λεπτομέρειες τη δεκάτη του Ιακώβ προς το Θεό (Γεν. 28:22).

Αξίζει επίσης να αναφερθεί ότι συνεχώς στο κείμενο των *Ιωβηλαίων* χρησιμοποιείται, ως ονομασία του Θεού το ασυνήθιστο όνομα «Θεός ὑψιστος» (7:36, 12:19, 13:29, 16:18, 27, 20:9, 21:20, 22, 23, 25, 22:6, 11, 13, 19, 23, 27, 25:3, 11, 21, 27:15, 32:1, 36:16, 39:6). Η ονομασία αυτή, στην *Αραμαϊκή Διαθήκη Λευί* (13 και 30) συνδέεται με τον ιερέα Λευί και πιθανώς προέρχεται από την παράδοση του Μελχισεδέκ που συναντάται στο Γεν. 14:18-20¹⁰⁵. Επιπλέον η ονομασία «Θεός ὑψιστος» σε αρκετά σημεία συνοδεύεται με αναφορά στο δημιουργικό έργο του Θεού («δημιουργός του ουρανού και της γης», Γεν. 14:19).

Τα *Ιωβηλαία* χρησιμοποιούν το περιστατικό του Μελχισεδέκ τροποποιώντας την αφήγηση και αλλάζοντας τους ήρωες για να εδραιώσουν τη θέση του Λευί. Έτσι ο ρόλος του Λευί εξυψώνεται συγκριτικά με εκείνον που έχει στο βιβλίο της Γένεσης με το δανεισμό του ρόλου του μυστηριώδη βασιλιά-ιερέα του Γεν. 14:18-20. Στην Κ.Δ. η προς Εβραίους επιστολή χρησιμοποιεί την ίδια προσωπικότητα και το διπλό του αξίωμα για να αποδείξει την ανωτερότητα του Χριστού.

Συμπερασματικά θα λέγαμε πως είναι φανερό ότι, παρά την απουσία του ονόματος του Μελχισεδέκ, η παρουσία του μυστηριώδη βασιλιά-ιερέα υπονοείται και στα *Ιωβηλαία*. Αν λοιπόν στο αρχικό κείμενο του αποκρύφου αναφερόταν πραγματικά το όνομα του Μελχισεδέκ, από την παρούσα μορφή του κειμένου συνάγεται πως τα *Ιωβηλαία* δε θα διέφεραν στην παρουσίασή του από εκείνη που έχουμε στο Γεν. 14:18-20, το οποίο χρησιμοποιούν.

β) Ψευδο-Ευπόλεμος

Στο έργο του Ευσεβίου Καισαρείας *Εὐαγγελικὴ Προπαρασκευή*, 9, 17, 2-9 παρατίθεται ένα έργο, γνωστό ως *Ψευδο-Ευπόλεμος*. Το απόκρυφο αυτό αποδίδεται στον Αλέξανδρο τον Πολύιστορα και χρονο-

¹⁰⁵ R. A. Kugler, *From Patriarch to Priest. The Levi-Priestly Tradition from Aramaic Levi to Testament of Levi*, SBLEJL 9, Atlanta, Scholars Press, 1996, 165.

λογείται λίγο πριν το πρώτο μισό του 1^{ου} αι. π.Χ. Ο Charlesworth συμπεριέλαβε το κείμενο αυτό στο β' τόμο των αποκρύφων του¹⁰⁶.

Στην ιστορία που παρουσιάζεται στο έργο αυτό για τον Αβραάμ, υπάρχει μια μικρή αναφορά στον Μελχισεδέκ. Εδώ όμως, σε αντίθεση με όσα έχουμε δει μέχρι τώρα, ο Μελχισεδέκ είναι αυτός που παρουσιάζεται να προσφέρει τη δεκάτη ή για να είμαστε ακριβέστεροι «δώρα» στον Αβραάμ. Επιπλέον αναφέρεται πως ο Αβραάμ συνάντησε τον Μελχισεδέκ στο όρος Αργαριζίν (Γαριζίν) κοντά στη Συχέμ. Η πληροφορία αυτή προέρχεται από σαμαρειτικές πηγές που είχε στη διάθεσή του ο Αλέξανδρος ο Πολύιστορ. Πέρα από αυτές τις δύο αναφορές στο μυστηριώδη βασιλιά και ιερέα του ύψιστου Θεού το κείμενο δεν μας παρέχει καμία περαιτέρω πληροφόρηση. Η αφήγηση εδώ δεν παρουσιάζει κανένα ενδιαφέρον καθώς πέρα από τις δύο αλλαγές που επιχειρεί στο περιστατικό του Γεν. 14:18-20 δεν διασώζει κάποια επιπλέον πληροφορία για τον Μελχισεδέκ και έτσι δεν κατατάσσεται στα σημαντικά κείμενα που αφορούν τη μυστηριώδη αυτή προσωπικότητα. Αυτός είναι και ο λόγος που το συγκεκριμένο κείμενο δεν λαμβάνεται υπόψη στις περισσότερες εργασίες που ασχολούνται με τον Μελχισεδέκ.

4. Ο Μελχισεδέκ στα χειρόγραφα του Κουμράν

α) Απόκρυφο της Γενέσεως (1QapGen ar)

Ο Μελχισεδέκ εμφανίζεται στο *Απόκρυφο της Γενέσεως* στη στήλη 22:14-17, τμήμα που αποτελεί παράφραση του γνωστού περιστατικού του Γεν. 14:18-20, όπου περιγράφεται η συνάντησή του με τον Αβραάμ. Πρόκειται για κείμενο γραμμένο στα αραμαϊκά από κάποιον άγνωστο συγγραφέα, το οποίο χρονολογείται (με δυσκολία) με βάση την παλαιογραφία κατά τον 1^ο αι. π.Χ., αν και αρκετοί ερευνητές θεωρούν¹⁰⁷ πως μπορεί να του αποδοθεί και μια αργότερη χρονολόγηση,

¹⁰⁶ Ψευδο-Ευπόλεμος, OTP2, 873-882.

¹⁰⁷ Βλ. σχετικά N. Avigad-Y. Yadin, *A Genesis Apocryphon. A Scroll from the Wilderness of Judaea*, Jerusalem 1958, 15· C. Gianotto, *Melchisedek e la sua Ti-*

γύρω στο πρώτο μισό του 1^{ου} αι. μ.Χ. Το φιλολογικό είδος αυτού του κειμένου προσδιορίζεται ως κάτι μεταξύ μιθράς και ταργκούμ¹⁰⁸. Όπως στο Γεν. 14:17-24, έτσι και εδώ το περιστατικό της συνάντησης του Αβραάμ με το βασιλιά των Σοδόμων διακόπτεται από την εισαγωγή της διήγησης για τον Μελχισεδέκ.

Το πρώτο σημαντικό στοιχείο είναι πως το κείμενο αυτό δεν φανερώνει τις γνωστές θεολογικές τάσεις της κοινότητας του Κουμράν που συναντάμε στα υπόλοιπα χειρόγραφα. Χαρακτηριστικό παράδειγμα το γεγονός ότι παρουσιάζει τον Μελχισεδέκ σαν ιστορικό πρόσωπο (22:14) και όχι ως ουράνια πολεμική προσωπικότητα, έτσι όπως τον συναντάμε στα *11QMelch* και *4QAmram*^b. Το δεύτερο και περισσότερο σημαντικό σημείο που πρέπει να αναφερθεί είναι πως το κείμενο του *Αποκρύφου της Γενέσεως* προσθέτει στα όσα γνωρίζουμε από τη διήγηση της Γένεσης τρία βασικά στοιχεία: α) Ταυτίζει τη Σαλήμ με την Ιερουσαλήμ, β) εμφανίζει τον Μελχισεδέκ να προσφέρει τροφή και πίομα όχι μόνο στον Αβραάμ, αλλά και σε όλους τους άνδρες που ήταν μαζί του και γ) στο 22:17 το πρόβλημα ποιος δίνει τη δεκάτη σε ποιον, κάτι που στο Γεν. 14:20 δεν λέγεται ξεκάθαρα, εδώ διευκρινίζεται. Αναφέρεται ότι ο Αβραάμ είναι αυτός που πρόσφερε τη δεκάτη στον Μελχισεδέκ από τα κοπάδια του βασιλιά της Αιλάμ και των συμμάχων του.

pologia, 62· F. L. Horton, *The Melchizedek Tradition*, 61· F. Manzi, «La Figura di Melchisedek: Saggio di Bibliografia Aggiornata», *EL* 109 (1995) 332. Αντίθετα ο A. Steudel, «Melchizedek», στην *Encyclopedia of the DSS*, έκδ. L. H. Schiffman-J. C. VanderKam, τ. 1, Oxford University Press, 2000, 536, τοποθετεί το χειρόγραφο στο 2^ο αι. π.Χ.

¹⁰⁸ F. Manzi, *Melchisedek e l' Angelologia nell' Epistola agli Ebrei e a Qumran*, 155-157· M. R. Lehmann, «1Q Genesis Apocryphon in the Light of the Targumim and Midrashim», *RevQ* 1 (1958) 249-263· C. A. Evans, «The Genesis Apocryphon and the Rewritten Bible», *RevQ* 13 (1988) 153-165. Βλ. και Μ. Σιώτη, *Τα Χειρόγραφα της Νεκράς Θαλάσσης. Α' Ιστορία Ανευρέσεως και Περιγραφή Αυτών*, Αθήνα 1961, 90-92· Δ. Καϊμάκη, *Τα Χειρόγραφα του Κουμράν και η Θεολογία τους*, Θεσσαλονίκη 2004, 106· Α. Χαστούπη, «Απόκρυφον Γενέσεως (1QGenAp)», *Θεολ* 54 (1983) 642-644.

Στήλη 12

- 12 ... Και ο βασιλιάς των Σοδόμων έμαθε ότι ο Αβραάμ είχε επιστρέψει όλους τους αιχμαλώτους
 13 και όλη τη λεία, και ανέβηκε να τον συναντήσει και ήλθε στη Σαλήμ που είναι η Ιερουσαλήμ. Τότε ο Αβραάμ είχε κατασκευάσει στην πεδιάδα
 14 Σαβέ, που είναι η πεδιάδα των Βασιλέων, η κοιλάδα Μπεθ-Καρίμ. Τότε ο Μελχισεδέκ βασιλιάς της Σαλήμ έφερε
 15 τροφή και πιάμα στον Αβραάμ και σε όλους τους άνδρες που ήταν μαζί του: τότε αυτός ήταν ο ιερέας του Υψιστου Θεού. Ευλόγησε
 16 τον Αβραάμ και είπε: Ευλογημένος να είναι ο Αβραάμ από τον Υψιστο Θεό, Κύριο του Ουρανού και της γης. Και ευλογημένος να είναι ο Υψιστος Θεός
 17 που παρέδωσε τους εχθρούς σου στα χέρια σου. Και (ο Αβραάμ) του έδωσε τη δεκάτη από όλα τα κοπάδια του βασιλιά της Αιλάμ και των συμμάχων του.

Η αναφορά στην Ιερουσαλήμ (22:13) αποτελεί επεξήγηση που τοποθετήθηκε για λόγους που οι ερευνητές δεν μπορούν να εξηγήσουν πειστικά. Η αραμαϊκή μετάφραση της περικοπής του Γεν. 14 δείχνει τον τρόπο με τον οποίο το συγκεκριμένο κείμενο κατανοούνταν από το συγγραφέα του *IQarGen*, τη συγκεκριμένη εποχή. Χαρακτηριστική είναι η προσπάθεια του συγγραφέα να εξομαλύνει το απροσδόκητο του βιβλικού κειμένου, φέρνοντας το βασιλιά των Σοδόμων στη Σαλήμ¹⁰⁹. Αξίζει τέλος να σημειωθεί πως το όνομα Μελχισεδέκ είναι γραμμένο στο χειρόγραφο ως μία λέξη «*Malkisedeq*» στοιχείο που φανερώνει επίδραση από το μασωριτικό κείμενο¹¹⁰.

Αλλαγή παρατηρείται στη φράση «*άρτους και οΐνον*» του Γεν. 14:18 που στο *IQarGen* 22:15 γίνεται «*τροφή και πιάμα*». Φυσικά κα-

¹⁰⁹ Βλ. J. A. Fitzmyer, *The Genesis Apocryphon of Qumran Cave I. A Commentary*, BibOr 18A, Rome, Biblical Institut Press²1971, 172. Ο συγγραφέας της προς Εβραίους επιστολής δεν ταυτίζει τη Σαλήμ με την Ιερουσαλήμ αλλά μεταφράζει το βασιλεύς Σαλήμ ως «βασιλεύς ειρήνης» (Εβρ. 7:2). Το ίδιο ακριβώς κάνει και ο Φίλων. Πρβλ. F. Manzi, στο *ιδιο*, 98-103.

¹¹⁰ Βλ. J. A. Fitzmyer, στο *ιδιο*, 174 και G. Garbini, «L' "Apocripho della Genesi" nella Letteratura Giudaica», *AION* 37 (1977) 1-18.

μία πειστική εξήγηση γι' αυτό το γεγονός δεν μπορεί να δοθεί. Ο Μελχισεδέκ παρουσιάζεται και εδώ ως βασιλιάς του ύψιστου Θεού (Γιαχβέ). Παρατηρούμε λοιπόν πως η εικόνα του Μελχισεδέκ παραμένει εκείνη που γνωρίζουμε από τα παλαιοδιαθηκικά κείμενα και σε τίποτα δεν μπορεί να συγκριθεί με την εικόνα του Μελχισεδέκ των υπολοίπων χειρογράφων του Κουμράν.

β) Μιδράς στον Μελχισεδέκ (11QMelch)

Στα όσα μέχρι το πρώτο μισό του 20^{ου} αιώνα ήταν γνωστά για το μυστηριώδη Μελχισεδέκ ήρθαν να προστεθούν και νέα στοιχεία που προέκυψαν με την ανακάλυψη του χειρογράφου που σήμερα είναι γνωστό διεθνώς ως *11QMelch* (*11Q13*), το οποίο δημοσιεύτηκε για πρώτη φορά το 1965, αν και είχε ανακαλυφθεί το 1956 στο ενδέκατο σπήλαιο του Κουμράν¹¹¹. Αναφέρεται συνήθως ως *Μιδράς στον Μελχισεδέκ* ή

¹¹¹ A. S. Van der Woude, «Melchizedek als Himmlische Erlösergestalt in den Neugefundenen eschatologischen Midraschim aus Qumran Höhle XI» *OriSt* 14 (1965) 354-373. Φωτογραφίες του χειρογράφου περιέχονται στις σσ. 356-357. Αυτή ήταν η *editio principes* του χειρογράφου με γερμανική μετάφραση, ενώ λίγο αργότερα το *11QMelch* δημοσιεύτηκε εκ νέου με αγγλική μετάφραση και κάποιες διορθώσεις στην ανάγνωση. Βλ. M. De Jonge-A. S. Van der Woude, «11Q Melchizedek and the New Testament», *NTS* 12 (1965-1966) 318-326. Αυτή ήταν μέχρι το 1996 η καλύτερη έκδοση του κειμένου, αν και λίγα χρόνια αργότερα ο Milik εξέδωσε το κείμενο και γαλλική μετάφραση στηριζόμενος σε μία καλύτερη φωτογραφία του χειρογράφου. Αυτός διόρθωσε κάποιες εβραϊκές λέξεις του κειμένου που περιείχονταν στην αρχική έκδοση, στα σημεία όπου το κείμενο ήταν φθαρμένο. Βλ. J. T. Milik, «Milki-sedeq et Milki-resa' dans les Anciens Ecrits Juifs et Chrétiens», *JJS* 23 (1972) 95-144. Δεν έλειψαν και κάποιες προτάσεις για καλύτερη ανάγνωση κάποιων στίχων του *11QMelch*. Βλ. Y. Yadin, «A Note on Melchizedek and Qumran», *IEJ* 15 (1965) 152-154· D. F. Miner, «A Suggested Reading for 11Q Melchizedek 17», *JSJ* 2 (1971) 144-148· F. D. Laubscher, «God's Angel of Truth and Melchizedek: A Note on 11QMelch 13b», *JSJ* 3 (1972) 46-51. Αργότερα εμφανίστηκαν στο προσκήνιο και άλλες εκδόσεις με αγγλικές, γαλλικές, ισπανικές και ιταλικές μεταφράσεις που όμως στηρίζονταν στην προηγούμενη των De Jonge και Van der Woude. Βλ. J. A. Fitzmyer, «Further Light on Melchizedek from Qumran Cave 11», *JBL* 86 (1967) 25-41. Αυτή η δημοσίευση έκανε γνωστό το κείμενο στους Αμερικανούς ερευνητές. Βλ. και J. Carmignac, «Le Do-

χειρόγραφο του Μελχισεδέκ. Πρόκειται για 13 αποσπάσματα χειρογράφου που περιέχουν τρεις στήλες, από τις οποίες η πρώτη και η τρίτη είναι κατεστραμμένες, ενώ η δεύτερη περιέχει 25 στίχους. Το κείμενο έχει φθαρεί σε πολλά σημεία και χρονολογείται από τον 2^ο αι. π.Χ.-1^ο αι. μ.Χ. Με βάση τα πορίσματα της παλαιογραφίας¹¹², πιθανότερη περίοδος προέλευσης του χειρογράφου είναι το β' μισό του 1^{ου} αι. π.Χ. Ο άγνωστος συγγραφέας του χρησιμοποιεί μια διαδεδομένη ελπίδα που υπήρχε στον Ιουδαϊσμό της εποχής εκείνης ότι σύντομα ο Γιαχβέ θα διακηρύξει μέσω του απεσταλμένου του ένα μεσσιανικό ωβηλαίο, που θα

cument de Qumrân sur Melkisédeq», *RevQ* 7 (1970) 343-378· É. Puech, «Notes sur le Manuscrit de XIQMelkisédeq», *RevQ* 12 (1987) 483-513· J. A. Sanders, «The Old Testament in 11QMelchizedek», στο *The Gaster Festschrift*, έκδ. D. Marcus, 1974, 373-382· F. Sen, «La Nueva Figura de Melchisedeq (11QMelch)», *CB* 29 (1972) 93-107· C. Gianotto, *Melchisedek e la sua Tipologia*, 65-66· P. Rainbow, «Melchizedek as a Messiah at Qumran», *BBR* 7 (1997) 179-194· F. L. Horton, *The Melchizedek Tradition*, 67-82· P. J. Kobelski, *Melchizedek and Melki-resa^c*, 5-23· G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls in English*, London 41995, 360-362· E. Schillebeeckx, «Der Melchizedek-Midrasch», στο *Christus und die Christen*, Freiburg 1977, 235-239· I. Amusin, «Novyj Eschatologičeskij Tekst iz Kumrana (11QMelchizedek)», *Vestnik Drevnez Istorii* 3 (1967) 45-62· F. Manzi, *Melchisedek e l' Angelologia nell' Epistola agli Ebrei e a Qumran*, 1997, 55-58 και το εβραϊκό στις σσ. 280-284. Μία αγγλική έκδοση των μη βιβλικών κειμένων που περιέχονταν στα χειρόγραφα της Νεκράς Θάλασσας εμφανίστηκε από τον F. García Martínez, *The Dead Sea Scrolls Translated. The Qumran Texts in English*, (μτφρ. W. G. E. Watson), Leiden, Brill, 21996, όπου στις σελίδες 276-277, περιέχονταν το 11QMelch σε μια βελτιωμένη μετάφραση. Αργότερα εκδόθηκαν όλα τα χειρόγραφα σε δύο τόμους μαζί με το εβραϊκό κείμενο. Βλ. F. García Martínez-E. J. C. Tigchelaar, *The Dead Sea Scrolls Study Edition: Vol. II (4Q274-11Q31)*, Leiden, Brill, 1998, 1206-1209. Σε αυτό το κείμενο στηρίχθηκε η τελευταία έκδοση του κειμένου με μικρές επιπλέον προσθήκες και μερική αποκατάσταση της τρίτης στήλης των F. García Martínez-E. J. C. Tigchelaar-A. S. Van Der Woude, *Manuscripts from Qumran Cave 11 (11Q2-18, 11Q20-31)*, DJD 23, Oxford, Clarendon Press 1997, 221-242.

¹¹² Για τη χρονολόγηση βλ. J. T. Milik, «Milki-sedeq et Milki-resa^c dans les Anciens Écrits Juifs et Chrétiens», *JIS* 23 (1972) 97· P. J. Kobelski, στο *ίδιο*, 73· É. Puech, *La Croyance des Esséniens en la Vie Future: Immortalité, Résurrection, Vie Éternelle? Histoire d'Une Croyance dans le Judaïsme Ancien*, Paris 1993, τ. 2, 519-520.

σημάνει την λύτρωση του λαού του, ενώ ταυτόχρονα θα εξαλείψει το κακό και θα τιμωρήσει όσους το ασκούν εις βάρος των πιστών του.

Στη διάρκεια αυτής της εποχής βασιλεύει ο Βελιάλ, ενώ οι άνθρωποι του λαού του Μελχισεδέκ, οι υιοί του φωτός, είναι αιχμάλωτοι και έχουν απομακρυνθεί από τον τόπο τους. Στο κείμενο εμφανίζεται ένας έντονος διυισμός μεταξύ του Μελχισεδέκ και του λαού του από τη μία και του Βελιάλ και του λαού του από την άλλη¹¹³. Η πρώτη ομάδα εκπροσωπεί το καλό, ενώ η δεύτερη το κακό και την αδικία. Στο τέλος των ημερών έρχεται το τέλος της κυριαρχίας του Βελιάλ και ιδρύεται για όσους πρόκειται να σωθούν η βασιλεία του Μελχισεδέκ. Το 11QMelch είναι ένα από τα σημαντικότερα χειρόγραφα του Κουμράν όσον αφορά αφενός τις απόψεις περί αγγελολογίας και εσχατολογίας των μελών της κοινότητας του Κουμράν, αλλά και αφετέρου για τη σπουδαιότητά του στη μελέτη της σωτηριολογίας της Κ.Δ. Παραθέτουμε εδώ το κείμενο σε μετάφραση.

11Q13¹⁴

Στήλη 2

1. [...]-[...]
2. [...] Και ως προς αυτό που είπε: Δευ. 25:13 «Σε [αυτό] το ωβηλαίο έτος, [καθένας από σας θα αποκτήσει πάλι την κυριότητα της ι-

¹¹³ Αυτός ο ανταγωνιστικός ρόλος των δύο αγγέλων στα χειρόγραφα του Κουμράν που πολεμούν μαζί με τους υιούς του φωτός τους υιούς του σκότους, προέρχεται πιθανώς από την ιρανική θεολογική σκέψη, και γίνεται βασική θεολογική ιδέα των μελών της κοινότητας. Βλ. περισσότερα Δ. Καϊμάκη, *Τα Χειρόγραφα του Κουμράν και η Θεολογία τους*, 197 και 251-253.

¹¹⁴ Για τη μετάφραση του κειμένου χρησιμοποιήθηκε η έκδοση των F. García Martínez-E. J. C. Tigchelaar-A. S. Van Der Woude, *Manuscripts from Qumran Cave 11 (11Q2-18, 11Q20-31)*, DJD 23, Oxford, Clarendon Press 1997, 221-242. Η έκδοση αυτή, είναι η πλέον πρόσφατη στην οποία περιέχονται και όλες οι παλιότερες προτάσεις που διατυπώθηκαν από τους ειδικούς προκειμένου να πραγματοποιηθεί μια περισσότερο σωστή ανάγνωση του κειμένου στα σημεία που αυτό ήταν φθαρμένο. Επίσης, έχουν ληφθεί υπόψη και συγκρίθηκαν όλες οι πιθανές αναγνώσεις που προτείνονται στις παραπάνω αναφερόμενες εκδόσεις. Στα σημεία όπου παραπέμπονται χωρία της Π.Δ. χρησιμοποιήθηκε η έκδοση της Αγίας Γραφής από την ΕΒΕ.

- διοκτησίας του», όσον αφορά αυτό είπε: Δευτ. 15:2 «και αυτή] είναι
3. [η διαδικασία της παραγραφής] κάθε δανειστής θα παραγράψει ό,τι δάνεισε [στο γείτονά του. Δεν θα πιέζει το συμπατριώτη του ή τον αδελφό του, γιατί έχει κηρυχθεί] άφεση
 4. από το Θεό. Η ερμηνεία του] για τις έσχατες ημέρες αφορά τους αιχμαλώτους, οι οποίοι [...] και των οποίων
 5. οι δάσκαλοι έχουν κρυφτεί και διατηρηθεί κρυμμένοι, και για το λαό του Μελχισεδέκ, για [...] και αυτοί είναι ο λαός του Μελχισεδέκ, ο οποίος
 6. θα τους κάνει να επιστρέψουν. Και απελευθέρωση θα διακηρυχθεί για αυτούς, για να τους ελευθερώσει από [το χρέος] όλων των ανομιών τους. Και αυτό [θα] [συμβεί]
 7. κατά την πρώτη εβδομάδα του ιωβηλαίου (που ακολουθεί) [τα] εν[νέα] ιωβηλαία. Και η Ημέρα του Εξιλασμού είναι] το τέ[λος του] δέκατου [ιω]βηλαίου,
 8. κατά την οποία θα γίνει εξιλασμός για όλους τους υιούς του [φωτός και για] τους ανθρώπους [του] λαού του Μελχισεδέκ [...],...πάνω [του]ς...[...] σύμφω[να με] ό[λα] τους [τα έρ]γα, επειδή
 9. είναι ο καιρός για το «έτος της χάριτος» του Μελχισεδέκ και των στρατιών [του], το έθνος των αγίων του Θεού, της άσκησης της κρίσης, όπως είναι γραμμένο,
 10. για αυτόν στους Ψαλμούς του Δαβίδ που είπε: Ψλ. 81:1 «Ο Ελοχίμ θα [ση]κωθεί στη σύνα[ξη του Θεού]· στο μέσο των θεών θα δικάζει». Και για αυτόν είπε: Ψλ. 7:8-9 «Στο] θρόνο κάθισε [ψηλά]
 11. πάνω απ' αυτούς. Ο Θεός θα κρίνει τους λαούς». Και ως προς αυτό που είπε: Ψλ. 81:2 «Ός τότε] άδικα θα κρίνετε και θα χαρίζε[στε] στους ασεβείς [διά]ψαλμα»,
 12. Η ερμηνεία του αφορά τον Βελιάλ και τα πνεύματα του λαού του, τα οπ[οία ...], κατά την απο[μάκρυνσή] [τους] από τις εντολές του Θεού [να αποκαλύπτουν το κακό].
 13. Και ο Μελχισεδέκ θα εκτελέσει την εκδίκηση των αποφάσεων του Θεού] [και κατά τη διάρκεια αυτής της ημέρας, θα τους ελευθερώσει από το χέρι του] Βελιάλ και από το χέρι όλων των πνευμάτων του λαού του.]

14. Και προς βοήθειά του (θα έρθουν) όλοι «οι θεοί της [δικαιοσύνης]» [και] αυτός είναι εκείνος ο [οποίος...] όλους τους υιούς του Θεού, και θα [...]
15. Αυτή [...] είναι η μέρα της [ειρήνης για την οποία] είπε [...μέσω του Ησαΐα του προφήτη, που είπε: Ησ. 52:7 [«πόσο] ωραία
16. πάνω απ' τα βουνά είναι τα πόδια [του] αγγελιο[φόρου που ανα]κοινώνει την ειρήνη, ο αγγε[λιοφόρος του καλού που ανα]κοινώνει τη σωτηρία, [λέ]γοντας στη Σιών: ο Θεός σου [βασι]λεύει»].
17. Η ερμηνεία του: Τα βουνά [είναι] οι προφή[τες...] ...[...] για όλ...[...]
18. Και ο αγγελιοφόρος είναι] ο χρισμένος από το πνεύμα] όπως ο Δανιήλ είπε [γι' αυτόν: Δν. 9:25 «Μέχρι την εμφάνιση του χρισμένου άρχοντα, θα περάσουν επτά επταετίες». Και ο αγγελιοφόρος του]
19. καλού που ανακοινώ[νει τη σωτηρία] είναι εκείνος για τον οποίο είναι γραμμένο [...]
20. «τους [τσακισμένους ψυχικά να θεραπεύσω]», η ερμηνεία του:] να τους διδάσκω σε όλες τις εποχές του κόσμου...]
21. στην αλήθεια...[...][...]
22. [...] έχει απομακρυνθεί από τον Βελιάλ και θα επιστρέψει...[...][...]
23. [...] στις αποφάσεις του] Θεού, όπως είναι γραμμένο για αυτόν: Ησ. 52:7 «[λέει στη Σιών: ο Θεός σου βασιλεύει». [Η Σιών είναι]
24. [η συνάθροιση όλων των υιών της δικαιοσύνης, οι οποίοι] στήνουν τη διαθήκη, οι οποίοι αποφεύγουν να περπατούν, [στην πο]ρεία των λαών. Και «ο Θε[ός] σας» είναι
25. [... ο Μελχισεδέκ, ο οποίος θα τους ελευθερώσει από το χέρι του Βελιάλ. Και ως προς αυτό που είπε: Δευ. 25:9 «Θα ηχήσετε δυνατά τις σάλπι[γγες σε] όλη τη [χ]ώρα (του)

Στήλη 3

1. [...]
2. και γνωρίζεις[...]
3. [...] Θεός
4. και πολλοί[...]
5. [...] [...] [...]
6. το νόμο [γ]ια αυτούς[...]

7. θα καταστρέψουν με φωτιά τον Βελιάλ [...]
8. με τους πόθους στις καρδιές τους [...]
9. τα προπύργια του Ιούδα, και [...]
10. ένα τείχος, και να υψώσουν μια στήλη και [...]
11. [...] [...]
12. [...] [...] [...]
13. [...] ¹¹⁵
14. [...] ¹¹⁶
15. [...]
16. διακόσ[...]
17. την εβδομάδα [...]
18. [τις περ]ιόδους[των χρόνων
19. [...] [...]
20. [...] [...]

Φαίνεται ξεκάθαρα πως έχουμε να κάνουμε μ' ένα εσχατολογικό μιδράς (*pešer*) στα Λευ. 25:9-13, Ησ. 61:1-2, Δν. 9:24-25 και Ψλ. 81:1-2. Το 11QMelch, όπως τα 4QFlor και 4QCatena², απαρτίζεται από σχόλια σε μια συλλογή κειμένων, τα οποία λαμβάνονται από τη παλαιοδιαθηκική τους συνάφεια και χρησιμοποιούνται ως αναφερόμενα στους παραλήπτες του κειμένου και στις καταστάσεις που αυτοί βιώνουν, προκειμένου να εξυπηρετήσουν το θεολογικό σκοπό του συγγραφέα. Για να γίνουμε περισσότερο σαφείς, το κείμενό μας είναι ένα μιδράς ή ακριβέστερα ένα θεματικό πεσέρ (*pešer*) σ' ένα συγκεκριμένο θέμα, στο οποίο επιλεγμένα κείμενα ερμηνεύονται εσχατολογικά και όχι ένα υπόμνημα σε κάποιο κείμενο που περιέχει ποικίλα θέματα ¹¹⁷.

¹¹⁵ Ο Manzi έχει αποκαταστήσει το στίχο ως εξής [το τέλος του ωβηλαιίου]. Βλ. F. Manzi, *Melchisedek e l' Angelologia nell' Epistola agli Ebrei e a Qumran*, 58.

¹¹⁶ Η αποκατάσταση του Manzi έχει [το δέκατο ωβηλαιίο]. F. Manzi, *στο ίδιο*, 58.

¹¹⁷ Βλ. J. Carmignac, «Le Document de Qumrân sur Melchisedeq», *RevQ* 7 (1970) 360-361. Βασικό στοιχείο του *pešer* αποτελεί το γεγονός ότι οι προφητείες χωρίων της Γραφής που αφορούν μελλοντικά γεγονότα ή πρόσωπα, ερμηνεύονται ως ήδη εκπληρωμένες. Χαρακτηριστικό παράδειγμα των ερμηνευτικών τεχνικών που είναι γνωστές ως *gēzērā šāwā* και *asmakta* αποτελούν οι στ. 2:13-20, όπου έχουμε ερμηνευτικό συνδυασμό των Ησ. 61:1-3, Ησ. 52:7 και Ψλ. 7:8. Πρβλ.

Ονομάζεται πεσέρ (*pešer*) επειδή η ερμηνεία του χωρίου που παρατίθεται εισάγεται με τη φράση «η ερμηνεία του». Επειδή τα χωρία της Π.Δ. ερμηνεύονται υπό το φως των εσχάτων ημερών ο Van der Woude προσδιορίζει το κείμενο ως «εσχατολογικό μιδράς» ¹¹⁸. Οι βασικές αρχές αυτού του ερμηνευτικού είδους που συναντάται στα χειρόγραφα του Κουμράν είναι: 1) Η θεϊκή αποκάλυψη λαμβάνει χώρα σε δύο στάδια. Στο πρώτο η αποκάλυψη μεταδίδεται στον συγγραφέα της Π.Δ. Αρκετές από αυτές τις προφητείες που λέχθηκαν, καταγράφηκαν σε κωδικοποιημένη μορφή και παρέμειναν μυστικές, μέχρι που ο Θεός τις αποκάλυψε στον Διδάσκαλο της Δικαιοσύνης. Το δεύτερο στάδιο είναι το *pešer*. Το μήνυμα της αποκάλυψης δεν είναι κατανοητό μέχρι τα δύο στάδια να ενωθούν. 2) Όλες οι προφητείες αναφέρονται στις έσχατες ημέρες. 3) Η εσχατολογική εποχή θεωρείται ήδη παρούσα και 4) χρησιμοποιείται μιδρασική μέθοδος και περιφραστική δομή, η οποία συναντάται συχνά στα Ταργκουμί ¹¹⁹.

Εκπληκτικό είναι το γεγονός ότι όλα τα αποσπάσματα του Ησαΐα ταιριάζουν περισσότερο με την ελληνική μετάφραση (Ο') παρά με το

M. P. Miller, «The Function of Isa 61:1-2 in 11QMelchizedek», *JBL* 88 (1969) 467-469 G. J. Brooke, «Melchizedek (11QMelch)», *ABD* 4, 687 και F. García Martínez, «Las Tradiciones sobre Melchisedec en los Manuscritos de Qumrân», *Bib* 81 (2000) 77-78. Βλ. επίσης το παράδειγμα των στ. 2:2-3, όπου τα Λευ. 25:13 και Δτ. 15:2 ενώ αναφέρονται το μεν πρώτο στο ωβηλαιίο έτος και το δεύτερο στο σαββατικό χρησιμοποιούνται μιδρασικά ως αναφερόμενα στο έτος της αφέσεως του Μελχισεδέκ. Γενικότερα για τις εσσαϊκές μιδρασικές τεχνικές βλ. Σ. Αγουρίδη, *Ερμηνευτική των Ιερών Κειμένων. Προβλήματα-Μέθοδοι Εργασίας στην Ερμηνεία των Γραφών*, Άρτος Ζωής, Αθήνα ²2000, 110-113 και F. L. Horton, «Formulas of Introduction in the Qumran Literature», *RevQ* 24 (1971) 505-514 F. García Martínez, «El Peshet: Interpretación Profética de la Escritura», *Salmanticensis* 28 (1979) 125-139 και του ίδιου, «Interpretación de la Biblia en Qumrân», *Fortunatae* 9 (1997) 261-286.

¹¹⁸ A. S. Van der Woude, *στο ίδιο*, 354-373. Σύμφωνα με μια άλλη άποψη θα μπορούσε να ονομαστεί και προφητικό μιδράς. Βλ. J. Kurianal, *Jesus our High Priest*, 182.

¹¹⁹ Βλ. περισσότερο στο J. Kurianal, *στο ίδιο*, 181-183.

πρωτότυπο εβραϊκό κείμενο¹²⁰. Το περιεχόμενο του κειμένου αναφέρεται στον ουράνιο άρχοντα Μελχισεδέκ ο οποίος θα εμφανιστεί για να κηρύξει την άφεση των υιών του φωτός από τον Βελιάλ κατά την Ημέρα του Εξιλασμού στη χρονιά του δέκατου και τελευταίου ιωβηλαίου (2:5-7)¹²¹. Εδώ φαίνεται ότι έχουμε αναφορά στις 70 εβδομάδες ετών του Δν. 9:24-27¹²². Τα χαρακτηριστικά αυτής της εποχής είναι η ειρήνη και η σωτηρία. Στο κείμενο, το έτος της αφέσεως και η απελευθέρωση ταυτίζονται με την εσχατολογική σωτηρία. Παράλληλα ο Μελχισεδέκ εμφανίζεται ως υπεύθυνος για την επιστροφή μιας ομάδας πιστών (η κοινότητα του Κουμράν) που καλούνται λαός του Μελχισεδέκ, ρόλος που σε άλλα κείμενα αποδίδεται στον Αρχάγγελο Μιχαήλ (IQS, IQM, 4QAmram^b, Δν. 12:1). Επιπλέον, ο Μελχισεδέκ συνδέεται

¹²⁰ Βλ. J. A. Sanders, «The Old Testament in 11QMelchizedek», στο *The Gaster Festschrift*, έκδ. D. Marcus, 1974, 374 και Μ. Γκουτζιούδη, «Η Χρήση του Ιωβηλαίου Έτους στο Λκ. 4:18-19 σε Συνδυασμό με το Χειρόγραφο του Qumran 11QMelch (Προς μια Διασάφηση της Σωτηριολογίας του Λουκά)», στις *Εισηγήσεις Γ' Συνάξεως Ορθοδόξων Βιβλικών Θεολόγων*, Βόλος 2003, 99-101.

¹²¹ Πρβλ. την ιδέα της τελικής κρίσης η οποία λαμβάνει χώρα κατά τη δέκατη εβδομάδα στην Αποκάλυψη των Εβδομάδων του Α' Ενώχ 93:1-14 και 91:12-17. Σωστά σημειώνεται στο Δ. Καϊμάκη, *Τα Χειρόγραφα του Κουμράν και η Θεολογία τους*, 259, υποσ. 51.

¹²² Στα πλαίσια της τυπολογίας το ιωβηλαίο εδώ (και το σαββατικό έτος), αν και δεν αναφέρεται ρητά, χρησιμοποιείται ως χρονική μονάδα (490 χρόνια). Τα 490 χρόνια υπολογίζονται ως 70 επταετίες (70 σαββατικά έτη). Η ιστορία διαιρείται σε 10 ιωβηλαία έτη, 49 ετών το καθένα. Εδώ λέγεται ρητά πως με την έλευση της εποχής αυτής, η παρακοή και η αμαρτία θα σταματήσει, η ανομία θα συγχωρηθεί και θα εκδηλωθεί η δικαιοσύνη, ενώ ταυτόχρονα θα καθαρισθεί και το θυσιαστήριο. Βλ. J. E. Goldingay, *Daniel*, WBC 30, Word Books, Dallas, Texas 1989, 232-263 και J. J. Collins, *A Commentary on the Book of Daniel*, Hermeneia, Fortress Press, Minneapolis 1993, 352-359· R. T. Beckwith, «Daniel 9 and the Date of Messiah's Coming in Essene, Hellenistic, Pharisaic, Zealot and Early Christian Computation», *RevQ* 10 (1981) 521-542· L. T. Stuckenbruck, «Daniel and Early Enoch Traditions in the Dead Sea Scrolls», στο *Formation and Interpretation of Old Testament Literature. Vol. 2,2: The Book of Daniel. Composition and Reception*, έκδ. J. J. Collins-P. W. Flint, VTSup 83,2, Leiden, Brill 2001, 368-386. Το φαινόμενο της διαίρεσης της ιστορίας του Ισραήλ σε περιόδους ιωβηλαίων ετών από 49 έτη το καθένα χρησιμοποιείται συχνά στα χειρόγραφα του Κουμράν.

με τη θείκη κρίση, με την Ημέρα Εξιλασμού, με το έτος αφέσεως και την ίδια την άφεση (2:7-9). Το βέβαιο είναι πως εδώ ο Μελχισεδέκ δεν είναι ένα ιστορικό πρόσωπο, όπως στην Π.Δ., αλλά δεν παρατηρείται ομοφωνία μεταξύ των ερευνητών αν ταυτίζεται με τον Αρχάγγελο Μιχαήλ ή είναι απλώς μια ουράνια ύπαρξη (2:9-14) με παρόμοιο ρόλο¹²³. Η δυσκολία έγκειται στο γεγονός ότι πουθενά στα χειρόγραφα του Κουμράν δε γίνεται λόγος, ρητά τουλάχιστον, για λαό που ανήκει σε κάποιον άλλο, εκτός από το Θεό και το Βελιάλ. Το *11QMelch* είναι το μοναδικό κείμενο που κάνει λόγο για λαό του Μελχισεδέκ¹²⁴.

Το κείμενο έχει απασχολήσει αρκετά τη σύγχρονη έρευνα, όχι μόνο όσον αφορά τη σχέση της προς Εβραίους επιστολής με τη γραμματεία του Κουμράν, ένα ιδιαίτερα αγαπητό θέμα παλιότερα, αλλά και όσον αφορά το σημαντικό ρόλο που παίζει ο ουράνιος αυτός Μελχισεδέκ στο εσχατολογικό δράμα. Όπως ήταν επόμενο, αμέσως μετά την έκδοση του *11QMelch* εκδηλώθηκε μία ανανέωση του ενδιαφέροντος για το μυστηριώδη βασιλιά-ιερέα των Γεν. 14:18-20 και Ψλ. 109:4. Η τάση αυτή οδήγησε στη σχεδόν μηδενική αναφορά στο ρόλο του ιωβηλαίου έτους ως θεολογικής μεταφοράς προκειμένου να προσδιοριστεί η εσχατολογική εποχή της αφέσεως για όλους τους πιστούς του Θεού, στη συγκεκριμένη περίπτωση των μελών της κοινότητας του Κουμράν. Εξαιτίας της διαίρεσης της ιστορίας σε περιόδους ιωβηλαίων ετών, θεωρήθηκε παλιότερα από τον Milik¹²⁵ ότι το *11QMelch* α-

¹²³ Ο συγγραφέας του κειμένου στο στ. 10 και πιθανώς στο στ. 25 φαίνεται ότι αναφέρεται στον Μελχισεδέκ με την ονομασία *ʿēlōhīm*. Αυτό αποτέλεσε και τη βάση της απόδοσης σε αυτόν της ιδιότητας της ουράνιας λυτρωτικής προσωπικότητας. Βλ. A. J. B. Higgins, «The Priestly Messiah», *NTS* 13 (1966-67) 238-239 και του ίδιου, «Priest and Messiah», *VT* 3 (1953) 321-336.

¹²⁴ Βλ. D. R. Hannah, *Michael and Christ, Michael Traditions and Angel Christology in Early Christianity*, Mohr Siebeck, Tübingen, 1999, 71.

¹²⁵ Βλ. J. T. Milik, «Milki-sedeq et Milki-resa' dans les Anciens Écrits Juifs et Chrétiens», *JJS* 23 (1972) 109-124. Την υπόθεση μερικώς δέχεται και ο P. J. Kobelski, *Melchizedek and Melki-resa'*, 50-51 εξαιτίας του ρόλου που διαδραματίζουν στις διάφορες περιόδους της ιστορίας οι άγγελοι. Έχουμε ήδη αναφερθεί σε κείμενα της εποχής που χρησιμοποιούν το χρονολογικό σύστημα της διαίρεσης της ιστορίας του Ισραήλ σε ιωβηλαία έτη.

ποτελεί μέρος ενός εκτενέστερου κειμένου που αυτός ονόμαζε *peser* στις περιόδους της ιστορίας, μέρη του οποίου ήταν και τα 4Q180 και 4Q181.

Αρκετά ενδιαφέρον είναι το γεγονός ότι το όνομα Μελχισεδέκ στο χειρόγραφο (2:5, 8, 13, 25) είναι γραμμένο με δύο λέξεις *Malki sedeq*, κάτι που δεν συναντάται στην Π.Δ. αλλά ούτε στο 1QapGen. Το ίδιο όμως μαρτυρείται από τα Ταργκουμίμ¹²⁶. Αυτό αποτέλεσε αφορμή για να συζητηθεί αν όντως πρόκειται για τον Μελχισεδέκ της Π.Δ. ή αν οι δύο λέξεις εδώ αποτελούν τίτλο που θα πρέπει να μεταφραστεί ως *βασιλεύς δικαιοσύνης* και συνεπώς δεν πρόκειται για το γνωστό βασιλιά-ιερέα. Θα πρέπει εδώ ν' αναφέρουμε πως το όνομα *Malki sedeq* δεν αναγράφεται πουθενά αλλού στα χειρόγραφα του Κουμράν, εκτός από τα 1QapGen και 11QMelch. Στα 4QAmram^b και 4QShirShabb^b το όνομα *Malki sedeq* έχει αποκατασταθεί από τους εκδότες αυτών των κειμένων, επειδή θεωρείται το πιο πιθανό.

Παρά το μεγάλο χρονικό διάστημα που πέρασε από την *editio principes* του χειρογράφου, σε καμία από τις αργότερα εμφανιζόμενες εκδόσεις, το όνομα Μελχισεδέκ δε μεταφράστηκε ως τίτλος (εξαίρεση αποτελεί η μτφρ. του Manzi¹²⁷), αλλά παρέμεινε μέχρι την πιο πρόσφατη ως κύριο όνομα. Επίσης στο 2:15-25 ο άγνωστος συγγραφέας του 11QMelch χρησιμοποιεί το Ησ. 52:7 ως άλλη μια απόδειξη της Γραφής για τη σπουδαία ημέρα της ειρήνης κατά την οποία θα λάβουν χώρα όλα τα παραπάνω. Ο αγγελιοφόρος που ανακοινώνει τη σωτηρία στο 2:16 θα πρέπει να κατανοηθεί ως μια προφητική προσωπικότητα, πιθανότατα διαφορετική από εκείνη του Μελχισεδέκ¹²⁸. Ο

¹²⁶ Βλ. Tg. Onq., Tg. Neof., Frg. Tg., Tg. Ps.-JGen 14:18-20. Η μορφή της γραφής Μελχισεδέκ με δύο λέξεις (*Malki sedeq*) αυτή την περίοδο, ίσως φανερώνει την ετυμολογική του εξήγηση ως «βασιλιάς δικαιοσύνης» ή «δίκαιος βασιλιάς» που χρησιμοποιείται επίσης στο Φίλων, στον Ιώσηπο και στην προς Εβραίους.

¹²⁷ F. Manzi, *Melchisedek e l' Angelologia nell' Epistola agli Ebrei e a Qumran*, 55-57.

¹²⁸ Βλ. A. Aschim, «Melchizedek and Jesus: 11QMelchizedek and the Epistle to the Hebrews», στο *The Jewish Roots of Christological Monotheism. Papers from the St. Andrews Conference on the Historical Origins of the Worship of Jesus*, έκδ. C. C. Newman-J. R. Davila-G. S. Lewis, JSJSup 63, Leiden Brill, 1999, 133 D. R.

συνολικός ρόλος του ουράνιου Μελχισεδέκ στο σχέδιο του Θεού για τη σωτηρία, ο οποίος εμφανίζεται ως πολεμιστής για της απελευθέρωση των υιών της δικαιοσύνης κάνει την ταύτιση με τον Αρχάγγελο Μιχαήλ, κάτι που προτάθηκε εξαρχής από τον πρώτο εκδότη¹²⁹ του 11QMelch, αρκετά πιθανή.

Η πλειοψηφία των ερευνητών δέχεται πως αυτός που θα δικάζει σύμφωνα με το 11QMelch 2:10 είναι ο Μελχισεδέκ. Αντίθετα στο στ. 13 φαίνεται ότι η κρίση θα γίνει από το Θεό, ενώ ο Μελχισεδέκ¹³⁰ θα εκτελέσει απλώς την εκδίκηση των αποφάσεών του. Ίσως η λέξη *ʾēlōhīm* είναι ο πιο σημαντικός όρος που αποδίδεται μέσω του Ψλ. 82:1=81:1 (Ο΄) στον Μελχισεδέκ (2:10, 16, 23 και 24¹³¹) και αποδεικνύει την ουράνια προέλευσή του¹³². Στην Π.Δ. δεν αναφέρεται μόνο ο Θεός ως *ελοχίμ* αλλά και οι άγγελοι, ακόμη και κάποιοι άνθρωποι (στο Εξ. 4:16 και 7:1 ο Μωυσής αναφέρεται ως *ελοχίμ*). Ο Μελχισεδέκ λοιπόν είναι ο *ελοχίμ* (Ο *Ελοχίμ* θα [ση]κωθεί στη σύνα[ξη του Θεού]) που θα δικάζει στο μέσο των άλλων *ελοχίμ* (στο μέσο των θεών θα δικάζει).

Schwarz, «On Quirinius, John the Baptist, the Benedictus, Melchizedek, Qumran and Ephesus», *RevQ* 13 (1988) 641-642. D. Flusser, «Melchizedek and the Son of Man (A Preliminary Note on a New Fragment from Qumran)», *CNFI* 17 (1966) 23-29.

¹²⁹ A. S. Van der Woude, στο ίδιο, 368-370. Βλ. και B. Gosse, «Melchisédech et le Messianisme Sacerdotal», *BibOr* 38 (1996) 79-89.

¹³⁰ M. J. Davidson, *Angels at Qumran. A Comparative Study of 1 Enoch 1-36, 72-108 and Sectarian Writings from Qumran*, JSJSup 11, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1992, 261-262.

¹³¹ Στη μετάφραση σύμφωνα με την τελευταία έκδοση του 11QMelch, έχουμε στο 2:10 «*Ελοχίμ*» και στα 2:16, 23 και 24 «*Θεός*». Οι δύο λέξεις αναφέρονται στο κείμενο στο Μελχισεδέκ. Σε όλες στις παραπάνω περιπτώσεις στο χειρόγραφο υπάρχει η λέξη *ελοχίμ*. Βλ. Κ. Ζάρρα, «Αρπαγησόμεθα εν νεφέλαις». Η Σχέση του Α΄ Θεο. 4,17 με το Β΄ Κορ. 12,1-4 και η Παράδοση των "Ουρανίων Ταξιδιών" κατά την Εποχή του Παύλου», στις *Εισηγήσεις Θ΄ Συνάξεως Ορθοδόξων Βιβλικών Θεολόγων*, Θεσσαλονίκη 2000, 104, υποσ. 23.

¹³² Βλ. C. J. Davis, *The Name and Way of the Lord*, 1996, 41. Αργότερα κατά τους πρώτους χριστιανικούς αιώνες η ιδέα αυτή θα αναπτυχθεί από τους αιρετικούς και θα ανατραπεί από τους εκκλησιαστικούς συγγραφείς προκειμένου να διαφυλαχθεί η ανωτερότητα του Χριστού.

Παρακάτω στο 2:16 η λέξη *ελοχίμ* που μεταφράζουμε ως Θεός, στηριζόμενοι στην τελευταία έκδοση του χειρογράφου, αναφέρεται και πάλι στον Μελχισεδέκ¹³³. Στο 2:9, όπου παρατίθεται το Ησ. 61:2 αντί του «έτος της χάριτος του Γιαχβέ», διαβάζουμε «το έτος της χάριτος του Μελχισεδέκ». Εμφανίζεται δηλαδή το όνομα του Μελχισεδέκ ενώ θα αναμενόταν λογικά εκείνο του Γιαχβέ. Απεναντίας στο 2:13, λέγεται ότι ο Μελχισεδέκ θα είναι εκείνος που θα εκτελέσει την εκδίκηση των αποφάσεων του Θεού. Ο Βελιάλ αντίθετα, είναι ξεκάθαρο (σε όλα τα χειρόγραφα του Κουμράν που αυτός απαντά) πως είναι ο αρχηγός των πονηρών αγγελικών δυνάμεων. Παραμένει λοιπόν ορθή η υπόθεση που θέλει τον Μελχισεδέκ του *11QMelch* αγγελικό ον.

Παρά το γεγονός ότι η παραπάνω υπόθεση είχε κερδίσει την εκτίμηση των ερευνητών το 1997 εμφανίστηκαν δύο εργασίες με διαφορετικές προτάσεις και σημαντικές παρατηρήσεις, τις οποίες αξίζει να παρουσιάσουμε. Η επιχειρηματολογία των δύο αυτών εργασιών στηρίχθηκε στο 2:10-11, όπου παρατίθενται τα Ψλ. 7:8-9 και 81:1-2. Για τον Rainbow¹³⁴, όπως και για τον Carmignac νωρίτερα, ο αναφερόμενος στο 2:10-11 δεν είναι ο Μελχισεδέκ των προηγούμενων στίχων, όπως υποστηρίζεται από την πλειοψηφία των ερευνητών, αλλά ο ίδιος ο Θεός. Με βάση αυτή την υπόθεση ο Μελχισεδέκ είναι μια διαφορετική και μάλιστα ανθρώπινη προσωπικότητα, που δεν είναι άλλη από τον κεχρισμένο άρχοντα του Δανιήλ που αργότερα θα ονομαστεί βασιλιάς Μεσσίας. Ο Rainbow ταυτίζει δηλαδή τον Μελχισεδέκ με έναν από τους Μεσσίες που αναμενόταν από τα μέλη της κοινότητας του

¹³³ Η λέξη *ελοχίμ* χρησιμοποιείται δύο φορές στο 2:10. Την πρώτη φορά ως *ελοχίμ* εννοείται ο Μελχισεδέκ, ακολουθεί η λέξη *Ελ* που μεταφράζεται Θεός, ενώ τη δεύτερη φορά ως *ελοχίμ* εννοούνται οι άγγελοι της πονηρίας, δηλαδή ο Βελιάλ και ο λαός του. Βλ. P. J. Kobelski, *Melchizedek and Melki-reša*^c, 61 και A. J. B. Higgins, «Is the Son of Man Problem Insoluble?», στο *Neotestamentica et Semitica. Studies in Honor of M. Black*, έκδ. E. Ellis-M. Wilcox, 1969, 85. Για τυχόν διαφορετικές προτάσεις βλ. J. A. Fitzmyer, «Further Light on Melchizedek from Qumran Cave 11», *JBL* 86 (1967) 25-41.

¹³⁴ P. Rainbow, «Melchizedek as a Messiah at Qumran», *BBR* 7 (1997) 193. Πρβλ. και J. Carmignac, «Le Document de Qumrân sur Melkisédeq», *RevQ* 7 (1970) 365-367.

Κουμράν. Πιθανότατα πρόκειται για το βασιλικό Μεσσία. Κεντρικό σημείο της επιχειρηματολογίας του παραπάνω ερευνητή, είναι η κατανόηση της λέξης *ελοχίμ*¹³⁵ που απαντά και στα δύο ψαλμικά χωρία. Έχοντας όμως αναγνωριστεί σήμερα πια, η σημασία του *4QAmram*^b για την κατανόηση του *11QMelch*, την οποία δέχεται και ο ίδιος ο Rainbow, η δυσκολία του να εξηγήσει τον αντίπαλο Μελχισεδά ως ανθρώπινο πρόσωπο, αποδυνάμωσε αυτόματα τη θεωρία του.

Ο Manzi από την άλλη, δέχεται και αυτός ότι οι παλαιοδιαθηκικές παραπομπές στο 2:10-11 αναφέρονται στο Θεό, όπως βρίσκονται στη βιβλική τους συνάφεια, αλλά στο κείμενο εδώ ο αναφερόμενος είναι ο Μελχισεδέκ. Για τον Manzi η λέξη Μελχισεδέκ στο *11QMelch* δεν είναι προσωπικό όνομα, όπως στη Γένεση ή στο *Απόκρυφο της Γενέσεως*, ούτε αγγελικό όνομα, όπως στα *4Q544* και *4Q401*. Πρόκειται για θεϊκή ονομασία, τίτλο που αποδίδεται στον ίδιο το Γιαχβέ¹³⁶. Για το λόγο αυτό χρησιμοποιεί παντού στην ιταλική μετάφραση του *11QMelch*, αντί του ονόματος Μελχισεδέκ, το «*Βασιλιάς Δικαιοσύνης*», εξαίροντας έτσι την ιδέα της δικαιοσύνης και της κρίσης¹³⁷. Πο-

¹³⁵ Η λέξη *ελοχίμ* στο 2:10 χρησιμοποιείται δύο φορές μέσω του Ψλ. 82:1 (MT)=81:1 (O'). Την πρώτη φορά βρίσκεται στον ενικό και τη δεύτερη στον πληθυντικό αριθμό. Η λέξη *Ελ* στο 2:11 χρησιμοποιείται μέσω του Ψλ. 7:8-9. Η λέξη *ελοχίμ* στο κείμενο, κατανοείται ως αναφερόμενη άλλοτε στο Μελχισεδέκ (ενικός) και άλλοτε στους άγγελους (πληθυντικός), ενώ η λέξη *Ελ* αντικαθιστά παντού στα χειρόγραφα του Κουμράν, το τετραγράμματο *YHWH*. Βλ. J. A. Emerton, «Melchizedek and the Gods: Fresh Evidence for the Jewish Background of John 10:34-36», *JTS* 17 (1966) 399-401· M. De Jonge-A. S. Van der Woude, «11Qmelchizedek and the New Testament», *NTS* 12 (1965-1966) 304· H. P. Richter, «Konkordanz zu 11Qmelkisedeq (éd. É. Puech)», *RevQ* 48 (1987) 515 και J. A. Fitzmyer, «Further Light on Melchizedek from Qumran Cave 11», *JBL* 86 (1967) 37.

¹³⁶ F. Manzi, *Melchizedek e l' Angelologia nell' Epistola agli Ebrei e a Qumran*, 31 εξ. Πρβλ. και C. J. Davis, *The Name and Way of the Lord*, 41-43, η υπόθεση του οποίου θέλει τον Μελχισεδέκ του κειμένου να είναι ο Ελ. Βλ. και του ίδιου, «La Figura Qumranica di Melchizedek: Possibili Origini di Una Tradizione Letteraria del Primo Secolo Cristiano», στο *Studia Patristica* 30, έκδ. E. Livingstone, 1997, 61-70.

¹³⁷ F. Manzi, στο ίδιο, 55-57, όπου βρίσκουμε παντού το «*RE DI GIUSTIZIA*». Με αυτή την πρόταση συντάσσεται και ο G. L. Cockerill, «Melchizedek or

λύ νωρίτερα ο Milik, ο οποίος χαρακτήρισε τον Μελχισεδέκ ως μια θεϊκή υπόσταση, χρησιμοποίησε παρόμοια επιχειρηματολογία¹³⁸. Σύμφωνα με τον Aschim¹³⁹, η παραπάνω υπόθεση έχει το πλεονέκτημα ότι εξηγεί τον υπερβολικά υπερυψωμένο ρόλο του Μελχισεδέκ στο *11QMelch*, αλλά δημιουργεί άλλα προβλήματα από τα οποία το περισσότερο εμφανές είναι εκείνο του 2:13 «Και ο Μελχισεδέκ θα εκτελέσει την εκδίκηση των αποφάσεων του Θεού», όπου Μελχισεδέκ και Θεός φαίνεται ότι είναι δύο διαφορετικά πρόσωπα.

Η υπόθεση λοιπόν, ότι ο Μελχισεδέκ στο *11QMelch* είναι Αρχάγγελος και απεσταλμένος του Θεού, επικρατεί μεταξύ των άλλων λιγότερο πιθανών προτάσεων¹⁴⁰. Ένα ισχυρό επιχείρημα εντοπίζεται στην αντίθεση μεταξύ Μελχισεδέκ και Βελιάλ, του αρχηγού των κακών

King of Righteousness», *EnQ* 63 (1991) 308-310, σύμφωνα με τον οποίο ο τίτλος βασιλιάς δικαιοσύνης χρησιμοποιείται για τον αρχηγό των καλών πνευμάτων στην αγγελολογία του Κουμράν παράλληλα με τους υπόλοιπους τίτλους, όπως π.χ. άρχοντας των φώτων ή άγγελος αληθείας. Οι τίτλοι Μεσσίας, χρισμένος, Άρχων και χρισμένος από το πνεύμα αποδίδονται σύμφωνα με τον Manzi στο ίδιο πρόσωπο (Μελχισεδέκ). Βλ. F. Manzi, στο *ίδιο*, 58-60.

¹³⁸ Βλ. J. T. Milik, «Milki-sedeq et Milkī-resa' dans les Anciens Écrits Juifs et Chrétiens», *JJS* 23 (1972) 125.

¹³⁹ A. Aschim, «Melchizedek and Jesus: 11QMelchizedek and the Epistle to the Hebrews», στο *The Jewish Roots of Christological Monotheism. Papers from the St. Andrews Conference on the Historical Origins of the Worship of Jesus*, 135.

¹⁴⁰ Άλλη μια υπόθεση που υποστηρίχθηκε από τον Flusser, ταυτίζει τον Μελχισεδέκ με τον Υιό του Ανθρώπου του Α' Ενώχ και των Ευαγγελίων (Μτ. 13:41-45, 23:31-39), ο οποίος θα έρθει για να εκτελέσει την κρίση. Βλ. D. Flusser, «Melchizedek and the Son of Man», στο *Judaism and the Origins of Christianity*, Jerusalem 1988, 186-192. Στηριζόμενος σε αυτή την υπόθεση, ο εν λόγω ερευνητής θεωρεί πως ο Μελχισεδέκ μπορεί να είναι ο γνωστός βασιλιάς-ιερέας της Π.Δ. (ιστορικό πρόσωπο) και να θεωρούνταν ως αθάνατος, όπως ο Ενώχ και ο Ηλίας. Βλ. και P. Sacchi, «Esquisse du Développement du Messianisme Juif à la Lumière du Texte Qumranien 11QMelch», *ZAW* 100 (1998) 204-206. Ακόμη μια υπόθεση που διατυπώθηκε προκειμένου να προσδιοριστεί η ταυτότητα του ουράνιου Μελχισεδέκ υποστηρίχθηκε από τον C. J. Davis, *The Name and Way of the Lord*, 1996, 45, ο οποίος υποστήριξε πως ενδεχομένως ο Μελχισεδέκ να εκφράζει την προσωποποιημένη δικαιοσύνη του Θεού. Ως απόδειξη χρησιμοποιήθηκε το *IQM* 17:6-8.

πνευμάτων (2:12-14 και 23-25), όπως και στο *4QAmram*^b. Η θέση του Μελχισεδέκ είναι παρόμοια με εκείνη του άρχοντα των φώτων στο *IQS* 3-4 ή του Μιχαήλ στο *IQM* 13:9-12, 17:5-9. Δεν θα πρέπει να παραξενεύει το γεγονός ότι ο Μελχισεδέκ καλείται «Βασιλιάς της Δικαιοσύνης», κάτι που είναι επόμενο καθώς τα μέλη της κοινότητας αυτοαποκαλούνταν «Υιοί της Δικαιοσύνης» και ο αρχηγός τους «Διδάσκαλος της Δικαιοσύνης». Η ιδέα της δικαιοσύνης (*tsedakah*) πιστεύουμε πως είναι το κλειδί στην κατανόηση των όσων περιγράφονται στο εν λόγω κείμενο. Το *11QMelch* ρίχνει αρκετό φως στις μεσσιανικές αντιλήψεις της κοινότητας του Κουμράν. Φανερώνει την ευρεία αντίληψη του προχριστιανικού Ιουδαϊσμού ότι ο λυτρωτής της εσχολογικής εποχής μπορεί να ήταν μία ουράνια μορφή. Επιπλέον ο αναμενόμενος εσχολογικός προφήτης (*IQS* 9:2 και *4Q175* 5-8), ανακοινώνεται ως αγγελιοφόρος (*mbšr*) και ταυτίζεται στο κείμενο με τον κεχρισμένο από το πνεύμα (*mšyh*)¹⁴¹.

Το ζήτημα που έχει περισσότερο ενδιαφέρον για την εργασία μας είναι αν υπάρχει στο *11QMelch* κάποια αναφορά στα Γεν. 14:18-20 και Ψλ. 109:4. Φυσικά, δεν είναι δυνατό να αποδειχθεί αν για τον άγνωστο συγγραφέα του *11QMelch* ο Μελχισεδέκ του Γεν. 14 θα πρέπει να κατανοούνταν ως αγγελικό όν¹⁴². Με μια πρώτη ματιά δεν εντοπί-

¹⁴¹ Βλ. D. E. Aune, «A Note on Jesus Messianic Consciousness and 11Q Melchizedek», *EnQ* 45 (1973) 163-165. Χαρακτηριστικό παράλληλο απαντά στα *CD* 2:12, 6:1, *IQM* 11:7, αλλά εκεί η λέξη *mšyh* βρρίσκειται στο πληθυντικό αριθμό.

¹⁴² Η υπόθεση αυτή υποστηρίχθηκε με μία εκ νέου ανάγνωση του Γεν. 14 από τον A. Aschim, «Melchizedek the Liberator: An Early Interpretation of Genesis 14?», στα *SBLSP* 35, έκδ. E. Lovering, New Orleans, Louisiana, Atlanta 1996, 248-258. Σύμφωνα με αυτή, ο ουράνιος Μελχισεδέκ παίζει ενεργό ρόλο στη διάσωση του Αωτ, ως αρχιστράτηγος των αγγελικών δυνάμεων και προστάτης του Αβραάμ πολεμώντας στον ουρανό εναντίον των πονηρών δυνάμεων ταυτόχρονα με την επίγεια μάχη του Αβραάμ επί των τεσσάρων βασιλιάδων. Ετσι εξηγείται κατά τον ερευνητή αυτόν η νίκη του Αβραάμ επί των τεσσάρων βασιλιάδων (με αγγελική διαμεσολάβηση). Μέσω όμως αυτής της υπόθεσης φανερώνεται ότι η εικόνα του ουράνιου πολεμιστή εξηγεί πιθανόν καλύτερα την ταύτιση του Μελχισεδέκ με τον Αρχάγγελο Μιχαήλ.

ζονται άμεσοι δεσμοί με τα παραπάνω κείμενα¹⁴³ που να βεβαιώνει πιθανή εξάρτηση. Μια προσεκτικότερη ματιά όμως αποδεικνύει ότι, όπως το «σι» του Ψλ. 109, έτσι και ο Μελχισεδέκ του *11QMelch* κατέχει μια θέση κοντά στο Θεό στον ουρανό (Ψλ. 109:1-*11QMelch* 2:9-14), κυβερνά από τη Σιών (Ψλ. 109:2-*11QMelch* 2:23, 25) ενεργεί μάχη και κρίση (Ψλ. 109:1, 3, 5, 6-*11QMelch* 2:9, 13, 23) και επιπλέον η νίκη του βεβαιώνεται εκ των προτέρων (*11QMelch* 2:12-14-Ψλ. 109:2). Ίσως η εικόνα της μάχης καθώς και η απελευθέρωση και η επιστροφή των αιχμαλώτων να προέρχονται από το Γεν. 14, το οποίο η εσσαϊκή κοινότητα επανερμήνευε κατανοώντας τον Μελχισεδέκ ως τον ουράνιο βοηθό του Αβραάμ στη μάχη εναντίον των τεσσάρων βασιλιάδων για την απελευθέρωση του Λωτ.

Είδαμε ότι ο Ψλ. 109 είναι ένας βασιλικός Ψαλμός, του οποίου οι στ. 1 και 4 αναφέρονται σε κάποιον βασιλιά της Ιερουσαλήμ. Αν και η πρώτη Εκκλησία απέδωσε τους στίχους ως αναφερόμενους στον Ιησού, δε συνέβη και το ίδιο στον Ιουδαϊσμό, που τους απέδιδε σε διάφορα πρόσωπα. Φαίνεται ότι το *11QMelch* τους αποδίδει στον Μελχισεδέκ (2:16). Το κεντρικό θέμα του Ψλ. 109 μοιάζει με το περιεχόμενο του *11QMelch*. Δεν είναι απίθανο η εικόνα του Μελχισεδέκ του *11Q13* να διαμορφώθηκε από την εικόνα του προσώπου στο οποίο αναφέρεται ο Ψλ. 109¹⁴⁴. Η εξύψωση του Μελχισεδέκ, η υπόσχεση της νίκης του βασιλιά, η εσχατολογική ατμόσφαιρα που παρουσιάζεται σε συνδυασμό με το θέμα της εκδικήσεως και κρίσης των εχθρών είναι στοιχεία που διαμορφώνουν τη βάση του ρόλου του Μελχισεδέκ στο *11QMelch*.

¹⁴³ Βλ. D. Flusser, «Melchizedek and the Son of Man», στο *Judaism and the Origins of Christianity*, Jerusalem 1988, 186-192 και S. R. A. Starbuck, *Court Oracles in the Psalms. The So-called Royal Psalms in their Ancient Near Eastern Context*, 1999, 161. Εξαιτίας της απουσίας της ρητής χρήσης του Ψλ. 109 στο κείμενο ο δεύτερος ερευνητής θεωρεί πως η σύνδεση του Ψλ. 109 με το πρόσωπο του Μελχισεδέκ φανερώγει μεταγενέστερη εξέλιξη.

¹⁴⁴ P. J. Kobelski, *Melchizedek and Melki-reša*^c, 54· A. Aschim, «Verdens eldste bibelkommentar? Melkisedek-teksten fra Qumran (The Oldest Bible Commentary? The Melchizedek Document from Qumran)», *TTKi* 66 (1995) 85-103.

Ε να άλλο ερώτημα που ενδεχομένως αναδύεται αφορά την απουσία μνείας στην ιεροσύνη του Μελχισεδέκ. Προκειμένου να απαντηθεί, θα υποθέσουμε πως αν και η ιερατική ιδιότητα δεν αναφέρεται ρητά, ωστόσο υπονοείται. Πιστεύουμε ότι η ιεροσύνη του ουράνιου άρχοντα υπονοείται στο 2:7-8 αναφορικά με την Ημέρα του Εξιλασμού, στην οποία η άφεση (στο 2:8 χρησιμοποιείται ο απαρεμφατικός τύπος του ρήματος *kippēr* που στο κείμενο των Ο' μεταφράζεται ως «ἐξιλιάσασθα») παρέχεται μέσω των ενεργειών του αρχιερέα. Στο κείμενο λέγεται ότι ο Μελχισεδέκ θα κάνει την άφεση. Συνεπώς αυτή δεν μπορεί να κατανοηθεί έξω από τη συνάφεια του τελετουργικού της Ημέρας του Εξιλασμού. Η ιδέα της σύνδεσης του Μελχισεδέκ με την Ημέρα του Εξιλασμού δεν προέρχεται άμεσα από την Π.Δ. Εδώ το τελετουργικό της γιορτής επανερμηνεύεται με όρους εσχατολογικής σωτηρίας, όπως γίνεται και στην προς Εβραίους επιστολή. Ο Aschim πολύ σωστά παρατηρεί¹⁴⁵ ότι μια τέτοια εσχατολογική κατανόηση της εορτής της Ημέρας του Εξιλασμού, παρουσιάζεται τέλεια για τα μέλη της κοινότητας του Κουμράν, για τα οποία ο εορτασμός της εορτής στο Ναό, ακολουθώντας ένα άκυρο ημερολόγιο και από έναν παράνομο αρχιερέα είχε δημιουργήσει ένα μεγάλο πρόβλημα.

Το θέμα της ιεροσύνης του Μελχισεδέκ είχε απασχολήσει εξ αρχής τους ερευνητές, κάποιιοι από τους οποίους θεωρούν αυτή δεδομένη, εφόσον ταυτίζουν τον Μελχισεδέκ του *11QMelch* με τον Αρχάγγελο Μιχαήλ¹⁴⁶, ο οποίος στο Βαβυλωνιακό Ταλμούδ εμφανίζεται ως αρχιε-

¹⁴⁵ A. Aschim, «Melchizedek and Jesus: 11QMelchizedek and the Epistle to the Hebrews», στο *The Jewish Roots of Christological Monotheism*, 140. Πρβλ. και M. R. Lehmann, «Yom Kippur» in Qumran», *RevQ* 3 (1961) 117-124.

¹⁴⁶ Στην πραγματικότητα ούτε το όνομα Μιχαήλ (*IQM* 9:15-16, 17:6, 7), ούτε το όνομα Μελχισεδέκ απαντά συχνά στα χειρόγραφα του Κουμράν, όταν όμως αναφέρεται κάποιος αρχηγός των αγγέλων του καλού που εμπλέκονται στη μάχη, αυτός είναι πάντα, είτε ο Μιχαήλ (στην Κ.Δ. είναι πάντα ο Μιχαήλ. Βλ. Ιούδα 9-10 και Απ. 12:7-9), είτε ο Μελχισεδέκ. Ίσως αυτό δείχνει πως υπήρχαν διάφορες παραδόσεις για την ονομασία του αρχηγού των αγγελικών δυνάμεων και προστάτη της κοινότητας του Κουμράν, κατά την εποχή που τα κείμενα αυτά γράφονται. Βλ. M. J. Davidson, *Angels at Qumran. A Comparative Study of 1 Enoch 1-36, 72-108 and Sectarian Writings from Qumran*, 263 και J. P. Meier, *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*, τ. 2, ABRL, New York, Doubleday,

ρέας στον ουράνιο ναό και μάλιστα προσφέροντας ακόμη και αναίμακτη θυσία¹⁴⁷. Επιπλέον, οι άγγελοι εμφανίζονται με ιερατικό ρόλο στα *4QShirShabb*, αλλά και στην εκτός Κουμράν γραμματεία ο ιερατικός και μεσιτικός ρόλος των αγγέλων είναι εμφανής (*Α' Ενώχ* 9:1-11, 40:5-7 κ.α., *Διαθ. Λευί* 3:5-6 «*λειτουργούντες και έξιλασκόμενοι προς Κύριον*»). Στις μεταγενέστερες ιουδαϊκές παραδόσεις ο Μελχισεδέκ εμφανίζεται ως ο αρχιερέας της μεσσιανικής εποχής¹⁴⁸, αν και τις περισσότερες φορές το ρόλο αυτό έχει ο Ηλίας¹⁴⁹. Τα κείμενα όμως αυτά δεν έχουν καμία σχέση με το *11QMelch* και το μόνο κοινό τους είναι η αναμονή του Μελχισεδέκ κατά τη μεσσιανική εποχή. Κάτι άλλο που παρατηρείται είναι ότι τα χειρόγραφα του Κουμράν δεν αποδίδουν υπεράνθρωπες δραστηριότητες στον ιερατικό Μεσσία που προέρχεται από τον Ααρών, με τις οποίες έχει επιφορτισθεί στο *11QMelch* ο Μελχισεδέκ.

Συμπερασματικά θα μπορούσαμε να πούμε πως αν από τη μία, ο ρόλος του Μελχισεδέκ στο *11QMelch* σχεδόν ταυτίζεται με το ρόλο

1994, 268. Ίσως επίσης τα *1QM* και *11QMelch* μαρτυρούν δύο διαφορετικές παραδόσεις που αφορούν την ταυτότητα του αγγέλου προστάτη της κοινότητας, δυο παραδόσεις που αναπτύχθηκαν ενδεχομένως σε διαφορετικές περιόδους της ιστορίας της ή και την ίδια περίοδο από διαφορετικά μέλη. Βλ. D. R. Hannah, *Michael and Christ, Michael Traditions and Angel Christology in Early Christianity*, 75. Έχει ενδιαφέρον η θεωρία του J. R. Davila, «Melchizedek, Michael, and War in Heaven», στα *SBLSP* 35, έκδ. E. Lovering, New Orleans, Louisiana, Atlanta 1996, 270-272, ο οποίος θεωρεί ότι ο Μελχισεδέκ της Π.Δ. έγινε σημαντικό αγγελικό ον κατά την περίοδο του δεύτερου Ναού και εξής.

¹⁴⁷ *b. Hag.* 12b, *b. Zebah.* 62a, *b. Menah.* 110a, όπως επίσης και στα *Διαθ. Λευί* 3 και *Απ.* 7:15, 11:19, 13:15-17, 15:5-8. Βλ. A. S. Van der Woude, «Melchizedek als Himmlische Erlösgestalt in den Neugefundenen Eschatologischen Midraschim aus Qumran Höhle XI», *OtSt* 14 (1965) 370-371. Ο Μελχισεδέκ καλείται αρχιερέας στο *Tg. Neof. Gen* 14:18. Στο μεσαιωνικό ιουδαϊκό κείμενο *Yalqut had. f.* 115, col. 3, no. 19, ο Μιχαήλ ταυτίζεται με τον Μελχισεδέκ, ο οποίος καλείται «*Ιερείς του θεού του ύψίστου*». Βλ. περισσότερα στο P. J. Kobelski, *Melchizedek and Melki-reša*^c, 65-66.

¹⁴⁸ Βλ. *Pesiq. Rab.* 15:14/15 και *Avot de Rabbi Nathan* 34.

¹⁴⁹ Βλ. *b. Sukkah* 52b. Περισσότερα στο P. J. Kobelski, *Melchizedek and Melki-reša*^c, 68-70.

που σε άλλα κείμενα έχει ο Μιχαήλ, από την άλλη εκείνο που τους διαφοροποιεί είναι το γεγονός ότι για τον Μελχισεδέκ λέγεται πως αυτός θα βασιλεύει κατά τις έσχατες ημέρες. Γεγονός που δεν αναφέρεται πουθενά για τον Μιχαήλ στο *1QM*.

Θα ήταν φρονιμότερο εδώ να επιστρέψουμε στο θέμα της δικαιοσύνης που, κατά την άποψή μας, αποτελεί το κλειδί της ερμηνείας του *11QMelch*, καθώς η ιδέα αυτή διαδραματίζει καθοριστικό ρόλο στο εσχατολογικό πλάνο της σωτηρίας της εσσαϊκής κοινότητας. Το δεύτερο σημαντικό στοιχείο είναι ο προσδιορισμός του χρόνου που γίνεται με βάση τη γνωστή κατά την εποχή αυτή διαίρεση της ιστορίας σε ιωβηλαία έτη. Στη διάρκεια ενός ιωβηλαίου από αυτά, θα συμβεί η αποκατάσταση που αναμενόταν από τον Ισραήλ (ήδη από τον 8^ο αι. π.Χ.) και είχε γίνει τόσο έντονη στο προφητικό κήρυγμα. Δεν πρόκειται για την κυριολεκτική εφαρμογή του κοινωνικού θεσμού του ιωβηλαίου, αλλά την μεσσιανική διακήρυξή του από το Γιαχβέ. Στο κείμενο φαίνεται πως το εσχατολογικό αυτό ιωβηλαίο έτος της απελευθέρωσης το διακηρύσσει ο Μελχισεδέκ. Σε εσχατολογικό πλαίσιο είδαμε ότι τοποθετείται και η εορτή της Ημέρας του Εξιλασμού, η οποία κατέχει καθοριστικό ρόλο στη διακήρυξη του ιωβηλαίου έτους. Ο εξιλασμός του λαού του Μελχισεδέκ θα πρέπει να γίνει στα έσχατα, εφόσον η τέλεση του τυπικού της Ημέρας του Εξιλασμού στο Ναό ήταν αδύνατο να γίνει για τα μέλη της κοινότητας του Κουμράν. Το πλάνο της εσχατολογικής σωτηρίας περιλαμβάνει απελευθέρωση, παραγραφή ανομιών και αποκατάσταση στη νέα βασιλεία. Τα τρία γεγονότα δηλώνονται ξεκάθαρα με τη λέξη «*άφεσις*», η ολιστική σημασία της οποίας μέσα στη συνάφεια του ιωβηλαικού θεσμού χαρακτηρίζει την ολοκλήρωση της σωτηριώδους ενέργειας. Πιστεύουμε ότι το πρόσωπο του Μελχισεδέκ χρησιμοποιείται εδώ, διότι υιοθετήθηκε από την κοινότητα του Κουμράν εξαιτίας του διπλού του αξιώματος (βασιλιάς-ιερέας) και το κυριότερο επειδή είναι βασιλιάς δικαιοσύνης ή βασιλιάς δίκαιος.

Το ιωβηλαίο έτος με την εγκαθίδρυση της μοναρχίας θα πρέπει ουσιαστικά να έπεσε σε αχρηστία. Με την επιστροφή από την αιχμαλωσία όμως υπήρχε έντονη η επιθυμία να εφαρμοστεί, καθώς ο θεσμός είχε προσαρμοστεί στις τότε κοινωνικές συνθήκες, αλλά αυτό ήταν αδύνατο καθώς οι Ισραηλίτες δεν είχαν την κυριαρχία της γης τους. Ε-

τσι ο ρόλος της διακήρυξης εναποτέθηκε στο Γιαχβέ ή στον απεσταλμένο του. Το *11QMelch* συνδέει το ιωβηλαίο έτος του Λευ. 25:13 με το έτος της παραγραφής (σαββατικό) του Δτ. 15:2 εξαιτίας της κοινής λέξης «*άφεισις*» που εδώ αφορά το λαό του Μελχισεδέκ που θεωρούνται αιχμάλωτοι του Βελιάλ και των πνευμάτων του λαού του. Το σημαντικότερο στοιχείο είναι ίσως το γεγονός ότι εδώ δεν πρόκειται για παραγραφή χρεών, αλλά ανομιών. Είναι γνωστό ότι οι Εσσαίοι του Κουμράν δεν είχαν στην κατοχή τους δούλους, ούτε ατομική περιουσία. Συνεπώς ο θεσμός του ιωβηλαίου δεν θα έπρεπε να έχει σημασία για αυτούς, παρά μόνο χρονική. Αντίθετα το *Μιδράς στον Μελχισεδέκ* αποδεικνύει τη σημασία του θεσμού για την εσχατολογική σωτηρία των μελών της κοινότητας του Κουμράν καθώς αυτοί θεωρούνται αιχμάλωτοι που είναι αδύνατον να ελευθερωθούν μόνοι τους. Το γνωστό Ησ. 61:1-2 εδώ χρησιμοποιείται προς αυτή την κατεύθυνση γι' αυτό και διατρέχει όλο το κείμενο¹⁵⁰. Από την άλλη, το δεύτερο σημαντικό στοιχείο σχετικά με την ιωβηλαιική άφειση είναι ότι αυτή παρέχεται χωρίς την απαίτηση κάποιας ενέργειας από την πλευρά της κοινότητας των πιστών. Η άφειση, προερχόμενη από το λευιτικό υπόβαθρο και νοούμενη ως απελευθέρωση και αποκατάσταση, είναι ενέργεια του Θεού προς τους πιστούς του, οι οποίοι το μόνο που θα πρέπει να κάνουν είναι να παραμένουν εντός της κοινότητας.

Η απονομή δικαιοσύνης είναι το θέμα με το οποίο ασχολούνται τα Γεν. 14, Ψλ. 109 αλλά και το *11QMelch*. Μόλις αυτή αποκατασταθεί, δηλαδή ολοκληρωθεί η σωτηρία, αρχίζει η εποχή της ειρήνης και της βασιλείας. Η πιθανή σύνδεση με τον Ψλ. 109 είναι εντονότερη. Ιδιαίτερο ενδιαφέρον έχει το γεγονός ότι ενώ ο Μελχισεδέκ κατέρχεται από τους ουρανοί για να εκτελέσει το σχέδιο του Θεού δεν αναφέρεται πουθενά αν επιστρέφει και πάλι εκεί. Κάτι που ίσως δηλώνει ότι η αποκατάσταση θα λάβει χώρα στη γη. Το ίδιο συμβαίνει και στην πε-

¹⁵⁰ Βλ. B. Demarest, *A History of Interpretation of Hebrews 7,1-10 for the Reformation to the Present*, Tübingen, 1976, 121 και J. J. Collins, «A Herald of Good Tidings. Isaiah 61:1-3 and Its Actualization in the Dead Sea Scrolls», στο *The Quest for Context and Meaning. Studies in Biblical Intertextuality in Honor of J. A. Sanders*, έκδ. C. A. Evans-S. Talmon, Biblical Interpretation Series 28, Leiden, Brill 1997, 225-240.

ρίπτωση άλλων κειμένων, όπου την ενέργεια αυτή αναλαμβάνει ο Αρχάγγελος Μιχαήλ. Δυστυχώς η αποσπασματική μορφή του χειρογράφου δεν επιτρέπει να πούμε περισσότερα για το θέμα αυτό.

γ) Διαθήκη Αμράμ (4Q Amram^b ar)

Σε αντίθεση με το *Απόκρυφο της Γενέσεως* και το *Μιδράς στον Μελχισεδέκ* τα υπόλοιπα κείμενα, στα οποία συναντάται ο Μελχισεδέκ είναι μικρότερα σε έκταση και περισσότερο αποσπασματικά. Σε αυτά το όνομα Μελχισεδέκ αποκαθίσταται ως η πιο πιθανή ανάγνωση. Το 4Q544 είναι ένα από τα πέντε αντίγραφα ενός αραμαϊκού κειμένου, τα οποία ανακαλύφθηκαν στο τέταρτο σπήλαιο του Κουμράν και ονομάζεται 4Q Amram^b. Πρόκειται για κείμενο που χαρακτηρίστηκε ως απόκρυφο έργο, ανάλογο της *Διαθ. Λευι*¹⁵¹, γεγονός που φανερώνει πως ανήκει στο ίδιο φιλολογικό είδος με τις *Διαθήκες των 12 Πατριαρχών*. Είναι δηλαδή η *Διαθήκη Αμράμ*. Το κείμενο είναι αρκετά αποσπασματικό και χρονολογείται από το 2^ο-1^ο αι. π.Χ. Η συγγραφή του θα μπορούσε να αποδοθεί και σε κάποιο πρόσωπο εκτός της εσσαϊκής κοινότητας, αν και η πιθανότερη εκδοχή συνδέει την προέλευση του κειμένου με τα πρώτα στάδια της διαμόρφωσης της κοινότητας του Κουμράν¹⁵².

Το 4Q Amram^b αποτελεί το αρχαιότερο κείμενο, στο οποίο αναφέρεται το θέμα της μάχης μεταξύ του καλού και του κακού αγγέλου σχετικά με τη θέση του ανθρώπου μετά το θάνατο. Το θέμα αυτό, αργότερα αναπτύσσεται τόσο σε ιουδαϊκές όσο και σε χριστιανικές πηγές¹⁵³. Εφόσον το 4Q Amram^b χρονολογείται από τον 2^ο αι. π.Χ. η πη-

¹⁵¹ Βλ. P. J. Kobelski, *Melchizedek and Melki-reša^c*, 24 και C. Gianotto, *Melchizedek e la sua Tipologia*, 75. Πρβλ. και F. García Martínez, «4Q Amram B 1,14: Melki-reša' o Melki-sedeq?», *RevQ* 12 (1985) 111-114.

¹⁵² J. T. Milik, «4QVisions de 'Amram et Une Citation d' Origène», *RB* 79 (1972) 77-99.

¹⁵³ Στα χειρόγραφα του Κουμράν, η μάχη μεταξύ των δύο αρχηγών των αγγελικών δυνάμεων με σκοπό τον έλεγχο των ανθρώπων συναντάται στα: *IQS* 1:9-10, 2:1-2, 5, 3:18-21, *CD* 5:18-19, *IQM* 1:1, 13:2-6, 17:6-8. Βλ. σχετικά L. T. Stuckenbruck, «Giant Mythology and Demonology: From the Ancient Near East to

γή αυτής της ιδέας μπορεί να είναι ακόμη παλαιότερη. Αρκετές παλαιοδιαθηκικές σκηές που παρουσιάζουν το ουράνιο δικαστήριο του Γιαχβέ θα μπορούσαν να θεωρηθούν ως το πιθανό υπόβαθρο (π.χ. Ιωβ. 1:6-12 και Ζαχ. 3).

Από το περιεχόμενο του κειμένου γίνεται αντιληπτό ότι πρόκειται για οράσεις του Αμράμ (πατέρα του Μωυσή). Σε μία από αυτές, δύο άγγελοι (εγρήγοροι) αντιδικούν για τη θέση του Αμράμ μετά το θάνατό του. Ο πρώτος είναι ο άγγελος του κακού (σκοτούς), ο οποίος εδώ ονομάζεται Μελχιρεσά και ο δεύτερος, ο άγγελος του καλού (φωτός).

4QAmram¹⁵⁴

Απόσπασμα 1

9. [Είδα εγρήγορους]
10. στο όραμά μου, το όνειρο-όραμα, και παρατηρώ δύο (από αυτούς) που αντιδικούσαν για μένα και έλεγαν []
11. και διατηρούσαν αυτήν την αντιδικία πάνω μου. Και τους ρώτησα, "ποιοι είστε εσείς που έτσι προσπαθείτε [να ασκείσετε εξουσία]... πάνω μου." Και μου απάντησαν λέγοντας "Εμείς]
12. [έχουμε τοποθετηθεί στην εξουσία, και εξουσιάζουμε ολόκληρη την ανθρωπότητα." Και μου είπαν "Από ποιους από εμάς εσ[φύ] επιλέγεις να εξουσιαστείς;" Σήκωσα τα μάτια μου και κοίταξα,
13. [και ένας] απ' αυτούς, η εμφάνισή του ήταν τρομα[κτικ]ή, [σαν φί]δι, [και] ο μα[νδύ]ας του ήταν από χρωματιστές βαφές, και ήταν πολύ σκοτεινός [κενό]
14. [Και κοίταξα πάλι] και παρατήρησα [] / [] την εμφάνισή του, και το πρόσωπό του ήταν πραγματικά εκείνο της οχιάς, και [ήταν καλυμμένος με]
15. [πέρα πολύ και όλα του τα μάτια /]

the Dead Sea Scrolls», στο *Die Dämonen. Die Dämonologie der Israelitisch Jüdischen und Frühchristlichen Literatur im Kontext ihrer Umwelt*, έκδ. A. Lange-H. Lichtenberger-K. F. Römhald, Diethard, Tübingen, Mohr Siebeck, 2003, 318-338.

¹⁵⁴ Η μετάφραση έγινε από το P. J. Kobelski, *Melchizedek and Melk^l-reša^c*, 26-28.

Απόσπασμα 2

1. [] "σε εξουσιάζω" []
2. [Και απάντησα και του είπα], "Αυτός ο [εγρήγορος], ποιος είναι;" Και μου είπε, "Είναι αυτός ο εγρήγορος []
3. [Και αυτά είναι τα τρία του ονόματα Βελιάλ, Αρχων του Σκότους] και Μελχιρεσά." Και είπα, "Κύριε μου, ποια [είναι η] εξουσία (αυτού του εγρήγορου);"
4. ["... και όλος ο δρόμος του είναι σκοτεινός, και όλο το έργο του είναι σκοτεινό, και στο σκοτάδι αυτός []
5. [εσ]ύ βλέπεις. Εξουσιάζει πάνω σε όλο το σκοτάδι και εγώ [εξουσιάζω πάνω σε όλο το φως.]
6. [] στις χώρες, Είμαι εξουσιαστής σε οτιδήποτε είναι του Θεού και είμαι εξουσιαστής πάνω στους ανθρώπους]

Απόσπασμα 3

1. [της χάρης και της ειρήνης. Και εγώ, πάνω απ' όλους τους υιούς του φωτός έχω οριστεί... Και τον ρώτησα και του είπα: "ποια είναι τα ονόματά σου;"]
2. [... και απάντησε και μου είπε: "Τα τρία [μου] ονόματα [είναι Μιχαήλ, Αρχων του Φωτός, και Μελχισεδέκ. "]

Στο κείμενο το μοναδικό όνομα αγγέλου που υπήρχε γραμμένο ήταν το Μελχιρεσά¹⁵⁵. Τα δύο άλλα ονόματα του κακού αγγέλου, Βελιάλ και Αρχων του Σκότους και τα τρία ονόματα του ανταγωνιστή καλού αγγέλου, Μιχαήλ, Αρχων του Φωτός και Μελχισεδέκ αποκαταστάθηκαν στο κείμενο από τον Milik¹⁵⁶ επειδή θεωρήθηκαν τα πιο πιθανά λόγω των εμφανών αντιθέσεων. Στο κείμενο υπάρχει επίσης η φράση «τρία ονόματα» αναφερόμενη στον καλό άγγελο. Το όνομα Μελχισεδέκ, το οποίο ενδιαφέρει τη δική μας εργασία, δεν είναι παρά

¹⁵⁵ Ο τίτλος *Melchiresa'* συναντάται ως ονομασία του αρχηγού των πονηρών πνευμάτων στα *4QTebarot* (4Q280) 2:1-7 και *4QBerafol'* (4Q286) απόσπ. 10, 2:1-13, όπου περιέχονται κατάρες κατά του Μελχιρεσά. Βλ. J. T. Milik, «Milki-sedeq et Milki-reša' dans les Anciens Écrits Juifs et Chrétiens», *JJS* 23 (1972) 126 εξ.

¹⁵⁶ J. T. Milik, «4QVisions de 'Amram et Une Citation d'Origène», *RB* 79 (1972) 85-86.

μια πιθανή αποκατάσταση των λέξεων που ήταν κατεστραμμένες και δεν εμφανίζονταν στο χειρόγραφο. Η αποκατάσταση των ονομάτων έγινε με βάση το γεγονός ότι ο προστάτης άγγελος της κοινότητας είναι ο Μιχαήλ στα *IQM* 13:9-12, 17:6-9, ο Άρχων των Φώτων στα *IQS* 3-4 και *CD* 5:18 και ο Μελχισεδέκ στο *11QMelch*. Παλιότερα είχε διατυπωθεί η άποψη από τον Vermes¹⁵⁷ ότι Μελχισεδέκ, Άρχων των Φώτων (*IQS* 3:20 και *CD* 5:18) και άγγελος της αληθείας (*IQS* 3:24) αναφέρονται σε ένα πρόσωπο. Η υπόθεση αυτή όμως παρά το γεγονός ότι δεν μπορεί να αποδειχθεί, εξακολουθεί να παραμένει πιθανή αν τα τρία ονόματα του *4QAmram*^b 3:2 είναι η κανονική γραφή του χειρογράφου και συνεπώς μιλάμε για ένα μόνο αγγελικό πρόσωπο με διαφορετικές ονομασίες.

Ο δυισμός μεταξύ του Μελχιρεσά και του καλού αγγέλου είναι και εδώ εμφανής, χαρακτηριστικός άλλωστε της εσσαϊκής θρησκευτικής σκέψης (φως/σκότος, δικαιοσύνη/αδικία, αλήθεια/ψεύδος), που πιθανότατα αποτελεί επίδραση από παραστάσεις της ιρανικής θρησκευτικής σκέψης. Κυρίαρχο θέμα στις δύο γραμματείες είναι τα δύο πνεύματα που εκπροσωπούν το φως και το σκοτάδι. Το καθένα από αυτά έχει μια ομάδα ακολούθων, τόσο ουράνιων πνευμάτων, όσο και ανθρώπων. Οι ιδέες αυτές αναμείχθηκαν με τις βιβλικές αντιλήψεις για το συνήγορο άγγελο του Θεού και τον κατήγορο άγγελο και αποτέλεσαν το κατάλληλο υπόβαθρο για τις παραστάσεις που έχουμε στη γραμματεία του Κουμράν. Τα αντιθετικά ζεύγη των ονομάτων έχουν ως εξής: Ο όρος Μελχιρεσά «βασιλιάς αδικίας ή πονηρίας» έχει ως αντίπαλο τον όρο Μελχισεδέκ «βασιλιάς δικαιοσύνης». Το όνομα Μιχαήλ ανταγωνίζεται εκείνο του Βελιάλ και το τελικό αντιθετικό ζεύγος είναι Άρχων του Φωτός/Άρχων του Σκότους. Εκείνο που έχει σημασία για μας, είναι πως αν η γραφή¹⁵⁸ που προτείνεται είναι σωστή, τότε το

¹⁵⁷ Βλ. J. A. Emerton, «Melchizedek and the Gods: Fresh Evidence for the Jewish Background of John 10:34-36», *JTS* 17 (1966) 401, υποσ. 3.

¹⁵⁸ Οι περισσότερες εκδόσεις των χειρογράφων της Νεκρής Θάλασσας δεν περιέχουν την αποκατάσταση των τριών ονομάτων που προτάθηκε από τον J. T. Milik. Αντίθετα οι εργασίες των Gianotto και Manzi ακολουθούν την προτεινόμενη αποκατάσταση. Βλ. C. Gianotto, *Melchisedek e la sua Tipologia*, 61 και 78 F. Manzi, *Melchisedek e l'Angelologia nell'Epistola agli Ebrei e a Qumran*, 280.

όνομα Μελχισεδέκ¹⁵⁹ δεν είναι παρά μια άλλη ονομασία του Αρχαγγέλου Μιχαήλ. Συνεπώς, ο Μελχισεδέκ σωστά θεωρείται αγγελικό όν στο *11QMelch* και εξαρχής ταυτίστηκε ο ρόλος του με εκείνου του Μιχαήλ στο *IQM*.

Την υπόθεση του ενός αγγελικού όντος γνωστού με τρεις ονομασίες ενίσχυσε και η υπόθεση πως στο *IQM* 13:10 στο σημείο όπου υπάρχει κενό μεταξύ των λέξεων στο χειρόγραφο, ίσως αναγραφόταν το όνομα *Malki-sedeq*. Η υπόθεση διατυπώθηκε από τον Milik¹⁶⁰, ο οποίος προκειμένου να επιτύχει την αποκατάσταση της φθαρμένης φράσης πρότεινε να κατακλείεται αυτή με το *Malki-sedeq*. Με την αποκατάσταση αυτή υπονοείται ότι Μιχαήλ και Μελχισεδέκ αποτελούν ένα πρόσωπο. Αξίζει να πούμε πως η 13^η στήλη του *Χειρογράφου του Πολέμου* εμφανίζει ομοιότητες με το θέμα του *11QMelch* με τη διαφορά ότι το πρόσωπο που βοηθάει την κοινότητα καλείται Άρχων του Φωτός (*IQM* 13:10).

Ο Μελχισεδέκ του *4QAmram*^b δεν φαίνεται να έχει κάτι κοινό με όσα λέγονται για αυτόν στο Γεν. 14. Από την άλλη όμως, το όλο ζήτημα δεν είναι παρά μια υπόθεση που στηρίχτηκε στα ονόματα του καλού αγγέλου που αναγράφονται σε κάποια από τα χειρόγραφα του Κουμράν. Συνεπώς δεν μπορούμε να στηριχτούμε με ασφάλεια στο *4QAmram*^b για να καθορίσουμε την προσωπικότητα του Μελχισεδέκ στα χειρόγραφα του Κουμράν.

¹⁵⁹ Σύμφωνα με τον Aschim ο Μελχισεδέκ φαίνεται ότι στο κείμενο εμφανίζεται ως αγγελικός σωτήρας, ο οποίος διασώζει τους ανθρώπους από την κυριαρχία του θανάτου. Βλ. A. Aschim, «Melchizedek and Jesus: 11QMelchizedek and the Epistle to the Hebrews», στο *The Jewish Roots of Christological Monotheism*, 131. Πρβλ. F. García Martínez, «4QAmram B 1,14: Melki-reša o Melki-sedeq?», *RevQ* 12 (1985) 111-114.

¹⁶⁰ J. T. Milik, «Milki-sedeq et Milki-reša' dans les Anciens Écrits Juifs et Chrétiens», *JIS* 23 (1972) 139-142. Πρβλ. D. R. Hannah, *Michael and Christ, Michael Traditions and Angel Christology in Early Christianity*, Mohr Siebeck, Tübingen, 1999, 73.

δ) Ύμνοι για το ολοκαύτωμα του Σαββάτου (4QShirShabb^b)

Ένα άλλο αποσπασματικό κείμενο, στο οποίο η αποκατάσταση του ονόματος Μελχισεδέκ προτείνεται ως πιθανότερη είναι το 4QShir-Shabb^b (4Q401), γνωστό ως Ύμνοι για το ολοκαύτωμα του Σαββάτου ή Αγγελική Λειτουργία (4Q400-4Q407 και 11Q17). Ο συνολικός κύκλος του Serek Širôt 'Ólat Haššabat αποτελείται από 13 ξεχωριστούς ύμνους, καθένας από τους οποίους αποδίδεται σε κάποιο συγκεκριμένο Σάββατο. Όλες οι ημερομηνίες που διασώζονται ανήκουν στα πρώτα 13 Σάββατα του εσσαϊκού ημερολογίου¹⁶¹. Το 4QShirShabb^b χρονολογείται γύρω στο 25 π.Χ. και αποτελεί έναν από τους ύμνους που ψαλλόταν κατά την προσφορά των θυσιών του Σαββάτου. Τα παραπάνω κείμενα έχουν γενικά ως θέμα την ουράνια λατρεία των αγγέλων-ιερέων. Πιθανότατα σύμφωνα με τη Newsom¹⁶², η οποία είχε την ευθύνη για τη μετάφραση και δημοσίευση του χειρογράφου που μας ενδιαφέρει, τα περισσότερα, αν όχι όλα, από τα 38 αποσπάσματα του 4Q401 προέρχονται από το πρώτο μέρος αυτού του κύκλου των ύμνων. Οσον αφορά τώρα το ερώτημα που ενδεχομένως προκύπτει και σχετίζεται με τη μορφή αυτής της λατρείας που ασφαλώς δεν μπορεί να ήταν εκείνη του επίσημου Ναού, η πιο πιθανή εξήγηση υποθέτει πως η λατρευτική κοινότητα που συνέθεσε την Αγγελική Λειτουργία ενδεχομένως να προσπαθούσε μέσω αυτού του κειμένου να καταστήσει δυνατή την αξίωσή της ότι αυτή αποτελεί ένα άγιο θυσιαστήριο με

¹⁶¹ Βλ. M. J. Davidson, *Angels at Qumran. A Comparative Study of 1 Enoch 1-36, 72-108 and Sectarian Writings from Qumran*, 1992, 235-236.

¹⁶² C. A. Newsom, *Songs of the Sabbath Sacrifice. A Critical Edition*, HSS 37, Atlanta, Georgia 1985. Κάποια από τα αποσπάσματα είχαν εκδοθεί νωρίτερα από τον J. Strugnell, «The Angelic Liturgy at Qumrân-4Q Serek Širôt 'Ólat Haššabat», στο *Congress Volume, Oxford 1959*, Leiden 1960, 318-345. Η Newsom σε μια πρόσφατη εργασία της αναθεώρησε την παλιά της θέση και δεν θεωρεί το Serek Širôt 'Ólat Haššabat εσσαϊκό έργο. Βλ. της ίδιας, «Sectually Explicit' Literature from Qumran», *The Hebrew Bible and Its Interpreters*, έκδ. W. E. Propp-B. Halpern-D. N. Freedmann, Biblical and Judaic Studies 1, Winona Lake, Indiana 1990, 182-185. Αντίθετα οι υπόλοιποι ερευνητές δεν υιοθέτησαν αυτή τη νέα θεωρία. Βλ. εισαγωγικά στο Δ. Καϊμάκη, *Τα Χειρόγραφα του Κουμράν και η Θεολογία τους*, 94-96 και 202-203.

ένα νόμιμο ιερατείο. Η υπηρεσία αυτού του θυσιαστηρίου ήταν παράλληλη με εκείνη των αγγέλων με τους οποίους τα μέλη της κοινότητας ήταν στενά συνδεδεμένα¹⁶³.

Το δικό μας ενδιαφέρον εστιάζεται στο απόσπασμα 11:1-3, όπου στο στ. 3 προτείνεται ως η πιθανότερη αποκατάσταση της πρώτης λέξης, το όνομα Μελχισεδέκ, καθώς και στο απόσπασμα 22:1-3, όπου συμβαίνει το ίδιο ακριβώς. Ο García Martínez πιστεύει ότι το όνομα Malki-sedeq πιθανώς ν' αναγραφόταν και στο 11QShirShabb (11Q17) 2:7, αλλά στην παρούσα μορφή του χειρογράφου ο έβδομος στίχος είναι τελείως κενός¹⁶⁴. Εδώ κρίνουμε σκόπιμο να παραθέσουμε τα πρώτα δύο αποσπάσματα¹⁶⁵.

Απόσπασμα 11

1. ... *ιερέ]α ιερέων ...*
2. ... *Θεό της γνώσης και ...*
3. ... *Μελχι]σεδέκ, ιερέα στη συνά[θροιση του Θεού ...*

¹⁶³ C. A. Newsom, *Songs of the Sabbath Sacrifice. A Critical Edition*, 71-72. Μολονότι η διάκριση μεταξύ ανθρώπινων και αγγελικών προσώπων διατηρείται παντού στη γραμματεία του Κουμράν, η ιδέα της στενής σχέσης μεταξύ των μελών της κοινότητας του Κουμράν και των αγγέλων είναι σημαντικότερη. Αν λοιπόν ο σκοπός του Serek Širôt 'Ólat Haššabat ήταν να βεβαιώσει την κοινότητα για την αξιοπιστία της δικής της ιεροσύνης, τότε η αίσθηση της μετοχής στην ευλογία των Αρχαγγέλων του ουρανού προφανώς θα βοηθούσε σημαντικά στην επίτευξη αυτής της αξίωσης. Βλ. M. J. Davidson, *Angels at Qumran. A Comparative Study of 1 Enoch 1-36, 72-108 and Sectarian Writings from Qumran*, 244.

¹⁶⁴ F. García Martínez, «Las Traditiones sobre Melquisedec en los Manuscritos de Qumrán», *Bib* 81 (2000) 70. Για το κείμενο βλ. την έκδοση του ίδιου, *The Dead Sea Scrolls Translated. The Qumran Texts in English*, (μτφρ. W. G. E. Watson), Leiden, Brill, ²1996, 430-431.

¹⁶⁵ Η μετάφραση έγινε από το κείμενο της C. A. Newsom, «4QShirot 'Ólat HaShabbat^b», στο *Qumran Cave 4. VI: Poetical and Liturgical Texts, Part 1*, έκδ. E. Eshel et al., DJD 11, Oxford, Clarendon Press, 1997, 197-219. Βοηθητικά για το 4Q401 11:1-3 χρησιμοποιήθηκε και το εβραϊκό κείμενο με την ιταλική μετάφραση του Manzi. Βλ. F. Manzi, *Melchisedek e l' Angelologia nell' Epistola agli Ebrei e a Qumran*, 40 και 280.

Απόσπασμα 22

1. ... αγίλους ...
2. ... γέμισαν τα χέρια τους ...
3. ... Μελχισεδέκ ...

Θα πρέπει εδώ να αναφέρουμε πως η αποκατάσταση του ονόματος υιοθετείται σήμερα από όλους σχεδόν τους ερευνητές. Το όνομα Μελχισεδέκ εδώ, όπως στο *11QMelch*, θα πρέπει να είχε γραφτεί με δύο λέξεις και συνεπώς να μεταφράζεται ως βασιλιάς δικαιοσύνης¹⁶⁶. Ο στ. 3 θυμίζει έντονα το *11QMelch* 2:10, όπου ο Ψλ. 82:1 (μασ.) ερμηνεύεται έτσι ώστε να αναφέρεται στον Μελχισεδέκ. Παρά τον αποσπασματικό χαρακτήρα του κειμένου (δυστυχώς στο απόσπ. 11 δε διασώθηκε κανένα ρήμα) φαίνεται ότι και εδώ, ο Μελχισεδέκ είναι ένα αγγελικό όν και μάλιστα το μοναδικό που κατονομάζεται στο κείμενο. Οι άγγελοι στην *Αγγελική Λειτουργία* αλλά και ο Θεός αναφέρονται ως *ελοχίμ*, όπως και ο Μελχισεδέκ στο *11QMelch*. Επειδή ο ενικός *kohen* (ιερέας) που απαντά στο 11:3, είναι ιδιαίτερα ασυνήθιστος στην *Αγγελική Λειτουργία*, θεωρήθηκε πως εδώ ίσως να δηλώνει τον αρχιερέα, ο οποίος και κατονομάζεται. Η χρήση του όρου *kohen* για τους αγγέλους είναι άγνωστη στην Π.Δ. Αντίθετα η *Αγγελική Λειτουργία* κάνει λόγο για αγγέλους τους οποίους καλεί ιερείς. Τελικά και αυτή η υπόθεση ότι δηλαδή εδώ ο Μελχισεδέκ παρουσιάζεται ως αρχάγγελος-αρχιερέας στη λατρεία του ουράνιου ναού, φαίνεται ότι κατάφερε να γίνει δεκτή και να παραμείνει μέχρι σήμερα η επικρατέστερη¹⁶⁷.

¹⁶⁶ C. A. Newsom, «4QShirot 'Olat HaShabbat^b», στο *Qumran Cave 4. VI: Poetical and Liturgical Texts, Part 1*, έκδ. E. Eshel et al., DJD 11, Oxford, Clarendon Press, 1997, 213.

¹⁶⁷ Βλ. C. A. Newsom, *Songs of the Sabbath Sacrifice*, 134· A. Aschim, «Melchizedek and Jesus: 11QMelchizedek and the Epistle to the Hebrews», στο *The Jewish Roots of Christological Monotheism*, 132· É. Puech, «Notes sur le Manuscrit de XIQMelkisédeq», *RevQ* 12 (1987) 512· F. García Martínez, «Las Tradiciones sobre Melchisedec en los Manuscritos de Qumrán», *Bib* 81 (2000) 70 και 75. Πρβλ. και F. Manzi, *Melchisedek e l' Angelologia nell' Epistola agli Ebrei e a Qumran*, 39-42.

Στο *4Q401* 22:3 το όνομα *Malki-sedeq* φαίνεται επίσης το πιο πιθανό, γραμμένο και εδώ με δύο χωριστές λέξεις¹⁶⁸. Ως ιερείς στο κείμενο θεωρούνται οι άγγελοι οι οποίοι εμφανίζονται με ιερατικές ιδιότητες στον ουράνιο ναό. Η όλη ατμόσφαιρα κάνει πιθανή την εμφάνιση του Μελχισεδέκ με βάση τα όσα είδαμε στα *11QMelch* και *4QAmram^b*. Επιπλέον οι εκφράσεις και οι τίτλοι που συναντώνται στα αποσπάσματα 6:4 και 23:1 «Ἄρχων αγιότητας», 10:1 «*sdq*», 24:2 «ειρήνη», 13:1 «βασιλιά όλων...», και 14:5 «επειδή είσαι τιμημένος ανάμεσα στους αρχαγγέλους», αποτελούν ίσως ενδείξεις ότι πρόκειται για τον ουράνιο Μελχισεδέκ.

Στο τέταρτο απόσπασμα¹⁶⁹ του *4Q402* περιγράφεται μια ουράνια μάχη στην οποία εμπλέκονται ο Θεός και οι άγγελοι και ονομάζεται «πόλεμος του Θεού» (στ. 7), όπως ακριβώς στο *IQM* 15:12 και «πόλεμος στον ουρανό» (στ. 10), όπως στο Απ. 12:7¹⁷⁰. Τα αποσπάσματα 1 και 3 του *4Q402* φαίνεται ότι έχουν να κάνουν και αυτά με την εσχολογική κρίση. Η μοναδική ρητή αναφορά σε πόλεμο μεταξύ των αγγελικών δυνάμεων στην *Αγγελική Λειτουργία* απαντά μόνο σε αυτό το απόσπασμα, αλλά δεν είναι ξεκάθαρο αν λαμβάνει χώρα στον ουρανό ή στη γη¹⁷¹.

Η Newsom πιστεύει ότι τα αποσπάσματα 2 και 3 ανήκουν στον πέμπτο ύμνο, το απόσπασμα 1 στο τέλος του τετάρτου ή στην αρχή του πέμπτου ύμνου, ενώ το απόσπασμα 4 περιέχει υλικό από το τελευ-

¹⁶⁸ Για τις αντιρρήσεις σε αυτή τη γραφή, βλ. É. Puech, «Recension: *Songs of the Sabbath Sacrifice: A Critical Edition*, par Carol Newsom [...]», *RB* 94 (1987) 606· F. Manzi, στο *ίδιο*, 40 και 48.

¹⁶⁹ Το κείμενο έχει αποκατασταθεί με το συνδρομή ενός αντιγράφου από τη Μασάδα (*MasShirSabb*).

¹⁷⁰ Βλ. λεπτομέρειες στη μελέτη του π. Ι. Σκιαδαρέση, *Γένεση και Αποκάλυψη. (Τά πρώτα και τά έσχατα έν διαλόγω)*, Θεσσαλονίκη 2001, 48.

¹⁷¹ Βλ. C. A. Newsom, «4QShirot 'Olat HaShabbat^c», στο *Qumran Cave 4. VI: Poetical and Liturgical Texts, Part 1*, έκδ. E. Eshel et al., DJD 11, Oxford, Clarendon Press, 1997, 230. Πρβλ. É. Puech, «Notes sur le Manuscrit des Cantiques du Sacrifice du Sabbat Trouvé à Masada», *RevQ* 12 (1987) 575-583 και C. A. Newsom-Y. Yadin, «The Masada Fragment of the Qumran Songs of the Sabbath Sacrifice», *IEJ* 33 (1983) 77-88.

ταίο μέρος του πέμπτου ύμνου¹⁷². Σύμφωνα με την υπόθεση αυτή η εσχατολογική μάχη φαίνεται ότι αποτελεί το θέμα αυτού του μέρους του κειμένου. Ο Davila¹⁷³ επεξεργάστηκε τα πορίσματα της Newsom και διατύπωσε την υπόθεση ότι ο πέμπτος ύμνος στην ολοκληρωμένη μορφή του περιέγραφε τον εσχατολογικό πόλεμο και παρουσίαζε τον Μελχισεδέκ ως τον εσχατολογικό λυτρωτή-αρχιερέα, κατά παρόμοιο τρόπο με το ρόλο που παρουσιάζεται στο *11QMelch*. Πρόκειται για μια υπόθεση που είναι αρκετά πιθανή. Το ίδιο μπορεί να συμβαίνει και για το ζήτημα αν ο συγγραφέας κατανοούσε στον ουράνιο ναό ένα μοναδικό αρχιερέα υπεράνω των υπολοίπων αγγέλων. Η κακή κατάσταση του κειμένου δυστυχώς δεν επιτρέπει να λεχθούν περισσότερα. Συμπερασματικά μπορούμε να πούμε ότι ο Μελχισεδέκ στο *4QShirShabb*^b εμφανίζεται ως ιερέας (πιθανόν αρχιερέας) στον ουράνιο ναό. Πρόκειται δηλαδή για αγγελικό πρόσωπο.

Κλείνοντας αυτήν την ενότητα θα πρέπει να σημειώσουμε πως εξαιτίας του αποσπασματικού χαρακτήρα των τριών βασικών χειρογράφων, στα οποία απαντά το όνομα Μελχισεδέκ, το μόνο που είναι βέβαιο είναι ότι αυτός είναι ο αρχηγός των αγγελικών δυνάμεων και συνεπώς και ο ίδιος αγγελικό πρόσωπο. Εξαιρέση αποτελεί το *Απόκρυφο της Γενέσεως*, το οποίο εμφανίζει τον Μελχισεδέκ όπως τον ξέρουμε από το περιστατικό του Γεν. 14:18-20. Παρακάτω στην εργασία θα ασχοληθούμε με τα κείμενα εκείνα, στα οποία αν και ο Μελχισεδέκ δεν κατονομάζεται ενδεχομένως να υπονοείται. Ειδικότερα τα χαρακτηριστικά του ρόλου που αυτός έχει στο *11QMelch* φαίνεται να απο-

¹⁷² C. A. Newsom, «4QShirot 'Olat HaShabbat'», στο *Qumran Cave 4. VI: Poetical and Liturgical Texts, Part 1*, έκδ. E. Eshel et al., DJD 11, Oxford, Clarendon Press, 1997, 223 και 228.

¹⁷³ J. R. Davila, «Melchizedek, Michael, and War in Heaven», στα *SBLSP 35*, έκδ. E. Lovering, New Orleans, Louisiana, Atlanta 1996, 262-264. Ο Davila ανατρέπει στην *Ανάληψη Μωυσή* 10:1-10, όπου περιγράφεται η εσχατολογική μάχη, την οποία διεξάγει ο Θεός εναντίον του διαβόλου. Ο αγγελιοφόρος που εμφανίζεται στο στ. 2 θεωρείται ότι είναι ο Αρχάγγελος Μιχαήλ και συνεπώς κατά τον παραπάνω ερευνητή το θέμα θεωρείται παράλληλο με αυτό του πέμπτου ύμνου της *Αγγελικής Λειτουργίας*. Πρβλ. *Liturgical Works*, έκδ. J. R. Davila, Eerdmans Commentaries on the Dead Sea Scrolls 6, Grand Rapids, Eerdmans, 2000, 114.

δίδονται σε μία απροσδιόριστη λυτρωτική προσωπικότητα που τα κείμενα αυτά περιγράφουν. Για την ώρα κρίνεται σκόπιμο να ασχοληθούμε με τα έργα του Φίλωνα και του Ιωσήπου, στα οποία εντοπίζονται ενδιαφέρουσες πληροφορίες για τον Μελχισεδέκ.

5. Ο Μελχισεδέκ στους Φίλωνα και Ιωσήπο

Πριν εισέλθουμε στην αναφορά της προς Εβραίους επιστολής στον Μελχισεδέκ είναι πολύ σημαντικό να δούμε το ρόλο του μυστηριώδη βασιλιά-ιερέα στα έργα του Φίλωνα του Αλεξανδρέα και του Ιωσήπου, καθώς αυτά προέρχονται από τον πρώτο αιώνα μ.Χ., προκειμένου να δούμε τις πιθανές ερμηνείες της προσωπικότητας του Μελχισεδέκ στη διάρκεια αυτής της περιόδου.

α) Ο Μελχισεδέκ στα έργα του Φίλωνα

Ο μυστηριώδης Μελχισεδέκ αναφέρεται σε τέσσερα και όχι τρία, όπως συνήθως υποστηρίζεται, έργα του Φίλωνα, από τα οποία στα δύο δεν αναφέρεται κατ' όνομα. Η εκτενέστερη αναφορά στον Μελχισεδέκ συναντάται στο *Νόμων Ιερών αλληγορίας τών μετά τήν εξαήμερον* (3, 79-82). Στο έργο αυτό ο Μελχισεδέκ αναφέρεται σε μια συζήτηση για τους ενάρετους ανθρώπους της Π.Δ. Η πρώτη ερμηνεία που ο Φίλων δίνει στο όνομα Μελχισεδέκ είναι «*βασιλέας της ειρήνης*». Η Σαλήμ ερμηνεύεται ως ειρήνη. Το χαρακτηριστικό αυτό τον αντιπαράβλλει με τους υπόλοιπους βασιλιάδες. Φυσικά, αμέσως γίνεται αντιληπτό ότι ο Φίλων αντλεί το υλικό από το γνωστό περιστατικό του Γεν. 14:18-20. Επιπλέον αναφορά γίνεται στην ιεροσύνη¹⁷⁴, την οποία κατά το Φίλωνα, ο Μελχισεδέκ υπηρετεί πρώτος. Η δεύτερη ερμηνεία στο όνομά του είναι «*βασιλεύς δίκαιος*». Παρακάτω στο κείμενο, ο Φίλων ερμηνεύει αλληγορικά το πρόσωπο και το ρόλο του Μελχισεδέκ.

¹⁷⁴ Η φράση «*ιερέα έαυτοῦ πεποίηκεν ὁ θεός*» ίσως αποτελεί κατά τον Horton αναφορά στο Ψλ. 109:4. Βλ. F. L. Horton, *The Melchizedek Tradition*, 56 και υποσ. 1 και J. L. Marshall, «Melchizedek in Hebrews, Philo and Justin Martyr», *SE 7* (1982) 339-342.

Το παραπάνω κείμενο αποτέλεσε αφορμή να θεωρείται μέχρι σήμερα από τους περισσότερους ερευνητές ότι ο Φίλων θεωρεί τον Μελχισεδέκ ως την αντιπροσώπευση του Λόγου¹⁷⁵. Ο Λόγος, δηλαδή, προσωποποιείται στον Μελχισεδέκ. Μέσα στα πλαίσια της αλληγορικής ερμηνείας και παρουσιάζοντας τον Μελχισεδέκ ως ιερέα, αναφέρει ότι «*ιερεύς γάρ ἐστὶ λόγος*» (3, 82, 4). Από τη φράση αυτή και μόνο, δεν μπορούμε να συμπεράνουμε ότι ο Μελχισεδέκ κατά τον Φίωνα εκπροσωπεί το Λόγο¹⁷⁶. Η φράση φαίνεται ν' αναφέρεται γενικά στο ιερατείο και όχι ειδικά στον Μελχισεδέκ. Δεν περιορίζεται δηλαδή μόνο στο πρόσωπο του Μελχισεδέκ, αλλά αποτελεί μια γενικότερη δήλωση που αφορά κάθε ιερέα, όπως αποδεικνύεται και από τα υπόλοιπα έργα του Φίωνα. Οι ιερείς και ειδικότερα ο αρχιερέας συμβολίζουν μια πληθώρα πραγμάτων, ανάμεσα στα οποία περιλαμβάνεται και η ανθρωπινή ψυχή ή ο νους. Πολλές φορές αναφέρεται ότι ο αρχιερέας, όπως περιγράφεται στην Π.Δ., εκπροσωπεί το Λόγο¹⁷⁷. Το γεγονός αυτό βεβαιώνεται και από τη χρήση των άναρθρων «*ιερεύς*» και «*λόγος*». Η θεώρηση του ιερέα γενικά ως εκπροσώπηση του Λόγου αποδίδεται

¹⁷⁵ Βλ. ενδεικτικά τις εργασίες των F. L. Horton, *The Melchizedek Tradition*, 57-58, ο οποίος κατανοεί τη δυσκολία μιας τέτοιας θέσης G. Wuttke, *Melchizedek der Priesterkönig von Salem: Eine Studie zur Geschichte der Exegese*, BZNW 5, Giessen, A. Töpelmann, 1927, 14· R. Williamson, *Philo and the Epistle to the Hebrews*, ALGHJ 4, Leiden, Brill 1970, 436· C. Gianotto, *Melchizedek e la sua Tipologia*, 91-99· M. Τομάσοβιτς, *Ο Μελχισεδέκ και το Μυστήριο της Ιεροσύνης του Χριστού* (Διδακτ. Διατρ.), Αθήνα 1988, 22.

¹⁷⁶ Βλ. J. Kurianal, *Jesus our High Priest*, 167· W. L. Lane, *Hebrews 1-8*, 161· H. W. Attridge, *The Epistle to the Hebrews: A Commentary on the Epistle to the Hebrews*, Hermeneia, Philadelphia 1989, 100 και 192· G. L. Cockerill, *The Melchizedek Christology in Heb 7:1-28*, (Διδακτ. Διατρ.), Union Theological Seminary, Virginia 1976, 388 και 392-394.

¹⁷⁷ Χαρακτηριστική περίπτωση απαντά στο *Περί φυγής και εύρέσεως*, 108, 3-4 «*λέγομεν γὰρ τὸν ἀρχιερέα οὐκ ἄνθρωπον ἀλλὰ λόγον θεῖον εἶναι πάντων οὐχ ἔκουσίων μόνον ἀλλὰ καὶ ἀκουσίων ἀδικημάτων ἀμέτοχον*». Εδώ ο Λόγος κατανοείται ως κοσμική δημιουργική αρχή. Γενικά για το Λόγο στο Φίωνα βλ. I. Καραβιδόπουλου, *Η περί Θεού και Ανθρώπου Διδασκαλία Φίλωνος του Αλεξανδρέως*, Αθήνα 1966 και του ίδιου, «*Η περί Θεού και Ανθρώπου Διδασκαλία Φίλωνος του Αλεξανδρέως*», *Θεολ* 37 (1966) 72-86, 244-261, 372-389.

και στον Μελχισεδέκ (3, 82) επειδή αυτό εξυπηρετεί την ανάπτυξη της αλληγορικής εξήγησης του οίνου που προσφέρθηκε από αυτόν.

Δεν υπάρχει λοιπόν λόγος να συγχέεται μια γενικότερη θεώρηση των ιερέων και ιδίως του αρχιερέα και να ερμηνεύεται ως ειδική απόδοση στο πρόσωπο του Μελχισεδέκ. Δεν απαντούν πουθενά στα έργα του Φίωνα ίχνη ενός συγκεκριμένου μύθου για τον Μελχισεδέκ ή βάσιμμες αποδείξεις για μια θεώρηση που θέλει τον Μελχισεδέκ να αποτελεί ουράνια προσωπικότητα. Συνεπώς όλες οι ενδείξεις στο *Νόμων Ιερών Αλληγορίας τῶν μετὰ τὴν ἑξαήμερον*, (3, 79-82) παρουσιάζουν τον ιερέα Μελχισεδέκ ως ιστορικό πρόσωπο σε τίποτα ανώτερο των λευιτών.

Στο έργο *Περί της πρὸς τα προπαιδευμένα συνόδου*, 99 συναντάμε άλλη μια αναφορά στον Μελχισεδέκ. Το περιστατικό του Γεν. 14:18-20 αναφέρεται εδώ ως αποδεικτικό κείμενο της Γραφής για την πρακτική της προσφοράς της δεκάτης από όλα τα πράγματα. Στους προηγούμενους στίχους δίνεται έμφαση στη προσφορά της δεκάτης στους ιερείς. Ο Φίλων δίνει και εδώ μια αλληγορική εξήγηση της προσφοράς¹⁷⁸. Η δεκάτη εδώ καλείται χρησμός, ενώ το όνομα του Αβραάμ παραλείπεται. Όσο αφορά τη δεκάτη δε λέγεται ρητά ούτε ποιος την προσφέρει, αλλά ούτε και σε ποιον αυτή προσφέρεται. Προφανώς αποφεύγεται να ειπωθεί ότι ο Αβραάμ είναι εκείνος, ο οποίος προσφέρει τη δεκάτη στον Μελχισεδέκ για να μη φανεί η ανωτερότητα του δευτέρου. Δεν υπάρχει καμία ένδειξη ότι η ιεροσύνη του Μελχισεδέκ είναι ανώτερη από τη λευιτική. Ο Μελχισεδέκ θεωρείται και εδώ ιστορικό πρόσωπο, όπως ακριβώς στη Γένεση. Εκείνο που προστίθεται στην ταυτότητά του είναι το γεγονός ότι εδώ αναφέρεται ότι ο Μελχισεδέκ έχει αυτομαθή και αυτοδίδακτη την ιεροσύνη (99, 4).

Το επόμενο κείμενο στο οποίο αναφέρεται ο μυστηριώδης ιερέας είναι το *Περί Αβραάμ*, 235. Ο Μελχισεδέκ εδώ δεν αναφέρεται κατ' όνομα, ούτε ερμηνεύεται αλληγορικά, αλλά παρουσιάζεται σε μια αφηγηματική διήγηση του περιστατικού του Γεν. 14:18-20, το οποίο ο Φί-

¹⁷⁸ «*ἔδωκε γὰρ αὐτῷ φησὶν δεκάτην ἀπὸ πάντων ἀπὸ τῶν κατ' αἴθησιν τὸ καλῶς αἰσθάνεσθαι, ἀπὸ τῶν κατὰ λόγον τὸ εὖ λέγειν, ἀπὸ τῶν κατὰ νοῦν τὸ εὖ διανοεῖσθαι*» (99, 5-100, 1).

λων παραφράζει με δικά του λόγια. Η έμφαση εδώ πέφτει στο πρόσωπο του Αβραάμ γι' αυτό και παραλείπεται η προσφορά της δεκάτης. Στην παράφραση αυτή ο Φίλων κάνει μερικές προσθήκες. Ο Μελχισεδέκ και ο Αβραάμ παρουσιάζονται ως φίλοι και έτσι ο Μελχισεδέκ χαίρεται με τη νίκη του. Η νίκη του Αβραάμ χρωματίζεται με υλικό που δεν προέρχεται από το περιστατικό της Γένεσης. Παρουσιάζεται για παράδειγμα να επιστρέφει από τη μάχη τροπαιοφόρος και αλώβητος όπως και ο στρατός του. Σημειώνεται ότι ούτε ένας άντρας του Αβραάμ δεν πληγώθηκε στη μάχη. Η αντίδραση του Μελχισεδέκ είναι ολότελα διαφορετική εδώ (υψώνει τα χέρια του και προσεύχεται), ώστε να δοξαστεί ο νικητής Αβραάμ. Ο Φίλων προσθέτει ότι ο Μελχισεδέκ πρόσφερε θυσίες ευχαριστίας για τη νίκη του Αβραάμ. Εκείνο που έχει σημασία είναι ότι η νίκη του Αβραάμ κατανοείται ότι πραγματοποιήθηκε με θεϊκή συνεργία (235, 4-5).

Ο Μελχισεδέκ θεωρείται για άλλη μια φορά ιστορικό πρόσωπο και μάλιστα φίλος του Αβραάμ. Δεν υπάρχει καμιά ένδειξη ότι αυτός ήταν ανώτερος του Αβραάμ. Θα μπορούσαμε να υποστηρίξουμε ότι ο Φίλων δεν ενδιαφέρεται για το πρόσωπο του Μελχισεδέκ ή παραθέτοντας τα λόγια του Horton «ο Φίλων δε δείχνει ενδιαφέρον να ικανοποιήσει τη σύγχρονη περιέργεια για τη φυσιογνωμία του Μελχισεδέκ»¹⁷⁹ και φυσικά αποτυγχάνει να εξηγήσει το περιστατικό της συνάντησης με τον Αβραάμ. Εκείνο που μας ενδιαφέρει είναι ότι ο Μελχισεδέκ κατανοείται ως ιστορικό πρόσωπο.

Ένα τελευταίο κείμενο, το οποίο δεν αναφέρει ρητά τον Μελχισεδέκ, αλλά υπονοεί την παρουσία του προστίθεται στα όσα μέχρι τώρα αναφέραμε. Πρόκειται για το *Quaestiones in Genesim (fragmenta)*, όπου στο σχόλιο στο Γεν. 14:20 αναφέρεται το περιστατικό της δεκάτης που ο Αβραάμ έδωσε στον Μελχισεδέκ. Σε αντίθεση με τα κείμενα που προηγήθηκαν, εδώ αναφέρεται ρητά ότι ο Αβραάμ πρόσφερε τη δεκάτη, χωρίς όμως να λέγεται σε ποιον. Φαίνεται καθαρά ότι έχουμε να κάνουμε με αναφορά στο Γεν. 14:20 με σκοπό να αποδειχθεί η αρχαιοπρέπεια της προσφοράς της δεκάτης. Στηριζόμενοι σε όσα λέγονται παραπάνω στο κείμενο αυτό για τους ιερείς, συμπεραίνουμε εύκο-

¹⁷⁹ F. L. Horton, *The Melchizedek Tradition*, 1976, 57.

λα πως ο Μελχισεδέκ κατανοείται ως ένας κανονικός ιερέας σε τίποτα ανώτερος από τον Αβραάμ ή τους λευίτες ιερείς. Το γεγονός ότι λαμβάνει τη δεκάτη ενισχύει τη θέση ότι πρόκειται για ιστορικό πρόσωπο.

Συμπερασματικά θα λέγαμε ότι και αυτό το κείμενο δεν περιέχει κάποια θεώρηση του Μελχισεδέκ διαφορετική από τα υπόλοιπα κείμενα του Φίλων. Η κύρια πηγή του Φίλων είναι το κεφ. 14 της Γένεσης στο οποίο αυτός προσθέτει και άλλες πληροφορίες, ενδεχομένως από κάποια άλλη πηγή στην οποία είχε πρόσβαση. Στα έργα του Φίλων, ο Μελχισεδέκ θεωρείται ανθρώπινη ύπαρξη (ιερέας και βασιλιάς). Πουθενά δεν υπάρχει η ένδειξη ότι αυτός είναι ουράνια ή αγγελική ύπαρξη ή ότι είναι ανώτερος του Αβραάμ και των υπολοίπων ιερέων.

β) Ο Μελχισεδέκ στα έργα του Ιωσήπου

Ο Ιώσηπος αναφέρεται δύο φορές στον Μελχισεδέκ. Στο *Ιστορία Ιουδαϊκού πολέμου πρὸς Ῥωμαίους*, 6, 438 ο Μελχισεδέκ δεν αναφέρεται κατ' όνομα, αλλά καλείται «*Χαναναίων δυνάστης*» και «*βασιλεύς δίκαιος*». Στο έργο αυτό ο μυστηριώδης βασιλιάς-ιερέας μνημονεύεται στο τέλος μιας αφήγησης για την κατάληψη της Ιερουσαλήμ και της καταστροφής του Ναού από τον Τίτο. Αξιοσημείωτο είναι το γεγονός ότι αναφέρεται ως «*ὁ πρῶτος κτίσας*» της Ιερουσαλήμ, πληροφορία που δεν συναντήσαμε πουθενά μέχρι τώρα. Παραπλήσια είναι και η πληροφορία ότι ο Μελχισεδέκ ήταν ο πρώτος που ασκούσε ιερατικό λειτουργήμα στην υπηρεσία του Θεού¹⁸⁰ και αυτός που κατασκεύασε το ιερό της Ιερουσαλήμ. Εξαιτίας αυτού του γεγονότος η πόλη που αρχικά ονομαζόταν Σόλυμα μετονομάστηκε σε Ιεροσόλυμα. Η μαρτυρία αυτή σήμερα κρίνεται απίθανη διότι οι ερευνητές πιστεύουν ότι πιθανώς ο Ιώσηπος να αναφέρεται σε κάποια παράδοση της επο-

¹⁸⁰ Δεν ξέρουμε αν ο Ιώσηπος εννοεί ο πρώτος ιερέας γενικώς ή ο πρώτος ιερέας που ασκούσε τα ιερατικά του καθήκοντα στην Ιερουσαλήμ. Θα πρέπει επίσης να σημειώσουμε ότι δε γίνεται καμιά προσπάθεια να συνδεθεί η λειυτική ή σαδωκική ιεροσύνη με το πρόσωπο του Μελχισεδέκ.

χής του¹⁸¹. Εκείνο που αξίζει να αναφερθεί εδώ είναι ότι ο Φίλων δεν φαίνεται να γνωρίζει μια ταύτιση της Σαλήμ με την Ιερουσαλήμ, τη στιγμή που φαίνεται να μοιράζεται πληροφορίες, που αφορούν την ερμηνεία του Γεν. 14 και είναι κοινές στον Ιώσηπο και στο *Απόκρυφο της Γενέσεως*. Ίσως η ταύτιση αυτή να απηχεί μια ιεροσολυμιτική ή παλαιστίνη παράδοση ασήμαντη, ή άγνωστη στους εκτός Παλαιστίνης¹⁸².

Το δεύτερο σημείο, όπου ο μυστηριώδης Μελχισεδέκ αναφέρεται, είναι το *Ιουδαϊκή Αρχαιολογία*, 1, 179-181. Το κεφάλαιο αυτό αποτελεί παράφραση του γνωστού περιστατικού του Γεν. 14:18-20. Η ετυμολογία του ονόματος Μελχισεδέκ δίνεται και εδώ ως «*βασιλεύς δίκαιος*» και μάλιστα καλείται «*βασιλεύς της Σολυμῶν*». Χαρακτηριστικό είναι το γεγονός ότι στο κείμενο επιλύεται η δυσκολία που παρατηρείται στο Γεν. 14, στη μετάβαση από το στ. 17 στο στ. 18, όπου δεν είναι ξεκάθαρο το μέρος συνάντησης Αβραάμ και Μελχισεδέκ. Στο *Ιουδαϊκή Αρχαιολογία*, 1, 180 λέγεται ότι ο Μελχισεδέκ συνάντησε τον Αβραάμ στο «πεδίο βασιλικόν». Στο κείμενο των Ο΄ η τοποθεσία ονομάζεται «πεδίο βασιλέως» (Γεν 14:17). Ο Μελχισεδέκ έχει και εδώ την ιερατική ιδιότητα, αλλά παραλείπεται η πληροφορία ότι αυτός έκτισε το ιερό της Ιερουσαλήμ. Ο Ιώσηπος προσθέτει στα όσα γνωρίζουμε από την περικοπή της Γένεσης ότι ο Μελχισεδέκ παρείχε φιλοξενία και άφθονα αγαθά στον Αβραάμ και το στρατό του που τα είχαν ανάγκη. Εδώ παρατηρείται ομοιότητα με την εικόνα του Μελχισεδέκ που έχουμε στο *1QapGen 22:14-15* «*Τότε ο Μελχισεδέκ βασιλιάς της Σαλήμ έφερε τροφή και πιάμα στον Αβραάμ και σε όλους τους άνδρες που ήταν μαζί του*». Το κεφάλαιο ολοκληρώνεται με ευχαριστίες του Μελχισεδέκ προς το Θεό που παρέδωσε τους εχθρούς του Αβραάμ στα χέρια του.

Τα έργα του Φίωνα και του Ιωσήπου είναι πολύ σημαντικά για τις πληροφορίες που περιέχουν για την προσωπικότητα του Μελχισεδέκ καθώς αντικατοπτρίζουν τις αντιλήψεις του 1^{ου} αι. μ.Χ. για το μυ-

¹⁸¹ Βλ. J. Kurianal, *Jesus our High Priest*, 179; F. L. Horton, *The Melchizedek Tradition*, 82.

¹⁸² F. L. Horton, *στο ίδιο*, 86.

στηριώδη βασιλιά-ιερέα, λίγο πριν τον συναντήσουμε στην προς Εβραίους επιστολή. Η χρήση του «*όμολογουμένως*»¹⁸³ ίσως φανερώνει την πιθανότητα να αντλεί ο Ιώσηπος μια ευρέως δημοφιλή αυτή την εποχή θεώρηση του Μελχισεδέκ με τα χαρακτηριστικά που αυτός τον παρουσιάζει.

Συμπερασματικά, θα λέγαμε ότι ο Ιώσηπος εμμένει στη βιβλική παρουσίαση του Μελχισεδέκ, αλλά προσθέτει μερικά νέα στοιχεία στην αφήγηση του Γεν. 14:18-20 και επιφέρει κάποιες αλλαγές χωρίς αυτές να αποτελούν σημαντική απόκλιση από το κείμενο της Π.Δ. Έτσι εξηγείται και το γεγονός ότι τα δύο κείμενα παρουσιάζουν φιλολογική ομοιότητα μεταξύ τους. Μπορούμε να πούμε ότι ο Ιώσηπος δείχνει ιστορικό ενδιαφέρον για το πρόσωπο του Μελχισεδέκ, κάτι που δε συναντάται στα έργα του Φίωνα¹⁸⁴.

6. Σύνοψη: Οι δύο διαφορετικές παραδόσεις για τον Μελχισεδέκ

Κλείνοντας το κεφάλαιο για το μυστηριώδη Μελχισεδέκ κρίνεται σκόπιμο να επιχειρηθεί μια σύνοψη της παρουσίας και του ρόλου του στα κείμενα που αυτός εμφανίζεται πριν και κατά τη διάρκεια της συγγραφής της προς Εβραίους. Στόχος μας είναι να καταφανεί ποιες παραδόσεις και θεωρήσεις του Μελχισεδέκ ήταν γνωστές κατά τον πρώτο αιώνα μ.Χ. και ενδεχομένως χρησιμοποίησε ο άγνωστος συγγραφέας της προς Εβραίους στη δική του απεικόνιση του βασιλιά και ιερέα Μελχισεδέκ.

Από την ανάλυση των κειμένων που παρουσιάσαμε στο κεφάλαιο αυτό προκύπτει πως υπήρχαν στον Ισραήλ δύο διαφορετικές παραδόσεις για τον Μελχισεδέκ, οι οποίες διατηρήθηκαν, όπως θα δούμε παρακάτω, και κατά τους μετέπειτα αιώνες.

α) Η πρώτη παράδοση και προφανώς αρχαιότερη θέλει τον Μελχισεδέκ ιστορικό πρόσωπο. Σύμφωνα με αυτήν, ο μυστηριώδης Μελχι-

¹⁸³ *Ιουδαϊκή Αρχαιολογία*, 1, 180 «*σημαίνει δὲ τοῦτο βασιλεύς δίκαιος καὶ ἦν δὲ τοιοῦτος ὁμολογουμένως*». Βλ. M. C. Astour, «Melchizedek (Person)», *ABD* 4, 686; C. Gianotto, *Melchizedek e la sua Tipologia*, 101.

¹⁸⁴ Βλ. και O. Michel, «Μελχισεδέκ», *TDNT* 4, 569.

σεδέκ απεικονίζεται ως βασιλιάς-ιερέας της Σαλήμ. Αυτή η θεώρηση του Μελχισεδέκ στηρίζεται στα βιβλικά κείμενα Γεν. 14:18-20 και Ψλ. 109:4 και υιοθετείται από τον *Ψευδο-Ευπόλεμο*, το *Απόκρυφο της Γενέσεως*, τον Φίλωνα, τον Ιώσηπο και τα *Ιωβηλαία* (αν το αρχικό κείμενο του αποκρύφου περιείχε το όνομα του Μελχισεδέκ). Όλα τα παραπάνω κείμενα στηρίζονται στη διήγηση της Γενέσεως, την οποία τροποποιούν ή προσθέτουν σε αυτή νέα στοιχεία.

Στον *Ψευδο-Ευπόλεμο* η συνάντηση Αβραάμ και Μελχισεδέκ τοποθετείται στο όρος Αργαριζίν. Στο *Απόκρυφο της Γενέσεως* προστίθενται στα όσα γνωρίζουμε από τη διήγηση της Γενέσεως τρία βασικά στοιχεία: α) Η Σαλήμ ταυτίζεται με την Ιερουσαλήμ, β) ο Μελχισεδέκ προσφέρει τροφή και πιάσμα όχι μόνο στον Αβραάμ, αλλά και σε όλους τους άνδρες του και γ) λέγεται ρητά πως ο Αβραάμ είναι αυτός που πρόσφερε τη δεκάτη στον Μελχισεδέκ από τα κοπάδια του βασιλιά της Αιλάμ και των συμμάχων του. Στον Φίλωνα ο Μελχισεδέκ είναι ο πρώτος που υπηρετεί την ιεροσύνη, την οποία κατέχει αυτομαθή και αυτοδίδακτη. Επιπλέον, αναφέρεται πως πρόσφερε θυσίες ευχαριστίας στο Θεό για τη νίκη του Αβραάμ. Στον Ιώσηπο αναφέρεται ως «*ὁ πρῶτος κτίσας*» της Ιερουσαλήμ. Ο Μελχισεδέκ κατά τον Ιώσηπο ήταν ο πρώτος που άσκησε ιερατικό λειτουργήμα στην υπηρεσία του Θεού και αυτός που κατασκεύασε το ιερό της Ιερουσαλήμ. Όσον αφορά το περιστατικό της συνάντησης με τον Αβραάμ προστίθεται ότι ο Μελχισεδέκ παρείχε φιλοξενία και άφθονα αγαθά στον Αβραάμ και το στρατό του.

Στην αρχή της μεταποστολικής εποχής τέλος, απαντά μια αναφορά στον Μελχισεδέκ στην *Προς Φιλαδελφείς* επιστολή του Ιγνατίου Αντιοχείας (4, 4). Στο τέλος του πρώτου αιώνα ο Ιγνάτιος μνημονεύει τον Μελχισεδέκ ανάμεσα στους προφήτες της Π.Δ. Πρόκειται όμως για μια απλή αναφορά του ονόματός του και τίποτα περισσότερο. Δεν παρέχεται καμία πληροφορία για τον Μελχισεδέκ ή το ρόλο του. Αυτός είναι και ο λόγος που στη διεθνή βιβλιογραφία το συγκεκριμένο κείμενο δε συγκαταλέγεται μεταξύ αυτών που περιέχουν αναφορές στο μυστηριώδη βασιλιά-ιερέα. Θα πρέπει εδώ να τονίσουμε πως στη θεώρηση του Μελχισεδέκ ως ιστορικού προσώπου το στοιχείο που υπογραμμίζεται από το σύνολο των κειμένων είναι η ιεροσύνη του.

β) Η δεύτερη παράδοση παρουσιάζει τον Μελχισεδέκ ως ουράνιο ή ειδικότερα αγγελικό ον. Αυτή η θεώρηση του Μελχισεδέκ μαρτυρείται στα χειρόγραφα του Κουμράν (με εξαίρεση το *Απόκρυφο της Γενέσεως*), στα οποία ο Μελχισεδέκ εμφανίζεται ακόμη πιο μυστηριώδης, αλλά με υπερυψωμένο ρόλο. Στο *Μιδράς στον Μελχισεδέκ* αυτός είναι ένας εσχατολογικός λυτρωτής που συνδέεται με την αναμενόμενη εποχή της σωτηρίας. Απεικονίζεται ως αρχάγγελος πολεμιστής και πιθανώς αρχιερέας, ο οποίος θα εκτελέσει το σχέδιο της σωτηρίας (θα διενεργήσει την άφεση των αμαρτιών και την κρίση ως απεσταλμένος του Θεού, ενώ συνδέεται με το τελευταίο ιωβηλαίο έτος και την Ημέρα του Εξιλασμού) για την απελευθέρωση του λαού του από την κατοχή του Βελιάλ. Στη *Διαθήκη Αμράμ* ταυτίζεται με τον αρχάγγελο Μιχαήλ¹⁸⁵ ως άρχων του φωτός και ανταγωνίζεται τον κακό άγγελο, τον άρχοντα του σκότους. Ο ρόλος του και εδώ είναι εσχατολογικός. Στην *Αγγελική Λειτουργία* ο Μελχισεδέκ παρουσιάζεται ως αγγελικό ον και πιθανότατα με αρχιερατικό λειτουργήμα στη λατρεία του ουράνιου ναού. Αν ο πέμπτος ύμνος στην ολοκληρωμένη μορφή του περιέγραφε τον εσχατολογικό πόλεμο, στον οποίο εμπλέκονται ο Θεός και οι άγγελοι, η απεικόνιση του Μελχισεδέκ δεν θα ήταν άλλη από εκείνη του εσχατολογικού λυτρωτή-αρχιερέα που παρουσιάζεται στο *11QMelch*. Το πρώτο και τρίτο απόσπασμα του *4Q402* φαίνεται ότι αναφέρουν το θέμα της εσχατολογικής κρίσης. Είναι πιθανό το θέμα της ουράνιας μάχης να προέρχεται από κάποια παράδοση που θεωρούσε τη νίκη του Αβραάμ στο Γεν. 14 ως αποτέλεσμα θεϊκής συνεργίας. Παρόμοια ιδέα απαντά στο Φίλωνα. Φαίνεται πως η κοινότητα του Κουμράν απέδιδε στον Μελχισεδέκ ένα ρόλο εντελώς διαφορετικό από εκείνον που συναντάμε στη διήγηση της Γένεσης και τον θεωρούσε ως σημαντική λυτρωτική προσωπικότητα.

¹⁸⁵ Αν και στη μεταγενέστερη ραββινική γραμματεία ο Μελχισεδέκ ταυτίζεται με το Σημ διασώζεται και αντίληψη που τον απεικονίζει ως εσχατολογική προσωπικότητα (*b. Sukkah* 52b, *Song Rab.* 2:13) ακόμη και ως ταυτόσημη με τον Μιχαήλ (*Avot de Rabbi Nathan* 34).

Κεφάλαιο 4

ΕΜΜΕΣΕΣ ΑΝΑΦΟΡΕΣ ΚΑΙ ΝΥΞΕΙΣ ΣΤΟ ΘΕΣΜΟ ΤΟΥ ΙΩΒΗΛΑΙΟΥ ΕΤΟΥΣ ΣΤΗΝ ΚΑΙΝΗ ΔΙΑΘΗΚΗ

1. Το ιωβηλαίο έτος κατά την εποχή της Καινής Διαθήκης

Στο πρώτο μέρος της εργασίας, όπου ασχοληθήκαμε με το σαββατικό και το ιωβηλαίο έτος στην προχριστιανική εποχή, διαπιστώθηκε ότι πιθανότατα κανένας από τους δύο θεσμούς δεν εφαρμοζόταν μέχρι τη στιγμή της βαβυλώνιας αιχμαλωσίας. Αυτό που λέγεται στο Λευ. 26:43 επιβεβαιώνεται και από τη φράση που συναντάμε στο Β΄ Παρ. 36:21 και την προφητεία στο Ιερ. 25:11. Στα παραπάνω χωρία η βαβυλώνια αιχμαλωσία κατανοείται ως τιμωρία των Ισραηλιτών εξαιτίας της ανυπακοής τους στη νομοθεσία που τους παραδόθηκε. Η ερήμωση της γης αφενός αποτελεί εκπλήρωση της προφητείας του Ιερεμία και αφετέρου ευκαιρία για να απολαύσει η γη τα σαββατικά έτη που δεν είχε τηρήσει.

Από την άλλη όμως, παρά τη μη εφαρμογή των θεσμών, οι αναφορές των Ψαλμών σε θέματα που ρυθμίζονται με τις διατάξεις του ιωβηλαίου έτους αποδεικνύει πως αυτό δεν ήταν άγνωστο στο λαό. Εξαιτίας της άδικης διακυβέρνησης ο λαός στέναζε και η αιτία αυτή έγινε ο κινητήριος μοχλός της αλλαγής έμφασης στο θεσμό του ιωβηλαίου, ο οποίος άρχισε να μετατρέπεται από θεσμό για την καθιέρωση του οποίου υπεύθυνος ήταν ο λαός, σε ενέργεια του ίδιου του Θεού για το λαό του. Από περιοδικός θεσμός που απαιτούσε υπακοή στο θέλημα του Θεού και τήρηση των διατάξεων γίνεται τώρα μελλοντικό γεγονός που θα έρθει μια για πάντα προς σωτηρία του λαού. Η ιδέα αυτή φυσικά απουσιάζει από το κείμενο του Λευιτικού.

Σε αντίθεση με τα προαιχμαλωσιακά βιβλία της Π.Δ., στα βιβλία τα οποία περιγράφουν την ιστορία του Ισραήλ μετά την επιστροφή από τη Βαβυλώνα βρίσκουμε αρκετές μαρτυρίες για την πρακτική εφαρμογή του σαββατικού έτους. Το ιωβηλαίο όμως, φαίνεται ότι δεν

είχε την ίδια τύχη. Στον Ησαΐα η προσδοκία του ιωβηλαίου παίρνει εσχατολογικό περιεχόμενο και αναμένεται από το Γιαχβέ για τη λύτρωση του Ισραήλ. Αυτή η αλλαγή της κατάστασης στην οποία βρίσκεται ο Ισραήλ, προφανώς περιγράφεται με τη γλωσσική ορολογία του ιωβηλαίου (π.χ. Ησ. 29:18-20). Η αλλαγή αυτή γίνεται σε εθνικό επίπεδο για όλη την κοινότητα (Ησ. 35:5-10).

Η μεγάλη αλλαγή στην έμφαση του ιωβηλαίου γίνεται ορατή από το κεφ. 42 του Δευτεροησαΐα, (42:1, 3-4, 6-7). Στους στίχους 6-7 η δικαιοσύνη που αναμένεται περιγράφεται με όρους του ιωβηλαίου έτους. Ο Ισραήλ τώρα δεν χρειάζεται να κάνει τίποτα άλλο από το να περιμένει ο Θεός και όχι ο ίδιος ως σύνολο να ενεργοποιήσει τις διατάξεις του ιωβηλαίου. Η μεταβολή του θεσμού από ευθύνη του λαού, που είχε αρχίσει από τους Ψαλμούς τώρα ολοκληρώνεται ως μελλοντικό γεγονός που θα επιτελεστεί από τον ίδιο τον Θεό ή τον απεσταλμένο του (Ησ. 49:8-13). Σε αυτή τη συνάφεια ανήκει και ο χαρακτηρισμός του Πέρση βασιλιά Κύρου ως «κεχρισμένου», από το Θεό (Ησ. 45:1), ο οποίος θα πραγματοποιήσει την απελευθέρωση του Ισραήλ.

Χαρακτηριστικό παράδειγμα αυτής της μεσσιανικής προσδοκίας αποτελεί το Ησ. 61:1-2, το οποίο περιγράφει την αλλαγή της εποχής που διακηρύσσεται με το ιωβηλαίο. Οι στίχοι από τον Τριτοησαΐα προέρχονται προφανώς από την εποχή του τέλους της αιχμαλωσίας του Ισραήλ και εκφράζουν την ελπίδα της αποκατάστασης. Το ιωβηλαίο στα πλαίσια αυτής της τυπολογίας λειτουργεί πλέον ως σύμβολο της ιδανικής εποχής στην οποία ο Θεός βασιλεύει αιώνια. Έτσι τώρα η έλευση του ιωβηλαίου έτους σημαίνει και την έλευση της επικείμενης σωτηρίας.

Στο βιβλίο του Δανιήλ (Δν. 9:24-27) και μέσα στο πλαίσιο της μεσσιανικής προσδοκίας το ιωβηλαίο (και το σαββατικό έτος), αν και δεν αναφέρεται ρητά, χρησιμοποιείται ως χρονική μονάδα (490 χρόνια). Εδώ λέγεται ρητά πως με την έλευση της εποχής αυτής, η παρακοή και η αμαρτία θα σταματήσει, η ανομία θα συγχωρηθεί και θα εκδηλωθεί η δικαιοσύνη, ενώ ταυτόχρονα θα καθαρισθεί και το θυσιαστήριο.

Η στροφή αυτή στο θεσμό παρατηρείται και στην αποκαλυπτική γραμματεία. Οι συχνότερες αναφορές στα κείμενα της περιόδου δεν

εμφανίζουν το ιωβηλαίο ως κοινωνικο-οικονομικό μηχανισμό αποκατάστασης, αλλά ως χρονική μονάδα ή εσχατολογικό γεγονός που αναμένεται για το λαό του Ισραήλ που μένει πιστός στο θέλημα του Θεού. Ο τρόπος χρήσης του ιωβηλαίου, αλλά και του σαββατικού έτους στα χειρόγραφα του Κουμράν μαρτυρεί αφενός ότι και οι δύο θεσμοί λαμβάνονταν υπόψη ως χρονική μονάδα και αφετέρου, το ιωβηλαίο χρησιμοποιείται στο εσχατολογικό πρόγραμμα που η κοινότητα οραματιζόταν για τον εαυτό της ως η τελική εποχή κατά την οποία θα επιτελεστεί το έργο της σωτηρίας.

Οι αναφορές του Φίλωνα στο ιωβηλαίο έτος είναι σημαντικές, διότι φανερώνουν ότι οι διατάξεις του θεσμού ήταν γνωστές κατά την εποχή του και συνεπώς δεν είχε ξεχαστεί από το λαό. Από την άλλη όμως, ούτε και εδώ διασώζεται κάποια πληροφορία για την πρακτική εφαρμογή του. Ένας άλλος σύγχρονος με τους συγγραφείς των βιβλίων της Κ.Δ., ο Ιώσηπος επιβεβαιώνει ότι το σαββατικό εφαρμοζόταν, ενώ το ιωβηλαίο αν και δεν εφαρμοζόταν δεν είχε ξεχαστεί από τον ιουδαϊκό λαό. Ο Ισραήλ εξακολουθούσε να γνωρίζει το θεσμό του ιωβηλαίου κατά τη διάρκεια αυτής της εποχής. Η ισχυρότερη απόδειξη για την εφαρμογή του σαββατικού έτους είναι το «προσβούλ» από τον Χιλλέλ (50 π.Χ.-10 μ.Χ.) και κυρίως τα αρχαιολογικά ευρήματα. Τρία ταφικά επιγράμματα που ανακαλύφθηκαν από τους αρχαιολόγους κοντά στη βιβλική πόλη των Σοδόμων, το 1924 και 1945 χαρακτηρίζουν το έτος της ταφής των νεκρών ως «έτος παραγραφής». Μαρτυρίες για την πρακτική εφαρμογή του σαββατικού έτους κατά την εποχή αυτή μας προσφέρουν ακόμη δύο πάπυροι από το Wadi Murabba'at. Ο στ. 7 του παπύρου *Mur 18* (54-56 μ.Χ.) αποδεικνύει ότι το σαββατικό έτος εφαρμοζόταν. Η δεύτερη μαρτυρία έρχεται από τον πάπυρο *Mur 24* (131-133 μ.Χ.) που δεν είναι τίποτα άλλο από ένα ενοικιαστήριο συμβόλαιο. Στο στ. 9, λέγεται ότι η ενοικίαση της γης θα διαρκέσει μέχρι το τέλος του έτους της παραγραφής.

Το προσβούλ ήταν μια διαδικασία με την οποία επιτυγχάνονταν η νόμιμη συλλογή των χρεών κατά το σαββατικό έτος με τη προσφυγή στις δικαστικές αρχές κατά τη διάρκεια του δανεισμού πριν το σαββατικό έτος. Έτσι, όταν ερχόταν το σαββατικό έτος το δικαστήριο ήταν αυτό που απαιτούσε το χρέος και όχι ο δανειστής (*Sebi'it* 10:3-4 και

Gittin 36a). Κάθε δάνειο που επικυρωνόταν από τους δικαστές και ασφαλιζόταν με το προσβούλ δεν προσβαλλόταν με την έλευση του σαββατικού έτους. Ο Χιλλέλ επινόησε το προσβούλ επειδή παρατηρούνταν αποφυγή δανεισμού εξαιτίας της παραγραφής που γινόταν κατά το σαββατικό έτος.

Για το ιωβηλαίο τέλος, ακόμη και η μετέπειτα ραββινική γραμματεία γνωρίζει ότι χρησιμοποιούνταν ως χρονική μονάδα και επιπλέον ότι αναμένεται κατά τα έσχατα, στη διάρκεια των οποίων θα έρθει ο Υιός του Δαβίδ (*Sanh.* 97b). Γεγονός πάντως είναι πως ούτε η ραββινική γραμματεία διασώζει κάποια πληροφορία σχετικά με την εφαρμογή του, ενώ αντίθετα μαρτυρείται η εσχατολογική του επένδυση. Για μας εκείνο που έχει ιδιαίτερη σημασία είναι ότι κατά τον πρώτο αιώνα μ.Χ. κάθε Ιουδαίος σε οποιαδήποτε θρησκευτική ομάδα και αν ανήκε γνώριζε το ιωβηλαίο και με τις δύο μορφές, δηλαδή τόσο ως κοινωνικο-οικονομικό «θεσμό», όσο και ως εσχατολογικό σύμβολο για την εποχή της σωτηρίας.

2. Η ορολογία της αφέσεως των αμαρτιών στην Καινή Διαθήκη

Το ζήτημα της αφέσεως των αμαρτιών κατέχει κεντρική θέση στη θεματολογία των βιβλίων της Κ.Δ., εφόσον συνδέεται άμεσα με τη σωτηρία. Η ενέργεια αυτή στην Κ.Δ. αλλά και στην υπόλοιπη εξωβιβλική γραμματεία, δηλώνεται με διάφορα ρήματα όπως *ἀφήμι*, *παρήμι*, *ἐξαλείφω*, *ἀπολύω*, *χαρίζομαι* και *ἀπολούομαι*. Το *ἀφήμι* είναι σύνθετο ρήμα (από την πρόθεση *ἀπό* + το ρήμα *ἵμι*) και χρησιμοποιείται στην Κ.Δ. συχνότερα από τα υπόλοιπα. Με το ρήμα αυτό τόσο στον ιουδαϊκό, όσο και στον εθνικό κόσμο δηλώνεται η απελευθέρωση, η παραγραφή και η αποκατάσταση. Στην εξωβιβλική ελληνική γραμματεία μαρτυρείται από πολύ νωρίς με τη νομική έννοια της απελευθέρωσης από οποιαδήποτε κατάσταση, ποτέ όμως με θρησκευτική σημασία. Απαντά επίσης και με την έννοια της συγχώρεσης ή της αμνηστίας¹. Το ουσιαστικό *ἀφεσις* χρησιμοποιείται κατά παρόμοιο τρόπο, ποτέ όμως και αυτό με θρησκευτική σημασία.

¹ Βλ. H. Vorlander, «Forgiveness», *NIDNTT* 1, 697-703 και R. Bultmann,

Η άφεση των αμαρτιών στην Π.Δ. εκφράζεται κυρίως με το ρήμα *sālah* στην ενεργητική ή παθητική φωνή, το ουσιαστικό *sēlāhā* και μία φορά με το επίθετο *sallah*. Το υποκείμενο της ενέργειας είναι παντού ο Θεός². Ακόμη και όταν το ρήμα *sālah* βρίσκεται στην παθητική φωνή (*nislah*) και συνδέεται με το *kippēg* η άφεση επιτελείται από το Θεό με τη μεσολάβηση του αρχιερέα. Στην ενεργητική φωνή το ρήμα έχει ως αντικείμενο, είτε κάποιο πρόσωπο, είτε κάποια λέξη που συνδέεται με την αμαρτία (*’āwōn, ḥātā ’ā, peša*)³. Στο κείμενο των Ο΄ το ρήμα *sālah* αποδίδεται με τα *ἀφαιρέω*, *ἀφήμι*, *καθαρίζω* ή *ιλάσκομαι*, ενώ το ουσιαστικό *sēlāhā* με τα *ἴλεως* (π.χ. Γ΄ Βασ. 8:30, 34, 36, 50, Β΄ Παρ. 7:14, Ιερ. 5:1, 7) και *έλεος* (Δν. 9:9).

Εκείνο που μας ενδιαφέρει περισσότερο είναι ότι η λέξη *yōbēl* μεταφράζεται από τους Ο΄ ως «το έτος της αφέσεως». Προφανώς η λέξη «*ἀφεσις*» συνδέεται με το εβραϊκό ρήμα *yābal*, που το κείμενο των Ο΄ μεταφράζει με μια σειρά από όρους όπως *ἀνάγω*, *ἀναφέρω*, *ἀπάγω*, *ἀπαλλάσσω* και *ἐμπορεύομαι*. Πράγματι η *ἀφεσις* είναι το κεντρικό θέμα του ιωβηλαίου έτους. Με τη λέξη *ἀφεσις* μεταφράζονται τρεις εβραϊκές λέξεις. Η πρώτη είναι η *mešallēh*, η οποία συναντάται στο Λευ. 16:26 και αναφέρεται στον αποδιοπομπαίο τράγο. Η δεύτερη εί-

«Aphiemi, Aphesis: Papiemi, Papisis», *TDNT* 1, 509. Το *ἀφήμι* απαντά επίσης σε πολυάριθμες επιγραφές του ελληνικού κόσμου που αναφέρονται σε απελευθερώσεις δούλων. Η κοινωνική διάσταση που τονίζεται με το συγκεκριμένο ρήμα ενισχύεται με τη χρήση στις επιγραφές αυτές μιας σειράς όρων που καθορίζουν τη μελλοντική θέση των απελευθέρων πολιτών όπως *ἀνέπαφος*, *ἀνεπηρέαστος*, *ἐλεύθερον*, *ἀνεπιληπτον*, *ἀπαρενόχλητον*, *ἀνεπικόλυτοι* κλπ. Στην εξωβιβλική ελληνική γραμματεία δεν παρατηρείται πουθενά το υποκείμενο του *ἀφήμι* να είναι ο Θεός, παρά μόνο στον Ιώσηπο, *Ιουδαϊκή Αρχαιολογία*, 6, 92.

² Περισσότερα για συνώνυμους εβραϊκούς όρους βλ. στο J. S. Kselman, «Forgiveness. Old Testament», *ABD on CD-ROM*, Logos Library System, Version 2.1a, 1997.

³ Βλ. S. Lyonnet-L. Sabourin, *Sin, Redemption and Sacrifice. A Biblical and Patristic Study*, AnBib 48, Rome 1970, 13-16 και 24-26· Δ. Καϊμάκη, «Η Έννοια της Αμαρτίας στην Παλαιά Διαθήκη», *ΔΒΜ* 18 (1999) 46-47· Ι. Μούρτζιου, «Η Αμαρτία ως Ανθρωπολογικό και Οικολογικό Πρόβλημα», στο *Ερμηνευτικές Μελέτες στην Παλαιά και την Καινή Διαθήκη*, 363-364.

ναι η γνωστή *šemittāh*⁴ με την έννοια της παραγραφής των χρεών, ενώ στο Λευ. 25:10 και σε έξι άλλα σημεία απαντά η λέξη *derōr* με την έννοια της αφέσεως των δούλων ή των αιχμαλώτων πολέμου (Ησ. 61:1). Το ρήμα *ἀφίημι* χρησιμοποιείται συχνότερα στην Π.Δ. με τη λέξη *ἁμαρτία* ως αντικείμενο (Εξ. 32:32, Λευ. 4:20, 5:6 κ.α.) αλλά και τις λέξεις *ἀνομία*, *ἀσέβεια* και *αἰτία*. Στο Δτ. 15:2 το *ἀφίημι* χρησιμοποιείται ως μετάφραση του εβραϊκού *shāmat*, το οποίο έχει την έννοια της παραγραφής οικονομικού χρέους. Είναι φανερό ότι σε αντίθεση με την ελληνική γραμματεία το *ἀφίημι* στη βιβλική γραμματεία έχει κοινωνικό, αλλά και λατρευτικό νόημα.

Η χρήση του ρήματος *ἀφίημι* στην Κ.Δ. μαρτυρεί αρκετές περιπτώσεις, όπου οι διάφοροι τύποι του έχουν άλλοτε την έννοια του αφήνω, παρατώ, εγκαταλείπω (π.χ. Μκ. 1:20, 1:31, 10:28, 12:12, Μτ. 5:24, 18:12, Ιω. 4:3, 4:52, 16:28), άλλοτε την έννοια του επιτρέπω (π.χ. Μκ. 1:34, 5:19, 37) και τέλος ακόμη την έννοια του παραγράφω, χαρίζω (Μτ. 18:27 «*τὸ δάνειον*» και 32 «*τὴν ὀφειλήν*») ή τη θρησκευτική σημασία του συγχωρώ, ακυρώνω τις αμαρτίες. Στην τελευταία περίπτωση το αντικείμενο είναι οι λέξεις «*τάς ἁμαρτίας*» (π.χ. Μκ. 2:5, Λκ. 7:47, Ιω. 20:23 κλπ.), «*τὰ ἁμαρτήματα*» (Μκ. 3:28), «*τὰ παραπτώματα*» (Μτ. 6:14) και «*αἱ ἀνομίαι*» (Ρωμ. 4:7). Το ουσιαστικό *ἄφεσις* δηλώνει δε, είτε την παραγραφή των χρεών, είτε τη συγχώρεση των αμαρτιών. Η λέξη *ὀφείλημα/ὀφειλή*, που στα αραμαϊκά αποδίδεται ως *hōbā'* αποτελεί τη συνήθη μετάφραση της λέξης *ἁμαρτία* στα *Ταργουμίμ* και ομοίως ο *ὀφειλέτης* είναι ο κατεξοχήν όρος για τον αμαρτωλό⁵. Στην Π.Δ. αλλά και στην Κ.Δ. χρησιμοποιείται κυρίως με οικονομική έννοια. Στο μεταγενέστερο Ιουδαϊσμό η αμαρτία θεωρούνταν ουσιαστικά ως πραγματική αδικία, για την οποία ο άνθρωπος ήταν υπόλογος απέναντι στο Θεό. Η λέξη *ἄφεσις* απαντά συχνότερα με τη γενική *ἁμαρτιῶν* (π.χ. Μκ. 1:4, Μτ. 26:28, Λκ. 1:77, 24:47, Πραξ. 2:38, 5:31,

⁴ Πρβλ. Εξ. 23:10-11, Λευ. 25:1-7 Δτ. 15:1-11. Στο Εσθ. 2:18 η λέξη *ἄφεσις* έχει την έννοια της αμνηστίας ή της φορολογικής απαλλαγής.

⁵ F. Hauck, «ὀφείλω, ὀφειλή, ὀφείλημα, ὀφειλέτης», *TDNT* 5, 559-566. Το *ὀφειλέτης* δεν απαντά στο κείμενο των Ο', στον Ιώσηπο και στο Φίλωνα. Στο *Α' Ενώχ* 6:3 διαβάζουμε «*ὀφειλέτης ἁμαρτίας μεγάλης*». Βλ. και S. Lyonnet-L. Sabourin, *Sin, Redemption and Sacrifice*, 25 και 32.

10:43, 13:38, 26:18, Κολ. 1:14, Εβρ. 10:18), και μία φορά με τη γενική *τῶν παραπτωμάτων* (Εφ. 1:7)⁶. Ακόμη και όταν χρησιμοποιείται με την έννοια της απελευθέρωσης περικλείει και τη σημασία της συγχώρεσης των αμαρτιών (βλ. Λκ. 4:18).

Συνώνυμο με το *ἀφίημι* εμφανίζεται στην Κ.Δ. το ρήμα *παρίημι*. Το *παρίημι* είναι και αυτό σύνθετο ρήμα (παράγεται από την πρόθεση *παρά* + το ρήμα *ίημι*) και χρησιμοποιείται στην εξωβιβλική γραμματεία με διάφορες αποχρώσεις, συχνά και με την έννοια του *ἀνίημι*. Έχει την έννοια του αφήνω ή παραμελώ ενώ με τη νομική έννοια του ακυρώνω ή χαρίζω δεν είναι τόσο συχνό. Απαντάται όμως και με αυτή την έννοια, τόσο στην ελληνική γραμματεία, όσο και στην Π.Δ. όπου συνδέεται με τις αμαρτίες (Σειρ. 23:2) ή τα χρέη (Α' Μακ. 11:35). Στην Κ.Δ. το ουσιαστικό *πάρεσις* έχει σχεδόν παρόμοια έννοια με το *ἄφεσις* στο Ρωμ. 3:25 «*διὰ τὴν πάρεσιν τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων*». Η λέξη δεν απαντά στο κείμενο των Ο'. Στο κατά Λουκάν 6:37 χρησιμοποιείται το ρήμα *ἀπολύω* ως συνώνυμο του *ἀφίημι*, ενώ στο Μτ. 18:27 αν και περιέχονται και τα δύο ρήματα το *ἀφίημι* είναι αυτό που χρησιμοποιείται για την παραγραφή του χρέους. Στις Πράξεις τέλος, χρησιμοποιούνται το *ἐξαλείφω* στο 3:19 και το *ἀπολούομαι* στο 22:16.

Παντού η άφεση των αμαρτιών εκφράζεται με τα ουσιαστικά *ἄφεσις* και *πάρεσις*. Η ιδέα είναι παρόμοια με εκείνη που συναντάται στην Π.Δ. Η λέξη *ἁμαρτία* και τα παράγωγά της χρησιμοποιούνται από τους Ο' έναντι των εβραϊκών όρων *hātā'* και των παραγώγων του, *pāša'*, *pāšā'* και των παραγώγων τους αλλά και έναντι άλλων εβραϊκών λέξεων. Στην Κ.Δ. συνώνυμες λέξεις της αμαρτίας που δηλώνουν την ίδια ακριβώς κατάσταση είναι οι: *παραπνομα/παράβασις*, *παρακοή*, *ἀδικία*, *ἀσέβεια*, *ἀνομία*, *κακία*, αλλά και *ὀφείλημα/ὀφειλή*.

Αξιοσημείωτο είναι το γεγονός ότι τα *ἄφεσις/ἀφιέναι* και *πάρεσις* είναι σπάνια στον Παύλο και στον Ιωάννη. Για να γίνουμε περισσότερο ακριβείς χρησιμοποιούνται μόνο στα Ρωμ. 3:25, Κολ. 1:14, Εφ.

⁶ Στον Ιουδαϊσμό υπήρχε η ιδέα πως οι ανθρώπινες πράξεις καταγράφονταν σε ουράνια βιβλία. Βλ. Δν. 7:10, *Ιωβηλ.* 30:17-23, *Α' Ενώχ* 89:61-64, 70-71, 104:7, 108:7, *Β' Βαρ.* 24:1.

1:7, Ιω. 20:23, Α΄ Ιω. 1:9 και 2:12. Αντίθετα, απαντούν άλλοι όροι όπως: *δικαιοσύνη, καταλλαγή, ίλασμός, λύτρωσις, ἀπολύτρωσις, ἀπολούεσθαι, χαρίζεσθαι κλπ.*⁷ Ειδικά το *πάρεσις* από το σύνολο των βιβλίων της Κ.Δ. απαντά μόνο στο Ρωμ. 3:25. Στις αδιαμφισβήτητες επιστολές του Παύλου χρησιμοποιούνται μόνο το *χαρίζομαι* στα Β΄ Κορ. 2:7, 10 και το *πάρεσιν* στο Ρωμ. 3:25, ενώ τα *ἀφίημι/ἀφεσις* απουσιάζουν παντελώς⁸. Στις δευτεροπαύλειες απαντά μόνο ο τύπος «*χαρίζόμενοι ἑαυτοῖς*» στα Κολ. 3:13 και Εφ. 4:32 και η φράση «*χαρισάμενος ἡμῖν πάντα τὰ παραπτώματα*» στο Κολ. 2:13 με την έννοια της αφέσεως των αμαρτιών. Πουθενά στο σύνολο των επιστολών του Παύλου δεν υπάρχουν οι λέξεις *ὀφείλημα* ή *ὀφειλή* ενώ μόνο στο Κολ. 2:14 χρησιμοποιείται η λέξη *χειρόγραφον* που σύμφωνα με μια ομάδα ερμηνευτών της επιστολής πρόκειται για το αποδεικτικό χρεωστικό έγγραφο⁹, ενώ για τους περισσότερους αφορά το ουράνιο βιβλίο, όπου καταγρά-

⁷ Βλ. Ι. Γαλάνη, «Η Σωτηριολογία των Ευαγγελίων στην Πνευματική Ζωή της Ορθόδοξης Εκκλησίας», στο *Βιβλικές Ερμηνευτικές και Θεολογικές Μελέτες*, ΒΒ 20, Θεσσαλονίκη 2001, 287-290· Χρ. Οικονόμου, «The Meaning of Salvation in St. Paul's Epistles», στο *Βιβλικές Μελέτες για τον Αρχέγονο Χριστιανισμό*, ΒΒ 11, Θεσσαλονίκη 1998, 393-409· Ι. Καραβιδόπουλου, «Η Παύλεια Σωτηριολογία στην Πνευματική Ζωή της Ανατολικής Εκκλησίας», στο *Βιβλικές Μελέτες Γ*, ΒΒ 28, Θεσσαλονίκη 2004, 134 και του ίδιου, «Η Σωτηριολογία των Ποιμαντικών Επιστολών», στο *Βιβλικές Μελέτες Γ*, ΒΒ 28, Θεσσαλονίκη 2004, 152-166· R. H. Anderson, «The Cross and Atonement from Luke to Hebrews», *EvQ* 71 (1999) 127-150· Γ. Γαλιτή, «Η Μετάνοια ἐν τῇ Κ.Δ.», *ΓΠ* 56 (1973) 454-464. Πρβλ. και το υπό έκδοση έργο του Π. Βασιλειάδη, *Παῦλος. Τομὲς στη Θεολογία του*, ΒΒ 31, Θεσσαλονίκη 2004.

⁸ BAG, 876-877. Βλ. J. D. G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*, Eerdmans, Grand Rapids, Michigan 1998, 215 και 327, όπου λέγεται ότι για κάποιον άγνωστο σε μας λόγο ο Παύλος αποφεύγει να μιλά με αυτούς τους όρους. Πιθανώς η αιτία να ήταν πως οι παραπάνω όροι ήταν δηλωτικοί της ιουδαϊκής θεολογικής σκέψης και πρακτικής. Ο Παύλος επιθυμούσε προφανώς κατά τον Dunn να δώσει μία νέα διαφορετική έμφαση. Στο Γαλ. 4:10 προφανώς διασώζεται μια αναφορά στην παρατήρηση του σαββατικού και ιωβηλαίου έτους με τη φράση «*ἡμέρας παρατηρεῖσθε καὶ μῆνας καὶ καιροὺς καὶ ἑνιαυτοὺς*». Δυστυχώς δε λέγεται τίποτα περισσότερο.

⁹ S. Lyonnet-L. Sabourin, στο *ίδιο*, 48. Το ίδιο παρατηρείται και στην ιουδαϊκή προσευχή *abinu malkenu*.

φονταν οι πράξεις των ανθρώπων¹⁰. Είναι γεγονός ότι αποφεύγεται η κοινωνική κατανόηση της αφέσεως ως παραγραφής/ακύρωσης που συνδέεται με μια παλιά μόνο πράξη, η οποία έλαβε χώρα στα πλαίσια μιας διαπροσωπικής σχέσης. Εδώ η αμοιβαία άφεση θεμελιώνεται χριστολογικά.

3. Καινοδιαθηκικά δεδομένα και μεθοδολογική διευκρίνιση

Όπως εξ' αρχής έχουμε αναφέρει, το ιωβηλαίο έτος δεν αναφέρεται ρητά στα βιβλία της Κ.Δ., αλλά απαντούν κάποιες αναφορές και νύξεις σε μερικές από τις διατάξεις του. Από την άλλη, υπάρχουν κείμενα που διασώζονται ως επί το πλείστον στα Συνοπτικά Ευαγγέλια, τα οποία προϋποθέτουν ένα ιωβηλαιικό υπόβαθρο για την κατανόηση των όσων αφηγούνται. Από το σύνολο των χωρίων που μέχρι σήμερα έχουν προταθεί στη σχετική βιβλιογραφία, αρκετά από αυτά δεν ανταποκρίνονται στο κοσμοείδωλο του ιωβηλαίου έτους και συνεπώς εσφαλμένα εντάσσονται σε αυτήν την κατηγορία κειμένων ή από την άλλη εντοπίζονται μερικά χωρία που, αν και παραπέμπουν στους θεσμούς του σαββατικού και του ιωβηλαίου έτους, συχνά εξετάζονται από τους σύγχρονους ερευνητές χωρίς καμία νύξη στους δύο συγκεκριμένους κοινωνικούς θεσμούς της Π.Δ.

Στο μέρος αυτό αποφασίσαμε να εργαστούμε επιλέγοντας αρχικά από το σύνολο των σχετικών κειμένων που συγκεντρώσαμε μόνο εκείνα που, κατά τη γνώμη μας, θυμίζουν το ιωβηλαίο έτος και την ιδανική αποκατάσταση που ο θεσμός είχε ως όραμα εφαρμογής. Αποκλείσαμε περικοπές και χωρία που θα μπορούσαν ίσως να θεωρηθούν κάτω από αυτή την οπτική γωνία, αλλά, κατά τη γνώμη μας, δεν έχουν σχέση με το συγκεκριμένο κοινωνικό θεσμό της Π.Δ. και τις διατάξεις του.

¹⁰ Βλ. Ι. Καραβιδόπουλου, *Αποστόλου Παύλου Επιστολές προς Εφεσίους Φιλιππησίους Κολοσσαείς Φιλήμονα*, ΕΚΔ 10, Θεσσαλονίκη 1992, 480-481 και R. P. Martin, «Reconciliation and Forgiveness in the Letter to the Colossians», στο *Reconciliation and Hope. New Testament Essays on Atonement and Eschatology*, L. L. Morris, 1974, 116-118.

Τα κείμενα της Κ.Δ. που πληρούν τους πιο πάνω όρους χωρίζονται σε δύο κατηγορίες. Θα επιχειρήσουμε στη συνέχεια να δείξουμε ότι οι συντάκτες τους υιοθετούν και χρησιμοποιούν τις διατάξεις ή το κοσμοείδωλο του ιωβηλαίου έτους προκειμένου να διακηρύξουν το μήνυμα του Ιησού για τη σωτηρία και ανακαίνιση του κόσμου. Στην πρώτη κατηγορία ανήκουν τα κείμενα εκείνα, τα οποία διασώζουν το μοτίβο της ιωβηλαιικής/διαπροσωπικής άφεσης και παρουσιάζονται στον πίνακα που ακολουθεί.

Πίνακας Α
Κείμενα όπου χρησιμοποιείται η διαπροσωπική άφεση

Κείμενο	Μκ.	Μτ.	Λκ.	Λοιπά
<i>Οι Μακαρισμοί</i>	-	5:7	-	
<i>Ο Ιησούς και ο Νόμος</i>		5:23-24	-	(Διδ. 14:2)
<i>Η δύναμη της πίστewος</i>	11:25-26	-	-	
<i>Ομιλία επί τόπου πεδινού</i>	-	(5:48)	6:34-38	
<i>Κυριακή Προσευχή</i>	-	6:12	11:4	Διδ. 8:2
<i>Προϋπόθεση της θεικής συγγνώμης</i>	-	6:14-15	-	
<i>Η παραβολή των οφειλετών</i>	-	-	7:41-42	
<i>Η συγγνώμη για τον αδελφό</i>	-	18:18-22	17:3β-4	Ιω. 20:23
<i>Η παραβολή του κακού δούλου</i>	-	18:23-35	-	
<i>Η παραβολή του άδικου διαχειριστή</i>	-	-	16:1-8α	
<i>Μεροληψία σε βάρος των φτωχών</i>				Ιακ. 2:13
<i>Σύνολο κειμένων</i>	1	7	5	4

Από τα παραπάνω κείμενα: α) τα Μτ. 18:18-22, Λκ. 6:34-38, 11:4 και 17:3β-4 προέρχονται από την Q, β) τα Μτ. 5:7, 5:23-24, 5:48, 6:12, 6:14-15 και 18:23-35 προέρχονται από την ιδιαίτερη πηγή του Ματθαίου (M) και γ) τα Λκ. 7:41-42 και 16:1-8α προέρχονται από την ιδιαίτερη πηγή του Λουκά (L). Εστιάζουμε το ενδιαφέρον μας σε αυτή την ομάδα κειμένων, όπου η άφεση των αμαρτιών συντελείται αυτόματα διότι εξαρτάται από την κοινωνική και αγαπητική σχέση των ανθρώπων και κυρίως δε συνδέεται με το θάνατο του Ιησού ή με την πίστη σε αυτόν. Η μορφή αυτής της αφέσεως θεωρούμε ότι προέρχεται από το κοσμοείδωλο του ιωβηλαίου έτους της Π.Δ., ενός κοινωνικού θεσμού που είχε ως ιδανικό του την ολική αποκατάσταση των μελών της κοινωνίας. Η διαδικασία της ιωβηλαιικής αφέσεως τίθεται σε εφαρμογή με τη μετάνοια του αμαρτωλού, στη συνέχεια απαιτείται η άφεσή του από τους συνανθρώπους του, συνεχίζεται με τη δική τους μετάνοια και άφεση των άλλων και τέλος ολοκληρώνεται με την παροχή της αφέσεως από το Θεό. Μόλις η διαδικασία ολοκληρωθεί έχει πραγματοποιηθεί η ιδανική κοινωνική και θρησκευτική ισορροπία.

Στη δεύτερη κατηγορία ανήκουν οι περικοπές εκείνες, στις οποίες αφενός διαφαίνεται ένα ιωβηλαιικό υπόβαθρο και αφετέρου το ιδανικό της κοινωνικής αποκατάστασης συνδέεται με την έλευση του Ιησού και την εγκαθίδρυση της Βασιλείας του Θεού. Οι περικοπές αυτές φανερώνουν μια θεολογική επεξεργασία και μάλιστα χριστολογική, η οποία αποσκοπεί στη σύνδεση της αλλαγής της κοινωνικής κατάστασης των ανθρώπων (στο παρόν και στο μέλλον) με το πρόσωπο και το έργο του Ιησού. Όσον αφορά τα ευαγγελικά κείμενα και εδώ η ιδέα του εξιλασμού απουσιάζει, ενώ τονίζεται η αίσθηση της αλυσιδωτής αντίδρασης μεταξύ Θεού και ανθρωπότητας υπό το φως όμως της έλευσης του Ιησού. Χαρακτηριστικό στοιχείο αυτής της κατηγορίας είναι ότι τα επιστολικά χωρία διασώζουν μεν τη μορφή της ιωβηλαιικής άφεσης των αμαρτιών, τη συνδέουν όμως με την εξιλαστήρια θυσία του Ιησού. Δημιουργούν έτσι μια αφετηρία για την αμοιβαιότητα της άφεσης που δεν είναι άλλη από τη σταυρική θυσία. Είναι τα μοναδικά κείμενα που εντοπίσαμε από το σύνολο των βιβλίων της Κ.Δ. που ρητά συνδυάζουν την ιδέα του εξιλασμού με την διαπροσωπική άφε-

ση των αμαρτιών. Εδώ η συνέχιση της αμοιβαίας άφεσης δικαιολογείται από το γεγονός του Χριστού.

Πίνακας Β

Κείμενα όπου ο θεσμός του ιωβηλαίου έτους υπαινίσσεται σε σύνδεση με το πρόσωπο του Ιησού

Κείμενο	Μκ.	Μτ.	Λκ.	Λοιπά
<i>Η απόρριψη του Ιησού</i>	-	-	4:18-19	
<i>Οι Μακαρισμοί</i>	-	5:3-12	6:20-23	
<i>Το ερώτημα του Ιωάννη</i>	-	11:2-6	7:18-23	
<i>Η συζήτηση για την αιώνια ζωή</i>	10:17-22	19:16-22	18:18-23	
<i>Ο Ιησούς και ο Ζακχαίος</i>	-	-	19:1-10	
<i>Προϋπόθεση της θεϊκής αγνώμης</i>				Εφ. 4:32
<i>Προϋπόθεση της θεϊκής αγνώμης</i>				Κολ. 3:13
<i>Αγάπη</i>				Α΄ Ιω. 3:16
<i>Οποιος αγαπάει βλέπει το Θεό</i>				Α΄ Ιω. 4:11
<i>Σύνολο κειμένων</i>	1	3	5	4

Από τα παραπάνω κείμενα: α) τα Μτ. 19:16-22 και Λκ. 18:18-23 χρησιμοποιούν υλικό του Μάρκου (Μκ. 10:17-22), β) τα Μτ. 5:3-12, 11:2-6, Λκ. 6:20-23 και 7:18-23 προέρχονται από την Q και γ) τα Λκ. 4:18-19 και 19:1-10 προέρχονται από την ιδιαίτερη πηγή του Λουκά (L). Ανάμεσα στις δευτεροπαύλειες επιστολές εντοπίζονται δύο μόνο περιπτώσεις στα Εφ. 4:32 και Κολ. 3:13. Συμπεριλάβαμε ακόμη και τα χωρία Α΄ Ιω. 3:16 και 4:11, τα οποία αν και δεν χρησιμοποιούν τη σχετική με την άφεση των αμαρτιών ορολογία, αναφέρονται στην αγάπη

διασώζοντας την αγαπητική και κοινωνική σχέση που προέρχεται από το ιωβηλαίο έτος σε σύνδεση όμως με το πρόσωπο και το έργο του Χριστού.

4. Νύξεις στο θεσμό μέσω της ιωβηλαιικής αφέσεως των αμαρτιών

Στην πρώτη κατηγορία τοποθετήσαμε περικοπές στις οποίες κρίνουμε πως έχουμε αναφορές και υπαινιγμούς στο σαββατικό και ιωβηλαίο έτος ή σε κάποιες από τις διατάξεις τους, στις οποίες διασώζονται λόγια του Ιησού και παραβολές που έχουν ως σκοπό να δείξουν πως η άφεση των αμαρτιών δεν είναι αποτέλεσμα της πίστης στον Ιησού ή συνέπεια της εξιλαστήριας σταυρικής θυσίας, αλλά συνέπεια της διαπροσωπικής αφέσεως. Με άλλα λόγια μιλάμε για υλικό που διαπραγματεύεται το θέμα της σωτηρίας, το οποίο καταγράφεται από τους ευαγγελιστές χωρίς να αποδίδεται σε αυτό κάποια σύνδεση με το θάνατο του Χριστού. Στα κείμενα αυτά φαίνεται ότι η συμπεριφορά του Θεού δεν εξαρτάται από τη μεσιτική δράση του Ιησού αλλά απεναντίας είναι απόρροια της συμπεριφοράς ενός ανθρώπου προς τους συνανθρώπους του.

α) Ο Ιησούς και ο Νόμος (Μτ. 5:21-26)

Στο Ευαγγέλιο του Ματθαίου περιέχονται κάποια λόγια του Ιησού που αφορούν την αποφυγή του φόνου και της οργής μεταξύ των ανθρώπων (Μτ. 5:21-26). Στο κατά Λουκάν απαντούν παράλληλα των στίχων Μτ. 5:25-26 (Λκ. 12:57-59). Στην εκδοχή του Ματθαίου περιλαμβάνεται και το λόγιο των στ. 5:23-24 που αναφέρεται στη διαπροσωπική άφεση. Στους στίχους αυτούς διαβάζουμε «*ἐὰν οὖν προσφέρῃς τὸ δῶρόν σου ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον κἀκεῖ μνησθῆς ὅτι ὁ ἀδελφός σου ἔχει τι κατὰ σοῦ, ἄφες ἐκεῖ τὸ δῶρόν σου ἔμπροσθεν τοῦ θυσιαστηρίου καὶ ὑπαγε πρῶτον διαλλάγηθι τῷ ἀδελφῷ σου, καὶ τότε ἔλθὼν πρόσφερε τὸ δῶρόν σου*». Τα λεγόμενα στο Μτ. 5:23-24¹¹ θυμίζουν έν-

¹¹ Ο G. W. Buchanan, *New Testament Eschatology: Historical and Cultural Background*, Edwin, Mellen Press, 1993, 54, υποστηρίζει ότι στο Ευαγγέλιο του

τονα το Μκ. 11:25, ενώ στη Διδαχή (14:2) απαντά η φράση «Πᾶς δὲ ἔχων τὴν ἀμφιβολίαν μετὰ τοῦ ἐταίρου αὐτοῦ μὴ συνελθέτω ὑμῖν, ἕως οὗ διαλλαγῶσιν, ἵνα μὴ κοινωθῇ ἡ θυσία ὑμῶν».

Τα παραπάνω λόγια αφορούν την αποτελεσματικότητα της θυσίας, η οποία προϋποθέτει την εκ των προτέρων διαπροσωπική άφεση. Προκειμένου η προσφορά να γίνει αποδεκτή από το Θεό επιβάλλεται να μην υπάρχει κάτι που να αμαριώνει τις αμοιβαίες σχέσεις μεταξύ των πιστών και αν κάποιος μέλος της κοινότητας έχει αδικηθεί θα πρέπει προηγουμένως να αποκατασταθεί. Η λέξη κλειδί εδώ είναι η προστακτική «διαλλάγηθι». Το ρήμα «διαλλάσσομαι», το οποίο χρησιμοποιείται μόνο εδώ στην Κ.Δ. δηλώνει τη συμφιλίωση. Στον Ιουδαϊσμό είδαμε ότι η συμφιλίωση απαιτούνταν πριν την προσφορά της θυσίας προκειμένου να γίνει αποδεκτή από το Θεό. Στο Σειρ. 34:19-20 διαβάζουμε «οὐκ εὐδοκεῖ ὁ ὑψιστος ἐν προσφοραῖς ἀσεβῶν οὐδὲ ἐν πλήθει θυσιῶν ἐξιλάσεται ἁμαρτίας θύων υἱὸν ἐναντι τοῦ πατρὸς αὐτοῦ ὁ προσάγων θυσίαν ἐκ χρημάτων πενήτων». Βλέπουμε λοιπόν εδώ πως η άφεση των αμαρτιῶν δεν είναι μια εσωτερική υπόθεση αλλά ένα γεγονός με κοινωνικό αντίκτυπο που αφορά το σύνολο της κοινότητας¹².

Το θέμα της συμφιλίωσης αναφέρεται με διαφορετικό τρόπο και πάλι στα Μτ. 5:25-26, 6:12 και 14-15. Στο Λκ. 6:36 διαβάζουμε «Γίνεσθε οἰκτιρμονες καθὼς [καὶ] ὁ πατήρ ὑμῶν οἰκτιρῶν ἐστίν» ενώ το κείμενο από την επιστολή Ιακώβου διασώζει παρόμοιο λόγοιο «ἢ γὰρ κρίσις ἀνέλεος τῶ μὴ ποιήσαντι ἔλεος κατακαυχᾶται ἔλεος κρίσεως» (Ιακ. 2:13). Χαρακτηριστικό είναι το γεγονός ότι στο κατά Λουκᾶν

Ματθαίου η διδασκαλία περί αφέσεως προϋποθέτει την ύπαρξη του Ναοῦ, στοιχείο που αντικατοπτρίζει διδασκαλίες που είχαν αναπτυχθεί πριν την καταστροφή του Ναοῦ.

¹² Βλ. βοηθητικά για την κοινοτική θεώρηση του μυστηρίου της μετανοίας, Δ. Πασσάκου, «Λουκ. 15,11-32: Το Μυστήριο της Μετανοίας στην Ορθόδοξη Παράδοση. (Θεολογική και Πολιτιστική-Ανθρωπολογική Προσέγγιση)», στο *Θεολογία και Κοινωνία σε Διάλογο. Νέες Ερμηνευτικές Προσεγγίσεις στην Καινή Διαθήκη*, ΒΒ 18, Θεσσαλονίκη 2001, 144-152 και παραπέρα Ι. Πέτρου, *Χριστιανισμός και Κοινωνία. Κοινωνιολογική Ανάλυση των Σχέσεων του Χριστιανισμού με την Κοινωνία και τον Πολιτισμό*, Εκδόσεις Βάνιας, Θεσσαλονίκη 2004, 87-90.

προηγείται η φράση του στ. 6:35 «καὶ δανίζετε μηδὲν ἀπελπίζοντες» και ακολουθεί η «...ἀπολύετε, καὶ ἀπολυθήσεσθε» στο 6:37. Η άφεση των αμαρτιῶν είναι ένα θέμα που συχνά στα Ευαγγέλια παρουσιάζεται να στηρίζεται στην ενέργεια της παραγραφῆς των χρεῶν.

Παρατηρούμε ότι εδώ έχουμε να κάνουμε με αυτό που στην κοινωνική ανθρωπολογία ονομάζεται μηχανισμός αλυσιδωτής αντίδρασης¹³. Στη συγκεκριμένη περίπτωση ο μηχανισμός αυτός προσανατολίζεται προς την επανάκτηση της ιδανικής τάξης μέσα σε μία κοινωνία. Η μεταξύ των ανθρώπων αμοιβαία άφεση καθορίζει την άφεση που παρέχεται από το Θεό και ουσιαστικά, όχι μόνο προηγείται, αλλά και προϋποθέτει τη δεύτερη. Το χρέος της αμαρτίας που παραμένει μεταξύ των μελών της κοινότητας πρέπει να αποκατασταθεί ἢ καλύτερα να διαγραφεί πριν την παροχή της αφέσεως από το Θεό¹⁴.

β) Η εντολή της αγάπης προς τους εχθρούς (Μτ. 5:48 και Λκ. 6:34-38)

Από την περικοπή που αναφέρεται στην εφαρμογή της αγάπης προς τους εχθρούς (Μτ. 5:43-48//Λκ. 6:27-28, 32-36), εμάς εδώ μας ενδιαφέρουν τα Μτ. 5:48 και Λκ. 6:34-36. Ο Λουκάς περιέχει υλικό παράλληλο με αυτό του Ματθαίου, αλλά διαφορετικό στη διάταξη και το

¹³ Βλ. T. W. Buckley, *Seventy Times Seven. Sin, Judgement and Forgiveness in Matthew*, Collegeville, Liturgical Press, 1981· A. J. Hultgren, «Forgive Us, As We Forgive (Matthew 6:12)», *WW* 16 (1996) 284-290. Ιδιαίτερα βοηθητική είναι η υπό έκδοση εργασία των A. Destro-M. Pesce, «Expiation and Non-Expiation in Early Christianity: An Anthropological Perspective». Πρβλ. τη διαδικασία που αναφέρεται στα V. Thermos, «I Forgive, therefore I am: Forgiveness as Fullness of Life», *Θεολ* 73 (2002) 450 και F. C. Burkitt, «As we Forgive (Mt. 6,12)», *JTS* 33 (1932) 253-255.

¹⁴ Ο G. W. Buchanan, στο *ίδιο*, 46, προσεγγίζει από την ίδια σχεδόν οπτική γωνία το θέμα της διαπροσωπικής αφέσεως θεωρώντας το με την προοπτική της γενικής αφέσεως που στον Ιουδαϊσμό παρεχόταν με το τυπικό της Ημέρας του Εξιλασμού. Οι αμαρτίες μεταξύ των ανθρώπων θα πρέπει να έχουν παραγραφεί προκειμένου να κάνει το ίδιο και ο Θεός για όλο το έθνος κατά τον εορτασμό της Ημέρας του Εξιλασμού.

λεξιλόγιο και πιθανότατα αντλεί το υλικό από την Q¹⁵. Στο κατά Λουκάν βρίσκουμε στοιχεία που απουσιάζουν από το κατά Ματθαίον. Κατάληξη της περικοπής αποτελεί ο στ. Μτ. 5:48, όπου απαντά η λέξη «τέλειο» ενώ στο Λκ. 36 συναντάμε το «οϊκτίρμονες». Μια αξιοσημείωτη διαφορά είναι το «οί τελώνων» του Μτ. 5:46 και «οί έθνικό» του Μτ. 5:47, έναντι του «οί άμαρτωλο» που έχει ο Λουκάς (6:32-34), του οποίου είναι πιθανώς συνειδητή επιλογή.

Ο Λουκάς παρεμβάλλει στους στ. 6:34-35 λόγια του Ιησού περί δανεισμού χωρίς ελπίδα εξόφλησης. Το κείμενο της Διδαχής έχει «Παντί τῷ αίτουντί σε δίδου και μη άπαίτε». Το ρήμα άπελπιζω απαντά μόνο εδώ στην Κ.Δ. («μηδέν άπελπιζοντες» του Λκ. 6:35), ενώ δεν είναι ασυνήθιστο στην ελληνική γραμματεία της εποχής. Η παραπάνω φράση χρησιμοποιείται ως αντίθεση προς το «παρ' ὧν έλπιζετε λαβεῖν» του στ. 34. Γεγονός είναι πως η ανάγκη δανεισμού προκύπτει όταν κάποιος από τους αδελφούς βρίσκεται σε οικονομική δυσχέρεια. Η όλη εικόνα δεν μπορεί να μη μας οδηγήσει στα Λευ. 25:36-37 και Δτ. 15:7-10.

Σε αντίθεση με τη συνήθη πνευματικοποιημένη ερμηνεία των συγκεκριμένων στίχων¹⁶ σημειώνουμε εδώ πως η θεματική εξάρτηση των όσων λέγονται στα Λκ. 6:34-36 από τα παραπάνω χωρία της Π.Δ. είναι προφανής και συνεπώς τα λόγια αυτά αναφέρονται στις οικονομικές και κοινωνικές καταστάσεις με κυριολεκτική σημασία. Το σκεπτικό είναι το ίδιο. Οι φτωχοί πρέπει να βοηθηθούν με την παροχή δανείων, τα οποία εξαιτίας της μη έγκαιρης εξόφλησης, θα μπορούσαν να παραγραφούν από το σαββατικό και το ιωβηλαίο έτος. Η χρήση του «δανίζω», το οποίο χρησιμοποιείται μόνο εδώ (Μτ. 5:42//Λκ. 6:34-35) με παράλληλο τρόπο προς το «δίδωμι» (Λκ. 6:30) φανερώνει απευθείας εξάρτηση από το Δτ. 15:7-11, όπου και εκεί παρατηρείται η ίδια ακριβώς σύνδεση των δύο ρημάτων (Δτ. 15:10). Ένα ακόμη στοιχείο

¹⁵ D. A. Hagner, *Matthew 1-13*, WBC 33A, Word Books, Dallas, Texas 1993, 133.

¹⁶ Ο D. W. Blosser, *Jesus and the Jubilee*, 266-267, δέχεται πως ο Ιησούς εδώ ενθαρρύνει την παραγραφή του χρέους ακόμη και πριν την έλευση των θεσμών του σαββατικού και του ιωβηλαίου έτους. Με τον τονισμό της πνευματικής μόνο διάστασης αυτών των λογίων χάνεται δυστυχώς το κυριολεκτικό τους νόημα.

που αποδεικνύει αυτή την εξάρτηση μεταξύ των δύο κειμένων, αποτελεί και στις δύο περιπτώσεις η διαβεβαίωση της παρεχόμενης ευλογίας του Θεού προς το πρόσωπο που παραγράφει το χρέος («και έσται όμισθος ύμῶν πολυς» Λκ. 6:35 και «διά τὸ ρήμα τουτο εύλογήσει σε κύριος ό θεός σου έν πᾶσιν τοῖς έργοις» Δτ. 15:10). Η ευλογία του Θεού και η οικονομική αντιστροφή της έλευσης του ιωβηλαίου έτους αποτελούν τη βάση για τον ελεύθερο δανεισμό προς τους φτωχούς. Ας σημειωθεί πως η αντίθεση φτωχών και πλουσίων, αλλά και η υπόσχεση της αντιστροφής των οικονομικών συνθηκών, είναι κυρίαρχη στο τρίτο Ευαγγέλιο.

Με το «οϊκτίρμονες» του Λκ. 6:36 έναντι του «τέλειο» που συναντάμε στο Μτ. 5:48, οξύνεται η σπουδαιότητα των παραπάνω λογίων, όχι μόνο ως μορφή εντολής, αλλά κυρίως ως μορφή έκφρασης ελέους προς τον συνάνθρωπο του οποίου η επιβίωση απειλείται. Πιθανότατα το κείμενο της Πηγής των Λογίων (Q) να είχε «οϊκτίρμονες» και το «τέλειο» του Ματθαίου, που χρησιμοποιείται συχνά, να αποτελεί δική του συντακτική παρεμβολή¹⁷.

Στο κατά Λουκάν οι στίχοι 37-38 που ακολουθούν αποτελούν μετάβαση από τους στίχους 35-36. Ο Ματθαίος στα 7:1-2 δε διασώζει τα λόγια για την άφεση. Στα 37α και β εντοπίζονται δύο αποτρεπτικά λόγια ενώ σε πλήρη ισορροπία βρίσκονται τα δύο προτρεπτικά λόγια των 37γ και 38α. Η άφεση των αμαρτιών εδώ δηλώνεται με τη φράση «άπολύετε, και άπολυθήσεσθε». Το άπολύω εδώ χρησιμοποιείται ως συνώνυμο του άφίημι. Η σχέση μεταξύ Θεού και ανθρώπων παρουσιάζεται ανάλογη με τις διαπροσωπικές σχέσεις των ανθρώπων. Αυτό που διαφαίνεται στο υπόβαθρο των στίχων είναι ο ιωβηλαϊκός τρόπος εφαρμογής της αφέσεως. Αν εφαρμοστεί η μεταξύ των ανθρώπων

¹⁷ Για το κείμενο της Q, βλ. P. Vassiliadis, *ΛΟΓΟΙ ΙΗΣΟΥ. Studies in Q*, Atlanta, Scholars Press, 1999, 88 και *Τα Λόγια του Ιησού. Το Αρχαιότερο Ευαγγέλιο*, Άρτος ζωής, Αθήνα 2005. Ο J. A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke I-IX*, AB 28, Garden City, Doubleday 1981, 640, στρέφεται προς αυτή την υπόθεση και θεωρεί και τις δύο εκδοχές απορρέουσες από το Λευ. 19:2. Ας σημειωθεί πως ο Θεός δεν αποκαλείται ποτέ τέλειος στην Π.Δ., ενώ το «οϊκτίρμων» χρησιμοποιείται ως επίθετο του Θεού (Εξ. 34:6, Δτ. 4:31, κ.α.). Βλ. επίσης V. Thernmos, «I Forgive, therefore I am: Forgiveness as Fullness of Life», *Θεολ* 73 (2002) 445-454.

άφεση θα ενεργοποιηθεί και η θεϊκή άφεση. Η πρώτη αποτελεί την προϋπόθεση της δεύτερης.

γ) Το αίτημα της Κυριακής Προσευχής για την άφεση (Μτ. 6:12// Λκ. 11:4)

Το πέμπτο αίτημα της Κυριακής Προσευχής (σύμφωνα με το κατά Ματθαίον) αποτελεί ένα από τα χαρακτηριστικότερα παραδείγματα διαπροσωπικής αφέσεως που απαντούν στην Κ.Δ. Το αίτημα για την άφεση (Μτ. 6:12//Λκ. 11:4) παρουσιάζεται στους δύο Ευαγγελιστές με λεκτικές διαφορές. Η διαφορά εντοπίζεται στις λέξεις *όφειλήματα* και *άμαρτίας*. Οι δύο λέξεις συναντώνται συχνότατα όχι μόνο στην Αγία Γραφή, αλλά και σε εξωβιβλικές πηγές. Στο κατά Ματθαίον απαντά η λέξη *όφειλημα*, ενώ το κείμενο της *Διδαχής* έχει *όφειλη*. Στο κατά Λουκάν τέλος απαντά η λέξη *άμαρτία*. Η διαφορά μεταξύ των εκδόσεων εγείρει αντόματα το ερώτημα σχετικά με την αρχική μορφή της προσευχής. Σήμερα έχει επικρατήσει πλέον μεταξύ των ερευνητών ότι η Κυριακή Προσευχή παραδόθηκε αρχικά στα αραμαϊκά, που ήταν και η καθομιλουμένη γλώσσα της εποχής του Χριστού. Προφανώς περιέχονταν στην Q, απ' όπου αργότερα ενσωματώθηκε στα Ευαγγέλια του Ματθαίου και του Λουκά και δέχτηκε επεξεργασία ανάλογη των σκοπών του κάθε ευαγγελιστή¹⁸.

¹⁸ Αναλυτική παρουσίαση της έρευνας και των δυσκολιών που παρουσιάζει η Κυριακή προσευχή βλ. στη μεταπτυχιακή εργασία της Μ. Κατσαβέλη, *Κυριακή Προσευχή. Απαρχές και Εξέλιξη της Προσευχής του "Ιστορικού Ιησού"*, στη *Συνοπτική Παράδοση*, Θεσσαλονίκη 2001. Πρβλ. J. L. Houlden, «Lord's Prayer», *ABD on CD-ROM*, Logos Library System, Version 2.1a, 1997.

Δτ. 15:2	Μτ. 6:12	Λκ. 11:4	Διδαχή 8:2
2. και οὕτως τὸ πρόσταγμα τῆς ἀφέσεως ἀφήσεις πᾶν χρέος ἰδίων ὃ ὀφείλει σοι ὁ πλησίον καὶ τὸν ἀδελφόν σου οὐκ ἀπαιτήσεις ὅτι ἐπικέκληται ἄφεσις κυρίῳ τῷ θεῷ σου	12. καὶ ἄφες ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν, ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφήκαμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν	4. καὶ ἄφες ἡμῖν τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν, καὶ γὰρ αὐτοὶ ἀφίεμεν παντὶ ὀφείλοντι ἡμῖν	2. καὶ ἄφες ἡμῖν τὴν ὀφειλὴν ἡμῶν, ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφίεμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν,

Στο Σειρ. 28:2 διαβάζουμε «*ἄφες ἀδίκημα τῷ πλησίον σου καὶ τότε δεηθέντος σου αἱ ἁμαρτίαι σου λυθήσονται*», χωρίο που συχνά παραθεωρεῖται στην εξέταση της προσευχής. Ο Λουκάς αντικαθιστά εσκεμμένα τη λέξη *όφειλήματα* με τη λέξη *άμαρτίας*. Η επικρατούσα υπόθεση θέλει την λουκάνεια μορφή της προσευχής ως την αυθεντική¹⁹, η οποία πιθανότερο να παραδόθηκε από τα χείλη του ιστορικού Ιησού και να μην αποτελεί προϊόν της χριστιανικής κοινότητας, στη λειτουργική παράδοση της οποίας όμως, ήταν αναπόσπαστο μέρος. Η Κυριακή Προσευχή περιέχει αναμφισβήτητα ιουδαϊκό χαρακτήρα. Η εναλλαγή των αιτημάτων από το β' πρόσωπο ενικού σε α' πληθυντικό δηλώνει αφενός την εκπλήρωση του σκοπού του Θεού και αφετέρου τη σύνδεση με τις ανθρώπινες ανάγκες. Κοινό θέμα όλων των αιτημάτων είναι η πραγματοποίηση του μοναδικού σχεδίου του Θεού για

¹⁹ Στο κατά Λουκάν η προσευχή κατά τα αρχαιότερα χειρόγραφα περιέχει πέντε αιτήματα και συνεπώς αποτελεί το βραχύτερο τύπο. Βλ. J. Jeremias, *Ο Ιησούς και το Ευαγγέλιο του*, (μτφρ. Σ. Αγουρίδη), Αθήνα 1984, 117-120. Ο Ματθαίος αντίθετα, διασώζει το αρχαιότερο λεξιλόγιο της προσευχής από το οποίο εξαρτάται το κείμενο της *Διδαχής*. Βλ. J. A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke X-XXIV*, 897 και G. Ebeling, *Η Προσευχή*, (μτφρ. Θ. Σωτηρίου), Αθήνα 1984.

τον κόσμο και τους ανθρώπους. Επομένως, ο εσχατολογικός τόνος της προσευχής είναι ορατός.

Η λέξη *ὀφείλημα/ὀφειλή* έχει τη σημασία της χρηματικής οφειλής, ή της οφειλής γενικότερα. Το ρήμα *ὀφείλω* χρησιμοποιείται στους (Ο΄) σχεδόν αποκλειστικά όταν αναφέρονται εμπορικές δοσοληψίες. Με ελάχιστες εξαιρέσεις, χρησιμοποιείται για να εκφράσει την οικονομική εξάρτηση, ενώ στην Κ.Δ. χρησιμοποιείται συχνότερα το απαρέμφατο *ὀφείλιν*. Στην πορεία όμως απέκτησε και σημασία χρέους ηθικού περιεχομένου. Η θρησκευτική όμως φόρτιση της λέξης *ὀφείλημα* απουσιάζει από την ελληνική γραμματεία. Η εικόνα της χρηματικής οφειλής χρησιμοποιείται συχνά από τον Ιησού στις παραβολές, γεγονός που αποδεικνύει την κοινωνική και οικονομική κατάσταση των ανθρώπων στους οποίους απευθυνόταν.

Εξαιρετικού ενδιαφέροντος είναι το γεγονός ότι η λέξη *ὀφείλημα/ὀφειλή*, που στα αραμαϊκά αποδίδεται ως *hōbā'* αποτελεί τη συνήθη μετάφραση της λέξης *ἁμαρτία* στα *Ταργκουμίμ* και ομοίως ο *ὀφειλέτης* είναι ο κατεξοχήν όρος για τον αμαρτωλό²⁰. Στο μεταγενέστερο Ιουδαϊσμό η αμαρτία θεωρούνταν ουσιαστικά ως πραγματική αδικία, για την οποία ο άνθρωπος ήταν υπόλογος απέναντι στο Θεό²¹. Η λέξη *ἁμαρτία* και τα παράγωγά της χρησιμοποιούνται από τους Ο΄ έναντι των εβραϊκών όρων *hātā'* και των παραγώγων του, *rāša'*, «παραβαίνω», *rāšā'*, «άδικος» και των παραγώγων τους αλλά και έναντι άλλων εβραϊκών λέξεων. Στην Κ.Δ. συνώνυμες λέξεις της αμαρτίας που δηλώ-

²⁰ Βλ. B. Chilton, «Debts», *ABD on CD-ROM*, Logos Library System, Version 2.1a, 1997. Χαρακτηριστική περίπτωση αποτελεί ο ερμηνευτικός μετασχηματισμός των Ησ. 5:18 και 50:1 στο *Targum του Ησαΐα*, όπου η λέξη αμαρτία μεταφράζεται ως *ὀφείλημα* και αποτελεί είτε κυριολεκτική, είτε μεταφορική εικόνα. Πρβλ. D. A. Hagner, *Matthew 1-13*, WBC 33A, Word Books, Dallas, Texas 1993, 150· J. H. Elliott, «Patronage and Clientage», στο *The Social Sciences and New Testament Interpretation*, έκδ. R. L. Rohrbaugh, Peabody, Massachusetts, Hendrickson 1996, 152· J. P. Meier, *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*, τ. 1, ABRL, New York, Doubleday, 1991, 265.

²¹ S. Lyonnet-L. Sabourin, *Sin, Redemption and Sacrifice. A Biblical and Patristic Study*, AnBib 48, Rome 1970, 25 και 32. Βλ. και Δ. Κοράβου (Επισκ. Σεβερινιάνου), *Η Κυριακή Προσευχή. Φιλολογική, Ιστορικο-θεολογική και Ερμηνευτική Μελέτη*, (Διακτ. Διατρ.), Αθήνα 1979, 228-230.

νουν την ίδια ακριβώς κατάσταση είναι οι: *παράπτωμα/παράβασις, παρακοή, άδικία, άσέβεια, άνομία, κακία, αλλά και ὀφείλημα/ὀφειλή*. Επομένως στο αίτημα για την άφεση (Μτ. 6:12α//Λκ. 11:4α) και οι δύο λέξεις με τις οποίες μεταφράζεται το αραμαϊκό *hōbā'* είναι σωστές, εφόσον δηλώνουν ακριβώς το ίδιο πράγμα²².

Η επιλογή της λέξης *ὀφείλημα* από το Ματθαίο φαίνεται ότι ανήκει σε ένα αρχικότερο στάδιο επεξεργασίας καθώς βρίσκεται πλησιέστερα στην κυριολεκτική σημασία του όρου. Στο λόγιο του 6:14-15²³, η λέξη *παραπτώματα* δηλώνει μια γενικότερη κατάσταση από εκείνη που εκφράζεται με το *ὀφειλήματα* και έτσι επιστρέφουμε σε αυτό που γινόταν κοινώς αποδεκτό με την αραμαϊκή λέξη *hōbā'*. Η καθαρά οικονομική έννοια του *ὀφείλω* στην λουκάνεια εκδοχή ενισχύεται από την προσθήκη στο κατά Ματθαίον των στίχων 6:14-15, οι οποίοι κατέχουν θέση επεξηγητικού σχολίου στο 6:12.

Ο Λουκάς, αντίθετα, χρησιμοποιεί συνειδητά τη λέξη *ἁμαρτία* ανεξάρτητα από το κείμενο της πηγής που χρησιμοποίησε. Φαίνεται επικρατέστερη η άποψη πως το ελληνόφωνο κοινό στο οποίο απευθυνόταν να μην ήταν εξοικειωμένο με το αραμαϊκό λεξιλόγιο²⁴. Για να α-

²² Ο Fitzmyer παρατηρεί πως σε ένα αραμαϊκό μεσσιανικό κείμενο από το Κουμράν γνωστό ως *ο εκλεκτός του Θεού* (4Q534) οι λέξεις «οφειλή» και «αμαρτία» δεν φαίνονται να είναι ταυτόσημες (2:17). Πληροφορίες για τις έννοιες ὀφειλή, ὀφείλημα και ὀφειλέτης στο ελληνικό και ρωμαϊκό δίκαιο αλλά και στις παύλειες επιστολές, βλ. στο Β. Νικόπουλου, «"Οφειλή" και "Οφειλέτης" βασικές έννοιες του ενοχικού δικαίου στις Επιστολές του Απ. Παύλου», *ΔΒΜ* 16 (1997) 95-113.

²³ Στο κατά Μάρκον διαβάζουμε «και όταν στήκετε προσευχόμενοι, αφήστε εί τι έχετε κατά τινος, ίνα και ο πατήρ υμών ο έν τοίς ούρανοίς αφή ύμίν τά παραπτώματα υμών» (Μκ. 11:25). Το γεγονός ότι η λέξη «παραπτώματα» στα Συνοπτικά απαντά μόνο στα Μτ. 6:14-15//Μκ. 11:25, κάνει τους ερευνητές να υποθέτουν πως ο Ματθαίος θα μπορούσε να είχε δανειστεί το λόγιο αυτό από το Μάρκο. Για την προσθήκη που κάνουν ορισμένα χειρόγραφα βλ. Ι. Καραβιδόπουλου, *Το Κατά Μάρκον Ευαγγέλιο*, ΕΚΔ 2, Θεσσαλονίκη 1993, 375 και υποσ. 10.

²⁴ Κατά τον Blosser, ο Λουκάς έχοντας κατά νου τους θεσμούς του σαββατικού και του ιωβηλαίου έτους, προσπαθεί να συνδέσει την άφεση των αμαρτιών

ποφύγει λοιπόν τυχόν παρανοήσεις της λέξης *όφειλημα*, προτίμησε τη γραφή *άμαρτία* που ήταν ευρύτερα γνωστή και έτσι θα γινόταν ευκολότερα κατανοητή η πραγματικότητα του αιτήματος και από τους εθνικοχριστιανούς²⁵. Η άποψη αυτή ενισχύεται αφενός μεν από την ύπαρξη του *όφειλονται* στο Λκ. 11:4β, που θεωρείται ως απόδειξη α) της ύπαρξης της γραφής *όφειλημα* στο στ. 4α, αλλά και β) της εννοιολογικής ταύτισης της οφειλής με την αμαρτία και αφετέρου με τη παρουσία της λέξης *όφειλην* στο κείμενο της *Διδαχής* (8:2). Το θέμα της αφέσεως των αμαρτιών αλλά και η λέξη αμαρτία εμφανίζονται συχνότερα στο Ευαγγέλιο του Λουκά από ότι στους δύο άλλους συνοπτικούς.

Η άσχημη οικονομική κατάσταση των φτωχών ανθρώπων, κυρίως των αγροτών, της Παλαιστίνης κατά την εποχή του Ιησού, μαρτυρείται αφενός, από την επινόηση του προσβούλ από τον Χιλλέλ και την περιγραφή του Ιωσήπου που αναφέρεται στην καταστροφή των συμβολαίων δανεισμού²⁶ από τους επαναστάτες στην αρχή του ιουδαϊκού

των ανθρώπων από το Θεό με την μεταξύ των ανθρώπων παραγραφή των χρεών (Δτ. 15:2). Βλ. D. W. Blosser, στο *ίδιο*, 271.

²⁵ Μ. Κατσαβέλη, στο *ίδιο*, 102. Η ίδια αντικατάσταση λαμβάνει χώρα στο Λκ. 13:2, όπου οι αμαρτωλοί έχουν την έννοια των χρεοφειλετών. Βλ. C. F. Evans, *The Lord's Prayer*, London 1963, 59, όπου επισημαίνεται η μη διατήρηση της λέξης *όφειλημα* με την έννοια της αμαρτίας στην πρώτη εκκλησία αλλά και στη μετέπειτα ραββινική γραμματεία. Πρβλ. και C. F. D. Moule, «...As we Forgive...»: A Note on the Distinction between Deserts and Capacity in the Understanding of Forgiveness», στο *Essays in New Testament Interpretation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, 278-279. Η υπόθεση με την οποία δικαιολογείται συνήθως η εσκεμμένη αλλαγή του Λουκά είναι πως η θεώρηση της αμαρτίας ως μη δυνατή εξόφληση χρέους προς το Θεό, ήταν άγνωστη στον εθνικό κόσμο.

²⁶ «...μεθ' ἃ τὸ πῦρ ἐπὶ τὰ ἀρχαῖα ἔφερον ἀφανίσαι σπεύδοντες τὰ συμβόλαια τῶν δεδανεικῶτων καὶ τὰς εἰσπράξεις ἀποκόψαι τῶν χρεῶν, ὅπως αὐτοὶ τε πλήθος προσλάβωσιν τῶν ὠφεληθέντων καὶ μετ' ἀδείας τοῖς εὐπόροις ἐπαναστήσωσι τοῖς ἀπόροις φυγόντων δὲ τῶν πρὸς τῷ γραμματοφυλακεῖω τὸ πῦρ ἐνίσσαν». *Ιστορία Ιουδαϊκού πολέμου πρὸς Ῥωμαίους*, 2, 426-427. Βλ. G. Theissen, *Καίρια Χαρακτηριστικά της Κίνησης του Ιησού: Κοινωνιολογική Θεώρηση. Συμβολή στην Ιστορία Γένεσης του Αρχέγονου Χριστιανισμού* (μτφρ. Δ. Χρυσοπούλου-Θ. Σωτηρίου) Αθήνα 1997, 60-63 και 69-71. Οι B. J. Malina-R. L. Rohrbaugh, *Social Science Commentary on the Synoptic Gospels*, Augsburg Fortress, 1992, 62, ανα-

πολέμου (66-73 μ.Χ.). Πολλοί από αυτούς τους επαναστάτες είχαν στρατολογηθεί επειδή δεν μπορούσαν να πληρώσουν τους φόρους και τα χρέη τους. Οι χρεοφειλέτες μπορούσαν να βρουν καταφύγιο στους ζηλωτές στους στόχους των οποίων ανήκε και η απελευθέρωση από τα χρέη και η επανάκτηση των οικογενειακών περιουσιακών στοιχείων που είχαν χαθεί λόγω της δυσχερέστατης οικονομικής κατάστασης. Κατά το 46/47 αναφέρεται από τις Πράξεις μεγάλος λιμός (11:28) επί Κλαυδίου, ενώ στην επιστολή Ιακώβου εκφράζονται παράπονα για ανήκουστη αδικία απέναντι στους αγρότες (5:4). Εχουμε ήδη αναφέρει τους λόγους που οδηγούσαν εύκολα την αγροτική τάξη στην οικονομική αλλά και οικογενειακή καταστροφή.

Θα πρέπει εδώ να πούμε, ότι η ταύτιση της ιδέας της αφέσεως των αμαρτιών με εκείνη της παραγραφής των χρεών είναι έκδηλη και παραπέμπει στους θεσμούς του σαββατικού και του ιωβηλαίου έτους της Π.Δ. Επιπλέον, δεν αποτελεί επινόηση του Ευαγγελιστή Λουκά, αλλά προϋπήρχε στον Ιουδαϊσμό του δεύτερου Ναού, όπως έγινε φανερό με την παρουσίαση της εξέλιξης του ιωβηλαίου έτους. Κάτω από αυτή την οπτική γωνία θα μπορούσαμε να υποθέσουμε, σε σχέση με τα όσα θα αναφέρουμε παρακάτω στην εργασία για το θέμα της αφέσεως των αμαρτιών και την κοινωνικότερη διάσταση του κατά Λουκάν, ότι η συνειδητή αυτή αντικατάσταση δεν περιορίζεται αποκλειστικά στο λόγο, στον οποίο έχουν ήδη καταφύγει οι ερευνητές της Κυριακής Προσευχής. Κατά τη γνώμη μας ο Λουκάς εδώ, όπως και παντού στο Ευαγγέλιό του, διατυπώνει την συνολική διάσταση της σωτηρίας, η οποία περιλαμβάνει τόσο την πνευματική όσο και την κοινωνική κατάσταση του ανθρώπου. Έχοντας υπόψη τους συγκεκριμένους θεσμούς απονομής κοινωνικής δικαιοσύνης του Λευιτικού, τους χρησιμοποιεί ως γλώσσα και εικόνα για να περιγράψει την επικείμενη σωτηρία. Χαρακτηριστικά παραδείγματα αποτελούν οι διηγήσεις των μακαρισμών (Λκ. 6:20-22) και της απόρριψης του Ιησού στη Ναζαρέτ (Λκ. 4:16-30).

φέρουν πως έμμεσες μαρτυρίες βρίσκονται σε μια πληθώρα κειμένων, στην οποία περιλαμβάνονται και ελληνιστικοί πάπυροι.

Κλειδί στην υπόθεση αποτελεί το ρήμα *ἀφήμι*, με το οποίο, τόσο στον ιουδαϊκό, όσο και στον εθνικό κόσμο, δηλώνεται η απελευθέρωση, η παραγραφή και η αποκατάσταση. Το κείμενο των Ο' μεταφράζει τις λέξεις *yōbēl*, *šemittāh* και *deḡōr* ως «ἀφεςις». Το ρήμα *ἀφήμι* χρησιμοποιείται συχνά στην Π.Δ. με τη λέξη *ἁμαρτία* ως αντικείμενο (Εξ. 32:32, Λευ. 4:20, 5:6 κ.α.). Στο Δτ. 15:2 το ρήμα *ἀφήμι* χρησιμοποιείται ως μετάφραση του εβραϊκού *shāmat*, το οποίο έχει την έννοια της παραγραφής χρέους²⁷. Η κοινωνική ανασυγκρότηση που διασφάλιζε το ωβηλαίο έτος σε συνδυασμό με την Ημέρα του Εξιλασμού δεν μπορεί παρά να έχει επηρεάσει τη θεολογική σκέψη του Λουκά. Αυτό γίνεται φανερό στο β' μέρος του αιτήματος (Μτ. 6:12β//Λκ. 11:4β), όπου εμφανίζεται η περίπτωση της διαπροσωπικής αφέσεως με τρόπο που θυμίζει τη διαδικασία παραγραφής του σαββατικού έτους. Ο Λουκάς όμως (*παντὶ ὀφείλοντι ἡμῖν*) διευρύνει το θέμα της αφέσεως και της σωτηρίας που παρέχεται από το Θεό, απευθυνόμενος έτσι και στον εθνικό κόσμο - όπως στην περικοπή της απόρριψης στη Ναζαρέτ - και δεν το διατηρεί περιορισμένο στα όρια της ιουδαϊκής κοινότητας. Συνεπώς, η δική του εκδοχή του στίχου είναι μεταγενέστερη και εξυπηρετεί το δικό του θεολογικό στόχο. Ο Yoder²⁸ υποστηρίζει πως η άποψη της καθαρά οικονομικής έννοιας του *ὀφείλω* στην λουκάνεια εκδοχή του αιτήματος για την άφεση (Λκ. 11:4) ενισχύεται από την

²⁷ Ο Sloan παρατηρεί ότι στο κείμενο των Ο' μόνο στο Δτ. 15:2 τα *ὀφείλω* και *ἀφήμι* αντιπαραβάλλονται τόσο στενά μεταξύ τους και θεωρεί παράλληλη τη χρήση τους στο Λκ. 11:4. Βλ. R. B. Sloan, *The Favorable Year of the Lord*, 140.

²⁸ J. H. Yoder, *The Politics of Jesus*, Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans, 1972, 66-67. Ο Fensham θεωρεί πως στο υπόβαθρο του αιτήματος για την άφεση βρίσκεται το σαββατικό έτος. Στο συμπέρασμα αυτό οδηγήθηκε παρατηρώντας την παράλληλη χρήση του *ἀφήσεις-ὀφείλει* (Δτ. 15:2) και *ἀφήκαμεν-ὀφειλέταις* (Μτ. 6:12). Βλ. F. C. Fensham, «The Legal Background of Matt. 6:12», *NovT* 4 (1960) 1-2. Στο ίδιο ακριβώς συμπέρασμα κατέληξε και ο E. Lohmeyer, *The Lord's Prayer*, London 1965. Ο Blosser προσθέτει στη σύγκριση του Fensham και το *ἀφίομεν-ὀφείλοντι* του Λκ. 11:4. Η σύνδεση του χωρίου από το Δευτερονόμιο με το στίχο του Ματθαίου ισχύει και για το Λουκά. Βλ. D. W. Blosser, *Jesus and the Jubilee*, 270-271 και S. H. Ringe, *Jesus, Liberation, and the Biblical Jubilee: Images for Ethics and Christology*, OBT 19, Philadelphia 1985, 78.

προσθήκη στο κατά Ματθαίον των στίχων 6:14-15, οι οποίοι κατέχουν θέση επεξηγητικού σχολίου στο 6:12.

Παρατηρούμε ότι το ρήμα της πρότασης βρίσκεται σε διαφορετικό χρόνο στους δύο ευαγγελιστές. Αόριστος «*ἀφήκαμεν*» στο Ματθαίο και ενεστώτας «*ἀφίομεν*» στο Λουκά και στη Διδαχή «*ἀφίομεν*». Ανεξάρτητα με τις προσπάθειες επίλυσης της δυσκολίας του χρόνου στον οποίο βρίσκεται το ρήμα, γίνεται ξεκάθαρο πως η άφεση που παρέχεται από το Θεό είναι αποτέλεσμα της ενεργοποίησης της αφέσεως μεταξύ των ανθρώπων²⁹. Στο Μκ. 11:25 διαβάζουμε «*καὶ ὅταν στήκετε προσευχόμενοι, ἀφίετε εἰ τι ἔχετε κατά τινος, ἵνα καὶ ὁ πατήρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς ἀφή ὑμῖν τὰ παραπτώματα ὑμῶν*», χωρίο που φαίνεται να είναι παράλληλο με αυτό που εξετάζουμε. Σε όλα αυτά τα χωρία, φαίνεται ότι η άφεση των αμαρτιῶν δεν απαιτεί την παρουσία μιας μεσιτικής προσωπικότητας, ούτε μιας εξιλαστήριας θυσίας. Ο θάνατος του Χριστού δεν παίζει κανένα ρόλο καθώς η άφεση εξαρτάται από την άμεση σχέση μεταξύ Θεού, ανθρώπου και συνανθρώπων. Ένα άλλο ενδεικτικό παράδειγμα αυτής της σχέσης αποτελεί και το Α' Ιω. 3:17 «*ὃς δ' ἂν ἔχη τὸν βίον τοῦ κόσμου καὶ θεωρῇ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ χρεῖαν ἔχοντα καὶ κλείσῃ τὰ σπλάγχνα αὐτοῦ ἀπ' αὐτοῦ, πῶς ἢ ἀγάπη τοῦ θεοῦ μένει ἐν αὐτῷ*».

Το *ὀφειλήματα* στο α' ημιστίχιο του Μτ. 6:12 που αφορά την άφεση που ο Θεός παρέχει στους ανθρώπους δε θα πρέπει να κατανοηθεί κυριολεκτικά, ότι δηλαδή αφορά τα ανεξόφλητα οικονομικά χρέη. Η χρήση όμως του *ὀφειλέταις* στο β' ημιστίχιο, που αναφέρεται στις διαπροσωπικές σχέσεις, βρίσκεται σε παραλληλότητα με τη μεταφορική

²⁹ Βλ. J. C. O'Neill, «The Lord's Prayer», *JSNT* 51 (1993) 16· D. J. Reimer, «The Apocrypha and Biblical Theology. The Case of Interpersonal Forgiveness», στο *After the Exile. Essays in Honour of R. Mason*, έκδ. J. Barton-D. J. Reimer, Macon, Georgia, Mercer University Press 1996, 266 εξ. Πουθενά όμως οι παραπάνω ερευνητές δεν εξετάζουν την προέλευση αυτού του μοτίβου, αρκούμενοι μόνο στο γεγονός ότι η από πλευράς του Ιησού χρήση του χρέους είναι αραμαϊσμός. Τα «*ἡμεῖς*» αιτήματα συνδέονται κάπως με τις διατάξεις του σαββατικού και του ωβηλαίου έτους καθώς εστιάζουν στην ανθρώπινη πλευρά της διακήρυξης της βασιλείας του Θεού. Βλ. S. H. Ringe, στο *ἴδιο*, 83 και R. H. Lowery, *Sabbath and Jubilee*, Chalice Press, St. Luis, Missouri 2000, 139-140.

χρήση του *ὀφειλήματα* του ἀ΄ ημιστιχίου, αν και εδώ αναφέρεται στην κυριολεκτική έννοια των χρεών. Δεν θα πρέπει να παραθεωρούνται οι κοινωνικές συνέπειες της διαπροσωπικής αφέσεως καθώς με την ενεργοποίηση αυτής, εκείνος που αδίκησε κάποιον αποκαθίσταται από εκείνον στον οποίο η προηγούμενη εσφαλμένη του ενέργεια είχε αρνητικές επιπτώσεις στην κανονική και πάλι τάξη, όπως ήταν πριν αυτή διασαλευτεί³⁰. Θυμίζουμε εδώ πως για να ολοκληρωθεί η κοινωνική ανασυγκρότηση κατά την έλευση του ιωβηλαίου, πρώτα γινόταν σύμφωνα με τις διατάξεις του θεσμού η παραγραφή, η απελευθέρωση και η αποκατάσταση των ιδιοκτησιών, ώστε να μπορέσει να ενεργοποιηθεί και η άφεση που παρέχονταν από το Θεό μέσω του τυπικού του εορτασμού της Ημέρας του Εξιλασμού. Συνεπώς το λεξιλόγιο αλλά και η μεταφορά της παραγραφής των οφειλών, παραπέμπουν στους δύο γνωστούς κοινωνικούς θεσμούς της Π.Δ.

δ) Η προϋπόθεση της θεικής συγνώμης (Μτ. 6:14-15)

Αμέσως μετά το αίτημα για την άφεση της Κυριακής Προσευχής ο Ματθαίος προσθέτει το λόγιο «*Ἐὰν γὰρ ἀφήτε τοῖς ἀνθρώποις τὰ παραπτώματα αὐτῶν, ἀφήσει καὶ ὑμῖν ὁ πατήρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος· ἔαν δὲ μὴ ἀφήτε τοῖς ἀνθρώποις, οὐδὲ ὁ πατήρ ὑμῶν ἀφήσει τὰ παραπτώματα ὑμῶν*» στο 6:14-15³¹. Οι στίχοι 14-15 λειτουργούν εμφαντικά ως ε-

³⁰ Βλ. την υπό έκδοση εργασία των Α. Destro-M. Pesce, «Forgiveness of Sins without a Victim, and the Expiatory Death of Jesus. From Matthew 6:12 to Matthew 26:28». Ορθώς οι Β. J. Malina-R. L. Rohrbaugh, *Social Science Commentary on the Synoptic Gospels*, Augsburg Fortress, 1992, 63, θεωρούν την αμαρτία ρήγμα στις διαπροσωπικές σχέσεις και υποστηρίζουν πως τα Μτ. 6:12 και Λκ. 11:4 είναι μία αναλογία που απορρέει από την επικρατούσα γεωργική εμπειρία της εποχής. Η διαπροσωπική ιωβηλαϊκή άφεση αποκαθιστά τον χρεοκοπημένο στην κοινότητά του. Η άφεση που παρέχεται από το Θεό σημαίνει απελευθέρωση από το φόβο της απώλειας και στέρησης της σωτηρίας. Πρβλ. Μ. Harris, *Proclaim Jubilee! A Spirituality for the Twenty-First Century*, Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky 1996, 87-89.

³¹ Στο Μκ. 11:25 διαβάζουμε «*καὶ ὅταν στήκετε προσευχόμενοι, ἀφίετε εἴ τι ἔχετε κατὰ τινος, ἵνα καὶ ὁ πατήρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς ἀφή ὑμῖν τὰ παραπτώματα ὑμῶν*». Το γεγονός ότι η λέξη «παραπτώματα» στα Συνοπτικά απαντά

πεξηγηματικό σχόλιο στο Μτ. 6:12. Η λέξη *παραπτώματα* δηλώνει μια γενικότερη κατάσταση από εκείνη που εκφράζεται με το *ὀφειλήματα* και έτσι ο ευαγγελιστής μας επιστρέφει σε αυτό που γινόταν κοινώς αποδεκτό με την αραμαϊκή λέξη *hōbā'*:

Οι στίχοι βρίσκονται σε αρμονία με το Λκ. 6:37γ, αλλά και το Μτ. 18:18. Οι στίχοι χρησιμοποιούνται στο Κολ. 3:13 με άλλη μορφή «*ἀνεχόμενοι ἀλλήλων καὶ χαριζόμενοι ἑαυτοῖς ἔαν τις πρὸς τινα ἔχη μομφήν· καθὼς καὶ ὁ κύριος ἔχαρίσατο ὑμῖν, οὕτως καὶ ὑμεῖς*» και στο Εφ. 4:32 «*γίνεσθε [δὲ] εἰς ἀλλήλους χρηστοί, εὐσπλαγγνοι, χαριζόμενοι ἑαυτοῖς, καθὼς καὶ ὁ θεὸς ἐν Χριστῷ ἔχαρίσατο ὑμῖν*» με έντονο όμως χριστολογικό τόνο. Αν και τα δύο χωρία συνδέουν την ιδέα της αφέσεως με το έργο του Χριστού, ωστόσο η αμοιβαιότητα της αφέσεως τονίζεται και εδώ (το ίδιο ισχύει και στο Α΄ Ιω. 4:11 υπό το πρίσμα της αγάπης). Επειδή ο Κύριος μας συγχώρεσε τις αμαρτίες το ίδιο οφείλουμε να κάνουμε και εμείς μεταξύ μας. Με τα *χαριζόμενοι/ἔχαρίσατο* δηλώνεται εδώ η διαπροσωπική/ιωβηλαϊκή άφεση. Ο ρηματικός τύπος *ἔχαρίσατο* χρησιμοποιείται από το Λουκά στην παραβολή των οφειλετών (7:41-42) στη διήγηση της μυράλειψης του Ιησού για να δηλώσει την παραγραφή των οικονομικών χρεών.

ε) Η παραβολή των οφειλετών (Λκ. 7:41-42)

Στη διήγηση της μυράλειψης του Ιησού, η οποία απαντά με διαφορετική μορφή και στα τέσσερα Ευαγγέλια (Μτ. 26:6-13//Μκ. 14:3-9//Λκ. 7:36-50//Ιω. 12:1-8), το ενδιαφέρον μας εστιάζεται στην παραβολή που παρατίθεται από τον Λουκά στα 7:41-42 και προέρχεται από την ιδιαίτερη πηγή του (L). Αρκεί εδώ να πούμε πως η εκδοχή της περικοπής στο κατά Λουκάν διαφέρει από εκείνη των υπολοίπων ευαγγελιστών σε διάφορες λεπτομέρειες και πιθανώς να αποτελεί την αρ-

μόνο στα Μτ. 6:14-15//Μκ. 11:25, κάνει τους ερευνητές να υποθέτουν πως ο Ματθαίος θα μπορούσε να είχε δανειστεί το λόγιο αυτό από το Μάρκο. Για την προσθήκη που κάνουν ορισμένα χειρόγραφα βλ. Ι. Καραβιδόπουλου, *Το Κατά Μάρκον Ευαγγέλιο*, 375.

χέγωνα μορφή της εν λόγω περικοπής³². Η ιδιαίτερος σύντομη παραβολή είναι οικονομικού περιεχομένου³³. Δύο οφειλέτες εμφανίζονται και στην παραβολή του Μτ. 18:21-35 αλλά και κατά παράλληλο τρόπο στη ραββινική παραβολή του *b. Abod Zar.* 4a. Οικονομική οφειλή απαντά και στις παραβολές του άδικου διαχειριστή (Λκ. 16:1-8) και του κακού δούλου (Μτ. 18:23-34).

Σύμφωνα με ειδικούς που ασχολούνται με οικονομικά ζητήματα κατά τη ρωμαϊκή εποχή το ύψος του χρέους που περιγράφεται δεν κρίνεται ιδιαίτερα μεγάλο για το δανειστή. Κατ' αυτούς το ποσό θα πρέπει να ήταν αρκετά πειστικό για τη γεωργική τάξη, αφού το συνη-

³² Βλ. J. A. Sanders, «Sins, Debts and Jubilee Release», στο *Text as Pretext*, εκδ. R. P. Carroll, JSOTSup 138, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1992, 273-274, αν και το ζήτημα αυτό παραμένει ακόμη ανοιχτό στην έρευνα της περικοπής. Ο Sanders υποστηρίζει την πιθανότητα να γνώριζε ο Λουκάς μια αρχική διήγηση, παρόμοια με εκείνη του Μάρκου, στην οποία παραλείπεται η παράφραση του Δτ. 15:11 και εδώ περιέχεται το Λκ. 7:41-42, το οποίο χρησιμοποιείται για να υιοθετηθεί μια ιωβηλαϊκή ερμηνεία των γεγονότων που στο κατά Λουκάν δε συνδέονται με το Πάθος του Ιησού.

³³ Ο J. J. Kilgallen, «A Proposal for Interpreting Luke 7,36-50», *Bib* 72 (1991) 309, τόνισε ότι η παραβολή των δύο χρεοφειλετών, αν και αποτελεί το κλειδί στη διήγηση, δεν έχει εφαρμογή στην άφεση των αμαρτιών της γυναίκας. Βλ. σχετικά του ίδιου, «Luke 7:41-42 and Forgiveness of Sins», *ExpTim* 3 (1999) 46-47 και του ίδιου, «Forgiveness of Sins (Luke 7:36-50)», *NovT* 40 (1998) 111-116. Πρβλ. Ε. Κασσελούρη, *Η Μυράλειψη του Ιησού. Σύγχρονη Ερμηνευτική Προβληματική και Ευχαριστιακή Προσέγγιση της Βιβλικής Διήγησης της Μυράλειψης του Ιησού (Ματθ.26:6-13=Μαρκ.14:3-9=Λουκ.7:36-50=Ιω.12:1-8)*, (Διδακτ. Διατρ.), Θεσσαλονίκη 2000, 90-91 και 98 και της ίδιας, «Η Μυράλειψη του Ιησού στο κατά Λουκάν Ευαγγέλιο (7:36-50)», στις *Εισηγήσεις I' Συνάξεως Ορθοδόξων Βιβλικών Θεολόγων*, Βόλος 2003, 249. J. Nolland, *Luke 1-9:20*, WBC 35A, 355. J. A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke I-IX*, 687, ο οποίος σημειώνει επιπλέον πως δεν πρόκειται για μια παραβολή της Βασιλείας, αλλά για μια παραβολή που λαμβάνει τη σημασία της από τη διήγηση στην οποία παρεμβάλλεται (σ. 690). Βλ. επιπλέον P. Vassiliadis, «The Understanding of Eucharist in St. John's Gospel», στο *Atti del VI Simposio Di Efeso Su S. Gionanni Apostolo*, εκδ. L. Padovese, Rome 1996, 39-52 και του ίδιου, «Towards a Costly Eucharistic Vision: A Jubilee Bible Study on John 13:1-20», στο *Eucharist and Witness. Orthodox Perspectives on Unity and Mission of the Church*, WCC-HC Press, Geneva-Boston 1998, 1-6.

θισμένο ημερομίσθιο θα πρέπει να κυμαίνονταν γύρω στο ένα δηνάριο. Το *χαρίζεσθαι* αποτελεί έναν τεχνικό όρο για την παραγραφή των χρεών ή των αμαρτιών. Ανεξάρτητα με το διαφορετικό ποσό των οφειλών εκείνο που τονίζεται είναι τόσο η αδυναμία εξόφλησης όσο και η παραγραφή τους. Το απεριόριστο μέγεθος της αφέσεως που παρέχει ο Θεός αντιμετωπίζει στο κείμενο την κακή διάθεση του φαρισαίου. Δεν υπάρχει κάτι που να μην μπορεί να συγχωρεθεί. Αν ο δανειστής και οι οφειλέτες θεωρηθούν Ιουδαίοι τότε η παραγραφή του χρέους δε φαίνεται ασυνήθιστη εφόσον οι διατάξεις του σαββατικού έτους ήταν γνωστοί στο λαό και εφαρμόζονταν στην πράξη.

Εδώ συγκρίνεται για άλλη μια φορά η άφεση των αμαρτιών με την παραγραφή των χρεών (*χαρίζεσθαι*) στην εικόνα της οποίας στηρίζεται η πρώτη. Σε αυτό το σύστημα, η διαδικασία της αφέσεως βασίζεται στη διαρκή ενέργεια του Θεού που παραγράφει όλες τις ανεξόφλητες οφειλές επειδή κανείς δεν είναι ικανός να ξεπληρώσει. Ακόμη και αν στην περίπτωση της αφέσεως των αμαρτιών της γυναίκας, που έχρισε με μύρο τον Ιησού προϋποτίθεται η αγάπη και η πίστη σε αυτόν (Λκ. 7:47), η αναγκαιότητα εξιλαστήριας θυσίας απουσιάζει. Η τελική άφεση από το Θεό προς τους ανθρώπους είναι αποτέλεσμα και συνέπεια της μεταξύ των ανθρώπων αφέσεως. Το θεολογικό σχήμα του Λουκά «μετάνοια/άφεση αμαρτιών/σωτηρία» είναι και εδώ παρόν.

Στη διήγηση αυτή, η εικόνα της μεταξύ των ανθρώπων παραγραφής των χρεών είναι διαφωτιστική για την κατανόηση της αφέσεως των αμαρτιών των ανθρώπων από το Θεό³⁴. Οι ιδανικές σχέσεις που διασφάλιζαν το σαββατικό και το ιωβηλαίο έτος βρίσκονται και πάλι στο υπόβαθρο της μικρής αυτής παραβολής καθώς στον Ισραήλ μόνο οι δύο αυτοί θεσμοί διενεργούσαν αυτόματα παραγραφή. Ενώ έχουμε μαρτυρίες απελευθέρωσης δούλων σε ιδιωτικό επίπεδο, παραγραφές ανεξόφλητων χρεών αντίθετα, δεν έχουν διασωθεί. Ας σημειωθεί επί-

³⁴ R. B. Sloan, *The Favorable Year of the Lord*, 152. H. S. H. Ringe, *Jesus, Liberation, and the Biblical Jubilee*, 71, υποστήριξε πως η συγκεκριμένη περικοπή απηχεί την ιδανική αποκατάσταση του ιωβηλαίου έτους (Λευ. 25) αλλά και το όραμα του Ησ. 61:1, που τώρα με την παρουσία του Ιησού γίνονται πραγματικότητα.

σης πως στο Λκ. 7:42 χρησιμοποιείται το ρήμα *χαρίζομαι* (χρησιμοποιείται επίσης στο Λκ. 7:21, όπως θα δούμε παρακάτω), ενώ αλλού προτιμάται το *ἀφίημι*. Στο κείμενο των Ο' το *χαρίζομαι* απαντά μόνο στα μεταγενέστερα κείμενα. Στην Κ.Δ. φαίνεται ότι χρησιμοποιείται με τον τρόπο που χρησιμοποιείται το *ἀφίημι* στους Ο'. Το *χαρίζομαι* (Λκ. 7:40-42) αποτελεί καλαίσθητο συνώνυμο του *ἀφίημι* (7:47-49), το οποίο ο Λουκάς χρησιμοποιεί με όρους που συνδέονται με την άφεση των αμαρτιών. Πάντως και με τα δύο ρήματα δηλώνεται τόσο η πράξη της παραγραφής όσο και της απελευθέρωσης.

Από το σύνολο των παραβολών αποδεικνύεται ότι ο Ιησούς δίνει ιδιαίτερη προσοχή στους χρεοφειλέτες, στους δούλους και σε εκείνους που εξαιτίας των χρεών τους θα περιέρχονταν σε κατάσταση δουλείας για να φανερώσει το μέγεθος της απελευθερωτικής ενέργειας που προσφέρεται. Στη διήγηση αυτή, η εικόνα της μεταξύ των ανθρώπων παραγραφής των χρεών, είναι διαφωτιστική για την κατανόηση της αφέσεως των αμαρτιών των ανθρώπων από το Θεό.

στ) Η συγγνώμη για τον αδελφό (Μτ. 18:18 και 21-22//Λκ. 17:3β-4)

Ενα άλλο χαρακτηριστικό λόγιο του Ιησού που αφορά τη διαπροσωπική άφεση συναντάται στα Μτ. 18:21-22//Λκ. 17:3β-4. Όσο αφορά τις διαφορετικές εκδοχές, αναφέρουμε με συντομία πως ο Λουκάς αντλεί το λόγιο από την Q, ενώ η επεξεργασία του φανερώνεται στα ρήματα *ἐπιτίμησον* (3β), *μετανοήση* (3γ), *ἀμαρτήση* (4β) και *μετανοῶ* (4β), καθώς κανένα από αυτά δεν απαντά στα παράλληλα του Ματθαίου³⁵. Η προσθήκη του ερωτήματος του Πέτρου «*ἕως ἑπτάκις*» από το Ματθαίο είναι δευτερεύουσα, όπως επίσης και η απάντηση του Ιησού «*ὡς ἑβδομηκοντάκις ἑπτὰ*». Ο αναγνώστης του Ευαγγελίου γνωρίζει πως το θέμα της αναγκαιότητας της διαπροσωπικής αφέσεως έχει διδαχθεί από τον Ιησού στα Μτ. 6:12, 14-15. Ας σημειωθεί εδώ πως οι ραββίνοι θεωρούσαν ότι το ίδιο αμάρτημα μπορεί να συγχωρε-

³⁵ J. A. Fitzmyer, στο *ίδιο*, 1139. Βλ. U. Luz, *Matthew 8-20*, (μτφρ. J. E. Crouch), Hermeneia, Minneapolis, Fortress Press, 2001, 465.

θεί τρεις φορές (β. *Yoma* 86b-87a). Εδώ το «*ἑβδομηκοντάκις ἑπτὰ*» αλλά και το «*ἑπτάκις τῆς ἡμέρας*» του Λκ. 17:4 δηλώνει την απεριόριστη επανάληψη. Το θέμα της αφέσεως, είτε πρόκειται για τη θεϊκή, είτε για τη διαπροσωπική, είναι ιδιαίτερα αγαπητό στο Λουκά. Εδώ βλέπουμε το σχήμα *μετανοια-άφεση*³⁶. Ας σημειωθεί ότι το ρήμα *μετανοῶ* χρησιμοποιείται εννέα φορές στο Ευαγγέλιο του Λουκά και πέντε στις Πράξεις, δηλαδή συχνότερα απ' ό,τι στους άλλους δύο συνοπτικούς. Ο Λουκάς συνδέει το *μετανοῶ* με το *ἐπιστρέφω* σε άλλα δύο χωρία των Πράξεων (Πραξ. 3:19 και 26:20). Στην Π.Δ. βρίσκονται μαζί στο Πλ. 2:14.

Εδώ η εφαρμογή της αφέσεως δεν φαίνεται να απαιτεί κάποια εξιλαστήρια ενέργεια από τον αμαρτωλό. Αντίθετα, ως μοναδική προϋπόθεση προτάσσεται η εκ μέρους των υπολοίπων μελών της κοινότητας παροχή της αφέσεως προς το αδελφό μέλος που διέπραξε την αμαρτία³⁷. Η κοινότητα στην οποία ανήκει ο αμαρτωλός/οφειλέτης έχει το δικαίωμα να του συγχωρεί/παραγράφει ή όχι τα αμαρτήματα/οφειλήματα. Από τη σύγκριση των Μτ. 18:21 και Λκ. 17:4 προκύπτει πως ο Ματθαίος θέλει να τονίσει τη διαρκή παροχή της αφέσεως και όχι μόνο όταν αυτή αιτείται από τον οφειλέτη. Αυτή όμως ακριβώς η προϋπόθεση της διαπροσωπικής αφέσεως απαιτείται ρητά στο Μτ. 18:18 που προηγείται «*Ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅσα ἐὰν δήσητε ἐπὶ τῆς γῆς ἔσται δεδεμένα ἐν οὐρανῷ, καὶ ὅσα ἐὰν λύσητε ἐπὶ τῆς γῆς ἔσται λελυμένα ἐν οὐρανῷ*» και το παράλληλο στο Ιω. 20:23 «*ἐὰν τινῶν ἀφήτε τὰς ἀμαρτίας ἀφέωνται αὐτοῖς, ἐὰν τινῶν κρατήτε κεκράτηνται*». Ο Λουκάς κάνει ξεκάθαρο ότι η μετανοια του αμαρτωλού είναι απαραίτητη. Γίνεται λοιπόν κατανοητό πως η άφεση των αμαρτιών προϋποθέτει: α) μετανοια του αμαρτωλού και β) παροχή συγγνώμης από εκείνους που ο

³⁶ «*Ἀγαπᾶτε οὖν ἀλλήλους ἀπὸ καρδίας καὶ ἐὰν ἀμάρτη εἰς σέ, εἰπέ αὐτῷ ἐν εἰρήνῃ, ἐξορίας τὸν ἴον τοῦ μίσους, καὶ ἐν ψυχῇ σου μὴ κρατήσης δόλον καὶ ἐὰν ὁμολογήσας μετανοήσῃ, ἄφες αὐτῷ*» και παρακάτω «*Ἐὰν δὲ ἀναιδής ἔσται, καὶ ἐνίσταται τῇ κακίᾳ, καὶ οὕτως ἄφες αὐτῷ ἀπὸ καρδίας, καὶ δὸς τῷ Θεῷ τὴν ἐκδίκησιν*» (Διαθ. Γαδ 6:3). Βλ. J. Nolland, *Luke 9:21-18:34*, WBC 35B, 837.

³⁷ S. Lyonnet-L. Sabourin, *Sin, Redemption and Sacrifice. A Biblical and Patristic Study*, AnBib 48, Rome 1970, 33.

αμαρτωλός έχει αδικήσει ή βλάψει. Σε αυτήν την περίπτωση δεν απαιτείται εξιλαστήρια ενέργεια.

ζ) Η παραβολή του κακού δούλου (Μτ. 18:23-35)

Η παραβολή του κακού δούλου (Μτ. 18:23-35) απαντά μόνο στο κατά Ματθαίον και προέρχεται πιθανώς από την ιδιαίτερη πηγή (Μ) του ευαγγελιστή. Βρίσκεται τοποθετημένη στο τέλος μιας συλλογής διδασκαλιών που εισάγεται με τη συζήτηση μεταξύ του Ιησού και των μαθητών σχετικά με το ποιος είναι ανώτερος στη Βασιλεία του Θεού (Μτ. 18:1). Σε αυτό το σημείο ο Ματθαίος ακολουθεί τον Μάρκο και έπειτα παρεμβάλλει πρόσθετο υλικό (Μτ. 18:10-35). Η περικοπή αποτελεί χαρακτηριστικό παράδειγμα της μορφής της αφέσεως που εξετάζουμε, καθώς φανερώνει τον τρόπο με τον οποίο τίθεται σε εφαρμογή η διαδικασία που έχουμε ήδη αναφέρει. Το λεξιλόγιο που χρησιμοποιείται στην παραβολή, αλλά και η μορφή της αποτελούν χαρακτηριστικά γνωρίσματα του Ματθαίου. Από το 18:15 το θέμα της συζήτησης είναι η αμαρτία και η άφεση αυτής.

Φαίνεται λιγότερο πιθανό η παραβολή να ανήκε στην Πηγή των Λογίων (Q) καθώς θα ήταν απίθανο να την παραλείψει ο Λουκάς³⁸. Η παραβολή που παρουσιάζει σχετική ομοιότητα με αυτή, είναι εκείνη του άδικου διαχειριστή (Λκ. 16:1-9) στο κατά Λουκάν, αλλά στην πραγματικότητα οι δύο διηγήσεις είναι αρκετά διαφορετικές, ώστε να εξαχθεί το συμπέρασμα ότι οι δύο παραβολές διαμορφώθηκαν στηριζόμενες σε μία κοινή αρχική πηγή. Έχει υποστηριχθεί ότι ο Ματθαίος ευθύνεται για το ποσό των μυρίων ταλάντων και για μερικές αλλαγές στην παραβολή καθώς και για την αλληγορική ερμηνεία της (κύριος/Θεός-δούλος/άνθρωπος)³⁹.

³⁸ Βλ. S. H. Ringe, στο ίδιο, 114. Η παραβολή απουσιάζει από το κείμενο της Q που παρατίθεται στο P. Vassiliadis, *ΛΟΓΟΙ ΙΗΣΟΥ. Studies in Q*, 106-107.

³⁹ M. C. De Boer, «Ten Thousand Talents? Matthew's Interpretation and Redaction of the Parable of the Unforgiving Servant (Matt 18:23-35)», *CBQ* 50 (1988) 218-219. Βλ. και σ. 230 για την πιθανή αρχική μορφή της παραβολής που προτείνεται. Ο Luz είναι της γνώμης πως ο Ματθαίος κατέγραψε μια ιστορία που προηγουμένως είχε μεταδοθεί προφορικά, όπως έχει κάνει και με άλλες πα-

Η παραβολή αποτελεί πηγή που μαρτυρεί την οικονομική κατάσταση της κατώτερης τάξης και φανερώνει τη συνήθη αδυναμία να εξοφληθεί κάποιο χρέος⁴⁰ με τις οδυνηρές συνέπειες που αυτό συνεπάγεται για τον οφειλέτη και τον οίκο του. Είδαμε όταν εξετάζαμε τις διατάξεις του ιωβηλαίου έτους τα σχετικά με τη προσπάθεια διαβίωσης των Ιουδαίων που είχαν χρεοκοπήσει (Λευ. 25:39-55). Στην εποχή της Κ.Δ. η οικονομική καταστροφή της κατώτερης τάξης ήταν ακόμη ευκολότερη λόγω της αλλαγής των συνθηκών διαβίωσης υπό τη ρωμαϊκή κυριαρχία. Η γη βρισκόταν υπό τον άμεσο ή έμμεσο πολιτικό έλεγχο των Ρωμαίων. Θυμίζουμε εδώ πως οι Ιουδαίοι δεν έπρεπε για κανένα λόγο να πουληθούν ως δούλοι στους εθνικούς ή και αν ακόμη αυτό συνέβαινε θα έπρεπε να εξαγοραστούν από τους πλησιέστερους συγγενείς τους. Αν πάλι πωλούνταν σε συμπατριώτες τους δεν έπρεπε αυτοί να τους μεταχειρίζονται ως δούλους διότι οι Ισραηλίτες είναι δούλοι του Θεού που τους απελευθέρωσε από την Αίγυπτο και συνεπώς δεν μπορούν να υποδουλωθούν σε άλλον κύριο. Ο βασιλιάς ενε-

ραβολές. Βλ. U. Luz, *Matthew 8-20*, 469 και E. J. Ramshaw, «Power and Forgiveness in Matthew 18», *WW* 18 (1998) 397-404.

⁴⁰ J. Jeremias, *The Parables of Jesus*, (μτφρ. S. H. Hooke), London 1976, 212. Σωστά η υπόσχεση για εξόφληση από το συνδούλο κρίνεται από τον Jeremias μη ρεαλιστική, εφόσον αυτή θα ήταν αδύνατη. Βλ. επίσης την εργασία του M. C. De Boer, «Ten Thousand Talents? Matthew's Interpretation and Redaction of the Parable of the Unforgiving Servant (Matt 18:23-35)», *CBQ* 50 (1988) 214, όπου λέγεται ότι το ποσό είναι φανταστικό επειδή ο Ματθαίος θέλει να δείξει την αδυναμία του ανθρώπου να εξοφλήσει το χρέος του απέναντι στο Θεό. Η υπερβολή αποδεικνύεται από το γεγονός πως σύμφωνα με τον Ιώσηπο (*Ιουδαϊκή Αρχαιολογία*, 17, 317-320) οι φόροι που συγκεντρώθηκαν από το σύνολο των κατοίκων της Ιουδαίας, Ιδουμαίας και Σαμάρειας το 4 π.Χ. ήταν 600 τάλαντα. Πρβλ. D. A. Hagner, *Matthew 14-28*, WBC 33B, 538· R. Schnackenburg, *The Gospel of Matthew*, (μτφρ. R. R. Barr), Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 2002, 180-181· J. A. Glancy, «Slaves and Slavery in the Matthean Parables», *JBL* 119 (2000) 85 και D. E. Oakman, «The Countryside in Luke-Acts», στο *The Social World of Luke-Acts. Models for Interpretation*, έκδ. J. H. Neyrey, Hendrickson Publishers, Massachusetts 1991, 166-169· Σ. Δεσπότη, «Ο Ιησούς και το "Ισχυρό Νόμισμα"», *ΔΒΜ (Τμητικό Αφιέρωμα στον καθ. Σ. Αγουρίδη)* 21-22 (2002-2003) 88-89, όπου αρκετές πληροφορίες για την οικονομική κατάσταση των φτωχών γεωργών της Παλαιστίνης κατά την εποχή του Χριστού.

γεί με τρόπο που κάνει να διαφανεί ο ιδιαίτερος σκοπός της παραβολής. Παραγράφει το χρέος (ἀφιέναι) θεωρώντας πως και ο δούλος θα κάνει το ίδιο στο σύνδουλό του. Όταν αυτός δε δείχνει έλεος, αναιρείται η άφεση από το βασιλιά και απαιτείται η εξόφληση, χωρίς όμως τώρα καμιά ελπίδα παραγραφής του χρέους και απελευθέρωσης του δούλου.

Ο κύριος απελευθερώνει το δούλο και παραγράφει το χρέος του, γεγονός που σημαίνει ότι τον αποκαθιστά και πάλι στην κανονική του θέση μέσα στην κοινότητα που ανήκει. Απαραίτητη προϋπόθεση είναι να κάνει και ο απελευθερωμένος πλέον το ίδιο στους δικούς του οφειλέτες, καθώς δεν απαιτείται από αυτόν τίποτα παραπάνω. Αν το πράξει η διαδικασία της αφέσεως έχει εφαρμοστεί, αν όμως αντίθετα απαιτήσει το χρέος η διαδικασία της αφέσεως ακυρώνεται. Συνεπώς, η παραγραφή προϋποθέτει μια ανάλογη πράξη από την πλευρά του οφειλέτη προς τυχόν δικούς του οφειλέτες προκειμένου στη συνέχεια να χορηγηθεί και η άφεση από το Θεό⁴¹. Η λέξη *σύνδουλος* στο Μτ. 18:28 επισημαίνει τη σχέση μεταξύ του Θεού του αμαρτωλού και του συνανθρώπου. Η λέξη *άδελφός* που απαντά στο Μτ. 18:35 θεωρείται από την πλειοψηφία των ερευνητών προσθήκη του ευαγγελιστή, καθώς αυτή δεν συναντάται αλλού στο κείμενο της παραβολής. Με το στίχο αυτό γίνεται ξεκάθαρο πλέον πως η παραβολή κάνει λόγο για την άφεση των αμαρτιών. Το τελικό λόγο της διήγησης εύκολα παραπέμπει στο Μτ. 6:14-15.

Παρατηρείται και εδώ η ταύτιση αμαρτίας και οφειλής καθώς η παραβολή συνεχίζει το θέμα της αφέσεως και διατηρεί την αναλογία

⁴¹ Όπως έχει παρατηρηθεί από τους A. Destro και M. Pesce, η αμαρτία είναι κοινωνικό έγκλημα και απαιτεί σε οποιοδήποτε θρησκευτικό σύστημα αφέσεως αμαρτιών μια νέα κοινωνική ανασυγκρότηση προκειμένου να αποκατασταθεί η κοινωνική ισορροπία. Χαρακτηριστικό είναι το γεγονός ότι οι δύο Ρωμαιοκαθολικοί ερευνητές παραθέτουν την εργασία του A. Pitta, *L'Anno della Liberazione Il Giubileo e le sue Istanze Bibliche*, Cinisello Balsamo, Edizioni San Paolo, 1998. Βλ. B. Weber, «Vergeltung oder Vergebung!? Matthäus 18,21-35 auf dem Hintergrund des 'Erlassjahres'», *TZ* 50 (1994) 124-151 και την ερμηνεία του G. W. Buchanan, *New Testament Eschatology*, 49, όπου τονίζεται η αναγκαιότητα της διαπροσωπικής αφέσεως πριν την παροχή της εθνικής αφέσεως κατά την Ημέρα του Εξιλασμού.

μεταξύ αμαρτιών και οφειλών. Όπως και στο αίτημα της Κυριακής Προσευχής για την άφεση, η αμαρτία (Μτ. 18:21) χρησιμοποιείται για να δηλωθεί το αδίκημα (παράπτωμα) προς τον αδελφό⁴².

Στην παραβολή του κακού δούλου η σχέση μεταξύ της αφέσεως των αμαρτιών και της τελικής κρίσης του Θεού (Μτ. 18:35) είναι προφανής. Αυτό φαίνεται και στα Μτ. 6:12, 14 όπου η διαπροσωπική άφεση προηγείται και έπεται η εσχατολογική άφεση του Θεού προς τους ανθρώπους. Εδώ διαφαίνεται ότι η ιδέα αυτή δεν ήταν επινόηση του Ιησού ή του Ευαγγελιστή αλλά προϋπήρχε στο θρησκευτικό σύστημα του Ισραήλ και δεν είναι άλλη από την ιδανική αποκατάσταση της κοινωνικής ισορροπίας που πραγματοποιεί το ιωβηλαίο έτος. Μοναδική προϋπόθεση προκειμένου να αποκομιστεί η άφεση των αμαρτιών από το Θεό στην περίπτωση αυτή είναι η εκ των προτέρων αμοιβαία άφεση των αδελφών μελών της κοινότητας.

η) Η παραβολή του άδικου διαχειριστή (Λκ. 16:1-8α)

Η παραβολή του άδικου διαχειριστή (Λκ. 16:1-8α) διασώζεται μόνο στο Ευαγγέλιο του Λουκά και συνεπώς προέρχεται από την ιδιαίτερη πηγή του (L). Πρόκειται για άλλη μια οικονομικής φύσεως παραβολή που όχι μόνο δημιουργεί αρκετά προβλήματα στους σύγχρονους ερευνητές, αλλά αποτελεί από άποψη ερμηνείας την πλέον δύσκολη (*crux interpretationis*) παραβολή της Κ.Δ. Ενδεικτικά αναφέρουμε κάποια από τα ερωτήματα που αφορούν την αδικία που είχε διαπράξει ο διαχειριστής, το σκοπό που ευελπιστούσε να πετύχει με την αλλαγή των γραμματίων, αν ο στίχος 8 αποτελεί μέρος της παραβολής ή σχόλιο του Λουκά και τέλος σε ποιον αναφέρεται ο τίτλος «κύριος»⁴³.

⁴² S. Lyonnet-L. Sabourin, *στο ίδιο*, 33.

⁴³ Βλ. J. Jeremias, *The Parables of Jesus*, (μτφθ. S. H. Hooke), London 1976, 30, 45 και 48· J. A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke X-XXIV*, AB 28A, Garden City, New York, Doubleday 1985, 1095-1099· D. R. Fletcher, «The Riddle of the Unjust Steward: Is Irony the Key?», *JBL* 82 (1963) 15· I. H. Marshall, «Luke xvi, 8-Who Commended the Unjust Steward?», *JTS* 19 (1968) 617-619· J. Nolland, *Luke 9:21-18:34*, WBC 35B, Word Books, Dallas, Texas 1993, 796-799.

Ένα σημαντικό μέρος της σύγχρονης έρευνας υποστηρίζει ότι η παραβολή επινοήθηκε από το Λουκά με σκοπό να τονιστεί η ιδέα της αφέσεως⁴⁴. Αξιοσημείωτο δε, είναι το γεγονός ότι το Λκ. 15 περιέχει τρεις παραβολές σχετικές με το θέμα της αφέσεως των αμαρτιών⁴⁵. Όσον αφορά την ερμηνεία της παραβολής ακολουθούμε τους Derrett και Marshall, οι οποίοι ισχυρίζονται πως ο διαχειριστής «οικονόμος» ήταν ένας νόμιμος αντιπρόσωπος που θα μπορούσε να παραγράψει χρέη⁴⁶. Οι πλούσιοι γαιοκτήμονες μίσθωναν κάποιους διαχειριστές, οι οποίοι έτσι είχαν την εξουσία να νοικιάζουν τα αγροκτήματα, να παρέχουν δάνεια και να συγκεντρώνουν τα χρέη για λογαριασμό του εργοδότη τους. Συνήθως ένας τέτοιος διαχειριστής ήταν ένας δούλος, ο οποίος είχε ανατραφεί στο σπίτι του γαιοκτήμονα⁴⁷. Εμάς εδώ δεν εν-

⁴⁴ Βλ. ενδεικτικά D. Landry-B. May, «Honor Restored: New Light on the Parable of the Prudent Steward (Luke 16:1-8a)», *JBL* 119 (2000) 288-289· F. E. Williams, «Is Almsgiving the Point of the "Unjust Steward"», *JBL* 83 (1964) 297· J. Nolland, *Luke 9:21-18:34*, 796, όπου το Λκ. 16:8α θεωρείται αυθεντικό μέρος της παραβολής, ενώ το 8β παρεμβολή. Ο ίδιος ερευνητής πιστεύει πως το Λκ. 16:5 παραπέμπει στα Δτ. 15:7-8, 23:19-20, Εξ. 22:25 και Λευ. 25:36-37.

⁴⁵ Σωστά έχει επισημανθεί από τον L. J. Topel, «On the Injustice of the Unjust Steward: Lk 16:1-13», *CBO* 37 (1975) 221, ο οποίος θεωρεί αυτή τη μορφή αφέσεως ως διαπροσωπική.

⁴⁶ J. D. M. Derrett, «Fresh Light on St. Luke xvi:l. The Parable of the Unjust Steward», *NTS* 7 (1960-1961) 216-219 και I. H. Marshall, *Luke: Historian and Theologian*, Exeter, 1984, 619-620. Βλ. και O. Michel, «οικονόμος», *TDNT* 5, 149-150· K. C. Hanson-D. E. Oakman, *Palestine in the Time of Jesus: Social Structures and Social Conflicts*, Minneapolis, Fortress Press, 1998, 117-119· G. Theissen, *Καίρια Χαρακτηριστικά της Κίνησης του Ιησού: Κοινωνιολογική Θεώρηση*, 87-88.

⁴⁷ B. J. Malina-R. L. Rohrbaugh, *Social Science Commentary on the Synoptic Gospels*, 373-374. Οι οφειλέτες της παραβολής πιθανώς να ήταν ενοικιαστές των κτημάτων του πλούσιου άρχοντα, οι οποίοι ήταν υποχρεωμένοι να πληρώνουν ετησίως σε αυτόν μια πάγια ποσότητα από την παραγωγή. Ο διαχειριστής δεν είχε στην κατοχή του κάποιο κτήμα, απλώς διαχειριζόταν τα χωράφια και την περιουσία του εργοδότη γαιοκτήμονα. Βλ. πληροφορίες στα D. E. Oakman, «The Countryside in Luke-Acts», στο *The Social World of Luke-Acts. Models for Interpretation*, έκδ. J. H. Neyrey, Hendrickson Publishers, Massachusetts 1991, 176. Χαρ. Ατματζίδη, «Η Κοινωνική Διαστρωμάτωση της Χριστιανικής Κοινότη-

διαφέρει αν πρόκειται για δούλο ή ελεύθερο αλλά η ενέργεια που κάνει προκειμένου να επανορθώσει. Οι καλύτερες καλλιεργήσιμες περιοχές της Παλαιστίνης βρίσκονταν στην κατοχή λίγων πλουσίων γαιοκτημόνων, οι οποίοι προτιμούσαν να μένουν σε άλλες περιοχές καθώς αρκετοί από αυτούς ήταν αξιωματούχοι της ρωμαϊκής εξουσίας. Αυτοί ανέθεταν σε οικονόμους την διαχείριση των κτημάτων τους, στα οποία δούλευαν μισθωτοί αγρότες.

Η άδικη διαχείριση έγκειται στο ότι ο διαχειριστής επιδίωκε να αποκομίσει προσωπικό κέρδος από τα χρέη οφειλετών, πράγμα που ήταν παράνομο. Προφανώς το μέρος των χρεών που παραγράφει ήταν η δική του προμήθεια⁴⁸ και όχι οι τόκοι. Στην κρίσιμη για τη μελλοντική του επιβίωση στιγμή, επιλέγει να ακολουθήσει τη διάταξη της Πεντατεύχου παραγράφοντας το δικό του κέρδος. Στα γραμμάτια αναγραφόταν μόνο το συνολικό οφειλόμενο ποσό, στο οποίο φυσικά οι δανειστές πρόσθεταν το επιτόκιο. Η συνήθεια αυτή κατά την αρχαιότητα ήταν ευρέως διαδεδομένη στην περιοχή του ανατολικού μεσογειακού κόσμου⁴⁹. Με την ενέργεια αυτή γίνεται φανερό ότι ο διαχειριστής ελπίζει ο πλούσιος εργοδότης του να φανεί γενναιοδωρος απέναντί του, όπως αυτός προς τους οφειλέτες του. Αξιοσημείωτο δε είναι πως με την παραγραφή αυτή ως δίκαιος και φιλεύσπλαχνος εμφανίζεται ο πλούσιος εργοδότης. Με βάση την παραπάνω ερμηνεία ο στ. 8 θεωρείται αυθεντικό μέρος της παραβολής και ο τίτλος «κύριος» αποδίδεται στον πλούσιο της παραβολής και όχι στον Ιησού.

τας σύμφωνα με το κατά Λουκάν Ευαγγέλιο», στις *Εισηγήσεις I' Συνάξεως Ορθόδοξων Βιβλικών Θεολόγων*, Βόλος 2003, 64-65.

⁴⁸ J. A. Fitzmyer, *στο ίδιο*, 1101. Αυτό δε σημαίνει φυσικά ότι ο διαχειριστής κάνει παραγραφή του μισού χρέους αλλά αφαιρεί το δικό του κέρδος που με βάση τις διατάξεις του Λευ. 25:36-37 κάτι τέτοιο απαγορευόταν ρητά.

⁴⁹ Βλ. τα κείμενα στα οποία αναγράφεται το οφειλόμενο ποσό, που παραθέτει ο J. D. M. Derrett, «Fresh Light on St. Luke xvi:l. The Parable of the Unjust Steward», *NTS* 7 (1960-1961) 208-209. Στις σσ. 211-214, παρατίθεται αντιπροσωπευτικό δείγμα συμβολαίων που ήταν γνωστά στους Ιουδαίους με ραββινικά σχόλια στο καθένα από αυτά.

Στην ερμηνεία των Derrett και Marshall ο Blosser⁵⁰ διαβλέπει πως η παραβολή περιέχει ένα ιωβηλαικό υπόβαθρο⁵¹ και προσθέτει πως ο άδικος διαχειριστής αντιλαμβανόμενος την άμεση απώλεια της κοινωνικής του θέσης και της οικονομικής του ασφάλειας αποφασίζει να παραγράψει το κέρδος του. Με άλλα λόγια προετοιμάζεται για την ημέρα που θα εξισωθεί με τους φτωχούς. Το ιωβηλαίο επαναφέρει, όπως είδαμε την κοινωνική ισορροπία και εξισώνει όλα τα μέλη ώστε να μην έχει κανείς πλεόνασμα έναντι του άλλου. Ο άδικος διαχειριστής θα έχανε οπωσδήποτε την εργασία του λόγω της άδικης διαχείρισης και έτσι αποφασίζει να κάνει κάτι για να σώσει τον εαυτό του. Οι κοινωνιολογικές προσεγγίσεις της παραβολής έφεραν στο φως στοιχεία που δεν είχαν επισημανθεί και είναι σημαντικά. Για παράδειγμα η τιμή του ιδιοκτήτη που με την άδικη διαχείριση του οικονόμου του αμαυρώνεται και επιπλέον παρουσιάζεται σαν να διέπραξε αυτός την αδικία προς τους χρεοφειλέτες, θα πρέπει να αποκατασταθεί. Αυτό θα μπορούσε να γίνει μόνο από τον ίδιο το διαχειριστή διορθώνοντας την προηγούμενη πράξη του.

Η διαδικασία της κοινωνικής και αγαπητικής σχέσης είναι και εδώ αισθητή. Οποιος απελευθερώνει τους οφειλέτες του από τα χρέη, απελευθερώνεται και ο ίδιος από τις οφειλές του που τον εμποδίζουν να εισέλθει στη Βασιλεία του Θεού⁵². Το σύστημα της παραγραφής που χρησιμοποιείται ως μοντέλο για την κατανόηση της αφέσεως των αμαρτιών στηρίζεται σε μια κυκλική σχέση, η οποία ξεκινά με τη διαπροσωπική άφεση των ανθρώπων και ολοκληρώνεται με την άφεση

⁵⁰ D. W. Blosser, *Jesus and the Jubilee*, 281.

⁵¹ Αντίθετα οι περισσότεροι ερευνητές δεν αναφέρονται καθόλου σε αυτό. Βλ. ενδεικτικά D. R. Fletcher, «The Riddle of the Unjust Steward: Is Irony the Key?», *JBL* 82 (1963) 15-30· F. E. Williams, «Is Almsgiving the Point of the "Unjust Steward"», *JBL* 83 (1964) 293-297· L. J. Topel, «On the Injustice of the Unjust Steward: Lk 16:1-13», *CBO* 37 (1975) 227, όπου αναφέρεται απλώς πως η ιδέα της απονομής δικαιοσύνης είναι μέρος της θεολογίας του Λουκά.

⁵² J. H. Yoder, *The Politics of Jesus*, Grand Rapids, Eerdmans 1972, 73. Βλ. και D. E. Oakman, «The Ancient Economy», στο *The Social Sciences and New Testament Interpretation*, έκδ. R. L. Rohrbaugh, Peabody, Massachusetts, Hendrickson 1996, 139.

που ο Θεός παρέχει σε εκείνους που έχουν ήδη εφαρμόσει την άφεση στους συνανθρώπους τους. Η δεύτερη άφεση επέρχεται ως συνέπεια της πρώτης. Εδώ ακριβώς υιοθετείται το όραμα της ιδανικής κοινωνικής αποκατάστασης που κατά το Λευ. 25 επιτυγχάνονταν με την διακήρυξη του ιωβηλαίου έτους και χρησιμοποιείται μέρος από τη σχετική ορολογία προκειμένου να περιγραφεί η διαδικασία της αφέσεως των αμαρτιών και η ζωή στη Βασιλεία του Θεού.

5. Αναφορές και νύξεις στο θεσμό σε σύνδεση με το πρόσωπο του Ιησού

Στη δεύτερη κατηγορία έχουμε εντάξει περικοπές στις οποίες το ιδανικό της κοινωνικής ανασυγκρότησης συνδέεται με την έλευση του Ιησού και την εγκαθίδρυση της Βασιλείας του Θεού. Οι περικοπές αυτές φανερώνουν μια χριστολογική επεξεργασία, η οποία αποσκοπεί στη σύνδεση της αλλαγής της κοινωνικής κατάστασης των ανθρώπων αναφορικά με το πρόσωπο και το έργο του Ιησού. Στα κείμενα που παρουσιάζονται παρακάτω τονίζεται η διαδικασία της αγαπητικής σχέσης μεταξύ Θεού και ανθρωπότητας υπό το φως όμως της έλευσης του Ιησού.

α) Η απόρριψη του Ιησού στη Ναζαρέτ (Λκ. 4:16-30)

Το περιστατικό της επίσκεψης του Ιησού στη Ναζαρέτ αν και διασώζεται και από τους τρεις συνοπτικούς ευαγγελιστές (Μτ. 13:53-58, Μκ. 6:1-6α, Λκ. 4:16-30) μόνο ο Λουκάς αναφέρει την ανάγνωση του κειμένου του Ησαΐα από τον Ιησού στη συναγωγή. Χαρακτηριστικό είναι το γεγονός ότι ο Λουκάς τοποθετεί το επεισόδιο στην αρχή της δημόσιας δράσης του Ιησού⁵³. Επιπλέον, αποτελεί και χαρακτηριστικό στοιχείο της θεολογικής παρέμβασης και συνειδητής επιλογής του ευ-

⁵³ J. A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke I-IX*, 153. Βλ. και P. Temple, «The Rejection at Nazareth», *CBO* 17 (1955) 229 και ειδικότερα υποσ. 1· J. Nolland, *Luke 1-9:20*, WBC 35A, 191· J. Kavunkal, «Jubilee the Framework of Evangelization», *Vid* 52 (1988) 181-190.

αγγελιστή Λουκά.⁵⁴ Τον άξονα της περικοπής στη λουκάνεια εκδοχή της αποτελούν οι στίχοι 18-21 με την εκπλήρωση της προφητείας του Ησαΐα στο πρόσωπο του Ιησού.

Δεν είμαστε σε θέση να γνωρίζουμε αν το συγκεκριμένο απόσπασμα από τον Ησαΐα ήταν μέρος της ανάγνωσης κάποιων αποσπασμάτων από τους προφήτες (*haftarah*) ή ένα κείμενο που επιλέχθηκε ως αφορμή για κήρυγμα⁵⁵. Αυτό που είναι βέβαιο είναι ότι το Ησ. 61 ήταν ένα από τα περισσότερο αγαπητά⁵⁶ κείμενα στον Ιουδαϊσμό της εποχής του Χριστού. Αυτό διαφαίνεται και από τη κεντρική χρήση του Ησ. 61 στην αρχαιότερη πηγή της συνοπτικής παράδοσης, την Πηγή των Λογίων (Q 7:22 δηλ. Λκ. 7:22//Μτ. 11:5)⁵⁷. Στην παράθεση του Ησ. 61:1-2 και 58:6 ο Λουκάς ακολουθεί το ελληνικό κείμενο της Π.Δ.

⁵⁴ Βλ. Π. Βασιλειάδη, *Ερμηνεία των Ευαγγελίων. Θεολογικές και Ιστορικο-Φιλολογικές Προϋποθέσεις καθώς και Ερμηνευτικές Προσεγγίσεις στα Τέσσερα Ευαγγέλια*, Θεσσαλονίκη 1990, 93-94. Πρβλ. επίσης Η. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit*, Tübingen, Mohr, 1953· J. P. Meier, *A Marginal Jew*, τ. 1, 270· P. Vassiliadis, *ΛΟΓΟΙ ΙΗΣΟΥ*, 9 και στο έργο του *Τα Λόγια του Ιησού. Το Αρχαιότερο Ευαγγέλιο*, Άρτος ζωής, Αθήνα 2005.

⁵⁵ Ο L. C. Crockett, «Luke 4:16-30 and the Jewish Lectionary Cycle: A Word of Caution», *JIS* 17 (1966) 26-27, δέχεται ότι ο ίδιος ο Ιησούς επέλεξε το απόσπασμα που διάβασε από τον Ησαΐα, και ότι το χωρίο αυτό δεν ήταν καθορισμένο λειτουργικό ανάγνωσμα. Αντίθετα, με βάση την κριτική ανάλυση της *Redaktionsgeschichte*, η επιλογή των συγκεκριμένων στίχων αποτελεί συνειδητή θεολογική παρέμβαση του Λουκά (βλ. Η. Anderson, «Broadening Horizons: The Rejection of Nazareth Pericope of Lk 4,16-30 in Light of Recent Critical Trends», *Int* 18 (1964) 270-274).

⁵⁶ Πρβλ. και D. F. Miner, «A Suggested Reading for 11QMelchizedek 17», *JSJ* (1971) 145. Το βιβλίο του Ησαΐα ήταν αγαπητή πηγή και για τους Εσσαίους της κοινότητας του Κουμράν. Βλ. επίσης T. Holtz, *Untersuchungen über die Alttestamentlichen Zitate bei Lukas*, TU 104, Berlin, Akademie, 1968· D. Seccombe, «Luke and Isaiah», *NTS* 27 (1980-81) 252-259.

⁵⁷ Για περισσότερα βλ. Π. Βασιλειάδη, *Η περί της Πηγής των Λογίων Θεωρία. Κριτική Θεώρησης των Σύγχρονων Φιλολογικών και Θεολογικών Προβλημάτων της Πηγής των Λογίων*, (Διδακτ. Διατφ.), Αθήνα 1977· P. Vassiliadis, *ΛΟΓΟΙ ΙΗΣΟΥ*, του ίδιου, «Prolegomena to a Discussion on the Relationship Between Mark and Q-Document», *ΔΒΜ* 3 (1975) 31-46· του ίδιου, «The Nature and Extent of the Q-Document», *NovT* 20 (1978) 49-73.

Ησ. 61:1-2 & 58:6	Λκ. 4:18-19
61:1. πνεῦμα κυρίου ἐπ' ἐμέ, οὐ εἶνεκεν ἔχρισέν με εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς ἀπέσταλκέν με, ἰάσασθαι τοὺς συντετριμμένους τῆ καρδία, κηρύξαι αἰχμαλώτοις ἄφεσιν καὶ τυφλοῖς ἀνάβλεψιν, 58:6. ἀποστείλε τεθραυσμένους ἐν ἀφέσει	4:18. πνεῦμα κυρίου ἐπ' ἐμέ οὐ εἶνεκεν ἔχρισέν με εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς ἀπέσταλκέν με, κηρύξαι αἰχμαλώτοις ἄφεσιν καὶ τυφλοῖς ἀνάβλεψιν, ἀποστεῖλαι τεθραυσμένους ἐν ἀφέσει,
61:2. καλέσαι ἐνιαυτὸν κυρίου δεκτὸν καὶ ἡμέραν ἀνταποδόσεως,	4:19. κηρύξαι ἐνιαυτὸν κυρίου δεκτὸν.

Μία από τις κύριες δυσκολίες του κειμένου είναι η μορφή των στίχων 18-19 καθώς αποτελούν μίξη των στίχων Ησ. 61:1-2 και 58:6. Οι κύριες διαφορές εντοπίζονται στο ότι αντί του «ἀποστείλε» του Ησ. 58:6 ο Λουκάς χρησιμοποιεί στο στ. 18 τον τύπο «ἀποστεῖλαι» και αντικαθιστά στο στ. 19 το «καλέσαι» του Ησ. 61:2 με το «κηρύξαι» και κυρίως απαλείφει το «ἰάσασθαι τοὺς συντετριμμένους τῆ καρδία»⁵⁸. Η λέξη «ἄφεσις» είναι ο κρίκος που συνδέει το Ησ. 61:1-2 με το Ησ. 58:6 στο Λκ. 4:18-19⁵⁹. Πολλοί ερμηνευτές εσωτερικοποιώντας το μήνυμα της σωτηρίας έχουν στο παρελθόν λανθασμένα ταυτίσει το νόημα της λέξης «ἄφεσις» με αυτό της συγχώρεσης, εκλαμβάνοντας τις λέξεις

⁵⁸ Για τη σημασία αυτής της απάλειψης βλ. C. A. Kimball, «Jesus' Exposition of Scripture in Luke 4:16-30: An Inquiry in L», *PRSt* 21 (1994) 181-200· R. Koch, «Le Christ et l'Esprit du Seigneur selon Luc 4,18-19», *NRT* 115 (1993) 877-885· T. H. Lim, «11QMelch, Luke 4 and the Dying Messiah», *JIS* 43 (1992) 90-92.

⁵⁹ Βλ. P. D. Miller, «Exposition of Luke 4:16-21», *Int* 29 (1975) 419· J. S. Siker, «First to the Gentiles: A Literary Analysis of Luke 4:16-30», *JBL* 111 (1992) 78· J. B. Green, «To Proclaim Good News to the Poor: Mission and Salvation», στο *New Testament Theology. The Theology of the Gospel of Luke*, Cambridge University Press, 1995, 78.

«αιχιμάλωτοι» και «τεθραυσμένοι» μεταφορικά⁶⁰. Η άφηση που διαγγέλλεται προέρχεται από το κοινωνικό όραμα του βιβλικού ιωβηλαίου, αφού στην Π.Δ. η λέξη συνδέεται αποκλειστικά σχεδόν με το συγκεκριμένο θεσμό (Λευ. 25:8-17, 30-33, 40-43, 47-55)⁶¹. Στην Κ.Δ. ο όρος χρησιμοποιείται 17 φορές από τις οποίες 10 στο Λουκά-Πράξεις, όπου και παίρνει εσχατολογική χροιά συνδέοντας το ιδεώδες της κοινωνικής ανασυγκρότησης με τη μεσσιανική σωτηριολογική διδασκαλία του Χριστιανισμού⁶². Στην περικοπή της επίσκεψης του Ιησού στη Ναζαρέτ η εσχατολογική αυτή προοπτική μαρτυρείται σαφέστατα στο στίχο 21.

Ανατρέχοντας στην ιστορία της έρευνας της περικοπής παρατηρούμε αρκετά διαφορετικές απόψεις για τη χρήση των παραπάνω στίχων. Μια ομάδα ερευνητών, υποστηρίζει ότι πρόκειται για μια διακήρυξη και επομένως και κυριολεκτική καθιέρωση του ιωβηλαίου έτους, όπως αυτό περιγράφεται στο Λευ. 25⁶³. Μια άλλη ομάδα, δέχεται πως

⁶⁰ C. M. Tuckett, «Luke 4:16-30, Isaiah and Q», στο *Logia: Les Paroles de Jesus*, έκδ. J. Delobel, 1982, 348.

⁶¹ Βλ. S. H. Ringe, *Jesus, Liberation, and the Biblical Jubilee*, 66· B. J. Koet, «Today This Scripture Has Been Fulfilled in Your Ears. Jesus Explanation of Scripture in Luke 4,16-30», *Bijdr* 47 (1986) 368· G. Mangatt, «The Acceptable Year of the Lord (Lk 4:16-30)», *Biblehashyam* 9 (1983) 182· C. J. Schreck, «The Nazareth Pericope: Luke 4,16-30 in Recent Study», στο *L'Évangile de Luc*, έκδ. F. Neiryneck, Leuven 21989, 450-455· J. A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke I-IX*, 223-224.

⁶² R. B. Sloan, *The Favorable Year of the Lord*, 160. Βλ. την πνευματολογική προσέγγιση στην περικοπή του Χρ. Οικονόμου, «Ο Αγιοπνευματικός Χαρακτήρας του Ευαγγελίου του Λουκά», *Θεολ* 71 (2000) 539-541, όπου λέγεται ότι η κατοχή του Πνεύματος κατά τον Λουκά αποδεικνύει τη μεσσιανικότητα του Ιησού. Ο Marshall σημειώνει τις ομοιότητες των κειμένων, αλλά δεν υιοθετεί ότι υπονοείται ο θεσμός του ιωβηλαίου. Βλ. I. H. Marshall, *Luke: Historian and Theologian*, 292.

⁶³ A. Trocmé, *Jesus-Christ et la Revolution Non-Violente*, Geneva, 1961· J. H. Yoder, *The Politics of Jesus*, Grand Rapids, 1972· D. Monshouwer, «The Reading of the Prophet in the Synagogue at Nazareth», *Bib* 72 (1991) 91. Βλ. και A. Strobel, «Plädoyer für Lukas: Zur Stimmigkeit des chronistischen Rahmens von Lk 3.1», *NTS* 41 (1995) 466-469.

ένα τέτοιο ειδικό λεξιλόγιο χρησιμοποιείται από το Λουκά με σκοπό να καταφανεί η αντίδραση του ακροατηρίου στην έλευση της Βασιλείας του Θεού, χωρίς αυτό να σημαίνει απαραίτητα πως κηρύσσεται ένα πραγματικό ιωβηλαίο έτος. Μια τρίτη άποψη αποτελεί συνδυασμό των δύο παραπάνω, καθώς δέχεται ότι με τη χρήση του όρου «άφησης» μεταφέρεται η αίσθηση τόσο της πνευματικής συγχώρεσης των αμαρτιών όσο και η κυριολεκτική, η οικονομική δηλαδή απόσβεση των χρεών⁶⁴. Τέλος ένας αριθμός ερευνητών⁶⁵ αναζητεί μια παρόμοια γλώσσα σε διάφορες περικοπές του Ευαγγελίου του Λουκά προκειμένου να αποδείξει ότι ο ευαγγελιστής χρησιμοποιεί το ιωβηλαίο έτος σε αρκετές περικοπές για να ανακοινώσει την έλευση της Βασιλείας του Θεού⁶⁶.

Σύμφωνα με το κείμενο που στο Λουκά επέχει θέση προγραμματικής διακήρυξης, ο Ιησούς έχει επιφορτιστεί με έναν πενταπλό ρόλο: α) *εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς*, β) *κηρύξαι αιχιμαλώτοις ἀφεςιν*, γ) *κηρύξαι τυφλοῖς ἀνάβλεψιν*, δ) *ἀποστείλαι τεθραυσμένους ἐν ἀφέσει* και ε) *κη-*

⁶⁴ Βλ. R. B. Sloan, «The Favorable Year of the Lord: An Abbreviation and Addenda», στο *Chronos, Kairos, Christos II. Chronological, Nativity, and Religious Studies in Memory of R. Summers*, έκδ. E. J. Vardaman, Macon, Mercer Univ. Press 1998, 265-279. Πρβλ. και B. J. Malina-R. L. Rohrbaugh, *Social Science Commentary on the Synoptic Gospels*, Augsburg Fortress, 1992, 309· M. Rodgers, «Luke 4:16-30- A Call for a Jubilee Year?», *RTR* 40 (1981) 72-82· D. Hamm, «Sight to the Blind: Vision as Metaphor in Luke», *Bib* 67 (1986) 457-477· R. H. Lowery, *Sabbath and Jubilee*, Chalice Press, St. Luis, Missouri 2000, 137-139· M. Γκουτζιούδη, «Η Χρήση του Ιωβηλαίου Έτους στο Λκ. 4:18-19 σε Συνδυασμό με το Χειρόγραφο του Qumran 11QMelch (Προς μια Διασάφηση της Σωτηριολογίας του Λουκά)», στις *Εισηγήσεις Γ' Συνάξεως Ορθοδόξων Βιβλικών Θεολόγων*, Βόλος 2003, 95-104.

⁶⁵ S. H. Ringe, στο *ίδιο*, και R. Kinsler-G. Kinsler, *The Biblical Jubilee and the Struggle for Life: An Invitation to Personal*.

⁶⁶ Βλ. τις εργασίες των G. K.-S. Shin, *Die Ausrufung des endgültigen Jubeljahres durch Jesus in Nazaret. Eine historisch-kritische Studie zu Lk 4, 16-30*, Europäische Hochschulschriften, Reihe 23: Theologie 378, Bern, Lang, 1989· G. A. V. Reyes, «Un Ejercicio de Hermenéutica y Contextualización Basado en una Lectura de Lucas 4:16-30. Paradigma de Misión», *VS* 5 (1995) 163-177· P. Hertig, «The Jubilee Mission of Jesus in the Gospel of Luke: Reversals of Fortunes», *Missiology* 26 (1998) 167-179.

ρύξαι ἐνιαυτὸν κυρίου δεκτόν⁶⁷. Οι ερευνητές παρουσιάζουν τον Ιησού στη συγκεκριμένη περικοπή ως: α) Χριστό, β) προφήτη, γ) εσατολογικό προφήτη (σαν τον Μωυσή ή τον Ηλία), δ) Μεσσία από τον οίκο Δαβίδ, ε) Μεσσία από τον οίκο Ααρών, στ) δούλο του Κυρίου ή τέλος ζ) σε μία μορφή που συνδυάζει τους παραπάνω τίτλους.

Οι στ. 4:18-19 απαντούν έμμεσα και στις Πράξεις (2:38-41), όπου ο Πέτρος λέει στο ακροατήριο να μετανοήσουν και να βαπτιστούν στο όνομα του Χριστού ώστε να συγχωρεθούν οι αμαρτίες τους και να λάβουν τη δωρεά του Πνεύματος⁶⁸. Στην παραβολή για τις πρωτοκαθεδρίες απαντά ο στίχος «ἀλλ' ὅταν δοχὴν ποιῆς, κάλει πτωχοὺς, ἀναπίρους, χωλοὺς, τυφλοὺς» (Λκ. 14:13), ο οποίος επαναλαμβάνεται στην παραβολή του μεγάλου δείπνου (14:21), δύο κείμενα που συνήθως λαμβάνονται υπόψη στις εργασίες που ασχολούνται με το ιωβηλαίο έτος⁶⁹. Η αναφορά του Λουκά στους κοινωνικά αποκλεισμένους ανθρώπους, στους οποίους το χαρμόσυνο μήνυμα είχε ανακοινωθεί και η συμμετοχή τους στη Βασιλεία του Θεού απαντάται και εδώ⁷⁰. Αξιοσημείωτο δε, είναι το γεγονός πως το *Ευαγγέλιο Θωμά*, στο οποίο περιέχεται η παραβολή (λόγιο 64), δεν αναφέρει τους καλεσμένους με αυτούς τους χαρακτηρισμούς. Πιθανότατα η παραβολή αντλείται από την Q και επιδέχεται συντακτική επεξεργασία. Με την πρόσκληση που απευθύνεται στους συγκεκριμένους ανθρώπους και με την αποδοχή της από αυτούς διαφαίνεται η αντιστροφή της υπάρχουσας κατάστασης που θα επιφέρει η έλευση της Βασιλείας του Θεού. Αυτό είναι

⁶⁷ M. Turner, *Power from on High. The Spirit in Israel's Restoration and Witness in Luke-Acts*, Sheffield 1996, 250.

⁶⁸ R. F. O'Toole, «Does Luke Also Portray Jesus as the Christ in Luke 4,16-30?», *Bib* 76 (1995) 507.

⁶⁹ R. Kinsler-G. Kinsler, *στο ίδιο*, 107. Βλ. και D. W. Blosser, *Jesus and the Jubilee*, 273-277.

⁷⁰ Βλ. ενδεικτικά Λκ. 4:18, 6:20-22//Μτ. 5:3-6, 11, Λκ. 14:13, 21. Η αντιστροφή της παρούσας κατάστασης στα χωρία αυτά είναι ολοφάνερη και εδώ ακριβώς συνίσταται η κοινωνική, οικονομική και πνευματική αποκατάσταση των ανθρώπων που νωρίτερα βρισκόνταν σε κοινωνικό και λατρευτικό αποκλεισμό. Με εξαίρεση τους φτωχούς οι υπόλοιποι χαρακτηρισμοί απαντούν στα *IQSa* 2:5-22 και *IQM* 7:4-6.

κάτι που θα μπορούσε να είχε πραγματοποιηθεί αν οι διατάξεις του ιωβηλαίου έτους τηρούνταν.

Επιστρέφοντας τώρα στη διήγηση της απόρριψης του Ιησού, μπορεί να υποστηριχθεί πως ο στ. Λκ. 4:19 συνοψίζει τον στ. 18. Άλλωστε σε ολόκληρο το Ευαγγέλιο υποβόσκει η ιδέα της εκπλήρωσης της προφητείας στο πρόσωπο και στο έργο του Ιησού. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αυτής της τεχνικής είναι η περίπτωση των στίχων 18-19, οι οποίοι εκπληρώνονται στο στ. 21 «*Σήμερον πεπλήρωται ἡ γραφή αὐτῆ ἐν τοῖς ὠσὶν ὑμῶν*»⁷¹. Ο Χριστός εμφανίζεται τόσο ως προφήτης όσο και ως Μεσσίας. Ο Λουκάς κατανοεί την χρήση του Πνεύματος μέσα στο κλίμα των ιουδαϊκών και χριστιανικών ερμηνειών του Ησ. 61 της εποχής του.

Οφείλουμε να παρατηρήσουμε ότι στο Ευαγγέλιο του Λουκά ο Ιησούς δεν ανακοινώνει την έναρξη ενός ιωβηλαίου έτους με την κυριολεκτική σημασία του όρου, αλλά χρησιμοποιεί το απόσπασμα από τον Τριτοησαΐα ως ένα θεολογικό σύμβολο με σωτηριολογικές προεκτάσεις (με τη συλλογική και όχι εσωτερική/ατομοκρατική διάσταση που αναφέραμε πιο πάνω). Με τη σαφέστατη αυτή ιωβηλαιική αναφορά ο Λουκάς επιθυμεί να εξηγήσει σημαντικές πτυχές της αποστολής του Ιησού στον Ισραήλ. Ο Λουκάς βλέπει ήδη την εκπλήρωση των Γραφών στην έναρξη της δημόσιας δράσης του Ιησού.

Θα πρέπει εδώ να σημειώσουμε ότι κατά την εποχή των γεγονότων που περιγράφει ο Λουκάς στην περικοπή 4:16-30 το ιωβηλαίο δεν ανακοινώνονταν κάθε πενήντα χρόνια, αλλά ήδη από την μεταιχμαλωσιακή εποχή είχε πάρει μια εσατολογική χροιά. Το ιδεώδες δηλαδή της κοινωνικής και οικονομικής δικαιοσύνης είχε σταδιακά μετατεθεί στα έσχατα, στην αναμενόμενη μεσσιανική εποχή, όπου η κυρίαρχη έμφαση έπεφτε πάνω στην αποδοχή της αναμενόμενης απελευθέρωσης, που θα ερχόταν από το χέρι του Θεού. Ένα άλλο απόσπασμα από το ίδιο βιβλίο, το Ησ. 49:8-9 κάνει λόγο για «*καιρῶ δεκτῶ καὶ ἡμέρα σωτηρί-*

⁷¹ M. Prior, *Jesus the Liberator: Nazareth Liberation Theology (Luke 4:16-30)*, Sheffield 1995, 128-129. Ο Λουκάς χαρακτηριστικότερα από τους άλλους ευαγγελιστές τονίζει πως η κατανόηση του έργου του Θεού μέσω του Χριστού απαιτεί τη γνώση της Γραφής. Βλ. και όσα λέγονται στο J. P. Meier, *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*, τ. 2, ABRL, New York, Doubleday, 1994, 492.

ας» σε συνδυασμό με την απελευθέρωση των αιχμαλώτων. Κάνοντας μια μικρή παρένθεση εδώ θα πρέπει να πούμε πως οι περισσότεροι ερευνητές θεωρούν το Ησ. 61 ως τη προγραμματική αυτοπεριγραφή του ίδιου του προφήτη. Στο *IQH* 23:14 απαντά παρόμοια χρήση του περιφρασιολογίου χωρίου για τον ίδιο σκοπό.

Θεωρούμε ότι η ορολογία της περικοπής (*εὐαγγελίσασθαι, πτωχοί, ἄφεις, τυφλοί, τεθραυσμένοι και δεκτός*) είναι χαρακτηριστική του σαββατικού και ιωβηλαίου έτους, όπως τη συναντάμε στα κείμενα της Π.Δ. (Εξ. 21:2-23, Λευ. 25, Δτ. 15:1-18). Άλλωστε ο ευαγγελιστής, όπως διαφαίνεται από το σύνολο του έργου του⁷² δείχνει ενδιαφέρον για τους αμαρτωλούς, τους φτωχούς, και γενικότερα για τους ανθρώπους που βρίσκονται στο περιθώριο της κοινωνίας. Στο προγραμματικό του κήρυγμα στη Ναζαρέτ που, όπως τονίσαμε στην αρχή αποτελεί συνειδητή θεολογική παρέμβαση του Λουκά. Ο Ιησούς επαναφέρει στο προσκήνιο την υποβαθμισμένη έννοια της κοινωνικής δικαιοσύνης του ιωβηλαίου έτους. Σ' αυτό φαίνεται να συνηγορεί και η απάλειψη του τριτοσαϊακού «*ιάσασθαι τοὺς συντετριμμένους τῆ καρδίᾳ*», διότι πιθανώς ο Λουκάς να ήθελε να αποφύγει κάθε υπόνοια εσωτερικής/ατομοκρατικής ερμηνείας της σωτηρίας. Ανακοινώνει μια νέα εποχή και κηρύσσει τη διαθήκη του Θεού με το λαό του χρησιμοποιώντας την ορολογία του ιωβηλαίου⁷³. Προφανώς η πρώτη εκκλησία κατανοούσε τις συνέπειες του ιωβηλαίου ως αντιπροσωπευτικές της διδασκαλίας του ιστορικού Ιησού, οι οποίες σηματοδοτούσαν την κοινωνική και οικονομική ζωή της κοινότητας των πιστών. Με τη σύνδεση ιωβηλαίου και Βασιλείας του Θεού οι διατάξεις του ιωβηλαίου έτους γίνονται οι θεμελιώδεις αρχές της ζωής μέσα στη Βασιλεία του Θεού.

⁷² Βλ. P. Vassiliadis, «The Legacy of St. Luke for the Church's Mission», *ΔΒΜ* 9 (1990) 5-9.

⁷³ Υποστηρίχθηκε ακόμη πως και η επίσκεψη του Ιησού στη Ναζαρέτ θα μπορούσε να κατανοηθεί υπό το Λευ. 25:10 «*και ἕκαστος εἰς τὴν πατρίδα αὐτοῦ ἀπελεύσεται*». Βλ. G. D. Kilpatrick, «Luke 2, 4-5 and Leviticus 25:10», *ZNW* 80 (1989) 264-265.

β) Οι μακαρισμοί (Μτ. 5:3-12//Λκ. 6:20-23)

Η μορφή των διαβεβαιώσεων αυτών, που είναι γνωστές ως μακαρισμοί, επειδή εισάγονται με τη λέξη «*μακάριος*», απαντά σε διάφορες παραλλαγές στην ελληνιστική γραμματεία, αλλά και στην Π.Δ., απ' όπου υιοθετήθηκαν και από τους ραββίνους⁷⁴. Ο Λουκάς διασώζει μόνο τέσσερις από τους εννέα μακαρισμούς που περιέχει η διήγηση του Ματθαίου (Μτ. 5:3-12//Λκ. 6:20-23). Η σημαντικότερη διαφορά μεταξύ των δύο διηγήσεων είναι ότι το δεύτερο μέρος των τριών πρώτων μακαρισμών του κατά Λουκάν, βρίσκονται σε β' πληθυντικό πρόσωπο, αντί του γ' πληθυντικού του κατά Ματθαίον (εκτός του ένατου μακαρισμού σε β' πληθ.). Κρίνεται πιθανότερο ότι ο Ιησούς μίλησε σε β' πληθυντικό πρόσωπο που απαντά στο κατά Λουκάν και ο Ματθαίος ή κάποιος πριν από αυτόν άλλαξε τη μορφή των μακαρισμών σε γ' πληθυντικό, προκειμένου να τους προσδώσει γενική σημασία. Το πρώτο μέρος κάθε μακαρισμού περιγράφει την τωρινή κατάσταση των μαθητών και ακολούθων του Ιησού, ενώ το δεύτερο υπόσχεται την εσχατολογική αποκατάσταση (ανατροπή της παρούσας κοινωνικής κατάστασης) που συχνά εκφράζεται με παθητική φωνή. Ο Λουκάς αλλάζει την έμφαση, τόσο στους μακαρισμούς όσο και στους ταλαισμούς, ώστε να δείξει ότι τα έσχατα, στα οποία αναφέρονται, έχουν ήδη αρχίσει⁷⁵.

Υποστηρίζεται ακόμη, εξαιτίας της διαφορετικής μορφής του ένατου και τελευταίου μακαρισμού ότι αυτός δεν ήταν μέρος της αυθεντικής συλλογής⁷⁶. Είναι όμως δύσκολο να καθορισθεί πόση έκταση των μακαρισμών που διασώζει ο Ματθαίος είναι δημιουργία του ευαγγελιστή ή πόσοι από αυτούς ανάγονται στον ίδιο τον Ιησού. Ας σημειωθεί εδώ, πως συνήθως αποδίδονται τρεις στον Ιησού (πρώτος, δεύτερος και τέταρτος του Ματθαίου), οι οποίοι διασώζονται στο κατά

⁷⁴ D. A. Hagner, *Matthew 1-13*, 88. Βλ και R. Schnackenburg, *The Gospel of Matthew*, 46-49 J. A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke I-IX*, 631. Η λέξη μακάριος στη θρησκευτική γλώσσα δηλώνει την χαρούμενη κατάσταση στην οποία βρίσκεται κανείς και η οποία είναι αποτέλεσμα της ευλογίας του Θεού.

⁷⁵ J. A. Fitzmyer, *στο ίδιο*, 633.

⁷⁶ Βλ. D. A. Hagner, *στο ίδιο*, 89-90.

Λουκάν και πιθανότατα στην Q⁷⁷, υπόθεση όμως που δεν γίνεται αποδεκτή από τη πλειονότητα των ερευνητών της περικοπής.

Αν προσέξουμε καλύτερα τη διήγηση των μακαρισμών, θα παρατηρήσουμε πως το κυρίαρχο μοτίβο είναι το οικονομικό⁷⁸. Οι μακαρισμοί των φτωχών και των πεινασμένων που έρχονται σε αντιπαράθεση με τους ταλανισμούς των πλουσίων και των εμπελησμένων (Λκ. 6:24-25), σε συνδυασμό με τα όσα λέγονται στο Λκ. 6:34-35 για το δανεισμό χωρίς την προσδοκία ανταπόδοσης, κάνει περισσότερο φανερό ότι πίσω από τη διήγηση υπάρχει μια οικονομική βάση. Συνεπώς κοινωνικο-οικονομικοί θεσμοί, όπως το σαββατικό και το ιωβηλαίο έτος της Π.Δ., δεν μπορούν να μη λαμβάνονται υπόψη προκειμένου να ερμηνευθεί η περικοπή στη συγκεκριμένη ιστορική και κοινωνική συνάφεια.

Κατά γενική ομολογία των ερευνητών, το Ησ. 61:1 εξ. διαμορφώνει το παλαιδιαθητικό υπόβαθρο των μακαρισμών της επί του Όρους Ομιλίας, όπως αυτή περιγράφεται από τους Ματθαίο και Λουκά (ἐπὶ τόπον πεδινῶν)⁷⁹. Για το λόγο αυτό ορισμένοι ερευνητές υποθέτουν μια ιστορική σύνδεση μεταξύ των περιστάσεων της αυθεντικής ομιλίας των μακαρισμών και του κηρύγματος στη Ναζαρέτ (Λκ. 4:16-

⁷⁷ P. Vassiliadis, *ΛΟΓΟΙ ΙΗΣΟΥ*, 87.

⁷⁸ R. B. Sloan, *The Favorable Year of the Lord*, 121. Οι φτωχοί βρίσκονται στη θέση αυτή εξαιτίας μιας συμφοράς ή λόγω της αδικίας των άλλων. Για το λόγο αυτό, είναι κοινωνικά και οικονομικά ευάλωτοι. Χαρακτηριστική είναι η κοινωνιολογική ανάλυση που στηρίζεται στην αρχή του περιορισμένου αγαθού (εδώ ο πλούτος), προκειμένου να κατανοηθεί η δυσχερέστατη θέση των φτωχών ανθρώπων. Βλ. B. J. Malina-R. L. Rohrbaugh, *Social Science Commentary on the Synoptic Gospels*, 48-49 και J. H. Neyrey, «Loss of Wealth, Loss of Family and Loss of Honour. The Cultural Context of the Original Makarisms in Q», στο *Modeling Early Christianity. Social-Scientific Studies of the New Testament in Its Context*, έκδ. P. F. Esler, London 1995, 139. Στην Κ.Δ. η φτώχεια συνδέεται συχνότατα με την αδυναμία και τη δυστυχία. Βλ. Ι. Γαλιάνη, *Το Ιστορικό Πλαίσιο της Καινής Διαθήκης. Συνοπτική Ιστορία της Εποχής της Καινής Διαθήκης*, 178-179. Οι φτωχοί είναι οι φυλακισμένοι, οι τυφλοί, οι ανάπηροι, οι λεπροί και οι χρεοφειλότες στα Μκ. 12:42-43, Μτ. 11:4-5, Λκ. 4:18-19, 14:13-21.

⁷⁹ R. B. Sloan, *στο ίδιο*, 123 και 149. Αυτό φαίνεται και από την ορολογία που χρησιμοποιείται.

30)⁸⁰ ή με την απάντηση του Ιησού στο ερώτημα του Ιωάννη του Βαπτιστή επειδή καθορίζονται από το χωρίο Ησ. 61:1 εξ. Όπως έδειξε ο Sloan, η σύνδεση μεταξύ του Ησ. 61:1 και των μακαρισμών είναι περισσότερο εμφανής στη μορφή του κατά Λουκάν παρά στη μορφή που διασώζει ο Ματθαίος (5:3 εξ.). Η θέση αυτή ενισχύεται από τη μορφή του πρώτου μακαρισμού στο κατά Λουκάν «*Μακάριοι οί πτωχοί*» (6:20) από το «*Μακάριοι οί πτωχοί τῷ πνεύματι*» του κατά Ματθαίον (5:3). Μια διαφορετική μορφή διασώζεται στο *γνωστικό Ευαγγέλιο του Θωμά* και στην επιστολή Ιακώβου⁸¹. Πάντως και ο Ματθαίος φαίνεται ότι αναφέρεται στους κυριολεκτικά φτωχούς⁸² και επομένως δεν πνευματικοποιεί τον όρο που απαντά στο κατά Λουκάν και που μάλλον φαίνεται ότι αποτελεί την αυθεντική μορφή του μακαρισμού. Αξιοσημείωτο δε, ότι «*οί πτωχοί*» είναι σχεδόν πάντα «*πτωχοί τῷ πνεύματι*» και το αντίστροφο. Στον Ισραήλ ιδίως κατά την μεταϊουμαλωσιακή εποχή φτώχεια και ευσέβεια πάνε μαζί. Οι φτωχοί δεν έχουν καμία άλλη διεξοδό από την ελπίδα τους στο Θεό⁸³. Η επί του

⁸⁰ R. Kinsler-G. Kinsler, *στο ίδιο*, 99· G. Mangatt, «The Acceptable Year of the Lord (Lk 4:16-30)», *Biblehashyam* 9 (1983) 185· M. Turner, *Power from on High. The Spirit in Israel's Restoration and Witness in Luke-Acts*, Sheffield 1996, 228-229· D. M. Bratcher, «Salvation Achieved (Isaiah 61:1-7; 62:1-7; 65:17-66:2)», *RevExp* 88 (1991) 177-178· D. E. Gowan, «Isaiah 61:1-3, 10-11», *Int* 35 (1981) 405. Κατά τον D. W. Blosser, *Jesus and the Jubilee*, 263, το «*εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς*» ισοδυναμεί με το «*Μακάριοι οί πτωχοί τῷ πνεύματι*».

⁸¹ Βλ. *Ευαγγέλιο Θωμά*, λόγιο 54, όπου διαβάζουμε «*Ο Ιησούς εἶπε· Μακάριοι οί φτωχοί, γιατί η βασιλεία των ουρανῶν είναι δική σας*». Εισαγωγή, μετάφραση και σχόλια βλ. Ι. Καραβιδόπουλου, «Γνωστικό Ευαγγέλιο Θωμά», στο *Απόκρυφα Χριστιανικά Κείμενα Α'. Απόκρυφα Ευαγγέλια*, ΒΒ 13, Θεσσαλονίκη 1999, 301-326. Το Ιακ. 2:5 έχει «*οὐχ ὁ θεὸς ἐξελέξατο τοὺς πτωχοὺς τῷ κόσμῳ πλουσίους ἐν πίστει καὶ κληρονόμους τῆς βασιλείας ἧς ἐπηγγέλατο τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν*».

⁸² Οι φτωχοί ήταν εκείνοι που έτρεφαν την ελπίδα μιας εσχατολογικής αποκατάστασης. Βλ. το Μτ. 11:5, όπου παρατίθεται το Ησ. 61:1. Το χωρίο αυτό αποτελεί τη βάση για το συγκεκριμένο μακαρισμό, όπου λέγεται ότι το χαρμόσυνο μήνυμα έφτασε σε αυτούς «*ὅτι αὐτῶν ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν*» (Μτ. 5:3//Λκ. 6:20).

⁸³ I. H. Marshall, *Luke: Historian and Theologian*, 123.

Ορους Ομιλία φαίνεται να διαμορφώνει το μήνυμα της επιστολής Ιακώβου, όπου τα Ιακ. 2:5 και 13 εξαρτώνται από τα λόγια του Ιησού στο Μτ. 5:3 και 7 αντίστοιχα⁸⁴. Επιπλέον, στην επιστολή αυτή, ο Ιησούς δεν παρουσιάζεται ως θυσιαζόμενος για τις δικές μας αμαρτίες και η σωτηρία έρχεται όχι ως συνέπεια μιας χριστολογικής ενέργειας, αλλά από τις δικές μας πράξεις υπακοής και τήρησης του θελήματος του Θεού.

Στο IQM 14:7 απαντά η φράση «πτωχοὶ τῷ πνεύματῳ» και χαρακτηρίζει τα μέλη της κοινότητας του Κουμράν. Γνωρίζουμε πως τα μέλη της κοινότητας ακολουθούσαν εθελοντικά τη φτώχεια και δεν είχαν προσωπική περιουσία στην κατοχή τους. Οι υιοί του φωτός ή υιοί της δικαιοσύνης αυτοαποκαλούνταν και πτωχοὶ τῷ πνεύματι στοιχείο που δείχνει πως οι κυριολεκτικά φτωχοὶ ταυτίζονται με τους δίκαιους. Στο IQH 23:14 χρησιμοποιούνται τα Ησ. 61:1-2, 7 και 66:2. Παρατηρείται δηλαδή παραλληλότητα με το Λκ. 4:18, όπου ο Λουκάς παρουσιάζει την ανακοίνωση της εποχής της σωτηρίας στη συναγωγή της Ναζαρέτ.

Στο Ματθαίο ο όγδοος μακαρισμός «μακάριοι οἱ δεδιωγμένοι ἕνεκεν δικαιοσύνης», αποτελεί διαβεβαίωση ότι όσοι διώκονται θα αποκατασταθούν στη Βασιλεία του Θεού. Οποιοι ακολουθούν τον Ιησού ανήκουν στην οδό της δικαιοσύνης (Μτ. 21:32). Συνεπώς το «ἕνεκεν δικαιοσύνης» ισοδυναμεί με το «ἕνεκεν ἐμοῦ» 5:11. Ο Λουκάς έχει εδώ «ἕνεκα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου» (6:22). Φαίνεται ότι το θέμα του διωγμού είναι πολύ σημαντικό στο κατά Ματθαίον. Πιθανώς αντικατοπτρίζει την κατάσταση της κοινότητας στην οποία απευθυνόταν. Για το λόγο αυτό, τα όσα λέγονται εδώ θα μπορούσαν να αποτελέσουν οδηγό ζωής προς ενθάρρυνση των δεδιωγμένων⁸⁵. Άλλωστε σύμφωνα με τα Μτ. 5:12//Λκ. 6:23, η μέρα εκείνη είναι μέρα χαράς.

Ο Λουκάς αναφέρεται πολύ συχνά στους φτωχοὺς, λέξη κλειδί με την οποία εννοεί πάντα την οικονομικά ασθενέστερη τάξη των ανθρώπων που δεν έχουν καμιά ελπίδα βελτίωσης της θέσης τους. Με

αυτή τη θεώρηση ο δεύτερος, τρίτος και τέταρτος μακαρισμός του Λουκά, καθορίζονται και αφομοιώνονται στο «πτωχοὶ» του 6:20. Οι «πεινῶντες νῦν» του Λουκά⁸⁶ δεν είναι οι «πεινῶντες καὶ διψῶντες τὴν δικαιοσύνην» του Ματθαίου. Είναι ξεκάθαρο πως ο Λουκάς αναφέρεται στους πεινασμένους που την εποχή εκείνη ήταν αρκετοί. Πρόκειται ουσιαστικά για την τάξη των αδυνάτων, τους οποίους η επερχόμενη αποκατάσταση θα απελευθερώσει από τα δεινά. Η αντιστροφή της κατάστασης είναι εμφανής και στο Ευαγγέλιο του Λουκά⁸⁷ αναφέρεται ήδη από την αρχή στον ύμνο της Μαρίας (1:53). Η υπόσχεση της Βασιλείας του Θεού, παρουσιάζεται στην περικοπή με το φανερό ιωβηλαϊκό υπόβαθρο του Ησ. 61:1, ως απορρέουσα από την εικόνα της αποκατάστασης της γης κατά την έλευση του ιωβηλαίου έτους⁸⁸. Η αντιστροφή της παρούσας κατάστασης στο κατά Λουκάν δε σταματά με αυτό που θα συμβεί στους φτωχοὺς, αλλά με τους ταλανισμούς (6:25-26) που ακολουθούν. Λέγεται ότι οι νῦν ἐμπεπλησμένοι θα πεινάσουν και οι νῦν γελῶντες θα πενθήσουν και θα κλάψουν. Η θεολογική επεξεργασία των μακαρισμών από τον ευαγγελιστή Λουκά φαίνεται ότι έχει εμπνευστεί από το όραμα του Τριτοησαΐα περί αποκαταστάσεως των αιχμαλώτων.

γ) Το ερώτημα του Ιωάννη (Μτ. 11:2-6//Λκ. 7:18-23)

Το δεύτερο σημείο όπου παρατίθεται το Ησ. 61:1-2 είναι η περικοπή, η οποία αναφέρεται στο ερώτημα του Ιωάννη που αφορά την ταυτότητα του Ιησού (Μτ. 11:2-6//Λκ. 7:18-23). Η περικοπή που προέρχε-

⁸⁶ Στο Ευαγγέλιο Θωμά, λόγοιο 69, διαβάζουμε «Μακάριοι όσοι πεινούν, γιατί το στομάχι αυτού που επιθυμεί θα γεμίσει». Βλ. Ι. Καραβιδόπουλου, «Γνωστικό Ευαγγέλιο Θωμά», στο *Απόκρυφα Χριστιανικά Κείμενα Α΄: Απόκρυφα Ευαγγέλια*, 318. Το β΄ μέρος του μακαρισμού δεν μπορεί παρά να υπονοεί το παλαιδιαθητικό μοτίβο του εσχατολογικού δείτνου. Βλ. J. A. Fitzmyer, στο *ίδιο*, 634.

⁸⁷ I. H. Marshall, στο *ίδιο*, 141-143.

⁸⁸ Η υπόσχεση της Βασιλείας συνδέεται πιθανώς με την υπόσχεση του Θεού στον Ισραήλ να αποκτήσει γη.

⁸⁴ L. R. Donelson, *From Hebrews to Revelation. A Theological Introduction*, Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky 2001, 42.

⁸⁵ Βλ. D. A. Hagner, *Matthew 1-13*, 95. Πρβλ. Α΄ Πε. 4:12-14.

ται από την Q, διαφέρει ελάχιστα στους Ματθαίο και Λουκά⁸⁹. Ο Ματθαίος συντομεύει την αφήγηση παραλείποντας στοιχεία που αναφέρονται στα Λκ. 7:18, 20. Η απάντηση του Ιησού βρίσκεται σε συμφωνία στα δύο κείμενα εκτός της φράσης «*ἃ ἀκούετε καὶ βλέπετε*» που διασώζει ο Ματθαίος (11:4-6) έναντι της «*ἃ εἶδετε καὶ ἠκούσατε*» του Λουκά (7:22-23). Τα λόγια αυτά προϋποθέτουν ότι οι μαθητές του Ιωάννη είχαν τη δυνατότητα να παρακολουθήσουν τη δράση του Ιησού⁹⁰. Η περικοπή θα μπορούσε να διαιρεθεί σε δύο μέρη που περιλαμβάνουν το μεν πρώτο το ερώτημα του Ιωάννη και το δε δεύτερο την απάντηση του Ιησού. Παράδοξο φαίνεται το γεγονός πως ενώ στα δύο Ευαγγέλια η τελευταία αναφορά στο Βαπτιστή⁹¹ μας πληροφορεί για τη σύλληψή του (Μτ. 4:12, Λκ. 3:20), εδώ επανεμφανίζεται θέτοντας από τη φυλακή (Μτ. 11:2) ένα ερώτημα μέσω των μαθητών του.

Ο Ιωάννης στέλνει κάποιους μαθητές του να ρωτήσουν τον Ιησού αν αυτός είναι ο Μεσσίας που αναμένουν ή πρόκειται να έρθει κάποιος άλλος. Στην περικοπή διευκρινίζονται και συνδέονται μεταξύ τους δύο χαρακτηριστικά γνωρίσματα της ταυτότητας του Ιησού. Αρχικά επανεξετάζεται η φύση του αναμενόμενου Μεσσία και κατόπιν οι ενέργειες που είναι καθοριστικές για τα έσχατα συνδέονται με το πρόσωπο του Ιησού. Η εκπλήρωση των υποσχέσεων του Θεού φαίνεται μη αναμενόμενη από το λαό, γι' αυτό και αποτελεί αφορμή ταραχής και σκανδαλισμού (Μτ. 11:6//Λκ. 7:23 και 4:28-29)⁹². Ο σημαντικός ρόλος του Ιωάννη χρησιμοποιείται στο κατά Ματθαίον για να υπερτονι-

⁸⁹ Βλ. J. A. Fitzmyer, στο ίδιο, 662; J. P. Meier, *A Marginal Jew*, τ. 2, 131-137; U. Luz, *Matthew 8-20*, 130-135.

⁹⁰ D. A. Hagner, *Matthew 1-13*, 300.

⁹¹ Π. Βασιλειάδη, «Ο Ρόλος του Βαπτιστή Ιωάννη στην Πηγή των Λογίων και στο κατά Μάρκον», στο *Βιβλικές Ερμηνευτικές Μελέτες*, ΒΒ 6, Θεσσαλονίκη 1992, 302-303, όπου λέγεται πως το Ησ. 61:1-2 έχει επηρεάσει αποφασιστικά τα λόγια της Q. Βλ. και τον ίδιο, *ΛΟΓΟΙ ΙΗΣΟΥ*, 129. Πρβλ. Χρ. Καρακόλη, «Ο Θάνατος του Ιωάννη του Βαπτιστή. Αφηγηματική Τεχνική και Χριστολογία στο κατά Μάρκον Ευαγγέλιο», *Θεολ* 71 (2000) 256.

⁹² Βλ. S. H. Ringe, *Jesus, Liberation, and the Biblical Jubilee*, 45 και R. F. O'Toole, «Does Luke Also Portray Jesus as the Christ in Luke 4,16-30?», *Bib* 76 (1995) 519-520.

στεί η σημασία αυτού που προμηνύει. Τα παράλληλα μεταξύ της εν λόγω περικοπής και της λουκάνειας εκδοχής της περικοπής της απόρριψης του Ιησού στη Ναζαρέτ είναι ξεκάθαρα καθώς δεν χρησιμοποιείται μόνο το ίδιο απόσπασμα από τον Τριτοησαΐα, αλλά και η χριστολογική επεξεργασία της εικόνας του αναμενόμενου λυτρωτή. Αυτοί που έχουν ήδη αναγνωρίσει τον Ιησού είναι οι φτωχοί και όσοι υπέφεραν από φυσικές ασθένειες. Η σωτηρία για αυτούς έχει ήδη έρθει.

Παρόμοια χρήση του Ησ. 61:1 με αυτή που συναντάται στα Μτ. 11:5//Λκ. 7:22 απαντά και στο 4Q521 απόσπ. 2, στήλη 2:12, το οποίο αποτελεί συνάμα το πλέον ξεκάθαρο παράλληλο από τα Χειρόγραφα του Κουμράν στην Κ.Δ. Ας σημειωθεί εδώ πως το Ησ. 61:1 δεν κάνει λόγο για ανάσταση νεκρών, κάτι που μνημονεύεται με τον ίδιο τρόπο στους δύο ευαγγελιστές και στο εν λόγω χειρόγραφο. Ο Ματθαίος αναφέρεται στις ενέργειες του Ιησού ως έργο του Μεσσία ενώ ο Λουκάς το παρουσίασε ήδη με την αρχή της δημόσιας δράσης του στη συναγωγή της Ναζαρέτ. Επιπλέον, ο Λουκάς συνδέει το περιστατικό της ανάστασης του γιου της χήρας στη Ναΐν (Λκ. 7:11-17) με το έργο του Μεσσία και το τοποθετεί αμέσως πριν το 7:22-23. Στο 4Q521 όπως και εδώ, το χωρίο χρησιμοποιείται για να σημάνει την εσχατολογική εποχή της σωτηρίας που για τους χριστιανούς συγγραφείς όμως έχει ήδη πραγματοποιηθεί με την έλευση του Ιησού⁹³. Ασχέτως λοιπόν με το ποια είναι η μεσσιανική προσωπικότητα που ενεργεί τις θαυμαστές πράξεις σωτηρίας των ανθρώπων στο 4Q521, το μήνυμα που απορρέει είναι πως η εποχή των εσχάτων θα διακηρυχθεί από κάποιον απεσταλμένο του Θεού, ο οποίος και θα ολοκληρώσει το σχέδιο της σωτηρίας.

Η ιστορικότητα της αφήγησης είναι δύσκολο να αποδειχθεί. Η απάντηση στο ερώτημα του Ιωάννη που αποδίδεται στον Ιησού θα μπορούσε να είχε επινοηθεί από την αρχική κοινότητα⁹⁴ με σκοπό να

⁹³ Το κείμενο αποτελεί προχριστιανική μαρτυρία της εικόνας του Μεσσία που διενεργεί θαυμαστά γεγονότα, συμβάλλει στην προφητική κατανόηση του Μεσσία και στην ανάπτυξη της πρώιμης χριστολογίας. Βλ. M. Becker, «4Q521 und die Gesalbten», *RevQ* 18 (1997) 83-96.

⁹⁴ Βλ. τα όσα αναφέρονται στο E. P. Sanders, *Το Ιστορικό Πρόσωπο του Ιησού*, (μτφρ. Γ. Βλάχου), Αθήνα, Φιλίστωρ, ³2000, 166-167 και 280. Πρβλ. και

απαντηθεί το ερώτημα για το ποιος είναι ο Ιησούς με αναφορά σε διάφορα γεγονότα που είχαν λάβει χώρα στη δημόσια δράση του. Προφανώς η πρώτη εκκλησία ήθελε να διακηρύξει τη μεσσιανικότητα του Ιησού και χρησιμοποίησε ένα πιθανώς πραγματικό γεγονός της ζωής του Ιησού, στο οποίο η προσωπικότητα του Βαπτιστή χρησιμοποιείται ως απόδειξη της μεσσιανικότητας του πρώτου⁹⁵. Στις δύο διηγήσεις ο Ιησούς παρουσιάζεται με χριστολογικούς τίτλους («Χριστός» στον Ματθαίο και «Κύριος» στο Λουκά) με τους οποίους αναγνωρίζονταν από τους πιστούς του. Στο κατά Ματθαίον η περικοπή ακολουθεί εκείνη στην οποία περιγράφεται η στάση απέναντι στους αποστόλους, εισάγοντας έτσι ένα νέο τμήμα του Ευαγγελίου, το οποίο παρουσιάζει την αναγνώριση των ανθρώπων και την ανταπόκρισή τους στον Ιησού. Στο κατά Λουκάν το κεφάλαιο 7 φαίνεται να αποτελεί ένα ξεχωριστό τμήμα του Ευαγγελίου τοποθετημένο μεταξύ της επί του Όρους Ομιλίας του κεφ. 6 και των παραβολών του κεφ. 8. Η παράθεση των γεγονότων της θεραπείας του δούλου του εκατόνταρχου (7:1-10) και της ανάστασης του γιου της χήρας της Ναϊν (11:17) που προηγούνται αποτελούν μαρτυρίες για τη διενέργεια των πράξεων που αναφέρει το απόσπασμα από τον Τριτοησαΐα. Το θέμα της αφέσεως του Ησ. 61:1-2 δεν περιλαμβάνεται στα Μτ. 11:5//Λκ. 7:22 ενώ παρουσιάζεται ως κεντρικό στη διήγηση της μυράλειψης του Ιησού (7:36-50) που ακολουθεί τα όσα λέει ο Ιησούς για τον Ιωάννη το Βαπτιστή (7:24-35). Όπως στην περικοπή της απόρριψης του Ιησού (4:16-30) ο Λουκάς αντλεί το υλικό από την Q και το επεξεργάζεται, κατά τον ίδιο τρόπο στο κεφ. 7, το υλικό αντλείται από την Q που περιέχει το τριτοησαϊακό απόσπασμα και το επεξεργάζεται με υλικό της ιδιαί-

Χρ. Οικονόμου, «Ο Αγιοπνευματικός Χαρακτήρας του Ευαγγελίου του Λουκά», *Θεολ* 71 (2000) 530 και 536.

⁹⁵ J. A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke I-IX*, 663-664, όπου και ιστορία της ερμηνείας της περικοπής από την πατερική περίοδο μέχρι τη σύγχρονη εποχή. Στις εσχατολογικές προσδοκίες του Ιουδαϊσμού αυτήν την περίοδο αναμενόταν ως επανερχόμενος μια σπουδαία προσωπικότητα του παρελθόντος, όπως π.χ. Ηλίας, Μωυσής, Ενώχ ή Μελχισεδέκ, που θα προηγούνταν της έλευσης του Κυρίου. Βλ. A. W. Zwierv, *The Ascension of the Messiah in Lukan Christology*, NovTSup 87, Leiden, Brill, 1997, 78.

τερης πηγής του (L) ως σύνοψη του πρώτου μέρους της δημόσιας δράσης. Το πορτραίτο του Ιησού που προκύπτει από τις δύο περικοπές είναι το ίδιο. Και στις δύο περικοπές το απόσπασμα του Ησαΐα κατέχει το κέντρο της διήγησης. Ο Λουκάς όμως δείχνει ότι ο Ιησούς φανερώνει τη μεσσιανική του ιδιότητα σε ανθρώπους που βρίσκονται εκτός της κοινότητας στην οποία είχαν δοθεί οι υποσχέσεις της διαθήκης. Ο τελικός στίχος της περικοπής υπονοεί πως ο Ιησούς δεν είναι ο τύπος του Μεσσία που το μεγαλύτερο μέρος του Ιουδαϊσμού περίμενε.

Η απάντηση αποτελεί απόδειξη ότι η μεσσιανική εποχή έφτασε και ο αναμενόμενος βρίσκεται μπροστά τους. Με τη θαυματουργική δράση του Χριστού α) τυφλοί αναβλέπουν, β) κωλοί περιπατούν, γ) λεπροί καθαρίζονται δ) κωφοί ακούουν, ε) νεκροί εγείρονται, στ) πτωχοί ευαγγελίζονται⁹⁶. Η πρώτη ενέργεια που αναφέρεται με το «*τυφλοί αναβλέπουν*» παρατίθεται από το Ησ. 61:1 και όχι από το Ησ. 35:5. Όλα τα ρήματα βρίσκονται στον ενεστώτα πράγμα που δηλώνει πως αυτές οι ενέργειες είναι μια συνεχιζόμενη δράση του παρόντος και όχι ένα μελλοντικό γεγονός. Το μόνο που πρέπει να διευκρινίσουμε είναι ότι οι πτωχοί εδώ, είναι οι κυριολεκτικά φτωχοί, δηλαδή η πλειοψηφία του παλαιστινιακού λαού. Αξιοσημείωτο δε είναι πως οι παραπάνω ενέργειες αποτελούν όλες αποσπάσματα από το βιβλίο του Ησαΐα που αναφέρονται στην έλευση της μεσσιανικής εποχής⁹⁷. Χαρακτηριστικό είναι το γεγονός ότι και οι έξι ενέργειες προέρχονται από χωρία που υπονοούν πραγματοποίηση του ιωβηλαίου καθώς αυτά αναφέρονται σε κοινωνικές καταστάσεις.

⁹⁶ Αν και δεν αναφέρεται ρητά το έτος της αφέσεως, η αναφορά στους τυφλούς και τους φτωχούς αποτελούν παράλληλο με το Λκ. 4:18. Επιπρόσθετα, ο Ιησούς εδώ παρουσιάζεται να ανταποκρίνεται στο ερώτημα του Ιωάννη διευκρινίζοντας την αποστολή του με ορολογία παράλληλη προς εκείνη που χρησιμοποιείται στη συναγωγή της Ναζαρέτ. Εδώ λοιπόν φαίνεται πιθανή ταύτιση της αποστολής του Ιησού με το όραμα του ιωβηλαίου έτους. Βλ. R. Kinsler-G. Kinsler, *The Biblical Jubilee and the Struggle for Life*, 106· J. A. Sanders, «Isaiah in Luke», *Int* 36 (1982) 151· M. Prior, *Jesus the Liberator*, 137· J. S. Siker, «First to the Gentiles: A Literary Analysis of Luke 4:16-30», *JBL* 111 (1992) 86-89.

⁹⁷ D. A. Hagner, *Matthew 1-13*, 301.

Η πρωτοχριστιανική παράδοση περιόρισε τη δράση του Ιωάννη⁹⁸ και απέδωσε θαυματουργική δραστηριότητα - γνώρισμα της εσχατολογικής εποχής - μόνο στον Ιησού. Ειδικά το «*πτωχοὶ εὐαγγελίζονται*»⁹⁹ δηλώνει την καθιέρωση της νέας εποχής στο παρόν (Λκ. 4:21)¹⁰⁰. Η ιδέα της εκπλήρωσης των προφητειών είναι διάχυτη στην περικοπή. Ο Ιησούς είναι ο ερχόμενος (εδώ χρησιμοποιείται ως χριστολογικός τίτλος) που αναμενόταν (βλ. Εβρ. 10:37) και ο Ιωάννης ως υποδεέστερος προετοίμασε το δρόμο για τον ερχομό του.

δ) Η συζήτηση για την αιώνια ζωή (Μτ. 19:16-22//Μκ. 10:17-22//Λκ. 18:18-23)

Η μορφή της περικοπής, όπως διασώζεται στα κατά Ματθαίον και κατά Λουκάν, διαφέρει μόνο σε κάποιες λεπτομέρειες από την αυθεντική του κατά Μάρκον (Μτ. 19:16-22//Μκ. 10:17-22//Λκ. 18:18-23), την οποία ακολουθούν οι δύο άλλοι συνοπτικοί. Η διήγηση αναπτύσσεται γύρω από το ερώτημα κάποιου γαιοκτήμονα, που στο κατά Λουκάν λέγεται ότι ήταν ένας πλούσιος άρχοντας, σχετικά με την αιώνια ζωή. Ο Fitzmyer σημειώνει ενδεικτικά την εξέλιξη¹⁰¹ και τη μετέπειτα επεξεργασία αυτής της παράδοσης με τον χαρακτηρισμό του προσερχόμενου, από «*εἷς*» στο Μκ. 10:17 σε «*νεανίσκος*» στο Μτ. 19:16 και τελικά σε «*ἀρχων*» στο Λκ. 18:18.

Η απάντηση του Ιησού παραπέμπει στην τήρηση του Δεκαλόγου. Ιδιαίτερο ενδιαφέρον φαίνεται να έχει η εντολή «*μὴ ἀποστερήσης*» του Μκ. 10:19, η οποία δεν περιέχεται στο Δεκάλογο¹⁰² και αποτελούσε αναμφισβήτητα μεγάλη πρόκληση για την τάξη των γαιοκτημόνων,

⁹⁸ Βλ. Χρ. Βούλγαρη, *Ἡ περί Σωτηρίας Διδασκαλία τοῦ Εὐαγγελιστοῦ Λουκά*, Αθήνα 1971, 150.

⁹⁹ Η φράση παραπέμπει στο «*εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς*» του Ησ. 61:1. Βλ. D. Hamm, «Sight to the Blind: Vision as Metaphor in Luke», *Bib* 67 (1986) 458.

¹⁰⁰ Βλ. R. B. Sloan, *The Favorable Year of the Lord*, 116-117 και νποσ. 9.

¹⁰¹ J. A. Fitzmyer, *στο ίδιο*, 1197. Πρβλ. U. Luz, *στο ίδιο*, 510.

¹⁰² R. Kinsler-G. Kinsler, *στο ίδιο*, 96. Για τις προσπάθειες των ερευνητών να συνδέσουν το «*μὴ ἀποστερήσης*» με την όγδοη, ένατη και δέκατη εντολή, βλ. I. Καραβιδόπουλου, *Το Κατά Μάρκον Ευαγγέλιο*, 340.

στην οποία ανήκε ο πλούσιος της περικοπής. Είναι γνωστό, ότι την εποχή εκείνη οι πλούσιοι γαιοκτήμονες συγκέντρωναν τα μικρά αγροκτήματα των φτωχών γεωργών, που ήταν υποθηκευμένα, λόγω οικονομικών δυσχερειών και τα οποία περιέρχονταν πολύ εύκολα στα χέρια τους εξαιτίας της χρεοκοπίας των μικροκαλλιεργητών. Με άλλα λόγια, η απλή τήρηση του μωσαϊκού νόμου είναι ατελής χωρίς έμπρακτη βοήθεια προς τους φτωχούς, δηλαδή χωρίς τήρηση της κοινωνικής και οικονομικής δικαιοσύνης. Είδαμε πως ο σκοπός του σαββατικού και του ιωβηλαίου έτους ήταν να δημιουργήσει και να διατηρήσει την κοινωνική και οικονομική ισορροπία ώστε να μην αφανίζονται τα αδύναμα μέλη. Χωρίς τη δικαιοσύνη καμιά θρησκευτική αξία δεν είναι αληθινή, γεγονός που οι προφίτες της Π.Δ. έκαναν ξεκάθαρο. Είναι πιθανό το «*μὴ ἀποστερήσης*» να χρησιμοποιείται εδώ ως νύξη στους δύο θεσμούς της κοινωνικής δικαιοσύνης που δεν τηρούνταν. Θυμίζουμε εδώ ότι την εποχή αυτή το προσβούλ του Χιλλέλ παρεμπόδιζε την πλήρη εφαρμογή του σαββατικού έτους ενώ, αντίθετα, για το ιωβηλαίο δεν έχουμε καμιά μαρτυρία πρακτικής εφαρμογής.

Αφού διαπιστώνεται ότι οι βασικές εντολές τηρούνται από τον άρχοντα, ο Ιησούς του υποδεικνύει α) να πουλήσει όλα του τα υπάρχοντα και να τα μοιράσει στους φτωχούς για να έχει αιώνιο θησαυρό και β) να τον ακολουθήσει. Χωρίς την παρότρυνση προς τον ενδιαφερόμενο να ακολουθήσει τον Ιησού, τα λόγια της απάντησης θα έμοιαζαν με παροικία ή σοφιολογικό λόγιο προς εκείνους που είναι γενναιοόδωροι και φιλεύσπλαχοι¹⁰³. Η μη ανταπόκριση του πλουσίου δείχνει τη πραγματική δυσκολία της εφαρμογής μιας τέτοιας ενέργειας. Τα όσα ακολουθούν τη σύντομη διήγηση σχετικά με τον πλούτο και τη Βασιλεία του Θεού συνδέονται στενά με το περιστατικό. Ειδικότερα δε, τα όσα λέει ο Ιησούς σχετικά με τη μελλοντική ανταπόδοση προς όσους στερηθούν για χάρη του την οικογένεια και την ιδιοκτησία τους βρίσκουν απήχηση στα όσα αναφέρθηκαν λίγο πιο πριν στον πλούσιο που έθεσε το ερώτημα για την αιώνια ζωή. Στο Ευαγγέλιο του Λουκά, η διήγηση ταιριάζει απόλυτα με το γενικό σωτηριολογικό πλάνο του Ευαγγελιστή και το ιδιαίτερο ενδιαφέρον του για τους

¹⁰³ S. H. Ringe, *στο ίδιο*, 61.

φτωχούς και τους καταπιεσμένους. Την άποψη αυτή ενισχύει και το γεγονός πως η σειρά αυτών των διηγήσεων κατακλείεται με την περικοπή του Ζακχαίου (Λκ. 19:1-10). Χαρακτηριστικά, στο 18:22 ο Λουκάς προσθέτει εμφαντικά στα «ὅσα ἔχει πώλησον» του Μκ. 10:21 και «πώλησόν σου τὰ ὑπάρχοντα» του Μτ. 19:21, το επίθετο πάντα «πάντα ὅσα ἔχεις πώλησον». Ο ουράνιος θησαυρός δεν μπορεί να ταυτιστεί με την αιώνια ζωή, καθώς αυτός είναι υπόσχεση που δίνεται στον πλούσιο της διήγησης εάν διαμοιράσει τον πλούτο του στους φτωχούς¹⁰⁴. Με βάση τα παραπάνω, θα μπορούσαμε να υποθέσουμε πως αν τηρούνταν οι διατάξεις των συγκεκριμένων θεσμών, ο πλούσιος άρχοντας θα εμφανιζόταν ως άξιος κάτοχος της αιώνιας ζωής. Αυτό θα ίσχυε επειδή όχι μόνο θα τηρούσε τις εντολές που αφορούν την ηθική τελειότητα αλλά και εκείνες που αφορούν την μέριμνα του αδύναμου αδελφού.

ε) Ο Ιησούς και ο Ζακχαίος (Λκ. 19:1-10)

Η περικοπή του Ζακχαίου (Λκ. 19:1-10) περιέχεται μόνο στο Ευαγγέλιο του Λουκά και προέρχεται από την ιδιαίτερη πηγή του (L). Η περικοπή διαχωρίζεται από τη διήγηση του πλούσιου άρχοντα με τη μεσολάβηση δύο περικοπών από τις οποίες η πρώτη αφορά την πρόρρηση του Πάθους (Λκ. 18:31-34), ενώ η δεύτερη τη θεραπεία ενός τυφλού στην Ιεριχώ (Λκ. 18:35-43). Η δημόσια δράση του Ιησού πλησιάζει στο τέλος, καθώς ο Ιησούς προσεγγίζει την πόλη της Ιερουσαλήμ. Χαρακτηριστικό είναι το γεγονός ότι η δημόσια δράση του Ιησού ξεκίνησε με το κήρυγμα του χαρμόσυνου μηνύματος στη συναγωγή της Ναζαρέτ (Λκ. 4:16-30) και τώρα ο Λουκάς επιλέγει συνειδητά να κλείσει τη δημόσια δράση του με μια διήγηση όπου ο αρχιτελώνης Ζακ-

¹⁰⁴ Βλ. J. A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke IX-XXIV*, 1200, όπου αντιπαραβάλλεται η ανταπόκριση του συγκεκριμένου πλούσιου με εκείνη των Πέτρου, Ιωάννη και Ιακώβου στην κλήση του Ιησού. Βλ. στον *Ποιμένα* του Ερμά, τη φράση «ἐὰν δέ τι ἀγαθὸ ποιήσης ἐκτὸς τῆς ἐντολῆς τοῦ θεοῦ, σεαυτῷ περιποιήση δόξαν περισσοτέραν καὶ ἔση ἐνδοξότερος παρὰ τῷ θεῷ οὐ ἐμελλες εἶναι. ἐὰν οὖν φυλάσσω τὰς ἐντολὰς τοῦ θεοῦ προσθήσεται καὶ τὰς λειτουργίας ταύτας, χαρήσεται, ἐὰν τηρήσῃς αὐτὰς κατὰ τὴν ἐμὴν ἐντολήν» (55:3).

χαίος λαμβάνει το μήνυμα κυριολεκτικά. Το περιστατικό λαμβάνει χώρα στην Ιεριχώ. Το μήνυμα έχει διακηρυχθεί, έχει ακουστεί από ένα μεγάλο μέρος του λαού και κάποιοι επιλέγουν να το ακολουθήσουν. Έχει υποστηριχθεί πως οι στίχοι 1, 8, και 10 είναι πιθανόν να αποτελούν προσθήκες στην αυθεντική μορφή της περικοπής¹⁰⁵.

Κλειδί στην ερμηνεία της περικοπής αποτελεί η υπόσχεση του Ζακχαίου πως θα δωρίσει το μισό της περιουσίας του στους φτωχούς και επιπλέον θα αποκαταστήσει όσους είχε εξαπατήσει στο τετραπλάσιο¹⁰⁶. Η αποκατάσταση της ζημιάς που προκλήθηκε στο τετραπλάσιο πιθανότατα να προέρχεται από τις διατάξεις της Πεντατεύχου που αφορούν την κλοπή ενός προβάτου και την αποκατάσταση της κλοπής με τέσσερα πρόβατα (Εξ. 21:37). Από την άλλη όμως, τα Λευ. 6:5 και Αρ. 5:6-7 προστάζουν επιπλέον μόνο ένα πέμπτο. Η απόδοση στο τετραπλάσιο πιθανώς να προέρχεται από τις ρωμαϊκές διατάξεις¹⁰⁷. Προφανώς η αδικία του Ζακχαίου σε βάρος των φτωχών προκλήθηκε λόγω του επαγγέλματός του. Είναι γνωστό ότι οι τελώνες ήταν ιδιαίτερα σκληροί στη συλλογή των φόρων¹⁰⁸ εφόσον οι ίδιοι σύναπταν

¹⁰⁵ Βλ. σχετικά J. A. Fitzmyer, *στο ίδιο*, 1219. Ο στ. 8 που μας ενδιαφέρει περισσότερο, θεωρείται από τον Fitzmyer προσωπική παρεμβολή του Λουκά.

¹⁰⁶ Βλ. τη μεταπτυχιακή εργασία της Ζ. Τερλιμπάκου, *Ο Ζακχαίος Εισηγητής της Αναβατικής Ασκητικής Παράδοσης*, Θεσσαλονίκη 1998, 29-30, όπου πληροφορίες για τους φτωχούς. Βλ. J. H. Neyrey, «Loss of Wealth, Loss of Family and Loss of Honour. The Cultural Context of the Original Makarisms in Q», στο *Modeling Early Christianity. Social-Scientific Studies of the New Testament in Its Context*, έκδ. P. F. Esler, London 1995, 157, όπου η ιδέα της πτώχευσης συνδέεται με τα τρία στάδια που αναφέρονται στα Λευ. 25:25, 35 και 39 «ἐὰν δὲ πένηται ὁ ἀδελφός σου ὁ μετὰ σοῦ...». Ο Ζακχαίος προβάλλεται ως χαρακτηριστικό παράδειγμα πλούσιου που κατανοεί το μήνυμα του Ιησού για τους φτωχούς και αποφασίζει να το ακολουθήσει. Η περικοπή εντάσσεται από κάποιους ερευνητές στον ευρύτερο κύκλο των περικοπών που ονομάζεται «Ευαγγέλιο των περιθωριακών». Βλ. Ζ. Τερλιμπάκου, *στο ίδιο*, 59.

¹⁰⁷ Βλ. Ζ. Τερλιμπάκου, *στο ίδιο*, 30, όπου και αναφέρονται όλα τα ερμηνευτικά προβλήματα του στ. 8.

¹⁰⁸ Οι τελώνες ήταν ιδιαίτερα μισητοί από τους φτωχούς της Παλαιστίνης του 1^{ου} αι., τους οποίους εκμεταλλεύονταν οικονομικά για το δικό τους πλουτισμό. Ο Ζακχαίος αναφέρεται ως αρχιτελώνης πράγμα που σημαίνει πως είχε

συμβάσεις μίσθωσης με τις ρωμαϊκές αρχές και αναλάμβαναν την είσπραξη των φόρων και των κινδύνων που μια τέτοια προσπάθεια συνεπαγόταν.

Ο Ζακχαίος παρουσιάζεται στη διήγηση ως αμαρτωλός που μετανοεί χωρίς όμως να παρακαλεί για έλεος. Η δήλωσή του φανερώνει πως αυτός είναι βέβαιος ότι η συνέπεια της αποκατάστασης των αδικημένων θα σημάνει και τη δική του αποκατάσταση από το Θεό, χωρίς να απαιτείται κάποια εξιλαστήρια θυσία για τον ίδιο και τον οικογενειακό του. Ο Ιησούς ανταποκρίνεται αμέσως σε αυτή τη διακήρυξη με τη διαβεβαίωση πως η σωτηρία ήρθε στον οίκο του Ζακχαίου «σήμερον σωτηρία...» (19:9). Ο Ζακχαίος είχε ακούσει το μήνυμα του Ιησού και το κατανόησε κυριολεκτικά αναφερόμενο στη δική του προσωπική περίπτωση. Καμία νύξη δε γίνεται από τον Ιησού στην πίστη του Ζακχαίου. Αξιοσημείωτο είναι επίσης το γεγονός ότι το λόγιο του στ. 10 συνοψίζει το σωτηριολογικό μήνυμα του Ευαγγελίου του Λουκά.

στην υπηρεσία του μισθωμένους τελώνες για να κατορθώσει τη συλλογή των απαιτούμενων φόρων. Βλ. B. J. Malina-R. L. Rohrbaugh, *Social Science Commentary on the Synoptic Gospels*, Augsburg Fortress, 1992, 189-190· Χαρ. Ατματζίδη, «Η Κοινωνική Διαστρωμάτωση της Χριστιανικής Κοινότητας σύμφωνα με το κατά Λουκάν Ευαγγέλιο», στις *Εισηγήσεις Γ' Συνάξεως Ορθοδόξων Βιβλικών Θεολόγων*, Βόλος 2003, 65-66· J. D. J. Dunn, *Jesus, Paul and the Law*, London 1990, 76-77· B. J. Malina, *The New Testament World. Insights from Cultural Anthropology*, Atlanta, John Knox Press, 2^η 1993, 104, όπου παρουσιάζεται η αρχή του περιορισμένου αγαθού· D. E. Oakman, «The Countryside in Luke-Acts», στο *The Social World of Luke-Acts. Models for Interpretation*, έκδ. J. H. Neyrey, Peabody, Massachusetts 1991, 163· του ίδιου, «Jesus and Agrarian Palestine: The Factor of Debt», στα *SBLSP 1985*, Atlanta, Scholars Press, 1985, 57-73· E. P. Sanders, *Jesus and Judaism*, London, 1985, 203-204, όπου ορθώς παρατηρείται πως στον Ιουδαϊσμό άφεση προσφερόταν μόνο στους δίκαιους, επομένως οι άδικοι τελώνες θα έπρεπε προηγουμένως να γίνουν δίκαιοι (να αποκαταστήσουν την αδικία που είχαν διαπράξει σε βάρος των φορολογουμένων) προκειμένου να παρασχεθεί και σε αυτούς η άφεση των αμαρτιών τους.

στ) Η άφεση των αμαρτιών στα Εφ. 4:32 και Κολ. 3:13

Στην αρχή του κεφαλαίου είδαμε πως στις αδιαμφισβήτητες επιστολές του Παύλου οι κατεξοχήν δηλωτικοί όροι (*ἀφήμι/άφεσις*) της αφέσεως των αμαρτιών απουσιάζουν παντελώς. Στις δευτεροπαύλειες επιστολές από την άλλη, απαντά μόνο ο τύπος «*χαριζόμενοι ἑαυτοῖς*» στα Εφ. 4:32 και Κολ. 3:13 και η φράση «*χαρισάμενος ἡμῖν πάντα τὰ παραπτώματα*» στο Κολ. 2:13 με την έννοια της αφέσεως. Πουθενά στο σύνολο των επιστολών του Παύλου δεν χρησιμοποιούνται οι λέξεις *ὀφείλημα* ή *ὀφειλή*. Είναι γεγονός πως αποφεύγεται η κοινωνική κατανόηση της αφέσεως ως μία πράξη παραγραφής ή ακύρωσης που συνδέεται με μια παλιά μόνο ενέργεια, η οποία έλαβε χώρα στα πλαίσια των διαπροσωπικών σχέσεων.

Στα Κολ. 3:13 και Εφ. 4:32 φαίνεται πως διασώζεται μια μορφή της ιωβηλαικής/διαπροσωπικής αφέσεως που μαρτυρείται στα Συνοπτικά Ευαγγέλια μετασχηματισμένη όμως υπό ένα διαφορετικό σωτηριολογικό πρίσμα. Εδώ το μοτίβο της αμοιβαίας αφέσεως θεμελιώνεται χριστολογικά ή με άλλα λόγια κατανοείται σε άμεση σύνδεση με το λυτρωτικό έργο του Χριστού¹⁰⁹. Αυτό φαίνεται ευκρινέστερα με τα «*καθὼς και... οὕτως και*» στο Κολ. 3:13δ και ε που τονίζουν την αμοιβαιότητα στην ενέργεια.

Κολ. 3:13	Εφ. 4:32
α. <i>ἀνεχόμενοι ἀλλήλων</i>	<i>γίνεσθε [δὲ] εἰς ἀλλήλους χρηστοί, εὐσπλαγχοί, χαριζόμενοι ἑαυτοῖς,</i>
β. <i>καὶ χαριζόμενοι ἑαυτοῖς</i>	<i>χαριζόμενοι ἑαυτοῖς,</i>
γ. <i>ἐάν τις πρὸς τινα ἔχη μομφήν</i>	-
δ. <i>καθὼς και ὁ κύριος ἔχαρισατο ἡμῖν,</i>	<i>καθὼς και ὁ θεὸς ἐν Χριστῷ ἔχαρισατο ἡμῖν</i>
ε. <i>οὕτως και ἡμεῖς</i>	

¹⁰⁹ Βλ. Ι. Καραβιδόπουλον, *Αποστόλου Παύλου Επιστολές προς Εφείους Φιλιπησίους Κολοσσαείς Φιλήμονα*, ΕΚΔ 10, Θεσσαλονίκη 1992, 184 και 509-510.

Κατά γενική ομολογία των ερευνητών η προς Εφεσίους επιστολή χρησιμοποιεί το κείμενο της προς Κολοσσαείς. Ο τρόπος ζωής των χριστιανών μελών της κοινότητας που εδώ εκφράζεται με τις μετοχές *ἀνεχόμενοι* και *χαριζόμενοι* δικαιολογείται με τη φράση του Κολ. 13δ «ὁ κύριος ἔχαρίσατο ὑμῖν». Η ανοχή που προτείνεται εδώ συνδέεται με την *μακροθυμία* του στ. 12 και είναι γενικότερη. Δεν αφορά δηλαδή μια συγκεκριμένη κατάσταση. Οι προτροπές που απαντούν στην ιουδαϊκή και χριστιανική γραμματεία για φιλευσπλαχνία και άφεση μεταξύ των ανθρώπων, είτε αποβλέπουν στη μελλοντική θεϊκή άφεση (π.χ. *Διαθ. Ζαβ.* 8:1, *Μτ.* 6:14, *Μκ.* 11:25), είτε στηρίζονται στην ήδη παρεχόμενη θεϊκή άφεση (π.χ. *Διαθ. Ζαβ.* 7:2, *Α΄ Ιω.* 4:11). Στα χωρία που εξετάζουμε απηχείται η δεύτερη περίπτωση. Αντί του *ἀφήμι* χρησιμοποιείται εδώ, όπως και στην παραβολή των οφειλετών (*Λκ.* 7:41-42), το *χαρίζομαι*. Ο ενεστωτικός χρόνος της μετοχής δηλώνει το απεριόριστο της επανάληψης της αφέσεως των αμαρτιών. Η φράση «*ἐάν τις πρὸς τινα ἔχη μομφήν*» αναγνωρίζει ότι κατά διαστήματα εμφανίζεται εντός της κοινότητας μια διαταραχή στις αμοιβαίες σχέσεις των μελών που πρέπει να αποκατασταθεί. Σε αντίθεση με όσα έχουμε δει για τη διαπροσωπική άφεση στα Συνοπτικά Ευαγγέλια, εδώ τώρα μνημονεύεται και η εξιλαστήρια θυσία του Χριστού, η οποία μάλιστα αποτελεί την αφετηρία της αμοιβαίας αφέσεως. Ο Χριστός είναι αυτός που συγχωρεί εδώ τώρα, όπως και στο Κολ. 2:13 και όχι ο Θεός ή ο Θεός μέσω του Χριστού, όπως λέγεται στο *Εφ.* 4:32¹¹⁰.

Η ιδέα που απαντά στα δύο προαναφερθέντα χωρία είναι παρόμοια με την ιδέα για αμοιβαία αγάπη στην *Α΄ Ιωάννου* (3:16 και 4:11). Αυτή η διαπροσωπική σχέση τονίζεται με την αναφορά στην εξιλαστήρια θυσία του Χριστού στο στ. 4:10. Κατά παρόμοιο τρόπο για άλλη μια φορά παρατηρείται η ιωβηλαική εκδοχή της αφέσεως των αμαρτιών με χριστολογική βάση. Την αφετηρία και εδώ επίσης αποτελεί η θυσία του Χριστού για τις δικές μας αμαρτίες. Η διαφορά είναι πως στο *Α΄ Ιω.* 4:11 δεν χρησιμοποιείται κανένας χαρακτηριστικός όρος από την ορολογία της αφέσεως των αμαρτιών που συναντάμε

¹¹⁰ Βλ. P. T. O'Brien, *Colossians, Philemon*, WBC 44, Word Books, Dallas, Texas 1982, 201-203 και A. T. Lincoln, *Ephesians*, WBC 42, Word Books, Dallas, Texas 1990, 309-310.

στην Κ.Δ. διότι το θέμα της αμοιβαιότητας των σχέσεων παρουσιάζεται στο συγκεκριμένο στίχο ως αγάπη. Δεν αναφέρεται ρητά ως άφεση των αμαρτιών.

6. Σύνοψη

Μπορούμε τώρα εδώ να συνοψίσουμε όσα παρουσιάσαμε στο παρόν κεφάλαιο. Διακρίναμε τα κείμενα στα οποία υπάρχουν αναφορές και νύξεις στο ιωβηλαίο μέσα από τα σχετικά μοτίβα σε δύο κατηγορίες. Από τα κείμενα της πρώτης κατηγορίας: α) τα *Μτ.* 18:18-22, *Λκ.* 6:34-38, 11:4 και 17:3β-4 προέρχονται από την Q, β) τα *Μτ.* 5:7, 5:23-24, 5:48, 6:12, 6:14-15 και 18:23-35 προέρχονται από την ιδιαίτερη πηγή του Ματθαίου (M), γ) τα *Λκ.* 7:41-42 και 16:1-8α προέρχονται από την ιδιαίτερη πηγή του Λουκά (L), δ) στο κατά Μάρκον εντοπίσαμε το 11:25-26, ε) στο κατά Ιωάννην το 20:23, στ) στην καθολική επιστολή του Ιακώβου ενδεικτικό παράδειγμα αποτελεί το 2:13 και τέλος ζ) στη *Δίδαχῃ* εντοπίζονται τα 8:2 και 14:2 που εμφανίζονται παράλληλα προς τα *Μτ.* 5:23-24 και *Μτ.* 6:12//*Λκ.* 11:4 αντίστοιχα.

Σε αυτή την πρώτη ομάδα κεμένων η άφεση των αμαρτιών συντελείται αυτόματα διότι εξαρτάται από την κοινωνική και αγαπητική σχέση των ανθρώπων και κυρίως δεν συνδέεται με το θάνατο του Ιησού ή με την πίστη σε αυτόν. Συνολικά στην Κ.Δ. η ιωβηλαική/διαπροσωπική αυτή μορφή της αφέσεως αντιπροσωπεύεται επτά φορές στο κατά Ματθαίον, πέντε στο κατά Λουκάν, μία στο κατά Μάρκον (κατά κύριο λόγο στην παράδοση της Πηγής των Λογίων), μία στο κατά Ιωάννην και μία στην επιστολή Ιακώβου.

Από τα κείμενα της δεύτερης κατηγορίας: α) τα *Μτ.* 19:16-22 και *Λκ.* 18:18-23 χρησιμοποιούν υλικό του Μάρκου (*Μκ.* 10:17-22), β) τα *Μτ.* 5:3-12, 11:2-6, *Λκ.* 6:20-23 και 7:18-23 προέρχονται από την Q, γ) τα *Λκ.* 4:18-19 και 19:1-10 προέρχονται από την ιδιαίτερη πηγή του Λουκά (L), δ) στις δευτεροπαύλειες επιστολές εντοπίζονται δύο περιπτώσεις στα *Εφ.* 4:32 και *Κολ.* 3:13 και τέλος ε) τα *Α΄ Ιω.* 3:16 και 4:11, αν και δεν χρησιμοποιούν τη σχετική με την άφεση των αμαρτιών ορολογία, αναφέρονται στην αγάπη χρησιμοποιώντας την κοινωνική και αγαπητική σχέση που προέρχεται από το ιωβηλαίο έτος σε σύνδεση με το πρόσωπο και το έργο του Χριστού.

Στα παραπάνω κείμενα παρουσιάζεται η αίσθηση της αλυσιδωτής αντίδρασης μεταξύ Θεού και ανθρωπότητας, αλλά εδώ καθοριστικό ρόλο διαδραματίζει το γεγονός της έλευσης του Ιησού. Συνολικά, το δεύτερο μοτίβο εκπροσωπείται στην Κ.Δ. μία φορά στο κατά Μάρκον, τρεις στο κατά Ματθαίον, πέντε στο κατά Λουκάν, μία στην προς Εφραίους, μία στην προς Κολοσσαείς και δύο στην Α΄ Ιωάννου.

Συμπερασματικά μπορούμε να υπογραμμίσουμε την εντυπωσιακή απουσία αυτού του μοτίβου στις αδιαμφισβήτητες παύλειες επιστολές, ενώ ένας υπαινιγμός στο ιωβηλαίο έτος απαντά μόνο στο Γαλ. 4:10. Στο κατά Ιωάννην εντοπίστηκε μόνο μία αναφορά, ενώ τα Συνοπτικά δεν διασώζουν ισάριθμα αυτή την παράδοση. Στην πρώτη περίπτωση συχνότερη χρήση μαρτυρείται στο κατά Ματθαίον και αμέσως μετά στο κατά Λουκάν ενώ στη δεύτερη συμβαίνει το αντίστροφο.

Παρά την σταδιακή υποβάθμιση και τελικά πλήρη αποσιώπηση του μοτίβου της ιωβηλαικής «αφέσεως» διασώθηκαν ελάχιστες περιπτώσεις με περισσότερο ενδεικτική του Μ. Βασιλείου¹¹¹, σε έργο του οποίου παρατίθεται το Ησ. 58:6. Επαναλαμβάνεται επίσης αυτούσιο και στο δοξαστικό της Τετάρτης της Α΄ Εβδομάδας της Μ. Τεσσαρακοστής.

¹¹¹ «καὶ ἰᾶσθαι μὲν σωματικὰς ἀσθενείας, λῶβας τε μελῶν καὶ πηρώσεις ἐπανορθοῦσθαι· λύειν δὲ καὶ ψυχικὰς ἀρρώστιας, καὶ ἁμαρτημάτων ἀλύτους δεσμούς, καὶ στραγγαλιὰς βιαίων συναλλαγμάτων, ὡς πρὸς τὸν πατέρα τῆς ἁμαρτίας τὸν διάβολον πεποιήμεθα», (Ασκητικά διατάξεις, PG 31, 1356, 19-24).

Κεφάλαιο 5

ΟΙ ΑΜΕΣΕΣ ΑΝΑΦΟΡΕΣ ΣΤΟΝ ΜΕΛΧΙΣΕΔΕΚ ΣΤΗΝ ΚΑΙΝΗ ΔΙΑΘΗΚΗ. Η ΠΡΟΣ ΕΒΡΑΙΟΥΣ ΕΠΙΣΤΟΛΗ

1. Προλεγόμενα στην έρευνα της προς Εβραίους

α) Τα εισαγωγικά προβλήματα της προς Εβραίους

Διαβάζοντας κανείς το κείμενο της προς Εβραίους παρατηρεί ότι ενώ αυτή δεν αρχίζει σαν επιστολή, αφού το τυπικό προοίμιο απουσιάζει, κατακλείεται με το συνηθισμένο τύπο της επιστολογραφίας της Κ.Δ. Η φιλολογική μορφή της προς Εβραίους δεν μπορεί να καθοριστεί με ακρίβεια διότι παρουσιάζει ομοιότητες με διάφορα είδη της αρχαίας γραμματείας. Το πρόβλημα αυτό δεν είναι εξάλλου το μόνο που ταλαιπωρεί τους ερμηνευτές της καθώς πολλά ζητήματα της προς Εβραίους εξακολουθούν να παραμένουν αναπάντητα¹. Στις μέρες μας, δεσπόζει πλέον η άποψη ότι πρόκειται για ομιλία που αρχικά εκφωνήθηκε σε κάποια χριστιανική κοινότητα από το πρόσωπο, το οποίο και της έδωσε τη γραπτή μορφή με την οποία σώζεται. Σε όλα σχεδόν

¹ Το περιοδικό *Interpretation* αφιέρωσε πρόσφατα ένα τεύχος αποκλειστικά στην προς Εβραίους. Βλ. τις παρακάτω μελέτες που περιέχονται σε αυτό. L. F. Galloway, «Between Text and Sermon. Hebrews 4:14-5:10», *Int* 57 (2003) 294-296. L. T. Johnson, «The Scriptural World of Hebrews», *Int* 57 (2003) 237-250. J. C. Jorgensen, «Between Text and Sermon. Hebrews 7:23-28», *Int* 57 (2003) 297-299. R. D. Nelson, «He Offered Himself. Sacrifice in Hebrews», *Int* 57 (2003) 251-265. D. A. Renwick, «Between Text and Sermon. Hebrews 11:29-12:2», *Int* 57 (2003) 300-302. J. B. Rogers, «Between Text and Sermon. Hebrews 1:1-4», *Int* 57 (2003) 291-293. J. Stevenson-Moessner, «The Road to Perfection. An Interpretation of Suffering in Hebrews», *Int* 57 (2003) 280-290. C. M. Williamson, «Anti-Judaism in Hebrews?», *Int* 57 (2003) 266-279. Συνοπτική παρουσίαση της σύγχρονης έρευνας βλ. στο Μ. Γκουτζιούδη, «Η προς Εβραίους Επιστολή στη Σύγχρονη Βιβλική Έρευνα (1970-1999)», *ΔΒΜ* 18 (1999) 87-114.

τα σύγχρονα υπομνήματα από το 1970 και εξής αναγνωρίζεται πλέον ο ομιλητικός χαρακτήρας της προς Εβραίους.

Από την επιστολή δεν απουσιάζει μόνο το προοίμιο, αλλά και γενικά δεν ακολουθούνται οι κανόνες της επιστολογραφίας της εποχής. Εξαιρώντας την παραδοσιακή άποψη ότι πρόκειται για επιστολή, στην περίπτωση που έχουμε να κάνουμε με ομιλία, το ερώτημα που εγείρεται είναι σε ποιο συγκεκριμένο ομιλητικό είδος αυτή υπάγεται. Ενδεικτικά αναφέρουμε πως έχει υποστηριχθεί ότι πρόκειται για: α) πρωτοχριστιανική ομιλία² που εκφωνήθηκε είτε σε συναγωγή³, είτε σε κάποιο σπίτι⁴, ενώ β) έχει ακόμη υποστηριχθεί πως πρόκειται για μια

² M. R. Cosby, *The Rhetorical Composition and Function of Hebrews 11: In Light of Example Lists in Antiquity*, Macon 1988· M. P. Miller, «What is the Literary Form of Hebrews 11?», *JETS* 29 (1986) 411-417· J. G. Gammie, «Parae-netic Literature: Toward the Morphology of a Secondary Genre», *Semeia* 50 (1990) 41-77. Ο συγγραφέας ονομάζει το κείμενο στο στίχο 13:22 «λόγο παρακλήσεως». Βλ. H. W. Attridge, «New Covenant Christology in an Early Christian Homily», *QuartRev* 8 (1988) 89-108· J. Swetnam, «Form and Content in Heb 1-6», *Bib* 53 (1972) 368-385· του ίδιου, «Form and Content in Hebrews 7-13», *Bib* 55 (1974) 333-348· του ίδιου, «The Structure and Purpose of the Catena in Heb. 1:5-13», *CBQ* 38 (1976) 352-363· του ίδιου, «On the Literary Genre of the Epistle to the Hebrews», *NovT* 11 (1969) 263-265· G. Giavini, *Lettera agli Ebrei: Una Grande Omelia su Geso Sacerdote*, Cinisello Balsamo, Milano, San Paolo, 1998· B. Nongbri, «A Touch of Condemnation in a Word of Exhortation: Apocalyptic Language and Graeco-Roman Rhetoric in Hebrews 6:4-12», *NovT* 45 (2003) 265-279· C. R. Koester, «Hebrews, Rhetoric, and the Future of Humanity», *CBQ* 64 (2002) 103-123.

³ M. R. Cosby, *στο ίδιο*. Βλ. και T. E. Schmidt, «Moral Lethargy and the Epistle to the Hebrews», *WTJ* 54 (1992) 177-213· F. F. Bruce, «The Kerygma of Hebrews», *Int* 23 (1969) 3-19 και W. L. Lane, «Hebrews: A Sermon in Search of a Setting», *SWJT* 28 (1985) 13-18. Πρβλ. και M. D. Hutaff, «The Epistle to the Hebrews: An Early Christian Sermon», *TBT* 99 (1978) 1816-1824· L. O. Bristol, «Primitive Christian Preaching and the Epistle to the Hebrews», *JBL* 68 (1949) 89. Βλ. και την εργασία του T. Manton, *By Faith: Sermons on Hebrews 11*, Edinburgh, Banner of Truth Trust, 2000.

⁴ W. L. Lane, *Hebrews 1-8*, WBC 47A, Word Books, Dallas, Texas 1991, Ixii· J. M. Casey, *Hebrews*, New Testament Message 18, Wilmington, Delaware 1980, xiii-xiv.

βιβλική εξήγηση, γεγονός βέβαια που δεν αποδεικνύεται από τη φιλολογική μορφή που έχει η προς Εβραίους⁵. Πέρα από την επικρατούσα άποψη του ομιλητικού χαρακτήρα της προς Εβραίους, έχει υποστηριχθεί ακόμη ότι πρόκειται για ρητορική πραγματεία⁶. Οι Buchanan και Bruce αντίθετα, πιστεύουν ότι είναι ένα ομιλητικό μιδράς στον Ψαλμό 109⁷. Τέλος η υπόθεση για κείμενο που παρουσιάζει ομοιότητες με τη κυνική-στωική διατριβή, φαίνεται λιγότερο πιθανή.

Το πρόβλημα του συγγραφέα και του τόπου συγγραφής της προς Εβραίους αποτελεί ανοιχτό θέμα συζήτησης μεταξύ των ερευνητών μέχρι σήμερα. Από το ίδιο το κείμενο δεν έχουμε καμιά πληροφορία για το συγγραφέα, αφού πουθενά δεν αναφέρεται το όνομά του, εκτός από μερικά στοιχεία της ταυτότητάς του, τα οποία είτε αναφέρονται ρητά, είτε διακρίνονται έμμεσα. Οι εσωτερικές μαρτυρίες σκιαγραφούν το συγγραφέα ως έναν χαρισματικό ηγέτη που ανήκει στη δεύτερη γενιά πιστών (Εβρ. 2:3 και 13:7), οικείο στην κοινότητα που απευθύνεται (Εβρ. 13:19) με καταπληκτική ελληνομάθεια και ρητορική δεινότητα, χαρακτηριστικά τα οποία διατρέχουν το σύνολο του κειμένου. Επιπλέον, εμφανίζεται άριστος γνώστης της Π.Δ. και του λατρευτικού τυπικού των Ιουδαίων.

Σύμφωνα με την εκκλησιαστική παράδοση η συγγραφή της επιστολής αποδόθηκε στον απ. Παύλο, παρά τις σημαντικές διαφωνίες

⁵ F. Filson, «Yesterday». *A Study of Hebrews in the Light of Ch. 13*, London 1967, 18. Βλ. και M. Karrer, *Der Brief an die Hebräer 1: Kapitel 1,1-5,10*, ÖTK 20/1, Gütersloh, 2002, 77.

⁶ O. V. C. Pfitzner, «The Rhetoric of Hebrews: Paradigm for Preaching», *LuthTJ* (1993) 3-12, δέχεται ότι με τη γραφή της μορφή, η προς Εβραίους εμφανίζεται ως ρητορική πραγματεία, ενώ οι B. Lindars, «The Rhetorical Structure of Hebrews», *NTS* 35 (1989) 383 και W. G. Übelacker, *Der Hebräerbrief als Appell I: Untersuchungen zu Exordium, Narratio und Postscriptum (Hebr 1-2 und 13,22-25)*, Stockholm 1989, ειδικότερα ισχυρίζονται ότι ανήκει στο συμβουλευτικό ρητορικό είδος επειδή περιέχει συμβουλές και αποτροπές. Πρβλ. C. R. Koester, *Hebrews: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 36, New York, Doubleday, 2001, 82.

⁷ Βλ. G. W. Buchanan, *To the Hebrews*, AB 36, New York, Doubleday, 1972, xx-xxx και F. F. Bruce, «To the Hebrews: A Document of Roman Christianity?», *ANRW* 25 (1987) 3520.

που είχαν εκφραστεί⁸. Μόλις τον τρίτο αιώνα η επιστολή έγινε παντού αποδεκτή ως παύλεια, ενώ προηγουμένως ο δυτικός χώρος δεν την αποδεχόταν (λόγω της αντίθετης θέσης της επιστολής προς μια δεύτερη μετάνοια εξαιτίας της διαμάχης της Ρωμαϊκής Εκκλησίας με τους Νοβατιανούς και τους Δονατιστές). Με την εμφάνιση του Προτεσταντισμού η παύλεια πατρότητα της προς Εβραίους αμφισβητήθηκε εκ νέου. Σήμερα, επικρατεί γενικά η αντίληψη ότι η επιστολή δεν προέρχεται από τον απ. Παύλο.

Προκειμένου να επιλυθεί το πρόβλημα του συγγραφέα έχουν προταθεί αρκετά πρόσωπα (Απολλώς, Λουκάς, Τιμόθεος, Ακύλας, Πρίσκιλλα ή και οι δύο μαζί σε συνεργασία, Βαρνάβας, Σίλας, Κλήμης Ρώμης, Αριστίων, Πέτρος, Στέφανος, Ιούδας ο Αδελφόθεος, Επαφράς, ο διάκονος Φίλιππος, κ.α). Η γνώμη της σύγχρονης έρευνας είναι ότι πρόκειται για κάποιο πρόσωπο από το στενότερο κύκλο του απ. Παύλου⁹, χωρίς όμως να είναι δυνατό να κατονομαστεί με βεβαιότη-

⁸ Βλ. ενδεικτικά C. P. Anderson, «Hebrews among the Letters of Paul», *SR* 5 (1975-1976) 258-266· G. T. Kennedy, *St. Paul's Conception of the Priesthood of Melchizedek: An Historico-Exegetical Investigation*, Washington 1951· R. Le Déaut, «Traditions Targumiques dans le Corpus Paulinien? (Hebr 11, 4 et 12, 24; Gal 4, 29-30; II Cor 3, 16)», *Bib* 42 (1961) 28-48· I. M. Vosté, «Christus Sacerdos Secundum Ordinem Melchisedech. Hebr. V, 1-10», στο *Studia Paulina*, Romae 1928, 104-134· J. V. Brown, «The Authorship and Circumstances of Hebrews Again», *BSac* 80 (1923) 505-538· S. Cipriani, «Lettera agli Ebrei», στο *Le Lettere di S. Paolo*, Assisi, 1991, 731-833· C. Voulgaris, «Hebrews: Paul's Fifth Epistle from Prison», *GOTR* 44 (1999) 199-206. Για την αποδοχή της προς Εβραίους στον κανόνα των βιβλίων της Κ.Δ. βλ. τη μεταπτυχιακή μας εργασία, *Η προς Εβραίους Επιστολή στην Αρχαία Εκκλησιαστική Παράδοση και στη Νεότερη Βιβλική Έρευνα*, Θεσσαλονίκη 2000, 46-54.

⁹ Ο συγγραφέας πιθανώς να ήταν μαθητής του Παύλου ή συνεργάτης του, ο οποίος είχε χάσει την επαφή με τους άλλους συνεργάτες του κύκλου του αποστόλου γι' αυτό και η μνεία του Τιμοθέου στο 13:23. Βλ. H. Attridge, *The Epistle to the Hebrews: A Commentary on the Epistle to the Hebrews*, 1989, 6· R. P. Gordon, *Hebrews, Readings: A New Biblical Commentary*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 2000, 11-12· Κυρ. Παπαδημητρίου, *Η Χρήση της Κοινής από τον Ευαγγελιστή Λουκά. Μια Αδηλη Ταυτότητα. Συμβολή στο Ζήτημα του Συγγραφέα της προς Εβραίους Επιστολής*, (Διακτ. Διατρ.), Θεσσαλονίκη 2003, 37 και 151-153· M. E. Isaacs, *Reading Hebrews and James. A Literary and Theological*

τα. Οι υποθέσεις της καταγωγής του και του τόπου όπου αυτός βρίσκεται είναι επίσης ποικίλες. Ανάμεσα σε όσες έχουν κατά καιρούς προταθεί, επικρατεί η υπόθεση ότι πρόκειται για ελληνιστή Ιουδαίο¹⁰, αν και εκείνες που τον θέλουν Εσσαίο ή εθνικοχριστιανό δεν έχουν ακόμη εγκαταλειφθεί. Τέλος, έχουν προταθεί επίσης μια σειρά από πόλεις, από την Ανατολή μέχρι τη Δύση ως τόποι που βρίσκεται ο συγγραφέας, με επικρατούσες τις εξής: Ρώμη, ο ευρύτερος χώρος της Παλαιστίνης, Ιερουσαλήμ, Αλεξάνδρεια, Έφεσος, Κουμράν, Καισάρεια, αν και πολλές άλλες περιοχές δεν μπορούν να αποκλειστούν από αυτή τη διεκδίκηση.

Όσον αφορά τώρα τους παραλήπτες, από το ίδιο το κείμενο μπορούν να γίνουν πολλές υποθέσεις. Αν πρόκειται για ομιλία, δεν μπορούμε να κάνουμε λόγο για παραλήπτες, αλλά για ακροατές. Εδώ πάντως θα χρησιμοποιείται ο όρος «παραλήπτες» προκειμένου να εντοπιστεί η κοινότητα στην οποία απευθύνεται ο συγγραφέας. Από το κείμενο φαίνεται ότι πρόκειται για μια αστική κοινότητα (Εβρ. 13:2-4), της οποίας οι κάτοικοι γνωρίζονται προσωπικά με το συγγραφέα (13:19, 23), ο οποίος μάλιστα είναι γνώστης των δυσκολιών που πέρασαν στο παρελθόν (2:3-4, 5:11-14, 6:9-11, 10:32-34)¹¹. Είναι σίγουρο πως η κοινότητα είχε αντιμετωπίσει στο παρελθόν προβλήματα διωγμού (6:18-19)¹² και σε αυτή υπάρχουν τώρα μέλη που είναι αδύνατα

Commentary, Reading the New Testament, Macon, Smyth and Helwys, 2002 και της ίδιας, «Why Bother with Hebrews», *HeyJ* 43 (2002) 60-72.

¹⁰ R. Pesch, «Hellenisten und Hebräer: Zu apg 9:29 und 6:1», *BZ* 23 (1979) 87-92 και F. F. Bruce, *The Epistle to the Hebrews*, NICNT, Michigan 1990, 20.

¹¹ Βλ. P. Andriessen-A. Lenglet, «Quelques Passages Difficiles de l'Épître aux Hébreux (5,7; 10,20; 12,2)», *Bib* 51 (1970) 207-220· C. Sandergen, «The Addressees of the Epistle to the Hebrews», *EvQ* 27 (1955) 221-224· C. Van der Wall, «The People of God in the Epistle to the Hebrews», *Neot* 5 (1971) 83-92· R. E. Brown, *An Introduction to the New Testament*, ABRL New York, Doubleday 1997, 697-701.

¹² Βλ. την υπόθεση του H. M. Parker, «Domitian and the Epistle to the Hebrews», *IIRev* 36 (1979) 31-43. Προβλ. και B. P. Hunt, «The Epistle to the Hebrews. An Anti-Judaic Treatise?», *SE* 2 (1964) 408-410. Σύμφωνα με τον J. Dunnill, *Covenant and Sacrifice in the Letter to the Hebrews*, SNTSMS 75, Cambridge, Cam-

στην πίστη (3:6 και 6:4-12). Στηριζόμενοι σε αυτές τις πληροφορίες οι ερμηνευτές διατυπώνουν διάφορες υποθέσεις για τη θρησκευτική ταυτότητα των παραλήπτων από τις οποίες κυρίαρχη εμφανίζεται εκείνη που θέλει τους παραλήπτες μια λατρευτική κοινότητα ιουδαιοχριστιανών¹³ (η κλασική και περισσότερο παραδοσιακή άποψη), οι οποίοι μιλούν ελληνικά. Φυσικά υποθέσεις για εθνικοχριστιανούς, Εσσαίους¹⁴ ή χριστιανούς εξ Εσσαίων προερχόμενους παραλήπτες¹⁵ αναβιώνουν διαρκώς. Τελευταία έχει προταθεί και μια μικτή κοινότητα χριστιανών¹⁶.

Όσον αφορά τον τόπο όπου βρίσκονται οι παραλήπτες έχουν γίνει πολλές υποθέσεις περικλείοντας γεωγραφικά μια τεράστια περιοχή. Ανατολικά το όριο είναι η Ιερουσαλήμ και δυτικά η Ισπανία. Ανάμεσα σε αυτές που επικρατούν είναι η Ρώμη ή κάποια περιοχή δίπλα στη Ρώμη, η Αλεξάνδρεια, η ευρύτερη περιοχή της Παλαιστίνης και κυρίως η Ιερουσαλήμ, ενώ έχει διατυπωθεί ακόμη και η άποψη ότι δεν γράφτηκε για μια συγκεκριμένη κοινότητα.

Υστερα από την αναφορά στις παραπάνω δυσκολίες γίνεται αντιληπτό ότι και οποιαδήποτε προσπάθεια χρονολόγησης είναι εξαιρετικά δύσκολη υπόθεση. Τη σημαντικότερη βοήθεια στην προσπάθεια προσδιορισμού του χρόνου συγγραφής της επιστολής μας τη δίνει το ίδιο το κείμενο αν προσπαθήσουμε να χρονολογήσουμε τα γεγονότα

bridge University Press, 1992, 29-32 οι παραλήπτες είναι εξόριστοι πολίτες (Εβρ. 11:13).

¹³ Βλ. F. F. Bruce, *The Epistle to the Hebrews*, NICNT, Michigan 1990, 9.

¹⁴ C. Spicq, *L'Épître aux Hébreux*, Paris 1977 και H. Kosmala, *Hebräer, Essener, Christen. Studien zur Vorgeschichte Frühchristlichen Verkündigung*, StPB 1, Leiden, Brill 1959.

¹⁵ Βλ. Σ. Αγουρίδη, «Γιατί Πέθανε ο Χριστός; Κεφάλαιο Δ. Κατά την προς Εβραίους Επιστολή», *ΔΒΜ* 9 (1990) 22· Β. Pixner, «The Jerusalem Essenes, Barnabas and the Letter of Hebrews», στο *Intertestamental Essays in Honour of J. T. Milik*, έκδ. Z. J. Capera, Krakov 1992, 167-178.

¹⁶ P. Ellingworth, *The Epistle to the Hebrews: A Commentary on the Greek Text*, NIGTC, Grand Rapids, Michigan, W. B. Eerdmans, 1993, 21-27· E. Grässer, *An die Hebräer. 1. Teilband: Hebr 1-6*, EKKNT 17/1, Zürich, Benziger 1990, 24· C. R. Koester, *Hebrews*, 48· P. M. Eisenbaum, *The Jewish Heroes of Christian History: Hebrews 11 in Literary Context*, SBLDS, 156, Atlanta, Scholars Press, 1997, 9-10.

τα οποία αφηγείται. α) Στους στίχους 2:1-4, 5:11, 6:12 φαίνεται ότι οι παραλήπτες αδιαφορούν για τη σωτηρία. Από εδώ συμπεραίνουμε ότι αναφέρεται σε χριστιανούς δεύτερης γενιάς για τους οποίους η καθυστέρηση της παρουσίας του Κυρίου είχε δημιουργήσει πρόβλημα. Πιθανώς έχουν περάσει τρεις με τέσσερις δεκαετίες από τη στιγμή της εμφάνισης της χριστιανικής κίνησης και β) κάποια μέλη είχαν αρχίσει να παραιτούνται από την νέα τους θρησκευτική πίστη (3:12-15).

Δυστυχώς ούτε και στο θέμα της χρονολόγησης δεν παρατηρείται ομοφωνία. Οι ερευνητές τοποθετούν ως *terminus a quo* το 60 μ.Χ. και ως *terminus ad quem* το 95-96 μ.Χ., χρονολογία συγγραφής της *Α' Κλήμεντος* που προφανώς γνωρίζει το κείμενο της προς Εβραίους και το χρησιμοποιεί. Το ενδιαφέρον επικεντρώνεται γύρω από το 70. Δυστυχώς τίποτα στο κείμενο δεν μας βοηθά να τοποθετήσουμε τη συγγραφή του πριν ή μετά το 70 μ.Χ. και έτσι αρκούμαστε στην οριοθέτηση της συγγραφής της προς Εβραίους στο διάστημα 60-96 μ.Χ.

β) Η θεολογική σπουδαιότητα της προς Εβραίους

Η κεντρική θεολογική ιδέα των κειμένων της Κ.Δ., η οποία αποτελεί κεντρικό σημείο και στην προς Εβραίους, είναι η αίσθηση ότι η έλευση του Χριστού άλλαξε τα πράγματα. Από την άλλη όμως, από τα όσα λέγονται στην εν λόγω επιστολή φαίνεται ότι δεν ήταν ξεκάθαρο τι ήταν αυτό που άλλαξε και τι παρέμεινε ίδιο. Σύμφωνα με τον συγγραφέα της προς Εβραίους ο Χριστός άλλαξε τα πάντα. Παρατηρείται λοιπόν, πως εδώ απαντά μια ιδιαίτερη θεολογική κατανόηση από πλευράς συγγραφέα, η οποία γίνεται προκειμένου να διασαφηνιστεί το γεγονός «Χριστός». Ειδικότερα στην προς Εβραίους, απαντούν δύο ιδέες, οι οποίες είναι μοναδικές στην Κ.Δ. Η πρώτη είναι η ιεροσύνη του Χριστού *κατά την τάξιν Μελχισεδέκ*, ιδέα η οποία λειτουργεί καταλυτικά στην ανάπτυξη της χριστολογίας του συγγραφέα¹⁷ και η

¹⁷ Μ. Κωνσταντίνου, «Παλαιά Διαθήκη και Πολυπολιτισμική Κοινωνία», *ΕΕΘΣΘ* 8 (1998) 250. Βλ και την εργασία του W. P. Goard, *The Statesmanship of Jesus: A Study in the Wonderful Epistle to the Hebrews*, 1989. Πρβλ. J. B. Rowell, «Our Great High Priest», *BSac* 118 (1961) 148-153· G. Schille, «Erwägungen zur Hohepriesterlehre des Hebräerbriefes», *ZNW* 46 (1955) 81-109· A. Spinedi, *Gesu*

δεύτερη, η χρήση του τελετουργικού τυπικού της Ημέρας του Εξιλασμού¹⁸ από το συγγραφέα, προκειμένου να ερμηνευθεί ο θάνατος του Χριστού. Το δεύτερο στοιχείο είναι εκείνο που την καθιστά αρκετά δύσκολη στην κατανόησή της από τους σύγχρονους αναγνώστες, για τους οποίους ο θυσιαστικός συμβολισμός ηχεί παράδοξα.

Θα μπορούσε κανείς να ισχυριστεί πως όλη η δογματική διδασκαλία του Χριστιανισμού βρίσκεται διάσπαρτη με αριστοτεχνικό τρόπο στο κείμενο της προς Εβραίους. Η προύπαρξη του Χριστού¹⁹, η υιότητα και η μεσσιανικότητά του, η εκπλήρωση του σχεδίου της Θ. Οικονομίας και η σωτηρία των πιστών που επιτελείται δι' αυτού, είναι θέματα, τα οποία εναλλάσσονται στο κείμενο της επιστολής ακατάπαυστα.

Η ανθρωπότητα του Ιησού παρουσιάζεται με έναν τρόπο που φέρνει την προς Εβραίους πολύ κοντά στα Ευαγγέλια. Η επιστολή επικεντρώνεται στην επίγεια δράση του Ιησού. Διακρίνεται μια χριστολογία, η οποία κινείται στη γραμμή: προύπαρξη, Σταύρωση, Ανάσταση και Ανάληψη. Τα δυο πρώτα κεφάλαια της επιστολής ανακεφαλαιώνουν σε μερικές γραμμές το σύνολο του έργου της Θ. Οικονομίας. Η

Sacerdote Eterno Secondo l'Ordine di Melchisedech, Terni 1935· P. Teodorico, «Il Sacerdozio di Christo nella Lettera agli Ebrei», *Greg* 39 (1958) 319-334· A. Vanhoye, «La Preghiera di Cristo, Sommo Sacerdote (Eb 5, 7-9)», *PSV* 3 (1981) 181-195.

¹⁸ Για το τυπικό και τον εορτασμό της Ημέρας του Εξιλασμού βλ. στα ελληνικά I. Γαλάνη, *Το Ιστορικό Πλαίσιο της Καινής Διαθήκης*, 124-125· Δ. Καϊμάκη, *Οι Θεσμοί της Παλαιάς Διαθήκης*, Θεσσαλονίκη 1995, 130-132· Μ. Κωνσταντίνου, «Από την Ουγαρίτ στην Κόρινθο. Ιστορικοκριτική και ρητορική Ανάλυση του Α' Κορ. 14:33β-36», στα *Πρακτικά των Δ' Παυλείων*, «Ο Απόστολος Παύλος και η Ελλάδα», Βέροια 1998, 152-153 και ειδικά υποσ. 4. Πρόβλημα δημιουργεί όσον αφορά τη λατρευτική τάξη, η παρουσία του θυσιαστήριου του θυμιάματος μέσα στα Άγια των Αγίων (Εβρ. 9:3-4). Βλ. H. S. Camacho, «The Altar of Incense in Hebrews 9:3-4», *AUSS* 24 (1986) 5-12 και A. D. York, «The Arrangement of the Tabernacle Furniture (Hebrews 9)», *BV2* (1968) 28-32.

¹⁹ Η έννοια του Λόγου όμως βρίσκεται διαρκώς στο παρασκήνιο. Βλ. J. Moffatt, «The Christology of the Epistle to the Hebrews», *ExpTim* 28 (1916-1917) 507 και C. De Catane, «Jesus le Precurseur (Hebr. VI, 19-20)», *Θεολ* 27 (1956) 104-112.

τελείωση των πιστών εδώ σημαίνει ολοκλήρωση του σχεδίου του Θεού για τη σωτηρία των ανθρώπων²⁰. Στη σύλληψη της τελείωσης όμως έτσι όπως εμφανίζεται στην επιστολή, ο ρόλος του Αγίου Πνεύματος φαίνεται να υποβιβάζεται. Το Άγιο Πνεύμα αναφέρεται μόνο επτά φορές στην προς Εβραίους και μάλιστα χωρίς έμφαση. Στην πραγματικότητα, το Πνεύμα δεν παίζει κανένα ρόλο στην επιχειρηματολογία της επιστολής. Στο πρόσωπο του Χριστού, στην αρχιερατική του ιδιότητα και ειδικά στη μία και μοναδική για όλους τους ανθρώπους θυσία του, έχουν όλα ολοκληρωθεί. Μοναδικής σημασίας είναι και οι χαρακτηρισμοί του Χριστού ως αιτίου, προδρομού και αρχηγού της σωτηρίας. Μέσα από το θυσιαστικό συμβολισμό ο συγγραφέας της προς Εβραίους εκφράζει τη νέα πραγματικότητα που εγκαινιάστηκε με το αίμα του Χριστού. Οι θεολογικές ιδέες που απαντώνται αποκλειστικά και μόνο στην προς Εβραίους είναι:

1. Ο θυσιαστήριος θάνατος του Ιησού που έχει να κάνει με την αμαρτία²¹. Η προς Εβραίους αναπτύσσει τη δική της θεολογική επεξεργασία στο γεγονός ότι ο Χριστός έπαθε και πέθανε για τις αμαρτίες μας. Ο Παύλος παρουσιάζει το Χριστό ως εξιλαστήρια θυσία υπέρ ήμων στο Ρωμ. 3:25 (βλ. και Α' Ιω. 2:2) αλλά στην προς Εβραίους ο Χριστός είναι συνάμα αυτός που προσφέρει τη θυσία και αυτός που προσφέρεται ως εξιλαστήρια θυσία. Η επιχειρηματολογία που αναπτύσσεται πάνω στα αποτελέσματα της θυσίας του Χριστού είναι ίσως η σπουδαιότερη προσφορά στη θεολογία της Κ.Δ.²²

²⁰ Βλ. B. Lindars, *στο ίδιο*, 44· G. Johnston, «Christ as Archegos», *NTS* 27 (1981) 381-384· Γ. Γαλίτη, *Η χρήση του όρου ΑΡΧΗΓΟΣ εν τη Κ.Δ. Συμβολή εις τό πρόβλημα της επίδρασεως του Έλληνισμού και του Ιουδαϊσμού επί την Κ.Δ.*, Αθήνα 1960. Ο συγγραφέας πουθενά δεν απευθύνεται στους αναγνώστες προσωπικά αλλά σαν σύνολο, ως μέλη μιας κοινότητας.

²¹ I. Καραβιδόπουλου, *Εισαγωγή στην Καινή Διαθήκη*, Θεσσαλονίκη² 1998, 399-400· B. Lindars, *The Theology of the Letter to the Hebrews*, Cambridge 1991, 120.

²² Βλ. B. Lindars, *στο ίδιο*, 125 και K. L. Schenck, *Understanding the Book of Hebrews: The Story behind the Sermon*, Louisville, Westminster John Knox, 2003, 76.

2. Η ιδέα της παρουσίας του Χριστού εμφανίζεται μεν και εδώ, όπως αυτή αναμενόταν από την πρώτη Εκκλησία, αλλά με τη διαφορά ότι αυτή είναι περισσότερο επικείμενη. Κινείται ανάμεσα στο «ήδη» και στο «όχι ακόμη»²³. Ο συγγραφέας της προς Εβραίους είναι ο θεολόγος που βρίσκεται στη μετάβαση από τον αρχέγονο χριστιανισμό στη μεταποστολική περίοδο²⁴.

3. Η μορφή της ιεροσύνης του Χριστού «κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ» παρουσιάζεται εδώ με τρόπο που δεν έχει όμοιό της πουθενά αλλού. Αν και η ιδέα της ιεροσύνης του Χριστού σε σχέση με το θάνατό του κατά τον R. E. Brown χρησιμοποιείται και στα χωρία Ιω. 10:36 και 17:19²⁵, η μορφή της ιεροσύνης στην προς Εβραίους αποτελεί αναμφισβήτητα θεολογική συμβολή του συγγραφέα. Η συγκεκριμένη ιδέα ηχεί μάλιστα παράδοξα, αφού ο Ιστορικός Ιησούς επέκρινε το λατρευτικό σύστημα του Ναού και αντιμετώπιστηκε εχθρικά από το ιερατείο του.

Κλείνοντας τη σύντομη αναφορά στις θεολογικές ιδέες που αναπτύσσονται στην προς Εβραίους, θα ήταν παράλειψη να μη λεχθεί πως αυτή υπόσχεται στους παραλήπτες της την αίσθηση ενός καλύτερου μέλλοντος. Ο Θεός έχει υποσχεθεί αυτό το μέλλον και συνεπώς δεν αποτελεί όραμα του συγγραφέα, αλλά βεβαίωση του Θεού προς τους πιστούς.

²³ B. Lindars, στο *ίδιο*, 123. Βλ. και L. R. Donelson, *From Hebrews to Revelation. A Theological Introduction*, Westminster John Knox Press, Louisville, 2000, 15-18.

²⁴ E. Grässer, *Der Glaube im Hebräerbrief*, Marburg, Elwert Verlag, 1965, 184. Η άποψη του Grässer είναι ότι ο συγγραφέας γράφει για την καθυστέρηση της παρουσίας του Χριστού. Πρβλ. G. Hughes, *Hebrews and Hermeneutics: The Epistle to the Hebrews as a New Testament Example of Biblical Interpretation*, Cambridge 1980, 141.

²⁵ R. E. Brown, *An Introduction to the New Testament*, 701. Πρβλ. J. P. Meier, *A Marginal Jew*, τ. 1, 345-349.

γ) Κριτική αποτίμηση της σύγχρονης έρευνας

Στο σημείο αυτό κρίνεται σκόπιμο να αναφερθούν οι υποθέσεις που διατυπώθηκαν κατά την έρευνα του περασμένου αιώνα, στην οποία κυριάρχησε η θρησκευοϊστορική αναζήτηση, η οποία εμπλούτισε την κατανόηση των θεολογικών μοτίβων της προς Εβραίους. Είναι γεγονός πως η Ρωμαιοκαθολικοί ερμηνευτές επηρεάστηκαν λιγότερο από το ρεύμα αυτό, απ' ό,τι οι Προτεστάντες. Η σύντομη παρουσίαση όλων των σχετικών υποθέσεων θα βοηθήσει να διαφανεί, αφενός η πολυπλοκότητα του προβλήματος που δημιουργεί ο δυσνόητος για το σύγχρονο αναγνώστη συμβολισμός της προς Εβραίους και αφετέρου, να δοθεί μια σφαιρική εικόνα του υποβάθρου της περικοπής που μας ενδιαφέρει. Στην ενότητα αυτή λοιπόν, παρουσιάζουμε την πορεία την έρευνας που έλαβε χώρα σε όλη τη διάρκεια του περασμένου αιώνα προκειμένου να απαντηθεί το ερώτημα για το ιδεολογικό υπόβαθρο της προς Εβραίους, αν δηλαδή το κυρίαρχο μοτίβο των θεολογικών ιδεών οφείλεται σε ένα ιουδαϊκό ή ελληνιστικό περιβάλλον.

Ηδη στα μέσα του 18^{ου} αιώνα είχε υποστηριχθεί από τον Carpzon (1750)²⁶ ότι για την κατανόηση της προς Εβραίους απαιτείται η γνώση των έργων του Φίλωνα του Ιουδαίου, προσφέροντας έτσι την πρώτη πραγματεία, η οποία συζητούσε τα σημεία επαφής μεταξύ της προς Εβραίους και των έργων του Φίλωνα²⁷. Αργότερα, το 1894, επιχειρήθηκε παρόμοια προσπάθεια από τον Μένεγοζ²⁸. Οι δύο αυτοί ερευνητές ασχολήθηκαν μόνο με τις ομοιότητες που είχαν εντοπίσει μεταξύ των δυο συγγραφέων και τίποτα περισσότερο. Στις αρχές όμως του 20^{ου} αι. δημιουργήθηκε μια τάση που υποστήριζε θερμά φιλωνικό παρασκήνιο για την προς Εβραίους με αποκορύφωμα το υπόμνημα του

²⁶ J. B. Carpzon, *Sacrae Exercitationes in S. Pauli Epistolam ad Hebraeos ex Philone Alexandrino*, Helmstedt 1750.

²⁷ N. C. Croy, *Endurance in Suffering. A Study of Hebrews 12:1-13 in Its Rhetorical, Religious, and Philosophical Context*, 1998, 23. Βλ. νορτίτερα την προσπάθεια του P. Waterhouse, *The Figure of Melchizedek in Rabbinic and Philonic Literature*, University of Leeds, 1977.

²⁸ E. Ménégoz, *La Théologie de l'Épître aux Hébreux*, Paris, Fischbacher, 1894.

Spicq²⁹, στο οποίο παρουσιάζονταν μια σειρά από παράλληλα μεταξύ του Φίλωνα και του Εβρ. 11. Ο Δομινικανός ερευνητής υποστήριξε πως υπάρχει διάχυτη επίδραση από τον Φίλωνα και γενικότερα από το πολιτιστικό περιβάλλον της Αλεξάνδρειας γι' αυτό και κατέληξε στο συμπέρασμα ότι ο Απολλώς είναι ο συγγραφέας της προς Εβραίους. Εντοπίστηκαν ομοιότητες λεξιλογίου, τρόπου παράθεσης βιβλικών χωρίων, διαπραγμάτευσης των ίδιων θεμάτων, χρήσης της προσωπικότητας του Μελχισεδέκ και της πλατωνικής φιλοσοφικής γλώσσας³⁰.

Μια άλλη εργασία στην οποία αναπτύσσονταν επιχειρηματολογία για φιλωνική επίδραση εμφανίστηκε το 1965 από τον Sowers³¹ που υποστήριξε ότι οι δύο συγγραφείς προέρχονται από την ίδια θεολογική σχολή, δηλαδή της Αλεξάνδρειας. Ο Barrett³² πάλι, υποστήριξε πως ο συγγραφέας της προς Εβραίους ενσωματώνει την εσχατολογία μέσα στον πλατωνισμό του, γεγονός που εντοπίζεται και στα έργα του Φίλωνα. Το 1968 ο Schröger εντόπισε συγκεκριμένες ομοιότητες, αλλά τόνισε, αντίθετα, πως οι δύο συγγραφείς αντιπροσωπεύουν δύο διαφορετικές πτυχές του Ιουδαϊσμού της εποχής εκείνης³³.

²⁹ C. Spicq, *L'Épître aux Hébreux*, 1952. Πρβλ. και F. Lobue, «The Historical Background of the Epistle to the Hebrews», *JBL* 75 (1956) 52 εξ.

³⁰ Βλ. C. Spicq, «Le Philonisme de l'Épître aux Hébreux», *RB* 56 (1949) 542-572 & 57 (1950) 212-242 και του ίδιου, «Alexandrinismes dans l'Épître aux Hébreux», *RB* 58 (1951) 481-502. Πρβλ. και J. R. Sharp, «Philonism and the Eschatology of Hebrews: Another Look», *EAJT* 2 (1984) 289-298.

³¹ S. G. Sowers, *The Hermeneutics of Philo and Hebrews: A Comparison of the Interpretation of the Old Testament in Philo Judaeus and the Epistle to the Hebrews*, 1965.

³² C. K. Barrett, «The Eschatology of the Epistle to the Hebrews», στο *The Background of the New Testament and Its Eschatology: Studies in Honor of C. H. Dodd*, έκδ. W. D. Davies-D. Daube, Cambridge, Cambridge University Press 1954, 363-393.

³³ F. Schröger, «Der Gottesdienst der Hebräerbriefgemeinde», *MTZ* 19 (1968) 161-181.

Το όλο θέμα διαφωτίστηκε το 1970 με τη μονογραφία του Williamson³⁴ και η συζήτηση που γινόταν νωρίτερα σχεδόν τερατιστήκε. Ο ερευνητής αυτός, με προσεκτική και λεπτομερή εξέταση διαφόρων όρων, ιδεών και κυρίως του τρόπου χρήσης της Π.Δ. μεταξύ των δύο συγγραφέων, υποστήριξε ότι οι διαφορές ανάμεσα στους δύο συγγραφείς είναι περισσότερες. Το μόνο κοινό που διέκρινε, όπως και ο Γρατσεάς³⁵, ήταν η από κοινού χρήση του υλικού της Π.Δ., με διαφορετικό όμως δημιουργικό τρόπο και σκοπό. Παρόμοια είναι και η γνώμη του Hurst³⁶ κατά τον οποίο και οι δυο συγγραφείς επεξεργάζονται με κοινό τρόπο την ελληνική έκδοση της Π.Δ. που έχουν υπόψη τους, αλλά ο μεν Φίλων πλατωνικά, ο δε συγγραφέας της προς Εβραίους εσχατολογικά, επηρεασμένος από την ιουδαϊκή αποκαλυπτική³⁷. Η παραπάνω μονογραφία λειτούργησε καταλυτικά και έτσι το θέμα περί φιλωνικού παρασηνίου έκλεισε.

Ο δυισμός που διατρέχει την επιστολή ανάμεσα στα υλικά και τα πνευματικά προσέκλυσε επίσης το ενδιαφέρον των ερευνητών γι' αυτό και αποδόθηκαν πλατωνικές επιδράσεις στην προς Εβραίους ή έστω δανεισμός της φιλοσοφικής γλώσσας του πλατωνισμού. Ο Thompson³⁸ υποστήριξε πως τα κεφάλαια 1, 7, 9, 12 και 13 αντανακλούν μια πλατωνική διάκριση μεταξύ του αισθητού και του νοητού κό-

³⁴ R. Williamson, *Philo and the Epistle to the Hebrews*, ALGHJ 4, Leiden 1970.

³⁵ Βλ. Γ. Γρατσεάς, *Η προς Εβραίους Επιστολή*, ΕΚΔ 13, Θεσσαλονίκη 1999, 224-230.

³⁶ Βλ. L. D. Hurst, *στο ίδιο*, 7-42. Πρβλ. και του ίδιου, «How Platonic are Heb. 8:5 and 9:23-24?», *JTS* 34 (1983) 158-159 του ίδιου, «Eschatology and Platonism in the Epistle to the Hebrews», *SBLSP* 23 (1984) 41-74.

³⁷ Βλ. O. C. Carlston, «The Vocabulary of Perfection in Philo and Hebrews in Unity and Diversity» στο *New Testament Theology*, έκδ. G. E. Ladd, 1978, 133-160 L. K. Dey, *The Intermediary World and Patterns of Perfection in Philo and Hebrews*, 1975 R. W. Thurston, «Philo and the Epistle to the Hebrews», *EvQ* 58 (1986) 133-143 R. Williamson, «Philo and New Testament Christology», *ExpTim* 90 (1980) 361-365. Η πλούσια ιουδαϊκή κληρονομιά είναι το σημαντικότερο μέρος του υποβάθρου της προς Εβραίους. Πρβλ. H. Attridge, *στο ίδιο*, 29.

³⁸ J. W. Thompson, «That Which Cannot Be Shaken. Some Metaphysical Assumptions in Heb 12:27», *JBL* 94 (1975) 580-587.

σιμου³⁹. Οι ερευνητές που υποστηρίζουν ότι ο συγγραφέας της προς Εβραίους έχει κάνει χρήση της πλατωνικής φιλοσοφίας ή ορολογίας προσπαθούν να αποδείξουν την υπόθεσή τους στηριζόμενοι κυρίως σε επιχειρήματα λεξιλογίου. Έτσι, εντοπίζουν αρκετές φράσεις και σχήματα (κεφ. 2, 9, 11) που αναπτύσσονται στα έργα του Πλάτωνα⁴⁰.

Επιπλέον, διατυπώθηκε η γνώμη ότι η μεταφυσική του Πλάτωνα υιοθετείται επειδή εξυπηρετεί τον παραινετικό σκοπό του συγγραφέα της προς Εβραίους, γεγονός που αποτελεί το κλειδί της κατανόησης της επιστολής⁴¹. Από την άλλη μεριά όμως, όσοι τονίζουν μόνο την κάθετη κατεύθυνση της προς Εβραίους σε βάρος της οριζόντιας τραυματίζουν το κείμενο επειδή ιδέες, όπως η ουράνια σκηνή δεν προέρχονται από τον πλατωνικό ιδεαλισμό, αλλά από την γραμμική ιουδαϊκή αποκαλυπτική. Οι Williamson και Hughes αρνούνται πλατωνική επίδραση, ενώ η Isaacs πιστεύει πως πρόκειται για τυπολογία και τίποτα περισσότερο⁴², αφού οι ιδέες του συγγραφέα φαίνονται πλησιέστε-

³⁹ Βλ. L. D. Hurst, *The Epistle to the Hebrews: Its Background of Thought*, 1990 του ίδιου, «How Platonic are Heb. 8:5 and 9:23-24?», *JTS* 34 (1983) 156-168 του ίδιου, «Eschatology and Platonism in the Epistle to the Hebrews», *SBLSP* 23 (1984) 41-74. Βλ. και R. H. Nash, «The Notion of Mediator in Alexandrian Judaism and the Epistle to the Hebrews», *WTJ* 40 (1977) 89-115· H. Koester, «Platonische Ideenwelt und Gnosis im Hebräerbrief», *Schol* 4 (1956) 545-555.

⁴⁰ Για παράδειγμα οι όροι «σάρξ» και «συνείδησις» αποτελούν τα δυο μέρη της ανθρώπινης ύπαρξης. Στο κείμενο ο συγγραφέας φαίνεται ότι υιοθετεί αυτή τη διυλιστική ανθρωπολογία που στηρίζεται στο διπολισμό ανάμεσα στη γη και τον ουρανό. Η γήινη πλευρά του ανθρώπου θα πρέπει να καθαριστεί από μια επίγεια λατρεία ενώ η συνείδηση που είναι η ουράνια πλευρά της ανθρώπινης ύπαρξης απαιτεί μια ανώτερη θυσία (10:22). Πρβλ. J. W. Thompson, «Hebrews 9 and Hellenistic Concepts of Sacrifice», *JBL* 98 (1979) 572 και R. Williamson, «Platonism and Hebrews», *SJT* 16 (1963) 415-424.

⁴¹ J. W. Thompson, *The Beginnings of Christian Philosophy: The Epistle to the Hebrews*, 1982, 152-160. Βλ. F. Laub, *Bekanntnis und Auslegung. Die paranetische Funktion der Christologie im Hebräerbriefes*, BU 15, Regensburg 1980. Σκοπός της εργασίας του Laub είναι να εξετάσει το παραινετικό ρόλο της χριστολογίας της προς Εβραίους. Βλ. ιδιαίτερα σσ. 119-142.

⁴² G. Hughes, *Hebrews and Hermeneutics: The Epistle to the Hebrews as a New Testament Example of Biblical Interpretation*, Cambridge 1980· M. E. Isaacs,

ρες προς το ιουδαϊκό αποκαλυπτικό κοσμοείδωλο παρά στην ελληνική μεταφυσική. Είναι πράγματι γεγονός πως ούτε ο Φίλων, ούτε η πλατωνική σκέψη θα επέτρεπαν στο συγγραφέα της προς Εβραίους να κάνει τέτοια θεολογικά άλματα και να μιλάει για μια πραγματικότητα στην οποία οι χριστιανοί ήδη έχουν είσοδο χάρις στη μοναδική θυσία του Χριστού⁴³. Η πιθανή επίδραση από τον πλατωνισμό δεν αποδείχτηκε και έτσι και αυτό το ζήτημα έκλεισε⁴⁴ αν και ακόμη και σήμερα υπάρχουν ερευνητές που υποστηρίζουν πλατωνικές επιδράσεις χωρίς όμως να καταφέρνουν να τις αποδεικνύουν πειστικά.

Μια άλλη ομάδα ερευνητών στράφηκε σε ένα διαφορετικό θρησκευτικό περιβάλλον. Με την εκδήλωση του ενδιαφέροντος για το Γνωστικισμό στις αρχές του 20^{ου} αιώνα, ειδικά σε ό,τι αφορά τη διάμρφωση των κειμένων της Κ.Δ. από την θρησκευτοϊστορική σχολή, η προς Εβραίους δεν θα μπορούσε παρά να εξετασθεί και υπό την επίδραση της Γνώσης. Η αρχή της συζήτησης έγινε το 1922 από τον Scott που υποστήριξε γνωστικό υπόβαθρο για τη θεολογία της προς Εβραίους, ενώ άλλοι, αν και δεν ταύτισαν την επιστολή ρητά με τη Γνώση, την υπονοούσαν⁴⁵.

Sacred Space. An Approach to the Theology of the Epistle to the Hebrews, 1992. Πρβλ. και A. Cody, *Heavenly Sanctuary and Liturgy in the Epistle to the Hebrews*, St. Meinrad, Grail Publications 1960. Ο Fuller τέλος ισχυρίζεται ότι δεν υπάρχει κανένα δάνειο από τον Πλάτωνα αλλά απλά ο συγγραφέας χρησιμοποιεί την ελληνική ορολογία για να εκφράσει τις δύο πραγματικότητες. Βλ. R. H. Fuller, *A Critical Introduction to the New Testament*, Studies in Theology 55, London, Duckworth, 1966, 144-150· L. D. Hurst, *The Epistle to the Hebrews: Its Background of Thought*, 1990, 10 και W. L. Lane, *Hebrews 1-8*, cvii-cviii.

⁴³ Πρβλ. και T. Stylianopoulos, «Shadow and Reality. Reflections on Hebrews 10:1-18», *GOTR* 11 (1972) 216-220.

⁴⁴ Με τους Hanson, Barrett και Williamson σταμάτησε οποιαδήποτε διάθεση μιας τέτοιας προσέγγισης της προς Εβραίους που θα απομόνωνε κάποια σύμβολα και σχήματα και θα μιλούσε για ομοιότητες λεξιλογίου. Βλ. C. R. Koester, *Hebrews*, 98-99.

⁴⁵ Βλ. L. D. Hurst, *στο ίδιο*, σ. 67 και υποσ. 2.

Η πρώτη ολοκληρωμένη εργασία εμφανίστηκε το 1939 από τον Käsemann⁴⁶, ο οποίος, ενώ αναγνώριζε ιουδαϊκά και αλεξανδρινά στοιχεία, υποστήριξε πως πίσω από την προς Εβραίους υπάρχει ένας προχριστιανικός Γνωστικισμός με κέντρο το λεγόμενο μύθο του «Πρωτανθρώπου», θεωρώντας τη σωτηρία ως μια πορεία από το υποδουλωμένο υλικό βασίλειο προς το ουράνιο βασίλειο του φωτός. Έτσι, ο Υιός στην προς Εβραίους θεωρήθηκε, όπως και στο Φιλ. 2, ως ο «γνωστικός άνθρωπος»⁴⁷.

Αργότερα την υπόθεση του Käsemann, προχώρησαν οι Grässer⁴⁸ και Theissen⁴⁹. Αντίθετα, η αγγλόφωνη βιβλική έρευνα δεν επηρεάστηκε από αυτή την τάση, παρά μόνο με ελάχιστες εξαιρέσεις που υποστήριξαν πως η επιστολή πιθανώς να μάχεται μια γνωστικίζουσα παραφυάδα παρόμοια με την αίρεση των Κολοσσών. Μπορεί να ειπωθεί ότι ο βαθμός συμπάθειας προς ένα γνωστικό παρασκήνιο ήταν ανάλογος με το αν ένας επιστήμονας ανήκε στην ηπειρωτική Ευρώπη ή στη Βρετανία⁵⁰. Από την άλλη πλευρά οι Schenke⁵¹, Fischer⁵², Hofius⁵³ και Γρατσέα⁵⁴ αρνήθηκαν οποιαδήποτε γνωστική επίδραση. Ο διπολισμός ανάμεσα στους δύο αιώνες και στους δύο κόσμους δεν είναι γνω-

⁴⁶ E. Käsemann, *Das Wandernde Gottesvolk. Eine Untersuchung zum Hebräerbrief*, FRLANT 37, Göttingen Mohn, 1938. Βλ. και αγγλική μετάφραση: του ίδιου, *The Wandering People of God: An Investigation of the Letter to the Hebrews*, 1984.

⁴⁷ Βλ. E. Käsemann, *στο ίδιο*, 105-120.

⁴⁸ E. Grässer, *Der Glaube im Hebräerbrief*, Marburg, Elwert Verlag, 1965.

⁴⁹ G. Theissen, *Untersuchungen zum Hebräerbrief*, SANT 2, Gütersloh, 1969.

⁵⁰ Πρβλ. L. D. Hurst, *στο ίδιο*, 68.

⁵¹ H. M. Schenke, «Erwägungen zum Rätsel des Hebräerbriefes», *στο Neues Testament und Christliche Existenz*, Tübingen 1973.

⁵² J. Fischer, «Covenant, Fulfilment and Judaism in Hebrews», *EvanRevTheol* 13 (1989) 175-187.

⁵³ O. Hofius, *Katapausis: die Vorstellung vom Endzeitlichen Ruheort im Hebräerbrief*, Tübingen 1970.

⁵⁴ Βλ. Γ. Γρατσέα, *Προς Νέα Κατάπαυση υπό Νέο Αρχηγό. (Κριτικό Υπόμνημα στην Περικοπή Εβρ. 3,1-4,13)*, Αθήνα 1984, 88-89.

στικό φαινόμενο καθώς συναντάται και στα χειρόγραφα της Νεκρής Θάλασσας, αλλά και στην αποκαλυπτική και ραββινική γραμματεία.

Τις θέσεις του Käsemann ανέτρεψε ο Hofius⁵⁵ με μια καταλυτική εργασία, στην οποία υποστήριξε πως δεν υπάρχει γνωστική επίδραση, αλλά υιοθέτηση από πλευράς του συγγραφέα της προς Εβραίους των ιουδαϊκών αποκαλυπτικών ιδεών. Ο Hofius με τη σειρά του, επικρίθηκε αργότερα από τον Theissen, επειδή σύμφωνα με αυτόν η ιδέα της κατάπαυσης δεν μπορεί να ερμηνεύεται αποκλειστικά με αποκαλυπτικούς-εσχατολογικούς όρους.

Πέρα από τις ακραίες αυτές θέσεις του Käsemann, θα μπορούσαμε να διακρίνουμε τη συμβολή της εργασίας του στην ιδέα «της κοινότητας που βρίσκεται σε πορεία»⁵⁶, γεγονός που έχει μεγάλη σημασία στο κείμενο της επιστολής. Βέβαια οι περισσότεροι θεωρούν πως αυτή η πορεία και η περιπλάνηση στηρίζεται στην Π.Δ. και όχι σε ένα γνωστικό μύθο. Όσον αφορά τώρα το θέμα της κατάπαυσης του λαού του Θεού, ιδέα για την οποία ο συγγραφέας πουθενά δεν μας πληροφορεί για το τι εννοεί με αυτήν, δεν μπορεί να υποστηριχθεί με βεβαιότητα αν αυτή επιτυγχάνεται τώρα μέσω της πίστης (Εβρ. 12:23) ή στην τελική κρίση (13:14). Η υπόθεση του Käsemann κατέρρευσε, επειδή δεν μπόρεσε να αποδειχθεί η ύπαρξη ενός πρωτο-Γνωστικισμού ή ενός Γνωστικισμού νωρίτερα του β' αιώνα μ.Χ. Τελικά καμιά γνωστική επίδραση δεν κατάφερε να γίνει δεκτή και έτσι η συζήτηση γύρω από το θέμα του Γνωστικισμού θεωρείται πλέον αστήριχτη.

⁵⁵ O. Hofius, *στο ίδιο*. Πρβλ. και του ίδιου, *Der Vorhang vor dem Thron Gottes: Eine Exegetisch-religions-geschichtliche Untersuchung zu Hebräer 6,19ff. und 10,19ff.* WUNT 14, Tübingen, Mohr, 1972.

⁵⁶ Για το θέμα αυτό βλ. D. W. Perkins, «A Call to Pilgrimage: The Challenge of Hebrews», *ThEduc* 32 (1985) 69-81· J. Grässer, «Das Wandernde Gottesvolk. Zum Basismotiv des Hebräerbriefes», *ZNW* 77 (1986) 160-179· E. A. Schick, «Priestly Pilgrims: Mission outside the Camp in Hebrews», *CurtM* 16 (1989) 372-376· P. J. Arowele, «The Pilgrim People of God (an African's Reflections on the Motif of Sojourn in the Epistle to the Hebrews)», *AJT* 4 (1990) 438-455· R. Brown, «Pilgrimage in Faith: The Christian Life in Hebrews», *SWJT* 28 (1985) 28-35· M. R. Hillmer, «Priesthood and Pilgrimage: Hebrews in Recent Research», *ThBullMDC* 5 (1969) 66-89.

Στη συνέχεια, η ανακάλυψη των χειρογράφων του Κουμράν προκάλεσε νέες συζητήσεις για τη συγγραφή των κειμένων της Κ.Δ. και όπως ήταν φυσικό η προς Εβραίους δεν θα μπορούσε με τίποτα να εξαιρεθεί από το ενδιαφέρον των ερευνητών, καθώς τα νέα ευρήματα έφεραν στο φως πιθανές ομοιότητες. Η πρώτη εργασία που παρουσιάστηκε αναφορικά με τη σχέση της προς Εβραίους και των χειρογράφων της Νεκρής Θάλασσας ήταν του καθηγητή της αρχαιολογίας στο εβραϊκό Πανεπιστήμιο της Ιερουσαλήμ, Y. Yadin (1958)⁵⁷. Έτσι αρχίζει η πρώτη φάση της σχετικής έρευνας που χαρακτηρίζεται από μια προσπάθεια να ταυτιστούν οι παραλήπτες της επιστολής με την κοινότητα των Εσσαίων της Νεκρής Θάλασσας⁵⁸.

Ελαφρώς τροποποιημένη από την υπόθεση του Yadin, εμφανίστηκε η υπόθεση του Kosmala⁵⁹, κατά την οποία οι παραλήπτες της προς Εβραίους δεν είχαν γίνει ακόμη χριστιανοί όταν γραφόταν και ότι αυτοί ήταν Εσσαίοι. Από την άλλη μεριά αρκετοί ερευνητές, όπως είναι φυσικό, απέρριπταν μια τέτοια υπόθεση⁶⁰. Ο Coppens⁶¹ υποστήριξε πως οι διαφορές μεταξύ της προς Εβραίους και των χειρογράφων της Νεκρής Θάλασσας είναι περισσότερο καθοριστικές, ενώ οι ομοιότητες εξηγούνται από την άποψη ότι οι συγγραφείς μοιράζονται το κοινό πολιτιστικό περιβάλλον. Την άποψη των Yadin και Kosmala ενίσχυσε κατόπιν η δημοσίευση του χειρογράφου *11QMelch*, το οποίο θεωρήθηκε ότι υπονοούσε το Εβρ. 5-7 με αποτέλεσμα η συζήτηση που είχε ή-

⁵⁷ Y. Yadin, «The Dead Sea Scrolls and the Epistle to the Hebrews», *ScrHier* 4 (1958) 36-55.

⁵⁸ Βλ. F. F. Bruce, «Recent Contributions to the Understanding of Hebrews», *ExpTim* 80 (1968-69) 261-263 και H. W. Bateman, «Two First-Century Messianic Uses of the O.T. Heb 1:5-13 and 4QFlor 1.1-19», *JETS* 38 (1995) 11-28.

⁵⁹ H. Kosmala, *Hebräer, Essener, Christen. Studien zur Vorgeschichte Frühchristlichen Verkündigung*, StPB 1, Leiden, Brill 1959.

⁶⁰ Βλ. F. F. Bruce, «To the Hebrews or to the Essenes», *NTS* 9 (1962) 217-232 και J. Coppens, *Les Affinités Qumrâniennes de l'Épître aux Hébreux*, Paris 1962.

⁶¹ J. Coppens, στο ίδιο, και J. C. O'Neill «The Death of the Teacher of Righteousness in Hebrews 13:12-13», *JHC* 7 (2000) 286-288. Για τον αντίλογο βλ. T. C. Smith, «An Exegesis of Hebrews 13,1-17», *FM* 7 (1989) 70-78.

δη απασχολήσει τη βιβλική έρευνα να κορυφωθεί⁶². Ο Spicq ενθουσιασμένος από τη νέα ανακάλυψη αναθεώρησε τις προηγούμενες θέσεις του, υποστηρίζοντας τώρα ότι οι παραλήπτες είναι Ιουδαίοι ιερείς που βρίσκονται σε στενή επαφή με το Qumran⁶³. Στο ερώτημα αν ο Μελχισεδέκ της προς Εβραίους θεωρείται με τρόπο όμοιο με εκείνο που συναντάται στα χειρόγραφα της Νεκρής Θάλασσας, η απάντηση των περισσοτέρων, μέχρι σήμερα είναι αρνητική⁶⁴. Η θεολογία της κοινότητας του Κουμράν απεικονίζει τον Μελχισεδέκ ως ουράνιο ον (εξαίρεση αποτελεί το *Απόκρυφο της Γενέσεως*) που έχει αποφασιστική σημασία για τη σωτηρία⁶⁵. Όσον αφορά, τα πιθανά κοινά σημεία στον τρόπο παράθεσης των χωρίων της Π.Δ., βρέθηκαν να είναι παράλληλα τόσο με τον Φίλωνα όσο και με άλλους συγγραφείς της εποχής⁶⁶. Έτσι τελικά αποδείχτηκε πως πρόκειται για κάποιο κοινό υπόβαθρο από το οποίο όλοι αυτοί οι συγγραφείς αντλούν το υλικό τους, το οποίο όμως αναπτύσσουν με διαφορετικό τρόπο και επιχειρηματολογία προσαρμοσμένη προς τον εκάστοτε σκοπό τους. Ύστερα από την παρουσίαση αυτών των επιχειρημάτων η υπόθεση του εσσαϊκού υποβάθρου της προς Εβραίους άρχισε να χάνει έδαφος.

Παρά το γεγονός της αισθητής μείωσης της παραλληλομανίας που είχε ξεσπάσει παλαιότερα, ένα μεγάλο μέρος των ερευνητών από το 1970 μέχρι και σήμερα επιδίδεται στην έρευνα των σχέσεων μεταξύ

⁶² A. S. Van der Woude, «Melchisedek als Himmlische Erlösergestalt in den Neugefundenen Eschatologischen Midraschim aus Qumran Höhle XI» *OriSt* 14 (1965) 354-373· M. De Jonge-A. S. Van der Woude, «11QMelchizedek and the New Testament», *NTS* 12 (1965-1966) 301-326.

⁶³ Βλ. C. Spicq, *L'Épître aux Hébreux*, Paris 1977 και του ίδιου, «L'Épître aux Hébreux, Apollos, Jean-Baptiste, Les Hellenistes et Qumran», *RevQ* 1 (1959) 365-390.

⁶⁴ Πρβλ. L. D. Hurst, στο ίδιο, 58-59 και M. Delcor, «Melchizedek from Genesis to the Qumran Texts and the Epistle to the Hebrews», *JSJ* 2 (1971) 115-135· I. W. Batdorf, «Hebrews and Qumran: Old Methods and New Directions», στο *Festschrift to Honor F. W. Gingrich*, έκδ. E. Barth, 1972, 21-26.

⁶⁵ F. L. Horton, *The Melchizedek Tradition: A Critical Examination of the Sources to the Fifth Century A.D. and in the Epistle to the Hebrews*, 1976.

⁶⁶ Πρβλ. Γ. Γρατσέα, *Η προς Εβραίους Επιστολή*, 195-216.

της προς Εβραίους και των χειρογράφων της Νεκρής Θάλασσας με διαφορετικό τρόπο απ' ό τι νωρίτερα⁶⁷. Βρισκόμαστε τώρα πια στη δεύτερη φάση αυτής της έρευνας που φέρνει διαρκώς νέα στοιχεία, καθώς έχουν δημοσιευτεί κείμενα που πριν αγνοούνταν και έχουν αλλάξει τις μέχρι τώρα αντιλήψεις των ερευνητών για τις σχέσεις των χειρογράφων της Νεκρής Θάλασσας και της Κ.Δ. Η φάση αυτή πλέον δεν αναζητεί το συγγραφέα ή τους παραλήπτες της προς Εβραίους στο εσσαϊκό περιβάλλον, αλλά εξετάζει αν κάποιες από τις βασικές θεολογικές ιδέες της συγκεκριμένης κοινότητας έχουν επηρεάσει τη σκέψη του συγγραφέα της προς Εβραίους.

Φεύγοντας τώρα από το εσσαϊκό περιβάλλον μεταφερόμαστε σε ένα διαφορετικό. Το 1927 ο Κνοχ⁶⁸ δημοσίευσε μια σύντομη μελέτη στην οποία υποστήριζε ότι η προς Εβραίους θα μπορούσε να είναι προϊόν του σαμαρειτικού Χριστιανισμού. Προκειμένου να στηρίξει τις απόψεις του ο ερευνητής αυτός, απομόνωσε κάποια θέματα, που κατά τη γνώμη του, ανταποκρίνονταν σε ένα σαμαρειτικό ακροατήριο. Από την άλλη μεριά όμως ήρθε αντιμέτωπος με σημαντικά προβλήματα όπως αποσπάσματα από βιβλία της Π.Δ. που οι Σαμαρείτες δεν δέχονταν, αλλά και την ιδέα μιας ουράνιας Ιερουσαλήμ (12:22) που ήταν άκρως αντίθετη με τις θρησκευτικές τους δοξασίες. Στην πορεία του χρόνου οι ιδέες του Κνοχ έσβησαν για περίπου πενήντα χρόνια, αν και συνέχιζαν να εμφανίζονται κάποιες παρόμοιες προτάσεις⁶⁹, ώσπου το όλο θέμα αναβίωσε το 1973 από τον Scobie⁷⁰, ο οποί-

⁶⁷ Βλ. I. W. Batdorf, *Hebrews and Qumran: Old Methods and New Directions*, Leiden 1972· F. C. Fensham, «Hebrews and Qumran» *Neot* 5 (1971) 9-21 και E. Schüssler Fiorenza, «Cultic Language in Qumran and in N.T.», *CBO* 38 (1976) 159-177. Ο G. W. Buchanan, *To the Hebrews*, 1972, 255-256, υποστηρίζει πως όροι όπως αδελφοί, άγιοι, τελείωση επιτρέπουν την ταύτιση των παραληπτών της προς Εβραίους με τη μοναστική εσσαϊκή κοινότητα του Qumran, ενώ ο J. Daniélou, *The Dead Sea Scrolls and Primitive Christianity*, 1962, 112, πιστεύει πως οι παραλήπτες είναι Εσσαίοι ιερείς.

⁶⁸ E. A. Knox, «The Samaritans and the Epistle to the Hebrews», *TCh* 22 (1927) 184-193.

⁶⁹ Βλ. L. D. Hurst, *στο ίδιο*, 75.

ος υποστήριξε πως το έβδομο κεφάλαιο των Πράξεων, το τέταρτο Ευαγγέλιο και η προς Εβραίους κατανοούνται καλύτερα με βάση ένα σαμαρειτικό υπόβαθρο. Επίσης ο Scobie εκσυγχρόνισε την υπόθεση του Κνοχ, υπό το φως των πρόσφατων εργασιών γύρω από την ιστορία και θεολογία της Σαμάρειας.

Όπως ήταν επόμενο, ακολούθησε ένας ισχυρός αντίλογος βασιζόμενος στα επιχειρήματα των δύο ερευνητών που αποδείκνυαν σαμαρειτική επίδραση στο κείμενο της προς Εβραίους. Σήμερα έχει γίνει αποδεκτή από τους περισσότερους ερευνητές η άποψη ότι ο συγγραφέας της προς Εβραίους αναφέρει τη Σκηνή επειδή αυτό που τον ενδιαφέρει είναι η σύγκριση των δυο διαθηκών. Για το σκοπό του, επιλέγει κείμενα από την Πεντάτευχο και μάλιστα από την Εξοδο, όπου έχουμε τις τελετές σύναψης της πρώτης διαθήκης. Επόμενο ήταν λοιπόν να μη συνδέεται αρμονικά ο Ναός με αυτές τις ιδέες, αλλά η Σκηνή του Μαρτυρίου. Ένα άλλο πρόβλημα στην υιοθέτηση των σαμαρειτικών ιδεών από το συγγραφέα της προς Εβραίους είναι και το γεγονός της χρονολόγησης της σαμαρειτικής γραμματείας, οι πρώιμες πηγές της οποίας χρονολογούνται γύρω στο τέλος του γ' αιώνα μ.Χ. Επομένως, είναι παράλογο να συνδεθούν αυτές με ένα κείμενο του πρώτου αιώνα. Η ιδέα, τέλος, της ουράνιας Ιερουσαλήμ (12:22) αποτέλεσε τη χαρακτηριστική βολή σε κάθε διάθεση για συζήτηση των επιχειρημάτων των Κνοχ και Scobie. Η υπόθεση ενός σαμαρειτικού παρασκηνίου δεν μπόρεσε να απασχολήσει για πολύ καιρό, όπως για παράδειγμα αυτή του Φίλωνα, του Γνωστικισμού ή του Κουμράν και έτσι κατέρρευσε αμέσως.

Από την άλλη μεριά, μένοντας στο ιουδαϊκό θρησκευτικό περιβάλλον, η ιδέα του θρόνου του Θεού ως εστία ενδιαφέροντος, κατά τρόπο σύμφωνα με τον οποίο δίνεται έμφαση στη μεγαλοσύνη, στη δόξα και στην αγιότητα του Θεού, έτσι όπως αναπτύσσεται στην προς Εβραίους, ώθησε μερικούς ερευνητές, όπως τον Schenke, να υποστηρίξουν πως το στοιχείο αυτό αποτελεί κοινό τόπο με το Merkabah μυ-

⁷⁰ C. H. H. Scobie, «The Origins and Development of Samaritan Christianity», *NTS* 19 (1972-73) 390-414.

στικισμό⁷¹. Έτσι ήρθε στο προσκήνιο μια εντελώς διαφορετική πρόταση για το ιδεολογικό υπόβαθρο της προς Εβραίους. Πραγματικά, ο συγγραφέας της προς Εβραίους δείχνει ένα ενδιαφέρον για το θρόνο του Θεού (Εβρ. 1:3, 6, 4:16, 8:1, 12:2), ενώ ένα άλλο στοιχείο που θα μπορούσε να ενισχύσει μια τέτοια θέση είναι η σύνδεση του Θεού με την εικόνα της φωτιάς, μια πολύ προσφιλή εικόνα στο Merkabah μυστικισμό, ενώ αντίθετα ελάχιστη έμφαση δίνεται στο Θεό της αγάπης. Ο ρόλος των αγγέλων παίζει επίσης σημαντικό ρόλο, γεγονός που οδήγησε τον Hofius⁷² στην άποψη ότι πρόκειται για επίδραση του Merkabah μυστικισμού⁷³.

Από την άλλη μεριά ο Williamson⁷⁴ υποστήριξε ότι οι ομοιότητες της ευσέβειας και της ουράνιας λατρείας μπορούν να εξηγηθούν σε μια βάση κοινής εξάρτησης και χρήσης της Π.Δ. Ως επιχείρημα παρουσιάζει την απουσία από το κείμενο της επιστολής σημαντικών κεφαλαίων της Π.Δ. (π.χ. Δν. 7, Ησ. 6) που αργότερα απέκτησαν κεντρική σημασία για το Merkabah μυστικισμό. Ο Hurst, αντίθετα, υποστήριξε πως υπάρχει επίδραση μόνο από την ιουδαϊκή αποκαλυπτική γραμματεία και τίποτα περισσότερο.

Τέλος δεν έλειψαν και ακραίες υποθέσεις. Ο Haggis⁷⁵ πιστεύει πως στην ενότητα 3:1-4:13 υπάρχει μια πυθαγόρεια ορολογία (κατάπαυση, απιστία, αποστασία, άκουσμα). Σύμφωνα με τη θεωρία του, η συγκεκριμένη ενότητα έχει μια ατμόσφαιρα επηρεασμένη από την ορφική λατρεία. Πρόκειται για μια από τις πιο ακραίες θέσεις που υποστηρίχθηκαν ποτέ. Έχουν διατυπωθεί ακόμη υποθέσεις για πιθανές επιδράσεις από τις μυστηριακές λατρείες, ή ομοιότητες με διάφορες συγκρη-

τιστικές τάσεις της εποχής. Οι απόψεις αυτές, όπως είναι φυσικό, κατέρρευσαν αμέσως και δεν υιοθετήθηκαν από τους νεότερους ερευνητές.

2. Ο Μελχισεδέκ υπό το πρίσμα των νέων ερμηνευτικών προσεγγίσεων

Στο σημείο αυτό κρίνεται σκόπιμη μια αναδρομή με βάση τα όσα αναφέρθηκαν κατά την παρουσίαση της σύγχρονης έρευνας της προς Εβραίους, στις προσπάθειες των ερευνητών να ερμηνεύσουν την παρουσία του Μελχισεδέκ στην επιστολή. Στις αρχές του προηγούμενου αιώνα, ο Nairne ασχολούμενος σε μια εργασία με την ιεροσύνη του Χριστού⁷⁶, θεώρησε τον αρχιερέα Χριστό ως την εκπλήρωση του Μελχισεδέκ. Στηριζόμενος λοιπόν στην ιερατική ιδιότητα των δύο προσώπων κήρυξε την έναρξη της παραδοσιακής γραμμής ερμηνείας του Μελχισεδέκ ως τύπου του Χριστού. Αργότερα, ο Jérôme αφιέρωσε ένα κεφάλαιο της διατριβής του⁷⁷ στην προσωπικότητα του Μελχισεδέκ (Εβρ. 7:1 εξ.), όπου διαχώρισε τον Μελχισεδέκ του Γεν. 14:18-20, από τον Μελχισεδέκ του Ψλ. 109:4 και εκείνου της προς Εβραίους. Σύμφωνα με τη δική του υπόθεση, ο πρώτος ήταν μια ενσάρκωση του Θεού, ο δεύτερος ο αναμενόμενος μεσσιανικός ιερέας και ο τρίτος τύπος του Χριστού. Μάλλον αστήρικτη από την άλλη, εμφανίστηκε η διατριβή του Ρωμαιοκαθολικού ερευνητή Kennedy⁷⁸ που θεωρούσε τον Μελχισεδέκ της προς Εβραίους ως έναν τύπο της Ευχαριστίας. Η σημαντικότερη αδυναμία της εργασίας του είναι ότι τίποτα στο κείμενο της επιστολής δεν επιβεβαιώνει μια τέτοια θεώρηση.

⁷⁶ A. Nairne, *The Epistle of Priesthood: Studies in the Epistle to the Hebrews*, Edinburgh, Clark, 1913.

⁷⁷ Βλ. J. Jérôme, *Das Geschichtliche Melchisedech-Bild und seine Bedeutung im Hebräerbriefe*, 73 εξ.

⁷⁸ G. T. Kennedy, *St. Paul's Conception of the Priesthood of Melchisedek: An Historico-Exegetical Investigation*, (Διδακτ. Διατρ.), Washington, Catholic University of America Press, 1951.

⁷¹ H. M. Schenke, «Erwägungen zum Rätsel des Hebräerbriefes», στο *Neues Testament und Christliche Existenz*, Tübingen, 1973.

⁷² Βλ. ό.π. και L. D. Hurst, στο ίδιο, 82, υποσ. 155.

⁷³ Πρβλ. και G. W. MacRae, «Heavenly Temple and Eschatology in the Letter to the Hebrews», *Semeia* 12 (1978) 179-199· J. C. McCullough, «Some Recent Developments in Research on the Epistle to the Hebrews», *IBS* 2 (1980) 151.

⁷⁴ Βλ. R. Williamson, «The Background of the Epistle to the Hebrews», *ExpTim* 87 (1975-1976) 232-237 και L. D. Hurst, στο ίδιο, 84, υποσ. 164.

⁷⁵ J. R. Harris, «An Orphic Reaction in the Epistle to the Hebrews», *ExpTim* 40 (1928-1929) 451.

Η διδακτορική διατριβή του Τομάσοβιτς, η οποία υποβλήθηκε στη Θεολογική Σχολή της Αθήνας⁷⁹, προσπαθεί να φωτίσει το μυστήριο γύρω από την προσωπικότητα και το ρόλο του Μελχισεδέκ στην προς Εβραίους, εξετάζοντας ό,τι έχει σχέση με αυτόν και το ιερατικό του λειτουργήμα, ως τύπου της ιεροσύνης του Χριστού. Η κεντρική ιδέα που διατρέχει την όλη παρουσίαση είναι πως ο Μελχισεδέκ είναι ο τύπος, ενώ ο Χριστός ο αντίτυπος. Τον Μελχισεδέκ αποκλειστικά ως τύπο Χριστού ερμηνεύουν από ελληνικής πλευράς στα υπομνήματά τους και οι Βούλγαρης και Γρατσέας⁸⁰. Μετά από μια περιήγηση στο χώρο της Π.Δ. και μάλιστα στα κείμενα, τα οποία συζητούν τη δημιουργία και την εξέλιξη του θεσμού της ιεροσύνης, ο Τομάσοβιτς παρουσιάζει μια σειρά από επιχειρήματα που αποδεικνύουν την υπεροχή της ιεροσύνης του Χριστού. Στη διατριβή του επίσης αναλύεται διεξοδικά η ανανέωση της λατρείας που επιτελέστηκε για να μπορέσουν οι πιστοί να προσεγγίσουν το Θεό και γίνεται μια αναφορά στα εκκλησιολογικά στοιχεία που παρουσιάζει η προς Εβραίους, όπως γίνονται φανερά με τη μετοχή των πιστών στο αρχιερατικό λειτουργήμα του Χριστού. Αδυναμία της μελέτης του Τομάσοβιτς από καθαρά επιστημονική σκοπιά θα μπορούσε να χαρακτηριστεί το ότι τα περισσότερα επιχειρήματα που χρησιμοποιούνται είναι δογματικής φύσεως και δεν προκύπτουν από τα κείμενα που εξετάζονται.

Την αμέσως επόμενη χρονιά υποβλήθηκε μια διατριβή στο Dallas Theological Seminary της Αμερικής από τον Baylis⁸¹, που υποστήριζε πως ο συγγραφέας της προς Εβραίους χρησιμοποίησε στην παρουσίαση του Μελχισεδέκ στο 7:1-3 μόνο το περιεχόμενο του Γεν. 14:18-20. Με άλλα λόγια, απέρριπτε οποιαδήποτε άλλη πηγή που ενδεχομένως ο συγγραφέας της επιστολής να έχει χρησιμοποιήσει στη συγκεκριμένη

⁷⁹ Μ. Τομάσοβιτς, *Ο Μελχισεδέκ και το Μυστήριο της Ιεροσύνης του Χριστού*, (Διδακτ. Διατρ.), Αθήνα 1988, η οποία εκδόθηκε στη Λευκωσία το 1988 και αργότερα μεταφράστηκε στα ιταλικά ως Μ. Tomasovic, *Melchisedek e il Sacerdozio di Cristo. Saggio di Teologia Biblica*, (μτφρ. Α. Ranrolin), Padova 1993.

⁸⁰ Βλ. Χρ. Βούλγαρη, *Υπόμνημα εις τήν πρὸς Ἑβραίους Ἐπιστολήν*, Αθήνα 1996 και Γ. Γρατσέα, *Η προς Εβραίους Επιστολή*.

⁸¹ C. P. Baylis, *The Author of Hebrews' Use of Melchizedek from the Context of Genesis*, (Διδακτ. Διατρ.), Dallas Theological Seminary, Dallas 1989.

συνάφεια. Η δε ερμηνευτική γραμμή του Baylis δεν είναι άλλη από την τυπολογική. Η αδυναμία και αυτής της διατριβής έγκειται στην παντελή έλλειψη αναφοράς σε εξωβιβλικά κείμενα, στα οποία ο μυστηριώδης Μελχισεδέκ εμφανίζεται με διαφορετικό ρόλο από εκείνον που έχει στο Γεν. 14.

Ο Windisch, ένας από τους πρώτους υπέρμαχους της θρησκευοϊστορικής μεθόδου, στο υπόμνημά του στην προς Εβραίους⁸², αφού εντόπισε ομοιότητες στην παρουσίαση του Μελχισεδέκ μεταξύ του Φίλωνα και του συγγραφέα της επιστολής, υποστήριξε πως πρόκειται για ουράνιο ον με ανθρώπινη μορφή που λειτουργήσε ως τύπος ή πρόδρομος του Χριστού. Το φιλωνικό μοτίβο Λόγος-αρχιερεύς προκάλεσε για πολύ καιρό έντονη συζήτηση. Ο Windisch παρατήρησε επίσης πως σε κάποιους στίχους του Εβρ. 7 διακρίνονται στοιχεία δανεισμένα από τη Γνώση, τα οποία δεν εναρμονίζονται με το υπόλοιπο κείμενο. Αργότερα, οι Cambier και Thompson υποστήριξαν ότι το μιδράς στον Μελχισεδέκ του Εβρ. 7 κατανοείται καλύτερα με βάση την ερμηνευτική μέθοδο του Φίλωνα⁸³. Στο δίτομο υπόμνημά του στην προς Εβραίους ο Spicq⁸⁴ ερμήνευσε τον Μελχισεδέκ ως προφητικό τύπο του αρχιερέα Χριστού. Ο Δομινικανός ερευνητής θεώρησε πως ο συγγραφέας της επιστολής χρησιμοποιεί στο έβδομο κεφάλαιο αλληγορική ερμηνεία και προχώρησε με μια ιδιαίτερη ερμηνεία του Εβρ. 7:8 που όμως αποδείχτηκε κάθε άλλο παρά πειστική.

Στο ελληνιστικό περιβάλλον της Αλεξάνδρειας επίσης, απέδωσαν αυτά τα στοιχεία οι Moffatt και Héring⁸⁵. Ο πρώτος ερμήνευσε τη

⁸² Βλ. H. Windisch, *Der Hebräerbrief*, HNT 14, Tübingen, Mohr, 1931, 59 εξ.

⁸³ J. Cambier, *Eschatologie ou Hellénisme dans l'Épître aux Hébreux. Une Étude sur μένειν et l'Exhortation Finale de l'Épître*, Paris 1949 και J. W. Thompson, «The Conceptual Background and Purpose of the Midrash in Hebrews VII», *NovT* 19 (1977) 209-223.

⁸⁴ C. Spicq, *L'Épître aux Hébreux*, τ. 2, Paris, Librairie Lecoffre, 1952. Βλ. τ. 2, 179 εξ.

⁸⁵ J. Moffatt, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Hebrews*, NIBC, Edinburgh, Clark, 1924 και J. Héring, *L'Épître aux Hébreux*, CNT 12, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1954 και αγγλική μετάφραση: *The Epistle to the Hebrews*, (μτφρ. A. W. Heathcote-P. J. Allcock), London 1970.

φράση «ἀπάτωρ, ἀμήτωρ, ἀγενεαλόγητος...» του Εβρ. 7:3 ως εφαρμογή της αλεξανδρινής ερμηνευτικής αρχής «ό,τι δεν έχει καταγραφεί ρητά δεν αποτελεί απόλυτη πραγματικότητα» και υποστήριξε ότι τα παραπάνω επίθετα προέρχονται από το ελληνικό περιβάλλον, εφόσον αυτά αποδίδονταν συχνά στις διάφορες θεότητες. Ο δεύτερος υποστήριξε ότι εδώ έχουμε κλασική αλληγορική ερμηνεία καθώς ό,τι λέγεται για τον Μελχισεδέκ αφορά το Χριστό.

Τέλος η μονογραφία καταλύτης για την υπόθεση περί φιλωνικού υποβάθρου της επιστολής του Williamson, απέδειξε πως η διαπραγμάτευση του Μελχισεδέκ στα έργα του Φίλωνα δεν είναι γνωστική. Δε συναντάται δηλαδή μία νέα θεώρηση του Μελχισεδέκ, αλλά η γνωστή αλληγορική ερμηνεία του κειμένου της Γένεσης. Επιπλέον, αποδείχτηκε ότι οι διαφορές στη χρήση της εικόνας του Μελχισεδέκ ανάμεσα στα δύο έργα είναι αρκετές⁸⁶ και μάλιστα καθοριστικές για οποιαδήποτε ομοιότητα. Με την άποψη αυτή τάσσεται τέλος και ο Γ. Γρατσέα⁸⁷.

Περνώντας τώρα σε μια άλλη κατεύθυνση, ο Käsemann εξετάζοντας το μοτίβο του περιπλανώμενου λαού του Θεού της προς Εβραίους⁸⁸, για την οποία δέχτηκε γνωστικές επιδράσεις, χρησιμοποίησε το ρόλο του Μελχισεδέκ ως ένα από τα κύρια σημεία της επιχειρηματολογίας του. Νωρίτερα, γνωστική επίδραση στη σχιαγράφιση του Μελχισεδέκ είχαν υποστηρίξει οι Windisch και Wuttke⁸⁹. Αναζητώντας το μοτίβο του αρχιερέα σε αρχαίες μυθολογικές παραδόσεις, υποστήριξε ότι στη μεταγενέστερη ιουδαϊκή και στην πρώιμη χριστιανική γνωστική σκέψη ο μεσσιανικός αρχιερέας ήταν ένας τίτλος που αποδόθηκε στον «Πρωτόνθρωπο», ο οποίος ταυτίζεται με μια σειρά από

⁸⁶ R. Williamson, *Philo and the Epistle to the Hebrews*, ALGHJ 4, Leiden 1970, 437 και 448-449.

⁸⁷ Βλ. Γ. Γρατσέα, «Οι όροι «ἀπάτωρ ἀμήτωρ ἀγενεαλόγητος» (Εβρ. 7, 3) και ο Ελληνικός Λόγος, η Τραγωδία», *ΕΕΘΣΑ* 29 (1994) 109-125.

⁸⁸ E. Käsemann, *Das Wandernde Gottesvolk. Eine Untersuchung zum Hebräerbrief*, FRLANT 37, Göttingen 1938.

⁸⁹ G. Wuttke, *Melchisedech der Priesterkönig von Salem: Eine Studie zur Geschichte der Exegese*, BZNW 5, Giessen, A. Töpelmann, 1927, 60-63. Πρβλ. και H. Windisch, *Der Hebräerbrief*, 3-17 και 27-32.

ιστορικά και μυθολογικά πρόσωπα, ανάμεσα στα οποία περιλαμβάνεται και ο Μελχισεδέκ. Με άλλα λόγια πρόκειται για μια ενανθρώπιση του «Πρώτου Ανθρώπου» και έτσι στα Εβρ. 7:2, 3 και 8 διακρίνονται στοιχεία που με βάση το γνωστικό μύθο του «Πρωτοανθρώπου» αποδίδονται σε κάποιον αιώνα⁹⁰.

Υστερα από την υπόθεση του Käsemann, ο καλύτερος συνεχιστής αυτής της θεωρίας υπήρξε ο Theissen, του οποίου η μονογραφία⁹¹ για καιρό κυριαρχούσε στη θρησκευοϊστορική αναζήτηση της εικόνας του μυστηριώδη Μελχισεδέκ της προς Εβραίους. Ο γνωστός Γερμανός καινοδιαθηκολόγος επιχείρησε να διακρίνει τις γνωστικές από τις αποκαλυπτικές επιδράσεις στην προς Εβραίους, ώστε να υποστηρίξει ποιες από τις δύο, συνέβαλλαν περισσότερο στη θεολογική σκέψη του συγγραφέα της. Αν και απέρριψε την υπόθεση του Käsemann περί μιας παράδοσης στην οποία ο «Πρωτόνθρωπος» ταυτίζεται με το μεσσιανικό αρχιερέα, υποστήριξε ότι η ερμηνεία του Μελχισεδέκ στον Φίλωνα και στην προς Εβραίους στηρίζεται σε μια κοινή ή παρόμοια γνωστική θεώρηση.

Αντίθετα με τις προηγούμενες θεωρίες, ένας σημαντικός αριθμός ερευνητών επικέντρωσε το ενδιαφέρον του στην αναζήτηση παράλληλων μοτίβων μόνο στην ιουδαϊκή γραμματεία. Αρκετά νωρίς, οι Strack και Billerbeck έδειξαν τη σημασία του Εβρ. 7:3 για την κατανόηση του Μελχισεδέκ της προς Εβραίους⁹², υπογραμμίζοντας τη χρήση του ραββινικού αξιώματος «*quod non in Torah non in mundo*». Με τον τρόπο αυτό υποστήριξαν ότι ο συγγραφέας της προς Εβραίους είχε χρησιμοποιήσει στο συγκεκριμένο κεφάλαιο κανόνες της ραββινικής ερμηνευτικής τεχνικής. Προς αυτή την κατεύθυνση βρίσκεται προσαυτολισμένο και το υπόμνημα του Michel⁹³, στο οποίο όμως, αν και α-

⁹⁰ Βλ. E. Käsemann, *Das Wandernde Gottesvolk*, 134-135. Πρβλ. M. C. Parsons, «Son and High Priest: A Study in the Christology of Hebrews», *EvQ* 60 (1988) 196-200 και 210-215.

⁹¹ G. Theissen, *Untersuchungen zum Hebräerbrief*, SANT 2, Gütersloh 1969.

⁹² *Str-B* 3, 692-696.

⁹³ O. Michel, *Der Brief an die Hebräer*, KEK 13, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1966.

να γνωρίζονται ομοιότητες μεταξύ της προς Εβραίους και της αποκαλυπτικής γραμματείας, υποστηρίζεται ότι ο ρόλος του Μελχισεδέκ απορρέει από την Π.Δ. και ότι ο συγγραφέας της προς Εβραίους χρησιμοποιεί στο κεφ. 7 μιδρασική εξήγηση σχεδιασμένη σε ελληνιστική μορφή.

Η εικόνα του ουράνιου Μελχισεδέκ στο *11QMelch* ως λυτρωτική προσωπικότητα, σήμανε μια νέα πρόκληση για τους ερευνητές να εξετάσουν αν εξωβιβλικές παραδόσεις για τον Μελχισεδέκ μπορούσαν να συνδεθούν με τη σκιαγράφηση του στο Εβρ. 7. Ηδη από τον αρχικό εκδότη του *11QMelch* υποστηρίχθηκε⁹⁴ πως ο Μελχισεδέκ του συγκεκριμένου κειμένου είχε επηρεάσει την ιδέα του αρχιερατικού λειτουργήματος του Χριστού στο κείμενο της προς Εβραίους. Η πιθανή εξάρτηση του Εβρ. 7 από το *11QMelch* προτάθηκε ως έμμεση σε ένα μεταγενέστερο άρθρο που δημοσιεύτηκε από τους Van der Woude και De Jonge⁹⁵.

Σε ένα σύντομο άρθρο ο Yadin θεώρησε πως με τη δημοσίευση των κειμένων από το Κουμράν είχε βρεθεί η απάντηση στο ερώτημα, γιατί ο συγγραφέας της προς Εβραίους χρησιμοποίησε τον Μελχισεδέκ ως βασικό μοτίβο⁹⁶. Κατά τον Yadin ο εσχατολογικός λυτρωτικός ρόλος του Μελχισεδέκ στη θεολογική σκέψη της κοινότητας του Κουμράν είναι ο λόγος που επιλέχθηκε σκόπιμα από το συγγραφέα της επιστολής προκειμένου να αποδειχθεί η μοναδική θέση του Χριστού. Στην έκδοση του *11QMelch* από τον Fitzmyer⁹⁷ αντίθετα, δεν υιοθετήθηκαν οι προηγούμενες απόψεις αλλά υποστηρίχθηκε πως η ει-

⁹⁴ A. S. Van der Woude, «Melchisedek als Himmlische Erlösergestalt in den Neugefundenen Eschatologischen Midraschim aus Qumran Höhle XI», *OtSt* 14 (1965) 372-373.

⁹⁵ Βλ. M. De Jonge-A. S. Van der Woude, «11QMelchizedek and the New Testament», *NTS* 12 (1965-1966) 318-323. Ο στίχος Εβρ. 7:3 δεν αποτελούσε τώρα δημιουργία μέσω του *argumentum e silentio* της Γραφής αλλά στηριζόταν σε μια προφορική ή γραπτή παράδοση.

⁹⁶ Y. Yadin, «A Note on Melchizedek and Qumran», *IEJ* 15 (1965) 153-154.

⁹⁷ J. A. Fitzmyer, «Further Light on Melchizedek from Qumran Cave 11», *JBL* 86 (1967) 41. Πρβλ. A. J. Bandstra, «Heilsgeschichte and Melchizedek in Hebrews», *CTJ* 3 (1968) 40-41.

κόνα του Μελχισεδέκ του εν λόγω κειμένου δεν έχει επηρεάσει το μιδράς του Εβρ. 7, ενώ η υπερύψωσή του, η οποία είναι γεγονός στο πρώτο κείμενο, κάνει αντιληπτό το γεγονός της επιχειρηματολογίας του συγγραφέα της προς Εβραίους για την εξύψωση και ανωτερότητα του Χριστού.

Αξίζει εδώ να αναφερθεί πως αμέσως μετά την εμφάνιση της εργασίας του Lueken⁹⁸, ο οποίος ασχολήθηκε με την προσωπικότητα και το ρόλο του Αρχαγγέλου Μιχαήλ, η έρευνα πήρε μια νέα τροπή σύμφωνα με την οποία η ιερατική δραστηριότητα του Ιησού στην προς Εβραίους ήταν παρόμοια με εκείνη του σπουδαιότερου Αρχαγγέλου του Ιουδαϊσμού. Η θέση αυτή, αργότερα επηρέασε και άλλους ερευνητές, ειδικά μετά τη δημοσίευση του *11QMelch*, γεγονός που ώθησε τον McNicol να ασχοληθεί στη διδακτορική του διατριβή με το σχετικό θέμα⁹⁹. Αφού επέκρινε πολλά σημεία της εργασίας του Lueken, ο McNicol υποστήριξε ότι η σύνδεση των δύο εικόνων και ιδιαίτερα η γλώσσα που χρησιμοποιείται για τον Μιχαήλ στο ουράνιο θυσιαστήριο αποτελεί πολύ πιθανή, αλλά όχι εξακριβωμένη, πηγή της ορολογίας και της ιδέας του ουράνιου αρχιερέα της προς Εβραίους. Με την εργασία αυτή επιβεβαιώθηκε για άλλη μια φορά πως ο συγγραφέας της επιστολής αντλεί υλικό από την αποκαλυπτική γραμματεία.

Όσον αφορά τώρα την ομάδα των ερευνητών που στράφηκαν προς τη σαμαρειτική γραμματεία, η προσωπικότητα του Μελχισεδέκ δεν γλίτωσε από αυτήν την αναζήτηση παραλλήλων. Σύμφωνα με τον Scobie¹⁰⁰, επειδή ο Μελχισεδέκ αναφέρεται σε ένα πιθανώς σαμαρειτικής προέλευσης κείμενο, τον Ψευδο-Ευπόλεμο, όπου βρίσκεται σε σύνδεση με το όρος Γαριζείμ, αποτέλεσε ένα από τα επιχειρήματα που χρησιμοποιήθηκαν προκειμένου να στηριχθεί η υπόθεση του σαμαρει-

⁹⁸ W. Lueken, *Michael, Eine Darstellung und Verleichen der Jüdischen und der morgeländisch-christlichen Tradition vom Erzengel Michael*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1898.

⁹⁹ A. McNicol, *The Relation of the Image of the Highest Angel to the High Priest Concept in Hebrews*, (Διδακτ. Διατρ.), Vanderbilt University, 1974.

¹⁰⁰ C. H. H. Scobie, «The Origins and Development of Samaritan Christianity», *NTS* 19 (1972-1973) 390-414.

τικού υποβάθρου του Εβρ. 7. Φυσικά η υπόθεση αυτή γρήγορα εγκαταλείφθηκε.

Κρίνεται σκόπιμο επίσης να επιστρέψουμε για μια ακόμη φορά στις δύο βασικότερες μονογραφίες στον Μελχισεδέκ. Ο Horton¹⁰¹, εκφράζει την άποψη πως ο μυστηριώδης βασιλιάς-ιερέας χρησιμοποιείται από το συγγραφέα της προς Εβραίους, αποκλειστικά και μόνο ως ιστορικό πρόσωπο επειδή είναι ο πρώτος ιερέας που αναφέρεται στην Πεντάτευχο, υπόθεση που όμως δεν κατάφερε να πείσει κανέναν ερευνητή. Ο Gianotto από την άλλη, στο τρίτο κεφάλαιο της μονογραφίας του¹⁰² στον Μελχισεδέκ, θεώρησε το ρόλο του μυστηριώδη βασιλιά-ιερέα στο Εβρ. 7 υπό το πρίσμα της ιεροσύνης του Χριστού και όχι το αντίστροφο. Ο Kobelski αφιέρωσε ένα κεφάλαιο της μονογραφίας του στην προσωπικότητα του Μελχισεδέκ στην προς Εβραίους¹⁰³, όπου φαίνεται να διαφωνεί με τη θέση του Horton και υποστηρίζει πως ο Μελχισεδέκ για το συγγραφέα της επιστολής φαίνεται να είναι ανώτερος από τους αγγέλους αλλά κατώτερος από τον Χριστό, συνεπώς έχει μια θέση μεταξύ των αγγέλων που περιγράφονται στα Εβρ. 1 και 2 και του Υιού του κεφ. 7.

Την ερμηνευτική προσέγγιση «τύπος-αντίτυπος» προκειμένου να εξηγηθεί η χρησιμοποίηση του μυστηριώδη Μελχισεδέκ, υιοθέτησε και ο Bruce, ο οποίος όμως, αναφορικά με τον Μελχισεδέκ, έχει τη γνώμη ότι πρόκειται για αγγελική προσωπικότητα σε ανθρώπινη απεικόνιση κατά τη Γραφή¹⁰⁴. Ο Bruce παρατήρησε πως η ερμηνευτική τεχνική του συγγραφέα της επιστολής στο κεφ. 7 δεν είναι διαφορετική από το *pesher* που χρησιμοποιείται στην αποκαλυπτική γραμματεία. Αντί-

¹⁰¹ F. L. Horton, *The Melchizedek Tradition: A Critical Examination of the Sources to the Fifth Century A.D. and in the Epistle to the Hebrews*, 152-164.

¹⁰² C. Gianotto, *Melchizedek e la sua Tipologia: Tradizioni Giudaiche, Cristiane e Gnostiche, (sec. II a.C.-sec. III d.C.)*, SRivBib 12, Brescia 1984, 121-144.

¹⁰³ P. J. Kobelski, *Melchizedek and Melki-resha*^c, CBQMS 10, Washington, Catholic Biblical Association of America, 1981, 115-129.

¹⁰⁴ F. F. Bruce, *The Epistle to the Hebrews*, NICNT, Michigan 1990. Αντίθετα βλ. L. T. Stuckenbruck, *Angel Veneration and Christology: A Study in Early Judaism and in the Christology of the Apocalypse of John*, WUNT 2/70, Tübingen, Mohr-Siebeck, 1995, 123-139.

θετη θέση διατύπωσε στη διατριβή του ο Seid, στην οποία υποστήριξε ότι η προς Εβραίους ανήκει στο ρητορικό είδος της σύγκρισης και σε αυτό εντάσσει την αντιπαραβολή Μελχισεδέκ και Χριστού στο κεφ. 7¹⁰⁵. Συνεπώς, συνδέει την επιστολή με την ελληνορωμαϊκή ρητορική γραμματεία και αρνείται πως υπάρχει κάποια ενδεχόμενη σχέση με οποιοδήποτε είδος μιδράς.

Ο Manzi από την άλλη, υποστηρίζει στη διατριβή του¹⁰⁶ έμμεση εξάρτηση του σχετικού κεφαλαίου της προς Εβραίους από το Κουμράν και θεωρεί πως το σπουδαιότερο σημείο επαφής τους είναι κάποια θεώρηση της μεσιτικής και ιερατικής ιδιότητας των αγγέλων που τα κείμενα του Κουμράν και η προς Εβραίους μοιράζονται. Ο Μελχισεδέκ στην προς Εβραίους κατανοείται ως προεικόνιση του Χριστού.

Μια πολύ ενδιαφέρουσα μελέτη για την ενδεχόμενη σχέση μεταξύ του *11QMelch* και της προς Εβραίους, δημοσιεύτηκε από τον Aschim¹⁰⁷, ο οποίος προχώρησε λίγο παραπέρα από την έρευνα του Kobelski όσον αφορά αυτό το ζήτημα. Η μελέτη καταλήγει πως δεν υπάρχει ομοιότητα μεταξύ του Μελχισεδέκ της προς Εβραίους και του ουράνιου λυτρωτή Μελχισεδέκ του *11QMelch*, αλλά αντίθετα μπορούν να εντοπιστούν παράλληλα μεταξύ του εσσαϊκού Μελχισεδέκ και του Χριστού της προς Εβραίους.

Πέρα από την τάση της έρευνας για την εύρεση του πιθανού υποβάθρου που βρίσκεται πίσω από τη χρήση του βασιλιά-ιερέα Μελχισεδέκ στην προς Εβραίους, κάποιες άλλες μελέτες επικεντρώθηκαν αποκλειστικά στην ανάλυση της ενότητας Εβρ. 7:1-28 με σκοπό να καταδειχθεί η σημασία της για το υπόλοιπο κείμενο. Η κατεύθυνση αυτή έκανε τα πρώτα της βήματα με μία εργασία διαφορετική σε σχέση με όλες τις προηγούμενες, η οποία δημοσιεύτηκε το 1976 από τον Dema-

¹⁰⁵ T. W. Seid, *The Rhetorical Form of the Melchizedek/Christ Comparison in Hebrews 7*, (Διδακτ. Διατρ.), Department of Religious Studies, Brown University, 1996.

¹⁰⁶ F. Manzi, *στο ίδιο*, 117-152.

¹⁰⁷ A. Aschim, «Melchizedek and Jesus: 11QMelchizedek and the Epistle to the Hebrews», στο *The Jewish Roots of Christological Monotheism. Papers from the St. Andrews Conference on the Historical Origins of the Worship of Jesus*, έκδ. C. C. Newman-J. R. Davila-G. S. Lewis, JSJSup 63, Leiden, Brill, 1999, 129-147.

rest. Αυτή αποτελούσε ελαφρώς εκτενέστερη μορφή της διατριβής του, η οποία υποβλήθηκε στο Πανεπιστήμιο του Manchester¹⁰⁸, υπό την καθοδήγηση του F. F. Bruce. Στην εργασία αυτή ερευνάται το Εβρ. 7:1-10 από την περίοδο της Μεταρρύθμισης μέχρι την εποχή υποβολής της διατριβής, προσφέροντας έτσι σημαντική βοήθεια στους ερευνητές της επιστολής, αφού παρουσιάζονται οι περισσότερες υποθέσεις για την ερμηνεία της περικοπής και της προσωπικότητας του Μελχισεδέκ που διατυπώθηκαν από Προτεστάντες και Ρωμαιοκαθολικούς ερευνητές.

Την ίδια χρονιά υπέβαλλε τη διατριβή του και ο Cockerill¹⁰⁹, στην οποία ασχολήθηκε με το είδος της χριστολογίας που περιέχεται στο Εβρ. 7:1-28 και υποστήριξε την ανεξαρτησία του μιδράς στο Εβρ. 7:1-25 και επιπλέον πως η χριστολογία που απαντά στην ενότητα αυτή είναι διαφορετική από εκείνη που απαντά στο υπόλοιπο κείμενο. Ο παραπάνω ερευνητής ανέτρεψε, επίσης, τις προηγούμενες υποθέσεις των Käsemann και Theissen, καταλήγοντας πως ο Μελχισεδέκ στην προς Εβραίους δεν έχει καμία απολύτως σωτηριολογική σημασία, αφού το κεντρικό πρόσωπο είναι ο Χριστός.

Σε όσα μέχρι τώρα παρουσιάστηκαν έρχονται να προστεθούν και δύο πρόσφατες εργασίες. Ο Kurianal στη διδακτορική του διατριβή εξετάζει την εικόνα του αρχιερέα Χριστού στην προς Εβραίους¹¹⁰. Πρόκειται όμως για μια ανάλυση του Ψλ. 109:4, ο οποίος αποτελεί την υποδομή του Εβρ. 5:1-7:28. Στην μέχρι τώρα ανάλυση του 5:1-7:28, οι ερευνητές θεωρούσαν ότι πρόκειται για δύο μέρη διαφορετικών ενοτήτων. Η θέση του Kurianal είναι ότι τα μέρη του 5:1-7:28 σχηματίζουν

¹⁰⁸ B. Demarest, *A History of Interpretation of Hebrews 7 from the Era of Reformation to the Present*, (Διδακτ. Διατρ.), University of Manchester, England, 1973. Δημοσιεύτηκε ως *A History of Interpretation of Hebrews 7,1-10 for the Reformation to the Present*, Tübingen, 1976. Βλ. συνοπτικά την παρουσίαση της έρευνάς στο άρθρο του «Hebrews 7:3; A Crux Interpretum Historically Considered», *EvQ* 49 (1977) 141-162.

¹⁰⁹ G. L. Cockerill, *The Melchizedek Christology in Heb 7:1-28*, (Διδακτ. Διατρ.), Union Theological Seminary, Virginia 1976.

¹¹⁰ J. Kurianal, *Jesus our High Priest: Ps. 110,4 as the Substructure of Heb 5,1-7,28*, Europäische Hochschulschriften 693, Peter Lang, Frankfurt am Main, 2000.

μια ενότητα με τρεις υποδιαιρέσεις. Επιπλέον, ύστερα από εξέταση των κουμρανικών και αλεξανδρινών εξηγητικών τεχνικών υποστηρίζεται ότι στην ενότητα αυτή, ο Ψλ. 109:4 ερμηνεύεται μιδρασικά, θέση που σήμερα γίνεται αποδεκτή από τους περισσότερους ερευνητές. Η σημασία της ανάλυσης αυτής δείχνει τη σπουδαιότητα του Ψλ. 109:4 για την παρουσίαση του Χριστού, ως του ανώτερου αρχιερέα, ιδέα που στην προς Εβραίους κατέχει θέση κεντρικής θεολογικής σημασίας.

Η δεύτερη εργασία προέρχεται από τον Anderson¹¹¹, ο οποίος εξετάζει τη χρήση του Ψλ. 109:1 και 4 στο κείμενο της προς Εβραίους. Αφού ερευνάται πρώτα η χρήση του Ψλ. 109 στην Κ.Δ., κατόπιν εξετάζονται οι νύξεις και οι αναφορές αρχικά στον στ. 1 και κατόπιν στο στ. 4 του Ψαλμού στην προς Εβραίους. Ο Anderson κατέληξε στο συμπέρασμα ότι ο πρώτος στίχος του Ψλ. 109 δε συμβάλλει στην καθιέρωση μόνο του βασιλικού αξιώματος του Χριστού, αλλά και του ιερατικού¹¹². Ο Χριστός είναι με βάση την ερμηνεία του Ψλ. 109:1 και 4 στην προς Εβραίους, ο αναμενόμενος Μεσσίας. Συνεπώς και αυτή η εργασία, με διαφορετική όμως μεθοδολογία από την προηγούμενη, αποδεικνύει τη σπουδαιότητα του Ψλ. 109 για την επιχειρηματολογία του συγγραφέα της επιστολής.

Πρόσφατα η Rooke σε ένα άρθρο στο περιοδικό *Biblica* προσέγγισε το Εβρ. 7 από μια νέα οπτική γωνία¹¹³, προκειμένου να δείξει την διαφορετικότητα της ιεροσύνης του Ιησού. Ξεκινώντας από το Γεν 14:18-20 η Rooke εξετάζει τη σχέση μεταξύ Μελχισεδέκ και Ιησού και συμπεραίνει ότι και η βασιλική ιδιότητα του Ιησού παίζει ρόλο στην προς Εβραίους, στοιχείο που μέχρι τώρα δεν αναφερόταν λόγω του υπερτονισμού του ιερατικού λειτουργήματος.

Απ' όσα προηγήθηκαν γίνεται αντιληπτό πως κάθε άλλο παρά ομοφωνία παρατηρείται στην ερμηνεία του μυστηριώδη Μελχισεδέκ της προς Εβραίους. Επιπλέον, αν και σήμερα η εικόνα που έχουμε για αυ-

¹¹¹ D. R. Anderson, *The King-Priest of Psalm 110 in Hebrews*, *Studies in Biblical Literature* 21, New York, Peter Lang, 2001.

¹¹² D. R. Anderson, *στο ίδιο*, 288. Βλ. την ανάλυση στις σσ. 137-173.

¹¹³ D. W. Rooke, «Jesus as Royal Priest: Reflections on the Interpretation of the Melchizedek Tradition in Heb 7», *Bib* 81 (2000) 81-94.

τόν είναι σίγουρα πολύ καθαρότερη από εκείνη που είχαν οι προηγούμενες γενιές ερευνητών, η προσωπικότητα και ο ρόλος του μυστηριώδη βασιλιά-ιερέα στην εν λόγω επιστολή δεν έχουν ακόμη φωτισθεί επαρκώς και δεν έχει απαντηθεί αρκετά πειστικά το βασικότερο ερώτημα που δεν είναι άλλο από το παρακάτω: Εφόσον δεν έχει αποδειχθεί άμεση σχέση της προς Εβραίους με τα εξωβιβλικά κείμενα στα οποία εντοπίζονται ομοιότητες, γιατί ο συγγραφέας της επιστολής χρησιμοποιεί αυτή τη μυστηριώδη προσωπικότητα προκειμένου να εξηγήσει το έργο του Χριστού;

3. Ανάλυση της ευρύτερης ενότητας Εβρ. 5:1-7:28

α) Δομική ανάλυση της ενότητας Εβρ. 5:1-7:28

Πριν εισέλθουμε σε οποιαδήποτε διαίρεση του κειμένου θα πρέπει να τονίσουμε πως η φιλολογική δομή της προς Εβραίους είναι περίπλοκη και ακαθόριστη. Μέχρι σήμερα ακόμη παραμένει πρόβλημα που επιδέχεται πολλές προτάσεις επίλυσης. Αρκετοί επιστήμονες ασχολήθηκαν με την εξέταση της δομής της προς Εβραίους, ενώ τα τελευταία χρόνια έχει παρατηρηθεί αξιοσημείωτη συζήτηση γύρω από το σχετικό ζήτημα. Η έρευνα της δομής του κειμένου της εν λόγω επιστολής είναι πολύ σημαντική επειδή επηρεάζει την κατανόηση της ανάπτυξης των επιχειρημάτων του συγγραφέα. Η σημαντικότερη συνεισφορά στη φιλολογική δομή της επιστολής και στην προσπάθεια καθορισμού ενοτήτων συντελέστηκε από τη λεγόμενη στρουκτουραλιστική σχολή. Το 1940 άρχισε από τον L. Vagany¹¹⁴ η σύγχρονη συζήτηση γύρω από τη δομή της επιστολής και ταυτόχρονα αυτό που ονομάζεται «στρουκτουραλιστική θεώρηση της προς Εβραίους». Έτσι χάρη σε αυτή την προσέγγιση έχει προσφερθεί ένα διάγραμμα της επιστολής που το μεγάλο του πλεονέκτημα είναι ότι παρουσιάζεται θεματικά συμμετρικό. Αναμφισβήτητα, η μεγαλύτερη συμβολή έγινε από τον γνωστό καινοδιαθηκολόγο, καθηγητή του Βιβλικού Ινστιτούτου της

¹¹⁴ Βλ. L. Vagany, «Le Plan de l'Épître aux Hébreux», στο *Mémorial Lagrange*, Paris 1940, 269-277.

Ρώμης A. Vanhoye¹¹⁵, ο οποίος αξιοποίησε όλες τις προγενέστερες προσεγγίσεις και το 1963 δημοσίευσε μια μονογραφία ορόσημο¹¹⁶ στη νεότερη προσπάθεια δόμησης της προς Εβραίους. Κρίνουμε σκόπιμο να ακολουθήσουμε τη δική του πενταμερή διαίρεση η οποία έχει ως εξής.

1:1-4	Εισαγωγή	
I. 1:5-2:18	Ανώτερος από τους αγγέλους	Διδασκαλία
II. 3:1-5:10		
A 3:1-4:14	Ο Ιησούς αρχιερέας άξιος	Παραίνηση της πίστεως
B 4:15-5:10	Ο Ιησούς συμπαθής αρχιερέας	Διδασκαλία
III. 5:11-10:39		
Εισαγωγή 5:11-6:20	<u>Ο Ιησούς αρχιερέας</u>	Εισαγωγική παραίνηση
A 7:1-28	Κατά την τάξιν Μελχισεδέκ	Διδασκαλία
B 8:1-9:28	Γενόμενος τέλειος	Διδασκαλία
Γ 10:1-18	Αίτιος αιώνιας σωτηρίας	Διδασκαλία
Επίλογος 10:19-39	Επιλογική παραίνηση	Παραίνηση
IV. 11:1-12:13		
A 11:1-40	Η πίστη των αρχαίων	Διδασκαλία
B 12:1-13	Αναγκαία καρτερία	Παραίνηση
V. 12:14-13:19	Οι ορθές τροχιές	Παραίνηση
13:20-21	Επίλογος	
13:22-25		

Ο Vanhoye δέχεται ότι η δομή της προς Εβραίους, τόσο στο σύνολο όσο και στις επιμέρους ενότητες, έχει συνταχθεί με βάση το χιαστό

¹¹⁵ Βλ. A. Vanhoye, *La Structure Littéraire de l'Épître aux Hébreux*, 1963 ή την αγγλική μετάφραση: *A Structured Translation to the Epistle to the Hebrews*, (μτφρ. J. Swetnam), Rome, Pontifical Biblical Institute, 1964. Πρβλ. και του ίδιου, *Traduction Structure de l'Épître aux Hébreux*, Rome 1963.

¹¹⁶ A. Vanhoye, στο ίδιο. Οι παραπομπές προέρχονται από την αγγλική μετάφραση: *A Structured Translation to the Epistle to the Hebrews*, 3.

σχήμα. Σύμφωνα με τα παραπάνω η επιστολή διαιρείται σε πέντε ενότητες με διάφορες υποενότητες¹¹⁷. Η πρώτη και η πέμπτη ενότητα δεν χωρίζονται σε υποενότητες. Η δεύτερη και τέταρτη, διαιρούνται σε δύο υποενότητες η καθεμία, ενώ η τρίτη αποτελείται από τρεις υποενότητες. Το μέσο σημείο σε αυτή την ομόκεντρη δομή του Vanhoye αποτελεί η υποενότητα 8:1-9:28¹¹⁸. Με την παραπάνω δομική ανάλυση φανερώνεται επίσης ποια είναι η σημασία των συμμετρικών δομών στη σύνθεση του κειμένου, όσον αφορά τόσο το σύνολο της προς Εβραίους, όσο και τις επιμέρους υποενότητες. Η ευρύτερη ενότητα 5:1-7:28 σύμφωνα με την παραπάνω ανάλυση δεν ανήκει στο ίδιο τμήμα της επιστολής, καθώς αγνοείται το ομοιοτέλετο των 5:1-3 και 7:26-28¹¹⁹.

Ας σημειωθεί επιγραμματικά πως αναφορικά με το ζήτημα της ενότητας της προς Εβραίους, μολονότι σήμερα αναγνωρίζεται από το σύνολο των ερευνητών η ακεραιότητα των κεφαλαίων 1-12, αρκετή συζήτηση γίνεται για τη γνησιότητα του κεφαλαίου 13. Αν δηλαδή αυτό ανήκε στο αρχικό σώμα της επιστολής και αν προέρχεται από τον ίδιο συγγραφέα. Έτσι διατυπώθηκε η άποψη ότι το κεφάλαιο 13 δεν ήταν μέρος της ομιλίας αλλά προσαρτήθηκε αργότερα. Αν και το θέμα δεν έχει ακόμη κλείσει, φαίνεται ότι επικρατεί προσωρινά η θέση ότι αυτό προέρχεται από τη γραφίδα του ίδιου συγγραφέα. Σε αντίθεση με το κεφ. 13, προτείνεται επίσης κατά καιρούς, πως διάφορα τμήματα της επιστολής εκπροσωπούν ανεξάρτητη παράδοση. Τα τμή-

ματα αυτά δεν είναι άλλα από τα 3:1-4:10 (13), 5, κεφ. 7 (ή 5:1-7:28) και κεφ. 11. Οι ενότητες αυτές περιέχουν αυτοτέλεια και ανεξαρτησία, αλλά και λεξιλογική διαφορά με το υπόλοιπο κείμενο και συχνά οδηγούν στο συμπέρασμα ότι κάποια μορφολογικά ανεξάρτητα μέρη χρησιμοποιήθηκαν από τον συγγραφέα της επιστολής για να ενσωματωθούν στο τελικό κείμενο. Το κεφ. 7 διακρίνεται από τα άλλα δύο τμήματα, καθώς αυτό παίζει σημαντικότερο ρόλο στο ευρύτερο κεντρικό θεολογικό μέρος της προς Εβραίους. Επίσης, το κεφ. 7 έχει ανακοινωθεί στο 5:1-10, ενώ οι στίχοι 7:26-28 που λειτουργούν ως επίλογος της ενότητας αυτής, τη συνδέουν με το τμήμα που ακολουθεί. Θα αναφερθούμε εκτενέστερα στο ζήτημα αυτό στην επόμενη ενότητα της εργασίας μας.

Υστερα από την αναφορά στη γενική δομική ανάλυση της επιστολής και έχοντας πάντα υπόψη την εναλλαγή του φιλολογικού είδους, δηλαδή την αριστοτεχνική εναλλαγή από δογματική διδασκαλία σε παραίνεση, που λαμβάνει χώρα σε όλο το μήκος της προς Εβραίους, ερχόμαστε στο τμήμα που μας ενδιαφέρει (5:1-7:28). Αρχικά θα πρέπει να πούμε ότι παρατηρείται ομοφωνία μεταξύ των υπομνηματιστών ότι στο 5:1 αρχίζει μία διαίρεση. Έτσι διακρίνουμε μια πρώτη ενότητα στο 5:1-10, στην οποία παρατηρείται χιαστική διάταξη¹²⁰ και λεξιλόγιο κατάλληλο προς το περιεχόμενό της. Η ενότητα μπορεί να διαιρεθεί σε δύο υποενότητες: α) 5:1-4 και β) 5:5-10. Ας σημειωθεί δε, πως η ενότητα 5:1-10 διακρίνεται και από το ομοιοτέλετο που χρησιμοποιείται. Η λέξη *ἀρχιερεύς* λειτουργεί ως ομοιοτέλετο τόσο στην ενότητα 5:1-10 (ίσως και τα *θεόν* και *θεοῦ* στα 5:1 και 10 αντίστοιχα) όσο και στην υποενότητα 5:5-10. Η παράθεση του Ψλ. 109:4 και η περιγραφή της λευιτικής αρχιεροσύνης στο 5:1-10 αποδεικνύουν ότι η ενό-

¹¹⁷ Πρβλ. A. Vanhoye, «Discussions sur la Structure de l'Épître aux Hébreux», *Bib* 55 (1974) 377-378 και Γ. Γρατσέα, *Η προς Εβραίους Επιστολή*, 159, όπου παρατίθεται αναλυτικός πίνακας της δομικής ανάλυσης του Vanhoye. Τη διαίρεση του κειμένου σε πέντε μέρη δέχονται οι περισσότεροι ερευνητές, είτε ακριβώς αυτή που πρότεινε ο Vanhoye, είτε με κάποιες παραλλαγές. Βλ. π.χ. H. W. Attridge, *The Epistle to the Hebrews: A Commentary on the Epistle to the Hebrews*, Hermeneia, Philadelphia 1989, 16-27· P. Ellingsworth, *The Epistle to the Hebrews*, 50-51· W. L. Lane, *Hebrews 1-8*, lxxxvi-lxxxvii.

¹¹⁸ Βλ. A. Vanhoye, *A Structured Translation to the Epistle to the Hebrews*, 1964, 33.

¹¹⁹ G. H. Guthrie, *The Structure of Hebrews. A Text-Linguistic Analysis*, Leiden, 1994, 83. J. Kurianal, *Jesus our High Priest*, 243-256.

¹²⁰ Βλ. σχετικά M. Bachmann, «Hohepriesterliches Leiden. Beobachtungen zu Hebr. 5. 1-10», *ZNW* 78 (1987) 251-253· A. Vanhoye, «Discussions sur la Structure de l'Épître aux Hébreux», *Bib* 55 (1974) 349-380· του ίδιου, «Situation et Signification de Hébreux V, 1-10», *NTS* 23 (1976-1977) 446· M. Karrer, *Der Brief an die Hebräer: Kapitel 1, 1-5, 10*, ÖTK 020.1, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2002· F. Manzi, *Melchisedek e l'Angelologia nell'Epistola agli Ebrei e a Qumran*, 107-112 και 293 και του ίδιου, *Lettera agli Ebrei. Nuovo Testamento - Commento Esegetico e Spirituale*, Roma, Città Nuova, 2001· J. Kurianal, *Jesus our High Priest*, 48.

τητα αυτή συνδέεται στενά με το κεφ. 7. Ειδικότερα, η περιγραφή της λευιτικής αρχιεροσύνης στο 5:1-4 θα αναφερθεί αργότερα στην ανωτερότητα και μοναδικότητα του Χριστού ως αρχιερέα με τη χρήση του ίδιου Ψαλμού.

Η δεύτερη ενότητα του τμήματος που εξετάζουμε απαρτίζεται από τους στίχους 5:11-6:20 και μπορεί να διαιρεθεί επίσης σε δύο υποενότητες: α) 5:11-6:12 και β) 6:13-20. Στην πρώτη από τις δύο παρατηρείται πως η λέξη *νωθροί* λειτουργεί ως ομοιοτέλετο. Τέλος, μια τρίτη ενότητα που αναγνωρίζεται από όλους τους ερευνητές ως αυτοτελής παρατηρείται στο 7:1-28. Η ενότητα αυτή μπορεί να διακριθεί σε δύο υποενότητες: α) 7:1-10 (ομοιοτέλετο σχηματίζουν οι λέξεις *Μελχισεδέκ* και *συναντήσας*) και β) 7:11-28 (ομοιοτέλετο σχηματίζεται με τη λέξη *τελείωσις*). Είναι επίσης δυνατό να διακριθούν και στις δύο αυτές υποενότητες δύο μικρότερες υποενότητες. Έτσι στην μεν πρώτη έχουμε: α) 7:1-3 (ομοιοτέλετο: η λέξη *ιερείς*) και β) 7:4-10, στη δε δεύτερη: α) 7:11-19 (ομοιοτέλετο: οι λέξεις *τελείωσις*, *γάρ* και *νενομοθέτηται*) και β) 7:20-28 (ομοιοτέλετο: η λέξη *όρκωμοσίας*) ή προτιμότερα 7:20-25 στην οποία οι στίχοι 7:26-28 αποτελούν επίλογο. Ειδικότερα τώρα, το 7:20-28 μπορεί να διαιρεθεί στα: 20-22, 23-25 και 26-28. Ας σημειωθεί πως χιαστική διάταξη παρατηρείται στα: 7:11-19 και επιπλέον στο 18-19, 20-22, 23-25 και 26-28¹²¹. Οι στίχοι 7:26-28 δημιουργούν ομοιοτέλετο με το 5:1-3 και αποτελούν τον επίλογο του τμήματος που ξεκίνησε στο 5:1, γι' αυτό το λόγο και θεωρούμε πως το τμήμα 5:1-7:28 αποτελεί μια ευρύτερη ενότητα. Επιπλέον, στα 5:1-3 και 7:26-28 παρατηρούμε μια αντιπαράθεση μεταξύ των δύο τύπων ιεροσύνης, της παλιάς και της νέας. Η αντιπαράθεση αυτή, όπως έδειξε ο Kurianal, αποτελεί την εισαγωγή και τον επίλογο μιας ομιλητικής ενότητας με εσωτερική οργάνωση, εισαγωγή και επίλογο, λεξιλογική

¹²¹ Αναλυτική σχηματική διάταξη βλ. στο V. Rhee, *Faith in Hebrews: Analysis within the Context of Christology, Eschatology, and Ethics*, Studies in Biblical Literature 19, New York, P. Lang, 2000, 102, 136-140 και 142, αλλά και στο F. Manzi, *Melchisedek e l' Angelologia nell' Epistola agli Ebrei e a Qumran*, 302-307.

και θεματική ενότητα και τον Ψλ. 109:4 ως υποδομή¹²². Ο Cockerill παλιότερα στην ίδια γραμμή, υποστήριξε την ανεξαρτησία του τμήματος 7:1-25, το οποίο ο συγγραφέας της επιστολής συνδέει με την ενότητα 8:1-10:18 με τη χρήση του 7:26-28¹²³.

Πριν κλείσουμε το θέμα που αφορά τη δομή του 5:1-7:28, θα πρέπει να πούμε ότι η φιλολογική επινόηση του συγγραφέα, η οποία ονομάζεται από το Vanhoye «αναγγελία του θέματος», παρατηρείται και εδώ¹²⁴. Πρόκειται για μικρές φράσεις ή λέξεις πριν από μια ενότητα που δείχνουν ποιο είναι το θέμα που θα αναπτυχθεί σε αυτή. Για παράδειγμα στο Εβρ. 5:9-10 η φράση «*καὶ τελειωθῆς ἐγένετο πᾶσιν τοῖς ὑπακούουσιν αὐτῷ αἴτιος σωτηρίας αἰωνίου, προσαγορευθῆς ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἀρχιερεὺς κατὰ τὴν τάξιν Μελχισέδεκ*» αποτελεί αναγγελία του θέματος που θα αναπτυχθεί στην επόμενη ενότητα 5:11-6:20, ενώ ο στ. 6:20 αποτελεί την ανακοίνωση που θα αναπτυχθεί στην ενότητα 7:1-28. Κατά τον Guthrie η φράση «*κατὰ τὴν τάξιν Μελχισέδεκ*» λειτουργεί ως απομακρυσμένη συνδετική λέξη¹²⁵. Χάρη στην επινόηση αυτή ο συγγραφέας ενώνει δύο ενότητες του ίδιου είδους, οι οποίες χωρίζονται από μια ενότητα άλλου είδους που παρεμβάλλεται ανάμεσά τους. Η επανάληψη του 5:10 στο 6:20β ενισχύει τη θέση πως το τμήμα που ακολουθεί από το 6:20 και εξής αποτελεί συνέχιση του 5:1-10.

β) Το υμνικό υλικό της ενότητας Εβρ. 5:1-7:28

Στην ευρύτερη υπό εξέταση ενότητα γίνεται δεκτή από ένα σημαντικό αριθμό νεότερων ερευνητών η παρουσία υμνικού υλικού που φαίνεται πως γνώριζε ο συγγραφέας της επιστολής. Χριστολογικό ύμνο άλλωστε φαίνεται να αποτελούν και τα λεγόμενα του Εβρ. 1:3, ό-

¹²² J. Kurianal, *Jesus our High Priest*, 245-260. Βλ. και P. Garuti, *Alle Origini dell' Omiletica Cristiana: La Lettera agli Ebrei*, Jerusalem, Franciscan Printing Press, 1995, 283.

¹²³ G. L. Cockerill, *The Melchizedek Christology in Heb 7:1-28*, 288-306.

¹²⁴ Βλ. A. Vanhoye, *A Structured Translation to the Epistle to the Hebrews*, 1964, 20.

¹²⁵ G. H. Guthrie, *The Structure of Hebrews*, 100.

που παρατίθεται και ο Ψλ. 109:1. Στους στίχους 5:5-7 εντοπίζεται ο πρώτος ύμνος της ενότητας 5:1-7:28. Πρόκειται για έναν ύμνο στον Ιησού, τον αίτιο της σωτηρίας. Η απότομη εισαγωγή της αντωνυμίας «ὁς» και η χαρακτηριστική μορφή των 5:7-10 απαντά και στα υπόλοιπα βιβλία της Κ.Δ., όπου παρατηρούνται λειτουργικά αποσπάσματα. Επιπρόσθετα, αξίζει να αναφερθεί πως στο 5:7-10 απαντούν λέξεις που από τη μία δεν χρησιμοποιούνται αλλού στο κείμενο της προς Εβραίους και από την άλλη λέξεις που, ενώ χρησιμοποιούνται και σε άλλα σημεία, εδώ έχουν ένα διαφορετικό νόημα. Έχει ήδη παρατηρηθεί μια σειρά από άναρθρα ουσιαστικά, διπλές εκφράσεις, αλλά και διαφορετική θεολογική κατεύθυνση¹²⁶.

Ένας αριθμός ερευνητών θεωρεί ότι η πρωταρχική πηγή της ενότητας 5:1-10 ήταν ένας αρχέγονος χριστιανικός ύμνος¹²⁷. Σύμφωνα με άλλους, ο συγκεκριμένος ύμνος επεκτείνεται στο 5:5-10 το οποίο σύμφωνα με τη δομική ανάλυση της επιστολής αποτελεί τη β' υποενότητα του 5:1-10. Στον παραπάνω ύμνο περιέχονται κατά σειρά τα παρακάτω γεγονότα: α) προϋπαρξη του Ιησού, β) ενσάρκωση και επίγεια ζωή και γ) ουράνια ύψωση¹²⁸. Ο ύμνος αυτός συγκροτείται από τον Schille από τέσσερις στροφές, κάθε μία από τις οποίες αποτελείται από τρεις στίχους και αναφέρεται στον Ιησού ως τον Υιό του Θεού και ιερέα, ενώ ο Friedrich προτείνει δύο στροφές από τρεις στίχους η κάθε μία¹²⁹. Ο τελευταίος συμπεραίνει ότι η αναγνώριση ενός παλιού ιουδαιοχρι-

στιανικού χριστολογικού ύμνου πίσω από το 5:7-10 αποδεικνύει πως η ιδέα περί του αρχιερέα Ιησού δεν αποτελεί ιδιαίτερο χαρακτηριστικό της προς Εβραίους, αλλά παγιωμένη παράδοση της χριστιανικής λατρευτικής κοινότητας. Η υπόθεση αυτή όμως περιέχει αρκετές δυσκολίες και δεν κατάφερε να γίνει δεκτή επειδή δεν επιβεβαιώθηκε από την προσπάθεια αποκατάστασης των πηγών προέλευσης. Σε αντίθεση με την προηγούμενη υπόθεση παρατηρήθηκε η ομοιότητα των 5:7-9 με αρκετά ψαλμικά αποσπάσματα. Στο 5:6 άλλωστε παρατίθεται το Ψλ. 109:4. Κατά συνέπεια, η διαμόρφωση των στ. 5:7-10 οφείλεται πιθανότατα στον συγγραφέα της επιστολής, ο οποίος ευθύνεται για τη σύνθεση του 5:1-10¹³⁰.

Υποστηρίζεται συχνά ότι οι στίχοι 7:1-3 απαρτίζουν μια ωδή στον Μελχισεδέκ. Από μια ομάδα ερευνητών υπογραμμίζεται το μέτρο, η αυτοτέλεια και η θεολογία των παραπάνω στίχων. Διατυπώθηκαν αρκετές προτάσεις προκειμένου ναδειχθεί πως οι στ. 1-3 διασώζουν ένα απόσπασμα από κάποιο ύμνο. Ο Schille ανακαλύπτει έναν χριστιανικό ύμνο που ταυτίζει τον Μελχισεδέκ με τον Χριστό. Ο ύμνος αυτός συγκροτείται από τον Schille από τρεις στροφές, που η κάθε μια αποτελείται από τρεις στίχους¹³¹, αποκλείοντας όμως το 7:3γ. Τον ίδιο αποκλεισμό κάνει και ο Theissen, ο οποίος όμως, αντί να συμπεριλάβει το 7:2 στον ύμνο, εντοπίζει πρόσθετους στίχους στα 7:16β, 25 και 26β, γ, δ. Σύμφωνα με τον Γερμανό ερευνητή, ο ύμνος προέρχεται από το μη χριστιανικό ελληνιστικό Ιουδαϊσμό και στην αυθεντική του μορφή δεν είχε να κάνει με τον Χριστό¹³². Ο Zimmermann από την άλλη, συνδέει το 7:1-3 με το 7:26. Συνεπώς το 7:26 εντάσσεται στην ωδή στον

¹²⁶ G. Schille, «Erwägungen zur Hohepriesterlehre des Hebräerbriefes», *ZNW* 46 (1955) 84-87. Πρβλ. και W. L. Lane, *Hebrews 1-8*, 1991, 112.

¹²⁷ Βλ. E. Brandenburger, «Text und Vorlagen von Hebr 5, 7-10. Ein Beitrag zur Christologie des Hebräerbriefes», *NovT* 11 (1969) 190-224· G. Friedrich, «Das Lied vom Hohenpriester im Zusammenhang von Hebr 4, 14-5, 10», *TZ* 18 (1962) 95-115· M. Rissi, *Die Theologie des Hebraerbriefes: Ihre Verankerung in der Situation des Verfassers und seiner Leser*, WUNT 4, Tübingen, Mohr, 1987, 28-45· T. Lescow, «Jesus in Gethsemane bei Lukas und im Hebräerbrief», *ZNW* 58 (1967) 224-239.

¹²⁸ Βλ. σχετικά Γ. Γρατσέα, *Η προς Εβραίους Επιστολή*, ΕΚΔ 13, Θεσσαλονίκη 1999, 326-328 ή του ίδιου, «Ύμνοι και Ωδές στην προς Εβραίους», 91-93.

¹²⁹ G. Friedrich, «Das Lied vom Hohenpriester im Zusammenhang von Hebr 4, 14-5, 10», *TZ* 18 (1962) 99-115.

¹³⁰ Η ιδέα υποστηρίχθηκε αρχικά από τον A. Strobel, «Die Psalmengrundlage der Gethsemane-Parallele. Hbr 5, 7ff», *ZNW* 45 (1954) 256 και έπειτα υιοθετήθηκε από τον F. Schröger, *Der Verfasser des Hebräerbriefes als Schriftausleger*, BU 4, Regensburg 1968, 126-127. Πρβλ. P. Ellingworth, *The Epistle to the Hebrews*, Epworth Commentaries, London, Epworth 1991, 41.

¹³¹ G. Schille, «Erwägungen zur Hohepriesterlehre des Hebräerbriefes», *ZNW* 46 (1955) 84-87.

¹³² G. Theissen, *Untersuchungen zum Hebräerbrief*, SANT 2, Gütersloh, Mohn, 1969, 20-28.

Μελχισεδέκ και έτσι προστίθεται μια ακόμη στροφή¹³³ στον προηγούμενο ύμνο.

Οι Michel και Buchanan θεωρούν ότι το 7:3 αποτελεί από μόνο του έναν ύμνο τεσσάρων στίχων¹³⁴. Είναι όμως αναπόφευκτη η υποψία πως το 7:3γ «ἀφωμοιωμένος δὲ τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ» ενδεχομένως να μην προέρχεται από το χέρι του συγγραφέα επειδή συνδέει άμεσα τον Μελχισεδέκ με τον Υιό. Ο Nomoto αποτελεί ενδεικτική περίπτωση της τάσης που περικλείει το 7:3γ στον αυθεντικό ύμνο, αλλά θεωρεί ότι είχε ένα διαφορετικό νόημα και πως η φράση «τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ» αναφερόταν σε αγγελικό πρόσωπο¹³⁵. Πάντως μέχρι τις μέρες μας από την πλειοψηφία των ερευνητών προτιμάται να αποδίδεται η σύνθεση του 7:1-3 στον συγγραφέα της προς Εβραίους εφόσον το 3δ απορρέει από το Ψλ. 109:4, το οποίο παρατίθεται νωρίτερα στα 5:6, 10 και 6:20. Συνεπώς προτιμούμε να μην κάνουμε λόγο για ύπαρξη κάποιου ύμνου.

Αντίθετα με τον Zimmermann, το σύνολο των ερευνητών της προς Εβραίους δέχεται πως ο στ. 7:26 αναφέρεται στον Ιησού και συνεπώς αποτελεί αυτοτελή ύμνο στον αρχιερέα Ιησού¹³⁶. Αυτό απαιτεί και η συνάφεια του στίχου, αφού ο προηγούμενος, αλλά και ο επόμε-

¹³³ H. Zimmermann, *Das Bekenntnis der Hoffnung: Tradition und Redaction im Hebräerbrief*, BBB 47, Köln, Hanstein, 1977, 28. Ο P. Ellingworth, στο ίδιο, 52-53, αντίθετα υποστηρίζει πως τα επιχειρήματα που διατυπώθηκαν δεν είναι πειστικά. Βλ. και τον ίδιο, «Like the Son of God: Form and Content in Hebrews 7,1-10», *Bib* 64 (1983) 259-261.

¹³⁴ Βλ. O. Michel, *Der Brief an die Hebräer*, KEK 13, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1966, 161 και G. W. Buchanan, *To the Hebrews*, AB 36, New York, Doubleday, 1972, 119 και 127-128. Ο τελευταίος δέχεται ότι τα 7:3, 26 και 1:3 προέρχονται από την ίδια πηγή. Ο Wuttke θεωρεί και αυτός πως ο στ. 7:3 αποτελεί μια ενότητα και στην αυθεντική του μορφή αναφερόταν σε μια ουράνια προσωπικότητα. Επιπλέον, πιστεύει ότι το 7:3 δεν εναρμονίζεται με το σχήμα του συγγραφέα της προς Εβραίους. Πρβλ. G. Wuttke, *Melchisedech der Priesterkönig von Salem: Eine Studie zur Geschichte der Exegese*, 5-6 και 9. Την ίδια παρατήρηση έκανε και ο H. Windisch, *Der Hebräerbrief*, 61-62.

¹³⁵ S. Nomoto, «Herkunft und Struktur der Hohenpriestervorstellung im Hebräerbrief», *NovT* 10 (1968) 14.

¹³⁶ Βλ. σχετικά G. L. Cockerill, *The Melchizedek Christology in Heb 7:1-28*, 321.

νος, στίχος αναφέρονται στον Ιησού. Εξάλλου, είδαμε ότι οι στ. 26-28 αποτελούν αδιάσπαστο σύνολο. Είναι όμως πιθανό το 7:26α να μην συνδέεται με τα 26β, γ και δ, ενώ φαίνεται λογικότερο να αποτελεί εισαγωγική δήλωση στο 7:26β-28. Συμπερασματικά θα τονίζαμε ότι τα όποια επιχειρήματα περί της παρουσίας κάποιων υμνικών αποσπασμάτων εντός της ενότητας δεν κατάφεραν να πείσουν το μεγαλύτερο μέρος της σύγχρονης έρευνας και το ζήτημα παραμένει ανοιχτό προς συζήτηση.

γ) Η ερμηνευτική τεχνική του συγγραφέα

Αξιοπρόσεχτο είναι το γεγονός πως ο συγγραφέας της επιστολής κάνει χρήση μιας ποικιλίας εξηγητικών τεχνικών της εποχής του προκειμένου να ερμηνεύσει τα κείμενα από την Π.Δ. που παραθέτει. Ο τρόπος ερμηνείας της Π.Δ. από την εν λόγω επιστολή έχει αποτελέσει αντικείμενο έρευνας, χωρίς όμως ομόφωνα συμπεράσματα, εξαιτίας της ποικιλομορφίας των φιλολογικών και εξηγητικών τεχνικών που εφαρμόζονται. Παραλληλισμοί γίνονται συνήθως με τις ερμηνευτικές μεθόδους που χρησιμοποιούνταν από τους ραββίνους, το Φίλωνα, την ελληνική ρητορική, την κοινότητα του Κουμράν και το πρωτοχριστιανικό κήρυγμα. Τυπολογική και μιδρασική ερμηνεία εμφανίζονται στο κείμενο αποδεικνύοντας την ικανότητα του συγγραφέα ως δεινού ερμηνευτή των Γραφών.

Πριν αναφερθούμε στην ερμηνευτική τεχνική που χρησιμοποιείται στην ενότητα που μας ενδιαφέρει θα πρέπει να πούμε με συντομία ότι ο συγγραφέας χρησιμοποιεί με δεξιοτεχνία το κείμενο από την Π.Δ. με διαφορετικούς όμως τρόπους. Συνοπτικά οι τρόποι αυτοί είναι οι εξής: α) σε μερικές περιπτώσεις ο συγγραφέας παραθέτει ένα μόνο απόσπασμα και το εφαρμόζει στην παρούσα κατάσταση (π.χ. η χρήση του Ιερ. 38:31-34 στο Εβρ. 8:8-12), β) αλλού χρησιμοποιούνται δύο διαφορετικά αποσπάσματα της Π.Δ. που περιέχουν μια κοινή φράση ή λέξη προκειμένου να συμπληρώσουν πληροφορίες που δίνονται για κάποιο γεγονός ή πρόσωπο (π.χ. η χρήση των Γεν. 14:18-20 και Ψλ. 109:4 στο Εβρ. 7), γ) σε κάποιες άλλες περιπτώσεις, μια σειρά από χωρία της Π.Δ. συνθέτονται μαζί προκειμένου να αποδειχθεί ένα θέμα. Τα κείμενα δεν

ερμηνεύονται, αλλά απλά παρατίθενται ως μαρτυρία (π.χ. Εβρ. 1:5-13), δ) συναντάται επίσης το φαινόμενο ένα συγκεκριμένο απόσπασμα να επαναλαμβάνεται αρκετές φορές και κάθε φορά να τονίζεται κάποιο από τα στοιχεία του (π.χ. η χρήση του Ψλ. 109), τέλος ε) εντοπίζονται ακόμη αρκετές νύξεις στην Π.Δ. ή γλώσσα δανεισμένη από αυτή (π.χ. η περιγραφή των γεγονότων στο Σινά στο Εβρ. 12:18-21). Τα παραπάνω αρκούν για να υποστηρίξουμε ότι ο άγνωστος συγγραφέας της προς Εβραίους γνωρίζει πολύ καλά την Π.Δ.

Ειδικότερα τώρα, ο συγγραφέας υιοθετεί δύο από τους επτά γνωστούς ραββινικούς κανόνες (*middot*) ερμηνείας του Χιλλέλ. Σύμφωνα με τον κανόνα *gal wāhōmer* (ή επιχείρημα κατ' αναλογίαν και κατά δείνωση) ό,τι ισχύει για μια λιγότερο σημαντική περίπτωση, μπορεί να ισχύει με βεβαιότητα και σε μια περισσότερο σημαντική¹³⁷. Με άλλα λόγια πρόκειται για το επιχείρημα από το μικρότερο προς το μεγαλύτερο, τεχνική που απαντάται στην αρχαία γραμματεία των λαών του μεσογειακού κόσμου (*a minore ad maius*). Χαρακτηριστικά παραδείγματα χρήσης στο κείμενο της προς Εβραίους έχουμε στα: 2:2-4, 9:13-14, 10:28-29 και 12:25.

Ο δεύτερος κανόνας που παρατηρείται καλείται στα εβραϊκά *gēzērā sāwā*. Σύμφωνα με τον κανόνα αυτό, η παρουσία ιδίων λέξεων ή συνώνυμων σε δύο διαφορετικά κείμενα της Γραφής χρησιμοποιούνται με σκοπό να αποσαφηνιστεί η σημασία του ενός κειμένου με τη βοήθεια του άλλου (επιχείρημα της συναρτήσεως). Πρόκειται για κανόνα που αναφέρεται στη ρηματική αναλογία, τεχνική που επιτρέπει σε έναν στίχο να εξηγήσει έναν άλλο. Δείγματα εφαρμογής του κανόνα αυτού αποτελούν τα 4:1-11, όπου το Ψλ. 94:7β-11 ερμηνεύεται με τη βοήθεια του Γεν. 2:2. Στο 5:5-6 ο συγγραφέας ενώνει τα Ψλ. 2:7 και 109:4. Εδώ η τεχνική χρησιμοποιείται αποτελεσματικά ως μετάβαση από το θέμα της υιότητας του Χριστού στο θέμα της ιεροσύνης του.

Πέρα από τους δύο αυτούς ραββινικούς κανόνες παρατηρούνται και κάποια άλλα στοιχεία που είναι χαρακτηριστικά της ραββινικής

¹³⁷ Πρβλ. W. L. Lane, *Hebrews 1-8*, cxx-cxxii· D. A. DeSilva, *Perseverance in Gratitude: A Socio-Rhetorical Commentary on the Epistle to the Hebrews*, Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans, 2000, 34-35· Κυρ. Παπαδημητρίου, στο ίδιο, 122. Πρόκειται για τα λεγόμενα «επιχειρήματα a fortiori».

τεχνικής. Συχνά ο συγγραφέας δίνει έμφαση σε κάποιες λέξεις ή φράσεις του κειμένου (π.χ. *δεκάτην* στο 7:4-10). Το φαινόμενο αυτό παρατηρείται στα: 2:8-9, 3:13, 16-18, 4:3-11, 7:11-25, 8:13 και 10:8-9. Συνήθως στο 7:20-22 υποστηρίζεται ότι εφαρμόζεται το *argumentum e silentio* (επιχείρημα της αποσιωπήσεως) της Γραφής, ενώ η αρχή πως μια νέα πράξη του Θεού καθιστούσε μια παλιότερη άχρηστη, χρησιμοποιούνταν από τους ραββίνους επίσης. Το τελευταίο απαντά στα: 7:11, 28, 8:1, 13 και 10:2 όμως ελαφρώς διαφορετικό τρόπο. Ετυμολογική ανάλυση λέξεων, όπως αυτή που συναντάμε στο 7:2, αλλά και τον ερμηνευτικό κανόνα *gal wāhōmer* χρησιμοποιεί αρκετά συχνά στα έργα του ο Φίλων.

Η ενότητα 7:1-28 θεωρείται από το σύνολο σχεδόν των ερμηνευτών ως μιδράς (*mdrs*) αν και δεν παρατηρείται ομοφωνία σε ποιο κείμενο από τα Ψλ. 109:4 και Γεν. 14:17-20. Ο Fitzmyer υποστηρίζει πως πρόκειται για μιδράς στο Γεν. 14:18-20, στο οποίο φράσεις από το Ψλ. 109:4 χρησιμοποιούνται συμπληρωματικά κατά τον ίδιο τρόπο, όπως στο *4QFlorilegium* με τη διαφορά ότι η προς Εβραίους δεν χρησιμοποιεί εισαγωγική φόρμουλα¹³⁸. Ο Buchanan δε, θεωρεί ολόκληρο το κείμενο της επιστολής ως μιδράς στον Ψλ. 109¹³⁹. Προτίμηση δείχνεται στην άποψη που θέλει το 7:1-25 ως μιδράς στον Ψλ. 109:4¹⁴⁰ (πιθανόν

¹³⁸ J. A. Fitzmyer, «Now this Melchizedek (Heb 7:1)», *CBO* 25 (1963) 305-306. Βλ. Περισσότερα στα D. A. Hagner, *Encountering the Book of Hebrews: An Exposition*, EBS, Grand Rapids, Michigan, Baker Academic, 2002, 27-29 και L. R. Donelson, *From Hebrews to Revelation. A Theological Introduction*, Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky 2001, 22-25.

¹³⁹ G. W. Buchanan, *To the Hebrews*, xix.

¹⁴⁰ S. J. Kistemaker, *The Psalm Citations in the Epistle to the Hebrews*, Amsterdam 1961, 92-93· S. G. Sowers, *The Hermeneutics of Philo and Hebrews: A Comparison of the Interpretation of the Old Testament in Philo Judaeus and the Epistle to the Hebrews*, Basel Studies of Theology 1, Richmond, John Knox, 1965, 123-124· G. L. Cockerill, *The Melchizedek Christology in Heb 7:1-28*, 22· C. Spicq, *L'Épître aux Hébreux*, τ. 2, 180· S. J. Kurianal, *Jesus our High Priest*, 245-246· W. L. Lane, *Hebrews 1-8*, 158-159· H. W. Attridge, *The Epistle to the Hebrews*, 186-187· D. Peterson, *Hebrews and Perfection: An Examination of the Concept of Perfection in the Epistle to the Hebrews*, SNTSMS 47, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, 106. Ο T. W. Seid, *The Rhetorical Form of the Melchizedek/*

ανεξάρτητο), αφού κάθε υποενότητα του κεφ. 7 δίνει έμφαση σε διαφορετική φράση του Ψλ. 109:4. Πράγματι ο Ψαλμός 109 έχει κεντρική θέση στην επιχειρηματολογία της προς Εβραίους. Μόνο σε αυτήν, από το σύνολο των βιβλίων της Κ.Δ. χρησιμοποιούνται εξίσου τα Ψλ. 109:1 και 4 από τον ίδιο συγγραφέα. Αξίζει να αναφερθεί πως αν και ο Ψλ. 109 αποτελεί το συχνότερα παρατιθέμενο κείμενο της Π.Δ. στην Κ.Δ., στο οποίο αποδίδεται πάντα μεσσιανική ερμηνεία, ο στ. 4 δεν παρατίθεται πουθενά σε αυτή. Στην προς Εβραίους ο πρώτος στίχος του Ψλ. 109 παρατίθεται άμεσα μια φορά στο 1:13 και υπονοείται άλλες πέντε φορές στα 1:3, 8:1, 10:12-13 και 12:2. Από την άλλη ο τέταρτος στίχος παρατίθεται άμεσα τρεις φορές στα 5:6, 7:17 και 21 και υπονοείται άλλες τρεις στα 5:1, 6:20 και 7:3. Παρατηρείται μια ισορροπία μεταξύ της χρήσης των δύο στίχων του Ψλ. 109 (έξι φορές ο καθένας) μια τέλεια αρμονία μεταξύ του βασιλικού και ιερατικού αξιώματος του Χριστού. Στοιχείο που όμως πρέπει να λέγεται με επιφύλαξη καθώς ο ιδιόμορφος τρόπος παράθεσης των χωρίων της Π.Δ. από τον συγγραφέα της προς Εβραίους κάνει ιδιαίτερα δύσκολο το έργο της αναγνώρισης όλων των αποσπασμάτων από τα βιβλία της Π.Δ. που ενδεχομένως χρησιμοποιούνται στο κείμενο.

Η παρουσίαση του Μελχισεδέκ στο 7:1-10 μέσω του ερμηνευτικού κανόνα *gēzērā šāwā*, προσλαμβάνει τη μορφή ομιλητικού μιδράς στο οποίο η διδασκαλία της Γραφής καθορίζει τη δόμηση της επιχειρηματολογίας που αναπτύσσεται. Το κείμενο που κυριαρχεί στην υποενότητα 7:1-10 είναι το Γεν. 14:17-20, αλλά στο σύνολο του κεφ. 7 αυτό παρουσιάζεται υποδεέστερο του Ψλ. 109:4. Στην πρώτη μικρότερη υποενότητα (7:1-3) ο συγγραφέας μας παρέχει με όλα τα δεδομένα για τον Μελχισεδέκ, τα οποία αντλεί από το Γεν. 14:17-20, ενώ στη δεύτερη υποενότητα (7:4-10) περιέχεται η προσωπική του ανταπόκριση στα παραπάνω δεδομένα. Οι ραββινικοί κανόνες ερμηνείας είναι προφανείς. Ειδικά στο στ. 7:3 «μήτε άρχην ήμερῶν μήτε ζωής τέλος έχων» υποστηρί-

Christ Comparison in Hebrews 7, 111, αντίθετα υποστηρίζει πως εδώ έχουμε ενδεικτική ελληνιστική ρητορική επιχειρηματολογία. Βλ. και του ίδιου, «Synkrisis in Hebrews 7: The Rhetorical Structure and Strategy», στο *The Rhetorical Interpretation of Scripture. Essays from the 1996 Malibu Conference*, έκδ. S. E. Porter-D. L. Stamps, JSNTSup 180, Sheffield, JSOT Press 1999, 322-347.

ζεται συχνά πως χρησιμοποιείται το *argumentum e silentio*, που οι Strack-Billerbeck ονομάζουν *quod non in Torah non in munda*, το οποίο χρησιμοποιείται και από τον Φίλωνα¹⁴¹. Η εξηγητική μέθοδος του συγγραφέα στο 7:1-3 είναι κατά κάποιο τρόπο διαφορετική από τη συνολική μέθοδο που χρησιμοποιείται στο κείμενο της επιστολής¹⁴².

Αρκετά από τα στοιχεία που απαντούν στο κεφ. 7 χρησιμοποιούνται στα χειρόγραφα του Κουμράν, στα έργα του Φίλωνα και στα Ταρ-γκουμίμ. Άλλωστε τα τεχνικά αυτά χαρακτηριστικά ήταν ευρέως διαδεδωμένα κατά τον 1^ο αι. μ.Χ. και χρησιμοποιούνταν επίσης και από τους ελληνιστές, μη Ιουδαίους, ρήτορες¹⁴³. Έχουμε ήδη αναφερθεί στο πεσέρ, το οποίο είναι μια μορφή βιβλικού υπομνήματος και αποτελεί την πιο εύχρηστη μέθοδο ερμηνείας που χρησιμοποιείται στα χειρόγραφα του Κουμράν. Δεν είναι παρά ένα ειδικού τύπου μιδράς το οποίο έχει ως σκοπό να δείξει πως οι βιβλικές προφητείες θα εκπληρωθούν στην κοινότητα του Κουμράν. Για το λόγο αυτό τα πεσερίμ έχουν εσχατολογικό και αποκαλυπτικό χαρακτήρα. Παρά το γεγονός ότι αυτά διακρίνονται από τα ραββινικά μιδρασίμ, και τα δύο χρησιμοποιούν κάποιες κοινές εξηγητικές τεχνικές (π.χ. τους περίφημους ραββινικούς κανόνες)¹⁴⁴. Το Μιδράς που εντοπίζεται στο 7:1-25, από φιλολογικής μορφής κρίνεται ως ομιλητικό, το οποίο ήταν ένας τύπος του ραββινικού μιδράς, επειδή δεν αποτελεί συνεχόμενο υπόμνημα σε κάποιο βιβλίο της Π.Δ. Τα πεσερικά κείμενα που διασώθηκαν από το Κουμράν προσφέρουν σχόλια στα προφητικά βιβλία, στην Πεντάτευχο, στους Ψαλμούς και στο βιβλίο του Δανιήλ. Τα κείμενα αυτά εμφανίζονται σε διάφορες μορφές, είτε ως συνεχόμενα πεσερίμ, είτε όχι. Τα *4QFlorilegium* και *11QMelch* έχουν τη μορφή ενός θεματικού πεσέρ, δηλαδή περιέχουν σχόλια σε στίχους από διαφορετικά βιβλία της Π.Δ. και αναπτύσσονται γύρω από ένα κοινό θέμα. Το θέμα αυτό καθορίζει τη δομή και την πορεία του κειμένου¹⁴⁵.

¹⁴¹ Str-B 3, 694-696. Βλ. και S. J. Kistemaker, στο *ίδιο*, 133.

¹⁴² G. L. Cockerill, στο *ίδιο*, 312.

¹⁴³ G. G. Porton, «Midrash», *ABD on CD-ROM*, Logos Library System, Version 2.1a, 1997. Βλ. και T. W. Seid, στο *ίδιο*, 4-14.

¹⁴⁴ Βλ. σχετικά G. G. Porton, στο *ίδιο*.

¹⁴⁵ Βλ. πληροφορίες στο D. Dimant, «Pesharim, Qumran», *ABD* 5, 244-251.

Χαρακτηριστικό είναι το γεγονός της ταύτισης ενός θέματος που αναφέρεται σε κάποιο βιβλικό χωρίο με κάποιο πρόσωπο ή μια συγκεκριμένη κατάσταση της εποχής που γράφεται το πεσέρ. Οι εξηγητικές τεχνικές που εφαρμόζονται για το σκοπό αυτό, όπως η χρήση συνώνυμων λέξεων, η παρονομασία, η ρηματική αναλογία, κ.α. συνδέουν τα πεσερίμ με τα ραββινικά μιδρασίμ, την πρώιμη αποκαλυπτική γραμματεία, αλλά και το Φίλωνα. Το φαινόμενο αυτό δείχνει πως και το κουμρανικό πεσέρ πρέπει να τοποθετηθεί μέσα στο ευρύτερο πλαίσιο της ιουδαϊκής εξήγησης της περιόδου του δεύτερου Ναού.

Συμπερασματικά θα λέγαμε ότι ειδικά στο κεφ. 7 της προς Εβραίους, αν και παρατηρούνται αντίστοιχες εξηγητικές τεχνικές με τη ραββινική γραμματεία, τα χειρόγραφα του Κουμράν και τα έργα του Φίλωνα, δεν μπορεί να υποστηριχθεί με ασφάλεια αν το συγκεκριμένο μιδράς στον Ψλ. 109:4 έχει στενή σχέση με κάποια από αυτές. Το Εβρ. 7 ίσως να εμφανίζει τη μορφή του πεσέρ, αλλά αντίθετα απ' ό τι παρατηρείται στα πεσερίμ, ο Ψλ. 109:4 παρατίθεται στο 5:6 και πουθενά αλλού πριν το 7:17. Ο συγγραφέας της επιστολής δεν επιχειρεί αλληγορική ερμηνεία, ούτε εντοπίζονται κάποια χαρακτηριστικά που βρίσκουμε στα κουμρανικά πεσερίμ, αλλά μοιράζεται μεθοδολογικά κάποια κοινά χαρακτηριστικά στοιχεία, όπως λόγου χάρη η εσχατολογική εκπλήρωση της Γραφής¹⁴⁶, τα οποία θεωρεί από την δική του οπτική γωνία. Ας σημειωθεί δε, πως το κεφ. 11 παρουσιάζει αντιστοιχία με ομιλία του τύπου της ελληνιστικής συναγωγής. Από άποψη εσχατολογικής διάστασης, η επιστολή είναι πλησιέστερη προς το Κουμράν και όχι προς τον Φίλωνα. Για την κοινότητα του Κουμράν τα έσχατα, αν και κοντά, δεν έχουν ακόμη λάβει χώρα, ενώ σε αντίθεση για το συγγραφέα της προς Εβραίους αυτά έχουν ήδη πραγματοποιηθεί με την έλευση του Χριστού. Η αντίθεση αυτή, ενισχύεται και από το γεγονός πως τα περισσότερα αποσπάσματα από τους Ψαλμούς και τους Προφήτες που χρησιμοποιούνται στο κείμενο (κατανοούνται υπό το φως της εκπλήρωσης με την έλευση του Χριστού), εισάγονται με το «λέγει» ή τα συνώνυμά του και δίνουν την εντύπωση πως ο Θεός είναι ο ομιλητής.

¹⁴⁶ F. Manzi, στο *ιδιο*, όπου λέγεται πως το Εβρ. 7 δεν έχει τη μορφή του πεσέρ. Πρβλ. και J. Kurianal, *Jesus our High Priest*, 196-197.

4. Ερμηνευτική ανάλυση των αναφορών στον Μελχισεδέκ

α) Ο συνηθισμένος αρχιερέας και ο αρχιερέας Χριστός (5:1-10)

Αρχικά θα πρέπει να πούμε ότι οι μοναδικές αναφορές στον Μελχισεδέκ στην Κ.Δ., οι οποίες απαντούν στην προς Εβραίους, συναντώνται στην ευρύτερη ενότητα 5:1-7:28. Είδαμε ότι η ενότητα 5:1-10 διακρίνεται σε δύο υποενότητες. Το περιεχόμενο της πρώτης (5:1-4) είναι η λευιτική αρχιεροσύνη και το έργο της. Οι τέσσερις πρώτοι στίχοι του πέμπτου κεφαλαίου αναφέρονται σε δύο χαρακτηριστικά γνωρίσματα του Ιουδαίου αρχιερέα. Αυτά είναι ότι α) αυτός προέρχεται από τον ιουδαϊκό λαό και β) μοιράζεται την ανθρώπινη αδυναμία με τους υπόλοιπους για την άφεση των οποίων θυσιάζει. Με το στίχο 4 όμως η αναφορά σε κάθε αρχιερέα κατακλείεται και με το στ. 5 της δεύτερης υποενότητας (5:5-10) έχουμε μετάβαση από το συνηθισμένο αρχιερέα στον αρχιερέα Χριστό. Με άλλα λόγια, στην πρώτη υποενότητα έχουμε το γενικό πλαίσιο της αρχιεροσύνης, ενώ με τη δεύτερη το ειδικό που αναφέρεται στο Χριστό. Η σύγκριση εισάγεται με το *ούτως*. Ο,τι λέγεται εδώ για το Χριστό, αναφέρεται στο παρελθόν, όπως φανερώνεται από τον αόριστο *έδόξασεν*. Ο Ψλ. 109:4β παρατίθεται στο 5:6 μαζί με το Ψλ. 2:7 (5:5β), υπενθυμίζοντας στον αναγνώστη κάτι που ο συγγραφέας της επιστολής έχει θεμελιώσει στο πρώτο κιόλας κεφάλαιο μιλώντας για την ένδοξη θέση του Υιού¹⁴⁷. Η υποενότητα 1:5-13 αρχίζει με την παράθεση του Ψλ. 2:7 στο 1:5, όπως ακριβώς στο 5:5. Στους στίχους 5-6 ο συγγραφέας αρχικά αποδίδει

¹⁴⁷ Τα δύο ψαλμικά χωρία αποτελούν τους δύο πόλους της χριστολογίας της προς Εβραίους. Βλ. G. J. Steyn, «Psalm 2 in Hebrews», *Neot* 37 (2003) 262-282. D. Wallace, «The Use of Psalms in the Shaping of a Text. Psalm 2:7 and Psalm 110:1 in Hebrews 1», *ResQ* 45 (2003) 41-50. A. Tronina, «Ps 110,4 w interpretacji mię dzy-testamentalnej (Ps 110,4 in the Intertestamental Interpretation)», *CoIT* 63 (1993) 89-95. H. W. Attridge, *The Epistle to the Hebrews*, 145. Τα κεφάλαια 1-4 επικεντρώνονται στο θέμα της βασιλείας του Χριστού (Ψλ. 2:7 και 109:1), ενώ τα 5-10 στο θέμα της ιεροσύνης του (Ψλ. 2:7 και 109:4). Ο Grässer θεωρεί πως η παράθεση του Ψλ. 109:4 είναι επεξηγηματική στην παράθεση του Ψλ. 2:7. Βλ. E. Grässer, *An die Hebräer. 1. Teilband: Hebr 1-6*, EKKNT 17/1, Zürich, Benziger 1990, 292.

στον Χριστό ό,τι έχει πει νωρίτερα για τον αρχιερέα. Κατόπιν συνδέει τους τίτλους «Υιός» και «Ιερέυς» και τέλος παρέχει αποδείξεις από την Π.Δ. για τη σύνδεση αυτή στο πρόσωπο του Χριστού. Κατά τον Hay στο 5:5-10 έχουμε αναφορά και πάλι στο θέμα του ενθρονισμού που περιγράφηκε στο κεφ. 1 με σκοπό να συνδεθούν οι τίτλοι «Υιός» και «Ιερέυς»¹⁴⁸.

Οι μορφολογικές ομοιότητες των δύο ενοτήτων είναι αξιοπρόσεκτες. Το 5:7-10 με τον ομολογιακό του χαρακτήρα, εμφανίζεται ως παράλληλο του 1:3-4, ενώ η γενικότερη ομοιότητα του 5:1-10 με το 1:3-13 είναι προφανής. Όπως το 1:3-13 ο Ψλ. 109:1 πλαισιώνει την εικόνα της υιότητας, κατά τον ίδιο τρόπο ο Ψλ. 109:4 πλαισιώνει το πορτρέτο της ιεροσύνης του Χριστού στο 5:6-10. Εδώ τώρα με τη χρήση των δύο ψαλμικών χωρίων ο συγγραφέας συνδέει τη σημασία της υιότητας με το θέμα της ιεροσύνης. Τα ψαλμικά αποσπάσματα ακολουθούν το κείμενο των Ο' και τοποθετούνται μαζί υπονοώντας μια στενή σχέση μεταξύ της υιότητας και της ιεροσύνης του Χριστού. Ο συνδυασμός αυτός αποτελεί θέση κλειδί στη χριστολογία της προς Εβραίους. Ο Θεός εδώ εμφανίζεται ο ίδιος ως ομιλητής. Αυτός είναι που καθιερώνει τον Υιό ιερέα *εις τὸν αἰῶνα κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδεκ*. Συνεπώς ο Χριστός υπερέρχεται της λευιτικής ιεροσύνης ακριβώς επειδή η δική του προέρχεται από μια άλλη τάξη και συνεπώς είναι διαφορετική. Είναι βασιλιάς, αλλά και ιερέας, όπως ακριβώς ο Μελχισεδέκ. Είναι χαρακτηριστικό του συγγραφέα να εισάγει μοτίβα που δεν αναπτύσσονται αμέσως στο κείμενο, όπως ακριβώς στο 5:6 (*κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδεκ*) και περιστασιακά μοτίβα που δεν αναπτύσσονται καθόλου (π.χ. ο Χριστός ως απόστολος στο 3:1).

Οι στίχοι 7-8 γραμματικά αποτελούν συνέχεια της ίδιας πρότασης που αρχίζει στο 5:5. Εδώ δεν μας ενδιαφέρει η συζήτηση που γίνεται συνήθως για την προέλευση των συγκεκριμένων στίχων και τη σχέση

¹⁴⁸ D. M. Hay, *Glory at the Right Hand-Psalm 110 in Early Christianity*, SBLMS 18, Nashville, Tennessee 1973, 114-145. Πρβλ. W. L. Lane, *Hebrews 1-8*, 118-119· P. Ellingworth, *The Epistle to the Hebrews*, 40-41· A. Vanhoye, «Situation et Signification de Hébreux V, 1-10», *NTS* 23 (1976-1977) 447-448.

με τις διηγήσεις των Συνοπτικών¹⁴⁹. Το όνομα του Μελχισεδέκ χρησιμοποιείται ξανά στο στ. 5:10 μέσω του Ψλ. 109:4β. Το νέο στοιχείο που προστίθεται εδώ σε σχέση με τη δήλωση στο 5:6 είναι πως λέγεται ρητά ότι ο Χριστός προσαγορεύτηκε ιερέας κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ από τον Θεό. Το *ὑπὸ τοῦ θεοῦ* εμφανίζεται ξανά, όπως στο 5:4. Η μετοχή αορίστου *προσαγορευθεὶς* δείχνει πως η ενέργεια αυτή προηγείται χρονικά του γεγονότος που περιγράφεται με το κύριο ρήμα *ἐγένετο*. Το *προσαγορευθεὶς* εδώ σημαίνει κάτι περισσότερο από την απλή ονοματοδοσία. Δηλώνει την από μέρους του ίδιου του Θεού Πατέρα καθιέρωση και ανακήρυξη του Ιησού ως αρχιερέα. Εκφράζει δηλαδή την παροχή μια νέας θέσης σε κάποιον. Το *Ιερέυς* του Ψλ. 109:4β μετατρέπεται τώρα σε *ἀρχιερέυς*, το οποίο χρησιμοποιείται ξανά στο στίχο 6:20. Η εισαγωγή του Ψλ. 109:4 και η περιγραφή του ιουδαίου αρχιερέα αποδεικνύουν κατὰ τον Kurianal πως η ενότητα 5:1-10 συνδέεται στενά με το κεφ. 7¹⁵⁰. Ο Χριστός ως *ἀρχιερέυς*, αναφέρεται στην προς Εβραίους τέσσερις φορές πριν το 5:10 (2:17, 3:1, 4:14 και 5:5), αλλά εδώ είναι η πρώτη φορά που ο τίτλος αυτός χρησιμοποιείται σε σχέση με μια νύξη στον Ψλ. 109:4. Είδαμε πως ο Μελχισεδέκ δεν αναφέρεται ως αρχιερέας στην Π.Δ., στο Φίλωνα και στον Ιώσηπο, αλλά ούτε και στο κείμενο της προς Εβραίους. Ενώ στο 5:5-6 ο Χριστός αναφέρεται ως *Ιερέυς*, στο 5:10 του αποδίδεται ο τιμητικός τίτλος «*ἀρχιερέυς*».

¹⁴⁹ Βλ. C. Z. Estrada, *Hebrews 5,7-8: Estudio Historico-Exegetico*, AnBib 113, Roma, Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1990· J. Swetnam, «The Crux at Hebrews 5,7-8», *Bib* 81 (2000) 347-361 και του ίδιου, «The Context of the Crux at Hebrews 5,7-8», *FilolNT* 14 (2001) 117-118· Χρ. Βούλγαρη, *Υπόμνημα εἰς τὴν πρὸς Ἑβραίους Ἐπιστολήν*, Αθήναι 1996, 200.

¹⁵⁰ J. Kurianal, *στο ίδιο*, 2000, 83· A. Aschim, «Melchizedek and Levi», στο *The Dead Sea Scrolls. Fifty Years after their Discovery. Proceedings of the Jerusalem Congress, 20-25 July 1997*, έκδ. L. H. Schiffman-E. Tov-J. C. VanderKam, Jerusalem, Israel Exploration Society 2000, 773-788.

β) Επίκριση της νωθρότητας και ενθάρρυνση της πίστης (5:11-6:20)

Στο κεφ. 6 βρίσκουμε μόνο μια αναφορά στο όνομα του Μελχισεδέκ στο 6:20. Ο στίχος αυτός με τη χρήση του Ψλ. 109:4 διευκολύνει τη μετάβαση από το 5:10 στην ενότητα που ακολουθεί, υπενθυμίζοντας το θέμα στο οποίο ο συγγραφέας είχε αναφερθεί στο 5:1-10, αλλά και προετοιμάζοντας τον αναγνώστη (αναγγελία του θέματος) γι' αυτό που θα συζητηθεί στο κεφ. 7. Το επίθετο πρόδρομος που αποδίδεται στον Χριστό συναντάται μόνο εδώ στην Κ.Δ. και ακολουθεί το σωτηριολογικό πλάνο του συγγραφέα (*ἀρχηγός τῆς σωτηρίας και αἴτιος σωτηρίας αἰωνίου*). Επιπλέον η αναφορά στο Ψλ. 109:4 είναι ο σύνδεσμος μεταξύ Ιησού και Μελχισεδέκ¹⁵¹. Μέχρι στιγμής το όνομα του Μελχισεδέκ χρησιμοποιήθηκε για να κατανοηθεί η διαφορετικής φύσης ιεροσύνη του Υιού, χωρίς να μας δοθεί κάποια πληροφορία για το μυστηριώδη βασιλιά-ιερέα της Π.Δ. Παρακάτω στο κεφ. 7 ο συγγραφέας θα αναφερθεί όμως εκτενώς σε αυτόν. Συνεπώς, τα προηγούμενα αποτελούν την εισαγωγή στο κύριο θέμα που θα παρουσιαστεί στο κεφ. 7.

γ) Ο Μελχισεδέκ ανώτερος των λευιτών ιερών (7:1-10)

Το μιδράς του κεφαλαίου 7, αν και χρησιμοποιεί στο 1-10 το περιστατικό από τη διήγηση του Γεν. 14:17-20, κυριαρχείται από τον Ψλ. 109:4. Οι στίχοι 7:1-3 γραμματικά συγκροτούν μία πρόταση, που όπως ήδη έχουμε δει για κάποιους αποτελεί ύμνο. Παρόμοια μακρά πρόταση έχουμε στο 1:1-4. Στον πρώτο στίχο έχουμε αναφορά στο γνωστό περιστατικό της Γένεσης, στο δεύτερο ετυμολογία του ονόματος Μελχισεδέκ και στον τρίτο νέες πληροφορίες για τον μυστηριώδη βασιλιά-ιερέα που δεν αναγράφονται στη σχετική διήγηση της Γένεσης. Με άλ-

¹⁵¹ Βλ. τα όσα λέγονται στα C. Voulgaris, *The Sacrament of Priesthood in Holy Scripture. Theological Presuppositions*, Αθήνα 1996 (επίσης στη βιβλιοθήκη της ιστοσελίδας της Εκκλησίας της Ελλάδος http://www.myriobiblos.gr/bible/studies/voulgaris_priesthood.asp) και του ίδιου, *Ἡ ἐν Χριστῷ τελείωσις τῆς Θεῆς Οἰκονομίας, κατὰ τὴν πρὸς Ἑβραίους Ἐπιστολήν*, Αθήνα 1988.

λα λόγια η πρόταση αυτή δίνει όλα τα δεδομένα περί του Μελχισεδέκ που ο συγγραφέας της προς Εβραίους θέλει να μας παρουσιάσει. Το υλικό των στίχων 7:1-2α προέρχεται από το Γεν. 17-20, ενώ τα 7:2β-3 ίσως αποτελούν συμπεράσματα από τη συγκεκριμένη περικοπή της Π.Δ. και η ερμηνεία τους στηρίζεται σε ραββινικές εξηγητικές τεχνικές. Τα 7:4-10 δε, αποτελούν το συλλογισμό του συγγραφέα πάνω σε αυτά τα δεδομένα. Στην πρώτη μικρή ενότητα (7:1-10) το κεντρικό θέμα είναι η υπεροχή του Μελχισεδέκ.

Η αρχική φράση *οὗτος γὰρ ὁ Μελχισεδέκ* δείχνει πως αυτός έχει ήδη αναφερθεί στο κείμενο, ενώ ο αιτιολογικός σύνδεσμος *γὰρ* συνδέει το κεφ. 7 με όσα προηγήθηκαν. Το *οὗτος* έδωσε αφορμή για υποθέσεις πως μπορεί να υπήρχε και κάποιος άλλος Μελχισεδέκ, διαφορετικός από αυτόν στον οποίο το κείμενο αναφέρεται. Στα 7:1-2 ο συγγραφέας δεν επαναλαμβάνει το Γεν. 14:18-20, αλλά μόνο τα στοιχεία εκείνα της περικοπής που του είναι χρήσιμα στην επιχειρηματολογία¹⁵². Η πρώτη πληροφορία λοιπόν είναι πως ο Μελχισεδέκ είναι *βασιλεύς Σαλήμ*. Η Σαλήμ στο *IQapGen* 22:13 και στον Ιώσηπο ταυτίζεται με την Ιερουσαλήμ¹⁵³, αλλά εδώ δεν φαίνεται πως αυτό απασχολεί το συγγραφέα της επιστολής, ο οποίος επιχειρεί ετυμολογική ερμηνεία του ονόματος Μελχισεδέκ. Η δεύτερη πληροφορία είναι πως αυτός είναι *ιερέυς τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου* στην οποία έχουμε ήδη αναφερθεί. Το υπόλοιπο μέρος του στ. 1 δεν αποτελεί κατά λέξη παράθεση από το κείμενο των Ο', αλλά μια σύνθεση του συγγραφέα της προς Εβραί-

¹⁵² Βλ. Π. Τρεμπέλα, *Ἡ πρὸς Ἑβραίους καὶ αἱ ἑπτὰ Καθολικαί*, Αθήνα 1956, 96· P. Garuti, *Alle Origini dell' Omiletica Cristiana: La Lettera agli Ebrei*, 234· J. Dunnill, *Covenant and Sacrifice in the Letter of the Hebrews*, 207-208 και 257-258· T. J. Thomas, «Melchizedek, King and Priest», *ER* 52 (2000) 403-405· G. J. Steyn, «The Vorlage of the Melchizedek Phrases in Heb 7.1-4», *Acta Patristica et Byzantina* 13 (2002) 207-223· T. C. De Kruiyf, «The Priest-King Melchizedek: The Reception of Gen 14,18-20 in Hebrews Mediated by Psalm 110», *Bijdr* 54 (1993) 393-406.

¹⁵³ Η ραββινική παράδοση ταυτίζει επίσης τη Σαλήμ με την Ιερουσαλήμ (*Tg. Onq.*, *Tg. Neof.*, *Tg. Ps.-J.*, *Frg. Tg. Gen* 14:18). Βλ. M. McNamara, «Melchizedek: Gen 14, 17-20 in the Targums, in Rabbinic and Early Christian Literature», *Bib* 81 (2000) 8-10 και M. Del Verme, «La «prima decima» Giudaica nella Pericope di Ebrei 7,1-10», *Hen* 8 (1986) 340-360.

ους από το Γεν. 14:18-20 και το λεξιλόγιο που χρησιμοποιείται στην περικοπή. Η φράση «ὁ συναντήσας Ἀβραάμ ὑποστρέφοντι ἀπὸ τῆς κοπῆς τῶν βασιλέων» στο κείμενο των Ο' δεν αναφέρεται στον Μελχισεδέκ, αλλά στο βασιλιά των Σοδόμων (Γεν. 14:17). Η μόνη ιερατική πράξη του Μελχισεδέκ που αναφέρεται στην περικοπή της Γένεσης (καὶ εὐλογῆσας αὐτόν) επαναλαμβάνεται επακριβώς στο 7:1 με σκοπό να στηρίξει την επιχειρηματολογία του συγγραφέα για την ανωτερότητα του Μελχισεδέκ έναντι της λευιτικής ιεροσύνης. Τα λόγια της ευλογίας του Γεν. 14:19 παραλείπονται στην προς Εβραίους και λαμβάνεται μόνο το μέρος εκείνο που είναι απαραίτητο για την επιχειρηματολογία του συγγραφέα (7:7).

Η εκχώρηση της δεκάτης από μέρους του Αβραάμ προς τον Μελχισεδέκ είναι μια πληροφορία με την οποία επιμαρτυρείται η υπεροχή του βασιλιά ιερέα της Σαλήμ έναντι του Αβραάμ (Αβραμ κατά το κείμενο των Ο'), όπως βεβαιώνεται και στον στ. 4¹⁵⁴. Εδώ λέγεται ρητά ότι ο Αβραάμ πρόσφερε τη δεκάτη στον Μελχισεδέκ¹⁵⁵.

Στο β' μέρος του 7:2 ο συγγραφέας επιχειρεί ετυμολογική εξήγηση του ονόματος Μελχισεδέκ χρησιμοποιώντας το κείμενο της Γένεσης. Μεταφράζει το εβραϊκό όνομα *malki-sédeq* ως βασιλεύς δικαιοσύνης. Το βασιλεύς Σαλήμ εδώ δεν φαίνεται να συνδέεται με κάποια πόλη, αλλά μεταφράζεται ως βασιλεύς ειρήνης. Παρατηρούμε μια ελαφριά διαφορά με την ετυμολογία του Φίλωνα και του Ιωσήπου¹⁵⁶. Οι περισ-

¹⁵⁴ Βλ. Γ. Γρατσέα, *Η προς Εβραίους Επιστολή*, 530-531· J. M. Casey, *Hebrews*, New Testament Message 18, Wilmington, Delaware 1980, 37-38· C. R. Koester, *Hebrews*, 341 και τα σχόλια του Ιερωνύμου, *Epistula LXXIII*, PL 20, 676-681· L. Soubigou, «La Chapitre VII de l'Épître aux Hébreux», *AT7* (1946) 69-82.

¹⁵⁵ Το μασωριτικό κείμενο δε λέει ρητά ποιος από τους δύο προσφέρει τη δεκάτη. Το κείμενο των Ο' συνεχίζει με την ίδια απορία, όπως αργότερα τα *Tg. Opa.* και *Tg. Neof.* Gen 14:18. Αντίθετα τα *IQapGen* 22:17 και *Tg. Ps.-JGen* 14:18 αναφέρουν ρητά πως ο Αβραάμ είναι αυτός που δίνει τη δεκάτη στον Μελχισεδέκ.

¹⁵⁶ Φίλωνα, *Νόμων ιερών ἀλληγορίας τῶν μετὰ τὴν ἑξαήμερον*, 3, 79, όπου έχουμε «βασιλέας της ειρήνης» και «βασιλεύς δίκαιος». Στον Ιωσήπου έχουμε «βασιλεύς δίκαιος» (*Ιστορία Ιουδαϊκοῦ πολέμου πρὸς Ῥωμαίους*, 6, 438). Βλ. Χρ. Βούλγαρη, *Υπόμνημα εἰς τὴν πρὸς Ἑβραίους Ἐπιστολήν*, Αθήνα 1996, 226 και

σότεροι από τους ερμηνευτές θεωρούν ότι στο 7:2 ο συγγραφέας της προς Εβραίους κάνει αναφορά στις προσδοκίες της Π.Δ. για ένα βασιλιά Μεσσία, ο οποίος θα φέρει την ειρήνη (Ησ. 9:5-6, 32:17, Ιερ. 23:5-6, 23:5, Δν. 9:24-27, Ζαχ. 9:1-10, Μιχ. 5:4, κ.α.)¹⁵⁷. Στην Κ.Δ. τα χαρακτηριστικά αυτά αποδίδονται στο Χριστό (Ρωμ. 5:1, 14:17, Εφ. 2:14-16).

Ο στίχος 3 έχει απασχολήσει αρκετά τους ερευνητές σχετικά με τα επίθετα που αποδίδονται στον Μελχισεδέκ, χωρίς όμως να έχει επιτευχθεί μέχρι σήμερα ομοφωνία. Πρόκειται για το δυσκολότερο σημείο του κεφ. 7. Στο πρώτο μέρος του στ. 3 ο Μελχισεδέκ περιγράφεται ως «ἀπάτωρ ἀμήτωρ ἀγενεαλόγητος, μήτε ἀρχὴν ἡμερῶν μήτε ζωῆς τέλος ἔχων»¹⁵⁸. Τα επίθετα αυτά που αποδεικνύουν την καταπληκτική ελλη-

M. Τομάσοβιτς, *Ο Μελχισεδέκ και το Μυστήριο της Ιερωσύνης του Χριστού*, 71-76.

¹⁵⁷ Βλ. ενδεικτικά N. Casalini, *Agli Ebrei: Discorso di Esortazione*, SBFLA 34, Jerusalem 1992, 230· D. Peterson, *Hebrews and Perfection: An Examination of the Concept of Perfection in the Epistle to the Hebrews*, SNTSMS 47, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, 106· F. Manzi, *Melchisedek e l'Angelologia nell'Epistola agli Ebrei e a Qumran*, 132· D. A. DeSilva, *Perseverance in Gratitude: A Socio-Rhetorical Commentary on the Epistle to the Hebrews*, Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans, 2000, 266.

¹⁵⁸ Το πλήθος των αναφορών της πατερικής γραμματείας στο πρόσωπο του Μελχισεδέκ οφείλεται στις αντιλήψεις διαφόρων αιρετικών ομάδων που εμφανίζουν τον Μελχισεδέκ ως θεϊκό ον. Η ιδέα αυτή προέκυψε από παρερμηνεία του στίχου 7:3. Ο Επιφάνιος Σαλαμίνος γράφοντας στις αρχές του τετάρτου αιώνα αναφέρει πως υπήρχε η αντίληψη ότι ο Μελχισεδέκ ήταν ένα αγγελικό ή θεϊκό ον (*Πανάριον*, 2, 333-334). Με τη γνώμη αυτή συντάσσεται και ο Ωριγένης, όπως πληροφορούμαστε από τον Ιερώνυμο (*Epistula LXXIII*, PL 22, 676-681) διότι η θεώρηση αυτή δεν περιέχεται στα σωζόμενα έργα του. Η πρώτη αίρεση που προέκυψε από παρερμηνεία του παραπάνω χωρίου ήταν οι Μελχισεδεκίανοι ή Θεοδοτιανοί. Αυτοί αναφέρονται και ως Μελχισεδεκίτες από τον Χρυσόστομο (*Όμιλία εἰς τὸν Μελχισεδέκ*, PG 56, 260-261). Βλ. M. Friedländer, «La Sect de Melchisedech et l'Épître aux Hébreux», *REJ* 5 (1882) 1-26, 188-198 και *REJ* 5 (1883) 187-199. Ο λόγος που ο Μελχισεδέκ θεωρούνταν ανώτερος του Χριστού σε αυτή την αιρετική ομάδα ήταν το γεγονός ότι ο Χριστός σύμφωνα με την προς Εβραίους ήταν ιερέας «κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ». Μια άλλη αιρετική παραφυάδα δημιουργήθηκε από τον Ιέρακα τον Αιγύπτιο (τέλος του γ' αιώνα μ.Χ.), ο οποίος ταύτιζε τον Μελχισεδέκ με το Άγιο Πνεύμα. Συμπερασματικά

νομάθεια του συγγραφέα είναι όροι πρωτόφερτοι στο χριστιανικό λεξιλόγιο (άπαξ λεγόμενα στην Κ.Δ.), οι οποίοι στην αρχαιότητα αποδίδονταν σε θεότητες¹⁵⁹. Τα τέσσερα χαρακτηριστικά είναι δύσκολο να αποδοθούν στον Χριστό και ειδικά το τέταρτο. Το *Υιός του Θεού* που χρησιμοποιείται συχνά στην επιστολή έρχεται σε αντίθεση με το *άπάτωρ*. Είναι γνωστό ότι γενεαλογικοί κατάλογοι τηρούνταν υποχρεωτικά για τους βασιλιάδες και τους αρχιερείς. Ειδικά για την ιεροσύνη, οι μη εγγεγραμμένοι στους γενεαλογικούς καταλόγους αποκλείονταν από αυτήν. Ο Μελχισεδέκ ως μη Ισραηλίτης δεν ήταν εγγεγραμμένος σε κάποιον κατάλογο των λευιτών. Οι ερμηνευτές συχνά καταφεύγουν στη χρήση του *argumentum e silentio* της Γραφής προκειμένου να δικαιολογήσουν το στίχο 7:3, αν και όπως θα δούμε παρακάτω η ε-

μπορούμε να πούμε πως στη μετέπειτα εκκλησία ο Μελχισεδέκ θεωρούνταν όχι μόνο ως ιστορικό πρόσωπο, αλλά και ως θεικό όν. Ειδικότερα τώρα όσον αφορά τη δεύτερη αντίληψη ο μυστηριώδης βασιλιάς ιερέας, άλλοτε ταυτιζόταν από τις αιρετικές χριστιανικές ομάδες με τον Χριστό, άλλοτε με το Άγιο Πνεύμα ενώ δεν έλειπαν αντιλήψεις που τον ήθελαν ένα αγγελικό όν. Από την πλειοψηφία πάντως της εκκλησιαστικής γραμματείας ο Μελχισεδέκ θεωρείται ιερέας του οποίου η ιεροσύνη μεταβιβάστηκε στο Χριστό. Βλ. Κυρίλλου Αλεξανδρείας, *Περί του Αβραάμ και του Μελχισεδέκ*, PG 69, 49-109. Περισσότερα στο C. Gianotto, «Le Personnage de Melchisedeq dans les Documents Gnostiques en Langue Copte», στο *Studia Patristica*, 17, pt 1, έκδ. E. Livingstone, 1982, 209-213 και στη μεταπτυχιακή μας εργασία, *Η προς Εβραίους Επιστολή στην Αρχαία Εκκλησιαστική Παράδοση και στη Νεότερη Βιβλική Έρευνα*, Θεσσαλονίκη 2000, 55-58.

¹⁵⁹ Βλ. Γ. Γρατσέα, στο *ίδιο*, 291-317 ή του ίδιου, «Οι όροι «άπάτωρ άμήτωρ άγενεαλόγητος» (Εβρ. 7, 3) και ο Ελληνικός Λόγος, η Τραγωδία», *ΕΕΘΣΑ* 29 (1994) 109-125· W. L. Lane, *Hebrews 1-8*, 165· J. W. Thompson, «The Conceptual Background and Purpose of the Midrash in Hebrews VII», *NovT* 19 (1977) 211· G. L. Cockerill, *The Melchizedek Christology in Heb 7:1-28*, 42-48· J. H. Neyrey, «Without Beginnings of Dates or End of Life. (Hebr. 7,3). Topos for a True Deity», *CBO* 53 (1991) 439-455· C. R. Koester, *Hebrews*, 342-343· E. M. Panosian, «Hebrews: Neither Beginning of Days nor End of Life», *BV* 2 (1968) 9-14· M. J. Paul, «The Order of Melchizedek (Ps 110:4 and Heb 7:3)», *WTJ* 49 (1987) 195-211· C. J. Sedgwick, «Melchizedek the Mystery Man», *ExpTim* 104 (1993) 213-214· P. Ellingworth, «Just like Melchizedek», *BT* 28 (1977) 236-239. Πρβλ. την εξήγηση του Σ. Αγουριδή, *Ματθαίος ο Ευαγγελιστής (Διδάσκαλος της Αρχικής και Σημερινής Εκκλησίας)*, Άρτος Ζωής, Αθήνα 2000, 23.

ξήγηση αυτή δεν είναι ικανοποιητική πλέον μετά τη δημοσίευση των χειρογράφων του Κουμράν, στα οποία ο Μελχισεδέκ παρουσιάζεται ως ουράνιο όν. Πιθανότατα, όπως υποστήριξαν κάποιοι, το «άγενεαλόγητος» να κατανοείται ως χωρίς ιερατική γενεαλογία, όπως φανερώνεται και από τον στ. 6¹⁶⁰. Αργότερα στην πατερική γραμματεία, οι ερμηνευτές πατέρες εξηγούν αυτούς τους όρους ως αναφερόμενους στην θεότητα και ανθρωπότητα του Χριστού. Η εκτενής χρήση του όρου *άπάτωρ* πιθανότατα οφείλεται στο Εβρ. 7:3.

Μετά τη φράση «μήτε άρχήν ήμερών μήτε ζωής τέλος έχων», στην οποία παρατηρείται χιαστική διάταξη, ο γρίφος συνεχίζεται στο δεύτερο μέρος του στ. 3 και μάλιστα δυσχεραίνει με το «άφομοιωμένος δέ τῷ υίῳ τοῦ θεοῦ, μένει ίερεύς εἰς τὸ διηνεκές». Το ρήμα *άφομοιωμαι* σημαίνει εξομοιώνομαι πέρα για πέρα, γίνομαι अपारάλλακτα όμοιος με κάποιον. Δεν είναι ο Χριστός που έγινε όμοιος με τον Μελχισεδέκ, αλλά ο δεύτερος θεωρείται ως όμοιος με τον πρώτο. Ο Μελχισεδέκ δηλαδή, εξομοιώνεται πέρα για πέρα με τον Χριστό. Άλλωστε, το υποκείμενο του *μένει* είναι ο Μελχισεδέκ. Σύμφωνα με τον Michel τα υπέρροχα χαρακτηριστικά που αποδίδονται στον Μελχισεδέκ περιέχουν μια μεσσιανική κλιμάκωση. Η σύγκριση ανάμεσα στον Μελχισεδέκ και τον Υιό μας προετοιμάζει για την επερχόμενη σύγκριση μεταξύ του Χριστού και του Μελχισεδέκ. Ό,τι ο συγγραφέας αποδίδει στον Μελχισεδέκ λειτουργεί υπέρ της εξύψωσης του Χριστού. Η διηνεκής ιεροσύνη του Μελχισεδέκ είναι απαραίτητη για την επιχειρηματολογία

¹⁶⁰ Βλ. B. F. Westcott, *The Epistle to the Hebrews: The Greek Text with Notes and Essays*, Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans, ²1980, 172-173· E. Riggenbach, *Der Brief an die Hebräer*, Zahn's Kommentar zum Neuen Testament 14, Wuppertal, 182· O. Michel, *Der Brief an die Hebräer*, 163-164· *Str-B* 3, 693-694· J. Dunnill, στο *ίδιο*, 167· C. P. Baylis, *The Author of Hebrews' Use of Melchizedek from the Context of Genesis*, Dallas 1989, 95. Σε μεταγενέστερο ψευδεπίγραφο έργο που αποδίδεται στον Αθανάσιο οι τρεις όροι που αποδίδονται στον Μελχισεδέκ σχετικά με την καταγωγή του αιτιολογούνται επειδή δε διασώθηκε κανείς από το γένος του. Βλ. Ψευδο-Αθανασίου, *Διατί έκλήθη ό Μελχισεδέκ άπάτωρ, άμήτωρ και άγενεαλόγητος* *Ιστορία εἰς τόν Μελχισεδέκ*, PG 28, 525-532.

του συγγραφέα (ο στ. 3 είναι σημαντικός για τα 7:15-16)¹⁶¹. Οι περισσότεροι ερευνητές δεν αντιλαμβάνονται το *εἰς τὸ διηνεκές* (άπαξ λεγόμενο στην Κ.Δ.) διαφορετικά από το *εἰς τὸν αἰῶνα* του Ψλ. 109:4. Εδώ χρησιμοποιείται ο ραββινικός ερμηνευτικός κανόνας *qal wāhōmer*. Αν ο ιερέας στον οποίο αναφέρεται ο Ψλ. 109:4 μένει ιερέας *εἰς τὸν αἰῶνα*, το ίδιο ισχύει και για τον Μελχισεδέκ. Ας σημειωθεί δε πως στην πεσιτά ο στ. 7:3 αναφέρει πως η ιεροσύνη του Μελχισεδέκ *μένει εἰς τὸ διηνεκές* και όχι ότι ο ίδιος *μένει ιερέας εἰς τὸ διηνεκές*.

Ο συγγραφέας με την μακρά αυτή πρόταση (7:1-3) μας έδωσε όλες τις πληροφορίες που ήθελε για την προσωπικότητα του Μελχισεδέκ, χωρίς όμως να μας δια φωτίσει για το ποιος είναι αυτός. Επιλέγει με οικονομία το υλικό που επιθυμεί από τη διήγηση της Γένεσης και αλλάζει το λεξιλόγιο για τις ανάγκες του δικού του κειμένου, ενώ τέλος όσον αφορά την ετυμολογία του ονόματος Μελχισεδέκ ακολουθεί εκείνη της εποχής του. Φυσικά δεν μπορούμε να γνωρίζουμε τις πηγές που ενδεχομένως γνώριζε, αλλά το κείμενο που εδώ χρησιμοποιεί είναι αυτό του Γεν. 14:17-20. Είδαμε πως οι προσπάθειες υπέρ της ύπαρξης κάποιου ύμνου στα 7:1-3 ή μόνο στο 7:3 δεν κατάφεραν να πείσουν το μεγαλύτερο μέρος της σύγχρονης έρευνας.

Η ακριβής φύση αυτής της σύγκρισης μεταξύ Μελχισεδέκ και Χριστού δεν είναι ξεκάθαρη. Οι ερμηνευτές διχάζονται και ενώ μερικοί υποστηρίζουν πως ο πρώτος είναι ένα απλό σύμβολο της Γραφής, κάποιιοι άλλοι δέχονται πως πρόκειται για ουράνιο όν¹⁶². Προς τη δεύτε-

¹⁶¹ O. Michel, *Der Brief an die Hebräer*, 162-164· K. L. Schenck, *Understanding the Book of Hebrews: The Story behind the Sermon*, Louisville, Westminster John Knox, 2003, 79-80.

¹⁶² J. W. Thompson, «The Conceptual Background and Purpose of the Midrash in Hebrews VII», *NovT* 19 (1977) 211· H. Windisch, *Der Hebräerbrief*, 59-63· G. Wuttke, *Melchisedech der Priesterkönig von Salem: Eine Studie zur Geschichte der Exegese*, BZNW 5, Giessen, A. Töpelmann, 1927, 3-13· G. L. Cockerill, *στο ίδιο*, 62-64 και 189-190· M. De Jonge-A. S. Van der Woude, «11QMelchizedek and the New Testament», *NTS* 12 (1965-1966) 318-326· L. K. Dey, *The Intermediary World and Patterns of Perfection in Philo and Hebrews*, 190-191 και 210-211· A. S. Van der Woude, «Melchisedek», στο *IDBSup*, Nashville 1984, 585-586. Για τη θεωρία υπέρ ενός υπερανθρώπινου όντος βλ. B. Demarest, *A History of Interpretation of Hebrews 7,1-10 for the Reformation to the Present*, 9 και F. F. Bruce, *The*

ρη υπόθεση ώθησε τα πράγματα και η μυστηριώδης εμφάνιση και εξαφάνιση του Μελχισεδέκ στο Γεν. 14:18-20. Ο συγγραφέας της προς Εβραίους δεν μας εξηγεί πως η αιώνια ιεροσύνη του συνδέεται με εκείνη του Χριστού ή ακόμη τι εννοεί όταν λέει στο στίχο 8 ότι «*ἐκεῖ δὲ μαρτυρούμενος ὅτι ζῆ*». Συνεπώς ο μυστηριώδης Μελχισεδέκ δεν χρησιμοποιείται στο κείμενο ως μια προσωπικότητα της Π.Δ. που ταιριάζει με το Χριστό, αλλά πιθανώς ο συγγραφέας της προς Εβραίους στηρίζεται σε κάποιες θεωρήσεις της εποχής του περί του Μελχισεδέκ ως ουράνιου όντος¹⁶³. Αυτό που ο Horton στη μονογραφία του ονομάζει «αντιτυπολογία» αναφερόμενος στην παρουσίαση των δύο προσωπικοτήτων δεν επιλύει το πρόβλημα¹⁶⁴.

Είδαμε ότι οι στίχοι 4-10 απαρτίζουν τη δεύτερη υποενότητα της ενότητας 7:1-10. Από το στίχο 4 και εξής αρχίζει η αξιοποίηση των πληροφοριών γύρω από το πρόσωπο του Μελχισεδέκ (7:1-3) στην ανάπτυξη της επιχειρηματολογίας του συγγραφέα προκειμένου να εδραιώσει την υπεροχή της ιεροσύνης του Μελχισεδέκ έναντι της λευιτικής. Βασικό σημείο της επιχειρηματολογίας του είναι η από πλευράς Αβραάμ προσφοράς της δεκάτης στον Μελχισεδέκ. Με τη φράση «*θεωρεῖτε δὲ πηλίκος οὗτος*» ο συγγραφέας μας εισάγει στο θέμα, στο οποίο θα αναφερθεί παρακάτω. Η αντωνυμία *πηλίκος* είναι δηλωτική μεγάλου μεγέθους. Σημαίνει τόσο πραγματικά μεγάλος. Στην πορεία απόδειξης της ανωτερότητας του Μελχισεδέκ το πρώτο γεγονός που χρησιμοποιείται είναι η προσφορά της δεκάτης από τον Αβραάμ. Για

Epistle to the Hebrews, NICNT, Michigan 1990, 133-138. Η πρώτη τάση στηρίζεται στο «*μήτε ἀρχὴν ἡμερῶν μήτε ζωῆς τέλος ἔχων*», ενώ η δεύτερη στο «*ἀγεναλόγητος*».

¹⁶³ Βλ. H. W. Attridge, *The Epistle to the Hebrews*, 191-192.

¹⁶⁴ F. L. Horton, *The Melchizedek Tradition*, 161-164. Με τον όρο αυτό δηλώνεται η κατανόηση των ουράνιων πραγμάτων μέσα από κάποιες μορφές των επίγειων πραγμάτων. Η θεώρηση του Μελχισεδέκ από τον Horton δεν έτυχε αποδοχής δεδομένου μάλιστα πως παρουσιάζοντας τον Χριστό ως τύπο και τον Μελχισεδέκ ως αντίτυπο υποβάθμισε τον πρώτο.

το λόγο αυτό χρησιμοποιείται με έμφαση το «ὁ πατριάρχης» για να δηλωθεί η σπουδαιότητα του Αβραάμ και συνεπώς η υπεροχή του Μελχισεδέκ (7:9-10) να καταστεί σαφέστερη¹⁶⁵. Επιπλέον, η λέξη πατριάρχης συμβολίζει, ενσωματώνει και εκπροσωπεί όλους τους απογόνους του. Η λέξη *ἀκροθίνιον* (άπαξ λεγόμενο), ήταν αρχικά δηλωτική των απαρχών από τους σωρούς της σοδειάς του σιταριού και του κριθαριού. Στη συνέχεια όμως χρησιμοποιούνταν για να δηλώσει κάθε απαρχή και ειδικότερα την απαρχή των πιο αξιόλογων λαφύρων από τους πολέμους, λαφύρων που τα αφιέρωναν στους θεούς¹⁶⁶. Το τελευταίο αν θεωρηθεί πως δήλωνε την απεριόριστη τιμή προς τους θεούς από το μέρος των προσφερόντων, τότε μπορούμε να φανταστούμε πόσο μεγάλος θεωρήθηκε ο Μελχισεδέκ από τον Αβραάμ, ώστε να του προσφέρει τα *ἀκροθίνια*. Ένα μέρος του Γεν. 14:20 παρατίθεται στο στίχο αυτό με τη διευκρίνιση ότι η δεκάτη προερχόταν από τα λάφυρα της μάχης. Θα πρέπει εδώ να αναφερθεί πως ο συγγραφέας της προς Εβραίους επεξεργάζεται το περιστατικό του Γεν. 14:18-20 ως πραγματικό ιστορικό γεγονός, η ιστορικότητα του οποίου αποτελεί βασικό σημείο της επιχειρηματολογίας του.

Ο επόμενος στίχος αναφέρεται στο θεσμό της προσφοράς της δεκάτης στους λευίτες, οι οποίοι σύμφωνα με την Πεντάτευχο είχαν την υποχρέωση να τη συγκεντρώνουν από το λαό (Αρ. 18:21-24). Κατά την εποχή που γράφεται η επιστολή τη δεκάτη συγκεντρώναν οι

¹⁶⁵ W. L. Lane, *Hebrews 1-8*, 1991. Αντίθετα στη ραββινική γραμματεία η εικόνα που έχουμε για τον Μελχισεδέκ αλλάζει. Στο *b. Ned.* 32b ο Μελχισεδέκ ταυτίζεται με το Σημ και επικρίνεται διότι στην ευλογία του μνημόνευσε τον Αβραάμ πριν από το όνομα του Θεού (Γεν. 14:19). Έτσι ο Θεός μεταβίβασε την ιεροσύνη του στον Αβραάμ. Εδώ αυτός που εξαιρείται είναι ο Αβραάμ και όχι ο Μελχισεδέκ. Στα *b. Sukkah* 52b και *Song Rab.* 2:12 ο Μελχισεδέκ αναφέρεται ως ένας από τους τέσσερις τέκτονες του Ζαχ. 2:3. Βλ. C. G. Willis, «Melchisedech, the Priest of the Most High God», *DRev* 96 (1978) 271-272 και T. Willi, «Melchisedek: Der alte und der Neue Bund im Hebräerbrief im Lichte der Rabbinischen Tradition über Melchizedek», *Jud* 42 (1986) 158-170.

¹⁶⁶ Βλ. Γ. Γρατσέα, *Η προς Εβραίους Επιστολή*, 538.

ίδιοι οι ιερείς¹⁶⁷. Η σύγκριση γίνεται πάνω στη λέξη «*ιερατεία*». Ο ενεστωτικός χρόνος που χρησιμοποιείται στο στ. 5 δεν αποτελεί ένδειξη (όπως στα 7:27-28, 8:3-5, 9:7-8, 10:1-3, 13:10-11) πως η λειυτική ιεροσύνη εξακολουθεί να ασκεί το λειτούργημά της¹⁶⁸. Το «*καίπερ ἐξεληλυθότας ἐκ τῆς ὄσφυος Ἀβραάμ*» χρησιμοποιείται για να δοθεί έμφαση στην κοινή γενεαλογία του λαού και των ιερέων, οι οποίοι είναι απόγονοι του Αβραάμ. Η έκφραση «*ἐξεληλυθότας ἐκ τῆς ὄσφυος*» δηλώνει την προέλευση, την καταγωγή από κάποιον. Εδώ δηλώνει την έναρξη της γενεαλόγησης από τον Αβραάμ. Ο στίχος 6 συμπληρώνει τον προηγούμενο και αρχίζει το β' σκέλος του αντιθετικού παραλληλισμού, όπως φαίνεται και από τη χρήση του «*οἱ μὲν ἐκ τῶν υἱῶν Λευί... ὁ δὲ [Μελχισεδέκ...]*». Η ανωτερότητα της ιεροσύνης του Μελχισεδέκ έναντι της λειυτικής στηρίζεται σε δύο πράγματα. Από τη μία, στην από πλευράς του Αβραάμ προσφορά της δεκάτης στον Μελχισεδέκ και από την άλλη στην από μέρους του δεύτερου παροχή ευλογίας στον πρώτο. Εξάλλου ο Μελχισεδέκ είναι «*μὴ γενεαλογούμενος ἐξ αὐτῶν*», δεν γενεαλογείται σε αντίθεση προς τους λευίτες. Δυστυχώς ο συγγραφέας της προς Εβραίους δεν μας εξηγεί γιατί αυτή η γενεαλογική διαφορά αποτελεί ένα πρόσθετο στοιχείο υπεροχής του Μελχισεδέκ έναντι του Αβραάμ και μέσω αυτού έναντι της λειυτικής ιεροσύνης.

Στο 7:6 παρατηρούμε μια αλλαγή από το «*ἀγενεαλόγητος*» του στ. 3 σε «*μὴ γενεαλογούμενος ἐξ αὐτῶν*», η οποία προετοιμάζει το έδαφος για την επιχειρηματολογία του 7:11-19 για μια άλλη ιεροσύνη, διαφορετική από εκείνη της φυλής του Λευί¹⁶⁹, που έχει ιστορική προτεραιότητα. Το χαρακτηριστικό αυτό σκιαγραφεί επίσης την εικόνα του α-

¹⁶⁷ Βλ. W. L. Lane, *Hebrews 1-8*, 169, ο οποίος παραλέμει στη μαρτυρία του Ιωσήπου.

¹⁶⁸ Ο Ιώσηπος γράφοντας είκοσι χρόνια μετά την καταστροφή του Ναού αναφέρεται στις λατρευτικές συνήθειες σε ενεστωτικό χρόνο. Βλ. R. E. Brown, *An Introduction to the New Testament*, 696 και H. W. Attridge, *The Epistle to the Hebrews*, 8.

¹⁶⁹ J. Kurianal, *Jesus our High Priest*, 100-101. Σωστά σημειώνεται πως ούτε στα 7:3 ή 6, ούτε πουθενά στο 7:1-10 δεν έχουμε κάποια ένδειξη για το πώς ο Μελχισεδέκ έγινε ιερέας.

ναμενόμενου μεσσιανικού ιερέα που προέρχεται από τη μη ιερατική φυλή του Ιούδα (7:13-14)¹⁷⁰. Με το 7:6α τελειώνει η πρώτη αντιπαράθεση, ενώ το 7:6β λαμβάνει ένα από τα δεδομένα του 7:1-3 με σκοπό να καταδείξει την εν λόγω υπεροχή. Η φράση «*τὸν ἔχοντα τὰς ἐπαγγελίας*» χρησιμοποιείται για τον ίδιο σκοπό, όπως το «*ὁ πατριάρχης*» στο στ. 4. Παρακάτω στον στ. 7, ο συγγραφέας χρησιμοποιεί το γνωμικό «*τὸ ἔλαττον ὑπὸ τοῦ κρείττονος εὐλογεῖται*» που οι αναγνώστες ασφαλώς γνωρίζουν, με αναφορά στο περιστατικό του Γεν. 14. Πρόκειται για γνωμικό του οποίου η ορθότητα είναι αυταπόδεικτη. Αυτό αποτελεί χαρακτηριστική παρένθεση που αναφέρεται στην ευλογία του Μελχισεδέκ.

Με το στ. 8 ο συγγραφέας επανέρχεται στη σύγκριση μεταξύ του Μελχισεδέκ και των λευιτῶν ιερέων. Η φράση «*ἐκεῖ δὲ μαρτυρούμενος ὅτι ζῆ*», η οποία ακόμη ταλανίζει τους ερευνητές, αποτελεί απόδειξη της υπεροχής του έναντι των λευιτῶν, οι οποίοι χαρακτηρίζονται ως «*ἀποθνήσκοντες ἄνθρωποι*». Αυτό ίσως υπονοεί πως ο Μελχισεδέκ είναι κάτι παραπάνω από θνητός άνθρωπος. Το *μαρτυρέω* παντού στο κείμενο, σημαίνει μαρτυρία της Γραφής (7:17 και 10:15). Είναι δυνατόν ακόμη να αναφέρεται πίσω στο στ. 3 σε σχέση με το Ψλ. 109:4 και τη σιγή του Γεν. 14:18-20. Κάποιοι ερευνητές αντιλαμβάνονται τη φράση αναφορικά με την απουσία αναφοράς της Π.Δ. στο θάνατο του Μελχισεδέκ, ενώ κάποιοι άλλοι καταφεύγουν σε ιουδαϊκές αντιλήψεις περί Μελχισεδέκ ως αγγέλου, προκειμένου να εξηγηθεί ο στ. 8¹⁷¹. Το «*ὅτι ζῆ*» δεν μπορεί να είναι άσχετο με το «*ἀφωμοιωμένος δὲ τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ*». Πάντως όπως και να έχει η ερμηνευτική δυσκολία είναι εμφανής, καθώς δεν μπορούμε να γνωρίζουμε ποιες παραδό-

¹⁷⁰ B. Demarest, στο *ἴδιο*, 134· L. R. Donelson, *From Hebrews to Revelation*, 10-13· Χρ. Βούλγαρη, *Υπόμνημα εἰς τὴν πρὸς Ἑβραίους Ἐπιστολήν*, Αθήνα 1996, 237-238.

¹⁷¹ H. W. Attridge, στο *ἴδιο*, 196· A. Caquot, «Légende Hébraïque de Melchisedeq», στο *La Bible. Écrits Intertestamentaires*, έκδ. A. Dupont-Sommer-M. Philonenko, Tours 1987, 423-430· N. Casalini, «Ebr. 7,1-10: Melchisedek Prototipi di Christo», *SBFLA* 34 (1984) 149-190· του ἴδιου, «Ancora su Melchisedek», *SBFLA* 35 (1985) 107-130. Για μια διαφορετική εκδοχή βλ. C. P. Baylis, *The Author of Hebrews' Use of Melchizedek from the Context of Genesis*, 144-146.

σεις γνώριζε ο συγγραφέας της προς Εβραίους και ποιες από αυτές χρησιμοποίησε στο κείμενο.

Εδώ ακριβώς παραθέτουμε τον παρακάτω πίνακα στον οποίο τοποθετήσαμε το περιστατικό της συνάντησης Αβραάμ και Μελχισεδέκ, όπως περιγράφεται από τη Γένεση, το *Απόκρυφο της Γενέσεως* και την προς Εβραίους. Σημειώνουμε στον πίνακα όσα στοιχεία δανείζονται τα άλλα δύο κείμενα από το απόσπασμα της Γενέσεως και επίσης τις επιμέρους νέες πληροφορίες που αυτά παρουσιάζουν για το περιστατικό και τους δύο κεντρικούς ήρωες.

Γεν. 14:18-20	IQapGen 22:14-17	Εβρ. 7:1-10
17. ἐξῆλθεν δὲ βασιλεὺς Σοδομων εἰς συνάντησιν αὐτῷ μετὰ τὸ ἀναστρέψαι αὐτὸν ἀπὸ τῆς κοπῆς τοῦ Χοδολλογομορ καὶ τῶν βασιλέων τῶν μετ' αὐτοῦ εἰς τὴν κοιλάδα τὴν Σαυη τοῦτο ἦν τὸ πεδίου βασιλέως	14. Σαβέ, <i>που εἶναι ἡ πεδιάδα</i> τῶν Βασιλέων, ἡ κοιλάδα Μπεθ-Καρόμ. Τότε ὁ Μελχισεδέκ βασιλιάς τῆς Σαλήμ ἔφερε	1. Οὗτος γὰρ ὁ Μελχισεδέκ βασιλεὺς Σαλήμ ἱερεὺς τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου ὁ συναντήσας Ἀβραάμ ὑποστρέφοντι ἀπὸ τῆς κοπῆς τῶν βασιλέων καὶ εὐλογήσας αὐτόν,
18. καὶ Μελχισεδεκ βασιλεὺς Σαλήμ ἐξήνεγκεν ἄρτους καὶ οἶνον ἦν δὲ ἱερεὺς τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου	15. τροφή καὶ πόμα στον Αβραάμ καὶ σε ὄλους τους ἄνδρες που ἦταν μαζί του· τότε αὐτός ἦταν ιερέας του Υψίστου Θεοῦ. <i>Εὐλόγησε</i>	2. ὃ καὶ δεκάτην ἀπὸ πάντων ἐμέρισεν Ἀβραάμ, πρῶτον μὲν ἐρμηνευόμενος βασιλεὺς δικαιοσύνης ἔπειτα δὲ καὶ βασιλεὺς Σαλήμ, ὁ ἐστὶν βασιλεὺς εἰρήνης
19. καὶ ἐλόγησεν τὸν Αβραάμ καὶ εἶπεν εὐλογημένος Αβραάμ τῷ θεῷ τῷ ὑψίστῳ ὃς ἐκτίσεν τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν	16. τον Αβραάμ καὶ εἶπε: <i>Εὐλογημένος να εἶναι ὁ Αβραάμ ἀπὸ τον Υψιστο Θεό. Κύριο του ουρανοῦ καὶ τῆς γῆς. Καὶ εὐλογημένος να εἶναι ὁ Υψιστος Θεός</i>	3. ἀπάτωρ ἀμήτωρ ἀγενεαλόγητος, μήτε ἀρχὴν ἡμερῶν μήτε ζωῆς τέλος ἔχων, ἀφωμοιωμένος δὲ τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ, μένει ἱερεὺς εἰς τὸ διηνεκές.
20. καὶ εὐλογητὸς ὁ θεὸς ὁ ὑψιστος ὃς παρέδωκεν τοὺς ἐχθροὺς σου ὑποχείροισι σου καὶ ἔδωκεν αὐτῷ δεκάτην ἀπὸ πάντων	17. <i>που παρέδωκε αὐτοὺς που σε μισοῦν στα χέρια σου. Καὶ ὁ Αβραάμ τον ἔδωκε τῆ δεκάτῃ ἀπὸ ὅλα τα υπάρχοντα</i>	4. θεωρεῖτε δὲ πηλίκος οὗτος, ὃ καὶ δεκάτην Ἀβραάμ ἔδωκεν ἐκ τῶν ἀ-

	του βασιλιά του Ελάμ και των συμμάχων του.	<p>κροθινίων ο πατριάρχης.</p> <p>5. ...</p> <p>6. <i>ὁ δὲ μὴ γενεαλογούμενος ἐξ αὐτῶν δεδεκάτωκεν Ἀβραάμ καὶ τὸν ἔχοντα τὰς ἐπαγγελίας εὐλόγηκεν.</i></p> <p>7. ...</p> <p>8. <i>...ἐκεῖ δὲ μαρτυρούμενος ὅτι ζῆ.</i></p> <p>9. ...</p> <p>10. <i>ἔτι γὰρ ἐν τῇ ὄσφύϊ τοῦ πατρὸς ἦν ὅτε συνήτησεν αὐτῷ Μελχισέδεκ.</i></p>
--	--	---

Με το στ. 9 επιχειρείται μετάβαση ξανά στο επεισόδιο του Γεν. 14, όμως τώρα παρουσιάζεται ένα νέο θέμα που καθιερώνεται απ' όσα προηγήθηκαν, κορυφώνοντας έτσι το επιχείρημα που έχει ξεκινήσει από το στ. 4. Ο Λευί είναι αυτός που προσφέρει τη δεκάτη στον Μελχισεδέκ (*δεδεκάτωται*) και όπως συνήθως προτείνεται πρέπει να κατανοηθεί ως αναφορά και στους υιούς του Λευί. Η υπεροχή του Μελχισεδέκ απέναντι στη λευιτική ιεροσύνη δεν είναι μόνο θεωρητική, αλλά έχει και ιστορική βάση. Το επιχείρημα κορυφώνεται με το στ. 10, ο οποίος κατακλείει την δεύτερη υποενότητα, αλλά και την πρώτη ενότητα του κεφ. 7 με αναφορά στο Γεν. 14:17. Χρησιμοποιείται και εδώ η λέξη «*ὄσφύς*» για να δηλωθεί η καταγωγή του Λευί ως τέκνο του Αβραάμ. Εδώ χρησιμοποιείται έντεχνα η υπερβολή¹⁷².

Από εδώ και στο εξής ο Μελχισεδέκ δεν θα παρουσιαστεί ξανά, ούτε θα μας δοθεί κάποια επιπλέον πληροφορία γι' αυτόν. Ο συγγραφέας της επιστολής θα αναφερθεί στο όνομά του μόνο όταν θα περιγράψει την φύση της ιεροσύνης του αρχιερέα Χριστού. Από την άλλη, ο Αβραάμ εξαφανίζεται και αυτός από το προσκήνιο για να εμφανιστεί εκ νέου στο 11:8, αλλά σε μία διαφορετική συνάφεια. Συμπερα-

¹⁷² Βλ. C. R. Koester, *Hebrews*, 345-346.

σματικά, το επεισόδιο της συνάντησης των δύο αντρών και η νέα επεξεργασία του από το συγγραφέα της προς Εβραίους ολοκληρώθηκε με την υπεροχή του αγνεαλόγητου Μελχισεδέκ. Στους επόμενους στίχους το κύριο ενδιαφέρον του θα είναι η σύγκριση της λευιτικής ιεροσύνης με εκείνη του νέου ιερέα.

δ) Ο Ιησούς αιώνιος ιερέας κατά την τάξιν Μελχισέδεκ (7:11-28)

Ο συγγραφέας της προς Εβραίους στην πρώτη ενότητα του μιδράς (7:1-10) περιέγραψε την ανωτερότητα του Μελχισεδέκ έναντι της λευιτικής ιεροσύνης. Στην πρώτη υποενότητα (7:11-19) της ενότητας (7:11-28) που ακολουθεί θα αναφερθεί στις εσχατολογικές συνέπειες της ιεροσύνης *κατά την τάξιν Μελχισέδεκ*. Το βασικό σημείο της επιχειρηματολογίας που θα αναπτυχθεί είναι πως η ιεροσύνη έχει αλλάξει, στοιχείο που αναφέρεται από την αρχή της ενότητας (στ. 11). Πρόκειται για μια νέα ιεροσύνη, διαφορετική από τη συνηθισμένη. Σε μια τέτοια ιεροσύνη άλλωστε αναφέρεται ο Ψλ. 109:4β. Στο 7:11-28 η διήγηση του Γεν. 14:18-20 δεν παίζει κανένα ρόλο. Η λευιτική ιεροσύνη αντιπαραβάλλεται εδώ με εκείνη του Χριστού¹⁷³. Η ερμηνευτική λοιπόν μέθοδος που υιοθετείται στο τμήμα αυτό του κεφ. 7 είναι ελαφρώς διαφορετική από εκείνη που χρησιμοποιείται στο 7:1-10. Η υποενότητα αυτή αποτελεί το κεντρικό τμήμα του κεφαλαίου περί του Μελχισεδέκ. Είδαμε νωρίτερα πως η υποενότητα διακρίνεται με ομοιοτέλετο και παρατηρείται σε αυτή χιαστική διάταξη. Συνεπώς, δεν χρειάζεται ν' αναφερθούμε και πάλι σε αυτό και επομένως περνάμε αμέσως στην ερμηνευτική ανάλυση.

¹⁷³ W. L. Lane, *Hebrews 1-8*, 177. Πρβλ. L. W. Hurtado, *Lord Jesus Christ: Devotion to Christ in Earliest Christianity*, Wm. B. Eerdmans, Grand Rapids, Michigan 2003, 570-573· R. Bogacz, «Il Sacerdozio di Cristo Secondo l'Ordine di Melchisedek», *Analecta Cracoviensia* 34 (2002) 121-130· I. Salevao, *Legitimation in the Letter to the Hebrews: The Construction and Maintenance of a Symbolic Universe*, JSNTSup 219, Sheffield, Sheffield Academic Press, 2002, 346-356. Βλ. Διαθ. Ρουβήμ 6:8 «Διὰ τοῦτο ἐντέλλομαι ὑμῖν ἀκούειν τοῦ Λευί, ὅτι αὐτὸς γινώσεται νόμον Κυρίου, καὶ διαστέλλει εἰς κρίσιν καὶ θυσίας ὑπὲρ παντὸς Ἰσραήλ, μέχρι τελειώσεως χρόνων ἀρχιερέως χριστοῦ, ὃν εἶπε Κύριος»

Η αλλαγή λοιπόν στην ιεροσύνη αναφέρεται εξαρχής στο στ. 11. Η σκέψη που υπογραμμίζει το σημείο αυτό είναι ότι δεν υπήρχε τελείωση μέσω της λευιτικής ιεροσύνης και γι' αυτό το λόγο απαιτούνταν η έλευση ενός άλλου ιερέα *κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ*. Παρόμοια αναφορά έχουμε στο απόκρυφο *Διαθήκη Λευί* 18:8. Η πρόταση του στ. 11α «*εἰ μὲν οὖν τελείωσις διὰ τῆς Λευιτικῆς ἱερωσύνης ἦν*» περιγράφει μία μη πραγματοποιηθείσα κατάσταση, όπως αποδεικνύεται και από το στ. 8:7 «*εἰ γὰρ ἡ πρώτη ἐκεῖνη ἦν ἄμεμπτος, οὐκ ἂν δευτέρας ἐζητεῖτο τόπος*». Στο κείμενο είναι ξεκάθαρο παντού πως ο νόμος και η λευιτική ιεροσύνη δεν είχαν σωτηριώδες αποτέλεσμα και ακριβώς αυτό είναι που αιτιολογεί την εμφάνιση μιας διαφορετικής μορφής ιεροσύνης. Η *τελείωσις* εδώ, όπως παντού στην επιστολή, δεν σημαίνει τελειότητα, αλλά έχει την έννοια της ολοκλήρωσης της σωτηρίας, την πλήρωση της τέλειας σχέσης μεταξύ Θεού και ανθρώπων. Η παρενθετική φράση που ακολουθεί «*ὁ λαὸς γὰρ ἐπ' αὐτῆς νενομοθέτηται*» εξηγεί την προηγούμενη πρόταση. Οι ερμηνευτές διχάζονται σχετικά με το που αναφέρεται το *αὐτῆς*. Το μεγαλύτερο μέρος αυτών, θεωρούν ότι αναφέρεται στο *ἱερωσύνης*, ενώ κάποιοι προτιμούν το *τελείωσις*. Η χρήση του άρθρου ουσιαστικού *νόμος* στο στ. 12, όπου συνδέεται με την ιεροσύνη διαφωτίζει την κατάσταση του προηγούμενου στίχου. Συνεπώς η φράση *ἐπ' αὐτῆς* κατανοείται ως αναφερόμενη στην ιεροσύνη. Το επίθετο *λευιτικῆς* είναι άπαξ λεγόμενο στην Αγία Γραφή και πιθανώς εδώ να αποτελεί δημιουργημα του συγγραφέα που δίνει έμφαση στη γενεαλογική προϋπόθεση της ιεροσύνης.

Το υπόλοιπο μέρος του στ. 11 περιέχει τη μορφή ρητορικής ερώτησης. Για το λόγο αυτό και το *ἔτι* είναι προτιμότερο να κατανοηθεί ως συμπερασματικό. Η αντιπαράθεση γίνεται με τα *κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ* και *κατὰ τὴν τάξιν Ἀαρὼν*. Με την παράθεση της προσφιλῆς πλέον φράσης του Ψλ. 109:4, ο συγγραφέας συζητά για πρώτη φορά μαζί το θέμα της σύγκρισης της λευιτικής ιεροσύνης και εκείνης του Χριστού. Στους εγκωμιαστικούς λόγους της αρχαιότητας, η σύγκριση του αντικειμένου της ομιλίας με κάποιο άλλο πρόσωπο ή γεγονός ήταν κατεξοχήν τεχνική προκειμένου να αναδειχθεί η υπεροχή του

πρώτου. Σύμφωνα με τον DeSilva¹⁷⁴ το 7:1-10:18 εμπίπτει σε αυτές τις παραμέτρους των ρητορικών κανόνων, καθώς ο σκοπός του συγγραφέα είναι να καταδειχθεί μέσω της σύγκρισης ότι ο Ιησούς ήταν το πρώτο και μοναδικό πρόσωπο που πέτυχε να κατακτήσει το προνόμιο της άμεσης πρόσβασης στο Θεό για λογαριασμό της ανθρωπότητας.

Η φράση *κατὰ τὴν τάξιν Ἀαρὼν* δεν απαντά πουθενά αλλού και πιθανώς διαμορφώθηκε από το συγγραφέα, ο οποίος στηρίχθηκε στο Ψλ. 109:4β Αξίζει να αναφερθούμε λίγο στο μεσσιανικό χρωματισμό που προσδίδει το *ἀνίστασθαι*, το οποίο χρησιμοποιείται εκτεταμένα στην Κ.Δ. (108 αναφορές). Το ρήμα χρησιμοποιείται με διάφορες σημασίες, αλλά εδώ φαίνεται από τη γενικότερη συνάφεια του κειμένου πως αναφέρεται στην ενανθρώπιση του Υιού, όπως το *ἀνατέταλκεν* στο 7:14. Η προς Εβραίους δεν χρησιμοποιεί πουθενά το ρήμα γεννάω. Ίσως ακόμη να απηχεί κάποια νύξη στην ανάσταση.

Η αναφορά του στ. 12 «*μετατιθεμένης γὰρ τῆς ἱερωσύνης ἐξ ἀνάγκης καὶ νόμου*» επιβεβαιώνει την υπόθεση πως ο νόμος των στίχων της ενότητας δεν είναι ο μωσαϊκός νόμος ως σύνολο, αλλά κάποιες διατάξεις που ενδεχομένως αφορούν το θεσμό της ιεροσύνης. Το επιχείρημα εδώ έχει ως εξής: Όταν ανακοινώνεται μια νέα ιεροσύνη (Ψλ. 109:4β) αποδεικνύεται πως η παλιά ήταν ατελής. Εφόσον η ιεροσύνη τώρα άλλαξε, απαιτείται λογικά και η αλλαγή του νόμου. Το σύνολο λοιπόν του τρόπου προσέγγισης του Θεού έχει αλλάξει. Η έλευση του νέου ιερέα δεν ακολουθεί τον παλιό νόμο που αφορά την ιεροσύνη των Ισραηλιτών. Την παραπάνω αλλαγή αποδεικνύει ο επόμενος στίχος που αναφέρεται σε ιστορική μαρτυρία για την προέλευση του Χριστού «*φυλῆς ἑτέρας μετέσχηκεν*». Το τελευταίο μέρος του στ. 13 «*ἀφ' ἧς οὐδεὶς προσέσχηκεν τῷ θυσιαστηρίῳ*» αποτελεί αναφορική πρόταση, η οποία διαστέλλει το *φυλῆς ἑτέρας* του πρώτου μέρους. Η φράση θέλει να τονίσει πως κανείς από άλλη φυλή δεν έχει αγγίξει το θυσιαστήριο¹⁷⁵. Η χρήση των ρημάτων *μετέσχηκεν* και *προσέσχηκεν* δεν εξυ-

¹⁷⁴ D. A. DeSilva, *Perseverance in Gratitude*, 263.

¹⁷⁵ Βλ. Γ. Γρατσέα, *στο ίδιο*, 548, όπου αναφέρεται στο περιστατικό με το βασιλιά Ουζζία (Β' Παρ. 26:16-21). Κατά τον Attridge η φράση αυτή παραγω-

πηρετεί μόνο την αισθητική ηχητικά (παρήχηση), αλλά και τη θεολογία. Το πρώτο αναφέρεται στη φυλή του Λευί, ενώ το δεύτερο στη φυλή του Ιούδα. Είναι πιθανό η φράση «λέγεται ταῦτα» να χρησιμοποιείται σε σχέση με τον Ψλ. 109:4β, όπως στο 5:6. Η πιθανότητα ενισχύεται και από τη συχνή χρήση του λέγω στο κείμενο με αναφορά σε κείμενα της Π.Δ., ειδικά όταν αυτό βρίσκεται σε παθητική φωνή.

Ο στίχος 14 υπογραμμίζει το γεγονός πως ο Ιησούς κατάγεται από μια φυλή που δεν έχει να κάνει με την ιεροσύνη και το θυσιαστήριο. Συνεπώς οι στίχοι 13 και 14 συνδέονται στενά όσον αφορά τη δομή και το περιεχόμενό τους. Άλλωστε αποτελούν το κέντρο της χιαστικής διάταξης της υποενότητας 7:11-19. Ο παραλληλισμός τους είναι έκδηλος (13α-14α και 13β-14β)¹⁷⁶. Ο Χριστός αναφέρεται με τον χριστολογικό τίτλο «κύριος», χωρίς όμως την αναγραφή του ονόματός του και συνοδεύεται από το μεσσιανικό «ἀνατέταλκεν». Ίσως αυτό δείχνει πως η κοινότητα των πιστών στην οποία ο συγγραφέας της προς Εβραίους απευθύνεται γνώριζαν πολύ καλά ότι ο Ιησούς ήταν ο αναμενόμενος Μεσσίας. Με τη ρήση «ἐξ Ιουδα ἀνατέταλκεν ὁ κύριος ἡμῶν» υιοθετείται από την επιστολή το Αρ. 24:17, το οποίο έχει νόημα μεσσιανικής προφητείας σε σχέση με το Ματθ. 3:20. Οι στίχοι 13-14 εξηγούν αυτό που ειπώθηκε στο στ. 11δ «ἕτερον ἀνίστασθαι ἱερέα καὶ οὐ κατὰ τὴν τάξιν Ἀαρὼν λέγεσθαι».

Ομοίως με τους παραπάνω στίχους, από τον επόμενο (15) αρχίζει η επεξεργασία της φράσης «τίς ἔτι χρειά κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ ἕτερον ἀνίστασθαι ἱερέα» του στ. 11. Κάθε λέξη της φράσης «καὶ πε-

ρίζει την ιερατική ιδιότητα των βασιλιάδων κατά την αρχή της μοναρχικής περιόδου (Β' Βασ. 8:18, 24:25, Γ' Βασ. 3:4, 8:1-5, 62, 12:33). Βλ. H. W. Attridge, *The Epistle to the Hebrews*, 201 και D. R. Anderson, *The King-Priest of Psalm 110 in Hebrews*, *Studies in Biblical Literature* 21, New York, Peter Lang, 2001, 257-258. Ο Buchanan υποστήριξε πως ο Χριστός στο κεφ. 7 συνενώνει τη βασιλική και ιερατική ιδιότητα, αλλά και κατάγεται από τη φυλή του Ιούδα όπως ακριβώς οι Ασμοναίοι. Έτσι δέχεται πως η χρήση του Ψλ. 109 από τους Ασμοναίους ενυπάρχει στο υπόβαθρο του Εβρ. 7 και ειδικά στα 7:13-15. Βλ. G. W. Buchanan, *To the Hebrews*, 124-125.

¹⁷⁶ Βλ. το βοηθητικό σχήμα στο J. Kurianal, *Jesus our High Priest*, 114-115 και υποσ. 361, όπου υποστηρίζεται ότι μπορεί ν' αναγνωρισθεί χιαστική διάταξη στα 13α και 14α.

ρισσότερον ἔτι κατάδηλόν ἐστιν» δείχνει πως το αντικείμενο της συζήτησης στο στ. 15 είναι διαφορετικό από εκείνο των στίχων 13-14 και πως ένα νέο επιχείρημα ξεκινά να αναπτύσσεται. Το υπόλοιπο μέρος του στ. 15 είναι σχεδόν ακριβής επανάληψη του στ. 11 με μια αξιοπρόσεχτη διαφορά. Το «κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ» αντικαθίσταται τώρα από το «κατὰ τὴν ὁμοιότητα Μελχισεδέκ». Η αλλαγή αυτή ίσως δηλώνει τον τρόπο που ο συγγραφέας της προς Εβραίους κατανοεί το κατὰ τὴν τάξιν του Ψλ. 109:4β. Πρόβλημα στους ερμηνευτές δημιουργεί το υποτιθέμενο υποκείμενο του κατὰδηλόν ἐστιν, καθώς οι περισσότερες προτάσεις δεν εναρμονίζονται με το σύνολο της πρότασης¹⁷⁷. Το «τίς ἔτι χρειά» εδώ αν και παραλείπεται, η παρουσία του αντικειμένου του, το υπονοεί. Ίσως με βάση αυτό το στοιχείο, να προτιμάται η πρόταση του στ. 11 ως το υποκείμενο του ἐστιν του στ. 15, στην απόδοση του οποίου υπονοείται πως η έλευση του νέου ιερέα έχει ήδη πραγματοποιηθεί.

Η αναφορική πρόταση που ακολουθεί, επεξεργάζεται την προηγούμενη του στ. 15 και δίνει συνέχεια στους αντιθετικούς παραλληλισμούς στους οποίους έχουμε ήδη αναφερθεί. Το «ὅς» του στ. 16 αναφέρεται στο «ἱερεὺς ἕτερος» του στ. 15. Η φράση «κατὰ νόμον ἐντολῆς σαρκίνης» πιθανόν να αναφέρεται στο κατὰ το νόμο δικαίωμα να μπορεί κανείς να γίνει ιερέας μόνο αν ανήκε στη φυλή του Λευί (Αρ. 18:1-7). Συνεπώς, ίσως είναι σωστός ο συλλογισμός μερικών ερμηνευτών ότι ο συγγραφέας μπορεί να υπονοεί εδώ το θεσμό να γίνεται κανείς ιερέας σύμφωνα με τις διατάξεις του νόμου που συνδέονται με το βασίλειο της σαρκός¹⁷⁸. Έτσι το πρώτο μέρος του στ. 16 δηλώνει πως ο νέος ιερέας δεν κρίθηκε στο αξίωμα επειδή ανήκει σε μια ιερατική τάξη που απαρτίζεται με κριτήριο τη γενεαλογική καταγωγή. Επιπρό-

¹⁷⁷ Βλ. σχετικά P. Ellingworth, *The Epistle to the Hebrews*, 377· Π. Τρεμπέλα, *Ἡ πρὸς Ἑβραίους καὶ αἱ ἑπτὰ Καθολικαί*, 103· J. P. Cominsky, «The Order of Melchizedek» *TBT* 27 (1966) 1915-1917.

¹⁷⁸ Βλ. σχετικά S. J. Kistemaker, *Exposition of the Epistle to the Hebrews*, NTC, Welwyn 1984, 200· F. Manzi, στο ἴδιο, 144· J. Moffatt, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Hebrews*, 1924, 97· J. M. Scholer, *Proleptic Priests. Priesthood in the Epistle to the Hebrews*, JSNTSup 49, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1991, 114.

σθετα, δηλώνεται ότι η σάρκινή εντολή είναι εντολή φθαρτή, καταλυτική και πεπερασμένη. Εδώ ο συγγραφέας επαναλαμβάνει λεξιλόγιο από την περιγραφή που κάνει στο στ. 5 της συνάντησης του Αβραάμ με τον Μελχισεδέκ. Το δικό του κριτήριο ένταξης σε μια άλλη μορφή ιεροσύνης δηλώνεται με το δεύτερο μέρος του στ. 16 «κατὰ δύναμιν ζωῆς ἀκαταλύτου». Το ἄλλὰ εκφράζει την αντιπαράθεση ανάμεσα σε αυτό το θετικό χαρακτηριστικό του νέου ιερέα και στο προηγούμενο (οὐ κατὰ νόμον ἐντολῆς σαρκίνης) που θεωρείται από το συγγραφέα αρνητικό. Η πορεία της σκέψης του συγγραφέα της προς Εβραίους έχει ως εξής: Με το περιεχόμενο του στ. 15 μας παραπέμπει στο στ. 11. Ο συγγραφέας αντικαθιστά το «κατὰ τὴν τάξιν» με το «κατὰ τὴν ὁμοιότητα». Η αντικατάσταση αυτή μας υπενθυμίζει το «μήτε ἀρχὴν ἡμερῶν μήτε ζωῆς τέλος ἔχων, ἀφωμοιωμένος δὲ τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ, μένει ἱερεὺς εἰς τὸ διηνεκές» του 7:3. Ο Χριστός τώρα, ως ιερέας είναι ὁμοιος με τον Μελχισεδέκ και έχει ατελείωτη ιεροσύνη σύμφωνα με το «κατὰ δύναμιν ζωῆς ἀκαταλύτου». Συνεπώς η ζωή του Χριστού δεν έχει τέλος, δεν είναι δέσμια στο χρόνο, όπως και του Μελχισεδέκ (7:3 και 8), κάτι που θα τονισθεῖ παρακάτω στο στ. 7:24. Το «ζωῆς ἀκαταλύτου» αντιπαράκειται με το «σαρκίνης» που δηλώνει τον θάνατο και συνεπώς το τέλος. Στο κείμενο πουθενά δεν διευκρινίζεται αν τα λεγόμενα του στ. 16 είναι λειτουργία της αιώνιας φύσης του Χριστού ή του αποτελέσματος της υπερύψωσής του. Όπως σημειώνει ο Attridge, το πρόβλημα αυτό συνδέεται με το ερώτημα σχετικά με το πότε ο Χριστός έγινε αρχιερέας¹⁷⁹.

Στο στ. 17 ο Ψλ. 109:4β παρατίθεται ως μαρτυρία-απόδειξη για το επιχείρημα των στ. 15-16 και έτσι ο συγκεκριμένος στίχος θεωρείται η

¹⁷⁹ H. W. Attridge, *The Epistle to the Hebrews*, 203. Πρβλ. M. Karrer, «Der Weltkreis und Christus, der Hohepriester. Blicke auf die Schriftrezeption des Hebräerbriefs», στο *Frühjudentum und Neues Testament im Horizont Biblischer Theologie. Mit einem Anhang zum Corpus Judaico-Hellenisticum Novi Testamenti*, W. Kraus-K. W. Niebuhr, WUNT 2/162, Tübingen, Mohr Siebeck 2003, 151-179 G. Rouiller, «Une Voie Nouvelle et Vivante»: *L'Épître aux Hébreux. Textes et Théologie*, Cahier de l'ABC 009, Fribourg, Association Biblique Catholique (Suisse Romande), 2002· A. Vanhoye, *La Lettre aux Hébreux: Jésus-Christ, Médiateur d'une Nouvelle Alliance*, Jésus et Jésus-Christ 84, Paris, Desclée, 2002.

κλιμάκωσή του. Η γνωστή πλέον φράση του Ψλ. 109:4 εισάγεται με το «μαρτυρεῖται» αντί με κάποιο τύπο του λέγω. Οι δύο τελευταίοι στίχοι (18-19) της υποενότητας αυτής, σχηματίζουν τον επίλογο στην επιχειρηματολογία που έχει ξεκινήσει από το στ. 11. Σε αυτούς περιέχεται μια συγκριτική αντιπαράθεση μεταξύ των 18-19α και 19β-19γ, η οποία εισάγεται με τα μὲν... δὲ. Το ἀναρθρο προαγωγῆς ἐντολῆς δεν αναφέρεται στο νόμο σαν σύνολο, αλλά σε σχέση με τα προηγούμενα, στις σχετικές διατάξεις που αφορούν τη λειυτική ιεροσύνη. Το ἀθέτησις στην αρχή του στ. 18 παραπέμπει στο μετατιθεμένης του στ. 12 και αναφέρεται στην αλλαγή του νόμου που τώρα αντικαθίσταται. Συνεπώς τα ἀθέτησις και προαγωγῆς ἐντολῆς στην πρόταση αυτή, δείχνουν την πορεία στην ανάπτυξη του επιχειρήματος του στ. 11. Η λέξη ἀθέτησις αν και χρησιμοποιείται συνήθως με την έννοια της ακύρωσης, της κατάργησης, εδώ είναι πιθανότερο, όπως συνάγεται από το σύνολο της προς Εβραίους, να έχει την ασθενέστερη σημασία της ενέργειας κατά του νόμου¹⁸⁰. Ο παλαιός νόμος αν και εξακολουθεί να υφίσταται, εκείνο που έγινε είναι η ενέργεια του Θεού κατά του νόμου αυτού με την ανακήρυξη του Ιησού σε ιερέα μέσω του Ψλ. 109:4β, η οποία κατέστησε τον παλιό νόμο μη αποτελεσματικό. Ο λόγος αυτής της αλλαγής δηλώνεται με τη φράση «διὰ τὸ αὐτῆς ἀσθενὲς καὶ ἀνωφελές» που μας θυμίζει το επιχείρημα του στ. 11. Η αδυναμία αυτή κορυφώνεται με την επόμενη φράση του στ. 19 «οὐδὲν γὰρ ἔτελείωσεν ὁ νόμος», η οποία περιέχει το αρνητικό μέρος της αντιπαράθεσης και αποτελεί το επιστέγασμα των σκέψεων που προηγήθηκαν. Η λέξη νόμος τοποθετείται στο τέλος της φράσης για να δοθεῖ ἔμφαση στην αντιπαράθεση αυτή, ενώ η αλλαγή από το προαγωγῆς ἐντολῆς στο ὁ νόμος του στ. 19 δείχνει πως εδώ τώρα εννοείται ο νόμος ως σύνολο. Αδυναμία της ιεροσύνης σημαίνει αδυναμία του νόμου όπως θα τονισθεῖ παρακάτω στο 7:28.

Με το δεύτερο μέρος του στ. 19 ο συγγραφέας αποδεικνύει την ξεχωριστή ελληνομάθειά του. Το συγκριτικό κρείττων χρησιμοποιείται

¹⁸⁰ J. Kurianal, στο *ἴδιο*, 123. Πρβλ. και H. W. Attridge, στο *ἴδιο*, 203· H. F. Weiss, *Der Brief an die Hebräer*, Göttingen, 1991· C. Spicq, *L'Épître aux Hébreux*, τ. 2, 194.

συχνά στην επιστολή, μιας και παντού δηλώνει την υπεροχή της νέας κατάστασης. Το *έπεισαγωγή* (άπαξ λεγόμενο) δηλώνει την παρουσία κάποιου πράγματος αντί κάποιου άλλου. Εδώ σημαίνει την αντικατάσταση του παλαιού από το νέο. Το αποτέλεσμα αυτής της αντικατάστασης είναι η καλύτερη ελπίδα που δεν υπήρχε στον παλαιό νόμο και η ελπίδα είναι καλύτερη, όχι εξαιτίας της ποιότητάς της, αλλά επειδή όπως λέγεται «*δι' ἧς ἐγγίζομεν τῷ θεῷ*». Η φράση αντιπαρατίθεται με την προηγούμενη «*οὐδὲν γὰρ ἐτελείωσεν ὁ νόμος*» του ίδιου στίχου. Η ελπίδα για την οποία έγινε λόγος είναι συνέπεια της καθιέρωσης της νέας ιεροσύνης *κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ*.

Έτσι κατακλείεται η πρώτη υποενότητα της ενότητας 7:11-28, στην οποία ο Ψλ. 109:4 εξακολουθεί να παίζει καθοριστικό ρόλο. Ο συγγραφέας σε αυτό το τμήμα του μιδράς ξεκινάει με μια θεολογική διδασκαλία που προσπαθεί να δικαιολογήσει την ανάγκη ύπαρξης ενός άλλου ιερέα, διαφορετικού από τους συνηθισμένους. Ο σκοπός αυτής της αλλαγής έχει σωτηριολογική σημασία για την κοινότητα, όπως δηλώνεται με το «*ἐγγίζομεν*» (α' πληθ.). Στο τελευταίο μέρος του μιδράς στον Ψλ. 109:4 που ακολουθεί ο συγγραφέας θα εξηγήσει τη φράση *εἰς τὸν αἰῶνα* του στ. 17 και έτσι θα ολοκληρώσει την επιχειρηματολογία του.

Οι στίχοι 7:20-25 αποτελούν την τρίτη παράγραφο του μιδράς του κεφ. 7 και τη δεύτερη υποενότητα της ενότητας 7:11-28. Είναι προτιμότερο να θεωρήσουμε ότι το μιδράς στον Ψλ. 109:4 κατακλείεται στο στ. 25, ενώ οι στ. 26-28 να ληφθούν ως επίλογος της ευρύτερης ενότητας που άρχισε στο 5:1. Όπως ήδη έχουμε αναφέρει, το θέμα που θα αναπτυχθεί εδώ είναι η *εἰς τὸν αἰῶνα* ιεροσύνη του Ιησού. Σε αυτή την υποενότητα το επίκεντρο της συζήτησης είναι ο Ιησούς. Αν και δε γίνεται καμία άλλη αναφορά στο πρόσωπο του Μελχισεδέκ, ο Ψλ. 109:4 παρατίθεται και πάλι στο 7:21, χωρίς όμως να αναφερθεί το όνομα του Μελχισεδέκ. Στο τμήμα αυτό της επιστολής εισάγεται επίσης το θέμα της νέας διαθήκης που θα κυριαρχήσει στα επόμενα κεφάλαια. Η σύγκριση είναι και εδώ αναπόφευκτη και προκειμένου να αποδειχθεί

η υπεροχή του νέου ιερέα, έναντι των συνηθισμένων, εισάγεται το θέμα της ορκωμοσίας του Ψλ. 109:4.

Οι περισσότεροι ερευνητές θεωρούν πως οι στίχοι 7:20-28 αποτελούν μια ενότητα που μπορεί να διαιρεθεί στα 7:20-22, 23-25 και 26-28¹⁸¹. Στην υποενότητα 7:20-25 ο συγγραφέας της προς Εβραίους ερμηνεύει τη φράση του Ψλ. 109:4. Στους στίχους 20-22 εξηγεί το «*Ἰησοῦς κύριος, καὶ οὐ μεταμεληθήσεται*», ενώ στο 23-25 δείχνει τη σημασία του «*Σὺν ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα*». Από γραμματικής άποψης οι στίχοι 20-22 συνθέτουν μία πρόταση, η οποία δομεῖται χιαστικά και δηλώνουν την υπεροχή του Χριστού που εδώ στηρίζεται σε έναν θεῖο ὄρκο. Η πρόταση είναι περίπλοκη καθώς σε αυτή περιέχεται και μια παρένθεση (20β-21), η οποία εισάγεται με το *γάρ*. Η παρένθεση αυτή είναι απαραίτητη για την εδραίωση του επιχειρήματος της υπεροχής του Χριστού απέναντι στη λευιτική ιεροσύνη, η οποία καθιερώνεται *χωρὶς ὀρκωμοσίας*. Η φράση στο στ. 20α «*καὶ καθ' ὅσον οὐ χωρὶς ὀρκωμοσίας*» είναι ελλειπτική. Προκειμένου να κατανοηθεί σωστά πρέπει να υπονοήσουμε το «*Ἰησοῦς γέγονεν ἱερεὺς*». Η λέξη είναι ιδιαιτέρως σπάνια στην Αγία Γραφή. Στην Κ.Δ. χρησιμοποιείται μόνο στην προς Εβραίους, ενώ στην Π.Δ. μόνο στο Ιεζ. 17:18-19. Η ἔμφαση δίνεται στην ενέργεια της ορκωμοσίας και όχι στον ὄρκο. Ο συγγραφέας της προς Εβραίους στηριζόμενος στο Ψλ. 109:4 δηλώνει πως η φράση «*Σὺν ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα*» είναι θεῖος ὄρκος¹⁸². Με τον ὄρκο αυτό ο Ιησούς αναγορεύτηκε ιερέας *εἰς τὸν αἰῶνα* και έτσι καθίσταται εγγυητής της νέας διαθήκης. Η φράση «*διὰ τοῦ λέγοντος*» αναφέρεται στο Θεό ως ομιλητή. Ο σκοπός του ὄρκου είναι να καταστήσει την υπόσχεση ως τελική, αἰώνια και αμετάκλητη.

¹⁸¹ H. W. Attridge, στο *ἴδιο*, 212· P. Ellingworth, στο *ἴδιο*, 382-383· F. Manzi, στο *ἴδιο*, 123· N. Casalini, *Agli Ebrei: Discorso di Esortazione*, SBFLA 34, Jerusalem 1992, 226-228· A. Vanhoye, *La Structure Littéraire de l'Épître aux Hébreux*, Desclée de Brouwer, Paris 1976, 133-136· Γ. Γρατσέα, *Η προς Εβραίους Επιστολή*, 554 και 558· C. R. Koester, *Hebrews*, 362.

¹⁸² Κάποια χειρόγραφα (κ², A, D, Ψ) συνεχίζουν την παράθεση του Ψλ. 109:4 προσθέτοντας και τη φράση «*κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ*». Βλ. C. R. Koester, *Hebrews*, 363.

Η αντιπαράθεση μεταξύ των δύο τύπων ιεροσύνης παρουσιάζεται με τα *μὲν...δὲ*. Από τη μία το *χωρὶς ὀρκωμοσίας* που αποδίδεται στη λευιτική ιεροσύνη, αντιπαραβάλλεται με το *μετὰ ὀρκωμοσίας* που αποδίδεται στον Ιησού, αλλά και με το *οὐ χωρὶς ὀρκωμοσίας* του στ. 20α. Η σύγκριση αυτή υπονοεί και άλλη μία που αφορά το θέμα της διαθήκης. Ο ενεστωτικός χρόνος της μετοχής «*λέγοντος*» σε αντίθεση με τον αόριστο του 5:5 δίνει έμφαση στην ενέργεια της ορκωμοσίας. Το θέμα της διαθήκης, το οποίο αποτελεί ένα από τα σπουδαιότερα της επιστολής, συνδέεται με το πρόσωπο του Χριστού. Το συγκριτικό *κρείττονος* χρησιμοποιείται και στο 7:22 προκειμένου να δειχθεί η υπεροχή. Έχοντας γίνει ο Χριστός ιερέας με θείο ὄρκο, γίνεται αυτόματα και *ἐγγυος* μια καλύτερης διαθήκης. Αυτή είναι η πρώτη ωφέλεια της εμφάνισης του νέου ιερέα. Ο Χριστός ἐγγυάται δηλαδή την αιωνιότητα της νέας διαθήκης που έχει συναφθεί μεταξύ Θεού και ανθρώπων. Η λέξη *ἐγγυος* είναι νομικός ὄρος και απαντά συχνά στην κλασική γραμματεία. Στους παπύρους αναφέρεται παντού στο πρόσωπο που μπαίνει ἐγγυητής προκειμένου να εξασφαλιστεί η εξόφληση του χρέους κάποιου άλλου προσώπου¹⁸³.

Στους στίχους 23-24, οι οποίοι δομούνται χιαστικά, το προηγούμενο επιχείρημα της υπεροχής του Χριστού συνεχίζεται στηριζόμενο στην αιωνιότητα της ιεροσύνης του. Η αντιπαράθεση (*μὲν...δὲ*) τώρα στηρίζεται στη θνησιμότητα των ανθρώπων. Η αδυναμία των συνηθισμένων ιερέων ἐγκείται στο ότι αυτοί *διὰ τὸ θανάτῳ κωλύεσθαι παραμένειν*. Ο θάνατος δεν τους επέτρεπε να παραμένουν αιώνιοι. Από την άλλη, ο Χριστός αντίθετα *διὰ τὸ μένειν αὐτὸν εἰς τὸν αἰῶνα ἀπαράβατον ἔχει τὴν ἱερωσύνην*. Συνεπώς μπορεί να οδηγεί συνεχώς στη σωτηρία τους πιστούς. Το *πλείονες* εδώ, κατά τους περισσότερους ἐρμηνευτές, χρησιμοποιείται με θετική σημασία. Η περιφραστική ἔκφραση «*εἶσιν γεγονότες ἱερεῖς*» αποτελεί πιθανότατα ἔνδειξη πως η λευιτική ιεροσύνη ασκούσε ἀκόμη το ἔργο της κατά τη διάρκεια της συγγραφής της επιστολής. Η φράση «*μένειν αὐτὸν εἰς τὸν αἰῶνα*» φέρνει

¹⁸³ Βλ. G. L. Cockerill, *The Melchizedek Christology in Heb 7:1-28*, 124-125 και W. L. Lane, *στο ἴδιο*, 175 και 188. Ο τελευταῖος αναφέρει ότι η λέξη μπορεί ἀκόμη να αναφέρεται σε κάποιον που προσφέρει τη ζωή του ως ἐγγύηση για κάποιον ἄλλο παραπέμποντας στο Σειρ. 29:15-17.

στο προσκήνιο το «*εἰς τὸν αἰῶνα*» του Ψλ. 109:4, αλλά και το μιδράς του 7:2β-3, όπου λέγεται ότι ο Μελχισεδέκ *μένει ἱερεὺς εἰς τὸ διηνεκές*. Επιπλέον η φράση αυτή αποτελεί και την αιτία της ἀπαράβατης ιεροσύνης του Χριστού. Το *εἰς τὸν αἰῶνα* του Ψλ. 109:4 αποτελεί πραγματικά τη λέξη κλειδί του 7:20-25.

Το επιχείρημα του στ. 25 στηρίζεται λογικά στην αιώνια φύση του νέου ιερέα (7:24) και αποτελεί τη δεύτερη ωφέλεια της εμφάνισής του που είναι ἀποτέλεσμα της πρώτης (7:20-22). Μετά την υπογράμμιση του επιθέτου *ἀπαράβατον*, εἰσάγεται συμπερασματικά μέσω του *ὅθεν* το ότι ο Ιησούς μπορεί να σώζει ολοκληρωτικά εκείνους οι οποίοι προσέρχονται σε αὐτόν. Το *σώζειν δύναται* επαναφέρει στη μνήμη μας το *δυνάμενον σώζειν* του 5:7. Στο πρώτο το υποκείμενο είναι ο Ιησούς, ενώ στο δεύτερο ο Θεός. Το *σώζειν εἰς τὸ παντελές* θυμίζει το *σωτηρίας αἰωνίου* του 5:9. Συνεπώς το *παντελές* ἔχει τη σημασία του πάντα και ὄχι του πλήρως. Ο σύνδεσμος *καὶ* συσχετίζει το *σώζειν* με το *μένειν* του στ. 24, αλλά και η ἔκφραση «*εἰς τὸν αἰῶνα*» φανερώνει ἀντιστοιχία με το *εἰς τὸ παντελές*. Παρατηρούμε ότι καθὼς πλησιάζουμε στο τέλος του κεφαλαίου 7 επανέρχονται στο προσκήνιο φράσεις της ἐνότητας 5:1-10. Στο τέλος του μιδράς στο στ. 25 παρατηρεῖται ἀναφορά στο λειτουργήμα του νέου ἀρχιερέα «*σώζειν εἰς τὸ παντελές δύναται τοὺς προσερχομένους δι' αὐτοῦ τῷ θεῷ, πάντοτε ζῶν εἰς τὸ ἐντυγχάνειν ὑπὲρ αὐτῶν*». Εκείνοι που υπακούουν στο θέλημα του Θεού (5:8) είναι αυτοί που προσέρχονται σε αὐτόν μέσω του Ιησού (7:25). Το *προσερχομένους* που χρησιμοποιείται ἐδῶ δεν είναι παρά μια ἀκόμη παραλλαγή του *προσέρχομαι*. Η προς Εβραίους δίνει σπουδαία θέση στο ῥήμα αὐτό που χρησιμοποιείται μέσα σε λατρευτικά πλαίσια¹⁸⁴.

Η μετοχή *ζῶν* είναι αιτιολογική και μαζί με το χρονικό επίρρημα *πάντοτε* ο συγγραφέας κατορθώνει να επαναφέρει στη μνήμη μας την περιγραφή του Μελχισεδέκ «*μαρτυρούμενος ὅτι ζῆ*» του 7:8, αλλά και το κατεξοχήν διακριτικό της ιεροσύνης του Χριστού «*κατὰ δύναμιν ζωῆς ἀκαταλύτου*» του 7:16. Με το ἀπαρέμφατο *ἐντυγχάνειν* ἐπιση-

¹⁸⁴ Βλ. σχετικά στη μονογραφία του J. M. Scholer, *Proleptic Priests. Priesthood in the Epistle to the Hebrews*, 91-149.

μαίνεται μια από τις μοναδικότητες της προσφοράς του αρχιερέα Ιησού. Υπογραμμίζεται η αποκλειστικότητα της μεσολάβησης του αρχιερέα-Υιού, ο οποίος είναι ο μόνος που έχει τη δύναμη «σώζειν εἰς τὸ παντελές»¹⁸⁵.

Η τελευταία υποενοότητα εξηγεί τη φράση «εἰς τὸν αἰῶνα» του Ψλ. 109:4. Η φράση αυτή που αποτελεί βεβαίωση που δίνεται με θείο ὄρκο έχει σημασία τόσο για τον Ιησού, όσο και για τους πιστούς. Για τον Ιησού η συνέπεια αυτής της ορκωμοσίας είναι ὅτι εἰς τὸν αἰῶνα ἀπαράβατον ἔχει τὴν ἱερωσύνην. Για τους πιστούς από την άλλη, η συνέπεια αυτής της ορκωμοσίας δηλώνεται με τη φράση «σώζειν εἰς τὸ παντελές δύναται τοὺς προσερχομένους». Αυτό γίνεται επειδή ο νέος αρχιερέας πάντοτε ζῶν. Ο ὅρος ἐντυγχάνειν χρησιμοποιείται αναφορικά με το πρόσωπο του ουράνιου μεσίτη στο Ρωμ. 8:34, ένα χωρίο που πιθανότατα ανήκε στην αρχική παράδοση της χριστιανικής κοινότητας. Η μεσιτεία εκεί, συνδέεται με το θάνατο, την ανάσταση, την ανάληψη και την ενθρόνιση του Ιησού στα δεξιά του Θεού¹⁸⁶. Παρόμοια ιδέα απαντά στο Α΄ Ιω. 2:1. Δίπλα σε αυτόν τον ουράνιο μεσίτη, ο Μελχισεδέκ δεν μπορούσε να έχει καμία θέση.

Στον επίλογο (7:26-28) του κεφαλαίου δεν παρατηρείται πια μιδρασιακή εξήγηση του Ψλ. 109:4, ούτε ο συγγραφέας χρησιμοποιεί πια τον ὄρο «ἱερεὺς». Σε αντίθεση με το μιδράς του 7:1-25, στο 7:26 απαντά ο ὄρος «ἀρχιερεὺς», ο οποίος χρησιμοποιήθηκε πριν την αρχή του μιδράς στο 6:20. Αυτή η επιστροφή στον τίτλο «ἀρχιερεὺς» θεωρείται

¹⁸⁵ Βλ. Π. Τρεμπέλα, στο ἴδιο, 107-108· Γ. Γρατσέα, στο ἴδιο, 557· D. A. Hagner, *Encountering the Book of Hebrews: An Exposition*, EBS, Grand Rapids, Michigan, Baker Academic, 2002, 103-106. Ο H. Braun, *An die Hebräer*, HNT 14, Tübingen, Mohr, 1984, 220 σημειώνει πως αυτή είναι η μόνη ρητή δήλωση στην Κ.Δ. ὅτι ο Ιησούς σώζει.

¹⁸⁶ Σύμφωνα με τον Michel τα Ρωμ. 8:34 και Εβρ. 7:25 ίσως εκφράζουν διάφορες μορφές μιας πρώιμης χριστιανικής ομολογίας που θεωρούσε τον εξυψωμένο Ιησού ως τον μεσίτη της κοινότητας. Βλ. O. Michel, *Der Brief an die Hebräer*, 276 και W. L. Lane, στο ἴδιο, 190.

απόδειξη πως στο 7:25 ολοκληρώνεται το μιδράς στον Ψλ. 109:4. Αν και οι περισσότεροι ερευνητές θεωρούν τους στίχους 26-28, οι οποίοι δομούνται χιαστικά, ως τον επίλογο του κεφαλαίου 7, η προσεκτική ανάλυση του Kurianal¹⁸⁷ έδειξε ὅτι οι στίχοι αυτοί αποτελούν τον επίλογο της ευρύτερης ενότητας 5:1-7:28.

Η αντωνυμία «τοιούτος» στην αρχή του στ. 26 συνδέει τον επίλογο 7:26-28 με το προηγούμενο θέμα, που δεν ήταν άλλο από τον Χριστό ως τον ιερέα κατά την τάξιν Μελχισεδέκ, αλλά και περιγράφει το ἀρχιερεὺς που ακολουθεί. Το γὰρ επίσης εκφράζει τη σύνδεση των στίχων 26-28 με το μιδράς που προηγήθηκε. Το υποκείμενο του ἔμπροσθεν, ὅπως στο 2:10, ἔτσι και εδώ είναι ο Ιησούς. Η προσωπική αντωνυμία ἡμῖν δείχνει τη σχέση της κοινότητας των πιστών με το νέο αρχιερέα. Στη συνέχεια του στίχου 26 ο τίτλος «ἀρχιερεὺς» περιγράφεται με μια σειρά από επίθετα, τα οποία αποδεικνύουν την υπεροχή του ἐναντι των λευιτῶν ἀρχιερέων. Στις λέξεις αυτές παρατηρείται μια ισχυρή αντιπαράθεση ανάμεσα στο νέο αρχιερέα και στον κάθε αρχιερέα, ὅπως αναφέρεται στα 5:1-4.

Το επίθετο ὀσιος ἔχει μια ευρύτητα εννοιῶν ὅπως ευλαβής, ευσεβής, δίκαιος, αγνός, ενώ διακρίνεται ἀπὸ το επίθετο ἅγιος το οποίο ἔχει συχνά λατρευτική ἀπόχρωση. Στην Κ.Δ. η λέξη ὀσιος χρησιμοποιείται για τον Θεό, τον Χριστό και τους ανθρώπους. Όταν χρησιμοποιείται για οποιοδήποτε ἄλλον εκτὸς του Θεοῦ εκφράζει προσωπική θρησκευτική ευσέβεια παρά λατρευτική αγιότητα. Το επίθετο ἄκακος δηλώνει τον ἀθῶο, τον ἀγνό και τον ἀγαθό, ενώ το επίθετο ἀμίαντος δηλώνει την ἀπουσία κάποιου ελαττώματος. Τα τρία επίθετα υπενθυμίζουν την ἐντολή της λευιτικής καθαρότητας, ἀλλὰ και την ἀναμαρτησία του Χριστοῦ. Είναι δύσκολο να καθοριστεί ἀν το κενωρισμὸς ἀπὸ τῶν ἁμαρτωλῶν υπονοεῖ φυσικό, πνευματικό ἢ ἠθικό διαχωρισμὸ ἀπὸ τους ἁμαρτωλοὺς. Τα επίθετα που προηγούνται υπονοοῦν διαχωρισμὸ ἠθικῆς ποιότητας, ἐνῶ αὐτὸ που ἀκολουθεῖ δηλώνει φυσική διαφοροποίηση. Συχνά προτείνεται πως το κενωρισμὸς συνδυάζει τό-

¹⁸⁷ J. Kurianal, στο ἴδιο, 263-268. Ο G. Schille, «Erwägungen zur Hohepriesterlehre des Hebräerbriefes», ZNW 46 (1955) 81-109, υπέθεσε πως οι δύο τίτλοι που χρησιμοποιεῖ ο συγγραφέας δηλώνουν δύο διαφορετικές πηγές.

σο το φυσικό διαχωρισμό, όσο και τον ηθικό¹⁸⁸. Η φράση «*καὶ ὑψηλότερος τῶν οὐρανῶν γενόμενος*» αναφέρεται στην εξύψωση του Χριστού¹⁸⁹. Εδώ έχουμε αναφορά στην ουράνια διάσταση της ιεροσύνης του Χριστού, στην οποία ο συγγραφέας προηγουμένως αναφέρθηκε (5:9 εξ. και 6:19 εξ.). Η μορφή του στίχου 26β-δ είναι παρόμοια με εκείνη του 7:3α-γ. Τα χαρακτηριστικά του νέου αρχιερέα που αναφέρονται στον πρώτο στίχο του επιλόγου δεν προκύπτουν από το μιθράς στο Ψλ. 109:4 του Εβρ. 7:1-25, αλλά συνδέονται με την ενότητα 5:1-10, όπου περιγράφεται η κατάσταση της λευιτικής αρχιεροσύνης. Η αντιπαράθεση με την προηγούμενη κατάσταση εκτίθεται στο 7:26-28. Συνεπώς τα χαρακτηριστικά του νέου αρχιερέα κατανοούνται ως αντιπαραβολή προς την αδυναμία των λευιτών αρχιερέων του 5:1-3.

Το σημείο επαφής που αναφέρθηκε παραπάνω μεταξύ των 5:1 εξ. και 7:26 εξ. γίνεται εμφανέστερο στο στ. 27, όπου η αντιπαράθεση αναφέρεται ρητά. Ο Χριστός *οὐκ ἔχει καθ' ἡμέραν ἀνάγκην, ὥσπερ οἱ ἀρχιερεῖς πρότερον ὑπὲρ τῶν ἰδίων ἁμαρτιῶν θυσίας ἀναφέρειν ἕπειτα τῶν τοῦ λαοῦ*. Αυτό που ο στ. 5:3 αναφέρει για το ρόλο του αρχιερέα, ο στ. 27 το ορίζει ως καθημερινή υποχρέωση. Ο στίχος αυτός δίνει την εντύπωση πως ο αρχιερέας είχε καθήκον να προσφέρει καθημερινή εξιλαστήρια θυσία. Γνωρίζουμε ότι ο αρχιερέας είχε ως βασικό ρόλο να προσφέρει εξιλαστήρια θυσία για τον εαυτό του και το λαό μόνο μια φορά το χρόνο, κατά τη εορτή της Ημέρας του Εξιλασμού¹⁹⁰

¹⁸⁸ Αρκετοί ερμηνευτές μετά την επίδραση των *Str-B* 3, 696, αναφέρονται στον τελετουργικό διαχωρισμό του αρχιερέα από τον οίκο του σε ειδικό χώρο του Ναού, επτά ημέρες πριν την Ημέρα του Εξιλασμού προκειμένου να διασφαλιστεί η καθαρότητά του. Βλ. ενδεικτικά G. L. Cockerill, στο *ἴδιο*, 169.

¹⁸⁹ Ο Γρατσεάς σωστά σημειώνει πως με την έκφραση «*κεχωρισμένος ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν*» ο Ιησούς διακρίνεται ἀπὸ τοὺς ἀνθρώπους σε οριζόντια διάσταση, ἐνῶ με τὴ δεύτερη ἐκφραση «*καὶ ὑψηλότερος τῶν οὐρανῶν γενόμενος*» ἡ διάκριση μεταξύ τῶν δύο τοποθετεῖται σε κατακόρυφη διάσταση. Βλ. Γ. Γρατσεάς, *Ἡ πρὸς Εβραίους Ἐπιστολή*, 565.

¹⁹⁰ Ο Φίλων αναφέρει για τον αρχιερέα ὅτι «*εὐχὰς δὲ καὶ θυσίας τελῶν καθ' ἑκάστην ἡμέραν καὶ τὰ ἀγαθὰ αἰτούμενος ὡς ὑπὲρ ἀδελφῶν καὶ γονέων*» ἀν καὶ ἀναμφίβολα γνωρίζει ὅτι ὁ ἀρχιερέας δὲν προσέφερε καθημερινές θυσίες. Βλ. *Περὶ τῶν ἀναφερομένων ἐν εἰδεί νόμων*, 3, 131. Ο Attridge σημειώνει πως οἱ θυσίες που ὁ Φίλων ἀναφέρει δὲ φαίνεται νὰ κατανοοῦνται πως τελούνταν γιὰ τὶς προ-

καὶ δὲ συμμετεῖχε στὴν καθημερινή πρωινή καὶ βραδινή προσφορὰ τοῦ ὀλοκαυτώματος «*tāmīd*» (Εξ. 29:38-42, Αρ. 28:3-8). Το πρόβλημα που δημιουργεῖται ἐδῶ εἶναι πῶς ἀν καὶ ὁ συγγραφέας γνωρίζει πολὺ καλὰ τὸ τελετουργικὸ τυπικὸ (9:7, 25, 10:1, 3), ἐδῶ φαίνεται νὰ συγχέει τὶς δύο διαφορετικοῦ τύπου προσφορές.

Προκειμένου νὰ ἐπιλυθεῖ τὸ πρόβλημα που προκύπτει, ἔχουν κατὰ καιροὺς προταθεῖ ἀρκετές υποθέσεις τὶς ὁποῖες συνοψίζουμε στὶς παρακάτω. Κάποιοι ἐρευνητές υποθέτουν πῶς ἡ ἐκφραση «*καθ' ἡμέραν*» ἀποτελεῖ λανθασμένη μετάφραση ἀπὸ τὴν εβραϊκὴ γλῶσσα¹⁹¹. Ἡ ὑπόθεση αὐτὴ προϋποθέτει τὴ συγγραφή τῆς πρὸς Εβραίους στὴν ἀραμαϊκὴ, κάτι που δὲν ἐπιβεβαιώνεται ὁμως ἀπὸ τὸ κείμενο. Κάποιοι ἄλλοι υποστηρίζουν ὅτι ἡ βάση τῆς ἐκφρασης αὐτῆς δὲν εἶναι ἡ Πεντάτευχος, ἀλλὰ κάποιες ραββινικὲς παραδόσεις¹⁹². Ἡ θεωρία αὐτὴ ὁμως δὲν ἐμφανίστηκε πειστικὴ καὶ ἐτσι ἐγκαταλείφθηκε. Μία ἄλλη ὑπόθεση στηρίζεται στὴν ἐκφραση «*οὐκ ἔχει καθ' ἡμέραν ἀνάγκην*». Σύμφωνα με τὴν ὑπόθεση αὐτὴ, ἡ παραπάνω ἐκφραση δὲ δηλώνει ὅτι ὁ ἀρχιερέας πραγματικὰ προσέφερε καθημερινές θυσίες, ἀλλὰ πῶς εἶχε συνεχῶς τὴν ἀνάγκη τῆς προσφορᾶς. Ὁ Ιησούς ἀντίθετα δὲν εἶχε τέτοια ἀνάγκη¹⁹³. Ἡ ὑπόθεση αὐτὴ δὲ βρήκε ἀρκετοὺς υποστηρικτές. Ὡς ἐναλλακτικὴ λύση προτάθηκε ἀκόμη πῶς ὁ συγγραφέας εἶναι πιθανὸ νὰ εἶχε στὸ μυαλὸ του, τὴν προσφορὰ τοῦ γεύματος γιὰ τοὺς ἱερεῖς που συνόδευε κάθε ὀλοκαύτωμα. Σύμφωνα με τὴν ὑπόθεση αὐτὴ, τὸ γεῦμα που προσφερόταν γιὰ τοὺς ἱερεῖς θεωροῦνταν καὶ αὐτὸ ὡς θυσία, ἀν καὶ δὲν χαρακτηριζόταν ἀματηρὴ προσφορὰ ἢ ἐξιλαστήρια¹⁹⁴. Ἡ ὑπόθεση αὐτὴ φυσικὰ εἶχε τὴν ἴδια τύχη με τὶς προηγούμενες.

σωπικὲς ἀμαρτίες τοῦ ἀρχιερέα. Βλ. H. W. Attridge, *The Epistle to the Hebrews*, 214.

¹⁹¹ Βλ. C. Spicq, *L'Épître aux Hébreux*, τ. 2, 1952, 133· B. F. Westcott, *The Epistle to the Hebrews: The Greek Text with Notes and Essays*, ²1980, 196· *Str-B* 3, 696-700.

¹⁹² R. Williamson, *Philo and the Epistle to the Hebrews*, 177-180· H. W. Attridge, στο *ἴδιο*, 213.

¹⁹³ E. Grässer, *An die Hebräer. 2. Teilband: Hebr 7,1-10,18*, EKKNT 17/2, Zürich, Benziger 1993, 70.

¹⁹⁴ Βλ. σχετικὰ Λευ. 6:14-23.

Αυτή που τώρα φαίνεται πειστικότερη είναι πως ο συγγραφέας εδώ παρουσιάζει την ερμηνεία των ιερών κειμένων φιλτραρισμένη μέσα από μια εξηγητική παράδοση που δεν ενδιαφέρεται για την ακρίβεια του τελετουργικού τυπικού. Ανάλογο φαινόμενο έχουμε και στο 9:1-5 σχετικά με την περιγραφή του εσωτερικού χώρου της Σκηνής του Μαρτυρίου. Εδώ οι καθημερινές προσφορές ερμηνεύονται υπό το πρίσμα των θυσιών της Ημέρας του Εξιλασμού¹⁹⁵.

Τέλος, μια πρόσφατη υπόθεση λαμβάνει υπόψη της τη χρήση της έκφρασης «καθ' ἡμέραν» στα Λκ. 19:47 και Α' Μακ. 6:57, όπου η παραπάνω χρονική έκφραση φαίνεται να μη δηλώνει την καθημερινή χρήση, αλλά δίνει έμφαση στη διαρκώς συνεχόμενη επανάληψη των συμβάντων. Αν αυτό ισχύει και στο Εβρ. 7:27, τότε αυτό σημαίνει ότι ο λευίτης αρχιερέας είχε διαρκώς την ανάγκη της προσφοράς αυτών των θυσιών. Συνεπώς, μπορεί το «καθ' ἡμέραν» να επινοήθηκε από το συγγραφέα προκειμένου να τονίσει την αντιπαράθεση μεταξύ των επαναλαμβανόμενων θυσιών του αρχιερέα και της ἐφάπαξ θυσίας του Χριστού¹⁹⁶. Αν εδώ γίνεται νύξη σε κάποιο άλλο κείμενο εκτός του Λευ. 16:6-34, τότε αυτό μάλλον είναι το Αρ. 28-29 ή το 4:16. Η πρόταση των Strack-Billerbeck¹⁹⁷ να μεταφραστεί το «καθ' ἡμέραν» ως «κάθε μέρα κατά την οποία ήταν υποχρεωμένος να θυσιάσει» θα μπορούσε να επιλύσει το πρόβλημα, αλλά κάτι τέτοιο δεν φαίνεται να είναι η φυσικότερη αντανάκλαση της παραπάνω έκφρασης.

¹⁹⁵ F. F. Bruce, *The Epistle to the Hebrews*, 157-158· E. Riggenbach, *Der Brief an die Hebräer*, Zahn's Kommentar zum Neuen Testament 14, Wuppertal, R. Brockhaus, 1987, 209-215· W. L. Lane, *Hebrews 1-8*, 194· H. W. Attridge, *στο ίδιο*, 214.

¹⁹⁶ J. Kurianal, *Jesus our High Priest*, 150-151· Χρ. Βούλγαρη, *Υπόμνημα εἰς τὴν πρὸς Ἑβραίους Ἐπιστολήν*, Αθήνα 1996, 245-247. Η προς Εβραίους αποδεικνύει ότι Ιουδαϊσμός και Χριστιανισμός δεν μπορούσαν να κάνουν πλέον μαζί. Ο διαχωρισμός τους είναι εμφανής. Ο συγγραφέας της επιστολής αναφέρεται στην ιουδαϊκή λατρεία με εχθρικό και αρνητικό τρόπο. Βλ. J. D. G. Dunn, *The Partings of the Ways: Between Christianity and Judaism and their Significance for the Character of Christianity*, London, SCM Press, 1991, 91.

¹⁹⁷ *Str-B 3*, 698.

Η δεύτερη μεγάλη δυσκολία του στίχου 27 ἐγκείται στη φράση «τοῦτο γὰρ ἐποίησεν». Προηγουμένως είχε καταστεί σαφές ότι ο Χριστός ήταν αναμάρτητος (4:15 και 7:26), συνεπώς η φράση πρέπει να αφορά τη θυσία που έγινε υπέρ των αμαρτιών του λαού. Ο αόριστος ἀνενέγκας που χρησιμοποιείται για την ἐφάπαξ αυτοθυσία του Χριστού αντιπαράβalletαι με το ενεστωτικό απαρέμφατο ἀναφέρειν που προηγείται. Το ἐφάπαξ εκφράζει τον ανεπανάληπτο χαρακτήρα της αυτοπροσφοράς του Χριστού που δεν έχει ανάγκη επανάληψης. Στο στίχο 7:27 η ηχώ του 5:3 είναι αρκετά ισχυρή για να αγνοηθεί, καθώς η αντιπαράβολή μεταξύ των δύο αρχιερέων και του έργου τους είναι ολοφάνερη.

Εβρ. 5:3	Εβρ. 7:27
καθὼς περὶ τοῦ λαοῦ, οὕτως καὶ περὶ αὐτοῦ προσφέρειν περὶ ἀμαρτιῶν	πρότερον ὑπὲρ τῶν ἰδίων ἀμαρτιῶν θυσίας ἀναφέρειν ἐπειτα τῶν τοῦ λαοῦ

Η αντιπαράβολή αυτή θα συνεχιστεί διεξοδικότερα στο κεφάλαιο 9, όπου η άφεση των αμαρτιών που προσφέρει η αυτοθυσία του Χριστού κατανοείται μέσω του τελετουργικού τυπικού της εορτής της Ημέρας του Εξιλασμού. Συμπερασματικά θα τονίζαμε ότι η αντιπαράβολή του στ. 27 περιέχει δύο στοιχεία. Το πρώτο επικεντρώνεται στην ανάγκη του συνηθισμένου αρχιερέα να θυσιάσει για τις δικές του αμαρτίες, σε αντίθεση με το Χριστό που δεν έχει καμία τέτοια ανάγκη. Το δεύτερο ἐγκείται στον χαρακτήρα αυτής της θυσίας που για μεν το λευίτη αρχιερέα είναι σταθερά επαναλαμβανόμενη, ενώ για το Χριστό αυτή συντελέστηκε ἐφάπαξ για όλους ανεξαιρέτως τους ανθρώπους. Αν επιχειρήσουμε τώρα να συνοψίσουμε τα λεγόμενα των δύο στίχων θα υποστηρίζαμε ότι ο στίχος 26 μας πληροφορεί για το ποιος είναι ο νέος αρχιερέας, ενώ ο στίχος 27 περιγράφει αυτό που έκανε και τον κατέστησε τόσο ξεχωριστό αρχιερέα.

Ο στίχος 7:28 αποτελεί την κλιμάκωση της επιχειρηματολογίας που ξεκίνησε στο 5:1 και σύνοψη της αντιπαράβολής μεταξύ των λευιτών αρχιερέων και του Χριστού με ανάδειξη της υπεροχής του δεύτε-

ρου. Επιπλέον, συνοψίζει τα λεγόμενα των στίχων 26 και 27 και αποτελεί την κατάληξη του εβδομού κεφαλαίου. Με εξαίρεση τη φράση «ὁ λόγος δὲ τῆς ὀρκωμοσίας τῆς μετὰ τὸν νόμον», όλες οι άλλες λέξεις του στίχου 28, ο οποίος δομείται χιαστικά, απαντούν στην ενότητα 5:1-10. Ο τελευταίος στίχος, στον οποίο παρατηρείται ομοιοτέλετο με το 5:1 (*ἀρχιερεὶς*)¹⁹⁸, δεν προσθέτει κάτι νέο σε όσα έχουν ήδη αναφερθεί. Επιπλέον κάθε λέξη και έκφραση του στίχου 28 έχει αναφερθεί προηγουμένως στην ευρύτερη ενότητα 5:1-7:25. Ομοιοτέλετο ευρύτερης έκτασης σχηματίζεται επίσης από τα λεγόμενα των 5:1-3 και 7:26-28.

Το πρώτο πράγμα που αξίζει να παρατηρήσουμε στο στίχο 28 είναι το γεγονός ότι το θέμα της υιότητας του Ιησού, ενώ συζητήθηκε στο 5:7-10, επανέρχεται στο προσκήνιο ύστερα από πλήρη απουσία μέσα στο μιδράς 7:1-25. Στο τέλος του κεφαλαίου ο συγγραφέας ολοκληρώνει την επιχειρηματολογία του χρησιμοποιώντας και πάλι το θέμα της υιότητας του νέου αρχιερέα. Ο νέος αρχιερέας σε αντίθεση με τους λευίτες αρχιερείς που είναι άνθρωποι (7:28α) είναι υιός του Θεού. Η υιότητα του νέου αρχιερέα υπογραμμίζει τη μοναδικότητά του. Οι συνηθισμένοι αρχιερείς καθιερώνονταν από το νόμο, ο δε νέος αρχιερέας καθιερώθηκε με λόγο ὀρκωμοσίας. Η τρίτη αντίθεση του στίχου ολοκληρώνει την ανάδειξη της υπεροχής του Χριστού, ο οποίος παρουσιάζεται ως «τετελειωμένος» έναντι των λευιτών αρχιερέων που έχουν «ἀσθένεια». Το δεύτερο που αξίζει επίσης να αναφερθεί, είναι πως στον τελευταίο στίχο, όπου το ενδιαφέρον εστιάζεται στην υιότητα του νέου αρχιερέα, δεν υπάρχει άμεση αναφορά στο πάθος και στο θάνατό του ή στην ανθρωπότητά του. Πιθανώς όμως, τα θέματα αυτά να υπονοούνται με τη χρήση του *τετελειωμένος*. Στον τελικό στίχο λοιπόν, με έμφαση αναφέρονται αναπόσπαστα συνδεδεμένοι και οι δύο τίτλοι του Ιησού (αρχιερέας και υιός).

¹⁹⁸ G. H. Guthrie, *The Structure of Hebrews*, 82. Έχουμε ήδη αναφερθεί στο ομοιοτέλετο που σχηματίζεται με τον παραλληλισμό των 5:1-3 και 7:26-28.

Κεφάλαιο 6

ΙΩΒΗΛΑΙΟ ΕΤΟΣ, ΜΕΛΧΙΣΕΔΕΚ ΚΑΙ ΣΩΤΗΡΙΑ

1. Αξιολόγηση των δεδομένων της προς Εβραίους

α) Η προσωπικότητα και ο ρόλος του Μελχισεδέκ

Μετά την ερμηνευτική ανάλυση της ενότητας που μας ενδιαφέρει θα πρέπει να αξιολογήσουμε τα δεδομένα για την προσωπικότητα του Μελχισεδέκ που μας παρέχει η προς Εβραίους. Διατυπώνουμε τρία ερωτήματα στα οποία κρίνουμε πως θα πρέπει να απαντήσουμε με βάση την έρευνα στα παραπάνω δεδομένα προκειμένου να προχωρήσουμε παρακάτω. Τα ερωτήματα που προκύπτουν από τις πληροφορίες του κειμένου και αφορούν την προσωπικότητα και το ρόλο του Μελχισεδέκ στην προς Εβραίους είναι: α) αν πρόκειται για ιστορικό ή ουράνιο ον, β) αν η στάση του συγγραφέα της προς Εβραίους είναι θετική ή αρνητική απέναντί του και γ) αν ο ρόλος του λειτουργεί σωτηριολογικά ή όχι.

Στηριζόμενοι στην ερμηνευτική ανάλυση του εβδομού κεφαλαίου που παραθέσαμε νωρίτερα, αλλά και στην αναφορά στις περί Μελχισεδέκ αντιλήψεις των κειμένων της εποχής που μας ενδιαφέρει, είμαστε σε θέση να απαντήσουμε με ββαιότητα στο πρώτο ερώτημα. Από το κείμενο προκύπτει ότι ο συγγραφέας της επιστολής αναφέρεται στον Μελχισεδέκ σαν να πρόκειται για ιστορικό (Εβρ. 7:1-2), αλλά ταυτόχρονα και ουράνιο ον (7:3 και 8). Οι πληροφορίες για την προσωπικότητά του αντλούνται από την Π.Δ., αλλά ο συγγραφέας της προς Εβραίους μας αποδεικνύει πως γνωρίζει και κάποιες άλλες εξωβιβλικές παραδόσεις (Εβρ. 7:3 και 8) που αποδίδουν στον Μελχισεδέκ υπερανθρώπινες ιδιότητες. Το σημαντικότερο είναι ότι αυτές οι ιδιότητες εξυπηρετούν το σκοπό του συγγραφέα να αποδώσει στον Χριστό ανάλογες ιδιότητες (7:16, 24-26). Η απόδοση αιώνιας ζωής στον

Μελχισεδέκ συνεπάγεται κάτι περισσότερο από το γνωστό *argumentum e silentio*, που οι Strack-Billerbeck ονομάζουν *quod non in Torah non in mundo*¹ και το οποίο χρησιμοποιούν οι περισσότεροι ερευνητές προκειμένου να δικαιολογήσουν τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά του Μελχισεδέκ της προς Εβραίους. Ο Ψλ. 109:4 δεν αναφέρει τίποτα για την αιώνια ύπαρξη του Μελχισεδέκ, όπως συνήθως υποστηρίζεται προκειμένου να δικαιολογηθούν οι στίχοι 7:3 και 8, ούτε επίσης του αποδίδει ατελεύτητη ιεροσύνη. Αυτή πιθανότατα αποδίδεται στο βασιλιά στον οποίο ο Ψλ. 109 απευθύνεται. Η ετυμολογία τέλος του ονόματός του ως *βασιλεύς δικαιοσύνης και βασιλεύς ειρήνης* στο 7:2 δεν προέρχεται από την Π.Δ., αλλά απαντά στους Φίλωνα και Ιώσηπο, αποδεικνύοντας πως αυτές ήταν οι γνωστές ερμηνείες του ονόματός του κατά τον 1^ο αι. μ.Χ.

Η θετική αντιμετώπιση του Μελχισεδέκ γίνεται προφανέστερη όταν παρατηρηθεί η χρήση όλων των στοιχείων του 7:3 στην επιχειρηματολογία του 7:1-25. Το 7:3α και ειδικά το *άγεναλόγητος* εμφανίζεται ξανά στα «*μη γενεαλογούμενος εξ αυτών*» 7:5-6 «*ου κατά την τάξιν Ααρών*» 11, «*ου κατά νόμον έντολής σαρκίνης*» 16. Το 7:3β εμφανίζεται στα «*μαρτυρούμενος ότι ζή*» 8, «*κατά την τάξιν Μελχισεδέκ*» 11, «*κατά την όμοιότητα Μελχισεδέκ*» 15, «*κατά δύναμιν ζωής άκαταλύτου*» 16. Το 7:3γ ευθύνεται για τη δήλωση του στ. 15, ενώ στο 7:3δ οφείλεται η δήλωση του στ. 24. Η αιωνιότητα λοιπόν του Μελχισεδέκ και της ιεροσύνης του και η αιωνιότητα του Χριστού και της ιεροσύνης του είναι ακριβώς η ίδια.

Η απόδοση λοιπόν, αιώνιας παρουσίας και ατελεύτητης ιεροσύνης στον Μελχισεδέκ (7:3, 8, 15-16, στο στ. 24 το μένειν χρησιμοποιείται για τον Χριστό, όπως ακριβώς στο 7:3 για τον Μελχισεδέκ) τον τοποθετεί πέρα από την επίγεια δράση και αναπόφευκτα στην ουράνια πραγματικότητα. Τόσο τα ιστορικά του χαρακτηριστικά, όσο και τα ουράνια είναι εξίσου σημαντικά στην προς Εβραίους. Αν ο Μελχισεδέκ δεν παρουσιαζόταν ως ιστορικό πρόσωπο στην προς Εβραίους η σύγκριση με τον Αβραάμ και τον Λευί δεν θα είχε νόημα (7:4-10). Α-

¹ Str-B 3, 694-696. Βλ. και S. J. Kistemaker, *The Psalm Citations in the Epistle to the Hebrews*, Amsterdam 1961, 133.

πό την άλλη όμως είναι εμφανή στο κείμενο υπερανθρώπινα χαρακτηριστικά που δεν μπορούν να δικαιολογηθούν με τη θεώρηση του Μελχισεδέκ μόνο ως ανθρώπινου όντος². Πουθενά όμως δεν εξηγείται πώς η θέση του μυστηριώδη βασιλιά-ιερέα του Γεν. 14:18-20 μεταβιβάζεται από το ιστορικό επίπεδο στο ουράνιο. Η μοναδική άλλη προσωπικότητα που θεωρείται εξίσου ιστορική και ουράνια στην προς Εβραίους είναι ο Ιησούς. Χαρακτηριστικό είναι το γεγονός ότι ο Μελχισεδέκ δεν χαρακτηρίζεται άγγελος και επομένως δεν μπορεί να υποστηριχθεί ότι για το συγγραφέα της προς Εβραίους αυτός είναι αγγελικό ον. Ο Kobelski υποστήριξε παλιότερα πως πιθανώς η θέση του στην ουράνια ιεραρχία κατά το συγγραφέα της επιστολής να τοποθετείται μεταξύ των αγγέλων (Εβρ. 1-2) και του Υιού του Θεού (Εβρ. 7). Είναι ανώτερος από τις αγγελικές δυνάμεις³ αλλά ταπεινότερος από τον

² Ο J. Dunnill, *Covenant and Sacrifice in the Letter of the Hebrews*, SNTSMS 75, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, 167, υποστηρίζει πως ο συγγραφέας της προς Εβραίους δεν ενδιαφέρεται αν ο Μελχισεδέκ είναι ιστορικό ή ουράνιο εσχατολογικό πρόσωπο, αλλά τονίζει τη σημασία του ως προσώπου που δεν υπόκειται στην καθιερωμένη τάξη. Έτσι λειτουργεί συμβολικά προς το παράδοξο της ιεροσύνης του Χριστού. Η εξήγηση αυτή όμως δεν είναι διαφορετική από την κλασική τυπολογική. Βλ. ενδεικτικά τις εργασίες των O. L. Hollingsworth, *The Levitical and Melchizedekian Priesthoods Contrasted*, (Διδακτ. Διατρ.), Dallas Theological Seminary, Dallas 1956· H. Zimmermann, *Die Hoherpriester-Christologie des Hebräerbriefes*, Paderborn, Verlag Ferdinand Schöningh, 1964· E. M. Kalengyo, *The Death of Jesus Christ as Sacrifice in the Epistles of Paul and the Epistle to the Hebrews: A Comparative Study*, 1997· G. Piazzzi, «La Figura di Melchisedec nell' Epistola agli Ebrei», *ScC* 4 (1935) 417-432.

³ Ο L. T. Stuckenbruck, *Angel Veneration and Christology: A Study in Early Judaism and in the Christology of the Apocalypse of John*, WUNT 2/70, Tübingen, Mohr-Siebeck, 1995, 270, έδειξε στη μονογραφία του ότι μολονότι δεν υπήρξε «λατρεία των αγγέλων» στον Ισραήλ, μερικά κείμενα πιθανώς να δείχνουν πως οι άγγελοι ήταν αντικείμενο απονομής σεβασμού ως όντα διαφορετικά και υποδεέστερα του Θεού. Βλ. επίσης του ίδιου, «An Angelic Refusal of Worship: The Tradition and Its Function in the Apocalypse of John», στα *SBLSP* 1994, έκδ. E. H. Lovering, Atlanta, Scholars Press, 1994, 679-696 και R. C. Gleason, «Angels and the Eschatology of Hebrews 1-2», *NTS* 49 (2003) 90-107.

Υιό⁴. Το συμπέρασμα αυτό όμως δεν προκύπτει από το κείμενο, καθώς δεν υπάρχει καμία ένδειξη στο Εβρ. 7 ότι ο συγγραφέας διακρίνει τον Μελχισεδέκ από τον Χριστό ή κάποια υπόνοια πως μειώνει τον πρώτο προκειμένου να αναδείξει τον δεύτερο⁵.

Πριν προχωρήσουμε στην απάντηση του δεύτερου ερωτήματος που έχουμε θέσει θα πρέπει να πούμε πως ο Μελχισεδέκ δεν ταυτίζεται με τον Χριστό, όπως έχει υποστηριχθεί⁶. Πρόκειται για δύο διαφορετικά πρόσωπα, όπως προκύπτει από την εξέταση της φράσης «κατὰ τὴν τάξιν Μελχισέδεκ». Η φράση επίσης «ἀφωμοιωμένος δὲ τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ» του στίχου 7:3 κάνει τη διάκριση αυτή εμφανέστερη. Ο Μελχισεδέκ δεν είναι υιός του Θεού.

Αντιμετωπίζοντας τώρα το δεύτερο ερώτημα που έχουμε θέσει, θα πρέπει να πούμε πως στο σύνολο του μιδράς του εβδόμου κεφαλαίου δεν παρατηρείται κάποια αρνητική στάση του συγγραφέα της επιστολής απέναντι στον Μελχισεδέκ. Στο ίδιο κείμενο Μελχισεδέκ και Χριστός έχουν εξίσου υπερυψωμένο ρόλο. Το μόνο αρνητικό ή ορθότερα κάπως μειονεκτικό ίσως για την προσωπικότητα του Μελχισεδέκ πιθανώς να αποτελεί η φράση στο τελευταίο μέρος του στίχου 7:3 «ἀφωμοιωμένος δὲ τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ». Με τη συγκεκριμένη φράση δηλώνεται η εξ ολοκλήρου εξομοίωση του Μελχισεδέκ με τον Χριστό.

⁴ P. J. Kobelski, *Melchizedek and Melki-reša*, CBQMS 10, Washington, Catholic Biblical Association of America, 1981, 127. Βλ. M. De Jonge-A. S. Van der Woude, «11QMelchizedek and the New Testament», *NTS* 12 (1965-1966) 322 και F. Manzi, «Interrogativi, Discussioni e Conferme sul Binomio Melchizedek ed Angelologia nell'Epistola agli Ebrei e a Qumran», *ScC* 131 (2003) 379-428.

⁵ Βλ. G. L. Cockerill, *The Melchizedek Christology in Heb 7:1-28*, (Διδακτ. Διατρ.), Union Theological Seminary, Virginia 1976, 483 και 485. Αντίθετα βλ. C. L. Bird, «Typological Interpretation within the Old Testament: Melchizedekian Typology», *Concordia Journal* 26 (2000) 36-52· S. R. Driver, «Melchizedek», *ExpTim* 7 (1895-1896) 565-566· του ίδιου, «Melchizedek II», *ExpTim* 7 (1895-1896) 478-480· του ίδιου, «Melchizedek», *ExpTim* 8 (1896-1897) 43-44, 142-144· K. Δνοβουνιώτη, «Περί Μελχισεδέκ», *Ι Σύνδ* 15 (1911-1912) 6-10.

⁶ E. Käsemann, *Das Wandernde Gottesvolk. Eine Untersuchung zum Hebräerbrief*, FRLANT 37, Göttingen 1938, 129-131· F. Schröger, *Der Verfasser des Hebräerbriefes als Schriftausleger*, BU 4, Regensburg 1968, 139· F. C. Fensham, «Hebrews and Qumran», *Neot* 5 (1971) 18.

Συχνά υποστηρίζεται ότι η σύγκριση μεταξύ Χριστού και Μελχισεδέκ στο εν λόγω κεφάλαιο είναι παρόμοια εκείνης μεταξύ του ουράνιου και επίγειου θυσιαστηρίου στο ένατο κεφάλαιο (τύπος-αντίτυπος) και αποδίδεται στη γνωστή τυπολογική ερμηνεία⁷. Κάτι τέτοιο όμως δεν ευσταθεί, καθώς η σύγκριση δεν είναι ίδια. Η ερμηνεία του Γεν. 14:18-20 στο Εβρ. 7:1-3 δεν είναι αλληγορική. Δεν υπάρχουν ενδείξεις στο κείμενο πως η ιεροσύνη του Ιησού είναι ανώτερη από εκείνη του Μελχισεδέκ, όπως το αντίθετο συμβαίνει για το επίγειο θυσιαστήριο, το οποίο είναι τύπος του αληθινού που βρίσκεται στον ουρα-

⁷ Βλ. σχετικά A. J. Bandstra, «Heilsgeschichte and Melchizedek in Hebrews», *CTJ* 3 (1968) 36-41· F. L. Horton, *The Melchizedek Tradition: A Critical Examination of the Sources to the Fifth Century A.D. and in the Epistle to the Hebrews*, SNTSMS 30, Cambridge, Cambridge University Press, 1976, 157-164· E. C. Zesati, «Une Triple Préparation du Sacerdoce du Christ dans l'Ancien Testament (Melchizedek, Le Messie du Ps 110, Le Serviteur d' Is. 53): Introduction a la Doctrine Sacerdotale de l'Épître aux Hébreux», *DiV* 28 (1984) 103-136· P. Garuti, «Ebrei 7, 1-28: Un Problema Giuridico», *DivThom* 97 (1994) 9-105· V. Hamp, «Melchizedek als Typus», στο *Pro Mundi Vita, Festschrift zum Eucharistischen Weltkongress*, München 1960, 5-20· M. Καραμπίνη, «Μελχισεδέκ. (Σύμβολον του Αρχιερέως Χριστού)», *Εκκλ* 29 (1952) 20-22· M. Kiley, «Melchizedek Promotion to Archiereus and the Translation of ta stoicheia tes arches», *SBLASP* 25 (1986) 236-245· G. Klein, *An Exegetical Study of Melchizedek*, (Διδακτ. Διατρ.), Dallas Theological Seminary, Dallas 1981· M. Neal, «Melchizedek and Christ (Hebrews 7)», *The Bible Scholar* 15 (1913) 26-30· G. C. Needham, «Melchizedek», *Our Hope* 40 (1933) 154-160· B. F. Westcott, *The Epistle to the Hebrews: The Greek Text with Notes and Essays*, Grand Rapids, Eerdmans, ²1980, 200· O. Kuss, *Der Brief an die Hebräer*, RNT 8/1, Regensburg, Pustet, ²1966, 90-91· E. Dimmler, *Melchizedek. Gedanken über das Hohepriestertum Christi nach dem Hebräerbrief*, Kempten 1921· S. Nomoto, «Herkunft und Struktur der Hohenpriestervorstellung im Hebräerbrief», *NovT* 10 (1968) 10-25· H. A. Kent, *The Epistle to the Hebrews. A Commentary*, Grand Rapids, Baker Book House, 1972, 126· H. J. De Jonge, «Traditie en Exegese: de Hoge priester-Christologie en Melchizedek in Hebreëen; tr. by J. C. H. Lebram», *NedTTs* 37 (1983) 1-19· O. Michel, «Μελχισεδέκ», *TDNT* 4, 570· B. Demarest, *A History of Interpretation of Hebrews 7,1-10 for the Reformation to the Present*, Tübingen, 1976, 136· J. Dunnill, στο *ίδιο*, 166· C. R. Koester, *Hebrews: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 36, New York, Doubleday, 2001, 117, 347 και 349. H. J. De Jonge, «Traditie en Exegese: de Hoge priester-Christologie en Melchizedek in Hebreëen; tr. by J. C. H. Lebram», *NedTTs* 37 (1983) 1-19.

νό (9:24)⁸. Συνεπώς συμπεραίνουμε ότι η στάση του συγγραφέα της επιστολής είναι θετική απέναντι στον Μελχισεδέκ και μάλιστα καθόλου υποδεέστερη από εκείνη που δείχνει απέναντι στον αρχιερέα Χριστό. Πουθενά δε φαίνεται ο Χριστός να υπερβαίνει ή να αντικαθιστά τον Μελχισεδέκ. Ούτε ακόμη πως είναι ανώτερος από αυτόν, όπως εμφανίζεται ανώτερος από το Μωυσή (3:1-6) και τους αγγέλους (1:4-14).

Σε αντίθεση τέλος με την προηγούμενη θέση, η απάντηση στο τρίτο ερώτημα είναι φανερά αρνητική. Σε αντίθεση με το σωτηριολογικό ρόλο του Μελχισεδέκ στο *11QMelch* δεν υπάρχει παρόμοια εικόνα του στο Εβρ. 7. Αναμενόμενο είναι πως ο μοναδικός σωτηριολογικός ρόλος αποδίδεται στον Υιό και Αρχιερέα της νέας διαθήκης Χριστό. Αν και είναι παράδοξο το γεγονός ότι δίπλα ακριβώς στον Χριστό τοποθετείται μια πολύ σημαντική ιστορική/ουράνια προσωπικότητα, μετά το τέλος του εβδόμου κεφαλαίου δεν υπάρχει καμία άμεση ή έμμεση αναφορά σε αυτήν. Μεθοδικά λοιπόν ο συγγραφέας εκμεταλλεύεται ερμηνευτικά τα στοιχεία και χαρακτηριστικά του Μελχισεδέκ και τα αποδίδει στον Χριστό με σκοπό να τονίσει την υπεροχή του. Όταν αυτό το κατορθώνει εξαφανίζει το μυστηριώδη βασιλιά ιερέα της Π.Δ. από το προσκήνιο, χωρίς βέβαια να τον μειώσει, και περιορίζεται στη περιγραφή του σωτηριώδους έργου του αρχιερέα της Κ.Δ.

β) Ο λόγος της επιλογής του Μελχισεδέκ

Υστερα από την ερμηνευτική ανάλυση των αναφορών της προς Εβραίους στον Μελχισεδέκ και την αποτίμηση της προσωπικότητάς του δεν απομένει παρά να εξετάσουμε το ρόλο της παρουσίας του στην επιστολή. Με άλλα λόγια θα προσπαθήσουμε να απαντήσουμε στο ερώτημα γιατί η μυστηριώδης προσωπικότητα του Μελχισεδέκ χρησιμοποιήθηκε από το συγγραφέα της προς Εβραίους στο πλαίσιο της χριστολογικής του επιχειρηματολογίας. Πρόκειται για ερώτημα που συχνά αποφεύγεται στη σύγχρονη διεθνή βιβλιογραφία, ειδικά σε

⁸ P. J. Kobelski, *Melchizedek and Melki-reša*, CBQMS 10, Washington, Catholic Biblical Association of America, 1981, 125-126.

μελέτες που δεν είναι *ad hoc* στον Μελχισεδέκ εξαιτίας της αρκετά δύσκολης θέσης στην οποία φέρνει τους ερμηνευτές της επιστολής.

Αν ξεκινήσουμε την αναζήτηση του λόγου της επιλογής του Μελχισεδέκ λόγω της διαφορετικής ιεροσύνης και της απουσίας οποιασδήποτε αναφοράς της Γραφής στη γενεαλογική του καταγωγή, οφείλουμε να σταθούμε λίγο στην παρατήρηση του Horton⁹. Σύμφωνα με το ρωμαιοκαθολικό ερευνητή, αν ο παραπάνω λόγος της αναφοράς στον Μελχισεδέκ ήταν αυτός που ώθησε τον άγνωστο συγγραφέα μας να προσφύγει στο μυστηριώδη βασιλιά-ιερέα της Π.Δ., θα ήταν προτιμότερο να επικαλεστεί την προσωπικότητα του Ιοθόρ, πεθερού του Μωυσή. Είναι γεγονός πως στην Π.Δ. λέγονται περισσότερα για τον Ιοθόρ παρά για τον Μελχισεδέκ και κυρίως η ιστορία του Ισραήλ είναι συνδεδεμένη περισσότερο με τον πρώτο, παρά με τον δεύτερο. Κοινά χαρακτηριστικά αποτελούν η απουσία αναφοράς στη γέννηση και στο θάνατό τους, αλλά και στη γενεαλογική τους καταγωγή. Ας σημειωθεί δε, πως και οι δύο δεν είναι ισραηλιτικής καταγωγής. Επιπλέον, θα πρέπει να πούμε πως ο Ιοθόρ συνδέεται άμεσα με την περιπλάνηση του λαού στην έρημο (Εξ. 18:1-14), θέμα που επίσης παρουσιάζεται στην προς Εβραίους. Συνεπώς, η επιλογή του Μελχισεδέκ δεν στηρίζεται στη σιωπή της Γραφής για αυτόν, αλλά σε μια περισσότερο χειροπιαστή παράδοση.

Αν τώρα προτιμηθεί να δικαιολογηθεί η παρουσία του μυστηριώδη βασιλιά-ιερέα στην προς Εβραίους, επειδή αυτός είναι ο πρώτος ιερέας που αναφέρεται στην Π.Δ., το επιχείρημα αυτό είναι αδύνατο να εξηγήσει τους στίχους Εβρ. 7:3 και 8. Είναι γεγονός ότι οι παραπάνω στίχοι προβληματίζουν τους ερμηνευτές της επιστολής περισσότερο από οποιοδήποτε άλλο στίχο, καθώς καμία σχετική παράδοση δεν μας είναι γνωστή. Η προσπάθεια του Jérôme να συνδέσει την αιωνιότητα του Μελχισεδέκ με την ιεροσύνη και όχι με το πρόσωπό του δε φαίνεται πειστική¹⁰. Το κείμενο δηλώνει ρητά ότι ο Μελχισεδέκ «μένει ίε-

⁹ Βλ. F. L. Horton, *The Melchizedek Tradition*, 154.

¹⁰ J. Jérôme, *Das Geschichtliche Melchisedech-Bild und seine Bedeutung im Hebräerbrief*, (Διδακτ. Διατρ.) Freiburg University, 1927, 90-91. Βλ. και G. T. Kennedy, *St. Paul's Conception of the Priesthood of Melchizedek: An Historico-*

ρεὺς εἰς τὸ διηνεκές» (7:3) και ὅτι «ἐκεῖ δὲ μαρτυρούμενος ὅτι ζῆ» (7:8) Σε αὐτοὺς τοὺς στίχους ὁ Μελχισεδέκ και ὄχι ἡ ιεροσύνη εἶναι τὸ υποκείμενο τῶν μένει και ζῆ. Συνεπῶς, οἱ δηλώσεις τῶν συγκεκριμένων στίχων ἀφοροῦν τὴν προσωπικότητα τοῦ Μελχισεδέκ. Επιπλέον στα Εβρ. 7:15-17 ὑπάρχουν κάποιες σαφεῖς ἐνδείξεις σχετικά με τὸ πῶς ὁ συγγραφέας μας καταλαβαίνει τὴ φράση «κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ». Στὸ 7:15 τὸ κατὰ τὴν τάξιν ἀντικαθίσταται ἀπὸ τὸ κατὰ τὴν ὁμοιότητα, ἐνῶ ἡ φράση «κατὰ δύναμιν ζωῆς ἀκαταλύτου» τοῦ 7:16 ἐξηγεῖ ἀκριβῶς τὴ φράση τάξις Μελχισεδέκ. Τα χαρακτηριστικά αὐτά στα 7:24, 25 και 28 ἀποδίδονται στὸν Ἰησοῦ¹¹.

Ένας ἄλλος λόγος, πολὺ πιο πειστικός ἀπὸ τοὺς προηγούμενους, προκύπτει ἀπὸ τὸ διπλὸ ἀξίωμα τοῦ Μελχισεδέκ, τὸ ὁποῖο ἔχει και ὁ Χριστός. Οἱ θεομοὶ τῆς βασιλείας και τῆς ιεροσύνης συγκεντρώνονται και στὶς δύο προσωπικότητες, γεγονός που δηλώνει τὴν υπεροχή τους. Ὁ Χριστός στὴν πρὸς Εβραίους δὲν εἶναι μόνο ἀρχιερέας ἀλλὰ και βασιλιάς, στοιχείο που συχνὰ ἐπισκιάζεται ἀπὸ τὸ ιερατικὸ ἀξίωμα, που εἶναι ἐμφανέστερο. Ὁμως και τὸ βασιλικὸ στοιχείο παίζει σημαντικό ρόλο στὴν επιχειρηματολογία τοῦ συγγραφέα. Επιπρόσθετα, ἡ περιγραφή τοῦ ἀρχιερέα Χριστοῦ, ἐνῶ ἀρχικὰ ἀκολουθεῖ ὡς ἓνα σημεῖο τὴν περιγραφή τοῦ Ρ, στὴ συνέχεια τονίζεται ἡ διαφορετικὴ φύση τῆς δικῆς τοῦ ιεροσύνης, καθὼς ὁ Ἰησοῦς δὲν ἐμφανίστηκε ποτέ κατὰ τὴ δημόσια δράση τοῦ ὡς ιερέας, ὡσπου να ἐπανεέλθει στὸ Εβρ. 8:1-10:18 στὴν προηγούμενη περιγραφή. Ἄν τὸ κεφάλαιο 7 περιγράφει τὸ ποιος εἶναι ὁ νέος ἀρχιερέας, τὰ κεφάλαια 8-9 περιγράφουν τὸ μοναδικὴς σημασίας ἔργο που αὐτός ἐπιτέλεσε.

Ἡ Rooke ὑποστηρίζει ὅτι τὸ Εβρ. 7 κατέχεται ἀπὸ ἓνα βασιλικὸ μοτίβο τὸ ὁποῖο ἐξηγεῖ τὴν ἀνωτερότητα τοῦ νέου ἀρχιερέα ἐναντι τῶν λευιτῶν, ἐνῶ στα Εβρ. 8-9 ἀκολουθεῖται τὸ γνωστὸ ἀρχιερατικὸ

Exegetical Investigation, (Διδακτ. Διατρ.), Washington, Catholic University of America Press, 1951, 83-84.

¹¹ W. R. G. Loader, *Sohn und Hohepriester. Eine Traditionsgeschichtliche Untersuchung zur Christologie des Hebräerbriefes*, WMANT 53, Neukirchen 1981, 213.

μοτίβο που γνωρίζουμε ἀπὸ τὸ Λευιτικὸ¹². Ἡ ὑπόθεση τῆς Rooke στηρίζεται στὸν χαρακτήρα τῆς ιεροσύνης που εἶχαν οἱ πρῶτοι βασιλεῖς τοῦ Ἰσραήλ. Ἔχουμε δηλαδή να κάνουμε με μῖα ἀναφορὰ στὸ πρότυπο τῆς ἀρχαίας βασιλικῆς ἰδεολογίας, ἡ ὁποία ἀποτελέσει τὴ βάση διαμόρφωσης τῆς μετέπειτα μεσσιανικῆς ἰδεολογίας. Ἡ παραπάνω ὑπόθεση, ἂν και ἐμφανίζει ἐνδιαφέροντα στοιχεῖα, δὲν μπορεῖ να προσπελάσει τὶς δυσκολίες που ἀναδύονται με τὰ Εβρ. 7:3 και 8, ὅπου πιθανῶς να μαρτυροῦνται κάποιες ἐξωβιβλικές θεωρήσεις τοῦ Μελχισεδέκ.

Ερχόμαστε τώρα στὸ λόγο που δικαιολογεῖ ὡς ἓνα βαθμὸ τὴ χρήση τοῦ Μελχισεδέκ ἀπὸ τὸ συγγραφέα τῆς πρὸς Εβραίους. Αὐτός δὲν εἶναι ἄλλος ἀπὸ τὴν χρήση τοῦ μεσσιανικοῦ Ψαλμοῦ 109. Εἶδαμε πῶς ὁ Ψλ. 109:4 καθορίζει δομικὰ τὸ μιδράς τοῦ κεφαλαίου 7 προκειμένου να τονιστεῖ ἡ υπεροχή τοῦ Χριστοῦ ἐναντι τῶν λευιτῶν ιερέων, ἐνῶ ἀπὸ τὴν ἄλλη, ὁ στ. 109:1 χρησιμοποιεῖται στὸ κεφάλαιο 1 για να τονιστεῖ ἡ ἀνωτερότητα τοῦ Υἱοῦ ἐναντι τῶν ἀγγέλων. Ἔχουμε ἤδη ἀναφερθεῖ στὴ μεσσιανικὴ ἐρμηνεία τοῦ Ψλ. 109:1 ἀπὸ τὴν ἀρχικὴ ἐκκλησία, γεγονός που μαρτυρεῖται ἀπὸ τὴν ἐκτεταμένη χρήση τοῦ συγκεκριμένου ψαλμικοῦ εδαφίου στὴν Κ.Δ. Ἀντίθετα ὁ Ψλ. 109:4 χρησιμοποιεῖται μόνο στὴν πρὸς Εβραίους. Ὁ συγγραφέας τῆς ἐπιστολῆς ὡς δεινὸς ἐρμηνευτὴς γνώριζε, ἀσφαλῶς τὴ μεσσιανικὴ χρήση τοῦ και ἔκανε τὸ ψαλμικὸ χωρίο 109:4 κεντρικὸ σημεῖο τῆς επιχειρηματολογίας τοῦ σχετικά με τὴ μοναδικὴ ιεροσύνη τοῦ Χριστοῦ. Ἐδῶ λοιπόν, πρὶν προχωρήσουμε παρακάτω, θα πρέπει να κρατήσουμε τὴ σπουδαιότητα τοῦ Ψλ. 109 για τὴν διαμόρφωση τῆς ἰδιόμορφης χριστολογικῆς διδασκαλίας τῆς πρὸς Εβραίους. Αὐτὴ ἡ χριστολογικὴ προοπτικὴ διακρίνει τὴν πρὸς Εβραίους ὡς πρὸς τὴν παρουσίαση τοῦ Μελχισεδέκ ἀπὸ τὰ κείμενα τοῦ Ἰωσήπου, τοῦ Φίλωνα και τοῦ Κομυράν, στα ὁποῖα δὲν παρατηρεῖται ἡ ἀνάγκη να ἀποδειχθεῖ ἡ ἀνωτερότητα τῆς ιεροσύνης τοῦ Μελχισεδέκ ἀπὸ ἐκείνη τῶν λευιτῶν ιερέων. Εἶναι γεγονός ὅτι ὁ Ἰουδαϊσμός τοῦ πρῶτου αἰῶνα εἶχε σε μεγάλη ἐκτίμηση τὴ λευιτικὴ

¹² D. W. Rooke, «Jesus as Royal Priest: Reflections on the Interpretation of the Melchizedek Tradition in Heb 7», *Bib* 81 (2000) 93. Βλ. A. Vivian, «I Movimenti che si Oppongono al Tempio: Il Problema del Sacerdozio di Melchisedeq», *Hen* 14 (1992) 97-112 και I. M. Vosté, «Christus Sacerdos Secundum Ordinem Melchisedech. Hebr. V, 1-10», στὸ *Studia Paulina*, Romae 1928, 104-134.

ιεροσύνη. Είναι επίσης γεγονός ότι ο συγγραφέας της προς Εβραίους σκιαγραφεί το μυστηριώδη βασιλιά-ιερέα του Γεν. 14 κατά τέτοιο τρόπο που ο συντάκτης της γνωστής διήγησης πιθανόν δεν είχε σχεδιάσει να πράξει.

Πέρα όμως από τα όσα θετικά έχει το παραπάνω επιχείρημα δεν δικαιολογεί την παρουσία των όσων λέγονται στα Εβρ. 7:3 και 8 για τον Μελχισεδέκ. Κατά συνέπεια πιστεύουμε πως ο συγγραφέας της προς Εβραίους γνώριζε εξωβιβλικές παραδόσεις περί Μελχισεδέκ, στις οποίες αυτός κατείχε υπερυψωμένη θέση ως ουράνιο ον. Στηριζόμενοι στα όσα έχουμε δει μέχρι τώρα η παράδοση περί ουρανίου Μελχισεδέκ αναδύεται από τα χειρόγραφα του Κουμράν γι' αυτό το λόγο παρακάτω θα στρέψουμε το ενδιαφέρον μας στις πληροφορίες που αντλήσαμε από την προηγούμενη εξέταση των σχετικών κειμένων και θα επιχειρήσουμε μια σύγκριση με τα όσα λέγονται για τον Μελχισεδέκ στην προς Εβραίους. Κρίνουμε σκόπιμο, αρχικά να αναζητήσουμε στο κείμενο της επιστολής στοιχεία που, είτε προέρχονται από το ιωβηλαίο έτος, είτε αποτελούν νύξεις και αναφορές σε αυτό, όπως μετασηματίστηκε στην εσχατολογική προσδοκία του Ισραήλ.

γ) Σαββατική και ιωβηλαϊκή ορολογία

Στο σημείο αυτό θα ασχοληθούμε με την αναζήτηση της σχετικής ορολογίας που είναι δηλωτική των θεσμών που μας ενδιαφέρουν και κυρίως του ιωβηλαίου έτους προκειμένου να διαπιστωθεί αν το συγκεκριμένο μοτίβο χρησιμοποιείται από το συγγραφέα της προς Εβραίους. Θα πρέπει εξ αρχής να πούμε πως στο κείμενο δεν απαντά κάποια ρητή αναφορά στο ιωβηλαίο ή το σαββατικό έτος της Π.Δ. Συνεπώς ο στόχος μας εδώ είναι να ανακαλύψουμε πιθανές νύξεις παρόμοιες με εκείνες που συναντάμε στα Ευαγγέλια. Το ενδιαφέρον μας επικεντρώνεται στη χρήση λέξεων και ιδεών όπως *κατάπαυσις*, *σαββατισμός*, *ἀφεσις*, αλλά και στην παρουσία της ξεχωριστής Ημέρας του Εξιλασμού που για τη σωτηριολογική διδασκαλία της προς Εβραίους έχουν κεντρική σημασία.

Εστιάζουμε το ενδιαφέρον μας στα Εβρ. 3-4 επειδή η σχετική ορολογία απαντά σε αυτό το τμήμα της προς Εβραίους και ειδικότερα

στο τμήμα 3:7-4:11, το οποίο χαρακτηρίζεται από τους ειδικούς ως μιδράς στο β' μέρος του Ψλ. 94. Εδώ το παραινετικό ενδιαφέρον του συγγραφέα της προς Εβραίους διαμορφώνεται από τη γλώσσα και τα γεγονότα των Ψλ. 94 και Αρ. 14. Το ενδιαφέρον στρέφεται τώρα από τον Υιό του 2:10-18 στους πιστούς της χριστιανικής κοινότητας στο 3:1 γεγονός που δηλώνει την εναλλαγή του φιλολογικού είδους από διδασκαλία σε παραινέση¹³. Η σύνδεση του Ψλ. 94 με την κοινότητα των παραληπτών, μέσω της μιδραϊκής τεχνικής, υιοθετείται από το συγγραφέα προκειμένου να εκφραστεί το ποιμαντικό του ενδιαφέρον. Η χρήση του Ψλ. 94 σε σύνδεση με το Γεν. 2:2 στο Εβρ. 4:3-4 αποτελεί μοναδικό παράδειγμα που δεν απαντά πουθενά στη γνωστή ιουδαϊκή γραμματεία¹⁴. Εδώ έχουμε άλλη μια εφαρμογή του ραββινικού κανόνα¹⁵ *gēzērā šāwā*. Το ψαλμικό κείμενο 94:7-11 λειτουργεί ως βάση για τα μιδραϊκά σχόλια του συγγραφέα της προς Εβραίους σχετικά με την ιδέα της *κατάπαυσις*, η οποία παρατίθεται μερικώς στα Εβρ. 3:7-11, 15, 4:3, 5 και 7, ενώ χρησιμοποιείται και το Αρ. 14. Η κατάπαυση της έβδομης ημέρας ακολουθεί μετά από εργασία έξι ημερών και φέρνει το έργο των προηγούμενων ημερών σε ολοκλήρωση. Ο αριθμός επτά με τη σημασία του και το μυστικό του χαρακτήρα έχει συμβάλει σε αυτή την ιδέα αποφασιστικά.

¹³ G. H. Guthrie, *The Structure of Hebrews. A Text-Linguistic Analysis*, 65. Περισσότερα για τη δομική ανάλυση του συγκεκριμένου τμήματος βλ. στο V. Rhee, *Faith in Hebrews: Analysis within the Context of Christology, Eschatology, and Ethics*, Studies in Biblical Literature 19, New York, P. Lang, 2000, 84-86. Βλ. πληροφορίες στο I. Μούρτζιου, «Υδωρ εκ πέτρας». Η Παράδοση της Εξόδου στις Επιστολές του Αποστόλου Παύλου», στο *Ερμηνευτικές Μελέτες στην Παλαιά και την Καινή Διαθήκη*, 280-286.

¹⁴ O. Hofius, *Katapausis: die Vorstellung vom Endzeitlichen Ruheort im Hebräerbrief*, Tübingen 1970, 55. Πρβλ. F. F. Bruce, *The Epistle to the Hebrews*, NICNT, Michigan 1990, 97-98.

¹⁵ O S. J. Kistemaker, *The Psalm Citations in the Epistle to the Hebrews*, 36, αρνείται την εφαρμογή του γνωστού ραββινικού κανόνα στην περικοπή και δικαιολογεί το φαινόμενο καταφεύγοντας στην περίπτωση της πιθανής λειτουργικής χρήσης των κειμένων στη συναγωγή. Βλ. τον αντίλογο του H. F. Weiss, «Sabbatismos in the Epistle to the Hebrews», *CBQ* 58 (1996) 680-683.

Εχουμε ήδη αποδείξει τη στενή σχέση μεταξύ της ημέρας του Σαββάτου και του σαββατικού και ιωβηλαίου έτους στο πρώτο κεφάλαιο της εργασίας. Πέρα από τη θεολογική βαρύτητα των συγκεκριμένων θεσμών και του ανθρωπιστικού ενδιαφέροντος που περιέχεται σε αυτούς, στην Π.Δ. τονίζεται πως με τη τήρησή τους διατηρείται η διαθήκη που είχε συναφθεί μεταξύ Θεού και Ισραήλ. Η ημέρα του Σαββάτου προκαλεί το ενδιαφέρον μας, όχι μόνο επειδή περιέχει το μοτίβο της κατάπαυσης/ανάπαυσης, αλλά επειδή στα Εβρ. 3-4 η κατάπαυση του Ψλ. 94:11 συνδέεται με την ημέρα ανάπαυσης του Θεού του Γεν. 2 και τέλος, διότι συνοψίζει την χριστιανική ελπίδα παρουσιάζοντάς την ως σαββατισμό.

Από τα Ησ. 2:6, Ιερ. 2:7, Θρ. 2:8, Μιχ. 2:9 φαίνεται ότι πέρα από τις βασικές αρχές του Σαββάτου που εξακολουθούν να ισχύουν, αρχίζουν να εμφανίζονται και κάποια επιπρόσθετα στοιχεία. Η ιδέα της *κατάπαυσης/ανάπαυσης* γίνεται ένα δυναμικό σύμβολο, τόσο της κρίσης του Θεού, όσο και της ευεργετικής δωρεάς του και αποτελεί στοιχείο της εσχατολογικής προσδοκίας. Συνδέεται περισσότερο με την κοινωνική δικαιοσύνη (Ησ. 11:10, 28:12, Μιχ. 2:10) και είναι χαρακτηριστικό της ευθύνης των Ισραηλιτών να την εφαρμόζουν στις μεταξύ τους σχέσεις¹⁶. Επιπλέον, στο βιβλίο του Ησαΐα η υπόσχεση της κατάπαυσης συνδέεται με την ειρήνη και την επιστροφή στην παραδείσια κατάσταση (9:6, 32:7, 52:7 κλπ.), ενώ δεν είναι άγνωστη η απεικόνιση του Γιαχβέ ως λυτρωτή που φέρνει την κατάπαυση στο λαό του (Α΄ Βασ. 7:10-11, Ησ. 14:3, Θρ. 1:3).

Η τάση αυτή περιέλαβε ακόμη ένα στοιχείο, την εφαρμογή αυτής της κατάπαυσης στις παρούσες συνθήκες του Ισραήλ ή στο μέλλον κατά το πρότυπο της ανάπαυσης που ο Θεός δώρισε στο λαό του κατά το παρελθόν. Στη μεσοδιαθηκική γραμματεία βρίσκουμε αρκετές τέτοιες αναφορές (π.χ. Β΄ Βαρ. 72:2-6, Δ΄ Εσδρας 7:36, 38, Α΄ Ενώχ 39:4-5, 45:3-6, Διαθ. Λευί 18:9, Διαθ. Δαν 5:7-13, Β΄ Ενώχ 8:3, 9:1, 42:3, Ιωσήφ και Ασενέθ 8:9, 15:7 κλπ.). Είναι πάντως γεγονός πως σε αυτές τις

¹⁶ Σύμφωνα με τον J. Laansma, *I Will Give You Rest: The Rest Motif in the New Testament with Special Reference to Mt 11 and Heb 3*, WUNT 2, 98, Tübingen, Mohr Siebeck, 1997, 19-20 πρόκειται για μία εν συντομία ανακοίνωση της σωτηρίας.

προσδοκίες δεν παρατηρείται μία κοινή γραμμή σχετικά με τον τόπο της κατάπαυσης. Στο 4QFlor 10-14 η σύνδεση του αναμενόμενου Υιού του Θεού με την εσχατολογική κατάπαυση απορρέει από το Β΄ Βασ. 7:11-14 και πιθανώς από το Α΄ Παρ. 22:9 εξ. Ακριβώς το ίδιο μοτίβο απαντά και στο 4Q246. Στο δεύτερο όμως κείμενο από το Κουμράν η σύνδεση γίνεται χωρίς προσφυγή σε κάποιο κείμενο της Π.Δ. Έτσι το εβδομαδιαίο Σάββατο μετασηματίστηκε σε σύμβολο της μελλοντικής εποχής και συνδέθηκε με το πρόσωπο και το έργο του εσχατολογικού λυτρωτή. Οι προσδοκίες αυτές εκφράζονται και κατά τη διάρκεια της εποχής της Κ.Δ.

Στην προς Εβραίους χρησιμοποιούνται τα *καταπαύω/κατάπαυσις* (κεφ. 3-4), ενώ στα υπόλοιπα βιβλία της Κ.Δ. απαντούν ως συνώνυμα τα *αναπαύω/ανάπαυσις*. Το ουσιαστικό *κατάπαυσις* χρησιμοποιείται οκτώ φορές στην προς Εβραίους και μία μόνο στο Πραξ. 7:49. Το ρήμα *καταπαύω* χρησιμοποιείται μόνο τρεις φορές στα Εβρ. 4:4, 8 και 10 πάντα σε αόριστο χρόνο. Ο Λουκάς μόνος από τους συγγραφείς των βιβλίων της Κ.Δ. χρησιμοποιεί και τους δύο όρους. Φαίνεται πως χρησιμοποιεί τη λέξη *ανάπαυσις* όταν θέλει να δηλώσει την αργία γενικά, ενώ επιλέγει τη λέξη *κατάπαυσις* όταν θέλει να δηλώσει το μέρος όπου καταπαύει ο Θεός. Στο κείμενο των Ο΄ τα *αναπαύω/ανάπαυσις* απαντούν συχνότερα από τα *καταπαύω/κατάπαυσις*, ενώ και τα δύο χρησιμοποιούνται ως χαρακτηριστικά της σαββατικής αργίας¹⁷. Η Κ.Δ. προτιμά τον όρο *κατάπαυσις* μόνο σε χωρία τα οποία προέρχονται από το κείμενο των Ο΄. Η *κατάπαυσις* του Ψλ. 94 έχει τοπική σημασία, ενώ η χρήση του όρου στο Εβρ. 3:16-19 συνεχίζει τη σύνδεση με τη Χαναάν. Χαρακτηριστικό είναι το γεγονός ότι το ρήμα *είσερχομαι* χρησιμοποιείται παντού στην προς Εβραίους με τοπικό περιεχόμενο, κάτι που δεν είναι δυνατό να μην αποδοθεί και στην κατάπαυση ως το περιεχόμενο της υπόσχεσης (4:1). Εξάλλου, η ιδέα αυτή στέκει στο κείμενο παράλληλα με άλλες εσχατολογικές ιδέες με τοπικό περιεχόμενο που αναμένονται όπως η μέλλουσα οικουμένη (2:5), η ουράνια πό-

¹⁷ Βλ. πληροφορίες στο G. Robinson, «The Idea of Rest in the Old Testament and the Search for the Basic Character of Sabbath», *ZA W/92* (1980) 32-42 και C. R. Koester, *Hebrews*, 268-269.

λη (11:10, 16, 12:22, 13:14), η ουράνια πατρίδα (11:14) και η ασάλευτη βασιλεία (12:28). Η είσοδος στην κατάπαυση του Θεού δεν συνδέεται με τη γη του Ισραήλ ούτε με κάποιο ειδικό εσχατολογικό ναό, αλλά προτιμότερα με τη συμμετοχή στην αιώνια σαββατική κατάπαυση του Θεού. Είναι δηλαδή εσχατολογικό γεγονός, το οποίο όμως αρχίζει να γίνεται ορατό από *σήμερον* (4:7). Το χρονικό επίρρημα *σήμερον* χρησιμοποιείται οκτώ φορές στην προς Εβραίους από τις οποίες οι πέντε απαντούν στα Εβρ. 3-4.

Η λέξη *σαββατισμός* απαντά εκτός βιβλικής γραμματείας μόνο στον Πλούταρχο, ενώ απουσιάζει παντελώς στην Π.Δ.¹⁸ Στην Κ.Δ. χρησιμοποιείται μόνο στο Εβρ. 4:9. Εδώ δε γίνεται λόγος για κατάπαυση αλλά για σαββατισμό, ο οποίος ακόμη υπολείπεται για το λαό του Θεού. Ο *σαββατισμός* αυτός θα είναι ένα τέλειο Σάββατο. Ο στίχος 9 «*ἀρα ἀπολείπεται σαββατισμός τῷ λαῷ τοῦ θεοῦ*» επαναλαμβάνει το συμπέρασμα του στίχου 6α «*ἐπεὶ οὖν ἀπολείπεται τινὰς εἰσελθεῖν εἰς αὐτήν = (κατάπαυσιν)*». Η αντικατάσταση της λέξης *κατάπαυσις* με το άπαξ λεγόμενο *σαββατισμός* γίνεται για να καθοριστεί ακριβέστερα ο χαρακτήρας της μελλοντικής κατάπαυσης που έχει υποσχεθεί στο λαό του Θεού. Η λέξη Σάββατο δεν χρησιμοποιείται στο κείμενο. Η λέξη *σαββατισμός* δεν είναι συνώνυμη με το *κατάπαυσις*, αλλά επεξηγεί αυτό που θα λάβει χώρα κατά την κατάπαυση των πιστών¹⁹. Ο *σαββατισμός* αυτός δε συνδέεται ούτε με τη γη ούτε με το Σάββατο του μωσαϊκού νόμου. Η ιδέα αυτή δεν προέρχεται από την Π.Δ. αν και αυτή όπως είδαμε γνωρίζει για μια εσχατολογική εποχή, όπου θα εορτάζεται ένα ακηλίδωτο Σάββατο και θα τιμάται το πρόσωπο του Θεού (Ησ. 66:23). Δεν έχει επίσης σχέση με το Φίλωνα ή το Γνωστικισμό, όπως αποδείχθηκε κατά τον περασμένο αιώνα ύστερα από μια έντονη συζή-

¹⁸ Βλ. σχετικά στα E. Lhose, «Σαββατισμός», *TDNT* 7, 34-35· H. A. Lombard, «Κατάπαυσις in the Letter to the Hebrews», *Neot* 5 (1971) 60-71 και Γ. Γρατσέα, *Η προς Εβραίους Επιστολή*, ΕΚΔ 13, Θεσσαλονίκη 1999, 453-455.

¹⁹ Ο H. W. Attridge, «Let us Strive to Enter that Rest. The Logion of Hebrews 4,1-11», *HTR* 73 (1983) 282-283, αναφέρει πως το επιχείρημα του συγγραφέα εξαρτάται από τη διευκρίνιση της κατάπαυσης με τη σημασία του όρου *σαββατισμός*. Πρβλ. W. L. Lane, *Hebrews 1-8*, WBC 47A, Word Books, Dallas, Texas 1991, 101 και O. Hofius, *Katapausis*, 106.

τηση γύρω από το θρησκευοϊστορικό υπόβαθρο του συγκεκριμένου μοτίβου²⁰.

Η λέξη *σαββατισμός* για το συγγραφέα της προς Εβραίους είναι στην πραγματικότητα δηλωτική του γεγονότος που αναμένεται να λάβει χώρα κατά την *κατάπαυση*, δηλαδή ένας εορτασμός του Σαββάτου. Το ουσιαστικό προέρχεται από το ρήμα *σαββατίζω*, το οποίο στο κείμενο των Ο΄ χρησιμοποιείται στο Λευ. 23:32 για την Ημέρα του Εξιλασμού, στα Λευ. 26:34-35, Β΄ Παρ. 36:21, Β΄ Έσδ. 1:55 αναφορικά με την αγρανάπαυση της γης κατά τα σαββατικά έτη, και στο Β΄ Μακ. 6:6 με τη σημασία της απαγόρευσης τήρησης του Σαββάτου. Συνεπώς το ρήμα είναι χαρακτηριστικό της τήρησης της ημέρας του Σαββάτου, του σαββατικού έτους και μολονότι δεν αναφέρεται ρητά, αλλά συνεπάγεται και του ιωβηλαίου ως του εβδόμου σαββατικού έτους.

Ο Hofius σωστά απέδειξε ότι το θέμα των κεφαλαίων 3 και 4 δεν είναι ο λαός του Θεού που βρίσκεται σε πορεία, αλλά ο λαός του Θεού που βρίσκεται σε αναμονή. Η εσχατολογική αυτή κατανόηση του σαββατισμού²¹ δεν προκύπτει από την ερμηνεία του Ψλ. 95. Η προσδοκία και αναμονή μιας ουράνιας ανάπαυσης έχει τις ρίζες της σε α-

²⁰ E. Käsemann, *Das Wandernde Gottesvolk. Eine Untersuchung zum Hebräerbrief*, FRLANT 37, Göttingen Mohn, 1938· E. Grässer, *Der Glaube im Hebräerbrief*, Marburg, Elwert Verlag, 1965· G. Theissen, *Untersuchungen zum Hebräerbrief*, SANT 2, Gütersloh, 1969. Στις εργασίες αυτές προτείνεται η κατανόηση του σαββατισμού αναφορικά με το πλήρωμα των Γνωστικών. Εκείνο που διακρίνει την ιδέα της κατάπαυσης στην προς Εβραίους από την αντίστοιχη ως ουράνια πραγματικότητα στο Φίλωνα και στο απόκρυφο *Ιωσήφ και Ασενέθ* είναι ότι ο συγγραφέας της έχει κατά νουν μία εσχατολογική ολοκλήρωση. Βλ. H. W. Attridge, *The Epistle to the Hebrews: A Commentary on the Epistle to the Hebrews*, Hermeneia, Philadelphia 1989, 128, υποσ. 76. Από την άλλη, παρουσιάζει ομοιότητες με την εσχατολογική θεώρηση της κατάπαυσης στην *Επιστολή Βαρνάβα* αλλά η προς Εβραίους αντίθετα δεν τοποθετεί τον αναμενόμενο σαββατισμό σε ένα εσχατολογικό χρονοδιάγραμμα.

²¹ O. Hofius, στο ίδιο, 106-110. Βλ. Γ. Γρατσέα, *Προς Νέα Κατάπαυση υπό Νέο Αρχηγό. (Κριτικό Υπόμνημα στην Περικοπή Εβρ. 3,1-4,13)*, Αθήνα 1984, 88-89 και D. A. Hagner, *Encountering the Book of Hebrews: An Exposition*, EBS, Grand Rapids, Michigan, Baker Academic, 2002, 72-76· C. R. Koester, *Hebrews*, 2001, 272.

ποκαλυπτικές ιδέες. Η τέλεια ανάπαυση είναι η επίτευξη της λύτρωσης, κάτι που στο 12:22 περιγράφεται ως μελλοντική *πανήγυρις* στην ουράνια Ιερουσαλήμ. Ο συγγραφέας της προς Εβραίους στηρίζει την ελπίδα της εσχατολογικής κατάπαυσης στη δική του εξήγηση των Ψλ. 94:7-11 και Γεν. 2:2. Για αυτόν ο όρος *σαββατισμός* περιγράφει τη ζωή των πιστών στο χώρο κατάπαυσης του Θεού που δεν θα είναι άλλη από έναν αιώνιο πανηγυρικό σαββατικό εορτασμό.

Το ιωβηλαιό έτος δεν καλείται πουθενά Σάββατο, όμως υπολογίζεται με βάση τα σαββατικά έτη (Λευ. 25:8) και διακηρύσσεται κατά την Ημέρα του Εξιλασμού, η οποία θεωρούνταν Σάββατο (Λευ. 16:31, 23:32), δηλαδή ημέρα απόλυτης ανάπαυσης. Εξάλλου, στο Ναό όπου γιορταζόταν η Ημέρα του Εξιλασμού, καταπαύει το όνομα του Γιαχβέ²². Η ημέρα του Σαββάτου εξελίχθηκε σε εσχατολογικό σύμβολο σωτηρίας και απελευθέρωσης του ανθρώπου από οποιοδήποτε ζυγό (δουλεία της Αιγύπτου, αμαρτία ως άρνηση αφέσεως και μη τήρηση των κοινωνικών διατάξεων του Νόμου κλπ). Πρόκειται ακόμη για μία απαλλαγή από καθημερινές ανησυχίες σαν και αυτές που περιγράφονται στα Λευ. 25:6, 20 κλπ). Περιέχει λοιπόν ένα εσχατολογικό νόημα, καθώς με την απαλλαγή από κάθε εργασία κάθε έβδομη ημέρα ο άνθρωπος στέκει μπροστά στο Θεό σε απόλυτη ελευθερία αναμένοντας την πραγματοποίηση της γενικής σωτηρίας. Η ανάπαυση του εβδόμου έτους υπενθυμίζονταν μία φορά κάθε επτά χρόνια. Το Σάββατο αποτελεί μία μικρογραφία αυτής της υπενθύμισης κάθε επτά ημέρες. Έτσι δεν ήταν μόνο υπενθύμιση της κατοχής της γης από το Γιαχβέ, αλλά και υπενθύμιση της απελευθέρωσης του Ισραήλ από τη δου-

²² Ο Hofius διαπίστωσε πως η λέξη *κατάπαυσις* στην Π.Δ. περιέχει σε ορισμένες περιπτώσεις τοπική σημασία, ενώ σε άλλα σημεία αποτελεί τεχνικό όρο για το Ναό (π.χ. Ψλ. 131:8, 14, Β΄ Παρ. 6:41). Βλ. Ο. Hofius, *Katapausis*, 49 εξ. Όταν χρησιμοποιείται η λέξη *κατάπαυσις* με τοπική σημασία εννοείται ο Ναός και όχι κάποια άλλη τοποθεσία. Όταν ισχύει το δεύτερο χρησιμοποιείται η λέξη *ανάπαυσις*. Έτσι ο γερμανός καινοδιαθηκολόγος συμπεραίνει πως ο συγκεκριμένος όρος στα Εβρ. 3-4 αναφέρεται στα Άγια των Αγίων. Αντίθετα ο J. Laansma, *I Will Give You Rest*, 100, δε συμφωνεί με τα πορίσματα του Hofius σχετικά με τη χρήση των δύο λέξεων και ειδικά με την περίπτωση του Ψλ. 94:11. Προτείνει πως με τη λέξη *κατάπαυσις* εννοείται η είσοδος σε μια γενικότερη ιδέα.

λεία της Αιγύπτου (Δτ. 15:5). Λειτουργεί δηλαδή ως ένα σύμβολο του ιδανικού τρόπου διαβίωσης στη γη του Γιαχβέ. Αξιοσημείωτη δε, είναι η παρατήρηση του Laansma ότι κατά την περίοδο της Π.Δ. οι Ισραηλίτες θεωρούσαν την ανάπαυση του Σαββάτου μόνο σε σχέση με τη γη που τους είχε υποσχεθεί και ειδικότερα με την πόλη της Ιερουσαλήμ. Ανάπαυση της γης συνεπάγεται και ανάπαυση των ανθρώπων. Οποιος τηρεί πιστά το Σάββατο κερδίζει ένα τμήμα στη γη του Γιαχβέ²³.

Συμπερασματικά καταλήγουμε ότι τα Εβρ. 3-4 αντικατοπτρίζουν μια ποικιλία παραδόσεων γύρω από την ιδέα της κατάπαυσης που είναι πλησιέστερες στη μεσοδιαθηκική γραμματεία παρά στην Π.Δ. Η σκέψη όμως του συγγραφέα της προς Εβραίους δεν είναι φιλωνική, γνωστική ή απλά αποκαλυπτική. Απεναντίας, είναι μοναδική (χριστιανική ερμηνεία της Π.Δ.). Μοιράζεται με την αποκαλυπτική σκέψη την ιδέα της εσχατολογικής/ουράνιας κατάπαυσης και τη συνδυάζει με την είσοδο σε αυτήν αμέσως μετά την ανάσταση και την κρίση. Στηριζόμενοι σε όσα αναφέρθηκαν παραπάνω για τους όρους *κατάπαυσις* και *σαββατισμός*, αλλά και από άλλα κείμενα της Κ.Δ. καταλήγουμε στα παρακάτω συμπεράσματα:

1) Η υπόσχεση της ανάπαυσης φαίνεται ότι κυριαρχεί και στην περικοπή Μτ. 11:28-30. Ο Ματθαίος γνωρίζει τις παραδόσεις γύρω από το θέμα της ανάπαυσης της Π.Δ., ενώ η προσθήκη στο στίχο 29γ δείχνει πως τροποποιεί το λόγο στηριζόμενος ακριβώς σε αυτό το σαββατικό/ιωβηλαιικό υπόβαθρο. Επιπλέον, η τοποθέτηση του λόγιου μετά από την παράθεση του Ησ. 61:1 στο Μτ. 11:5 και αμέσως πριν τις δύο περικοπές για το Σάββατο ενισχύει την παραπάνω άποψη. Έτσι εδώ έχουμε μία χαρακτηριστική περίπτωση μιας παλαιοδιαθηκικής παράδοσης περί ανάπαυσης, η οποία συνδέεται με την παρούσα, αλλά και τη μελλοντική αποστολή του Μεσσία. Τα Μτ. 11 και Εβρ. 3-4 οραματίζονται την πραγματοποίηση αυτής της ελπίδας στο πρόσωπο

²³ J. Laansma, *I Will Give You Rest*, 68. Βλ. και R. C. Gleason, «The Old Testament Background of Rest in Hebrews 3:7-4:11», *BSac* 157 (2000) 281-303· S. Hagene, «Der Weg in die Eschatologische Sabbatruhe (Mt 11,28-30; Hebr 3,7-4,13 und "Evangelium Veritatis")», στο *Rettenendes Wissen. Studien zum Fortgang Weisheitlichen Denkens im Frühjudentum und im frühen Christentum*, έκδ. K. Löning-M. Fassnacht, AOAT 300, Münster, Ugarit-Verl. 2002, 317-344.

του Μεσσία Ιησού και επίσης θεωρούν πως το Σάββατο, το οποίο αφενός βρίσκεται στην καρδιά της διαθήκης και αφετέρου συνοψίζει και συμβολίζει τα δύο σπουδαιότερα γεγονότα, τη δημιουργία και τη λύτρωση, εδώ ολοκληρώνει το σκοπό του. Και στις δύο περιπτώσεις τα *κατάπαυσις/ανάπαυσις* δηλώνουν την παύση της εργασίας και επίσης συνδέονται με τη φιλευσπλαχνία του Ιησού.

2) Στο 4Q246 2 χωρίς προσφυγή σε κάποιο κείμενο της Π.Δ. η ανάπαυση συνδέεται με τον αναμενόμενο Υιό του Θεού. Αυτό προφανώς φανερώνει πως η τάση που υπήρχε στον Ιουδαϊσμό της σύνδεσης μιας μεσσιανικής προσωπικότητας με την εσχατολογική ανάπαυση υιοθετήθηκε από ορισμένους συγγραφείς των βιβλίων της Κ.Δ. ως σωτηριολογικό σύμβολο.

3) Στο 4Q379 η είσοδος του Ισραήλ υπό την ηγεσία του Ιησού του Ναυή στη γη Χαναάν λέγεται πως έλαβε χώρα κατά τη διάρκεια ιωβηλαίου έτους. Το γεγονός της εγκατάστασης στη Χαναάν αναφέρεται στο Εβρ. 4:8 αρνητικά ως κατάπαυση που δεν εκπληρώθηκε και έτσι δικαιολογείται η αναμενόμενη τελική. Στο 4:9 αυτό δηλώνεται με τον όρο *σαββατισμός*. Η τυπολογική ερμηνεία μεταξύ των δύο ονομάτων (Ιησούς του Ναυή-Ιησούς Χριστός) αναπτύχθηκε αργότερα στη χριστιανική γραμματεία, αλλά εδώ δεν χρησιμοποιείται ούτε με τη μορφή κάποιου υπαινιγμού. Εμείς απλά σημειώνουμε πως το γεγονός της εισόδου στη Χαναάν στο εσσαϊκό κείμενο και η κατάπαυση σε αυτή συνέβησαν κατά τη διάρκεια ενός ιωβηλαίου έτους.

4) Στο 1Q22 χρησιμοποιείται το μοτίβο του περιπλανώμενου λαού του Θεού που τελικά κατέπαυσε στη Χαναάν τη δέκατη ημέρα του εβδόμου μήνα (3:9-10). Η πληροφορία αυτή επιβεβαιώνει το προηγούμενο στοιχείο του 4Q379 και επιπλέον το 1Q22 κάνει λόγο για άφεση χρεών, αλλά και αμαρτημάτων.

5) Ανάμεσα στα κείμενα της μεσοδιαθηκικής γραμματείας στα οποία χρησιμοποιούνται οι όροι *καταπαύω/κατάπαυσις* βρίσκουμε μια αναφορά στη *Διαθήκη Λευί* 18:9. Δεν είναι τυχαίο ότι η περίοδος στην οποία αυτή πραγματοποιείται είναι το ιωβηλαίο έτος. Κατά τη διάρκεια της εποχής αυτής θα ασκηθεί η κρίση από τον καινό ιερέα, θα νικηθεί ο Βελίαρ, θα επικρατήσει η ειρήνη και θα εκλείψει η αμαρτία.

6) Ενώ το μοτίβο της εισόδου απαντά μετά τα Εβρ. 3-4 στα 6:19-20, 9:12, 24-25, 10:19-20, η ιδέα της κατάπαυσης ή του σαββατισμού δεν αναφέρεται ξανά. Επιπλέον, η ιδέα της κατάπαυσης δεν προσδιορίζεται χριστολογικά. Στο κεφ. 11 όπου επανεμφανίζεται το θέμα της υπόσχεσης του τμήματος 3:7-4:13 δεν αναφέρεται το πρόσωπο του Χριστού, αλλά μόνο του Θεού²⁴. Η ιδέα της κατάπαυσης για τον συγγραφέα της προς Εβραίους δεν αναπτύσσεται και παραμένει μία θεολογική μεταφορά που δε γίνεται μέρος της χριστολογικής του διδασκαλίας²⁵. Ο σαββατισμός έρχεται ως επιβράβευση της πίστης και της παραμονής στην κοινότητα της διαθήκης.

7) Ο συγγραφέας της προς Εβραίους κάνει χρήση της παράδοσης σχετικά με την κατάπαυση/ανάπαυση της Π.Δ., συνδέοντάς την όμως με την ελπίδα ενός εσχατολογικού Σαββάτου. Η ιδέα λοιπόν της κατάπαυσης εδώ εμφανίζεται για άλλη μια φορά ως ένα ισχυρό σύμβολο της σωτηρίας. Η περικοπή δε δείχνει ενδιαφέρον για μια τυπολογική ερμηνεία της παρελθοντικής επίγειας κατάπαυσης όπως συχνά υποστηρίζεται. Το μοτίβο μιας εσχατολογικής κατάπαυσης (οριζόντια κίνηση) από τα έργα φαίνεται πως βρισκόταν σε κοινή χρήση στην αρχαία εκκλησία (Μτ. 11:28-30, Εβρ. 4:10 και Απ. 14:13), χωρίς όμως αυτό να προσδιορίζεται από ένα συγκεκριμένο πλαίσιο.

8) Στο Εβρ. 4:2 απαντά η φράση «*καὶ γάρ ἐσμεν εὐηγγελισμένοι...*». Το ρήμα *εὐαγγελίζω* χρησιμοποιείται για να δηλωθεί η χαρμόσυνη είδηση της σωτηριώδους ενέργειας του Θεού (Ψλ. 39:10), για τον ερχομό του αγγελιοφόρου που ανακοινώνει την κυριαρχία του Θεού και την ειρήνη (Ησ. 52:7, Να. 2:1), για τη νίκη στη μάχη (Β΄ Παρ. 18:19, 31) και για την ἐν Χριστῷ σωτηρία (Μκ. 1:1, Ρωμ. 1:1). Στην προς Εβραίους η χρήση του ταιριάζει με την ανακοίνωση της ενθρόνισης του Χριστού (Εβρ. 1:1-14) και της νίκης του κατά του διαβόλου (2:14-16) και μπορεί να παραλληλιστεί με την παράθεση στο Λκ. 4:18 του γνωστού Ησ.

²⁴ J. H. Wray, *Rest as a Theological Metaphor in the Epistle to the Hebrews and the Gospel of Truth: Early Christian Homiletics of Rest*, SBLDS 166, Scholars Press, Atlanta, Georgia 1998, 84-85.

²⁵ J. H. Wray, *στο ίδιο*, 91.

61:1. Στο χαρμόσυνο μήνυμα της σωτηρίας του Εβρ. 4:2 περικλείεται η υπόσχεση πως οι πιστοί θα εισέλθουν στην κατάπαυση του Θεού.

9) Στο Πραξ. 3:20 απαντά η φράση «καιροί ἀναψύξεως», η οποία λειτουργεί ως σύνοψη της εσχατολογικής δήλωσης του Πέτρου και ανακαλεί την ορολογία του Πραξ. 1:6 εξ. Στο δεύτερο χωρίο παρουσιάζεται ένα ερώτημα που υποβλήθηκε από τους μαθητές του Ιησού «*εἰ ἐν τῷ χρόνῳ τούτῳ ἀποκαθιστάνεις τὴν βασιλείαν τῷ Ἰσραήλ*». Στο 3:21 απαντά η φράση «...*ἄχρι χρόνων ἀποκαταστάσεως πάντων*», η οποία συνδέεται με τη φράση «*προκειρισμένον ὑμῖν χριστὸν Ἰησοῦν*» που μας υπενθυμίζει την παλαιοδιαθηκική σύνδεση της δαβιδικῆς δυναστείας με την ιδέα της κατάπαυσης/ανάπαυσης. Το ουσιαστικό ἀποκατάστασις χρησιμοποιείται μόνο εδώ στην Κ.Δ., ενώ δεν απαντά στο κείμενο των Ο΄. Το ρήμα ἀποκαθίστημι του 1:6 αποτελεί τεχνικό όρο που δηλώνει την ανασυγκρότηση του Ἰσραήλ στη γη του από το Θεό. Η ιδέα αυτή έχουμε δει ότι κατά την εποχή που εξετάζουμε κατανοούνταν με μεσσιανική και εσχατολογική σημασία, ενώ αποτελούσε το βασικό σκοπό της εφαρμογῆς του ιωβηλαίου έτους. Στο Πραξ. 3:21 ο όρος έχει έντονο μεσσιανικό τόνο, ενώ λεξιλογικά αποτελεί παράλληλο με το Λκ. 1:70. Επιπρόσθετα δε, στο κατά Λουκάν προηγείται η φράση του 1:69 «*ἡγείρεν κέρας σωτηρίας*». Η παράσταση δεν μπορεί παρά να μας φέρει στο νου τη διακήρυξη με το σοφάρ της χρονιάς του ιωβηλαίου σε όλη τη χώρα. Παρατηρείται λοιπόν και εδώ η σύνδεση της έλευσης του Μεσσία με την εποχή της ανάπαυσης και της σωτηρίας για τους πιστούς. Το μοτίβο δεν είναι ταυτόσημο με τα Απ. 14:13 και Εβρ. 3-4, αλλά ανάλογο.

δ) Η κοινωνική κατάσταση της παραλήπτριας κοινότητας

Η προσπάθεια να προσδιοριστεί η κοινωνική κατάσταση της χριστιανικής κοινότητας, στην οποία απευθύνεται η προς Εβραίους αποτελεί ιδιαίτερα δύσκολο έργο, καθώς οι πληροφορίες από το ίδιο το κείμενο είναι ελάχιστες. Συνεπώς, μπορούν να γίνουν πολλές υποθέσεις. Στο κείμενο μας παρέχονται συνολικά δύο πληροφορίες σχετικά με την κοινωνική κατάσταση της κοινότητας. Τα παραινετικά μέρη της επιστολής που αφορούν την κοινωνική συμπεριφορά και θέση των

πιστών αποτελούν άμεση μορφή πληροφόρησης. Έμμεση μορφή πληροφόρησης μπορούμε να αντλήσουμε από τις εικόνες και τις μεταφορές που χρησιμοποιούνται από το συγγραφέα και οι οποίες συνδέονται φυσικά με το βίο των χριστιανών.

Οι αναφορές του συγγραφέα στο παρελθόν (Εβρ. 2:3-4, 10:32-34) και στο παρόν (Εβρ. 5:11-12, 6:9-12, 10:25, 12:4) της παραλήπτριας κοινότητας προσφέρονται ως αφετηρία οποιασδήποτε προσπάθειας προσδιορισμού της. Εμείς εδώ δεν θα προσπαθήσουμε να προσδιορίσουμε ειδικότερα τους παραλήπτες ή να εντοπίσουμε γεωγραφικά τον τόπο διαμονής τους κάτι που έχει αποδειχθεί εξαιρετικά δύσκολο. Θα αρκεστούμε να πούμε πως πρόκειται για ιουδαιοχριστιανούς που γνωρίζουν και μιλούν ελληνικά και διαμένουν, είτε στη Ρώμη, είτε στην ευρύτερη περιοχή της Παλαιστίνης. Οι δύο αυτές περιοχές συγκεντρώνουν σύμφωνα με τη σύγχρονη έρευνα τις περισσότερες πιθανότητες. Μια δεύτερη προσπάθεια μπορεί να επιχειρηθεί μέσω των αναφορών στις κοινωνικές σχέσεις εντός της κοινότητας που υπάρχουν στο κείμενο και αφορούν την οργάνωση και δομή της, καθώς και τη σχέση της με την ευρύτερη κοινωνία του ελληνορωμαϊκού κόσμου.

Η προς Εβραίους απευθύνεται σε μια χριστιανική κοινότητα που φαίνεται πως υπήρχε εδώ και καιρό²⁶. Ο συγγραφέας γνωρίζεται προσωπικά με τους παραλήπτες (13:19, 23) και μάλιστα είναι γνώστης των δυσκολιών που πέρασαν στο παρελθόν (2:3-4, 5:11-14, 6:9-11, 10:32-34). Με βάση όσα λέγονται στο κείμενο μπορούν να διακριθούν τρεις περίοδοι της ιστορίας του βίου των παραληπτών. Η προς Εβραίους εκφωνείται ή συντάσσεται κατά τη διάρκεια της τρίτης περιόδου.

Η πρώτη περίοδος αφορά την ίδρυση της κοινότητας. Αυτή ιδρύθηκε, είτε από μαθητές του Χριστού, είτε από τους πρώτους ακολού-

²⁶ Σύμφωνα με τον W. L. Lane, *Hebrews 1-8*, WBC 47A, Waco, Texas 1991, ΙΙΙΙ όσα λέγονται στα Εβρ. 13:1-6 αποτελούν ένδειξη πως πρόκειται για μια αστική κοινότητα. Μία άλλη υπόθεση η οποία στηρίζεται στα 6:18-19 προτείνει ειδικότερα ως τόπο διαμονής κάποια παραθαλάσσια πόλη. Βλ. Ι. Τσαγγαλίδη, «Η προς Εβραίους Επιστολή, (Μια Νέα Αποψη για τους Αποδέκτες της)», *Θεολ* 64 (1993) 215· C. Spicq, «Άγκυρα et Πρόδρομος dans Hébr. VI, 19-20», *ST* 3 (1950) 185-187· P. Teodorico, «Metaphore Nautiche in Ebrei 2, 1 e 6, 19», *RivB* 6 (1958) 33-49.

θους τους. Η χρήση του πληθυντικού αριθμού φανερώνει την κοινή χριστιανική τακτική οι απόστολοι να εργάζονται δύο ή περισσότεροι μαζί²⁷. Η φράση του στ. 2:3 «...λαλείσθαι διὰ τοῦ κυρίου ὑπὸ τῶν ἀκουσάντων εἰς ἡμᾶς ἐβεβαιώθη» (πρβλ. παρόμοια διατύπωση του Παύλου στο Α΄ Κορ. 1:6) φανερώνει πως οι παραλήπτες, πιθανώς και ο συγγραφέας, δεν υπήρξαν οι ίδιοι αυτόπτες μάρτυρες της δράσης του Ιησού. Από την άλλη, σύμφωνα με το Εβρ. 2:4 υπήρξαν μάρτυρες θαυματουργικών ενεργειών και αποδέκτες των χαρισμάτων του Αγίου Πνεύματος. Ακόμη, δέχτηκαν διδασκαλία σχετικά με το βάπτισμα, τη χειροθεσία, την ανάσταση των νεκρών και την αιώνια κρίση (6:2). Τα μέλη αυτής της κοινότητας προφανώς δεν ανήκαν στην ίδια κοινωνική τάξη, αλλά είχαν ως κοινό γνώρισμα την ομολογία της πίστης (3:1, 4:14, 10:23). Το μυστήριο του βαπτίσματος οριοθετεί τη συγκεκριμένη λατρευτική κοινότητα από την ευρύτερη κοινωνία. Οι πιστοί χαρακτηρίζονται ως *φωτισθέντες* (6:4, 10:32), ιδιότητα που δηλώνει ότι οι υπόλοιποι βρίσκονται στο σκοτάδι και υπόκεινται στην αμαρτία, στην άγνοια και στο θάνατο. Η νέα ταυτότητα συνεπάγεται την εχθρότητα της κοινότητας στην οποία οι χριστιανοί ανήκαν νωρίτερα (10:32, βλ. Α΄ Πε. 2:9-11, 12, 4:4).

Η χριστιανική κοινότητα καλείται «οἶκος» και τα μέλη της *υἱοί* του θεού και *ἀδελφοί* μεταξύ τους. Η ορολογία δηλώνει ότι ανήκουν στην ίδια οικογένεια, η οποία διακρίνεται από τις συνηθισμένες οικογένειες από το γεγονός πως τα μέλη τους προσδιορίζονται όχι από τη φυσική τους συγγένεια, αλλά από την αμοιβαία σχέση τους προς το Θεό πατέρα. Τα χαρακτηριστικά που μαρτυρούνται στο κείμενο κάνουν τους ερευνητές να υποθέτουν ότι η προς Εβραίους απευθύνεται σε μία μικρή *κατ' οἶκον ἐκκλησία* σαν αυτές που γνωρίζουμε πως υπήρχαν στη

²⁷ Οι απόστολοι του 2:3 ταυτίζονται από μερικούς ερευνητές με τους *ἡγουμένους* του 13:7 (Π. Βασιλειάδη, «Η Εσχατολογική Διάσταση της Εκκλησίας (Σχόλιο στο Εβρ. 13, 8)», στο *Επίκαιρα Αγιολογικά Θέματα. Αγία Γραφή και Ευχαριστία*, ΒΒ 15, Θεσσαλονίκη 2000, 134-136). Αυτό συνεπάγεται πως αν βρίσκονταν ακόμη στη ζωή διέμεναν στην κοινότητα της προς Εβραίους, μολονότι δεν είναι ξεκάθαρο αν πρόκειται για τα ίδια πρόσωπα. Βλ. C. R. Koester, *Hebrews*, 5, υποσ. 144.

Ρώμη (Ρωμ. 16:5, 10-11, 14-16)²⁸ και όχι στην ευρύτερη χριστιανική κοινότητα της πόλης. Η δε συνάθροιση των μελών της καλείται από το συγγραφέα *ἐπισυναγωγή* και οι εσχατολογικές τους προσδοκίες εμφανίζουν στοιχεία που συναντάμε στην αποκαλυπτική γραμματεία. Το στοιχείο αυτό δεν μπορεί να είναι άσχετο με τις κοινωνικές συμφορές που οι χριστιανοί της συγκεκριμένης εκκλησίας βιώνουν κατά τις δύο επόμενες περιόδους της ιστορίας της.

Η αναφορά στην ηγετική αρχηγία γίνεται και τις τρεις φορές (13:7, 17 και 24) με τον όρο *ἡγούμενοι*. Η αναφορά στους *ἡγουμένους* του 13:7 συνδέεται συχνά με την πρώτη αρχηγία της κοινότητας²⁹. Ο όρος *ἡγούμενος* χρησιμοποιούνταν για να δηλώσει το άτομο που ασκεί οποιαδήποτε μορφή εξουσίας σε επαρχίες, πόλεις, κοινότητες, ομάδες

²⁸ D. A. DeSilva, «The Epistle to the Hebrews in Social-Scientific Perspective», *ResQ* 36 (1994) 2-3· H. W. Attridge, *The Epistle to the Hebrews*, 8· J. Dunnill, *Covenant and Sacrifice in the Letter of the Hebrews*, 32-39· H. F. Weiss, *Der Brief an die Hebräer*, Göttingen, 1991, 75· C. R. Koester, *στο ίδιο*, 74· W. L. Lane, *Hebrews 1-8*, Iviii-Ix. Σύμφωνα με το Ρωμ. 16:3-15 κάθε μία από αυτές τις *κατ' οἶκον ἐκκλησίες* διατηρούσε τις δικές της παραδόσεις. Μπορεί να μην ξεπερνούσαν τα 15-20 άτομα και η ομιλία να έλαβε χώρα σε ένα σπίτι. Ως επιχείρημα λαμβάνεται ο χαρακτηρισμός της Εκκλησίας στα 3:6 και 10:21 ως «οἶκος». Περισσότερα βλ. στο I. Salevao, *Legitimation in the Letter to the Hebrews: The Construction and Maintenance of a Symbolic Universe*, 131-132. Γενικά για τη δομή και οργάνωση μιας *κατ' οἶκον ἐκκλησίας*, βλ. R. Aguirre, «Early Christian House Churches», *TD* 32 (1985) 151-55· A. J. Malherbe, «House Churches and Their Problems», στο *Social Aspects of Early Christianity*, Philadelphia, Fortress Press, 1983, 60-91· J. H. Elliott, «The Jesus Movement was not Egalitarian but Family-Oriented», *BibInt* 11 (2003) 187-203· K. Raiser, *Το Μέλλον του Οικουμενισμού. Αλλαγή Παραδείγματος στην Οικουμενική Κίνηση*, Θεσσαλονίκη 1995, 192· I. Πέτρον, *Χριστιανισμός και Κοινωνία. Κοινωνιολογική Ανάλυση των Σχέσεων του Χριστιανισμού με την Κοινωνία και τον Πολιτισμό*, Θεσσαλονίκη 2004, 69-70 και 76.

²⁹ Βλ. σχετικά F. F. Bruce, *The Epistle to the Hebrews*, 374· H. Attridge, *The Epistle to the Hebrews*, 391· W. L. Lane, *Hebrews 9-13*, WBC 47B, Word Books, Dallas, Texas 1991, 526. P. Ellingworth, *The Epistle to the Hebrews: A Commentary on the Greek Text*, NIGTC, Grand Rapids, Michigan, W. B. Eerdmans, 1993, 702· A. J. M. Wedderburn, «The 'Letter' to the Hebrews and Its Thirteenth Chapter», *NTS* 50 (2004) 396.

κλπ. Ο πληθυντικός εδώ φανερώνει πως στη περίπτωση της κοινότητας που μας ενδιαφέρει οι ηγέτες ήταν περισσότεροι από ένας. Η προς Εβραίους δεν δείχνει εξοικείωση με τη μεταγενέστερη σημασία του όρου που απευθύνεται στον επίσκοπο ή τον ιερέα που ηγούνταν της λατρευτικής σύναξης των πιστών, δεν διαχωρίζει τα διακονήματα των ηγετών, ενώ χρησιμοποιεί τον ίδιο όρο για όλα τα ηγετικά πρόσωπα της κοινότητας. Εξάλλου η αρχιερατική χριστολογία της προς Εβραίους δεν αφήνει καθόλου χώρο για οποιαδήποτε μεσιτική ιεροσύνη εντός της συγκεκριμένης κοινότητας³⁰. Τα πρόσωπα που υπονοούνται εδώ διακρίνονται από τους λοιπούς αδελφούς στο 13:24 (...*πάντας τοὺς ἡγουμένους ὑμῶν καὶ πάντας τοὺς ἁγίους*) και οι υποχρεώσεις τους αναφέρονται στα 3:12-13, 10:25 και 12:15-16. Ο συγγραφέας καλεί τον Χριστό *ἀπόστολο και ἀρχιερέα*, αλλά πουθενά οι τίτλοι αυτοί δεν αποδίδονται στα ηγετικά πρόσωπα. Επιπλέον δεν αναφέρεται καμία απολύτως μορφή ιερατικού λειτουργήματος των ηγετών, ενώ αντίθετα όλοι οι πιστοί προσφέρουν *θυσίαν αἰνέσεως διὰ παντὸς τῷ θεῷ* (13:15)³¹.

Στη δεύτερη περίοδο της ιστορίας σημειώνεται σύγκρουση με τους εκτός κοινότητας, αλλά παράλληλα το γεγονός αυτό προκαλεί συμπαράσταση και αλληλεγγύη μεταξύ των μελών της χριστιανικής κοινότητας. Οι στίχοι 10:32-34 αποτελούν κείμενο-κλειδί. Στο διάστημα αυτό οι χριστιανοί υπέμειναν διάφορες δυσκολίες, όπως διωγμούς, διαπόμπευση, φυλάκιση και αρπαγή της περιουσίας τους. Οι εκτός κοινότητας διώκτες των χριστιανών χαρακτηρίζονται δύο φορές ως *ἐχθροὶ*

³⁰ J. D. G. Dunn, *Unity and Diversity in the New Testament: An Inquiry into the Character of Earliest Christianity*, London, SCM Press, 1977, 119-120. Ο J. M. Scholer, *Proleptic Priests. Priesthood in the Epistle to the Hebrews*, JSNTSup 49, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1991, 205-207 αποκαλεί όλους τους πιστούς της κοινότητας «ιερείς» και υποστηρίζει τη δυνατότητα άμεσης πρόσβασης στο Θεό. Βλ. τα όσα παρατηρεί ο Ι. Πέτρου, *Χριστιανισμός και Κοινωνία*, 83-86 σχετικά με τα πρόσωπα, τη θεομοιοποίηση, την προσαρμογή και τη δομή των χριστιανικών κοινοτήτων.

³¹ Αν και η προς Εβραίους υποδεικνύει σεβασμό προς τους ηγουμένους της κοινότητας δείχνει ελάχιστο ενδιαφέρον σε ζητήματα τάξης και αξιωμάτων. Βλ. C. R. Koester, *στο ίδιο*, 76 και υποσ. 164.

(1:13, 10:13), δύο φορές επίσης ως *ἀμαρτωλοὶ* (7:26, 12:3) και μία φορά ως *ὑπεναντίοι* (10:27).

Η φυλάκιση (10:34, 13:3) πέρα από τις υπόλοιπες εχθρικές ενέργειες φανερώνει την εμπλοκή σε αυτές προσώπων που είχαν κάποια σημαίνουσα θέση στην τοπική κυβέρνηση. Οι υπεύθυνοι των φυλακών στις ελληνορωμαϊκές πόλεις ήταν εθνικοί. Εφόσον εθνικοί ήταν αυτοί που φυλάκισαν τους χριστιανούς το έκαναν σίγουρα επειδή θεώρησαν πως προξενούσαν κάποιο κίνδυνο για την ελληνορωμαϊκή κοινωνική τάξη. Η αντίδραση εναντίον των χριστιανών δεν οφειλόταν μόνο στο ότι αυτοί ήταν πολιτικά επικίνδυνοι, αλλά στο ότι ήταν κυρίως κοινωνικά ύποπτοι και μισητοί. Η προς Εβραίους υπαινίσσεται ότι οι χριστιανοί στους οποίους απευθύνεται δεν αποξενώθηκαν από την Ιουδαϊκή κοινότητα, αλλά από την ευρύτερη κοινωνία της πόλης στην οποία διέμεναν (11:25, 13:13).

Στη διαπόμπευση των χριστιανών είναι πολύ πιθανό να συμμετείχαν και μέλη του τοπικού πληθυσμού, ενώ η αρπαγή των περιουσιών δεν διευκρινίζεται αν έγινε με νόμιμο τρόπο ή όχι. Οσον αφορά τώρα το διωγμό δεν είναι επίσης ξεκάθαρο αν πρόκειται για κάποια τοπική αντίδραση ή ένα συστηματικότερο διωγμό. Ούτε πάλι αν οι διώκτες είναι Ιουδαίοι ή εθνικοί³². Είναι πάντως βέβαιο ότι όλα αυτά προκλήθηκαν από τις διαφορετικές θρησκευτικές αντιλήψεις της χριστιανικής κοινότητας (13:13). Αυτή η διαφορετικότητα όμως δεν έχαιρε εκτίμησης, επειδή δεν είχε τη λαμπρότητα μιας αρχαίας λατρείας, όπως ο Ιουδαϊσμός. Σκοπός αυτών των ενεργειών της κρατικής εξουσίας ήταν αφενός να ασκηθεί πίεση να εγκαταλειφθεί η νέα πίστη και αφετέρου να αποθαρρυνθούν όσοι σκέφτονταν να την ασπαστούν στο μέλλον. Η συμμετοχή στη χριστιανική κοινότητα θα σήμαινε απώλεια της τι-

³² Για τις υποθέσεις σχετικά με το διωγμό του Κλαυδίου ή του Νέρωνα αν η κοινότητα βρισκόταν στη Ρώμη, βλ. P. Gray, *Godly Fear. The Epistle to the Hebrews and Greco-Roman Critiques of Superstition*, Academia Biblica 16, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2004· N. H. Young, «Suffering: A Key to the Epistle to the Hebrews», *ABR* 51 (2003) 47-59· J. M. Isaak, *Situating the Letter to the Hebrews in Early Christian History*, Studies in Bible and Early Christianity 53, Lewiston, New York, Lampeter, E. Mellen Press, 2002· I. Salevao, *Legitimation in the Letter to the Hebrews*, 104-105, 118-120 και 124-132.

μής, της περιουσίας και της ελευθερίας. Από την άλλη, οι σύγχρονες κοινωνιολογικές μελέτες³³ στην προς Εβραίους απέδειξαν ότι η σύγκρουση με τον έξω κόσμο ενίσχυσε την αλληλεγγύη μεταξύ των μελών της κοινότητας που εμφανίζεται ως μία μικρή αδύναμη ομάδα (σέκτα του Ιουδαϊσμού)³⁴. Η σύγκρουση με την ευρύτερη κοινωνία βοηθάει στον καθορισμό της διαφορετικής ταυτότητας της ομάδας και των ορίων της, ενώ παράλληλα ενισχύει την εσωτερική συνοχή των μελών της. Υπό αυτές τις συνθήκες οι δομές και η εσωτερική οργάνωση γίνονται πιο κλειστές και η αποστασία δεν μπορεί πλέον να γίνει ανεκτή.

Η τρίτη περίοδος της ιστορίας της κοινότητας χαρακτηρίζεται από μία έκρηξη εχθρότητας εναντίον της, η οποία φαίνεται πως συνεχίζεται όχι όμως το ίδιο έντονα όπως εκδηλώθηκε κατά τη δεύτερη περίο-

³³ J. H. Elliott, *A Home for the Homeless: A Sociological Criticism of I Peter. Its Situation and Strategy*, Minneapolis, Augsburg-Fortress 1990, 114-118· J. Dunnill, στο ίδιο, 19-22· D. A. DeSilva, *Despising Shame: Honor Discourse and Community Maintenance in the Epistle to the Hebrews*, SBLDS 152, Atlanta, Scholars Press, 1995, 146-164· του ίδιου, *Bearing Christ's Reproach: The Challenge of Hebrews in an Honor Culture*, North Richland Hills, BIBAL, 1999, 22-32· του ίδιου, *Perseverance in Gratitude: A Socio-Rhetorical Commentary on the Epistle to the Hebrews*, Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans, 2000, 501-503· R. W. Johnson, *Going outside the Camp: The Sociological Function of the Levitical Critique in the Epistle to the Hebrews*, JSNTSup 209, Sheffield, Sheffield Academic Press, 2001, 81-86· I. Salevao, στο ίδιο, 149-159.

³⁴ Η αντι-ιουδαϊκή πολεμική του συγγραφέα απευθύνεται κυρίως σε εκείνα τα μέλη που με τη στάση τους βρίσκονται στη γκριζα ζώνη μεταξύ της χριστιανικής και της προηγούμενης ιουδαϊκής κοινότητας. Βλ. S. Lehne, *The New Covenant in Hebrews*, JSNTSup 44, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1990, 103. Ο συγγραφέας κατά τον Salevao προσπαθεί να νομιμοποιήσει το διαχωρισμό της κοινότητάς του (σέκτα) από τον Ιουδαϊσμό (εκκλησία). Στην προσπάθεια αυτή εντάσσεται και η επανερμηνεία των παραδόσεων του Ιουδαϊσμού (εκκλησίας) καθιστώντας τη σέκτα τη μόνη νόμιμη κληρονόμο αυτών των παραδόσεων. Περισσότερα για το συγκεκριμένο κοινωνιολογικό μοντέλο ανάλυσης βλ. στο I. Salevao, *Legitimation in the Letter to the Hebrews*, 217-241. Η ανάλυση αυτή έδειξε πως η χριστιανική κοινότητα που υπονοείται εδώ είναι μία ανεξάρτητη ομάδα με αυστηρά καθορισμένα όρια, κοινωνική και θρησκευτική ενότητα, αυτονομία, αυτοδιοίκηση και με κάποια χαλαρή μορφή εσωτερικής οργάνωσης.

δο (3:6β, 12-14, 10:19-24, 11:13, 12:1-29, 13:12-16). Η προς Εβραίους μας βεβαιώνει πως τα μέλη της κοινότητας αναμένουν συνέχιση των εχθροπραξιών, ενώ κάποιοι χριστιανοί βρίσκονται ακόμη στη φυλακή (13:3). Ορισμένοι συνέχισαν να δείχνουν ενδιαφέρον για τους αδελφούς τους (6:10, 13:1), ενώ κάποιοι άλλοι εμφάνισαν σημάδια απροθυμίας. Ο συγγραφέας τώρα επιστράτη την προσοχή σε αυτούς να μην παραστρατήσουν (2:1) και σημειώνει τον κίνδυνο που αυτοί διατρέχουν να αποκοπούν από την κοινότητα (2:3, 10:25). Από τα Εβρ. 5:11 και 6:12 φαίνονται δείγματα απροθυμίας. Σύμφωνα με το συγγραφέα επικείται κίνδυνος απομάκρυνσης από την κοινότητα (3:12, 6:4-6, 10:2, 12:16-17). Διαπιστώνεται όμως ότι η αποκοπή αυτή δεν έχει ακόμη πραγματοποιηθεί, καθώς οι αποστάτες διατηρούν ακόμη τις θεμελιώδεις χριστιανικές αντιλήψεις. Για παράδειγμα ο θάνατος και η ανύψωση του Ιησού δεν αμφισβητούνται (1:1-4). Οι παραινέσεις του συγγραφέα στα 3:6, 4:14, 10:23, 35 αποσκοπούν στο να διατηρήσουν οι χριστιανοί αδελφοί την πίστη και την ελπίδα τους στον Ιησού.

Με βάση τα παραπάνω στην κλασική ερμηνευτική παράδοση της προς Εβραίους υποστηρίζεται ότι αυτή απευθύνεται σε ιουδαιοχριστιανούς που είτε έχουν αρχίσει να επιστρέφουν προς τον Ιουδαϊσμό, είτε δεν κατάφεραν να αποκοπούν τελειώς από αυτόν. Συνεπώς ο συγγραφέας απευθύνει μία πολεμική εναντίον της ιουδαϊκής πίστης που αποσκοπεί στην αποτροπή της αποστασίας³⁵. Η παρέμβαση του συγγραφέα κρίνεται ως προσπάθεια οριοθέτησης της χριστιανικής πίστης και ειδικότερα διαχωρισμού από την ιουδαϊκή κοινότητα.

³⁵ Βλ. ενδεικτικά J. Dunnill, στο ίδιο, 24-27· H. Attridge, *The Epistle to the Hebrews*, 11-13· B. Lindars, «The Rhetorical Structure of Hebrews», *NTS* 35 (1989) 382-406. G. W. Buchanan, *To the Hebrews*, AB 36, New York, Doubleday, 1972, 264. Ο τελευταίος ερευνητής υποστηρίζει ότι το φαινόμενο της αποστασίας μπορεί να προκλήθηκε από την απογοήτευση της καθυστέρησης της παρουσίας. Ο B. Lindars, *The Theology of the Letter to the Hebrews*, Cambridge 1991, 10 προτείνει ως αιτία το γενικότερο πρόβλημα της αμαρτίας, ενώ η άφεση κατά τον ιουδαϊκό λατρευτικό τρόπο πιθανώς να ασκούσε ακόμη γοητεία. Ίσως η μορφή της ιουδαϊκής λατρείας να ασκούσε ακόμη κάποια πιθανότητα επιστροφής σε αυτή. Βλ. J. D. G. Dunn, *The Partings of the Ways*, 89 και M. E. Isaacs, *Sacred Space. An Approach to the Theology of the Epistle to the Hebrews*, 1992, 67.

Πολλοί ερευνητές υποστηρίζουν ότι οι αποστάτες επιθυμούν να επιστρέψουν στην παλιά τους ιουδαϊκή πίστη, καθώς ο Ιουδαϊσμός θα τους εξασφάλιζε νομική προστασία³⁶. Το Εβρ. 10:25 φαίνεται πως υποδηλώνει παραμέληση από την πλευρά κάποιων μελών και έτσι δικαιολογούνται οι γενικότερες προειδοποιήσεις του 13:9-13. Πιθανώς αυτή η απομάκρυνση από την κοινότητα να συνδέεται με τη δημιουργία καλύτερης εντύπωσης προς την ευρύτερη κοινωνία (10:25, 10:39). Για το λόγο αυτό ο συγγραφέας αντιπαραβάλλει την κρίση της κοινωνίας με εκείνη του Θεού (4:12-13).

Αν και η κοινωνική και ιστορική κατάσταση που σκιαγραφείται είναι περίπλοκη μπορούν να διακριθούν με βεβαιότητα τα δύο μέτωπα που η εκκλησιαστική κοινότητα είχε να αντιμετωπίσει. Το πρώτο είναι η εξωτερική πίεση που βιώνεται ως πολιτική εκδίωξη, κοινωνική αποξένωση και εχθρότητα από τον έξω κόσμο. Το δεύτερο είναι η εσωτερική διάσπαση που προκλήθηκε πιθανότατα εξαιτίας κάποιας θεολογικής διαμάχης με συνέπεια την απομάκρυνση κάποιων μελών από τη συνάθροιση της κοινότητας. Το γεγονός αυτό αφυπνίζει τον συγγραφέα που διαβλέπει την άμεση απειλή τα απομακρυσμένα μέλη να εγκαταλείψουν εντελώς τη νέα τους πίστη και να επιστρέψουν στην προηγούμενη ιουδαϊκή. Οι συνθήκες επιβάλλουν επείγοντως μια ξεκάθαρη διευκρίνιση της χριστιανικής πίστης και κατάδειξη της ανωτερότητας της απέναντι στον Ιουδαϊσμό. Η κοινωνική σύγκρουση αποτελεί μία βασική δυναμική της κοινωνικής πραγματικότητας που βιώνουν οι χριστιανοί της συγκεκριμένης κοινότητας, η οποία διαμορφώνει καθοριστικά τη θεολογία της προς Εβραίους.

Τα όσα αναφέρθηκαν μέχρι τώρα σχετικά με το κοινωνικό υπόβαθρο της χριστιανικής κοινότητας είναι σημαντικά, διότι πιστεύουμε ότι είναι πιθανό να συνδέονται με την προσωπικότητα του Μελχισεδέκ, ο οποίος καλείται βασιλιάς δικαιοσύνης. Ας σημειωθεί πως σε όλα τα κείμενα που ο Μελχισεδέκ εμφανίζεται με λυτρωτικό ρόλο, η

³⁶ W. R. G. Loader, *Sohn und Hohepriester*, 258· F. F. Bruce, *The Epistle to the Hebrews*, NICNT, Michigan 1990, 382· P. Ellingworth, *The Epistle to the Hebrews*, 78-80. Η υπόθεση αυτή στηρίζεται στο γεγονός ότι ο Ιουδαϊσμός αποτελούσε επίσημα αναγνωρισμένη θρησκεία της αυτοκρατορίας.

κοινότητα των πιστών του αντιμετωπίζει σοβαρές κοινωνικές δυσκολίες.

2. Λυτρωτικές προσωπικότητες με ρόλο παρόμοιο με εκείνον του ουράνιου Μελχισεδέκ

α) Η περίπτωση της Διαθήκης Λευί

Έχουμε ήδη αναφερθεί στη *Διαθήκη Λευί*, στο μέρος της εργασίας που ασχολούμαστε με το ιωβηλαίο έτος. Ειδικότερα, αναφερθήκαμε στη διαίρεση της ιστορίας σε εβδομάδες (16:1 εξ.) και σε ιωβηλαικές περιόδους (17:2 εξ.) που το κείμενο ακολουθεί. Εδώ θα εξετάσουμε την παρουσία της λυτρωτικής προσωπικότητας που εμφανίζεται στο τελευταίο ιωβηλαίο. Τα κεφ. 17-18 της *Διαθ. Λευί* αποτελούν ένα από τα κείμενα, στα οποία εντοπίζονται οι σημαντικότερες μεσσιανικές προσδοκίες της περιόδου από τον Ιούδα Μακκαβαίο ως τον Πομπήιο. Ειδικότερα, το κεφ. 18 εγείρει πολλά ερωτήματα γι' αυτό και η βιβλιογραφία που ασχολείται με κάποια από αυτά είναι σημαντική³⁷. Η σημερινή μορφή των *Διαθηκών των 12 Πατριαρχών* δημιουργεί πολλά προβλήματα στους ερευνητές, όσον αφορά το συγγραφέα, αλλά και τον τόπο και το χρόνο συγγραφής της, χωρίς να παρατηρείται ομοφωνία. Οι απόψεις για την προέλευση του κειμένου συνοψίζονται σε τρεις υποθέσεις κατά τις οποίες πρόκειται α) για ιουδαϊκό έργο με χριστιανικές προσθήκες, β) εσσαϊκό έργο με ελάχιστες χριστιανικές προσθήκες και γ) χριστιανικό έργο που αντλεί υλικό από ιουδαϊκές πηγές³⁸. Δυστυχώς τίποτα από τα παραπάνω δεν μπορεί να αποδει-

³⁷ Βλ. σχετικά R. A. Kugler, *From Patriarch to Priest. The Levi-Priestly Tradition from Aramaic Levi to Testament of Levi*, SBLEJL 9, Atlanta, Scholars Press, 1996, 215, υποσ. 155.

³⁸ Βλ. σχετικά G. S. Oegema, *The Anointed and His People, Messianic Expectations from the Maccabees to Bar Kochba*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1998, 74-78, όπου περισσότερες πληροφορίες για τα εισαγωγικά προβλήματα και τις θεωρίες σύνταξης των *Διαθηκών*. Πρβλ. A. J. B. Higgins, «The Priestly Messiah», *NTS* 13 (1966-1967) 219-221 και R. A. Kugler, *From Patriarch to Priest*, 216-219.

χθεί με πειστικότητα. Η χρονολόγηση του αρχικού κειμένου ξεκινάει από το 2^ο αι. π.Χ. και οι μεταγενέστερες παρεμβολές δεν μπορούν να ξεπερνούν τον 2^ο αι. μ.Χ. Όσον αφορά τον τόπο συγγραφής του αρχικού κειμένου κυριαρχούν δύο πιθανότητες, από τις οποίες η πρώτη προτείνει το Βόρειο Ισραήλ (ίσως τον 1^ο αι. π.Χ.) και η δεύτερη την Αίγυπτο (2^{ος} αι. π.Χ.). Δυστυχώς δεν μπορούμε να πούμε τίποτα περισσότερο, καθώς ο συγγραφέας, η χρονολόγηση και το *sitz im Leben* παραμένουν ακόμη ανοιχτά.

Το σχήμα των οκτώ ιωβηλαίων ετών που ακολουθείται στο κείμενο του αποκρύφου συνδέεται στενά με εκείνο των δέκα ιωβηλαίων ετών που ακολουθείται στο *11QMelch*³⁹. Διαφοροποίηση παρατηρείται μόνο στο ότι τα αποφασιστικά σωτηριολογικά γεγονότα στο αποκρυφο κείμενο λαμβάνουν χώρα κατά το όγδοο ιωβηλαίο, ενώ στο χειρόγραφο της Νεκρής Θάλασσας κατά το δέκατο. Ακόμη, στη *Διαθ. Λευί* κάθε ιωβηλαίο συνδέεται με μια ιεροσύνη (17:2), στοιχείο που δεν υπάρχει στο *11QMelch* και επιπλέον στη μεν *Διαθ. Λευί* πρόκειται για επίγειο ιερέα, ενώ στο *11QMelch* έχουμε μια ουράνια προσωπικότητα. Θεματικά όμως τα δύο κείμενα βρίσκονται πολύ κοντά, καθώς πέρα από τα θέματα που συζητούν έχουν και τα δύο έντονο εσχατολογικό προσανατολισμό. Είναι χρήσιμο να εξηγήσουμε λοιπόν αυτές τις ομοιότητες που εντοπίζονται κυρίως στα κεφ. 16-18 της *Διαθ. Λευί*.

Ο συνδυασμός ιωβηλαίο/ιεροσύνη που ακολουθείται από το πέμπτο ως το έβδομο ιωβηλαίο έτος χαρακτηρίζεται από: α) το σκότος (17:6-7), β) την περίοδο αιχμαλωσίας που επικρατεί (17:8-9), γ) τη διαφθορά του ιερατείου (18:1) και δ) την καταστροφή και τον αφανισμό των ανθρώπων και της γης τους. Έχουμε δηλαδή εδώ, αυτό που στο *11QMelch* καλείται περίοδος κυριαρχίας του Βελιάλ (εδώ Βελίαρ), κατά την οποία ο λαός του Μελχισεδέκ είναι αιχμάλωτος και αποξενωμένος από τη γη του. Το ιερατείο αυτό φτάνει στο μεσουράνημα

³⁹ Ο J. T. Milik, ο οποίος θεωρούσε το *11QMelch* να είναι μέρος ενός ευρύτερου έργου, το οποίο αποτελούσε *peser* στις περιόδους της ιστορίας, υπέθεσε πως το *peser* αυτό, στηριζόταν στο αραμαϊκό κείμενο της *Διαθήκης Λευί*. Βλ. J. T. Milik, «Milki-sedeq et Milki-resa' dans les Anciens Ecrits Juifs et Chrétiens», *JJS* 23 (1972) 123. Παρόμοια διαίρεση της ιστορίας έχουμε στο βιβλίο του Δανιήλ (9:24-27), στον *Α' Ενώχ* 83-90 και στα *Ιωβηλαία*.

του κατά το έβδομο ιωβηλαίο και στη συνέχεια μετά την καταστροφή του, ο Κύριος εγείρει ένα νέο ιερέα (18:2) που δε φαίνεται να ανήκει στη φυλή του Λευί και το έργο του μοιάζει καταπληκτικά με αυτό του Μελχισεδέκ στο *11QMelch*. Στην *Αραμαϊκή Διαθήκη Λευί* δεν υπάρχει η ενότητα 18:2-14⁴⁰ και πιθανώς να μην υπήρχε αρχικά ούτε στη *Διαθ. Λευί*. Το γεγονός αυτό έκανε τον De Jonge να υποστηρίξει χριστιανική επίδραση και παρέμβαση στο κείμενο. Ειδικότερα ο ύμνος στον καινό ιερέα, ο οποίος δε φαίνεται να προέρχεται από τη φυλή του Λευί⁴¹ (18:2-9 και ιδιαίτερα 18:10-14), στην παρούσα μορφή του θα πρέπει να είναι χριστιανική σύνθεση που αναφέρεται στην ιεροσύνη του Χριστού⁴², ο οποίος είναι ιερέας και βασιλιάς. Τα επιχειρήματα του αναφερόμενου ερευνητή είναι πειστικά, αλλά η δομή και η βασική ιδέα αυτών των στίχων φαίνεται ότι είναι παλαιότερη⁴³. Αρκετές φράσεις του κεφ. 18 ενυπάρχουν σε προηγούμενα τμήματα του βιβλίου⁴⁴. Για παράδειγμα υποστηρίχθηκε από τον Kobelski πως φαίνεται παράδοξο το ενδεχόμενο η προχριστιανική μορφή που μαρτυρείται από τα αραμαϊκά χειρόγραφα του Κουμράν, να τελείωνε με το έβδομο ιωβη-

⁴⁰ Σε κανένα από τα υπάρχοντα χειρόγραφα της *Αραμαϊκής Διαθήκης Λευί* δε διασώθηκαν οι ενότητες *Διαθ. Λευί* 16:1-17:11 και 18:1-14. Υποστηρίχθηκε πιθανή παρουσία κάποιων στοιχείων στα *4Q540* και *4Q541*, αλλά τα επιχειρήματα δεν κρίθηκαν πειστικά. Το κεφ. 19 δε, θεωρείται ουσιαστικά χριστιανική δημιουργία. Βλ. R. A. Kugler, *From Patriarch to Priest*, 176, 188-189, 195 και 197.

⁴¹ A. J. B. Higgins, «The Priestly Messiah», *NTS* 13 (1966-1967) 225. Σχετικά με τις μεσσιανικές προσδοκίες βλ. Χρ. Οικονόμου, *Οι Απαρχές της Οικουμενικότητας της Εκκλησίας*, ΣΑΧ 1, Θεσσαλονίκη 1997, 142-145.

⁴² Βλ. P. J. Kobelski, *Melchizedek and Melki-resa'*, 1981, 66. Πρβλ. και G. S. Oegema, *The Anointed and His People*, 79. Ο ερχόμενος ιερέας-βασιλιάς τιλοφορείται με βιβλικά και ελληνιστικά επίθετα (18:2-9). Βλ. ειδικά τους στ. 18:1-3 για τους οποίους έχει υποστηριχθεί ότι απευθύνονται στον Ιωάννη τον Υρκανό ή στον Διδάσκαλο της Δικαιοσύνης. Βλ. A. J. B. Higgins, *στο ίδιο*, 224.

⁴³ Βλ. G. S. Oegema, *στο ίδιο*, 79-80. Ότι το κείμενο έχει υποστεί μεταγενέστερη επεξεργασία αποδεικνύεται από την παρουσία μιας διαίρεσης σε εβδομήντα εβδομάδες στο 16:1, ενώ στη συνέχεια το κεφάλαιο εμφανίζεται να αγνοεί αυτό το χρονολογικό σύστημα για να εμφανιστεί και πάλι στο 17:1. Βλ. R. A. Kugler, *From Patriarch to Priest*, 188.

⁴⁴ Βλ. ενδεικτικά 18:7//2:3, 6, 18:4//4:2, 18:10//5:1 κ.α.

λαίο έτος και κατά συνέπεια με το θρίαμβο του κακού χωρίς την εμφάνιση κάποιου λυτρωτή⁴⁵.

Πραγματικά η περίοδος των επτά ιωβηλαίων της ανομίας προϋποθέτει ένα όγδοο, κατά το οποίο οι δίκαιοι πρέπει να απελευθερωθούν και η ιεροσύνη να αποκατασταθεί. Η ιεροσύνη του όγδοου ιωβηλαίου, η οποία στα χέρια του χριστιανού συντάκτη αναφέρεται στην αρχιεροσύνη του Χριστού, μπορεί αρχικά να περιγραφόταν με γενικούς όρους. Αν μάλιστα το κείμενο προέρχεται από το 2^ο αι. π.Χ., τα όσα λέγονται στο κεφ. 17, δεν μπορεί να είναι άσχετα με το Σίμωνα τον Μακκαβαίο, ο οποίος ανακηρύχθηκε «αρχιερέας, κυβερνήτης και αρχηγός των Ιουδαίων» το 142 π.Χ. (Α΄ Μακ. 13:42), αλλά και όσα ακολούθησαν με τους αρχιερείς Ιάσωνα, Μενέλαο και Άλκιμο⁴⁶. Είναι γνωστό πως οι μελλοντικές προσδοκίες για έναν διαφορετικό ιερέα παρέμεναν ζωντανές (18:2-9)⁴⁷. Πολλά απ' όσα λέγονται για το νέο ιερέα αποτελούν μέρος από την κοινή εσχατολογική προσδοκία και γλώσσα της εποχής. Αν και ο καθορισμός της σχέσης των *Διαθηκών των Δώδεκα Πατριαρχών* με τη γραμματεία του Κουμράν είναι μια δύσκολη υπόθεση, ο ιερέας του τελευταίου ιωβηλαίου και ο ειδικός του ρόλος που συναντάμε στη *Διαθ. Λευί* απαντά και στο *11QMelch*, όπου εκεί ο ρόλος αυτός αποδίδεται στον ουράνιο Μελχισεδέκ. Κρίνουμε λοιπόν απαραίτητο να παρουσιάσουμε τις ομοιότητες μεταξύ των δύο κειμένων.

⁴⁵ P. J. Kobelski, στο *ίδιο*, 66-67. Η θεωρία αυτή επιβεβαιώνεται και από τον Kugler, οποίος στην προσπάθειά του να οδηγηθεί στο αρχικό κείμενο θεώρησε ότι τα κεφ. 16 και 17 ήταν μέρος της αυθεντικής *Διαθ. Λευί* και επιπλέον ότι πιθανότατα η ιερατική προσωπικότητα του κεφ. 18 να παρουσιαζόταν με κάποιο άγνωστο σε μας τρόπο. Βλ. R. A. Kugler, στο *ίδιο*, 189 και 218-219. Μέχρι σήμερα ακόμη, συνεχίζεται η συζήτηση για τον χαρακτήρα του νέου ιερέα, ο οποίος θα μπορούσε να είναι μια ιουδαϊκή μεσσιανική προσωπικότητα ή μια μοναδική ιερατική προσωπικότητα που σήμερα εμφανίζεται ως ο Χριστός. Πρβλ. J. C. VanderKam, «Jubilees and the Priestly Messiah of Qumran», *RevQ* 13 (1988) 358-359.

⁴⁶ R. A. Kugler, στο *ίδιο*, 214.

⁴⁷ Βλ. G. S. Oegema, στο *ίδιο*, 80-81 και Δ. Καϊμάκη, *Τα Χειρόγραφα του Κουμράν και η Θεολογία τους*, 226-227.

Στη *Διαθ. Λευί* λέγεται ότι ο νέος ιερέας θα ασκήσει κρίση πάνω στη γη (18:2//*11QMelch* 2:5-6, 9-10, 13, 25). Επιπλέον, θα έχει και το βασιλικό αξίωμα και συνεπώς θα βασιλεύσει (18:3//*11QMelch* 2:16, 23). Παραλληλίζεται επίσης με το φως και λέγεται ότι αυτός θα εξαφανίσει το σκοτάδι (18:3-4//*11QMelch* 2:6, 15-16), ενώ ο ερχομός του θα εγκαινιάσει μια περίοδο ειρήνης και ευημερίας (18:4-5//*11QMelch* 2:9). Σε μια τέτοια εποχή ο Βελίαρ με τα πνεύματά του και η αμαρτία θα απομακρυνθούν και θα έρθει η εποχή των δικαίων (18:10-12//*11QMelch* 2:6, 8-10, 13, 25). Αξιοσημείωτο δε, είναι το γεγονός ότι η ιεροσύνη του νέου ιερέα είναι χωρίς τέλος (18:8//*11QMelch* 2:5, 24-25). Τα στοιχεία που μας ενδιαφέρουν περισσότερο είναι το διπλό αξίωμα της λυτρωτικής προσωπικότητας, η σύνδεσή του με το ιωβηλαίο έτος και το γεγονός ότι αυτός αναμένεται ως εσχατολογική προσωπικότητα η οποία δε φαίνεται να προέρχεται με βάση το κείμενο από τη φυλή του Λευί. Κλείνοντας, θα πρέπει να πούμε πως όσα αναφέρονται στο 18:2-13 συμφωνούν απόλυτα με τη χριστολογία της προς Εβραίους επιστολής.

β) Αραμαϊκή Αποκάλυψη (4Q246) και 4QCatena^a (4Q177)

Στο σημείο αυτό θα πρέπει ν' αναφερθούμε σε δύο ακόμη κείμενα του Κουμράν, στα οποία υπάρχουν κάποιες ενδείξεις που κάνουν τους ειδικούς ερευνητές των χειρογράφων να πιστεύουν ότι σε κάποια σημεία, όπου τα γράμματα έχουν φθαρεί και δεν είναι αναγνώσιμα, ενδεχομένως να ήταν γραμμένο το όνομα Μελχισεδέκ. Το πρώτο από τα κείμενα αυτά, είναι το 4Q246 γνωστό ως *Αραμαϊκή Αποκάλυψη* ή *Απόκρυφο Δανιήλ* (4QapocDan ar). Η *Αραμαϊκή Αποκάλυψη* περιέχει δύο στήλες, στις οποίες περιγράφεται το πρόσωπο και το έργο του εσχατολογικού λυτρωτή. Ο λυτρωτής αυτός καλείται στο κείμενο «Υιός του Υψίστου». Σε σχετική με το κείμενο αυτό εργασία ο García Martínez⁴⁸ υποστηρίζει ότι ο αναφερόμενος εσχατολογικός λυτρωτής

⁴⁸ Βλ. F. García Martínez, «The Eschatological Figure of 4Q246», στο *Qumran and Apocalyptic: Studies on the Aramaic Texts from the Qumran*, STDJ 9, Leiden, Brill, 1992, 162-179. Το κείμενο ανάγεται σε μία εποχή γύρω στο τέλος

δεν είναι άλλος από τον Μιχαήλ/Μελχισεδέκ/Αρχοντα του Φωτός. Η υπόθεση φαίνεται πιθανή, καθώς το θέμα του 4Q246 είναι παράλληλο με εκείνο του 11QMelch, αλλά και εδώ έχουμε να κάνουμε με ένα αποσπασματικό κείμενο και μάλιστα φθαρμένο στα σημεία που μας ενδιαφέρουν άμεσα. Ο τέταρτος στίχος της 2^{ης} στήλης για παράδειγμα, ο οποίος θα ήταν καθοριστικός για την ταυτότητα αυτού του προσώπου, έχει ολότελα φθαρεί.

Το κείμενο παρουσιάζει αξιοσημείωτα παράλληλα με όσα ανακοινώνονται από τον Αρχάγγελο Γαβριήλ στη Θεοτόκο στο Λκ. 1:31-35. Τρεις φράσεις στη συγκεκριμένη περικοπή του κατά Λουκάν αποτελούν ακριβή μετάφραση φράσεων από το αραμαϊκό κείμενο. Διαμάχη επικρατεί σχετικά με το ποιο μπορεί να είναι το πρόσωπο που αναφέρεται στο 4Q246. Αν δηλαδή πρόκειται για τον αναμενόμενο Μεσσία από τον οίκο Δαβίδ, τον Υιό του Ανθρώπου ή κάποια άλλη προσωπικότητα αγγελική ή μη⁴⁹. Φρονούμε πως η κατάσταση του κειμένου δεν επιτρέπει να λεχθούν περισσότερα για μια πιθανή σύνδεση του «Υιού του Υψίστου» ή «Υιού του Θεού» με τον Μελχισεδέκ του 11QMelch, παρά το γεγονός ότι κάποια κοινά σημεία περιέχονται και στα δύο κείμενα.

Το δεύτερο κείμενο είναι το 4QCatena^a (4Q177), στα αποσπάσματα 12-13 του οποίου περιγράφεται η απελευθέρωση των υιών του φωτός από τα χέρια του Βελιάλ και των πνευμάτων του, η οποία θα

του 1^{ου} αι. π.Χ. Για διαφορετικές ερμηνείες βλ. G. S. Oegema, *The Anointed and his People*, 123.

⁴⁹ Βλ. D. R. Hannah, *Michael and Christ, Michael Traditions and Angel Christology in Early Christianity*, Mohr Siebeck, Tübingen, 1999, 73 και υποσ. 101· J. J. Collins, «Ideas of Messianism in the Dead Sea Scrolls», στο *The Dead Sea Scrolls and the Christian Faith*, έκδ. J. H. Charlesworth-W. P. Weaver, Trinity Press International, Harrisburg 1998, 32-33· Δ. Καϊμάκη, *Τα Χειρόγραφα του Κουμράν και η Θεολογία τους*, 243· J. Zimmermann, «Observations on 4Q246-The Son of God», στο *Qumran-Messianism: Studies on the Messianic Expectations in the Dead Sea Scrolls*, έκδ. J. H. Charlesworth-H. Lichtenberger-G. S. Oegema, Tübingen, Mohr-Siebeck, 1998, 175-190· L. T. Stuckenbruck, «"Messias". Texte in den Schriften von Qumran», στα *Papers on the Dead Sea Scrolls offered in Memory of Hans Burgmann*, έκδ. Z. J. Kapera, Qumranica Mogilanensia 13, Krakow, Enigma Press, 1996, 129-139.

πραγματοποιηθεί με την παρέμβαση του «αγγέλου της αληθείας». Το όλο περιστατικό θυμίζει έντονα όσα περιγράφονται στα 11QMelch 2:5-6, 13 ακόμη και φραστικά. Η ομοιότητα είχε παρατηρηθεί νωρίτερα⁵⁰, αλλά δεν επιχειρήθηκε να προσδιοριστεί η ταυτότητα του αγγέλου που φέρνει την απελευθέρωση. Επιπλέον, η Ιερουσαλήμ εδώ, όπως στο IQM 12-13, αλλά και στο 11QMelch 2:23 παίζει σημαντικό ρόλο. Δυστυχώς το κείμενο δεν μας παρέχει καμία άλλη πληροφορία πέρα από τα όσα είπαμε παραπάνω, ώστε να μπορέσουμε να ταυτίσουμε τον «άγγελο της αληθείας» με τον Μελχισεδέκ ή τον Μιχαήλ. Είναι βέβαιο ότι πρόκειται για τον αρχιστράτηγο των αγγελικών δυνάμεων, ο οποίος εμφανίζεται με τον οικείο πια ρόλο στο εσχατολογικό πλάνο της σωτηρίας των μελών της κοινότητας, αλλά η ονομασία του δεν αναφέρεται πουθενά στο κείμενο.

γ) Η περίπτωση της Μεσσιανικής Αποκάλυψης (4Q521)

Ενα από τα χειρόγραφα του Κουμράν που δημοσιεύτηκε το 1992 με την ονομασία *Μεσσιανική Αποκάλυψη (4Q521)*⁵¹ εμπλούτισε τις μέχρι τότε γνώσεις μας σχετικά με τις εσχατολογικές αντιλήψεις της κοινότητας της Νεκρής Θάλασσας. Αν και αναφέρεται ως αποκάλυψη (4QMessAp), το φιλολογικό είδος στο οποίο ανήκει είναι μάλλον εκείνο του εσχατολογικού ψαλμού και πιθανόν να αποτελεί συγκόλληση φράσεων από διάφορες βιβλικές πηγές, ιδίως από τον Ψλ. 146: 5β-8.

⁵⁰ Βλ. F. Du Toit Laubscher, «God's Angel of Truth and Melchizedek: A Note on 11QMelch 13b», *JSJ* 3 (1972) 48-51· É. Puech, «Fragment d'une Apocalypse en Araméen (4Q246 = Pseudo-Dan^d) et la Royaume de Dieu», *RB* 99 (1992) 98-131· του ίδιου, «Some Remarks on 4Q246 and 4Q521 and Qumran Messianism», στο *The Provo International Conference on the Dead Sea Scrolls. Technological Innovations, New Texts, and Reformulated Issues*, έκδ. D. W. Parry-E. Ulrich, STDJ 30, Leiden, Brill 1999, 545-565.

⁵¹ É. Puech, «Une Apocalypse Messianique (4Q521)», *RevQ* 15 (1992) 475-519. Είναι γνωστό και ως «απόσπασμα για την ανάσταση». Βλ. J. P. Meier, *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*, τ. 3, ABRL, New York, Doubleday, 2001, 496. O F. García Martínez, *The Dead Sea Scrolls Translated. The Qumran Texts in English*, (μτφθ. W. G. E. Watson), Leiden, Brill, ²1996, 510, χαρακτηρίζει το κείμενο σοφιολογικό.

Το χειρόγραφο που ανακαλύφθηκε στο τέταρτο σπήλαιο του Κουμράν είναι ένα εβραϊκό αντίγραφο του 100-75 π.Χ. ενός αρχαιότερου κειμένου και περιέχει 14 στίχους⁵². Το κείμενο αποτελείται από 13 αποσπάσματα, το μεγαλύτερο από τα οποία περιλαμβάνει μέρη από τρεις στήλες. Η δεύτερη στήλη, η οποία διασώζεται καλύτερα έχει ήδη ελκύσει το ενδιαφέρον των ερευνητών της Κ.Δ.

Το κείμενο αυτό είναι το μοναδικό από τα χειρόγραφα του Κουμράν στο οποίο μνημονεύεται η ανάσταση των νεκρών κατά τα έσχατα, ιδέα που νωρίτερα θεωρούνταν πως δεν σχετιζόταν με τις εσχατολογικές προσδοκίες της συγκεκριμένης κοινότητας. Στο 4Q521 περιέχονται τρεις ιδιαίτερα χρήσιμες πληροφορίες οι οποίες είναι: α) η αναφορά σε μία μόνο μεσσιανική προσωπικότητα, β) η ανάσταση των νεκρών κατά την εποχή της έλευσης του Μεσσία και γ) ένα λεξιλογικό παράλληλο με τα Μτ. 11:5//Λκ. 7:22, το οποίο καθορίζει τα σημεία που αποδεικνύουν την παρουσία του Μεσσία που αναμένεται. Εδώ κρίνεται απαραίτητο να παραθέσουμε το κείμενο⁵³.

4Q521

Απόσπασμα 2, Στήλη 2

1. [Διότι οι ουρα[νοί και η γη θα ακούσουν το Μεσσία του,
2. [και όλα] τα οποία είναι σε αυτούς δεν θα απομακρυνθούν από τις άγιες εντολές.
3. Να έχετε θάρρος, εσείς που αναζητείτε τον Κύριο στην υπηρεσία του! κενό

⁵² R. F. O'Toole, «Does Luke Also Portray Jesus As the Christ in Luke 4,16-30?», *Bib* 76 (1995) 503. Βλ. M. Becker, «4Q521 und die Gesalbten», *RevQ* 18 (1997) 73-96, όπου υποστηρίζεται ότι το κείμενο δεν ανήκει στο αποκαλυπτικό είδος, αλλά αποτελεί ένα είδος προφητικής ερμηνείας.

⁵³ Η μετάφραση έγινε από την έκδοση του F. García Martínez, στο ίδιο, 394-395. Ερμηνευτική ανάλυση βλ. στα J. D. Tabor-M. O. Wise, «4Q521 "On Resurrection" and the Synoptic Gospel Tradition: A Preliminary Study», στο *Qumran Questions*, έκδ. J. H. Charlesworth, The Biblical Seminar 36, Sheffield, JSOT Press 1995, 151-158· H. Kvalbein, «Die Wunder der Endzeit. Beobachtungen zu 4Q521 und Matth 11,5p», *ZNW* 88 (1997) 111-125 και στην αναθεωρημένη μελέτη του ίδιου, «The Wonders of the End-time. Metaphoric Language in 4Q521 and the Interpretation of Matthew 11.5 par», *JSP* 18 (1998) 87-110.

4. Δεν θα αναζητήσετε, πιθανώς τον Κύριο σε αυτό, όλοι εσείς που ελπίζετε μέσα στις καρδιές σας,
5. Διότι ο Κύριος θα φροντίσει τον ευσεβή και θα καλέσει τον δίκαιο με το όνομά του,
6. και πάνω στους φτωχούς θα εναποθέσει το πνεύμα του, και οι πιστοί θα ανανεωθούν με τη δύναμή του.
7. Διότι θα τιμήσει τον ευσεβή πάνω στο θρόνο της αιώνιας βασιλείας,
8. απελευθερώνοντας αιχμαλώτους, δίνοντας στους τυφλούς το φως τους, σηκώνοντας ορθούς τους κυρτωμένους.
9. Θα προσκολλώμαι πάντα σε εκείνους που ελπίζουν. Στο έλεος του θα δικ[άζει]
10. και από κανέναν ο καρπός [των] καλών [πράξεων] δεν θα καθυστερείται,
11. και ο Κύριος θα εκτελέσει ένδοξες πράξεις, τέτοιες που δεν έχουν υπάρξει, ακριβώς όπως ε[ίπε]
12. διότι θα θεραπεύσει τους τσακισμένους ψυχικά και θα κάνει τους νεκρούς να ζήσουν, θα αναγγείλει το χαρμόσυνο μήνυμα στους φτωχούς
13. θα δώσει πλουσιοπάροχα [στους φτωχούς], θα οδηγήσει τους εξοριστούς και θα εμπλουτίσει τους πεινασμένους.
14. [...] και όλ [...]

Παρατηρούμε ότι οι στ. 8 και 12 παραθέτουν το Ησ. 61:1. Αξιοσημείωτο δε, είναι το γεγονός ότι ο στ. 12 αποτελεί μέχρι σήμερα το πλέον άμεσο λεξιλογικό παράλληλο της Κ.Δ. που εντοπίζεται στα ήδη δημοσιευμένα χειρόγραφα του Κουμράν. Η απάντηση του Ιησού στο ερώτημα του Ιωάννη αντικατοπτρίζει την αρχέγονη χριστιανική παράδοση, καθώς το συγκεκριμένο απόσπασμα προέρχεται από την Πηγή των Λογίων (Q), τα *Λόγια του Ιησού*, που αποτελούν το αρχαιότερο *Ευαγγέλιο*⁵⁴, από το οποίο μάλιστα απουσιάζουν οι παύλειες σωτηριολογικές αναφορές. Η παράθεση του Ησ. 61:1 στα 4Q521 2:8 και 4Q434 1:1-3, στην Κ.Δ. απαντά στη διήγηση της απόρριψης του Ιησού στη Ναζαρέτ (Λκ. 4:18). Το περίφημο τριτοησαϊακό χωρίο χρησιμο-

⁵⁴ Βλ. τον ενδεικτικό τίτλο του τελευταίου έργου του Π. Βασιλειάδη, *Τα Λόγια του Ιησού. Το Αρχαιότερο Ευαγγέλιο*, Άρτος Ζωής, Αθήνα 2005.

ποιείται παντού σε σύνδεση με το ιωβηλαίο έτος και μάλιστα στο κατά Λουκάν έχει ιδιαίτερη θεολογική βαρύτητα. Το ίδιο χωρίο όμως δεν αναφέρει τίποτα σχετικό με την ανάσταση των νεκρών ως απόδειξη της εγκαθίδρυσης της μεσσιανικής εποχής που συναντάμε στο 4Q521 2:12 και στο χωρίο της Q (Μτ. 11:5//Λκ. 7:22. Το πλησιέστερο βιβλικό χωρίο είναι το Ησ. 26:19, όπου η ανάσταση αναφέρεται σε συνδυασμό με την έλευση του Θεού για την κρίση, χωρίς όμως να λέγεται ρητά ποιο είναι το πρόσωπο που εκτελεί την ανάσταση⁵⁵. Αν δηλαδή είναι ο ίδιος ο Θεός ή κάποιος απεσταλμένος του. Προτιμάται να αποδίδεται το όλο έργο που περιγράφεται στο κείμενο (2:11) σε κάποιον απεσταλμένο του Θεού και όχι στον ίδιο, χωρίς αυτό να σημαίνει πως οι πράξεις αυτές δεν είναι δικές του. Το 4Q521 2:12 μοιάζει περισσότερο με το Λκ. 7:22. Παρόμοια ιδέα κατά την οποία ο Κύριος θα απελευθερώσει τους αιχμαλώτους από τους ανθρώπους του Βελίαρ απαντά στις *Διαθήκες των Δώδεκα Πατριαρχών* (Διαθ. Ζαβ. 9:8, Διαθ. Λευί 18:11-12, Διαθ. Δαν 5:10-11).

Θα πρέπει εδώ να πούμε ότι οι περισσότεροι ερευνητές θεωρούν το Ησ. 61 ως την προγραμματική αυτοπεριγραφή του ίδιου του προφήτη. Κάποιοι όμως υποστηρίζουν ότι ο κεχρισμένος εδώ, δεν είναι προφήτης αλλά αρχιερέας, υπόθεση όμως που δεν κατόρθωσε να γίνει ευρύτερα αποδεκτή⁵⁶. Τα χειρόγραφα του Κουμράν αναφέρονται στους προφήτες ως κεχρισμένους, αλλά στο συγκεκριμένο κείμενο δεν

⁵⁵ K.-W. Niebuhr, «Die Werke des Eschatologischen Freudenboten (4Q521 und die Jesusüberlieferung)», *The Scriptures in the Gospels*, έκδ. C. M. Tuckett, BETL 131, Leuven, 1997, 637-646· J. J. Collins, *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls*, Routledge, London 1997, 88. Πρβλ. H. Kvalbein, «The Wonders of the End-time. Metaphoric Language in 4Q521 and the Interpretation of Matthew 11.5 par», *JSP* 18 (1998) 92, 99 και 106, όπου υποστηρίζεται ότι η ανάσταση στο κείμενο κατανοείται μεταφορικά και όχι κυριολεκτικά. Βλ. περισσότερα για την ανάσταση στο Δ. Καϊμάκη, *Η Ανάσταση των Νεκρών στην Παλαιά Διαθήκη*, Θεσσαλονίκη 1994, 43 εξ.

⁵⁶ Βλ. J. J. Collins, «A Herald of Good Tidings. Isaiah 61:1-3 and Its Actualization in the Dead Sea Scrolls», στο *The Quest for Context and Meaning. Studies in Biblical Intertextuality in Honor of J. A. Sanders*, έκδ. C. A. Evans-S. Talmon, Biblical Interpretation Series 28, Leiden, Brill 1997, 226-227.

έχουμε καμία ένδειξη πως η μεσσιανική προσωπικότητα που ανακοινώνει τη σωτηρία έχει ιερατική ιδιότητα. Η συγκεκριμένη μεσσιανική μορφή πιθανότατα αναφερόταν ονομαστικά κάπου στο κείμενο, όμως η σημερινή αποσπασματική του κατάσταση δεν διέσωσε την αναφορά. Προφανώς στο στ. 12 το υποκείμενο των ρημάτων είναι ο Θεός. Πουθενά όμως στην Π.Δ. ο Θεός δεν ανακοινώνει άμεσα ο ίδιος την εποχή της σωτηρίας, αλλά απεναντίας κάποιος απεσταλμένος αγγελιοφόρος του. Συνεπώς, εδώ εγείρεται η υποψία πως και στο κείμενο αυτό ο Θεός ενεργεί έμμεσα μέσω κάποιου απεσταλμένου του. Φυσικά οι πράξεις αυτού του προσώπου κατανοούνται ως πράξεις του ίδιου του Θεού⁵⁷.

Στο Ψλ. 146 δεν αναφέρεται κανένας κεχρισμένος αγγελιοφόρος, ενώ στο 4Q521 2:1 αναφέρεται η έλευση κάποιου Μεσσία. Η καινοτομία αυτή οδηγεί αναπόφευκτα σε σύγκριση με τα όσα λέγονται στο 11QMelch 2:18-20⁵⁸. Αν λοιπόν ο Μεσσίας του 2:1 στον οποίο η γη και ο ουρανός υπακούουν είναι το ίδιο πρόσωπο που στο 2:12 εκτελεί τις θαυμαστές ενέργειες του Θεού, καταλαβαίνουμε γιατί αυτός εισάγεται στο στ. 1 και παρακάτω στο κείμενο περιγράφεται ο τρόπος με τον οποίο το χαρμόσυνο μήνυμα θα ανακοινωθεί. Με βάση την υπόθεση αυτή, ο Collins⁵⁹ υποστήριξε ότι πρόκειται για συνεχές κείμενο και όχι για συγκόλληση βιβλικών χωρίων και ότι η μεσσιανική προσωπικότητα

⁵⁷ Βλ. J. D. Tabor-M. O. Wise, «4Q521 'On Resurrection' and the Synoptic Gospel Tradition: A Preliminary Study», *JSP* 10 (1992) 158 και J. J. Collins, «Ideas of Messianism in the Dead Sea Scrolls», στο *The Dead Sea Scrolls and the Christian Faith*, έκδ. J. H. Charlesworth-W. P. Weaver, Trinity Press International, Harrisburg 1998, 35.

⁵⁸ Έχει ήδη παρατηρηθεί από τον M. Becker, «4Q521 und die Gesalbten», *RevQ* 18 (1997) 85-86.

⁵⁹ J. J. Collins, «A Herald of Good Tidings. Isaiah 61:1-3 and Its Actualization in the Dead Sea Scrolls», στο *The Quest for Context and Meaning. Studies in Biblical Intertextuality in Honor of J. A. Sanders*, έκδ. C. A. Evans-S. Talmon, Biblical Interpretation Series 28, Leiden, Brill 1997, 235 και του ίδιου, «Ideas of Messianism in the Dead Sea Scrolls», στο *The Dead Sea Scrolls and the Christian Faith*, έκδ. J. H. Charlesworth-W. P. Weaver, Trinity Press International, Harrisburg 1998, 36. Πρβλ. Δ. Καϊμάκη, *Τα Χειρόγραφα του Κουμράν και η Θεολογία τους*, 245.

τα είναι κάποιος προφήτης, πιθανώς ο Ηλίας με τον οποίο μπορεί να συνδεθεί και η ανάσταση των νεκρών του στ. 12.

Το 4Q521 περιέχει μια σειρά από ερμηνευτικές δυσκολίες, ενώ τα κενά που υπάρχουν στο κείμενο βρίσκονται σε κρίσιμα για την κατανόησή του σημεία. Είναι λοιπόν αυτονόητο πως δεν μπορούμε να οδηγηθούμε σε ασφαλή συμπεράσματα. Αντίθετα, εκείνα που φαίνονται βέβαια είναι: α) στο 2:1 (και πιθανώς στο 2:2) αναφέρεται μία μόνο μεσσιανική προσωπικότητα, β) το 2:4-9 περιγράφει την εσχατολογική έλευση του Θεού, κατά την οποία θα λάβει χώρα η αποκατάσταση των δικαίων και γ) το 2:12-13 αναφέρει θαυμαστές πράξεις που στην Π.Δ. συνδέονται με το μεσσιανικό έργο του απεσταλμένου του Θεού.

3. Ο ουράνιος Μελχισεδέκ και η άφεση των αμαρτιών σε μεταγενέστερα κείμενα

Η μυστηριώδης προσωπικότητα του Μελχισεδέκ αναπόφευκτα προσέλκυσε το ενδιαφέρον διαφόρων γνωστικών ομάδων, εφόσον η παρουσία του γίνεται αισθητή και σε γνωστικά κείμενα. Τα κείμενα αυτά προέρχονται από μια μεταγενέστερη εποχή (3^{ος}-4^{ος} αι. μ.Χ.) και συνεπώς δεν ενδιαφέρουν τη δική μας έρευνα, καθώς η επίδραση από τον Χριστιανισμό είναι εμφανής. Βρίσκουμε όμως εξαιρετικά ενδιαφέρον το γεγονός ότι σε τρία γνωστικά έργα οι αντιλήψεις περί Μελχισεδέκ προέρχονται από προχριστιανικό ιουδαϊκό περιβάλλον και επομένως κρίνουμε σκόπιμο να τα εξετάσουμε πριν την ανάλυση των αναφορών στον Μελχισεδέκ στην προς Εβραίους επιστολή. Από τη γνωστική γραμματεία στην οποία ο μυστηριώδης Μελχισεδέκ απαντά εξαιρούμε το απόσπασμα *Bala'izah 52*, το οποίο διασώζει μεν αναφορά στον Μελχισεδέκ⁶⁰, αλλά πρόκειται για κατά λέξη παράθεση των όσων λέγονται για αυτόν στο Εβρ. 7:3 και συνεπώς το αποσπασματικό αυτό κείμενο δεν παρουσιάζει κανένα ενδιαφέρον. Τα κείμενα που

⁶⁰ Για το κείμενο αυτό βλ. W. E. Crum, «Coptic Anecdota», *JTS* 44 (1943) 176-179· F. L. Horton, *The Melchizedek Tradition*, 131-135· C. Gianotto, *Melchizedek e la sua Tipologia*, 187-193.

προσελκύουν το ενδιαφέρον μας είναι το *NHC IX, 1*, το β' βιβλίο του *Ιεού*, και το δ' βιβλίο του *Πίστις Σοφία*.

α) *NHC IX, 1*

Ανάμεσα στα κείμενα της βιβλιοθήκης του Nag Hammadi περιέχεται και ένα που είναι γνωστό με την ονομασία «Μελχισεδέκ». Πρόκειται για το πρώτο κείμενο του Κώδικα IX, που διεθνώς είναι γνωστό ως *NHC IX, 1* ή συντομογραφικά *Melch* και αποτελεί το μοναδικό μεταξύ των γνωστικών κειμένων του Nag Hammadi που αναφέρει το όνομα του Μελχισεδέκ⁶¹. Το έργο είναι γραμμένο σε σαχιδική κοπτική γλώσσα από κάποιον άγνωστο συγγραφέα και διασώθηκε σε αποσπασματική δυστυχώς κατάσταση (έχει ανακτηθεί λιγότερο από το πενήντα τοις εκατό του κειμένου).

Η αυθεντική γλώσσα του *Melch* σύμφωνα με τους ερευνητές ήταν η ελληνική και η τελική σύνταξή του έγινε στην Αίγυπτο μεταξύ του τελευταίου μέρους του 2^{ου} και τις αρχές του 3^{ου} αι. μ.Χ και πιθανόν να συνδέεται με κάποια σηθιανή γνωστική ομάδα⁶². Όσον αφορά το φι-

⁶¹ B. A. Pearson-S. Giversen, «NHC IX,1: Melchizedek», στο *Nag Hammadi Codices IX and X*, έκδ. B. A. Pearson, NHS 15, Leiden, Brill, 1981, 19-85. Βλ. και *Nag Hammadi Texts and the Bible. A Synopsis and Index*, έκδ. C. A. Evans-R. L. Webb-R. L. Wiebe, Brill, 1993, 351-358 ή την πιο πρόσφατη έκδοση: *Melchizedek (NH IX, 1). Oblation, Baptême et Vision dans la Gnose Séthienne*, έκδ. W.-P. Funk, J.-P. Mahé and C. Gianotto, Bibliothèque Copte de Nag Hammadi, Section Textes 28, Leuven and Paris, Peeters/Québec, Les Presses de L'Université Laval, 2001. Προβλ. W. Beltz, «Melchizedek: eine Gnostische Initiationsliturgie», *ZRGG* 33 (1981) 155-158· A. N. Madsen, «Melchizedek at Qumran and Nag Hammadi», στο *Apocryphal Writings of the Latter-day Saints*, έκδ. C. Griggs, 1986, 285-295· D. F. O'Kennedy, «The Figure of Melchizedek in the First Tractate of the Unpublished Coptic-Gnostic Codex IX from Nag Hammadi», στα *Proceedings of the 12th Congress*, έκδ. C. Blecker, 1975, 200-208· του ίδιου, «Melchizedek (NHC IX,1)», *ABD* 4, 687-688 και του ίδιου, «Melchizedek in Early Judaism, Christianity, and Gnosticism», στο *Biblical Figures Outside the Bible*, έκδ. M. Stone et al., 1998, 176-202.

⁶² Βλ. 5:24-6:14 όπου αναφέρεται το όνομα Σηθ και πιθανώς να υπονοείται ταύτιση του Μελχισεδέκ με τον Σηθ. Βλ. B. A. Pearson, «The Figure of Melchizedek in Gnostic Literature», στο *Gnosticism, Judaism, and Egyptian Christianity*,

λολογικό είδος στο οποίο αυτό ανήκει, ομόφωνα προτιμάται το αποκαλυπτικό. Ειδικότερα, θα μπορούσε να περιγραφεί ως γνωστικίζουσα ιουδαιοχριστιανική αποκάλυψη. Πρόκειται για χριστιανικό γνωστικό έργο, στο οποίο η επίδραση της προς Εβραίους είναι φανερή και το οποίο αντανακλά στο υπόβαθρό του κάποιες ιουδαϊκές αντιλήψεις για την προσωπικότητα του Μελχισεδέκ. Επιπρόσθετα το *Melch* απορρίπτει μια δοκητική ερμηνεία του Χριστού.

Ο λόγος που συγκαταλέγουμε εδώ το κείμενο αυτό, το οποίο ανήκει σε μεταγενέστερη από αυτή που μας ενδιαφέρει εποχή, είναι διότι σε αυτό διασώζεται μια αντίληψη περί Μελχισεδέκ πολύ προγενέστερη της εποχής του συγγραφέα της προς Εβραίους επιστολής, από την οποία φαίνεται πως το *Melch* έχει επηρεαστεί. Τέτοια παράδοση μάλιστα δεν απαντά στην Π.Δ., αλλά είναι όμοια με εκείνη που είδαμε στο *11QMelch*. Αρχικά, θα πρέπει να επισημάνουμε ότι ο τίτλος ΜΕΛΧΙ-Σ(ΕΔΕΚ) περιέχεται μερικώς στο κείμενο και απαντά έξι φορές μέσα σε αυτό. Σε όλες αυτές τις περιπτώσεις το όνομα έχει αποκατασταθεί από τους εκδότες, ενώ μόνο στο 12:10 διασώθηκε σχεδόν ανέπαφο.

Στο κείμενο ο Μελχισεδέκ είναι παραλήπτης αποκαλύψεων. Όσον αφορά το περιεχόμενο του έργου, αυτό διαιρείται από τον Pearson σε τρία μέρη: α) 1:1-14:15, όπου έχουμε την αποκάλυψη που δίδεται στον Μελχισεδέκ μέσω ενός αγγέλου πληροφοριοδότη (Γαμαλιήλ). Το μέρος αυτό κλείνει με την εντολή να μην αποκαλυφθούν τα μυστικά αυτά στους αμήνους, β) 14:15-18:11, όπου ο Μελχισεδέκ παίρνει μέρος σε κάποιες τελετουργίες, στις οποίες περιλαμβάνεται και το βάπτισμα και γ) 18:11-27:10, όπου πρόσθετες αποκαλύψεις δίνονται στον Μελχισεδέκ από αγγέλους πληροφοριοδότες με την ίδια εντολή που κατακλείει το πρώτο μέρος. Αρκετά ενδιαφέρον είναι το γεγονός ότι εδώ έχουμε μια ιδιομορφία. Η αποκάλυψη που δίνεται στον Μελχισεδέκ α-

Studies in Antiquity and Christianity, Minneapolis, Fortress Press, 1990, 113- C. Gianotto, *Melchisedek e la sua Tipologia*, 212-216 του ίδιου, «Le Personnage de Melchisedek dans les Documents Gnostiques en Langue Copte», στο *Studia Patristica*, 17, pt 1, έκδ. E. Livingstone, 1982, 209-213 του ίδιου, «La Figura di Melchisedek nelle Traditioni Giudaica, Cristiana e Gnostica (sec. II a.C.-III d.C.)», *ASEs* 1 (1984) 137-163.

φορά τη δική του μελλοντική ιερατική ιδιότητα κατά τον καιρό που έπεται του θανάτου και της ανάστασης του Σωτήρα.

Αν η αποκατάσταση της λέξης «εικόνας» στο 15:12 είναι σωστή, τότε έχουμε μια σαφή δήλωση της σχέσης μεταξύ Μελχισεδέκ και Χριστού. Ο Μελχισεδέκ λειτουργεί στη γη ως εικόνα ή ως *alter ego* του ουράνιου Χριστού. Προφανώς η ιδέα αυτή στηρίζεται στο Εβρ. 7:3. Στη σελίδα 25 του κειμένου, ο ομιλητής είναι προφανώς ο Χριστός και απευθύνεται στους εκτελεστές του που εδώ δεν είναι Ιουδαίοι ή Ρωμαίοι, αλλά οι ουράνιοι άρχοντες. Το κείμενο εδώ διακόπτεται στο μέσο της σελίδας και συνεχίζεται στη σελίδα 26, όπου και έχουμε την πιο ενδιαφέρουσα αναφορά. Κρίνουμε σκόπιμο να παραθέσουμε εδώ το συγκεκριμένο απόσπασμα⁶³.

NHC IX, I 26:1-14

ασπαζε ἡμ(οει...πει)-	1. ... με ασπάστηκαν [...].
χαγ ναϊ χε δῆδομ ω μελχι-	2. Μου είπαν "γίνεσαι [ισχυρός, ω Μελχισεδέκ,]
ισ(ε)δεκ πνοδ (ἡ)ρχιεργς]	3. μεγάλε [αρχιερέα]
ἡ̅πτε πνογτε ιετχοσε χε ναρι-	4. του [ύψιστου Θεού, για τους άρχοντες],
κων ετε νεκιχαχε νε αγῥ πο-	5. οι οποίοι [είναι] οι [εχθροί] σου,
λεμος ακχιρο εροου αγω]	6. έκαναν πόλεμο [κυριάρχησες πάνω σε αυτούς, και]
ἡ̅πο(γ)ιχρο ερο(κ αγω ακῥ]-	7. δεν κυριάρχησαν αυτοί πάνω σε σένα, [και εσύ]
ζυπ(ο)ιμινε αγ(ω ακῥκατα]-	8. υπέμεινες, και [εσύ]
λγε ἡ̅νεκχιχ(ε)εγ	9. κατέστρεψες τους εχθρούς σου [
τε(...)]λ ἡ̅νογι]	10. [...] των [...]

⁶³ Η μετάφραση έγινε από το B. A. Pearson-S. Giversen, «NHC IX, I: Melchisedek», στο *Nag Hammadi Codices IX and X*, έκδ. B. A. Pearson, NHS 15, Leiden, Brill, 1981, 82-83.

ⲛⲁⲓⲛⲓⲧⲟⲛ ρⲛ ⲗⲗⲁⲓϮ	11. καταπαύει, σε κάθε [...]
ⲓⲛⲉⲓⲧⲁⲛϯ ⲉⲧⲟϮⲁⲓⲁⲃ	12. που είναι ζωντανό (και) άγιο [...]
ⲓⲛⲉⲧⲓⲭⲓⲓⲥⲉ ρⲏⲧⲉ ρⲓⲛ	13. [εκείνοι που] εξυψώθηκαν οι ίδιοι εναντίον του στ [...]
ⲓⲛⲥⲁⲓⲣⲁⲭⲓ	14. σάρκα ...
ⲓⲛⲓⲭⲟϮⲓ	

Στο απόσπασμα αυτό φαίνεται, σύμφωνα με την αποκάλυψη που παραδόθηκε στον Μελχισεδέκ, ότι αυτός θα έχει να εκτελέσει ένα λυτρωτικό ρόλο στο μέλλον, όπως ο σταυρωμένος και αναστημένος Χριστός. Θα πρέπει να πούμε εδώ ότι στο σημείο αυτό εντοπίζονται κάποιες ομοιότητες με τα Γεν. 14 και Ψλ. 109, αλλά και το Εβρ. 7:1. Οι εκδότες του κειμένου πιστεύουν ότι αν στο *Melch* η υπόθεση της ταύτισης του Μελχισεδέκ με τον Χριστό είναι υποστηρίξιμη, τότε οι δύο αποκαλύψεις που αναφέρονται είναι διαδοχικές (π.χ. *Α' Ενώχ* 37-71, όπου παρόμοιο ρόλο έχουν ο Ενώχ και ο Υιός του Ανθρώπου)⁶⁴. Η πρώτη έχει να κάνει με τον Ιησού Χριστό. Η δεύτερη ασχολείται με το ίδιο θέμα, αλλά αν στηριχθούμε στη σελ. 26 του *Melch*, η νίκη του Χριστού είναι η νίκη του Μελχισεδέκ. Η ταύτιση του Μελχισεδέκ και του Χριστού είναι γνωστή σε κάποιες χριστιανικές ομάδες της ευρύτερης περιοχής της Αιγύπτου π.χ. Μελχισεδεκιανοί⁶⁵ με τη λατρευτική

⁶⁴ Βλ. B. A. Pearson-S. Giversen, «NHC IX,1: Melchizedek», στο *Nag Hammadi Codices IX and X*, 28-29. Πρβλ. B. A. Pearson, «Melchizedek (NHC IX,1)», *ABD*, 4, 688 και του ίδιου, «The Figure of Melchizedek in Gnostic Literature», στο *Gnosticism, Judaism, and Egyptian Christianity, Studies in Antiquity and Christianity*, Minneapolis: Fortress Press, 1990, 111. J. E. Menard, «Le Traité de Melchisédek de Nag Hammadi», *RevScRel* 64 (1990) 235-240. Πρβλ. L. T. Stuckenbruck, «Daniel and Early Enoch Traditions in the Dead Sea Scrolls», στο *Formation and Interpretation of Old Testament Literature. Vol. 2,2: The Book of Daniel. Composition and Reception*, έκδ. J. J. Collins-P. W. Flint, VTSup 83,2, Leiden, Brill 2001, 368-386.

⁶⁵ Βλ. σχετικά Επιφάνιου Σαλαμίνο, *Πανάριον*, τ. 2, σ. 324-337, 27, όπου ειδική αναφορά (*Κατὰ Μελχισεδεκιανῶν λε, τῆς δὲ ἀκολουθίας νε*) και βοηθητικά M. Friedländer, «La Secte de Melchisédek et L'Épître aux Hébreux», *REJ* 5 (1882) 1-26, 188-198 & 6 (1883) 187-199. H. Schenke, «Die Jüdische Melchisedek-Gestalt

κοινότητα των οποίων επιχειρήθηκε να συνδεθεί η προέλευση του συγκεκριμένου γνωστικού κειμένου⁶⁶.

Στο κείμενο ο Μελχισεδέκ μεταφέρεται στο μέλλον και παρουσιάζεται να μιλά σε οραματική εμπειρία, ενώ βλέπει ότι ο ρόλος του λυτρωτή αρχιερέα είναι ο δικός του μελλοντικός ρόλος. Συνεπώς, οδηγούμαστε στο συμπέρασμα ότι το κείμενο, είτε παρουσιάζει δύο Μελχισεδέκ: α) τον αρχαίο ιερέα της βιβλικής διήγησης, χωρίς όμως να αναφέρεται εδώ η ιδιότητά του ως βασιλιά της Σαλήμ, παραλήπτη της αποκάλυψης και β) μια εσχατολογική λυτρωτική προσωπικότητα που είναι μάλιστα άφωμοιωμένος τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ, είτε έναν Μελχισεδέκ με δύο εμφανίσεις (πρβλ. *Β' Ενώχ*, όπου τρεις εμφανίσεις). Προτιμότερο είναι να δεχθούμε την παρουσία ενός Μελχισεδέκ με διπλό ρόλο: α) ως αρχαίος ιερέας στον οποίο παραδίδονται οι αποκαλύψεις των γεγονότων που θα λάβουν χώρα κατά τα έσχατα και β) ως εσχατολογικός λυτρωτής-αρχιερέας που ταυτίζεται με τον Ιησού Χριστό⁶⁷.

als Thema der Gnosis», στο *Altes Testament, Frühjudentum, Gnosis*, έκδ. K. Tröger, 1980, 111-136. G. Bardy, «Melchisédech dans le Tradition Patristique», *RB* 35 (1926) 496-509 & 36 (1927) 25-45. J. F. X. Scheehan, «Melchisedech in Christian Consciousness», *ScEc* 18 (1966) 127-138. M. Simon, «Melchisédech dans la Polémique Entre Juifs et Chrétiens et dans la Légende», *RHPR* 17 (1937) 58-93. J. Sirinelli, «Quelques Allusions Melchisédech dans l'Oeuvre d'Eusébe de Césarée», στο *Studia Patristica vol. VI*, έκδ. F. L. Cross, Berlin 1962, 233-247. J. Tourniac, *Melchisedek ou La Tradition Primordiale*, Paris 1983, 153-169.

⁶⁶ B. A. Pearson-S. Giversen, «NHC IX,1: Melchizedek», στο *Nag Hammadi Codices IX and X*, 38-40. Βλ. και B. A. Pearson, «The Figure of Melchizedek in the First Tractate of the Unpublished Coptic-Gnostic Codex IX from Nag-Hammadi», στα *Proceedings of the XIIIth International Congress of the International Association for the History of Religions*, έκδ. C. J. Bleeker-G. Widengren-E. J. Sharpe, Leiden, Brill 1975, 207-208. J. Helderman, «Melchisedek, Melchisedekianer und die Koptische Frömmigkeit», στο *Actes du IVe Congres Copte*, 2, έκδ. M. Rassart-Debergh et al., 1992, 402-415.

⁶⁷ Με βάση αυτή την προοπτική, ο Μελχισεδέκ ενσαρκώνεται ως Ιησούς Χριστός (σ. 25 του *Melch*). Βλ. J. R. Davila, «Melchizedek, Michael, and War in Heaven», στα *SBLSP* 35, έκδ. E. Lovering, New Orleans, Louisiana, Atlanta 1996, 266-267. A. Aschim, «Melchizedek the Liberator: An Early Interpretation of Genesis 14?», στα *SBLSP* 35, 246. J. Helderman, «Melchisedeks Wirkung: eine Traditionsgeschichtliche Untersuchung eines Makrokompleses in NHC IX,1,1-27,10

Ο τίτλος του αρχιερέα ως ιδιαίτερο χαρακτηριστικό του Μελχισεδέκ απαντά πολλές φορές στο κείμενο (5:14-15, 6:17, 15:12, 19:14). Μάλιστα στο 15:9-13 οι τίτλοι «ιερέας» και «αρχιερέας» συναντώνται μαζί. Η ιεροσύνη του μεσιτεύει για την τέλεια ελπίδα και ζωή και επίσης συνδέεται με το μυστήριο του βαπτίσματος. Ο τίτλος αρχιερέας δεν απαντά πουθενά στην Π.Δ. ούτε στα σχετικά έργα του Φίλωνα και του Ιωσήπου ως χαρακτηριστική ιδιότητα του Μελχισεδέκ, ενώ στην Κ.Δ. χρησιμοποιείται στην προς Εβραίους για τον Χριστό. Πιθανώς να απορρέει από διάφορες ιουδαϊκές παραδόσεις και αντιλήψεις περί της προσωπικότητας του Μελχισεδέκ. Στο προσκήνιο έρχονται και πάλι τα χειρόγραφα του Κουμράν *11QMelch* και *4Q401* αν η αποκατάσταση του δεύτερου κειμένου είναι σωστή.

Περισσότερο ενδιαφέρον όμως παρουσιάζει η δεύτερη ιδιότητα που έχει εδώ ο Μελχισεδέκ ως εσχατολογικός πολεμιστής (26:2-9), ο οποίος κατατροπώνει τις εχθρικές δυνάμεις (εδώ οι άρχοντες του κακού). Οι φράσεις που χρησιμοποιούνται εδώ θα μπορούσαν να παραλληλιστούν με όσα απαντούν στα Ψλ. 109:1-2, *IQM* 17:4, 9, αλλά κυρίως με το έργο που αυτός έχει επιφορτιστεί στο *11QMelch* ή με τα όσα λέγονται για τον αναμενόμενο ιερέα στη *Διαθ. Λευί* 18:12. Στο *11QMelch* 2:8 η σωτηριώδης παρέμβαση του ουράνιου άρχοντα Μελχισεδέκ περιγράφεται ως αρχιερατική ενέργεια εξιλασμού. Οι ομοιότητες με τα 2:5, 7, 8 και 13 είναι έκδηλες.

Συνοπτικά θα λέγαμε ότι ο Μελχισεδέκ εδώ διεξάγει μια εσχατολογική μάχη με τις δαιμονικές δυνάμεις, τις οποίες τελικά νικά. Ασφαλώς η απουσία οποιασδήποτε αναφοράς στην απελευθέρωση κάποιων προσώπων οφείλεται στην αποσπασματική κατάσταση του *Melch*. Η εικόνα του Μελχισεδέκ έτσι όπως παρουσιάζεται στο συγκεκριμένο γνωστικό κείμενο δεν απορρέει από την προς Εβραίους. Επιπρόσθετα, ιδιαίτερο ενδιαφέρον έχει και ο τίτλος «αρχιστράτηγος» που εδώ αποδίδεται στον Χριστό (18:5), ενώ αλλού αποδίδεται στον Αρχάγγελο Μιχαήλ. Το τελευταίο στοιχείο, όχι μόνο ενισχύει την άποψη της ταύτισης του Μελχισεδέκ με τον Χριστό στο *Melch*, αλλά φανερώνει επί-

(Melchisedek)», στο *The New Testament in Early Christianity*, έκδ. J. Sevrin, 1989, 335-362.

σης πιθανή επίδραση της ιδέας που συναντάμε στο *11QMelch*, όπου ο Μελχισεδέκ παρουσιάζεται με ρόλο παρόμοιο με εκείνο του Μιχαήλ. Η εσχατολογική μάχη του Μελχισεδέκ στο *Melch* (σ. 25 και 26) κατά τη δεύτερη αποκάλυψη, περιλαμβάνει και τη σταύρωση και την ανάσταση του Χριστού. Εδώ έχουμε να κάνουμε με ένα θέμα που ήταν κοινό στη αρχική θεολογική ερμηνεία της σταύρωσης και της ανάστασης του Ιησού. Αυτή ερμηνεύεται ως μια εσχατολογική νίκη πάνω στις δυνάμεις του κακού (π.χ. Κολ. 2:15)⁶⁸. Έτσι η εικόνα του αναμενόμενου μεσσιανικού ιερέα-πολεμιστή που θα έλθει για να συντρίψει τις εχθρικές δυνάμεις και θα σώσει τους δίκαιους, ενώ είναι δάνειο από την αποκαλυπτική γραμματεία και τις αντιλήψεις της κοινότητας του Κουμράν, λαμβάνει τώρα το στοιχείο της ταύτισης της μάχης με την σταύρωση και την ανάσταση και επανερμηνεύεται μέσα από την ταύτιση Ιησού-Μελχισεδέκ. Το γεγονός αυτό φανερώνει ότι το *Melch* συνθέτει ιουδαϊκές και χριστιανικές αντιλήψεις και τις παρουσιάζει τη μία δίπλα στην άλλη.

Το ιδιαίτερα χρήσιμο στοιχείο, που χρειάζεται να τονίσουμε εδώ, είναι ότι παρά το γεγονός πως το κείμενο αυτό είναι ιουδαϊκο-χριστιανικό προϊόν, η αντίληψη περί Μελχισεδέκ δεν είναι χριστιανική (ούτε καινοδιαθηκική, ούτε πατερική), αλλά προέρχεται από το χώρο της αποκαλυπτικής γραμματείας. Αν ήταν χριστιανική δεν θα υπήρχε η παράλληλη παρουσία του Χριστού, αλλά θα είχαμε αντίθετα εκ νέου ερμηνεία του Χριστού υπό το φως μιας προηγούμενης περί Μελχισεδέκ δοξασίας. Δεν αποκλείεται στο μη ορθόδοξο Ιουδαϊσμό να κυκλοφορούσαν αντιλήψεις που ήθελαν το Μελχισεδέκ να έχει έναν εσχατολογικό και λυτρωτικό ρόλο στην ουράνια ιεραρχία και να αναμενόταν να εκτελέσει αποφασιστικό σωτηριώδες έργο κατά τα έσχατα για την κάθε κοινότητα πιστών που είχε αναπτύξει αυτές τις ιδέες. Κατά τον Pearson, το *11QMelch* αποτελεί το πιθανότερο παράλληλο για το *Melch*⁶⁹, όπου ο ουράνιος Μελχισεδέκ εξέρχεται νικητής της μάχης με

⁶⁸ B. A. Pearson-S. Giversen, «NHC IX,1: Melchizedek», στο *Nag Hammadi Codices IX and X*, 34. Σχετικά με το Κολ. 2:15, βλ. M. E. Adeyemi, «Οι θέσεις του Απ. Παύλου για τη σωτηρία από τις δυνάμεις του κακού», *ΔΒΜ* 20 (2001) 83-85.

⁶⁹ Βλ. B. A. Pearson, «The Figure of Melchizedek in the First Tractate of the Unpublished Coptic-Gnostic Codex IX from Nag-Hammadi», στα *Proceedings of*

τις δαιμονικές δυνάμεις και σώζει την κοινότητα των πιστών του. Αυτή η παλιά ιουδαϊκή ιδέα αποτέλεσε το κλειδί στη χρησιμοποίηση της προσωπικότητας του Μελχισεδέκ από τις γνωστικές ομάδες που επιχειρούσαν μια νέα θρησκευτική σύνθεση (νέα λατρεία και νέα γραμματεία). Δυστυχώς η αποσπασματική κατάσταση του κειμένου δεν μας επιτρέπει περαιτέρω υποθέσεις.

β) Β' βιβλίο του Ιεού

Στο β' βιβλίο του Ιεού (πρόκειται για το κείμενο που είναι γνωστό ως *Codex Brucianus*⁷⁰, το οποίο βρίσκεται στη Βοδλειανή Βιβλιοθήκη της Οξφόρδης ως *Bruce Ms. n. 96*) ο Μελχισεδέκ εμφανίζεται χωρίς κάποια χριστιανική επίδραση. Στο συγκεκριμένο κοπτικό γνωστικό κείμενο, που είναι έργο του 3^{ου} αι. μ.Χ. και προέρχεται από την Αίγυπτο, ο Μελχισεδέκ έχει δύο ονόματα «Ζοροκοθόρα Μελχισεδέκ» και είναι ένας ουράνιος ιερέας, όπως στο *Melch*, ο οποίος είναι υπεύθυνος για την τέλεση του ουράνιου βαπτίσματος. Η γνωστική επεξεργασία εδώ είναι έκδηλη. Το στοιχείο της σύνδεσης του ουράνιου Μελχισεδέκ και του βαπτίσματος πιθανώς να εξηγείται από την υπόθεση πως ο συγγραφέας του β' βιβλίου του Ιεού να είχε υπόψη του το *Melch*. Αξιοσημείωτο είναι δε, το γεγονός ότι σε όλο το κείμενο δεν έχει μέχρι σήμερα, εντοπιστεί κάποια επίδραση από το κείμενο της προς Εβραίους.

Όσον αφορά τώρα το περιεχόμενο του βιβλίου, ο Ιησούς εμφανίζεται σε αυτό να προσεύχεται στον Πατέρα, ώστε να σταλούν οι δεκαπέντε βοηθοί «παραστάτες» και ο Ζοροκοθόρα Μελχισεδέκ να φέρει το νερό του βαπτίσματος στους μαθητές, πράγμα που ο Μελχισεδέκ πραγματοποιεί έχοντας την ευθύνη για την τέλεση του βαπτίσματος. Στόχος του κειμένου είναι να περιγράψει τον τρόπο με τον οποίο η ψυχή, απελευθερωμένη από τις αμαρτίες της έρχεται στον κόσμο του φωτός (κεφ. 42-44). Το όνομα Ζοροκοθόρα απηχεί αιγυπτιακές μαγι-

the XIIIth International Congress of the International Association for the History of Religions, έκδ. C. J. Bleeker-G. Widengren-E. J. Sharpe, Leiden, Brill 1975, 206.

⁷⁰ Βλ. σχετικά M. A. Williams, «Codex Brucianus», *ABD on CD-ROM*, Logos Library System, Version 2.1a, 1997.

κές παραδόσεις, καθώς αυτό απαντά στους ελληνικούς μαγικούς παπύρους.

Ο ρόλος του Μελχισεδέκ στο κείμενο αυτό αν και δεν έχει εσχατολογικό περιεχόμενο σχετίζεται με το ζήτημα της αφέσεως των αμαρτιών. Ο Ιησούς προσεύχεται να έρθουν οι παραστάτες να βαπτίσουν τους μαθητές του και να συγχωρέσουν τις αμαρτίες τους. Η προσευχή συνεχίζεται και αναφέρεται σε αυτή πως αν τα αδικήματα των μαθητών εξαγνιστούν, τότε αυτοί θα λάβουν μέρος στο λαό του Βασιλείου του Φωτός. Η πράξη αυτή αποτελεί την απαραίτητη προϋπόθεση για την έλευση του Ζοροκοθόρα Μελχισεδέκ με το νερό του βαπτίσματος της ζωής⁷¹. Το νερό του βαπτίσματος σύμφωνα με την προσευχή του Ιησού πρέπει να τοποθετηθεί σε ένα από τα αγγεία του κρασιού που βρίσκονται στο θυσιαστήριο. Το κρασί ενός αγγείου στη συνέχεια, μετατρέπεται θαυματουργικά σε νερό και οι μαθητές βαπτίζονται από τον Ιησού. Αυτό που αναμένεται τώρα είναι το βάπτισμα του πυρός, το νερό του οποίου θα φέρει ο Μελχισεδέκ (κεφ. 46)⁷². Τέλος, ακολουθεί μια τρίτη τελετή βαπτίσματος «το βάπτισμα του Πνεύματος», αλλά ο Μελχισεδέκ δεν παίζει κανένα ρόλο σε αυτή (κεφ. 47). Παρά την χριστιανική απόχρωση του κειμένου και την επίδραση της Κ.Δ. σε διάφορα σημεία του, φαίνεται ξεκάθαρα ότι η προς Εβραίους και ειδικά η ιδέα περί Μελχισεδέκ που απαντά σε αυτή, δεν αντανακλάται πουθενά στο συνολικό έργο. Πιθανώς να υπάρχει μια νύξη στο Γεν. 14:18, αλλά όχι στο Ψλ. 109⁷³. Ειδικότερα, η προσφορά του ύδατος από τον Μελχισεδέκ θεωρείται ότι προέρχεται από την εικόνα της προσφοράς άρτου και οίνου στον Αβραάμ στο Γεν. 14:18. Η περί ουράνιου Μελχισεδέκ ιδέα που απαντά εδώ είναι παράλληλη με εκείνη που συναντήσαμε στο *Melch* από το Nag Hammadi. Αυτό συχνά κάνει τους ερευνητές να υποθέτουν ότι αυτή προέρχεται από το *Melch*.

⁷¹ Βλ. κεφ. 45. Schmidt C. (έκδ.), *The Books of Jeu and the Untitled Text in the Bruce Codex*, NHS 13, Leiden, Brill, 1978, 107-108.

⁷² Schmidt C., στο ίδιο, 110-111. Βλ. B. A. Pearson, 203 και B. E. Thiering, «From Qumran to Nag Hammadi. Noah, Melchizedek and Calendar», *The Journal of Higher Criticism* 7 (2000) 93-108.

⁷³ Βλ. σχετικά B. A. Pearson, στο ίδιο, 108-123.

γ) Δ' βιβλίο του Πίστις Σοφία

Η μυστηριώδης προσωπικότητα του Μελχισεδέκ εμφανίζεται και στο *Πίστις Σοφία*, στο οποίο απουσιάζει παντελώς κάποια επίδραση από το κείμενο της προς Εβραίους. Το *Πίστις Σοφία* είναι ένα κοπτικό γνωστικό έργο, το οποίο περιλαμβάνεται στο *Codex Askewianus*⁷⁴ και αποτελείται από τέσσερα βιβλία τα οποία διαιρούνται σε δύο ξεχωριστά έργα: α) δ' βιβλίο και β) α'-γ' βιβλία. Το *Πίστις Σοφία* προέρχεται από την Αίγυπτο και χρονολογείται γύρω στον 3^ο-4^ο αι. μ.Χ. Στο τέταρτο βιβλίο, που είναι και το αρχαιότερο, ο Μελχισεδέκ παίζει αποφασιστικό ρόλο στο έργο του εξαγνισμού των ανθρώπινων ψυχών προκειμένου αυτές να εισέλθουν στο «Θησαυρό του Φωτός» (σε άλλα γνωστικά συστήματα καλείται «Πλήρωμα») και τις μεταφέρει από την κυριαρχία των αρχόντων σε αυτήν την ουράνια περιοχή. Αντιμάχεται τους άρχοντες που καταστρέφουν όσες περισσότερες ψυχές μπορούν, αλλά και τη θεά του κάτω κόσμου Εκάτη που κρατά τις ψυχές φυλακισμένες στο βασίλειό της⁷⁵. Τα τρία πρώτα βιβλία που διασώζουν νεότερο υλικό αναπτύσσουν την ιδέα αυτή εκτενέστερα: Ο Μελχισεδέκ είναι μια ουράνια ύπαρξη που σφραγίζει τις σωσμένες ψυχές κατά την είσοδό τους στο βασίλειο του φωτός.

Σε όλα τα βιβλία ο Μελχισεδέκ εμφανίζεται ως ουράνια προσωπικότητα και έχει και εδώ, όπως και στο β' βιβλίο του *Ιεού* τα όνομα Ζοροκοθόρα Μελχισεδέκ. Εδώ επίσης, η εικόνα του Μελχισεδέκ δεν έχει τίποτα κοινό με τη γνωστή βιβλική εικόνα του. Αντίθετα, εμφανίζεται με ρόλο κορυφαίου αγγέλου που θέτει σε εφαρμογή το σχέδιο της σωτηρίας και πιθανώς να διατηρεί την ιδιότητα του αρχιερέα μαζί με εκείνη του ουράνιου πολεμιστή. Ανεξάρτητα από οποιεσδήποτε ελληνικές και αιγυπτιακές μυθολογικές και αστρολογικές παραδόσεις

⁷⁴ Βλ. σχετικά C. Gianotto, *Melchisedek e la sua Tipologia*, 218-220 και P. Perkins, «Pistis Sophia», *ABD on CD-ROM*, Logos Library System, Version 2.1a, 1997.

⁷⁵ *Πίστις Σοφία*, δ' βιβλίο, κεφ. 140. Βλ. C. Schmidt (έκδ.), *Pistis Sophia*, (μτφρ. V. MacDermot), NHS 9, Leiden, Brill 1978, 363-364 και βοηθητικά C. Gianotto, «Le Personnage de Melchisedeq dans les Documents Gnostiques en Langue Copte», στο *Studia Patristica*, 17, pt 1, έκδ. E. Livingstone, 1982, 209-213.

του κειμένου, η σύνδεση του Μελχισεδέκ του δ' βιβλίου του *Πίστις Σοφία* με την οικεία σε εμάς πλέον εικόνα του *11QMelch* είναι προφανής. Μάλιστα η διαπραγμάτευση του Μελχισεδέκ στο *Πίστις Σοφία* συχνά θεωρείται ως επανερμηνεία⁷⁶ των όσων λέγονται στο *11QMelch*.

Στο γνωστικό κείμενο ο Μελχισεδέκ παρουσιάζεται ως ουράνιος σωτήρας ανώτερος από τον Ιησού Χριστό, αλλά πιθανότατα κατώτερος από τον Ιεού. Συχνά εικάζεται ότι ο συγγραφέας του δ' βιβλίου του *Πίστις Σοφία* γνώριζε το β' βιβλίο του *Ιεού* και έτσι εξηγείται και η κοινή ονομασία του Μελχισεδέκ⁷⁷. Από την άλλη όμως, ο βαπτισματικός ρόλος του Μελχισεδέκ στο β' *Ιεού* αντικαθίσταται από υψηλότερα και εντυπωσιακότερα καθήκοντα στο δ' *Πίστις Σοφία*.

Στα τρία πρώτα βιβλία του *Πίστις Σοφία* ο ρόλος του Μελχισεδέκ, ο οποίος τώρα καλείται μόνο με αυτό το όνομα, επεξεργάζεται περισσότερο. Εδώ εμφανίζεται για πρώτη φορά σε μια ομιλία που δεν είναι άλλη παρά μια αποκάλυψη που δίνεται από τον Ιησού ως ανταπόκριση σε ερώτημα της Μαρίας της Μαгдаληνης που αφορά τον προορισμό των ψυχών. Ενώ στο δ' βιβλίο ο Μελχισεδέκ αναφέρεται ως «προσβευτής», στο α' βιβλίο αναφέρεται ως «παραλήμπτωρ» του φωτός, αλλά ο ρόλος του είναι ίδιος. Ιδιαίτερα χρήσιμο είναι το στοιχείο που βρίσκουμε στο κεφ. 26 του α' βιβλίου, όπου λέγεται «... όταν έρθει ο καιρός του αριθμού του Μελχισεδέκ, ο μέγας παραλήμπτης του φωτός, θα έρθει στο μέσο των αιώνων και όλων των αρχόντων...»⁷⁸. Στα τρία πρώτα βιβλία η εικόνα και ρόλος του Μελχισεδέκ για άλλη μια φορά, όπως και στο τέταρτο βιβλίο, δεν απορρέει από τις γνωστές βιβλικές πηγές. Το *Πίστις Σοφία* λοιπόν, δεν επηρεάζεται από το κυρίαρχο ρεύμα της χριστιανικής παράδοσης στην ερμηνεία της προσωπικότη-

⁷⁶ B. A. Pearson, στο ίδιο, 122-123.

⁷⁷ Βλ. B. A. Pearson, στο ίδιο, 118.

⁷⁸ Βλ. C. Schmidt (έκδ.), *Pistis Sophia*, (μτφρ. V. MacDermot), NHS 9, Leiden, Brill 1978, 34-35. Βλ. πληροφορίες στο F. L. Horton, *The Melchizedek Tradition: A Critical Examination of the Sources to the Fifth Century A.D. and in the Epistle to the Hebrews*, 1976, 137-139.

τας του Μελχισεδέκ. Ο ουράνιος για άλλη μια φορά, Μελχισεδέκ⁷⁹ είναι μια εξέχουσα προσωπικότητα στην ουράνια ιεραρχία που εκτελεί λυτρωτικά καθήκοντα για λογαριασμό της γνωστικής ανθρωπότητας.

δ) Β' Ενώχ

Το βιβλίο του Β' Ενώχ ή Βιβλίο των μυστικών του Ενώχ ονομάζεται και Σλαβονικός Ενώχ επειδή σώζεται κατά κύριο λόγο στη σλαβονική γλώσσα. Η κατάσταση αυτού του κειμένου, όπως σημειώνει ο καθ. Σ. Αγουρίδης⁸⁰, φέρνει πραγματικά τον ερευνητή σε απόγνωση. Ο Β' Ενώχ διασώθηκε στη χειρόγραφη παράδοση σε πολλούς τύπους. Σωστότερη φαίνεται η άποψη του Andersen⁸¹ ότι υπήρχε μια αναθεώρηση στη σλαβονική ενός προηγούμενου ελληνικού κειμένου, την οποία στη συνέχεια θα πρέπει να ακολούθησαν πολλές νέες αναθεωρήσεις και παρεμβολές. Με αυτές τις συνθήκες γίνεται αντιληπτό ότι οποιαδήποτε εισαγωγικά θέματα του κειμένου αποτελούν μόνο υποθέσεις. Παλαιότερα οι ερευνητές διέκριναν δύο κύριες μορφές μια εκτεταμένη και μια συντομότερη. Στην εκτεταμένη μορφή του κειμένου προστίθενται τα κεφ. 69-73 που θεωρούνται παράρτημα και τα οποία διασώζουν μια ενδιαφέρουσα παράδοση περί του μυστηριώδη Μελχισεδέκ. Όσον αφορά τώρα το χρόνο συγγραφής του έργου, τίποτα δεν μπορεί να λεχθεί με βεβαιότητα⁸², καθώς έχουν υποστηριχθεί χρονολογίες που φτάνουν μέχρι τον 9^ο αι. μ.Χ. στο Βυζάντιο, ενώ το αρχικό

⁷⁹ Στη διδακτορική διατριβή του Μ. Τομάσοβιτς, *Ο Μελχισεδέκ και το Μυστήριο της Ιερωσύνης του Χριστού*, Αθήνα 1988, 49, αναφέρεται ότι στις οφιντικές γνωστικές ομάδες, προιόν των οποίων πιθανόν να είναι το Πίστις Σοφία, ο Μελχισεδέκ ήταν αντικείμενο λατρείας. Ο παραπάνω ερευνητής παραπέμπει στην εργασία του E. Carnic, «Arhijerej po redu Melhisedekonu», *Bogoslovlje* 17 (1973) 42.

⁸⁰ Σ. Αγουρίδης, «Ενώχ Β' ή το Βιβλίο των Μυστικών του Ενώχ», *Θεολ* 56 (1985) 127-128.

⁸¹ Βλ. *OTP* 1, 93. Το κείμενο παρατίθεται σε αγγλική μετάφραση στις σσ. 102-213.

⁸² Βλ. σχετικά Σ. Αγουρίδης, *στο ίδιο*, 131-132.

κείμενο πιθανώς να προέρχεται από τον 1^ο αι. μ.Χ.⁸³ από μη χριστιανό συγγραφέα και μάλιστα να τοποθετείται στον χώρο της Αιγύπτου (ίσως Αλεξάνδρεια)⁸⁴. Η σύγκριση λοιπόν του Β' Ενώχ με την προς Εβραίους επιστολή είναι αναπόφευκτη⁸⁵.

Οι παραπάνω δυσκολίες έκαναν πολλούς από τους εκδότες του κειμένου να μη συμπεριλάβουν στην έκδοση του Β' Ενώχ την παράδοση περί Μελχισεδέκ⁸⁶, η οποία φαίνεται ότι έχει μια ανεξαρτησία⁸⁷ ή να τη δημοσιεύουν χωριστά. Επιπλέον, το κείμενο δεν λαμβάνεται υπόψη στις δύο σπουδαιότερες μονογραφίες που έχουν γραφτεί για την

⁸³ Από τους ερευνητές που θεωρούν πως το αυθεντικό κείμενο συντάχθηκε τον 1^ο αι. μ.Χ. κάποιοι είναι υπέρ μιας αργότερης χρονολόγησης και μάλιστα μετά το 70, αφού ο Ναός δε φαίνεται να υπάρχει, ενώ άλλοι τίθενται υπέρ της χρονολόγησης πριν το 70. Βλ. σχετικά C. A. Gieschen, «The Different Functions of a Similar Melchizedek Tradition in 2 Enoch and the Epistle to the Hebrews», στο *Early Christian Interpretation of the Scriptures of Israel*, έκδ. C. Evans, et al., 1997, 366.

⁸⁴ Βλ. M. Delcor, «Melchizedek from Genesis to the Qumran Texts and the Epistle to the Hebrews», *JSJ* 2 (1971) 127. A. Orlov, «Melchizedek Legend of 2 (Slavonic) Enoch», *JSJ* 31 (2000) 23, υποσ. 1, όπου όλη η ειδική βιβλιογραφία. Πρβλ. και C. Böttrich, «The Melchizedek Story of 2 (Slavonic) Enoch: A Reaction to A. Orlov», *JSJ* 32 (2001) 445-470.

⁸⁵ Ο Αγουρίδης πιστεύει ότι το Εβρ. 7:3 περιέχει παράλληλα στοιχεία με την περί Μελχισεδέκ παράδοση του Β' Ενώχ 69-73. Βλ. Σ. Αγουρίδης, *στο ίδιο*, 132.

⁸⁶ Π.χ. *OTP*, 1. Η αρχική έκδοση του 1913 παρέλειπε τα κεφ. 69-73, διότι αυτά θεωρούνταν μεταγενέστερη σύνθεση που έγινε από την αιρετική ομάδα των Μελχισεδεκιστών.

⁸⁷ Το ενδιαφέρον των κεφ. 1-68 εστιάζεται στο πρόσωπο του Ενώχ, ενώ τα κεφ. 69-73 ενδιαφέρονται για τους απογόνους του. Στηριζόμενος στο λεξιλόγιο, στη μορφή και στο περιεχόμενο ο Sacchi υποστήριξε ότι τα κεφ. 69-73 συντάχθηκαν από διαφορετικό Ιουδαίο συγγραφέα ή συγγραφείς από εκείνον που συνέταξε το πρώτο τμήμα, με σκοπό η ιερατική μεσσιανική προσωπικότητα του Μελχισεδέκ να αφομοιωθεί με όσα λέγονται στα 1-68, αλλά και στον Α' Ενώχ (91-107). Βλ. C. A. Gieschen, «The Different Functions of a Similar Melchizedek Tradition in 2 Enoch and the Epistle to the Hebrews», στο *Early Christian Interpretation of the Scriptures of Israel*, έκδ. C. Evans, et al., 1997, 367, υποσ. 11.

προσωπικότητα του Μελχισεδέκ⁸⁸. Ας δούμε με συντομία πως έχουν τα πράγματα. Το θέμα της αρχιεροσύνης φαίνεται ότι υποβόσκει στα κεφ. 1-69 χωρίς βέβαια να καταλαμβάνει κεντρική θέση, κάτι που συμβαίνει όμως στα κεφ. 69-73. Το κεντρικό θέμα εδώ είναι η συνέχεια και η διάσωση της ιεροσύνης από το Θεό. Ο αρχιερέας Νηρ, γιος του Λάμεχ και αδελφός του Νώε και η σύζυγός του Σοπανεμί αποκτούν τον Μελχισεδέκ με άσπορη σύλληψη. Η Σοπανεμί πεθαίνει ταυτόχρονα με τη γέννηση του Μελχισεδέκ. Ο Μελχισεδέκ μεταφέρεται από τον αρχιστράτηγο Μιχαήλ στον παράδεισο της Εδέμ για να γλιτώσει του κατακλυσμού που έπεται και να αποτελέσει την αρχή μια νέας ιερατικής τάξης στον καινούριο κόσμο του Θεού μετά τον κατακλυσμό.

Αναφορικά με τα θεολογικά θέματα που συζητούνται στο *B' Ενώχ* δεν παρουσιάζονται χαρακτηριστικές ιουδαϊκές και χριστιανικές διδασκαλίες. Το βιβλίο στηρίζεται και συνεχίζει την αποκαλυπτική παράδοση που ενυπάρχει στο *A' Ενώχ*. Μεγάλη σημασία δίνεται στο ρόλο των αγγελικών ταγμάτων, ενώ καταπολεμείται γενικά η ανηθικότητα και ειδικότερα η κακομεταχείριση των αδυνάτων από τους ισχυρούς. Για το λόγο αυτό το βιβλίο περιέχει αρκετές ηθικές προτροπές και παραινέσεις ενώπιον της επερχόμενης κρίσης⁸⁹. Στα κεφ. 1-68 συζητείται η προέλευση της αμαρτίας και οι συνέπειές της. Χαρακτηριστικό είναι το γεγονός ότι δεν υπάρχει θεραπεία ή απαλλαγή από αυτή, εκτός από το διάστημα του τέλους του χρόνου, κατά το οποίο ο Μελχισεδέκ εμφανίζεται να συμμετέχει. Τα κεφ. 69-73 εμφανίζονται κυρίως ως ιστορική αφήγηση (αν και πρόκειται για *μυθρασίμ*)⁹⁰, που κυριαρχείται από την ανάγκη της παρουσίας ενός ιερατικού Μεσσία, ο οποίος θα επιτελέσει αφενός την απελευθέρωση από την κατοχή του

⁸⁸ Ο *B' Ενώχ* απουσιάζει από τα κείμενα που εξετάζει ο Horton, δεδομένου μάλιστα ότι η έρευνά του φτάνει μέχρι έργα του 5^{ου} αι. μ.Χ., τα οποία αναφέρονται στον Μελχισεδέκ. Βλ. F. L. Horton, *The Melchizedek Tradition*. Στη σπουδαία εργασία του Gianotto ο *B' Ενώχ* μνημονεύεται μόνο σε μία υποσημείωση. Βλ. C. Gianotto, *Melchizedek e la sua Tipologia*, 45-46, υποσ. 1.

⁸⁹ Βλ. Σ. Αγουρίδη, στο *ίδιο*, 132 και M. Delcor, «La Naissance Merveilleuse de Melchisédeq d'après l' Henoch Slave», στο *Kecharitomene: Mélanges R. Laurentin*, C. Augrain, 1990, 217-229.

⁹⁰ A. Orlov, «Melchizedek Legend of 2 (Slavonic) Enoch», *JSJ* 31 (2000) 27.

κακού και αφετέρου τον εξιλασμό από το στίγμα της αμαρτίας. Παρατηρείται δηλαδή, αλλαγή στο ενδιαφέρον από τις προφητικές προειδοποιήσεις του Ενώχ στον ιερατικό Μεσσία⁹¹, ο οποίος θα παραμείνει κρυμμένος μέχρι τα έσχατα.

Το ερώτημα που αναδύεται είναι γιατί επιφορτίστηκε ο μυστηριώδης Μελχισεδέκ με έναν τόσο σημαντικό ρόλο σε ένα βιβλίο που κυριαρχείται από την προσωπικότητα του Ενώχ⁹². Πιθανότερη φαίνεται η εξήγηση που θέλει τον άγνωστο συγγραφέα του *B' Ενώχ* 69-73 να αναζητούσε μια λύση για το πρόβλημα της μη καθαρότητας πια της λειτιτικής ιεροσύνης. Αυτό αναγνωρίζεται και στον *A' Ενώχ* (89:54-56, 80:73-75, 93:8, ενώ στο 90:28-36 εκφράζεται η ελπίδα για ένα νέο ουράνιο ναό). Το πρόβλημα αυτό δεν μπορεί να είναι άσχετο με την άσχημη εικόνα της εξέχουσας ιερατικής τάξης, η οποία είχε στην κατοχή της μεγάλα τμήματα αγροτικής γης και συσσωρεύει πλούτο (*A' Ενώχ* 91-104)⁹³. Η πιθανότητα αυτή σε συνδυασμό με την προσπάθεια του κειμένου να απαντήσει το ερώτημα που θέτουν και τα υπόλοιπα αποκαλυπτικά κείμενα για την υπερνίκηση του κακού, κάνει τον Gieschen να πιστεύει πως ο *B' Ενώχ* αντανάκλα την προ του 70 μ.Χ. εποχή, κατά την οποία ο Ναός υπάρχει ακόμη και δεν ενδιαφέρεται για το ρόλο του νόμου⁹⁴. Την εποχή αυτή στην αποκαλυπτική γραμματεία το ενδιαφέρον ελκύουν οι λυτρωτικές προσωπικότητες και όχι ο νόμος ως μέσο απελευθέρωσης από την αμαρτία.

Για να επανέλθουμε στο κείμενο, διάφορα θαυμαστά γεγονότα προηγούνται και ακολουθούν τη γέννηση του Μελχισεδέκ. Η Σοπα-

⁹¹ Ανάγκη για εμφάνιση κάποιας μεσιτικής προσωπικότητας αναπτύσσεται και στον *A' Ενώχ* 37-71, με τη διαφορά ότι εκεί η αναμενόμενη προσωπικότητα καλείται «Υιός του Ανθρώπου» και καταρρίπτει τους καταπιεστές. Οι μεσιτικές προσωπικότητες χρησιμοποιούνταν από την αποκαλυπτική γραμματεία με σκοπό να εμπνεύσουν ελπίδα και ασφάλεια στη μελλοντική ενεργοποίηση του απελευθερωτικού σχεδίου του Θεού.

⁹² Βλ. την περίπτωση του *A' Ενώχ* 106-107.

⁹³ C. A. Gieschen, «The Different Functions of a Similar Melchizedek Tradition in 2 Enoch and the Epistle to the Hebrews», στο *Early Christian Interpretation of the Scriptures of Israel*, έκδ. C. Evans, et al., 1997, 369.

⁹⁴ C. A. Gieschen, στο *ίδιο*, 369-370.

νείμ μένει έγκυος σε μεγάλη ηλικία, συλλαμβάνει χωρίς να έρθει σε επαφή με το Νηρ (71:2), το παιδί (Μελχισεδέκ) βγαίνει μόνο του από τη νεκρή του μητέρα, ενώ ο Νώε και ο Νηρ το συναντούν καθισμένο με πλήρη φυσική ανάπτυξη ενός τριχρονου παιδιού (71:18), να διπλώνει το ρούχο του και να υμνεί το Θεό. Ο Μελχισεδέκ είχε το σήμα της ιεροσύνης στο στήθος του και λάμψη δόξας στην εμφάνιση (71:19). Οι λεπτομέρειες αυτές τονίζουν για να δηλώσουν εξαρχής την αγνότητα του παιδιού, στο οποίο οι Νώε και Νηρ έδωσαν το όνομα Μελχισεδέκ. Σε αντίθεση με την μετακατακλυσμαία προσωπικότητα που εμφανίζεται στο Γεν. 14:18-20, στο Β' Ενώχ αποδίδεται στον Μελχισεδέκ προκατακλυσμαία προέλευση. Η αφήγηση συνεχίζεται με την εμφάνιση του Κυρίου σε νυχτερινή όραση του Νηρ, ο οποίος υπόσχεται να στείλει τον Μιχαήλ⁹⁵ να πάρει και να προστατέψει τον Μελχισεδέκ από τον κατακλυσμό που θα ακολουθήσει. Εδώ Μελχισεδέκ και Μιχαήλ δεν ταυτίζονται ούτε οι ίδιοι, αλλά ούτε και οι ρόλοι τους. Ο Μελχισεδέκ θα γίνει ιερέας όλων των αγίων ιερέων και κεφαλή των ιερέων του μέλλοντος (71:29). Ο Μιχαήλ πράγματι κατέρχεται 40 ημέρες μετά τη γέννηση του παιδιού και παίρνει τον Μελχισεδέκ για να τον οδηγήσει στον παράδεισο της Εδέμ και να τον προστατέψει από την καταστροφή του κατακλυσμού⁹⁶. Εκεί θα παραμείνει κρυμμένος μέχρι να εμφανιστεί κατά τα έσχατα ως ιερατικός Μεσσίας. Οι στίχοι 71:33-37 που κάνουν λόγο για έναν δεύτερο Μελχισεδέκ θεωρούνται από την πλειοψηφία των ειδικών μελετητών ως χριστιανική παρεμβολή⁹⁷.

⁹⁵ Στη συντομότερη μορφή του κειμένου σώζεται το όνομα Γαβριήλ. Βλ. A. Orion, «Melchizedek Legend of 2 (Slavonic) Epoch», *JSJ* 31 (2000) 27 και υποσ. 15.

⁹⁶ Βλ. πιθανή ομοιότητα στο Απ. 12:1-6 ή Α' Ενώχ 48:6-7.

⁹⁷ Σύμφωνα με μια άλλη εκδοχή τα κεφ. 71-73 περιέχουν χριστιανικές παρεμβολές. Αναγνωρίζεται δηλαδή ένας αρχικός ιουδαϊκός μύθος περί Μελχισεδέκ που ενδεχομένως υπήρχε στο αυθεντικό κείμενο, ενώ κάποιος χριστιανός συντάκτης που ενδιαφερόταν για μια τυπολογία μεταξύ Μελχισεδέκ και Χριστού αναθεώρησε το κείμενο και έτσι ο τρίτος και τελευταίος Μελχισεδέκ είναι ο Χριστός. Βλ. A. Steudel, «Melchizedek» στην *Encyclopedia of the DSS*, έκδ. L. H. Schiffman-J. C. VanderKam, τ. 1, Oxford University Press, 2000, 536. Για την αντίθετη άποψη που δε βρίσκει παράλληλα με τη γέννηση του Ιησού, αλλά ούτε επίδραση της προς Εβραίους και συνεπώς δε θεωρεί την αφήγηση χριστιανική δημι-

Παρακάτω παραθέτουμε το κεφάλαιο 71 από το κείμενο του Β' Ενώχ που εμφανίζει ιδιαίτερο ενδιαφέρον⁹⁸.

Β' Ενώχ 71:33-37

33. και ιδού ο Μελχισεδέκ θα είναι η κεφαλή των 13 ιερέων που υπήρξαν πριν απ' αυτόν.
34. Και μετά, κατά την έσχατη γενεά, θα υπάρξει ένας άλλος Μελχισεδέκ, ο πρώτος δώδεκα ιερέων. Και ο τελευταίος θα είναι η κεφαλή όλων, μέγας αρχιερέας, ο Λόγος και η Δύναμη του Θεού, που θα τελέσει θαύματα, μεγαλύτερα και ενδοξότερα από όσο όλοι οι προηγούμενοί του.
35. Αυτός ο Μελχισεδέκ θα είναι ιερέας και βασιλιάς στον τόπο Akhuzan, δηλαδή στο κέντρο της γης, όπου ο Αδάμ δημιουργήθηκε, και εκεί θα είναι τελικά ο τάφος του.
36. Και σε σχέση με αυτόν τον αρχιερέα είναι γραμμένο επίσης πως θα ταφεί εκεί όπου είναι το κέντρο της γης, ακριβώς όπως και ο Αδάμ έθαψε το δικό του γιό εκεί - τον Άβελ, που σκότωσε ο αδελφός του Κάϊν γιατί κείτονταν για 3 χρόνια άταφος μέχρις ότου αυτός είδε ένα πτηνό που λέγεται καρακάξα πως αυτό έθαψε το δικό της μικρό.
37. Γνωρίζω ότι μεγάλη σύγχυση ήλθε εκεί και μέσα στη σύγχυση αυτή η γενεά θα έλθει εις τέλος και όλοι θα απολεσθούν εκτός από εκείνον τον Νώε, τον αδελφό μου, που θα διασωθεί. Και μετά θα υπάρξει μια φυτεία από τη φυλή του, και θα υπάρξουν άλλοι άνθρωποι, και θα υπάρξει άλλος Μελχισεδέκ, η κεφαλή των ιερέων που βασιλεύει πάνω στο λαό και τελεί τη λειτουργία για τον Κύριο.

Στο Β' Ενώχ αναφέρονται τρεις Μελχισεδέκ με διαφορετικό ρόλο ο καθένας. Πρόκειται για τρεις διαφορετικές επίγειες εμφανίσεις του Μελχισεδέκ. Ο πρώτος είναι το παιδί που γεννιέται με θαυμαστό τρό-

ουργία βλ. M. Delcor, «Melchizedek from Genesis to the Qumran Texts and the Epistle to the Hebrews», *JSJ* 2 (1971) 129-130, όπου αναφέρεται πιθανή ομοιότητα με τη γέννηση του Νώε στο *IQapGen* 2:1.

⁹⁸ Από την έκδοση του Σ. Αγουρίδη, «Ενώχ Β' ή το Βιβλίο των Μυστικών του Ενώχ», *Θεολ* 56 (1985) 157-158.

πο, ο δεύτερος υπηρετεί ως αρχιερέας στην μετακατακλυσμιαία εποχή⁹⁹, ενώ ο τρίτος Μελχισεδέκ αναμένεται στα έσχατα ως ιερατικός Μεσσίας και σύμφωνα με τους περισσότερους ερευνητές πρόκειται για τον Χριστό. Αυτή η τρίτη προσωπικότητα που λειτουργεί ως μεσίτης, φαίνεται να εμφανίζεται ως μια ιδανική μελλοντική φιγούρα που κατέχει τόσο το ιερατικό όσο και το βασιλικό αξίωμα. Δυστυχώς το κείμενο δεν περιέχει καμία άλλη πληροφορία και έτσι δεν μπορούμε να υποθέσουμε τίποτα παραπάνω. Συμπεριλάβαμε το παραπάνω κείμενο, καθώς εμφανίζει ενδιαφέροντα στοιχεία και μία εντελώς διαφορετική παράδοση περί Μελχισεδέκ και επιλέξαμε με αυτό να κλείσουμε την αναφορά μας στη μυστηριώδη αυτή προσωπικότητα πριν εξετάσουμε το ρόλο της στην προς Εβραίους και τον αντιπαραβάλουμε με το σωτηριολογικό ρόλο του Χριστού. Προτού όμως εισέλθουμε σε αυτή την αντιπαραβολή κρίνεται σκόπιμο να συνοψίσουμε παρακάτω τα πορίσματα που προκύπτουν από την εξέταση των κειμένων που συνδυάζουν στο σωτηριολογικό πλάνο την έλευση μιας μεσσιανικής προσωπικότητας σε μία δεδομένη χρονική στιγμή που αναφέρεται ως ιωβηλαίο έτος.

4. Η σύνδεση του ιωβηλαίου έτους με τον αναμενόμενο λυτρωτή

Στο πρώτο μέρος της εργασίας είδαμε ότι το ιωβηλαίο έτος μετασηματίστηκε από κοινωνικός θεσμός του Ισραήλ σε εσχατολογικό σύμβολο και συνδέθηκε πλέον με το Θεό και τη σωτηρία κατά τα έσχατα. Έκτοτε το ιωβηλαίο και κυρίως το ιδανικό της ολικής ανασυγκρότησης που ο συγκεκριμένος θεσμός οραματίζεται χρησιμοποιείται στα διάφορα κείμενα της περιόδου του δεύτερου Ναού ως ένα εσχατολογικό σύμβολο που προσδιορίζει χρονικά την εποχή της σωτηρίας

⁹⁹ Το κείμενο διευκρινίζει ότι ο δεύτερος Μελχισεδέκ θα είναι ιερέας και βασιλιάς στον τόπο Akhuzan, δηλαδή «στο κέντρο της γης» (71:35) υπονώντας την Ιερουσαλήμ. Η ίδια φράση υπάρχει στην προσθήκη του χειρογράφου του Αγίου Όρους στη Διαθ. Λευί 5:2, που η έκδοση του M. De Jonge λαμβάνει υπόψη. Δεν έχει όμως διασωθεί ανάλογη φράση στα χειρόγραφα που διασώζουν το αραμαϊκό κείμενο. Βλ. R. A. Kugler, *From Patriarch to Priest*, 43 και 228.

του λαού. Έτσι το ιωβηλαίο αναμένεται τώρα να διακηρυχθεί, είτε από τον ίδιο τον Θεό, είτε από τον απεσταλμένο του.

Αν και η μεσσιανική προσωπικότητα που αναμένεται δεν είναι η ίδια σε όλα τα κείμενα, στα οποία χρησιμοποιείται αυτό το μοτίβο, παντού χρησιμοποιείται το παρακάτω σκηνικό. Οι πιστοί περνούν δύσκολες καταστάσεις και υποφέρουν από το κακό και την αμαρτία, την κατάσταση αυτή αλλάζει κάποια μεσσιανική προσωπικότητα που η έλευσή της σηματοδοτεί το τέλος αυτής της εποχής, απονέμεται δικαιοσύνη σε πιστούς και απίστους και εγκαινιάζεται η νέα εποχή της σωτηρίας. Η χρονική στιγμή στην οποία πραγματοποιείται η λύτρωση, είτε χαρακτηρίζεται ρητά ως ιωβηλαίο έτος, είτε υπολογίζεται ειδικότερα με βάση τη διαίρεση της ιστορίας σε περιόδους ιωβηλαίων ετών. Στο τελικό ιωβηλαίο που δεν είναι πάντα αριθμητικά το ίδιο στα σχετικά κείμενα, επιτελείται η λύτρωση και η άφεση των αμαρτιών από την εκάστοτε μεσσιανική προσωπικότητα και αμέσως ολοκληρώνεται η κοινωνική και πνευματική αποκατάσταση των ανθρώπων. Παρακάτω παραθέτουμε συγκεντρωτικό πίνακα με τα πορίσματα της σχετικής έρευνας.

Πίνακας πορισμάτων

ΚΕΙΜ	ΜΕΣΣ	ΙΩΒΗΛ	ΑΦ	ΔΙΚ	ΚΡ	ΕΣΧ	ΑΡΧ	ΒΑΣ
Ησ. 49:8-13	δούλος Κυρίου	*		□		X		
Ησ. 61:1-2	χριστός Κυρίου	έτος αφέσεως	□	X	□	X		
Ιεζ 7:12-13	Θεός	*		X	X	X		
Δν 9:24-27	χρισμένος άρχων	7 ^η επταετία	X	X	□	X		□
Διαθ. Λευί 18	καινός ιερέας	8 ^ο ιωβηλαίο	□	X	X	X	□	X

Διαθ. Ζαβ. 9:8	Κύριος	• 11Q13		X	X	X		□
A' Ενώχ 93:9-10	Ο εκλεκτός δίκαιος	7 ^η εβδομάδα		X	X	X		
1QH 23:14 15	Χριστός Κυρίου	έτος αφέσεως	□	X	□	X		
1QM 13:1-16	Άρχων του φωτός • 11Q13	ορισμένοι χρόνοι της αιωνιότητας		X		X		
17:5-8	Μιχαήλ	• 11Q13		X	X	X		
1QS 3:18- 25, 10:4	Άρχων των φώτων/ Άγγελος της αληθείας	• 11Q13		X	X	X		
		• 11Q13		X	X	X		
1Q22			□	X	X	X		X
4Q177 4:7-5:11	Άγγελος της αληθείας	• 11Q13			X	X		
4Q246	Υιός του Θεού			X	X	X		X
4Q379 12:4-7	Ίησούς του Ναυή	X						
4Q387a 1:3-11	Θεός	10 ^ο ιωβηλαίο		X		X		
4Q390 1:7-2:10	Θεός	7 ^ο ιωβηλαίο		X	X	X		

4Q402 4:3-14	Θεός	Καθορι- σμένες περιόδους	□	X	X	X		
4Q434 1:1-2:4	Θεός	• Ησ. 61:1	X	X	X			
4Q521	Χριστός Κυρίου	έτος αφέσεως	□	X	X	X		X
4Q544	Άρχων Μελχισεδέκ			X	X	X		
11Q13	Άρχων Μελχισεδέκ	10 ^ο ιωβηλαίο	X	X	X	X	□	X
Λκ. 4:18-19	Χριστός (Ησ. 61:1)	ένιαυτος δεκτός	□	X	□	X		
Μτ. 11:5 // Λκ. 7:22	Χριστός (Ησ. 61:1) // (4Q521 2:12)		□	□	X	□	X	
προς Εβραίους	Χριστός	Σαββατι- σμός	X	X	X	X	X	X
NHC IX,1 26:1-14	ουράνιος Μελχισεδέκ / Χριστός	ΜΤΟΝ (κατάπαν- σις)	X	X	X	X	X	
B' Ιεσού 46	ουράνιος Ζοροκοθόρα Μελχισεδέκ		X					ιερέας
A' Πίσσης Σοφία 26	ουράνιος Μελχισεδέκ	ο καιρός του αριθμού	X				X	□
B' Ενώχ 71:33-37	3ος Μελχισεδέκ / Χριστός		X	X			X	X

Υπόμνημα:

ΚΕΙΜ: κείμενο, ΜΕΣΣ: μεσσιανική προσωπικότητα, ΙΩΒΗΛ: ιωβηλαίο ή σχετική ορολογία, ΑΦ: άφεση των αμαρτιών, ΔΙΚ: απονομή δικαιοσύνης, ΚΡ: κρίση δικαίων και αδίκων, ΕΣΧ: εσχατολογική εποχή, ΑΡΧ: αρχιερατικός ρόλος της μεσσιανικής προσωπικότητας, ΒΑΣ: βασιλικός ρόλος της μεσσιανικής προσωπικότητας. Το συγκεκριμένο στοιχείο: X = απαντά στο κείμενο, = = παρατηρείται γλωσσική ομοιότητα ή το ίδιο μοτίβο, □ = δεν αναφέρεται ρητά, αλλά προκύπτει από τα συμφραζόμενα.

Στον παραπάνω συγκεντρωτικό πίνακα τοποθετήθηκαν αρχικά τέσσερα κείμενα από την Π.Δ. Από αυτά τα Ησ. 49:8-13 και Ιεζ. 7:12-13 δε χρησιμοποιούν το ιωβηλαίο έτος, αλλά ορολογία που είναι ενδεικτική αυτού. Και τα δύο κείμενα ονομάζουν την περίοδο της σωτηρίας του λαού ως ημέρα της σωτηρίας και ημέρα της κρίσεως αντίστοιχα. Τα Ησ. 61:1-2 και Δν. 9:25 χρησιμοποιούνται σε κείμενα του Κουμράν, στα οποία αναφέρεται το ιωβηλαίο έτος ως εσχατολογικό σύμβολο. Το πρώτο από αυτά παρατηρείται και στην Κ.Δ., όπου ο ρόλος του κεχρισμένου που ανακοινώνει τη σωτηρία αποδίδεται ρητά στον Ιησού (Λκ. 4:18-19, Μτ. 11:5//Λκ. 7:22). Στα κείμενα της κοινότητας του Κουμράν¹⁰⁰ το μοτίβο χρησιμοποιείται με την έννοια της τιμωρίας χωρίς να αναφέρεται η τελική σωτηρία μόνο στο 4Q390. Στο 4Q379 παρατηρείται σύνδεση του ιωβηλαίου με τον Ιησού του Ναυή, αλλά το γεγονός αυτό αναφέρεται στο παρελθόν και δεν έχει εσχατολογική σημασία. Το συμπεριλάβαμε όμως, διότι απεικονίζει το λαό του Θεού που απελευθερώθηκε από τη δουλεία της Αιγύπτου και υπό την αρχηγία του Ιησού εισέρχεται στη γη που του είχε υποσχεθεί. Το μοτίβο αυτό παρουσιάζεται στα υπόλοιπα κείμενα με εσχατολογικό προσανατολισμό αφορώντας κάθε φορά τη νέα κοινότητα των πι-

¹⁰⁰ Βλ. τη σχετική βιβλιογραφία στα: M. Hoffmann-L. T. Stuckenbruck-M. Vincent, «Bibliographische Dokumentation: Qumran», ZAH 13 (2000) 121-131· S. Ahrnke-M. Hoffmann-L. T. Stuckenbruck, «Bibliographische Dokumentation: Qumran», ZAH 14 (2001) 99-115· B. Embry-A. LeDonne-A. Wright-L. T. Stuckenbruck, «Bibliographische Dokumentation: Qumran», ZAH 15/16 (2002-2003) 195-211.

στών. Από την άλλη, στο IQ22 δεν αναφέρεται καμιά προσωπικότητα, αλλά το σαββατικό έτος φαίνεται πως παρακάτω στην τρίτη στήλη δίνει τη θέση του στο ιωβηλαίο έτος. Πιθανώς το κείμενο να έχει εσχατολογικό περιεχόμενο και να αναφερόταν κάποια προσωπικότητα που δυστυχώς στην αποσπασματική μορφή του χειρογράφου δε διασώθηκε. Το συμπεριλάβαμε και αυτό, διότι αφενός συνδέει ρητά την κοινωνική ανασυγκρότηση με την άφεση των αμαρτιών, κάτι που δεν αναφέρεται στο κείμενο του Λευ. 25 και αφετέρου επειδή στην αρχή της τέταρτης στήλης εντοπίζεται γλώσσα παράλληλη με εκείνη του 11Q13.

Από τα στοιχεία του πίνακα προκύπτει πως η σύνδεση του ιωβηλαίου έτους με την αναμενόμενη μεσσιανική προσωπικότητα ήταν μέρος κάποιας ιουδαϊκής παράδοσης που στη θεολογική παραγωγή της κοινότητας του Κουμράν είχε ιδιαίτερη σημασία. Ιχνη αυτής της παράδοσης διακρίνονται και στην Κ.Δ. Φαίνεται πως ο κάθε συγγραφέας συνέδεε την περίοδο της σωτηρίας με την προσωπικότητα που επιθυμούσε να αποδείξει τη μεσσιανικότητά της αποδίδοντας σε αυτήν ενέργειες που σχετίζονται με τις διατάξεις του ιωβηλαίου έτους. Στα περισσότερα από τα παραπάνω κείμενα η αλλαγή της τωρινής κατάστασης πραγματοποιείται με πολεμική σύρραξη στην οποία εμπλέκονται άγγελοι και άνθρωποι. Νικητής πάντα ανακηρύσσεται ο αρχηγός και ο λαός που εκπροσωπεί το καλό. Δεν λείπουν όμως κείμενα στα οποία η ανατροπή της δύσκολης κατάστασης γίνεται με ειρηνικό τρόπο χωρίς μνεία θριαμβευτικών μαχών (4Q521). Στην Κ.Δ. ενώ το ειρηνικό μοτίβο επικρατεί δεν απουσιάζει και το πολεμικό, είτε με κυριολεκτικό τρόπο (Απ. 19:11-16)¹⁰¹, είτε με μεταφορικό (νίκη επί των σατανικών δυνάμεων, βλ. Εβρ. 2:14). Ο δεύτερος τρόπος είναι συχνότερος.

Σχετικά με το θέμα της άφεσεως των αμαρτιών θα πρέπει να πούμε ότι στα Δν. 9:24, IQS 10:4, IQ22 3:7-11, 11Q13 2:7-8 και στην προς Εβραίους η ενέργεια αυτή συνδέεται ρητά με την Ημέρα του Εξιλασμού κατά τη δέκατη ημέρα του εβδόμου μήνα, όταν ακριβώς κηρυσ-

¹⁰¹ Βλ. τη μελέτη του π. Ι. Σκιαδαρέση, *Γένεση και Αποκάλυψη. (Τά πρώτα και τά έσχατα έν διαλόγω)*, Θεσσαλονίκη 2001, 60 και περισσότερα στο Σ. Αγουρίδη, *Η Αποκάλυψη του Ιωάννη*, ΕΚΔ 18, Θεσσαλονίκη 1994, 429-433.

σόταν το ιωβηλαίο έτος. Στα Ησ. 61:1-2, *Διαθ. Λευί* 18, *IQH* 23:14-15 και *4Q521* 2:8, 12 η Ημέρα του Εξιλασμού αν και δεν αναφέρεται ρητά φαίνεται πως υπάρχει στο υπόβαθρο της ιδέας αφού ακριβώς συνδέεται με το ιωβηλαίο. Στο *4Q434* 2:3 αναφέρεται η ιδέα του εξιλασμού, αλλά στο σημείο ακριβώς που αυτή θα διευκρινιζόταν περισσότερο ο στίχος είναι κατεστραμμένος. Ένα ακόμη κοινό στοιχείο που παρατηρήσαμε στα περισσότερα από τα παραπάνω κείμενα είναι η σύνδεση των όσων λέγονται με τη Σιών/Ιερουσαλήμ. Έχουμε, δηλαδή, αναφορά σε συγκεκριμένη γεωγραφική τοποθεσία, όπου και λαμβάνει χώρα το όλο σκηνικό¹⁰². Στα Ησ. 49:14, Δν. 9:24-25, *Διαθ. Ζαβ.* 9:8, *4Q177* 4:15, *11Q13* 2:23 και Εβρ. 12:22 εντοπίζεται ρητή αναφορά στη Σιών/Ιερουσαλήμ, ενώ στα *IQS* 10:4, *IQ22* 3:10-11, 4: 2-11 και *4Q390* 2:1 η τοποθεσία συνάγεται μέσω της αναφοράς στα Άγια των Αγίων, στην Ημέρα του Εξιλασμού και στο Ναό αντίστοιχα. Σε αυτά θα μπορούσαν να προστεθούν και τα κείμενα που έχουν στο υπόβαθρο ή προϋποθέτουν την Ημέρα του Εξιλασμού.

Είναι επίσης γεγονός ότι σε όλα τα κείμενα αυτό που απασχολεί την εκάστοτε κοινότητα των πιστών είναι η σωτηρία τους, όχι μόνο με την έννοια της απαλλαγής από την αμαρτία, αλλά ταυτόχρονα με την κυριολεκτική έννοια της απελευθέρωσης από τα δεινά της εποχής που ζουν. Παντού τονίζεται η ελπίδα της σωτηρίας που αναμένεται. Επιπλέον, ένα άλλο στοιχείο που επίσης διαφαίνεται είναι η απονομή δικαιοσύνης και η αποκατάσταση των μελών της κοινότητας των πιστών. Η τιμωρία των υπολοίπων που καταδυναστεύουν το λαό του Θεού είναι δεδομένη. Η ιδέα αυτή λειτουργεί παραινετικά προς τα μέλη των πιστών ώστε να παραμείνουν στην κοινότητά τους. Η απομάκρυνση από αυτή σημαίνει διακοπή της ιδιαίτερης σχέσης με το Θεό και συνεπάγεται την καταστροφή.

Για να επανέλθουμε στο ζήτημα του Μελχισεδέκ παρατηρούμε πως αυτός συνδέεται με το έτος της χάριτος του Θεού μόνο στο *11Q13*. Δυστυχώς η αποσπασματική μορφή του *4Q401* δεν μας επιτρέπει κά-

¹⁰² Περισσότερες πληροφορίες για τη σιωνική παράδοση βλ. στο Δ. Καϊμάκη, *Σιών και Ιερουσαλήμ στον Δευτεροσηαία*, Θεσσαλονίκη 1990, 102-118. Πρβλ. π. Ι. Σκιαδαρέση, στο ίδιο, 66-69.

ποια υπόθεση, ενώ στο *4Q402* το όνομα του Μελχισεδέκ δεν αναφέρεται πουθενά. Αντίθετα, η παρουσία του στο *4Q544*, αν και συνδέεται με τη σωτηρία του πιστού μετά το θάνατο δε συνδέεται με κάποια συγκεκριμένη χρονική στιγμή που να ανήκει στον ιωβηλαίο κύκλο. Συμπεριλάβαμε όμως εδώ και το *4Q544* επειδή ο ανταγωνιστικός ρόλος των δύο κορυφαίων αγγέλων αναφέρεται στο κείμενο ρητά παρά την αποσπασματική του μορφή. Ο εσχατολογικός τόνος είναι φανερός, αλλά η απονομή της δικαιοσύνης και η σωτηρία εδώ απηχείται σε προσωπικό μόνο επίπεδο. Στα γνωστικά κείμενα ο Μελχισεδέκ παρουσιάζεται παντού ως ουράνιος αρχιερέας, ενώ στο β' βιβλίο του *Ιεσού* λέγεται ότι είναι απλά ιερέας. Σε όλα τα μεταγενέστερα κείμενα που έχουμε εξετάσει ο Μελχισεδέκ σχετίζεται με το ζήτημα της αφέσεως των αμαρτιών. Ειδικότερα στα *NHC IX,1* και α' βιβλίο του *Πίστις Σοφία* η συγκεκριμένη στιγμή της λύτρωσης προσδιορίζεται ειδικότερα ως κατάπαυση και καιρός του αριθμού του Μελχισεδέκ αντίστοιχα.

Συμπερασματικά, μπορούμε να υποστηρίξουμε από τα παραπάνω δεδομένα ότι υπήρχε κάποια ιουδαϊκή παράδοση που στο εσχατολογικό πλάνο συνέδεε μια λυτρωτική προσωπικότητα με το ιωβηλαίο έτος που θα σήμαινε το τέλος αυτής της εποχής και την αρχή της σωτηρίας. Στην κοινότητα του Κουμράν η προσωπικότητα αυτή δεν ήταν αυστηρώς καθορισμένη. Άλλοτε ο αναμενόμενος λυτρωτής είναι ο Μιχαήλ και άλλοτε ο Μελχισεδέκ. Ο δεύτερος στο *11Q13* υπερβαίνει το ρόλο που συχνά αποδίδεται στον Μιχαήλ. Αυτός ακριβώς ο ρόλος που ο Ιουδαϊσμός του δεύτερου Ναού απέδιδε στον Μελχισεδέκ μαρτυρείται ελαφρώς τροποποιημένος στα μεταγενέστερα γνωστικά κείμενα και στο *B' Ενώχ*.

Απομένει, λοιπόν, να εξετάσουμε αν ο συγγραφέας της προς Εβραίους γνωρίζει αυτή την παράδοση και αν αποδίδει τον ίδιο ρόλο στον Μελχισεδέκ του εβδόμου κεφαλαίου.

5. Ο σωτηριολογικός ρόλος του Χριστού στην προς Εβραίους και του Μελχισεδέκ στο 11QMelch

Στην ενότητα που ασχοληθήκαμε με το *Μιδράς στον Μελχισεδέκ (11Q13)* είδαμε ότι με τη δημοσίευσή του το 1965 προσφέρθηκε μία νέα δυνατότητα στους ερευνητές της προς Εβραίους. Η παρουσίαση του Μελχισεδέκ ως μίας ουράνιας λυτρωτικής προσωπικότητας (*ʿēlōhīm*) που πραγματοποιεί το σχέδιο της σωτηρίας του Θεού δημιούργησε την πιθανότητα πως κάποιες παλαιότερες εξωβιβλικές παραδόσεις περί Μελχισεδέκ μπορεί να ευθύνονται για την παρουσία του στο Εβρ. 7. Παράλληλα όμως η υπόθεση αυτή άφηνε και ανοιχτό το ενδεχόμενο ο ξεχωριστός αυτός ρόλος που αποδιδόταν στον Μελχισεδέκ στο 11Q13 να έχει επηρεάσει την ιδέα του αρχιερατικού ρόλου του Ιησού στην προς Εβραίους. Σήμερα είναι πλέον γεγονός ότι το συγκεκριμένο εσατολογικό κείμενο του Κουμράν παρουσιάζει ιδέες και παραδόσεις που κάνουν την επιχειρηματολογία του συγγραφέα της προς Εβραίους σε ορισμένα σημεία καλύτερα αντιληπτή.

Τα 11Q13 και Εβρ. 7 δεν παρουσιάζουν τον Μελχισεδέκ με τον ίδιο τρόπο. Αν συγκρίνουμε το ρόλο τους στα δύο κείμενα παρατηρούμε πως στο πρώτο ο άρχων Μελχισεδέκ έχει πολεμικό και δικαστικό ρόλο. Όχι μόνο κατατροπώνει την εχθρική ομάδα του κακού αγγέλου που ανταγωνίζεται κατά την τελική εσατολογική μάχη, αλλά και εκτελεί την κρίση του Θεού. Στην προς Εβραίους αντίθετα η ιστορική και συνάμα ουράνια παρουσία του Μελχισεδέκ δεν ενδύεται με τέτοια καθήκοντα. Από την άλλη όμως είναι εμφανές πως ο συγγραφέας της προς Εβραίους γνωρίζει την παράδοση του ουράνιου Μελχισεδέκ, η οποία εκπροσωπείται πριν τη συγγραφή της επιστολής μόνο από τα χειρόγραφα του Κουμράν. Συνεπώς, διαπιστώνεται ότι τα όσα λέγονται στο 11Q13 μπορούν να συγκριθούν με την παρουσίαση του ρόλου του Χριστού στην προς Εβραίους. Ο μοναδικός σωτηριολογικός ρόλος αποδίδεται στον Ιησού, ενώ η προσωπικότητα και τα μοναδικά χαρακτηριστικά του Μελχισεδέκ χρησιμοποιήθηκαν από το συγγραφέα για να διευκρινιστεί το έργο της σωτηρίας που επιτελέστηκε από αυτόν. Πέρα από τα όσα αποτελούν μέρος της κοινής εσατολογικής γλώσσας της εποχής είναι δυνατό να διακριθούν αρκετά σημεία επαφής

σχετικά με το σωτηριολογικό πλάνο των δύο κειμένων¹⁰³. Είναι γεγονός ότι ο θεολογικός προσανατολισμός των δύο συγγραφέων διαφέρει, σε γενικές γραμμές οι ιδέες όμως είναι κοινές.

α) Η αρχιεροσύνη ως προϋπόθεση της αφέσεως των αμαρτιών

Ο συγγραφέας της προς Εβραίους παρουσιάζει τον τρόπο με τον οποίο κατανοεί την ιεροσύνη του Χριστού *κατά την τάξιν Μελχισεδέκ* προσφεύγοντας σε μια σειρά από κείμενα της Π.Δ. και σε σύγχρονες προς αυτόν αντιλήψεις για τον Μελχισεδέκ. Σε αντίθεση με το Γεν. 14:18-20 το οποίο χρησιμοποιείται για να αφηγηθούν διάφορα περιστατικά που συνδέονται με τον Μελχισεδέκ, ο συγγραφέας προσφεύγει στο Ψλ. 109:4 για να καθιερώσει τον τύπο της ιεροσύνης του Ιησού. Η γνωστή φράση του Ψλ. 109:4 δεν εξηγεί από μόνη της τη μορφή αυτής της ιεροσύνης. Μια πληροφορία σχετικά με το πώς κατανοεί ο συγγραφέας αυτή την ιεροσύνη έχουμε στο Εβρ. 7:15 με την παράφραση «*κατά την όμοιότητα Μελχισεδέκ*».

Έχουμε αναφέρει πως το ψαλμικό χωρίο 109:4 δεν αποδίδει ατελεύτητη ιεροσύνη στον Μελχισεδέκ, όπως λόγου χάρι το Εβρ. 7:3. Θα πρέπει όμως να αποτέλεσε κλειδί στην κατανόηση αυτής της αιώνιας ζωής και της ατελεύτητης ιεροσύνης του Μελχισεδέκ από τον Ιουδαϊσμό της περιόδου που μας ενδιαφέρει και από το χριστιανό συγγραφέα της προς Εβραίους. Η φράση «*άφωμοιωμένος δὲ τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ, μένει ἱερεὺς εἰς τὸ διηνεκές*» θα πρέπει πιθανότατα να αποδοθεί στο συγγραφέα της προς Εβραίους, ο οποίος προσπαθεί να εξομοιώσει τον Μελχισεδέκ με τον Ιησού. Είναι γεγονός ότι δεν υπάρχει πουθενά στο κείμενο κάτι που να δηλώνει πως η ιεροσύνη του Μελχισεδέκ είναι κατώτερη από εκείνη του Χριστού. Εδώ ακριβώς μαρτυ-

¹⁰³ Αυτό παρατηρήθηκε νωρίτερα από τους A. S. Van der Woude, «Melchizedek als Himmlische Erlösergestalt in den Neugefundenen Eschatologischen Midraschim aus Qumran Höhle XI», *OtSt* 14 (1965) 372-373· M. De Jonge-A. S. Van der Woude, «11QMelchizedek and the New Testament», *NTS* 12 (1965-1966) 318-323· F. L. Horton, *The Melchizedek Tradition*, 167-168· P. J. Kobelski, *Melchizedek and Melki-reša^c*, 128-129. Ο τελευταίος παρατήρησε ομοιότητες με τα όσα λέγονται για τον Υιό του Ανθρώπου και τον Παράκλητο στην Κ.Δ.

ρείται μια παλιότερη εξωβιβλική παράδοση περί Μελχισεδέκ τα στοιχεία της οποίας τώρα αποδίδονται στον Ιησού, ο οποίος καλείται αρχιερέας μέγας (Εβρ. 4:14)¹⁰⁴. Τα χαρακτηριστικά που αποδίδονται στον Μελχισεδέκ και στην ιεροσύνη που αυτός φέρει στα Εβρ. 7:3, 8 και 15-16 τον διαχωρίζουν από την επίγεια πραγματικότητα και τον τοποθετούν στην ουράνια. Η μοναδική αναφορά στον Μελχισεδέκ στην Κ.Δ. συνοδεύεται με μία ακόμη μοναδική αναφορά στην αρχιεροσύνη του Χριστού. Η ιδέα αυτή δεν αποτελεί δημιουργία του συγγραφέα της προς Εβραίους εκ του μηδενός, αλλά αποτελεί μέρος της χριστιανικής παράδοσης, η οποία στηρίζεται σε μια περίπλοκη ιουδαϊκή κληρονομιά.

Στην περίοδο μετά την επιστροφή από την αιχμαλωσία κατά την οποία ο βασιλικός θεσμός απουσίαζε, ο αρχιερέας εξελίσσεται σε κεντρικό πρόσωπο του έθνους που εκφράζει το σύνολο του ιουδαϊκού λαού. Στα βιβλία των προφητών Ζαχαρία, Ιερεμία και Ιεζεκιήλ ο αρχιερατικός θεσμός¹⁰⁵ παίρνει σημαντικότερη διάσταση. Χαρακτηριστική είναι η περίπτωση της μακκαβαϊκής περιόδου που θα σημάνει και τον αρχηγικό ρόλο του αρχιερέα. Στη δε μεταγενέστερη περίοδο του δεύτερου Ναού προκύπτουν και ιδέες που εκφράζουν την αναμονή κάποιου ιερατικού μεσσία. Η τάση αυτή εκπροσωπείται κυρίως από τα χειρόγραφα του Κουμράν και τις *Διαθήκες των 12 Πατριαρχών*, όπου συχνά μνημονεύεται μια λυτρωτική προσωπικότητα που συνενώνει μάλιστα μαζί με το ιερατικό και το βασιλικό αξίωμα. Το μεσσιανικό αυτό πορτρέτο του λυτρωτή ταιριάζει απόλυτα με εκείνο του ουράνιου άρχοντα Μελχισεδέκ στο *11Q13*.

Αντίθετα με το σύνολο των ερευνητών που απλά υποθέτουν την ιερατική ιδιότητα του Μελχισεδέκ στο συγκεκριμένο πεσέρ εμείς έχουμε δείξει ότι αυτός εμφανίζεται και εδώ με αρχιερατική ιδιότητα, όπως στο *4Q401*. Η εξέταση του ιωβηλαίου στο σύνολό του βοήθησε

¹⁰⁴ Βλ. Εβρ. 4:14 «Έχοντες οὖν ἀρχιερέα μέγαν διεληλυθότα τοῖς οὐρανοῖς, Ἰησοῦν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ...» 10:21 και 13:20. Η πιθανότητα με το υἱὸς τοῦ θεοῦ να εννοείται αγγελικό ον αποκλείεται από τη συνάφεια του κειμένου και από τη χρήση του άρθρου.

¹⁰⁵ J. W. Bailey, «The Usage in the Post-Restoration Period of Terms Descriptive of the Priest and High Priest», *JBL* 70 (1951) 217-225.

στη διευκρίνιση του ρόλου του Μελχισεδέκ στο *11Q13*. Εφόσον στο κείμενο αναφέρονται ρητά το ιωβηλαίο και η Ημέρα του Εξιλασμού, η πράξη εξιλασμού που αυτός ενεργεί δεν μπορεί να είναι άλλη από την εξιλαστήρια θυσία του αρχιερέα που γινόταν μόνο αυτή την ημέρα σε όλη τη διάρκεια του χρόνου. Κατά συνέπεια ο Μελχισεδέκ έχει για άλλη μια φορά αρχιερατική ιδιότητα. Στην προς Εβραίους ο Χριστός παρουσιάζεται ως αρχιερέας, ο οποίος θυσιάζει τον εαυτό του κατά το τελετουργικό τυπικό της Ημέρας του Εξιλασμού. Μελχισεδέκ και Χριστός ενεργούν πράξη εξιλασμού για τους πιστούς στα αντίστοιχα κείμενα (*11Q13* 2:5-8 - Εβρ. 9:11-28) και μάλιστα η θυσία είναι πιο συγκεκριμένα εκείνη της Ημέρας του Εξιλασμού, της κατεξοχήν ιερής ημέρας για τον Ιουδαϊσμό. Επιπλέον, η θυσία αυτή και στα δύο κείμενα ενεργείται μία φορά για όλους. Δεν απαιτείται επανάληψή της, καθώς με αυτή η άφεση και η σωτηρία έχουν επιτευχθεί.

Δύο όμως από τα χαρακτηριστικά του Ιησού ως αρχιερέα, το ουράνιο μεσιτικό του λειτούργημα και η αυτοθυσία του δεν συνδέονται με την αρχιερατική ιδιότητα του Μελχισεδέκ στο *11Q13* και του καινού ιερέα στη *Διαθ. Λευί* 18. Είναι όμως δεδομένο ότι ο συγγραφέας της προς Εβραίους επεξεργάζεται θέματα που προέρχονται τόσο από την Π.Δ. όσο και από την αποκαλυπτική γραμματεία¹⁰⁶. Στην τελευταία συχνά αποδίδεται η αντίληψη ότι στην ουράνια σφαίρα, όπου τοποθετείται ο αληθινός ναός¹⁰⁷, αγγελικά όντα έχουν ιερατικά καθήκοντα και προσφέρουν εξιλαστήριες θυσίες για την ανθρώπινη αμαρτία. Η παράδοση αυτή¹⁰⁸ απηχείται στα *Ιωβηλ.* 2:2, 31:14, *Α' Ενώχ* 9:1-11, 15:2, 40:6, 47:2, 99:3, 104:1, *Διαθ. Λευί* 3:4-7, *Διαθ. Δαν* 6:2, *4Q400-4Q407* και *11Q17*. Σε αυτά ακριβώς τα κείμενα στηρίζεται η ιδέα της ουράνιας αρχιεροσύνης κυρίως του αρχαγγέλου Μιχαήλ¹⁰⁹, αλλά και

¹⁰⁶ Βλ. H. W. Attridge, *The Epistle to the Hebrews*, 99.

¹⁰⁷ Βλ. πληροφορίες στη διατριβή του π. Ι. Σκιαδαρέση, *Λειτουργικές Σκηνές και Ύμνοι στην Αποκάλυψη του Ιωάννη*, Θεσσαλονίκη 1999, 74-75 και υποσ. 21 και 23.

¹⁰⁸ Ηδη στην Π.Δ. παρουσιάζεται η αντίληψη για το μεσιτικό ρόλο των αγγέλων (*Ιωβ* 5:1, 33:23, *Ζαχ.* 1:12, 3:1-7).

¹⁰⁹ Ο W. Lueken, *Michael, Eine Darstellung und Verleichen der Jüdischen und der morgeländisch-christlichen Tradition vom Erzengel Michael*, Göttingen,

άλλων σημαντικών προσωπικοτήτων από την Π.Δ. σε μεταγενέστερα κείμενα. Παρά το γεγονός ότι έχουν προταθεί διάφορες άλλες πηγές αυτής της ιδέας από την θρησκευοϊστορική αναζήτηση του προηγούμενου αιώνα δεν αποδείχτηκαν κάποιοι σύνδεσμοι με την παρουσίαση του αρχιερέα Χριστού στην προς Εβραίους. Επιπλέον, η ιδέα αυτή δεν συναντάται στην παράδοση των Ευαγγελίων, αλλά ούτε και προκύπτει από την εικόνα του πάσχοντος δούλου¹¹⁰. Φαίνεται πως η κοινότητα στην οποία η προς Εβραίους απευθύνεται ήταν εξοικειωμένη με αυτή την ιδέα, η οποία θα πρέπει να κατανοούνταν σε αναλογία με το ιερατικό λειτουργήμα των αγγέλων κατά τις ιουδαϊκές αντιλήψεις¹¹¹. Εδώ τώρα αναπτύσσεται με μοναδικό τρόπο η αυτοθυσία του Χριστού υπό το πρίσμα του τελετουργικού τυπικού της Ημέρας του Εξιλασμού. Ο Χριστός στην προς Εβραίους παρουσιάζεται ως «*ἐλεήμων καὶ πιστὸς ἀρχιερεὺς...εἰς τὸ ἰλάσκεσθαι τὰς ἁμαρτίας τοῦ λαοῦ*» (2:17). Η ιδέα είναι παράλληλη με όσα λέγονται στο *11Q13* 2:5-8 και στη *Διαθ. Λευί* 18. Ο στίχος Εβρ. 2:17 αποτελεί την πιο ξεκάθαρη αναλογία με το *11Q13* 2:8. Ο συγγραφέας της προς Εβραίους θέλει να αποφύγει οποιαδήποτε σύγχυση ανάμεσα στο πρόσωπο που έχει λυτρωτικό ρόλο για την κοινότητα και αφού το ξεκαθαρίσει στο κεφ. 7,

Vandenhoeck und Ruprecht, 1898, 147 εξ., είχε υποστηρίξει πως η αρχιεροσύνη του Χριστού προέρχεται από το μοτίβο του ιερατικού λειτουργήματος του Αρχαγγέλου Μιχαήλ, προστάτη αγγέλου του Ισραήλ, ο οποίος πιστευόταν πως μεσίτευε για τους ανθρώπους στο ουράνιο θυσιαστήριο. Βλ. *Ιωβ* 33:23, *Α' Ενώχ* 39:5, 47:1 εξ. *Διαθ. Λευί* 5:6, *Διαθ. Δαν* 6:1-2. Για τις διαφορές βλ. A. McNicol, *The Relation of the Image of the Highest Angel to the High Priest Concept in Hebrews*, 46-49. Στο *Ιωβηλ.* 4:25 ο Ενώχ παρουσιάζεται να καίει θυμιάμα στο ουράνιο θυσιαστήριο, ενώ στο *Β' Ενώχ* 64:5 λυτρώνει τους ανθρώπους από την αμαρτία.

¹¹⁰ Βλ. A. J. Higgins, «The Priestly Messiah», *NTS* 13 (1966-1967) 211-239 και J. Schaeffer, «The Relationship between Priestly and Servant Messianism in the Epistle to the Hebrews», *CBQ* 30 (1968) 359-385.

¹¹¹ Ο Michel πρότεινε ότι η ιδέα του αρχιερέα Χριστού είναι πιθανό να αποτελούσε μία συγκεκριμένη μορφή της αρχέγονης χριστιανικής ομολογίας που έβλεπε τον αναστημένο Χριστό ως τον προστάτη της κοινότητας. Δίπλα του ο Μελχισεδέκ δεν μπορούσε να έχει κανένα ρόλο. Βλ. G. L. Cockerill, *The Melchizedek Christology in Heb 7:1-28*, 143.

έπειτα προβάλλει μόνο τον Χριστό ερμηνεύοντας το έργο του στο κεφ. 9.

β) Η κρίση ως διαδικασία απονομής της δικαιοσύνης

Οι δύο λυτρωτικές προσωπικότητες δεν προσφέρουν μόνο εξιλαστήρια θυσία για λογαριασμό των πιστών, αλλά τους απαλλάσσουν οριστικά από το κακό. Εδώ το μοτίβο είναι πολεμικό και η ανατροπή της παρούσας κατάστασης πραγματοποιείται με τη συντριβή της αντίπαλης δύναμης, η οποία και ευθύνεται για τα δεινά που υφίσταται ο λαός του Θεού. Μελχισεδέκ και Χριστός απελευθερώνουν τους πιστούς τους από την αιχμαλωσία του εχθρού του Θεού. Στο *11Q13* το εχθρικό πρόσωπο που ο Μελχισεδέκ ανταγωνίζεται είναι ο Βελιάλ, ενώ στην προς Εβραίους ο Χριστός συντριβεί το διάβολο. Αποτέλεσμα της σωτήριας αυτής παρέμβασης είναι η απελευθέρωση του λαού του Θεού από τις εχθρικές δυνάμεις. Το θέμα αυτό αναπτύσσεται στα *11Q13* 2:2-6, 9-15. Ανάλογο μοτίβο στην προς Εβραίους απαντά στην υποενότητα 2:10-18 και ειδικότερα στα 2:14β-15, όπου διαβάζουμε «...*ἵνα διὰ τοῦ θανάτου καταργήσῃ τὸν τὸ κράτος ἔχοντα τοῦ θανάτου, τοῦτ' ἔστιν τὸν διάβολον, καὶ ἀπαλλάξῃ τούτους, ὅσοι φόβῳ θανάτου διὰ παντὸς τοῦ ζῆν ἔνοχοι ἦσαν δουλείας*». Οι στίχοι αυτοί αποτελούν τη μοναδική περίπτωση στην προς Εβραίους, όπου αναπτύσσεται πολεμική γλώσσα με σκοπό να τονιστεί η αποφασιστική νίκη. Ιδιαίτερο ενδιαφέρον έχει η σύνδεση με τα θέματα της δουλείας και της απελευθέρωσης (Εβρ. 2:15 = *11Q13* 2:4-6, πρβλ. Απ. 12:7-10).

Η ιδέα της τελικής κρίσης είναι κοινή στα δύο κείμενα. Το σχετικό θέμα απαντά στα *11Q13* 2:8-9, 11, 21-22, 23. Από το 2:13 (= 4Q177 4:12, *Διαθ. Λευί* 18:12) φαίνεται πως ο Μελχισεδέκ είναι αυτός που εκτελεί τις αποφάσεις του Θεού¹¹². Στην προς Εβραίους, από την άλλη, η ιδέα της κρίσης συναντάται με την παρακάτω ορολογία: «*κρίματος αἰωνίου*» (6:2), «*ἐγὼ ἀνταποδώσω... κρίνει κύριος τὸν λαὸν αὐτοῦ*»

¹¹² Η ιδέα πως ο Μεσσίας ή ο Υιός του Ανθρώπου θα κρίνει αντί του Θεού απαντά στα Μτ. 25:31-46, *Α' Ενώχ* 45:3, 55:4, 61:8, 69:27-29, *Δ' Εσδρας* 12:32-34, *Β' Βαρούχ* 40:1-2. Βλ. P. Rainbow, «Melchizedek as a Messiah at Qumran», *BBR* 7 (1997) 193.

(10:30), «φοβερόν τὸ ἔμπεσεῖν εἰς χεῖρας θεοῦ ζῶντος» (31), «καὶ κριτὴ θεῶ πάντων καὶ πνεύμασι δικαίων τετελειωμένων» (12:23β), «πόρνους γὰρ καὶ μοιχοὺς κρινεῖ ὁ θεός» (13:4γ). Εἶναι γεγονός ὅτι ὁ συγγραφέας χρησιμοποιεῖ τὸ ανστηρό πρόσωπο τοῦ Θεοῦ που μας εἶναι γνωστό ἀπὸ τὴν Π.Δ., ἀλλὰ και τὴν ἀποκαλυπτικὴ γραμματεία. Ἡ διαφορὰ εἶναι ὅτι ὁ Ἰησοῦς στὴν πρὸς Εβραίους πιθανότατα δε συνδέεται ὁ ἴδιος με τὴν κρίση τῶν ἀνθρώπων, ὡπως ὁ Μελχισεδέκ τοῦ 11Q13.

Αποτέλεσμα τῆς τελικῆς κρίσης εἶναι ἡ ἀπονομὴ τῆς δικαιοσύνης. Αὐτὸ συνεπάγεται ἀπὸ τὴν ἑνὴν τὴν σωτηρία τῶν πιστῶν και ἀπὸ τὴν ἄλλη τὴν τιμωρία τῶν ἀμαρτωλῶν. Ἡ ἰδέα τῆς τιμωρίας στα δύο κείμενα ἐμφανίζεται ἀνάλογη. Ἡ τιμωρία τῶν ἐχθρικών δυνάμεων ἔχει αἰώνιο και ἀμετάκλητο χαρακτήρα (11Q13 2:13). Ἡ πρὸς Εβραίους με τὸ μοναδικὸ τῆς λεξιλόγιο δεν στερεῖται ἀντίστοιχῆς ὁρολογίας. Ἐνδεικτικὲς εἶναι οἱ φράσεις «χείρονος ἀξιωθήσεται τιμωρίας» (10:29α), «ἐκδίκησις» (10:30), «ἡμεῖς δὲ οὐκ ἐσμεν ὑποστολῆς εἰς ἀπώλειαν» (39α).

Πέρα ἀπὸ τα παραπάνω, ἡ τιμωρία τῆς ἐχθρικής παρὰταξης συμπληρώνεται με τὴν παράσταση τῆς καταδίκης στο αἰώνιο πυρ (11Q13 3:7). Ἡ συγκεκριμένη παράσταση δεν ἀπουσιάζει ἀπὸ τὸ κείμενο τῆς πρὸς Εβραίους ἡ ὁποία δε φεῖδεται ἐκφράσεων ὡπως «τὸ τέλος εἰς καῦσις» (Εβρ. 6:8β), «φοβερὰ δὲ τις ἐκδοχὴ κρίσεως και πυρὸς ζῆλος ἐσθίειν μέλλοντος τοῦς ὑπεναντίους» (10:27), «καὶ γὰρ ὁ θεὸς ἡμῶν πῦρ καταναλίσκων» (12:29).

γ) Ἡ σωτηρία ὡς ἀποτέλεσμα τοῦ λυτρωτικοῦ ἔργου

Θα πρέπει να πούμε ἐδῶ πως τα ὅσα περιγράφονται στα δύο κείμενα τοποθετοῦνται χρονικά κατὰ τὴν ἐποχὴ τῶν ἐσχάτων). Ἡ διαφορὰ ἐγκεῖται πως για τὴν πρὸς Εβραίους ἡ σωτηρία ἔχει ἤδη συντελεστὴ στο παρόν και με αὐτὴν τα ἐσχάτα ἔχουν ἤδη εἰσελθεῖ στὴν ἱστορία. Οἱ σχετικὲς ἐκφράσεις με τὴς ὁποῖες τα ἀποφασιστικά για τὴ σωτηρία γεγονότα προσδιορίζονται χρονικά ἀπαντοῦν στα 11Q13 2:4, 7, 13-15, 22 και 3:16-17. Σε πολλὰ σημεία στὴν πρὸς Εβραίους ὁ ἀγνωστος συγγραφέας τῆς κάνει χρῆση αὐτῆς τῆς ἀντίληψης τῆς ἱστορίας. Ἐνδεικτικὲς εἶναι οἱ σχετικὲς ἐκφράσεις «ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τοῦ-

των» (Εβρ. 1:2α), «ἀχρὶς οὗ τὸ σήμερον καλεῖται» (3:13β, 15β και 4:7), «μέχρι τέλους» (14β), «περὶ ἄλλης ἐλάλει μετὰ ταῦτα ἡμέρας» (4:8β), «ἀχρὶ τέλους» (6:11β), «ἰδοὺ ἡμέραι ἐρχονται» (8:8δ), «ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰῶνων» (9:26γ), «μετὰ τὰς ἡμέρας ἐκεῖνας» (10:16β), «ὅσω βλέπετε ἐγγιζουσας τὴν ἡμέραν» (10:25ε).

Μέσα σε αὐτὸ τὸν ἐσχατολογικὸ προσανατολισμὸ τὸ ἀποφασιστικὸ γεγονός τῆς σωτηρίας προσδιορίζεται εἰδικότερα με σαββατικὴ και ἰωβηλαϊκὴ ὁρολογία. Ὅπως ἤδη ἔχουμε παρουσιάσει, ὁ συγγραφέας τοῦ 11Q13 συνδυάζει πεσερικά τα ὅσα προβλέπουν τα Δτ. 15:2 και Λευ. 25:9, για τὸ σαββατικὸ και ἰωβηλαίο ἔτος ἀντίστοιχα με ἐπιπλέον παραθέσεις ἀπὸ τα Ησ. 61:1-2 και Δν. 9:24-25. Ἡ λύτρωση ἐπέρχεται κατὰ τὸ δέκατο ἰωβηλαίο. (βλ. σχετικά 11Q13 2:2-4, 6-7, 9, 18-20, 25 και 3:13-14). Ἐχουμε δεῖξει ὅτι τὸ ἰωβηλαίο δεν χρησιμοποιεῖται ρητὰ στὴν πρὸς Εβραίους. Ἀντίθετα, ἔχουμε ἤδη ὑποστηρίξει ὅτι ὑπάρχει νύξη στο θεσμὸ κυρίως με τὸν ὄρο «σαββατισμὸς» (Εβρ. 4:9), ἀλλὰ και με τα «κατάπαυσις» (3:11β, 18β, 4:1γ, 3, 5β, 10α) «περὶ τῆς ἐβδόμης οὕτως... ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἐβδόμῃ» (4:4) και «κατέπαυσε» (4:4 και 10β). Συμπερασματικά θα λέγαμε πως στο 11Q13 ξεκαθαρίζεται αὐτὸ που στὴν πρὸς Εβραίους ὑπονοεῖται με τὴ σχετικὴ ὁρολογία. Ἐτσι ἐπιβεβαιώνεται τὸ γεγονός ὅτι τὸ συγκεκριμένο ἐσσαϊκὸ κείμενο συμβάλλει στὴ διασάφηση ὁρισμένων θεμάτων που στὴν πρὸς Εβραίους ἀπλῶς ἀναφέρονται χωρὶς να συζητοῦνται διεξοδικά. Στα ὑπόλοιπα βιβλία τῆς Κ.Δ. τὸ Ησ. 52:7 ἀποδίδεται ἀπὸ τὸ Λουκά στον Ἰησοῦ στο Πραξ. 10:36 και τὸ Ησ. 61:1-2 στο Λκ. 4:18-19.

Θα πρέπει ἐπίσης να λεχθεῖ ὅτι ἡ σωτηρία εἶναι ἀποτέλεσμα τοῦ λυτρωτικοῦ ρόλου δύο ξεχωριστῶν προσωπικοτήτων που δεν ἀνήκουν στὴν ἐπίγεια ζωὴ. Μελχισεδέκ και Χριστὸς ἔχουν κοινὰ χαρακτηριστικά με τὴν διαφορὰ ὅτι στὴν πρὸς Εβραίους δεν ἀποδίδεται πολεμικὸς ρόλος στον Χριστό. Και οἱ δύο ὁμως ἀναφέρονται με τὸ θεός. Στα 11Q13 2:10, 16, 24-25 ὁ οὐράνιος Μελχισεδέκ καλεῖται *ʾēlōhīm* και τὸ ἀποδίδεται ἀκόμη και βασιλικὸς ρόλος. Τὸ θέμα τῆς βασιλείας ὑπάρχει στο κείμενο τῆς πρὸς Εβραίους ἐπίσης (7:14). Ἀντίθετα με ἀρκετοὺς ἐρευνητὲς που θεωροῦν ὅτι ὁ Χριστὸς στὴν πρὸς Εβραίους εἶναι μόνον ἀρχιερέας, ἀπὸ τὸ κείμενο ἀποδεικνύεται πως διατηρεῖ και ἐδῶ τὸ βασιλικὸ του ἀξίωμα. Χαρακτηριστικὴ περίπτωση ἀποτελεῖ τὸ

Εβρ. 1:8-9 και ειδικά ο στ. 8 που λέει «*πρὸς δὲ τὸν υἱὸν ὁ θρόνος σου ὁ θεὸς εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος, καὶ ἡ ῥάβδος τῆς εὐθύτητος ῥάβδος τῆς βασιλείας σου*». Επιπλέον, στην προς Εβραίους μόνο από το σύνολο των βιβλίων της Κ.Δ. συνδυάζεται η χρήση των στίχων 1 και 4 του Ψλ. 109. Το πρώτο ψαλμικό χωρίο που αναφέρεται στο βασιλικό θεσμό χρησιμοποιείται στα Εβρ. 1:13 και 10:13, αλλά και στα 1:3, 8:1, 10:12, 12:2. Ακόμη, το ὄραμα των Ψλ. 2:7 και Β΄ Παρ. 7:14 χρησιμοποιείται στο Εβρ. 1:5. Η μεσσιανική απόχρωση του χωρίου είναι έντονη. Κατά τη γνώμη μας φαίνεται ότι ο Ψλ. 109 διαμορφώνει και το υπόβαθρο του *11Q13*. Ο Μελχισεδέκ του *11Q13* κατέχει μια θέση κοντά στο Θεό στον ουρανό (Ψλ. 109:1 - *11Q13* 2:9-14), κυβερνά από τη Σιών (Ψλ. 109:2 - *11Q13* 2:23, 25) ενεργεί μάχη και κρίση (Ψλ. 109:1, 3, 5, 6 - *11Q13* 2:9, 13, 23) και επιπλέον η νίκη του βεβαιώνεται εκ των προτέρων (*11Q13* 2:12-14 - Ψλ. 109:2)¹¹³. Είναι πιθανό η εικόνα του Μελχισεδέκ στο πεσέρ να διαμορφώθηκε από την εικόνα του προσώπου στο οποίο αναφέρεται ο Ψλ. 109. Η εξύψωση του Μελχισεδέκ, η υπόσχεση της νίκης του βασιλιά, η εσχατολογική ατμόσφαιρα που παρουσιάζεται σε συνδυασμό με το θέμα της εκδικήσεως και κρίσης των εχθρών είναι στοιχεία που διαμορφώνουν το ρόλο του ουράνιου άρχοντα Μελχισεδέκ.

Από τα παραπάνω γίνεται αντιληπτό ότι και στις δύο περιπτώσεις έχουμε να κάνουμε με ιδιαίτερες εξυψωμένες προσωπικότητες. Στο *11Q13* 2:10-11 διαβάζουμε «για αυτόν στους Ψαλμούς του Δαβίδ που είπε Ψλ. 81:1 (Ο΄) «ο Ελοχίμ θα [ση]κωθεί στη σύναξη του Θεού] στο μέσο των θεών θα δικάζει». Και για αυτόν εἶπε: Ψλ. 7:8-9 «[Στο] θρόνο κάθισε [ψηλά,] πάνω απ' αυτούς: Ο Θεός θα κρίνει τους λαούς». Στο 2:24-25 επίσης υπάρχει η δήλωση «και "ο Θεός σου" είναι [... ο Μελχισεδέκ, ο οποίος θα τους ελευθερώσει από το χέρι του Βελιάλ...». Στο κείμενο της προς Εβραίους υπάρχουν αρκετές εκφράσεις με τις οποίες δηλώνεται η ανωτερότητα του Υιού του Θεού και το έργο που αυτός επιτέλεσε. Μερικές από αυτές είναι οι παρακάτω: «ὃς ὦν ἄ-

¹¹³ Ο Μελχισεδέκ κατέχει σημαντικότερη θέση στον ουρανό δίπλα στο Θεό (Ψλ. 109:1, *11Q13* 2:9, 14), κυβερνά από τη Σιών (Ψλ. 109:2, *11Q13* 2:23, 25), εμπλέκεται στη μάχη (Ψλ. 109:1, 3, 5, 6, *11Q13* 2:13-14), αλλά και στην κρίση (Ψλ. 109:6, *11Q13* 2:9, 13, 23).

παύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ, φέρων τε τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ, καθαρισμόν τῶν ἁμαρτιῶν ποιησάμενος ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης ἐν ὑψηλοῖς, τοσοῦτω κρείττων γενόμενος τῶν ἀγγέλων ὅσω διαφορώτερον παρ' αὐτοὺς κεκληρονόμηκεν ὄνομα» (Εβρ. 1:3-4), «Τοιοῦτος γὰρ ἡμῖν καὶ ἔπρεπεν ἀρχιερεὺς, ὁσιος ἄκακος ἀμίαντος, κεχωρισμένος ἀπὸ τῶν ἁμαρτωλῶν καὶ ὑψηλότερος τῶν οὐρανῶν γενόμενος» (7:26), «τοιοῦτον ἔχομεν ἀρχιερέα, ὃς ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τοῦ θρόνου τῆς μεγαλωσύνης ἐν τοῖς οὐρανοῖς» (8:1). Επιπλέον, απαντούν οι παρακάτω χριστολογικοί τίτλοι: ἀρχιερέας (2:17, 3:1, 4:14, 15, 5:5, 10, 6:20, 7:26, 8:1, 9:11), ἀπόστολος (3:1), πρωτότοκος (1:6), ἀρχηγός (2:10, 12:2), υἱὸς τοῦ θεοῦ (1:5, 8, 3:6, 4:14, 5:5, 8, 6:6, 7:28, 10:29, 12:6), ποιμένας μέγας (13:20).

Αποτέλεσμα της έλευσης και του έργου της μεσσιανικής προσωπικότητας είναι η σωτηρία των πιστών. Ο χαρακτήρας αυτής της σωτηρίας και στα δύο κείμενα είναι αιώνιος (*11Q13* 2:13-25 «σωτηρίας αἰωνίου» Εβρ. 5:9γ, «εἰς τὸν αἰῶνα» 5:6β, 6:20β, 7:17β, 21ε, 24α, 28δ, 9:11, «αἰωνίαν λύτρωσιν εὐράμενος» 12β, 15, «εἰς περιποίησιν ψυχῆς» 10:39β).

Κοινό επίσης θέμα είναι η ιδέα της κληρονομιάς με εσχατολογική αίσθηση. Όσα λέγονται στα *11Q13* 2:5, 16, 18-19 είναι ανάλογα με τα παρακάτω: «τοὺς μέλλοντας κληρονομεῖν σωτηρίαν» (Εβρ. 1:14δε), «κληρονομούντων τὰς ἐπαγγελίας» (6:12γ), «τὴν ἐπαγγελίαν λάβωσιν οἱ κεκλημένοι τῆς αἰωνίου κληρονομιάς» (9:15δ), «κομίσησθε τὴν ἐπαγγελίαν» (10:36γ), «ἐγένετο κληρονόμος» (11:7στ), «εἰς τόπον ὃν ἡμελλεν λαμβάνειν εἰς κληρονομίαν» (8γ-ε), «τῶν συγκληρονόμων τῆς ἐπαγγελίας τῆς αὐτῆς» (9γ), «οὐκ ἐχομίσαντο τὴν ἐπαγγελίαν» (39β).

Μια τελευταία λεπτομέρεια αφορά την ιδέα της εσχατολογικής Ιερουσαλήμ που στο *11Q13* (2:16, 19, 22, 23-24, 3:9-10) έχει ιδιαίτερη σημασία. Η ειδική σημασία της πόλης δεν απουσιάζει ούτε από την προς Εβραίους. Οι παρακάτω φράσεις είναι ενδεικτικές: «εἰς τόπον ὃν ἡμελλεν λαμβάνειν εἰς κληρονομίαν» (Εβρ. 11:8γ-ε), «ἔχουσαν πόλιν ἧς τεχνίτης καὶ δημιουργὸς ὁ θεός» (10), «ἠτοίμασεν γὰρ αὐτοῖς πόλιν» (16ε), «προσεληλύθατε Σιών ὄρει καὶ πόλει θεοῦ ζῶντος, Ἰερουσαλήμ ἐπουρανίῳ» (12:22), «οὐ γὰρ ἔχομεν ὧδε μένουσαν πόλιν ἀλλὰ τὴν

μέλλουσαν επίζητούμεν» (13:14). Ο Manzi¹¹⁴ παρατήρησε ότι ιδιαίτερα στο Εβρ. 12:22-23 εντοπίζεται ακόμη και λεξιλογική παραλληλότητα με όσα λέγονται στο σύνολο του κειμένου του 11Q13.

Αξίζει ακόμη να αναφερθεί ότι όσα λέγονται στη Διαθ. Λευί 18 για το νέο ιερέα που α) έχει βασιλικό ρόλο, β) τεματίζει την αμαρτία και γ) θα λυτρώσει τους πιστούς ανοίγοντας τις θύρες του παραδείσου, βρίσκονται σε συμφωνία με όσα αναφέρονται στην προς Εβραίους για τον Χριστό. Ο Χριστός κάνει τον εξιλασμό για τις αμαρτίες των πιστών (1:3, 2:17, 7:27, 9:26, 28, 10:12, 18, 22) εξυψώνεται στα δεξιά του Πατέρα (1:3, 8:1, 10:12, 12:2) και ανοίγει την είσοδο στον ουρανό για τους πιστούς του (3:1, 4:16, 5:9, 6:19-20, 7:19, 25, 9:24, 28, 10:19-22, 12:22-24).

Είδαμε νωρίτερα στο κεφάλαιο αυτό πως ο συγγραφέας της προς Εβραίους παρουσιάζει τον Μελχισεδέκ ως ιστορικό/ουράνιο ον. Ωστόσο, πουθενά στο κείμενο δεν εξηγεί πώς το ιστορικό πρόσωπο εξελίσσεται σε ουράνιο ον. Τα ξεχωριστά χαρακτηριστικά του ουράνιου Μελχισεδέκ αποδίδονται εξίσου στον Ιησού. Ο συγγραφέας δεν χρησιμοποιεί τον αγγελικό ρόλο που έχει ο Μελχισεδέκ στο 11Q13. Κατά τον Kobelski, ο λόγος απηχείται στα Εβρ. 1-2, στα οποία καθιερώνεται η ανωτερότητα του Ιησού έναντι των αγγέλων¹¹⁵. Πουθενά εκεί δεν αναφέρεται ο Μελχισεδέκ ως αγγελικό ον. Συνεπώς η χρήση της παράδοσης του ουράνιου Μελχισεδέκ, η απουσία οποιασδήποτε προσπάθειας προσδιορισμού του ως αγγελικού όντος και η υπενθύμιση ότι αυτός είναι *άφαμοιωμένος δὲ τῷ νίῳ τοῦ θεοῦ* δείχνουν πως ο συγγραφέας της προς Εβραίους θεωρεί τον Μελχισεδέκ ανώτερο από άγ-

¹¹⁴ Βλ. F. Manzi, *Melchisedek e l' Angelologia nell' Epistola agli Ebrei e a Qumran*, AnBib 136, 277-278, όπου και πίνακας με τα λεξιλογικά παράλληλα.

¹¹⁵ P. J. Kobelski, *Melchizedek and Melki-reša*^c, 127. Πουθενά στην προς Εβραίους δεν υπάρχουν ενδείξεις για μια λατρεία του Μελχισεδέκ. Βλ. L. T. Stuckenbruck, *Angel Veneration and Christology*, 150-151. Σχετικά με την αγγελική Χριστολογία, βλ. του ίδιου, «Ο Υιός του Ανθρώπου ως Παλαιός των Ημερών», (μτφρ. Κ. Αβτζή), *ΔΒΜ* 15 (1996) 13-14 και Ι. Στεφούλη, «Ο Ιησούς Χριστός ως "Υιός του Ανθρώπου" και "Παλαιός των Ημερών" στη Β' Προς Θεσσαλονικείς Επιστολή», στις *Εισηγήσεις Θ' Συνάξεως Ορθοδόξων Βιβλικών Θεολόγων*, Θεσσαλονίκη 2000, 323.

γelo και ελαφρώς κατώτερο από τον Υιό του Θεού. Από τα παραπάνω όμως δεν μπορεί να αποδειχθεί άμεση εξάρτηση της θεολογικής σκέψης του συγγραφέα της προς Εβραίους από το 11Q13, καθώς πολλά από τα παραπάνω θέματα που παρουσιάσαμε ως κοινά ή ανάλογα αποτελούν μέρος μιας ευρύτερης εσχατολογικής προσδοκίας της συγκεκριμένης περιόδου. Εκείνο που όμως έχει σημασία είναι ότι τα θέματα που αναπτύσσονται στο 11Q13 και ο τρόπος με τον οποίο δουλέψαμε μέχρι εδώ (η σύνδεση του Μελχισεδέκ με το ιωβηλαίο έτος και η αναζήτηση αυτής της παράδοσης) κάνουν ορισμένα από τα ζητήματα που στην προς Εβραίους δεν αναπτύσσονται θεολογικά, ευκολότερα κατανοητά.

6. Η συμβολή της προς Εβραίους στη διαμόρφωση της χριστιανικής σωτηριολογίας

Στην προηγούμενη ενότητα είδαμε τις ομοιότητες μεταξύ του Χριστού της προς Εβραίους και του ουράνιου Μελχισεδέκ του 11Q13. Θα πρέπει εδώ να πούμε ότι η σκέψη των δύο συγγραφέων είναι διαφορετική και φυσικά από τα παραπάνω μόνο δεν μπορεί να υποστηριχθεί μια άμεση εξάρτηση της προς Εβραίους από το *Μιδράς στον Μελχισεδέκ*. Και τα δύο κείμενα αποδίδουν στην αντίστοιχη λυτρωτική προσωπικότητα εντυπωσιακά χαρακτηριστικά. Εκείνο που είναι όμως βέβαιο είναι πως χωρίς το συγκεκριμένο κείμενο από το Κουμράν και τις υπόλοιπες μαρτυρίες στις οποίες στηριζόμαστε για να κάνουμε λόγο για μία παράδοση στην οποία ο Μελχισεδέκ έχει ιδιαίτερα εξυψωμένο ρόλο, πολλές από τις ιδέες που στο κείμενο της προς Εβραίους αναφέρονται απλώς και δεν αναπτύσσονται θεολογικά δεν μπορούν να κατανοηθούν σωστά. Το 11Q13 διευκρινίζει μερικά από τα θέματα, τα οποία στην προς Εβραίους αποτελούν μέρος της σωτηριολογικής διδασκαλίας του συγγραφέα της.

Στο κείμενο της προς Εβραίους παρουσιάζονται κατά τη γνώμη μας δύο μοτίβα που συνδέονται με τη σωτηρία των πιστών, αλλά έχουν διαφορετική κατεύθυνση. Το πρώτο έχει μία οριζόντια εσχατολογική προοπτική και σχετίζεται με την κατάπαυση και κυρίως το σαββατισμό που αναμένεται για το λαό του Θεού. Το δεύτερο αντίθε-

τα είναι χριστολογικό, έχει κάθετη προοπτική και αφορά τη μοναδική εφάπαξ αυτοθυσία του Χριστού για τη σωτηρία των ανθρώπων. Το δεύτερο οφείλεται στο πρόβλημα που τότε είχε να αντιμετωπίσει η χριστιανική θεολογική σκέψη και που δεν ήταν άλλο από το θάνατο του Ιησού. Σε κανένα από τα κείμενα, στα οποία παρατηρείται συνδυασμός του ιωβηλαίου έτους με τον αναμενόμενο μεσσία, δεν προβλέπεται κάτι τέτοιο.

Ο συγγραφέας της προς Εβραίους παρουσιάζει το εσχατολογικό μοτίβο στο τμήμα 3:7-4:11, το οποίο χαρακτηρίζεται από τους ειδικούς ως μιδράς στο β' μέρος του Ψλ. 94. Το περιεχόμενο του μιδράς μπορούμε να πούμε πως συνοψίζεται με το στίχο 4:9 «*ἀρα ἀπολείπεται σαββατισμός τῷ λαῷ τοῦ θεοῦ*». Η λέξη *σαββατισμός* εδώ μπορεί να θεωρηθεί ως συνώνυμο της σωτηρίας. Το μοτίβο εδώ είναι εσχατολογικό και δεν συνδέεται με το θάνατο του Χριστού, όπως συμβαίνει στο υπόλοιπο τμήμα της προς Εβραίους. Το θέμα της υπόσχεσης που παρουσιάζεται στο 3:7-4:11 και ταυτίζεται με την ιδέα της εισόδου στην κατάπαυση εμφανίζεται εκ νέου στα Εβρ. 11 και 12 με τη μορφή της υπόσχεσης εισόδου στην ουράνια πόλη. Αυτή η ιδέα της κατάπαυσης και του σαββατισμού παραμένει στο κείμενο χωρίς να διευκρινίζεται ή να αναπτύσσεται περαιτέρω. Κυρίως όμως η συγκεκριμένη ιδέα δεν γίνεται μέρος της χριστολογίας του συγγραφέα¹¹⁶. Το μοτίβο εφαρμόζεται στο σύνολο της κοινότητας, η οποία το μόνο που έχει να κάνει για να πετύχει τη σωτηρία είναι να παραμείνει πιστή στο θέλημα του Θεού. Ο μελλοντικός σαββατισμός αναμένεται ως επιβράβευση και δεν αποτελεί αποτέλεσμα της συμμετοχής του πιστού στο πάθος του Χριστού. Ενώ η ιδέα της ουράνιας πόλης εντάσσεται εντός του χριστολογικού πλαισίου της προς Εβραίους, η ιδέα του σαββατισμού παραμένει εκτός. Η ιδέα διατηρείται θεοκεντρική, ενώ εδώ εφαρμόζεται η χριστιανική αντίληψη του χρόνου. Με το *σήμερον* που επαναλαμβάνε-

¹¹⁶ J. H. Wray, *Rest as a Theological Metaphor in the Epistle to the Hebrews and the Gospel of Truth*, 91-93. Βλ. περισσότερα για την εσχατολογική προοπτική στην προς Εβραίους στο Π. Βασιλειάδη, «Η Εσχατολογική Διάσταση της Εκκλησίας. (Σχόλιο στο Εβρ. 13, 8)», στο *Επίκαιρα Αγιολογικά Θέματα. Αγία Γραφή και Ευχαριστία*, 134-136.

ται οκτώ φορές στο κείμενο η επίτευξη της σωτηρίας φαίνεται πως έχει ήδη αρχίσει.

Ο συγγραφέας γνωρίζει ότι η σωτηρία του 7:25 δεν αποτελεί το τέλος του σωτηριολογικού πλάνου, όπως άλλωστε μαρτυρείται από το 9:28. Στα Εβρ. 1:14, 2:10 και 9:28 η σωτηρία παρουσιάζεται ως επικείμενη, ενώ περιγράφεται ως πραγματικότητα που έχει ήδη πραγματοποιηθεί στα 2:3, 17-18, 4:16, 6:9 και 7:25. Ο υπαινιγμός στο ιωβηλαίο γίνεται με διαφορετικό τρόπο από τους δύο τρόπους που παρουσιάσαμε στο τέταρτο κεφάλαιο της εργασίας μας. Στην προς Εβραίους δεν παρατηρείται νύξη στο θεσμό, ούτε μέσω της ιωβηλαιικής/διαπροσωπικής αφέσεως των αμαρτιών, ούτε μέσω σύνδεσης με το πρόσωπο του Χριστού κατά τρόπο αντίστοιχο με εκείνο που εντοπίζεται στα Συνοπτικά Ευαγγέλια.

Ο συγγραφέας της προς Εβραίους έχει την τάση να συνενώνει διάφορα τμήματα, ενώ είναι από μόνα τους αντιφατικά μεταξύ τους. Αντίθετα με το *Μιδράς στον Μελχισεδέκ* εδώ σαββατισμός και Ιησούς δεν παρουσιάζονται με τον τρόπο που εκεί παρουσιάζονται το έτος της αφέσεως και ο Μελχισεδέκ. Πιθανότατα πιστεύουμε ότι το συγκεκριμένο θέμα δεν μπορεί να εναρμονιστεί με τον θάνατο του Ιησού γι' αυτό και παρουσιάζει διαφορετικά τον Ιησού στο κεφάλαιο 7 από ότι στο υπόλοιπο τμήμα της προς Εβραίους. Ο συγγραφέας ως δεινός ερμηνευτής των γραφών μετατρέπει τη *theologia gloriae* του Εβρ. 7 σε *theologia crucis* στα Εβρ. 8-9. Αφού λοιπόν παρουσιάσει την εξέχουσα θέση του Ιησού σε σχέση με την υπόλοιπη κτίση επιχειρεί να ερμηνεύσει το θάνατό του μέσω της εξιλαστήριας θυσίας της Ημέρας του Εξιλασμού.

Όσον αφορά τώρα το σωτηριολογικό σκηνικό που απαντά στα κείμενα που συνδέουν το ιωβηλαίο με την αναμενόμενη μεσσιανική προσωπικότητα φαίνεται πως τα βασικά του στοιχεία απαντούν και εδώ. Η προς Εβραίους περιέχει όλα τα χαρακτηριστικά στοιχεία αυτού του μοτίβου με τη διαφορά ότι κάποια από αυτά τα αναπτύσσει θεολογικά και κάποια όχι, ενώ ακόμη τα διατηρεί σε μία χαλαρότερη μορφή χωρίς αυτά να συνδέονται μεταξύ τους σε μια λογική συνέχεια. Είδαμε για παράδειγμα πως απαντά και εδώ ιωβηλαική ορολογία με τη γενικότερη έννοια του σαββατισμού (4:9). Υπάρχει ακόμη και το α-

πελευθερωτικό σκηνικό των πιστών που μέχρι τώρα θεωρούνταν υπόδουλοι στο διάβολο (2:14-15). Φυσικά το απελευθερωτικό σχέδιο εδώ ενεργοποιεί ο Ιησούς, ο οποίος έχει βασιλικό και αρχιερατικό λειτούργημα. Στο δεύτερο οφείλεται η επίτευξη της αφέσεως των αμαρτιών των ανθρώπων που πραγματοποιείται σε μια ιδιαίτερη ημέρα. Αυτή είναι η Ημέρα του Εξιλασμού¹¹⁷, η κατεξοχήν ιερή ημέρα του Ισραήλ με την οποία ολοκληρωνόταν και η πνευματική ανασυγκρότηση του λαού. Ας σημειωθεί ότι εδώ τονίζεται το ανεπανάληπτο του χαρακτήρα της (7:27, 9:26-28, 10:10, 12-14), όπως ακριβώς συμβαίνει με τα κείμενα που έχουμε εξετάσει σχετικά με το τελικό ιωβηλαίο που ολοκληρώνει τη σωτηρία «*μιὰ γὰρ προσφορὰ τετελείωκεν εἰς τὸ διηγεῖν τοὺς ἁγιαζομένους*» (Εβρ. 10:14).

Είναι βέβαιο ότι το πάθος και ο θάνατος του Ιησού ήταν πρόβλημα και υποτιμητικό χαρακτηριστικό για τη χριστιανική κοινότητα. Ο συγγραφέας της προς Εβραίους σπεύδει να διορθώσει τη *theologia gloriae* μέσω μίας *theologia crucis* προκειμένου να ξεκαθαρίσει στους αναγνώστες το πρόσωπο και το έργο του δικού τους λυτρωτή. Ενώ επιλέγεται να ερμηνευτεί ο θάνατος του Ιησού μέσω της αποτελεσματικότερης εξιλαστήριας θυσίας που τελούνταν από τον αρχιερέα μία φορά το χρόνο, υπάρχουν στο κείμενο χωρία, όπου υποδεικνύεται στους πιστούς ένας μη θυσιαστικός τρόπος ζωής αντίστοιχος εκείνου της προφητικής κριτικής κατά της τελετουργίας. Στα Εβρ. 10:4-10, όπου παρατίθενται τα λόγια του Ψλ. 39:7-9 επικρίνεται ο θυσιαστικός τρόπος, ενώ στο 9:22 δηλώθηκε πως «*χωρίς αίματεκχυσίας οὐ γίνεται ἄφεσις*». Επιπλέον, στα 4:16, 10:18 και 13:15-16 προτείνεται ο ιωβηλαϊκός/διαπροσωπικός τρόπος συμπεριφοράς των χριστιανών. Στην κοινότητα που υπονοείται από το κείμενο η τελετουργία έχει αντικατασταθεί από την προσευχή και την ενεργή συμμετοχή σε έργα φιλανθρωπίας, ενέργειες πλησιέστερες στην αυθόρμητη έκφραση παρά στην τελετουργική λατρεία.

¹¹⁷ Ας σημειωθεί πως στο ηλιακό ημερολογιακό σύστημα της κοινότητας του Κουμράν η Ημέρα του Εξιλασμού έπεφτε πάντα την Παρασκευή, παραμονή δηλαδή του Σαββάτου. Βλ. J. Dunnill, *Covenant and Sacrifice in the Letter of the Hebrews*, 141 και G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls in English*, London⁴1995, 43.

Στην προς Εβραίους το βάπτισμα αναφέρεται δύο φορές, αλλά πιθανότατα δεν συνδέεται με το χριστιανικό βάπτισμα¹¹⁸, ενώ απουσιάζει παντελώς οποιαδήποτε αναφορά στην Ευχαριστία. Φαίνεται πως το πρόβλημα της αμαρτίας λύθηκε στη συγκεκριμένη κοινότητα με την εφάπαξ θυσία του Χριστού. Έχει παρατηρηθεί επίσης, ότι πουθενά στο κείμενο δεν αναφέρονται λειτουργικές πράξεις αν και συνήθως η κοινότητα που βρίσκεται πίσω από την προς Εβραίους χαρακτηρίζεται από τους ερευνητές ως λατρευτική¹¹⁹. Είναι όντως λατρευτική, όμως η νέα μορφή της λατρείας χαρακτηρίζεται από την αμεσότητα στην προσέγγιση του Θεού που έχει κάθε μέλος¹²⁰. Συμπερασματικά θα λέγαμε πως η προς Εβραίους έχει τη δική της κατανόηση της σωτηρίας. Συμφωνεί με τα υπόλοιπα βιβλία της Κ.Δ. παρουσιάζοντας μια παροντική και ταυτόχρονα μελλοντική σωτηριολογία, αλλά το αποφασιστικό γεγονός επιτεύχθηκε με τη μία φορά για όλους αυτοθυσία του Χριστού. Η προσφορά της στη θεολογία της Κ.Δ. μπορεί να συνοψιστεί σε δύο ιδέες που αναπτύσσονται μόνο σε αυτήν. Η πρώτη είναι η ιεροσύνη του Χριστού *κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ*, ιδέα η οποία λει-

¹¹⁸ Βλ. σχετικά R. W. Johnson, *Going outside the Camp*, 115-116 και R. E. Brown, *An Introduction to the New Testament*, 702.

¹¹⁹ Βλ. W. G. Johnsson, *Defilement and Purgation in the Book of Hebrews*, (Διδακτ. Διατρ.), Vanderbilt University, 1973, 432 και 445· H. S. Songer, «A Superior Priesthood: Hebrews 4:14-7:28», *RExp* 82 (1985) 345-359· R. Rábano, *Sacerdote a Semejanza de Melquisedec*, Salamanca²1961· του ίδιου, «Sacerdocio de Melquisedec, Sacerdocio de Aarón y Sacerdocio de Christo», *CB* 13 (1956) 264-275· D. J. Pursiful, *The Cultic Motif in the Spirituality of the Book of Hebrews*, Lewiston, New York, Edward Mellen Press, 1993· J. A. Young, *The Significance of Sacrifice in the Epistle to the Hebrews*, (Διδακτ. Διατρ.), Southwestern Baptist Theological Seminary, 1963· K. L. Schenck, *The Settings of the Sacrifice: Eschatology and Cosmology in the Epistle to the Hebrews*, Durham, 1996· D. Stitzel, *The Argument of Hebrews 7-9*, (Διδακτ. Διατρ.), Dallas Theological Seminary, Dallas 1971· P. Balla, *The Melchizedekian Priesthood*, Budapest, Károli Gáspár Reformed University, Faculty of Theology, 1995· C. Spicq, «Melchisedech et l'Épître aux Hébreux: La Sacerdoce de la Nouvelle Alliance», *EV* 87 (1977) 206-208· A. Slutts, *The Significance of the Melchizedekian Priesthood in the Book of Hebrews*, (Διδακτ. Διατρ.), Dallas Theological Seminary, Dallas 1971.

¹²⁰ J. Dunnill, *στο ίδιο*, 261-262 και J. M. Scholer, *Proleptic Priests*, 205-207.

τουργεί καταλυτικά στην ανάπτυξη της χριστολογίας του συγγραφέα. Η δεύτερη έγκειται στη χρήση του τελετουργικού τυπικού της Ημέρας του Εξίλασμου από το συγγραφέα, προκειμένου να ερμηνευθεί ο θάνατος του Χριστού.

Τέλος, θα πρέπει να επαναλάβουμε ότι η κοινότητα που υπονοείται πίσω από το κείμενο περνά μία κρίση. Κάποια μέλη της βρίσκονται στην πορεία απομάκρυνσης από τη νέα τους πίστη, ενώ τα δεινά που έχει υποστεί αυτή η μικρή εκκλησία είναι σοβαρά και αναμένονται νέα. Το όλο υπόβαθρο δεν είναι άσχετο με την παρουσία του Μελχισεδέκ και τον υπαινιγμό στην ιωβηλαική εσχατολογία. Ο Μελχισεδέκ ερμηνεύεται ως βασιλεύς δικαιοσύνης και το ιωβηλαίο αποτελεί την επιτομή της δικαιοσύνης. Όλα αυτά δείχνουν ότι η σωτηρία δεν έχει να κάνει μόνο με την πνευματική αποκατάσταση του πιστού, αλλά έχει μια ολιστική έννοια που περιλαμβάνει τόσο την κοινωνική του κατάσταση, όσο και την πνευματική. Οι χριστιανοί της συγκεκριμένης κοινότητας γνωρίζουν ότι η σωτηρία και η άφεση των αμαρτιών τους έχει ήδη επιτευχθεί για όλους, όμως τίποτε δεν άλλαξε όσον αφορά τις συνθήκες διαβίωσης. Αυτό αναγκάζει το συγγραφέα της προς Εβραίους (αντίθετα με την αποκαλυπτική γραμματεία στην οποία η σωτηρία δεν έχει ακόμη επιτευχθεί, αλλά αναμένεται μόνο ως μελλοντικό γεγονός) να δηλώσει πως αναμένεται η ολοκλήρωσή της. Αυτή θα ενεργοποιηθεί αν η κοινότητα παραμείνει πιστή στη νέα διαθήκη που εγκαινιάστηκε με την εφάπαξ θυσία του νέου αρχιερέα.

ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

Στο σημείο αυτό μπορούμε να συνοψίσουμε τα τελικά συμπεράσματα της εργασίας μας ως εξής:

1. Αρχίζοντας με το *ιωβηλαίο έτος* θα πρέπει να πούμε πως, ανεξάρτητα αν ο θεσμός δεν εφαρμόστηκε ποτέ στην πράξη, αποτελούσε θεωρητικά την επιτομή της κοινωνικής δικαιοσύνης του Ισραήλ. Επιπλέον, το ιωβηλαίο συνδέεται στενά με το σαββατικό έτος, αλλά και την ημέρα του Σαββάτου, ενώ στο σύνολό του ο θεσμός ενδύεται με λατρευτικά και θεολογικά στοιχεία, τα οποία είναι άκρως σημαντικά για την κατανόηση του σκοπού του. Το κοσμοείδωλο που το ιωβηλαίο οραματιζόταν δεν ήταν άλλο παρά η ολική ανασυγκρότηση σε κοινωνικό και πνευματικό επίπεδο.

Εξαιτίας της μεταβολής των συνθηκών ζωής και ιδιαίτερα λόγω της κοινωνικής καταπίεσης του λαού, το ιωβηλαίο έτος μεταβλήθηκε σε ένα εσχατολογικό σύμβολο της σωτηρίας, το οποίο αναμενόταν να διακηρυχθεί, όχι από το λαό, αλλά από τον ίδιο το Γιαχβέ ή τον απεσταλμένο του. Συνέπεια αυτής της μεταβολής ήταν ο πρώην θεσμός να ενταχθεί στο χρονομεσσιανισμό και να συνδεθεί με τον εσχατολογικό λυτρωτή του λαού. Ίχνη αυτής της μεταβολής εντοπίζονται σε κείμενα της μεσοδιαθηκικής γραμματείας, αλλά και στην Κ.Δ., στην οποία μπορούμε να ανακαλύψουμε έμμεσες αναφορές και νύξεις σε σύνδεση με το πρόσωπο και το έργο του Ιησού.

Στην Κ.Δ. ειδικότερα μπορούν να ανιχνευθούν είτε αναφορές σε διατάξεις του ιωβηλαίου, είτε νύξεις στην ανασυγκρότηση, στην οποία αυτό στόχευε, μέσω της ολικής αποκατάστασης που πραγματοποιείται με την εμφάνιση του Ιησού. Εδώ πρέπει να αναφέρουμε τα παρακάτω:

α) Είναι εμφανές ότι το ζήτημα της *αφέσεως* των αμαρτιών και μάλιστα ο τρόπος που αυτή επιτυγχάνεται σε περιορισμένο, πλην όμως ικανό αριθμό περιπτώσεων χωρίς εξίλαστήρια αναφορά (κυρίως στο θάνατο του Ιησού) προέρχεται από το κοσμοείδωλο του ιωβηλαίου έτους. Αυτή η μορφή της αφέσεως των αμαρτιών εντοπίζεται κυρίως

στα Συνοπτικά Ευαγγέλια, αν και παρατηρείται και μία περίπτωση στο κατά Ιωάννην. Σε αυτή την ομάδα περικοπών η άφεση των αμαρτιών συντελείται αυτόματα διότι εξαρτάται από την κοινωνική και αγαπητική σχέση των ανθρώπων, και κυρίως δεν συνδέεται με το θάνατο του Ιησού ή με την πίστη σε αυτόν. Στην Κ.Δ. η ιωβηλαική/διαπροσωπική αυτή μορφή της αφέσεως αντιπροσωπεύεται συνολικά επτά φορές στο κατά Ματθαίον, πέντε στο κατά Λουκάν, μία στο κατά Μάρκον (κατά κύριο λόγο στην παράδοση της Πηγής των Λογίων), μία στο κατά Ιωάννην και μία στην επιστολή Ιακώβου.

β) Σε μια δεύτερη κατηγορία περικοπών παρουσιάζεται επίσης η αίσθηση της αλυσιδωτής αντίδρασης μεταξύ Θεού και ανθρώπων, αλλά εδώ καθοριστικό ρόλο διαδραματίζει το γεγονός της έλευσης του Ιησού. Αυτή η κατηγορία περικοπών απαντά στην Κ.Δ. συνολικά μία φορά στο κατά Μάρκον, τρεις στο κατά Ματθαίον, πέντε στο κατά Λουκάν, μία στην προς Εφεσίους, μία στην προς Κολοσσαείς και δύο στην Α΄ Ιωάννου. Παρατηρείται εντυπωσιακή απουσία αυτού του μοτίβου από τις αδιαμφισβήτητες παύλειες επιστολές, ενώ ένας υπαινιγμός στο θεσμό του ιωβηλαίου απαντά μόνο στο Γαλ. 4:10, αλλά εκεί πρόκειται για την απλή παρατήρηση της έλευσης της συγκεκριμένης χρονιάς. Τα Α΄ Ιω. 3:16 και 4:11, αν και δεν χρησιμοποιούν τη σχετική με την άφεση των αμαρτιών ορολογία, αναφέρονται στην αγαπητική και κοινωνική σχέση, που προέρχεται από το ιωβηλαίο έτος, αλλά φυσικά σε σύνδεση με το πρόσωπο και το έργο του Χριστού.

Η σταυρική θεολογία (*theologia crucis*) του Παύλου λειτουργεί καταλυτικά στις αδιαμφισβήτητες επιστολές του και δεν αφήνει περιθώρια για μια ιωβηλαική (διαπροσωπική και κοινωνική) μορφή αφέσεως των αμαρτιών. Στις αδιαμφισβήτητες παύλειες επιστολές χρησιμοποιούνται μόνον οι όροι *χαρίζομαι* και *πάρεσις*, ενώ απουσιάζουν παντελώς οι όροι *ἀφήμι/ἄφεσις*. Προφανώς για κάποιον άγνωστο σε μας λόγο ο Παύλος αποφεύγει να μιλά με αυτούς τους όρους. Πιθανώς η αιτία να ήταν πως οι παραπάνω όροι ήταν δηλωτικοί της ιουδαϊκής θεολογικής σκέψης και πρακτικής. Φαίνεται ότι ο Παύλος επιθυμούσε να δώσει μία διαφορετική έμφαση στο ζήτημα της αφέσεως των αμαρτιών.

γ) Πέρα από τις παραπάνω δύο περιπτώσεις στην προς Εβραίους επιστολή, εμφανίζεται μεταξύ άλλων και ένα μοτίβο που έχει εσχατολογική κατεύθυνση και σχετίζεται με την «κατάπαυση», και κυρίως με το «σαββατισμό» που αναμένεται για το λαό του Θεού. Πιστεύουμε πως εδώ απηχείται μια νύξη στο ιωβηλαίο ως εσχατολογικό σύμβολο της σωτηρίας. Πρόκειται δηλαδή για μία διαφορετική περίπτωση από τις άλλες δύο που απαντούν στην Κ.Δ. Στην ενότητα Εβρ. 3:7-4:11 η λέξη *σαββατισμός* παραπέμπει στους θεσμούς του σαββατικού και του ιωβηλαίου έτους και θα πρέπει να εκληφθεί ως συνώνυμο της σωτηρίας. Το μοτίβο που χρησιμοποιείται εδώ είναι εσχατολογικό και δεν συνδέεται με το θάνατο του Χριστού, όπως συμβαίνει στο υπόλοιπο τμήμα της προς Εβραίους. Αυτή η ιδέα της κατάπαυσης και του σαββατισμού δεν γίνεται μέρος της χριστολογίας του συγγραφέα. Το μοτίβο εφαρμόζεται στο σύνολο της κοινότητας, η οποία το μόνο που έχει να κάνει για να πετύχει τη σωτηρία είναι να παραμείνει πιστή στο θέλημα του Θεού. Ο μελλοντικός σαββατισμός αναμένεται ως επιβράβευση και δεν αποτελεί αποτέλεσμα της συμμετοχής του πιστού στο πάθος του Χριστού. Η διήκουσα έννοια παραμένει θεοκεντρική, παρά τον σαφή χριστοκεντρικό χαρακτήρα του υπόλοιπου τμήματος της επιστολής.

2. Αναφορικά με την προσωπικότητα του *Μελχισεδέκ* μέσω της διακειμενικής εξέτασης προκύπτει ότι κατά την εποχή της Κ.Δ. υπήρχαν δύο διαφορετικές παραδόσεις σχετικά με την προέλευση και το ρόλο του μυστηριώδη βασιλιά και ιερέα της Σαλήμ:

α) Η πρώτη και αρχαιότερη στηρίζεται φυσικά στην Π.Δ. (Γεν. 14:18-20 και Ψλ. 109:4) και θεωρεί τον Μελχισεδέκ ιστορικό πρόσωπο. Αυτή υιοθετείται από τον *Ψευδο-Ευπόλεμο*, το *Απόκρυφο της Γενέσεως*, τον Φίλωνα, τον Ιώσηπο και τα *Ιωβηλαία* (αν βέβαια στο αρχικό κείμενο υπήρχε το όνομα του Μελχισεδέκ). Το γεγονός ότι τα μεταγενέστερα κείμενα προσθέτουν ή αφαιρούν στοιχεία από το Γεν. 14:18-20 αποδεικνύει πόσο ομιχλώδες ήταν το σκηνικό αυτού του περιστατικού.

β) Η δεύτερη παράδοση παρουσιάζει τον Μελχισεδέκ ως ουράνιο ή ειδικότερα αγγελικό ον. Αυτή η θεώρηση του Μελχισεδέκ μαρτυρεί-

ται στα χειρόγραφα του Κουμράν από τα οποία εξαιρείται το *Απόκρυφο της Γενέσεως*. Ο Μελχισεδέκ που τώρα τοποθετείται στην ουράνια σφαίρα εμφανίζεται σε αυτά τα κείμενα με υπερυψωμένο ρόλο. Αν και η παράδοση αυτή δεν μπορεί να χρονολογηθεί, είναι η αιτία για τη μετατροπή της ιερατικής του ιδιότητας σε αρχιερατική. Στην *Αγγελική Λειτουργία* ο Μελχισεδέκ παρουσιάζεται με αρχιερατικό λειτουργήμα στη λατρεία του ουράνιου ναού, ενώ στο *Μιδράς στον Μελχισεδέκ* συνδέεται με την αναμενόμενη εποχή της σωτηρίας. Απεικονίζεται ως αρχάγγελος, πολεμιστής και αρχιερέας, ο οποίος θα εκτελέσει το σχέδιο της σωτηρίας, ενώ επιπλέον συνδέεται και με το τελευταίο ιωβηλαίο έτος και την Ημέρα του Εξιλασμού. Το σωτηριολογικό πλάνο περιλαμβάνει την απελευθέρωση του λαού από την κατοχή του Βελιάλ, την άφεση των αμαρτιών και την κρίση των πιστών, η οποία πιθανώς θα γίνει από τον Μελχισεδέκ με την ιδιότητα του απεσταλμένου του Θεού.

3. Στην *προς Εβραίους* υπάρχουν στοιχεία που αποδεικνύουν ότι ο συγγραφέας της θεωρεί τον Μελχισεδέκ όχι μόνον ως ιστορικό, αλλά ταυτόχρονα και ως ουράνιο ον. Εδώ δεν εφαρμόζεται κάποια τυπολογία προκειμένου να αναδειχθεί η ανωτερότητα του Ιησού, αλλά τα δύο πρόσωπα εμφανίζονται με τα ίδια χαρακτηριστικά, χωρίς ο Μελχισεδέκ να μειώνεται σε σχέση με τον Ιησού, όπως θα ανέμενε κανείς. Ο συγγραφέας της προς Εβραίους αφού έχει εκμεταλλευτεί κάθε στοιχείο του ιστορικού/ουράνιου Μελχισεδέκ στο κεφ. 7, στη συνέχεια τον απομακρύνει από το προσκήνιο και παρουσιάζει το μοναδικής σημασίας για τους χριστιανούς έργο του νέου αρχιερέα Ιησού.

Ο συγγραφέας της προς Εβραίους γνωρίζει και τις δύο παραδόσεις σχετικά με τον Μελχισεδέκ και μάλιστα είναι πολύ πιθανόν η αρχιεροσύνη του Ιησού να κατανοούνταν σε αναλογία με το ιερατικό λειτουργήμα των αγγέλων κατά τις ιουδαϊκές αντιλήψεις και ειδικότερα να προέρχεται από την αρχιεροσύνη του ουράνιου αρχιερέα Μελχισεδέκ. Η αρχιεροσύνη του δεν είναι άσχετη με το ζήτημα της αφέσεως των αμαρτιών. Η σύνδεση αυτών των δύο παρατηρείται και σε μεταγενέστερα κείμενα, όπως είναι τα *NHC IX,1 β'* βιβλίο *Ιεού*, δ' βιβλίο *Πίστις Σοφία* και *B' Ενώχ* με διάφορες φυσικά τροποποιήσεις. Φαίνε-

ται, όμως, πως η ιδέα είναι πολύ παλαιότερη και προέρχεται από το *Μιδράς στον Μελχισεδέκ*. Επιπλέον, το εσχατολογικό πλάνο που περιγράφεται στο *Μιδράς στον Μελχισεδέκ* παρατηρείται και σε αρκετά άλλα κείμενα της αποκαλυπτικής γραμματείας με ελαφρές παραλλαγές. Ιδιαίτερα σημαντικό είναι το γεγονός ότι στα κείμενα αυτά το πρόσωπο του λυτρωτή δεν είναι πάντοτε το ίδιο, το τέλος όμως, δηλαδή η ολοκλήρωση του σχεδίου της σωτηρίας, προσδιορίζεται με ιωβηλαική ορολογία.

Αν και δεν είναι δυνατό να υποστηριχθεί η από πλευράς του συγγραφέα της προς Εβραίους άμεση γνώση του *Μιδράς στον Μελχισεδέκ*, φαίνεται πως οι ιδέες που απαντούν σε αυτό ξεκαθαρίζουν πολλές ανάλογες έννοιες, οι οποίες στην προς Εβραίους απλώς αναφέρονται χωρίς να εξηγούνται. Αν και ο ρόλος του Μελχισεδέκ δεν είναι κοινός στα δύο κείμενα, παρατηρείται ομοιότητα μεταξύ του ρόλου του ουράνιου Μελχισεδέκ και του Χριστού της προς Εβραίους. Επίσης παρατηρείται ακόμη και χρήση της ιωβηλαικής κατανόησης της σωτηρίας με την υιοθέτηση της ιδέας του τελικού σαββατισμού, που αναμένεται για τη χριστιανική κοινότητα στην οποία απευθύνεται η προς Εβραίους. Τα προβλήματα που αυτή αντιμετωπίζει, και κυρίως τα παθήματα που έχει υποστεί, δεν είναι άσχετα με την παρουσία του βασιλιά της δικαιοσύνης στο κείμενο, ενώ η ιδέα της αναμονής της μελλοντικής σωτηρίας λειτουργεί παραινετικά για να δηλώσει την ολοκλήρωσή της σε κοινωνικό και πνευματικό επίπεδο.

Σε αντίθεση με τους υπόλοιπους συγγραφείς που υιοθετούν τη σύνδεση του ιωβηλαίου έτους με την αναμενόμενη μεσσιανική προσωπικότητα, ο συγγραφέας της προς Εβραίους έχει να αντιμετωπίσει ένα δύσκολο πρόβλημα. Αυτό δεν είναι άλλο από το θάνατο του Ιησού που ηχεί οπωσδήποτε παράδοξα. Σαββατισμός και Ιησούς δεν παρουσιάζονται κατ' αντίστοιχο τρόπο με το έτος της αφέσεως και τον Μελχισεδέκ στο *Μιδράς* από το Κουμράν. Είναι προφανές ότι το συγκεκριμένο θέμα δεν μπορεί να εναρμονιστεί με το θάνατο του Ιησού. Έτσι εξηγείται η διαφορετική παρουσίαση του Ιησού στο έβδομο κεφάλαιο απ' ότι στο υπόλοιπο τμήμα της προς Εβραίους. Ο συγγραφέας μετατρέπει τη *theologia gloriae* του Εβρ. 7 σε *theologia crucis* στα Εβρ. 8-9. Αφού λοιπόν, παρουσιάσει την εξέχουσα θέση του Ιησού σε σχέ-

ση με την υπόλοιπη κτίση επιχειρεί να ερμηνεύσει το θάνατό του μέσω της εξιλαστήριας θυσίας της Ημέρας του Εξιλασμού με την οποία επιτυγχάνεται η άφεση των αμαρτιών. Μόνο που η θυσία του δεν είναι επαναλαμβανόμενη, αλλά πραγματοποιείται μία και οριστική φορά.

Στην προς Εβραίους, ενώ επιλέγεται να ερμηνευτεί ο θάνατος του Ιησού μέσω της αποτελεσματικότερης εξιλαστήριας θυσίας που τελούνταν από τον αρχιερέα μία φορά το χρόνο, υπάρχουν χωρία όπου υποδεικνύεται στους πιστούς ένας μη θυσιαστικός/τελετουργικός τρόπος ζωής. Με αυτά επικρίνεται ο θυσιαστικός τρόπος (Εβρ. 10:4-10) και επιπλέον (4:16, 10:18, 13:15-16) προτείνεται ο ιωβηλαιικός/διαπροσωπικός τρόπος συμπεριφοράς των χριστιανών. Στην παραλήπτρια κοινότητα η τελετουργία έχει αντικατασταθεί από την προσευχή και την ενεργό συμμετοχή σε έργα φιλανθρωπίας, ενέργειες πλησιέστερες στην αυθόρμητη έκφραση παρά στην τελετουργική λατρεία. Η ολοκλήρωση της σωτηρίας διατηρείται έξω από τη χριστολογική κατεύθυνση με την ιδέα του μελλοντικού σαββατισμού. Η χριστιανική κοινότητα το μόνο που έχει να κάνει είναι να παραμείνει εντός της νέας διαθήκης.

BIBΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

A. ΠΗΓΕΣ

- Αγία Γραφή, έκδ. ΕΒΕ, Αθήνα 1997.
- Αιθιοπικός Ενώχ (Ενώχ Α'), ΟΤΡ1, 5-89.
- , έκδ. Σ. Αγουρίδη, *Τα Απόκρυφα της Παλαιάς Διαθήκης*, τ. Α', Αθήνα 1980, 263-381 και του ίδιου, «Ενώχ (εισαγωγή-κείμενον και απόδοσις)», *Θεολ* 44 (1973) 513-560, 45 (1974) 57-79, 249-274, 455-477.
- Ανάληψη Μωυσή, ΑΡΟΤ2, 407-424.
- , έκδ. Σ. Αγουρίδη, *Τα Απόκρυφα της Παλαιάς Διαθήκης*, τ. Β', Αθήνα 1985, 7-43.
- Αποκάλυψη Αβραάμ, ΟΤΡ1, 681-705.
- Αποκάλυψη Εσδρα (Δ' Εσδρας), ΟΤΡ1, 517-559.
- , έκδ. Σ. Αγουρίδη, *Τα Απόκρυφα της Παλαιάς Διαθήκης*, τ. Β', Αθήνα 1985, 205-281.
- Aprophthegmata Patrum (collectio alphabetica)*, PG 65, 72-440.
- Aramaic Papyri from Elephantine*, ANET, 548-549.
- Αριστοτέλους, *Αθηναίων Πολιτεία*, έκδ. Η. Oppermann, *Aristotelis Athenaiōn Πολιτεία*, Leipzig, Teubner, 1928.
- , *Πολιτικά*, έκδ. W. D. Ross, *Aristotelis politica*, Oxford, Clarendon Press, ²1964.
- Αυγουστίνου, *Quaestionum in Pentateuchum libri VII*, PL 34, 547-824.
- Avigad N.-Yadin Y., *A Genesis Apocryphon. A Scroll from the Wilderness of Judaea*, Jerusalem 1958.
- Biblia Hebraica Stuttgartensia*, έκδ. K. Elliger-W. Rudolph, Stuttgart 1990.
- Διαθήκαι των XII Πατριαρχών, έκδ. M. DeJonge, *Testamenta XII Patriarcharum*, PVTG 1, Leiden, Brill ²1970.
- , έκδ. Σ. Αγουρίδη, *Τα Απόκρυφα της Παλαιάς Διαθήκης*, τ. Α', Αθήνα 1980, 163-260 και του ίδιου, «Διαθήκη των Δώδεκα Πατριαρχών, Υιών Ιακώβ», *ΕΕΘΣΑ* 18 (1972) 387-484.
- Διάταγμα του Αμμισαντούκα, ANET, 526-528.
- Διδαχαί τῶν Ἀποστόλων, έκδ. J. P. Audet, *La Didachè. Instructions des Apôtres*, Paris, Lecoffre, 1958.
- Διοδώρου Σικελιώτη, *Βιβλιοθήκη Ἱστορική*, έκδ. F. Vogel-K. T. Fischer, *Diodori bibliotheca historica (lib. 1-20)*, τ. 5, Leipzig, Teubner ⁵1906.

- Epic of Gilgamesh*, ANET, 72-99.
- Επιστολή Αριστέα, έκδ. A. Pelletier, *Lettre d'Aristée à Philocrate*, SC 89, Paris, Cerf, 1962.
- , έκδ. Σ. Αγουρίδη, *Τα Απόκρυφα της Παλαιάς Διαθήκης*, τ. Α', Αθήνα 1980, 385-492.
- Επιστολή Βαρνάβα, έκδ. R. A. Kraft, *Épître de Barnabé*, SC 172, Paris, Cerf, 1971, 72-218.
- Επιφάνιου Σαλαμίνος, *Κατά αίρέσεων ογδοήκοντα τό επικληθέν Πανάριον εἰτ' οὖν Κιβώτιος εἰς βιβλία τρία*, έκδ. K. Holl, *Eriphanus Bände 1-3: Apocoratus und Panarion*, GCS 25, 31, 37, Leipzig, Hinrichs, 1915.
- Έρωμᾶ, *Ποιμὴν*, έκδ. M. Whittaker, *Die apostolischen Väter I. Der Hirt des Hermas*, GCS 48, Berlin, Akademie-Verlag, ²1967, 1-98.
- Ευσεβίου Καισαρείας, *Εὐαγγελικὴ Προπαρασκευή*, έκδ. K. Mras, *Eusebius Werke, Band 8: Die Praeparatio evangelica*, GCS 43.1 & 43.2, Berlin, Akademie-Verlag, 43.1:1954, 43.2:1956.
- Fragment 52 from Deir El-Bala'izah*, έκδ. W. E. Crum, «Coptic Anecdota. I. A Gnostic Fragment» *JTS* 44 (1943) 176-179.
- Fragmentary Targums*, έκδ. M. L. Klein, *The Fragments-Targums of the Pentateuch according to their Extant Sources*, τ. 2, Roma 1980.
- Freedman H.-Simon M., *Midrash Rabbah*, τ. 10, London ³1983.
- Γνωστικό Ευαγγέλιο Θωμά, έκδ. I. Καραβιδόπουλου, «Γνωστικό Ευαγγέλιο Θωμά», στο *Απόκρυφα Χριστιανικά Κείμενα Α': Απόκρυφα Ευαγγέλια*, BB 13, Θεσσαλονίκη 1999, 301-326.
- Ηροδότου, *Ιστορίαι*, έκδ. Ph.-E. Legrand, *Hérodote. Histoires*, τ. 9, Paris, Les Belles Lettres, ²1963.
- Ιγνατίου Αντιοχείας, *Προς Φιλαδελφείς*, έκδ. F. X. Funk-F. Diekamp, *Epistulae Interpolatae et Epistulae Suppositiciae*, Patres Apostolici 2, Tübingen, Laupp, ³1913, 159-190.
- Ιεού, έκδ. C. Schmidt, *The Books of Jeu and the Untitled Text in the Bruce Codex*, (μτφρ. V. MacDermot), NHS 13, Leiden, Brill, 1978.
- Ιερωνύμου, *Epistula LXXIII*, PL 22, 676-681.
- , *Incipit Liber Psalmorum juxta Septuaginta Interpretes, ab Hieronymo semel et iterum einendutus atque in hac editione obelis et asteriscis ab eodem illustratus*, PL 29, 123-419.
- Ιουστίνου Μάρτυρος, *Πρός Τρύφωνα Ἰουδαῖον Διάλογος*, (*Dialogus cum Tryphone*), έκδ. E. J. Goodspeed, *Die ältesten Apologeten*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1915, 90-265.
- Ιωάννου Χρυσοστόμου, *Εἰς τὴν Γένεσιν*, PG 53, 21-385.

- , *Εἰς τὸν ΡΗ Ψαλμόν*, PG 55, 39-498.
- , *Ομιλία εἰς τὸν Μελχισεδέκ*, PG 56, 257-262.
- Ἰωβηλαία, έκδ. Σ. Αγουρίδη, «Ἰωβηλαία (Εἰσαγωγικά-απόδοσις κειμένου)», *Θεολ* 43 (1972) 550-583, 44 (1973) 34-118.
- Ἰωσήπου Φλαβίου, *Ἰουδαϊκὴ Ἀρχαιολογία*, έκδ. B. Niese, *Antiquitates Judaicae, Flavii Iosephi opera*, τ. 1-4, Berlin, Weidmann ⁵1955.
- , *Ἱστορία Ἰουδαϊκοῦ πολέμου πρὸς Ῥωμαίους*, έκδ. B. Niese, *De bello Judaico libri vii, Flavii Iosephi opera*, τ. 6, Berlin, Weidmann ²1955.
- Καινὴ Διαθήκη, έκδ. K. Aland-J. Karavidopoulos-C. M. Martini-B. M. Metzger, *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart ²⁷1998.
- Κλήμεντος Αλεξανδρέως, *Στρωματεῖς*, έκδ. O. Stählin-L. Früchtel-U. Treu, *Clemens Alexandrinus*, τ. 2-3, GCS 52 (15), 17, Berlin, Akademie-Verlag, 2, ³1960, 3, ²1970.
- Κυπριανού Καρχηδόνας, *Epistola LXIII*, PL 4, 372-389.
- Κυρίλλου Αλεξανδρείας, *Περὶ τοῦ Ἄβραάμ καὶ τοῦ Μελχισεδέκ*, PG 69, 49-109.
- Κώδικας του Lipit-Ishtar*, ANET, 159-161.
- Κώδικας νόμων της Εσνούνα*, ANET, 161-163.
- Κώδικας του Ούρ-Ναμμού*, ANET, 523-525.
- Κώδικας του Χαμμουραπί*, ANET, 163-180.
- Legend of King Keret*, ANET, 142-149.
- Liturgical Works*, έκδ. J. R. Davila, *Eerdmans Commentaries on the Dead Sea Scrolls* 6, Michigan, Eerdmans, 2000.
- Melchisédek (NH IX, 1). Oblation, Baptême et Vision dans la Gnose Séthienne*, έκδ. W.-P. Funk, J.-P. Mahé and C. Gianotto, *Bibliothèque Copte de Nag Hammadi, Section Textes* 28, Leuven and Paris, Peeters/Québec, Les Presses de L'Université Laval, 2001.
- Mishnah*, έκδ. H. Danby, *The Mishnah*, London, Oxford University Press, 1938.
- Mur 18*, J. T. Milik, *Les Grottes de Murabba'ât*, έκδ. P. Benoît-J. T. Milik-R. de Vaux et al., DJD 2, Oxford, Clarendon Press, 1961, pl. XXIX.
- Mur 24*, J. T. Milik, *Les Grottes de Murabba'ât*, έκδ. P. Benoît-J. T. Milik-R. de Vaux et al., DJD 2, Oxford, Clarendon Press, 1961, pls. XXXV-XXXVII.
- Nag Hammadi Texts and the Bible. A Synopsis and Index*, έκδ. C. A. Evans-R. L. Webb-R. L. Wiebe, Leiden, Brill, 1993.
- Newsom C. A. (έκδ.), *Songs of the Sabbath Sacrifice. A Critical Edition*, HSS 37, Atlanta, Georgia 1985.

- NHC IX,1, έκδ. B. A. Pearson-S. Giversen, «NHC IX,1: Melchizedek», στο *Nag Hammadi Codices IX and X*, έκδ. B. A. Pearson, NHS 15, Leiden, Brill, 1981, 19-85.
- Ο Κώδικας του Χαμμουραμί και άλλοι Κώδικες της Μεσοποταμίας, έκδ. Θ. Καστανιώτη, (μτφρ. Κ. Καλατζή), Αθήνα, Εκδόσεις Καστανιώτη, 1982.
- Παλαιά Διαθήκη, έκδ. A. Rahlfs, *Septuaginta*, Stuttgart ⁸1965.
- Φίλωνα Αλεξανδρέα, *Νόμων Ιερών ἀλληγορίας τῶν μετὰ τὴν ἐξαήμερον*, (*Legum allegoriarum libri I-III*), έκδ. L. Cohn, *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt*, τ. 1, Berlin, Reimer, 1896.
- , *Βίος σοφοῦ τοῦ κατὰ διδασκαλίαν τελειωθέντος, ἡ περὶ νόμων ἀγράφων, ὃ ἐστι περὶ Ἀβραάμ, (De Abrahamo)* έκδ. L. Cohn, *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt*, τ. 4, Berlin, De Gruyter, 1962.
- , *Περὶ ἀρετῶν ἃς συν ἄλλαις ἀνέγραψε Μωυσῆς ἡτοι περὶ ἀνδρείας και εὐσεβείας και φιλανθρωπίας και μετανοίας, (De virtutibus)*, έκδ. L. Cohn, *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt*, τ. 5, Berlin, Reimer, ²1962.
- , *Περὶ τῆς πρὸς τα προπαιδεύματα συνόδου, (De congressu eruditionis gratia)*, έκδ. P. Wendland, *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt*, τ. 3, Berlin, Reimer, ²1962.
- , *Περὶ τῶν ἀναφερομένων ἐν εἴδει νόμων, (De specialibus legibus lib. i-iv)*, έκδ. L. Cohn, *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt*, τ. 5, Berlin, Reimer, ²1962.
- , *Περὶ τῶν δέκα λόγων οἱ κεφάλαια νόμων εἰσίν, (De decalogo)*, έκδ. L. Cohn, *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt*, τ. 4, Berlin, Reimer, ²1962.
- , *Περὶ φυγῆς και εὐρέσεως, (De fuga et inventione)*, έκδ. P. Wendland, *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, τ. 3, Berlin, De Gruyter, 1962.
- , *Quaestiones in Genesim (fragmenta)*, έκδ. F. Petit, *Quaestiones in Genesim et in Exodum. Fragmenta Graeca*, Les oeuvres de Philon d'Alexandrie 33, Paris, Cerf, 1978.
- Πίστις Σοφία, έκδ. C. Schmidt, *Pistis Sophia*, (μτφρ. V. MacDermot), NHS 9, Leiden, Brill, 1978.
- Πλούταρχον, *Ἀγησίλαος*, έκδ. B. Perrin, *Plutarch's lives*, τ. 5, Cambridge, Harvard University Press, 1968.

- , *Σόλων και Ποπλίκολας*, έκδ. K. Ziegler, *Solon, Plutarchi vitae parallelae*, τ. 1, Leipzig, Teubner, ⁴1969.
- Poems about Baal and Anath*, ANET, 129-142.
- Πολυβίου, *Ἱστορία*, έκδ. T. Büttner-Wobst, *Polybii Historiae*, τ. 1-4, Stuttgart 1962/1967.
- Ψευδο-Αθανασίου, *Διατί ἐκλήθη ὁ Μελχισεδέκ ἀπάτωρ, ἀμήτωρ και ἀγενεαλόγητος. Ἱστορία εἰς τὸν Μελχισεδέκ*, PG 28, 525-532.
- Ψευδο-Ευπόλεμος, OTP2, 873-882.
- Robinson J. M.-Hoffmann P. H.-Kloppenborg J. S. (έκδ.), *The Critical Edition of Q. Synopsis Including the Gospels of Matthew and Luke, Mark and Thomas with English, German and French Translations of Q and Thomas*, Hermeneia, Minneapolis, Fortress, 2000.
- Σιβυλλικοί Χρησιμοί, έκδ. J. Geffcken, *Die Oracula Sibyllina*, GCS 8, Leipzig, Hinrichs, 1902.
- , έκδ. Σ. Αγουρίδη, *Τα Απόκρυφα της Παλαιάς Διαθήκης*, τ. Β', Αθήνα 1985, 379-440 και του ίδιου, «Σιβυλλικοί Χρησιμοί (Εισαγωγικά-Απόδοσις του Κεμένου-Σχόλια)», Θεολ 55 (1984) 335-374, 628-649.
- Sifra*, έκδ., J. Neusner, *Sifra: An Analytical Translation*, Brown Judaic Studies, Atlanta, Scholars Press, 1988.
- Σλαβονικός Ενώχ (Ενώχ Β'), έκδ. Σ. Αγουρίδη, «Ενώχ Β' ή το Βιβλίον των Μυστικών του Ενώχ», Θεολ 56 (1985) 127-160.
- , OTP1, 102-213.
- Στράβωνα, *Γεωγραφικά*, έκδ. A. Meineke, *Strabonis geographica*, τ. 3, Leipzig, Teubner, 1877.
- Συριακή Αποκάλυψη του Βαρούχ (Βαρούχ Β'), APOT2, 481-524.
- , έκδ. Σ. Αγουρίδη, *Τα Απόκρυφα της Παλαιάς Διαθήκης*, τ. Β', Αθήνα 1985, 285-353.
- Synaxaire Éthiopien*, PO9, 239-487.
- Synopsis Quattuor Evangeliorum*, έκδ. K. Aland, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart ¹²2001.
- Τα Χειρόγραφα της Νεκρής Θάλασσας: Τα Εσσαϊκά Κείμενα του Κουμράν σε Νεοελληνική Απόδοση*, έκδ. Σ. Αγουρίδη-Γ. Γρατσέα, Αθήνα, Άρτος Ζωής, 1988.
- Ταλμουδ (Βαβυλωνιακό), έκδ. I. Epstein, *Hebrew-English Edition of the Babylonian Talmud*, μτφρ. M. Simon, London, Soncino Press, 1963.

- Talmoud (Παλαιστινό)*, έκδ. W. S. Green-C. Goldscheider, *The Talmud of the Land of Israel: A Preliminary Translation and Explanation*, μτφρ. J. Neusner, Chicago, University of Chicago Press, 1982.
- Targum Neofiti*, έκδ. M. McNamara, *Targum Neofiti I: Genesis. Translated, with Apparatus and Notes*, ArBib 1A, Colledgeville 1992.
- Targum Onkelos*, έκδ. A. Sperber, *The Bible in Aramaic based on Old Manuscripts and Printed Texts*, τ. 4, Leiden 1959-1973.
- Targum Pseudo-Jonathan*, έκδ. M. Maher, *Targum Pseudo-Jonathan: Genesis*, ArBib 1B, Colledgeville 1992.
- Textes Hébreux (4Q521-4Q528, 4Q576-4Q579). Qumran Cave 4.XVIII*, έκδ. É. Puech, DJD 25, Oxford, Clarendon Press, 1997.
- The Dead Sea Scrolls Translated. The Qumran Texts in English*, έκδ. F. García Martínez, (μτφρ. W. G. E. Watson), Leiden, Brill, ²1996.
- Θεοφίλου Αντιοχείας, *Πρός Αυτόλυκον*, PG 6, 1024-1121.
- Βασιλείου Καισαρείας, *Επιστολή 260*, έκδ. S. Y. Rudberg, *Études sur la Tradition Manuscrite de saint Basile*, τ. 3, Lund, Hakan Ohlssons Boktryckeri, 1953.
- , *Άσκητικάι διατάξεις προς τούς έν κοινοβίω καί καταμόνας άσχοϋντας*, PG 31, 1320-1428.
- Vermes G., *The Dead Sea Scrolls in English*, London ⁴1995.
- 4Q401 (4QShirShab^b), έκδ. C. A. Newsom, «4QShirot 'Olat HaShabbat^b», στο *Qumran Cave 4. VI: Poetical and Liturgical Texts, Part 1*, έκδ. E. Eshel et al., DJD 11, Oxford, Clarendon Press, 1997, 197-219.
- 4Q402 (4QShirShab^f), έκδ. C. A. Newsom, «4QShirot 'Olat HaShabbat^c», στο *Qumran Cave 4. VI: Poetical and Liturgical Texts, Part 1*, έκδ. E. Eshel et al., DJD 11, Oxford, Clarendon Press, 1997, 221-237.
- 11Q13 (11QMelchizedek), έκδ. F. García Martínez-E. J. C. Tigchelaar-A. S. Van Der Woude, *Manuscripts from Qumran Cave 11 (11Q2-18, 11Q20-31)*, DJD 23, Oxford, Clarendon Press 1997, 221-242.
- , έκδ. F. García Martínez-E. J. C. Tigchelaar, *The Dead Sea Scrolls Study Edition: Vol. II (4Q274-11Q31)*, Leiden, Brill, 1998, 1206-1209.
- 11Q17 (11QShirShab), έκδ. F. García Martínez-E. J. C. Tigchelaar-A. S. Van Der Woude, *Manuscripts from Qumran Cave 11 (11Q2-18, 11Q20-31)*, DJD 23, Oxford, Clarendon Press 1997, 259-304.

B. ΒΟΗΘΗΜΑΤΑ

- Adeyemi M. E., «Οι θέσεις του Απ. Παύλου για τη σωτηρία από τις δυνάμεις του κακού», *ΔΒΜ* 20 (2001) 82-96.
- Αγγελάτος Μ., «Μελχισεδέκ», στη *Βιβλική Εγκυκλοπαίδεια*, Αθήνα 1976, 36-37.
- Αγουρίδης Σ., *Η Αποκάλυψη του Ιωάννη*, ΕΚΔ 18, Θεσσαλονίκη 1994.
- , *Ιστορία της Θρησκείας του Ισραήλ*, Αθήνα, Ελληνικά Γράμματα, 1995.
- , *Ερμηνευτική των Ιερών Κειμένων. Προβλήματα-Μέθοδοι Εργασίας στην Ερμηνεία των Γραφών*, Αθήνα, Άρτος Ζωής, ²2000.
- , *Ματθαίος ο Ευαγγελιστής (Διδάσκαλος της Αρχικής και Σημερινής Εκκλησίας)*, Αθήνα, Άρτος Ζωής, 2000.
- , «Η Πρώτη του Έτους στον Αρχαίο Κόσμο και τον Χριστιανισμό», στο *Οράματα και Πράγματα. Αμφισβητήσεις, Προβλήματα, Διέξοδοι στο Χώρο της Θεολογίας και της Εκκλησίας*, Αθήνα, Άρτος Ζωής, 1991, 385-393.
- , «Ο Θάνατος του Χριστού κατά τους Συγγραφείς της Καινής Διαθήκης», στο *Οράματα και Πράγματα. Αμφισβητήσεις, Προβλήματα, Διέξοδοι στο Χώρο της Θεολογίας και της Εκκλησίας*, Αθήνα, Άρτος Ζωής, 1991, 56-69.
- , «Γιατί Πέθανε ο Χριστός; Κεφάλαιο Δ. Κατά την προς Εβραίους Επιστολή», *ΔΒΜ* 9 (1990) 22-33.
- Aguirre R., «Early Christian House Churches», *TD* 32 (1985) 151-55.
- Ahrnke S.-Hoffmann M.-Stuckenbruck L. T., «Bibliographische Dokumentation: Qumran», *ZAH* 14 (2001) 99-115.
- Albertz R., «Der Kampf gegen die Schuldenkrise-das Jobeljahrgesetz Levitikus 25», στο *Der Mensch als Hüter seiner Welt*, Calwer Taschenbibliothek 16, Stuttgart 1990, 40-60.
- Albright W. F., «Abram the Hebrew. A New Archaeological Interpretation», *BASOR* 163 (1961) 36-54.
- Alexander J. B., «A Babylonian Year of Jubilee?», *JBL* 57 (1938) 75-79.
- Allen L. C., *Psalms 101-150*, WBC 21, Dallas, Word Books, 1983.
- Amaladoss M., «Listen to the Spirit. Mary, the Jubilee Woman», *Vid* 64 (2000) 312-315.
- Amit Y., «The Jubilee Law-An Attempt at Instituting Social Justice», στο *Justice and Righteousness. Biblical Themes and their Influence*, έκδ.

- H. G. Reventlow, JSOTSup 137, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1992, 47-59.
- Amusin I., «Novyj Eschatologicheskij tekst iz Kumrana (11QMelchizedek)», *Vestnik Drevnez Istorii* 3 (1967) 45-62.
- Anbar M., «La Libération des Esclaves en Temps de Guerre: Jer 34 et ARM XXVI.363», *ZA W*111 (1999) 253-255.
- Anderson C. P., «Hebrews Among the Letters of Paul», *SR* 5 (1975-1976) 258-266.
- Anderson D. R., *The King-Priest of Psalm 110 in Hebrews*, Studies in Biblical Literature 21, New York, Peter Lang, 2001.
- Anderson H., «Broadening Horizons: The Rejection of Nazareth Pericope of Lk 4,16-30 in Light of Recent Critical Trends», *Int* 18 (1964) 259-275.
- Anderson R. H., «The Cross and Atonement from Luke to Hebrews», *EvQ* 71 (1999) 127-150.
- Andriessen P.-Lenglet A., «Quelques Passages Difficilies de l'Épître aux Hébreux (5,7; 10,20; 12,2;)\», *Bib* 51 (1970) 207-220.
- Arowele P. J., «The Pilgrim People of God (an African's Reflections on the Motif of Sojourn in the Epistle to the Hebrews)», *AJT* 4 (1990) 438-455.
- Aschim A., «Verdens eldste bibelkommentar? Melkisedek-teksten fra Qumran (The Oldest Bible Commentary? The Melchizedek Document from Qumran)», *TTKi* 66 (1995) 85-103.
- , «Melchizedek the Liberator: An Early Interpretation of Genesis 14?», στα *SBLSP* 35, έκδ. E. Lovering, New Orleans, Louisiana, Atlanta 1996, 243-258.
- , «Melchizedek and Jesus: 11QMelchizedek and the Epistle to the Hebrews», στο *The Jewish Roots of Christological Monotheism. Papers from the St. Andrews Conference on the Historical Origins of the Worship of Jesus*, έκδ. C. C. Newman-J. R. Davila-G. S. Lewis, JSJSup 63, Leiden, Brill, 1999, 129-147.
- , «Melchizedek and Levi», στο *The Dead Sea Scrolls. Fifty Years after their Discovery. Proceedings of the Jerusalem Congress, 20-25 July 1997*, έκδ. L. H. Schiffman- E. Tov-J. C. VanderKam, Jerusalem, Israel Exploration Society 2000, 773-788.
- Astour M. C., «Political and Cosmic Symbolism in Genesis 14 and in Its Babylonian Sources», στο *Biblical Motifs*, έκδ. A. Altmann, Cambridge, 1966, 65-112.
- , «Melchizedek (Person)», *ABD* 4, 684-686.

- Ατματζίδης Χαρ., «Η Κοινωνική Διαστρωμάτωση της Χριστιανικής Κοινότητας σύμφωνα με το κατά Λουκάν Ευαγγέλιο», στις *Εισηγήσεις I' Συνάξεως Ορθόδοξων Βιβλικών Θεολόγων*, Βόλος 2003, 45-73.
- Attridge H. W., *The Epistle to the Hebrews: A Commentary on the Epistle to the Hebrews*, Hermeneia, Philadelphia 1989.
- , «Let us Strive to Enter that Rest. The Logion of Hebrews 4,1-11», *HTR* 73 (1983) 279-288.
- , «New Covenant Christology in an Early Christian Homily», *QuartRev* 8 (1988) 89-108.
- Aulén G., *Christus Victor: An Historical Study of the Three Main Types of the Idea of Atonement*, (μτφρ. A. G. Hebert), New York, Collier Books, 1986.
- Aune D. E., «A Note on Jesus Messianic Consciousness and 11Q Melchizedek», *EvQ* 45 (1973) 161-165.
- Bacchiocchi S., «Sabbatical Typologies of Messianic Redemption», *JSJ* 17 (1986) 153-176.
- Bachmann M., «Hohepriesterliches Leiden. Beobachtungen zu Hebr 5. 1-10», *ZNW* 78 (1987) 244-266.
- Bagnall R. S., «Landholding in Late Roman Egypt: The Distribution of Wealth», *JRS* 82 (1992) 128-149.
- Bailey J. W., «The Usage in the Post-Restoration Period of Terms Descriptive of the Priest and High Priest», *JBL* 70 (1951) 217-225.
- Baker D. L., «The Jubilee and the Millenium: Holy Years in the Bible and their Relevance Today», *Themelios* 24 (1998) 44-69.
- Balla P., *The Melchizedekian Priesthood*, Budapest, Károli Gáspár Reformed University, Faculty of Theology, 1995.
- Bamberg C. C., «Melchisedech», *EuA* 40 (1964) 5-21.
- Bandstra A. J., «Heilsgeschichte and Melchizedek in Hebrews», *CTJ* 3 (1968) 36-41.
- Bardy G., «Melchisédech dans le Tradition Patristique», *RB* 35 (1926) 496-509 & 36 (1927) 25-45.
- Barker M., «The Time is Fullfilled: Jesus and the Jubilee», *SJT* 53 (2000) 22-32.
- Barrett C. K., «The Eschatology of the Epistle to the Hebrews», στο *The Background of the New Testament and Its Eschatology: Studies in Honor of C. H. Dodd*, έκδ. W. D. Davies-D. Daube, Cambridge, Cambridge University Press, 1954, 363-393.
- Batdorf I. W., «Hebrews and Qumran: Old Methods and New Directions», στο *Festschrift to Honor F. W. Gingrich*, έκδ. E. Barth, 1972, 16-35.

- Bateman H. W., «Two First-Century Messianic Uses of the O.T. Heb 1:5-13 and 4QFlor 1.1-19», *JETS* 38 (1995) 11-28.
- Baumgarten J. M., «The Counting of the Sabbath in Ancient Sources», *VT* 21 (1966) 277-286.
- , «Some Problems of the Jubilees Calendar in Current Research», *VT* 32 (1982) 485-489.
- Baylis C. P., *The Author of Hebrews' Use of Melchizedek from the Context of Genesis*, (Διδακτ. Διατρ.), Dallas Theological Seminary, Dallas 1989.
- Becker M., «4Q521 und die Gesalbten», *RevQ* 18 (1997) 73-96.
- Beckwith R. T., «The Qumran Calendar and the Sacrifices of Essenes», *RevQ* 7 (1969-71) 587-591.
- , «The Modern Attempt to Reconcile the Qumran Calendar with the True Solar Year», *RevQ* 7 (1971) 379-396.
- , «Daniel 9 and the Date of Messiah's Coming in Essene, Hellenistic, Pharisaic, Zealot and Early Christian Computation», *RevQ* 10 (1981) 521-542.
- , «The Earliest Enoch Literature and its Calendar: Marks of their Origin, Date and Motivation», *RevQ* (1981) 365-403.
- Beltz W., «Melchizedek: eine Gnostische Initiationsliturgie», *ZRGG* 33 (1981) 155-158.
- Benzinger I., «Zur Quellenscheidung in Gen 14», στο *Vom Alten Testament Karl Marti zum Siebzigsten Geburtstage Gewidmet von Freunden, Fachgenossen und Schülern*, έκδ. K. Budde, Giessen, 1925, 21-27.
- Bergant D., «Jubilee», *TBT* 37 (1999) 342-348.
- Bergsma J. S., «The Jubilee: A Post-Exilic Priestly Attempt to Reclaim Lands?», *Bib* 84 (2003) 225-246.
- Bess S., *Systems of Land Tenure in Ancient Israel*, (Διδακτ. Διατρ.), University of Michigan 1963.
- Bianchi F., «Il Giubileo nei Testi Ebraici Canonici e Post-Canonici», στο *Le Origini degli Anni Guibilari. Dalle Tavole in Cuneiforme dei Sumeri ai Manoscritti Arabi del Mille dopo Cristo*, έκδ. M. Zappella, Casale Monferrato 1998, 75-137.
- Bird C. L., «Typological Interpretation within the Old Testament: Melchizedekian Typology», *Concordia Journal* 26 (2000) 36-52.
- Blosser D. W., *Jesus and the Jubilee. Luke 4:16-30. The Year of Jubilee and its Significance in the Gospel of Luke*, (Διδακτ. Διατρ.), St. Andrews University, Scotland 1979.
- , «The Sabbath Year Cycle in Josephus», *HUCA* 52 (1981) 129-139.

- Blunt A. W. F.-Brockington L. H., «Sabbatical Year», στο *Dictionary of the Bible*, έκδ. F. C. Grant-H. H. Rowley, Edinburg, T & T Clark, ²1963, 867.
- Bodinger M., «L'Enigme de Melkisédeq», *RHR* 211 (1994) 297-333.
- Boecker H. J., *Law and the Administration of Justice in the Old Testament and Ancient East*, London 1980.
- Bogacz R., «Il Sacerdozio di Cristo Secondo l'Ordine di Melchisedek», *Analecta Cracoviensia* 34 (2002) 121-130.
- Bondiger M., «L'Enigme de Melkisédeq», *RHR* 211 (1994) 297-393.
- Bonnard P. É., «Μελχισεδέκ», *ABO*, 639-640.
- Bons E., «Die Septuaginta-Version von Psalm 110 (Ps 109 LXX). Textgestalt, Aussagen, Auswirkungen», στο *Heiligkeit und Herrschaft. Intertextuelle Studien zu Heiligkeitsvorstellungen und zu Psalm 110*, έκδ. D. Sänger, Biblisch-theologische Studien 55, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag 2003, 122-145.
- Booij T., «Psalm 110: «Rule in the Midst of Your Foes!», *VT* 41 (1991) 396-407.
- Bottini L., «Il Giubileo in Due Autori Arabo-Cristiani», στο *Le Origini degli Anni Guibilari. Dalle Tavole in Cuneiforme dei Sumeri ai Manoscritti Arabi del Mille dopo Cristo*, έκδ. M. Zappella, Casale Monferrato 1998, 221-239.
- Böttrich C., «The Melchizedek Story of 2 (Slavonic) Enoch: A Reaction to A. Orlov», *JSJ* 32 (2001) 445-470.
- Bowker J. M., «Psalm CX», *VT* 17 (1967) 31-41.
- Bradley K. R., *Slaves and Masters in the Roman Empire: A Study in Social Control*, Collection Latomus 185, Brussels, Latomus 1984.
- Brandenburger E., «Text und Vorlagen von Hebr 5, 7-10. Ein Beitrag zur Christologie des Hebräerbriefs», *NovT* 11 (1969) 190-224.
- Bratcher D. M., «Salvation Achieved (Isaiah 61:1-7; 62:1-7; 65:17-66:2)», *RevExp* 88 (1991) 177-188.
- Braun H., *An die Hebräer*, HNT 14, Tübingen, Mohr, 1984.
- Bristol L. O., «Primitive Christian Preaching and the Epistle to the Hebrews», *JBL* 68 (1949) 89-97.
- Brooke G. J., «Melchizedek (11QMelch)», *ABD* 4, 687-688.
- Brown J. V., «The Authorship and Circumstances of Hebrews Again», *BSac* 80 (1923) 505-538.
- Brown R., «Pilgrimage in Faith: The Christian Life in Hebrews», *SWJT* 28 (1985) 28-35.

- Brown R. E., *The Gospel according to John I-XII*, AB 29, New York, Doubleday, 1966.
- , *An Introduction to the New Testament*, ABRL, New York, Doubleday, 1997.
- Bruce F. F., *The Epistle to the Hebrews*, NICNT, Michigan 1990.
- , «To the Hebrews or to the Essenes», *NTS* 9 (1962) 217-232.
- , «The Kerygma of Hebrews», *Int* 23 (1969) 3-19.
- , «To the Hebrews: A Document of Roman Christianity?», *ANRW* 25 (1987) 3496-3521.
- Brueggemann W., *The Land*, OBT 1, Philadelphia, Fortress Press, 1977.
- , *Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy*, Minneapolis, Fortress Press, 1997.
- Buchanan G. W., *To the Hebrews*, AB 36, New York, Doubleday, 1972.
- , *New Testament Eschatology: Historical and Cultural Background*, Edwin, Mellen Press, 1993.
- Buck R. J., «Communalism on the Lipari Islands», *CP* 54 (1959) 35-39.
- Buckley T. W., *Seventy Times Seven. Sin, Judgement and Forgiveness in Matthew*, Collegeville, Liturgical Press, 1981.
- Bueno C., «El Jubileo de Dios es Jesús. Lectura Actualizada de Cuatro Llamadas Evangélicas, que Llenaron de gozo el Corazón de la Humanidad», *Misiones extranjeras* 175/176 (2000) 12-23.
- Buetubela P., «Proclamer une Année d'Acueil par le Seigneur. Note exegetique sur Lc 4,19», *Telega* 101 (2000) 75-77.
- Bultmann R., «Aphiemi, Aphasis: Pariemi, Paresis», *TDNT* 1, 509-510.
- Burkitt F. C., «As we Forgive (Mt. 6,12)», *JTS* 33 (1932) 253-255.
- Callahan A. D.-Horsley R. A., «Slave Resistance in Classical Antiquity», *Semeia* 83/84 (1998) 133-152.
- Calderini A., *La Manomissione e la Condizione dei Liberti in Grecia*, Milan, Ulrico Hoepli, 1908.
- Callender D. E., «Servants of God(s) and Servants of Kings in Israel and the Ancient Near East», *Semeia* 83/84 (1998) 67-82.
- Camacho H. S., «The Altar of Incense in Hebrews 9:3-4», *AUSS* 24 (1986) 5-12.
- Cambier J., «Eschatologie ou Hellenisme dans l'Épître aux Hébreux: Une Étude sur μένειν et l'Exhortation Finale de l'Épître», *Sal* 11 (1949) 62-96.
- Caquot A., «Le Livre des Jubilés, Melkisedeq et les Dimes», *RHR* 199 (1982) 235-236 και στο *JIS* 33 (1982) 257-264.

- , «Légende Hébraïque de Melkisédeq», στο *La Bible. Écrits Inter-testamentaires*, έκδ. A. Dupont-Sommer-M. Philonenko, Tours 1987, 423-430.
- Cardellini L., «Possessio» o «Dominium Bonorum? Riflessioni sulla proprietà privata e la «rimessa dei debiti» in Levitico 25», *Anton* 70 (1995) 333-348.
- Carlston O. C., «The Vocabulary of Perfection in Philo and Hebrews», στο *Unity and Diversity in New Testament Theology*, έκδ. G. Ladd, Michigan 1978, 133-160.
- Carmichael C. M., «The Sabbatical/Jubilee Cycle and the Seven-year Famine in Egypt», *Bib* 80 (1999) 224-239.
- , «The Three Laws on the Release of Slaves (Ex. 21,2-11; Dtn. 15,12-18; Lev. 25,39-46)», *ZAW* 112 (2000) 509-525.
- Carmignac J., «Le Document de Qumrân sur Melkisédeq», *RevQ* 7 (1970) 343-378.
- Carmona A. R., «La Figura de Melchisedec en la Literatura Targumica», *EstBib* 37 (1978) 79-102.
- Carnic E., «Archijerej po redu Melhisedekovu», *Bogoslovije* 17 (1973) 17-42 & 18 (1974) 17-47.
- Carrol J. T.-Green J. B., *The Death of Jesus in Early Christianity*, Peabody, Hendrickson, 1995.
- Casalini N., *Agli Ebrei: Discorso di Esortazione*, SBFLA 34, Jerusalem 1992.
- , «Ebr. 7,1-10: Melchisedek Prototipi di Christo», *SBFLA* 34 (1984) 149-190.
- , «Ancora su Melchisedek», *SBFLA* 35 (1985) 107-130.
- Casey J. M., *Hebrews*, New Testament Message 18, Wilmington, Delaware 1980.
- Casperson L. W., «Sabbatical, Jubilee, and the Temple of Solomon», *VT* 53 (2003) 283-296.
- Chan K. Y. A., *A Literary and Discourse Analysis of the Melchizedek Passages in the Bible: A Case Study for Inner-and Inter-Biblical Interpretation*, (Διδακτ. Διατρ.) Trinity Evangelical Divinity School 2002.
- Charpin D., «L'Andurârum à Mari», *Mari* 6 (1990) 253-270.
- Χαστούπης Α., *Το εν Χειρογράφοις της Νεκράς Θαλάσσης Εγχειρίδιον Πειθαρχίας*, Αθήνα, 1957.
- Χαστούπης Α., «Απόκρυφον Γενέσεως (1QGenAp)», *Θεολ* 54 (1983) 642-644.
- Chavel S., «'Let my People Go!' Emancipation, Revelation, and Scribal Activity in Jeremiah 34.8-14» *ISOT* 76 (1997) 71-95.

- Chilton B., «Debts», *ABD on CD-ROM*, Logos Library System, Version 2.1a, 1997.
- Chirichigno G. C., *Debt-Slavery in Israel and the Ancient Near East*, JSOTSup 141, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1993.
- Cipriani S., «Lettera agli Ebrei», στο *Le Lettere di S. Paolo*, Assisi, 1991, 731-833.
- Claser M.-Claser Z., *The Fall Feasts of Israel*, Moody Press, Chicago 1987.
- Clines D. J. A., «The Evidence for an Autumnal New Year in Pre-Exilic Reconsidered», *JBL* 93 (1974) 22-40.
- Cockerill G. L., *The Melchizedek Christology in Heb 7:1-28*, (Διδακτ. Διακτ.), Union Theological Seminary, Virginia 1976.
- , «Melchizedek or King of Righteousness», *EvQ* 63 (1991) 305-312.
- Cody A., *Heavenly Sanctuary and Liturgy in the Epistle to the Hebrews*, St. Meinrad, Grail Publications, 1960.
- , *A History of Old Testament Priesthood*, AnBib 35, Rome, Pontifical Biblical Institute, 1969.
- Coe A.-Kooperkamp E., «Biblical Jubilee: What Was, Is and Shall Be», *USQR* 42 (1988) 1-109.
- Collado V., «Fundamentos Bíblicos del Jubileo», *Misiones extranjerias* 175 (2000) 5-11.
- Collins J. J., *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls*, London, Routledge, 1997.
- , *A Commentary on the Book of Daniel*, Hermeneia, Minneapolis, Fortress Press, 1993.
- , «A Herald of Good Tidings. Isaiah 61:1-3 and Its Actualization in the Dead Sea Scrolls», στο *The Quest for Context and Meaning. Studies in Biblical Intertextuality in Honor of J. A. Sanders*, έκδ. C. A. Evans-S. Talmon, Biblical Interpretation Series 28, Leiden, Brill, 1997, 225-240.
- , «Ideas of Messianism in the Dead Sea Scrolls», στο *The Dead Sea Scrolls and the Christian Faith*, έκδ. J. H. Charlesworth-W. P. Weaver, Harrisburg, Trinity Press International, 1998, 20-41.
- Cominsky J. P., «The Order of Melchizedek», *TBT* 27 (1966) 1913-1918.
- Conzelmann H., *Die Mitte der Zeit*, Tübingen, Mohr, 1953.
- , *The Theology of St. Luke*, London, 1960.
- Cooper A. B., «The Family Farm in Greece», *CJ* 73 (1977-78) 162-75.
- Coppens J., *Les Affinités Qumrâniennes de l'Épître aux Hébreux*, Paris 1962.
- Cosby M. R., *The Rhetorical Composition and Function of Hebrews 11: In Light of Example Lists in Antiquity*, Macon 1988.

- Χρήστου Π., «Ιωβηλαίον», *ΘΗΕ* 7, 93-94.
- Crockett L. C., «Luke 4:16-30 and the Jewish Lectionary Cycle: A Word of Caution», *JJS* 17 (1966) 13-46.
- Croy N. C., *Endurance in Suffering. A Study of Hebrews 12:1-13 in Its Rhetorical, Religious, and Philosophical Context*, SNTSMS 98, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- Crum W. E., «Coptic Anecdota», *JTS* 44 (1943) 176-179.
- Cullmann O., *Χριστός και Χρόνος*, (μτφρ. Π. Κουμάντος), Αθήνα, Άρτος Ζωής, 1997.
- Dahood M., *Psalms 101-150*, AB 17A, Garden City, New York, Doubleday, 1970.
- Daniélou J., *The Dead Sea Scrolls and Primitive Christianity*, 1962.
- David M., «The Manumission of Slaves under Zedekiah», *OtSt* 5 (1948) 63-79.
- , «The Codex of Hammurabi and Its Relation to the Provisions of Law in Exodus», *OtSt* 5 (1950) 149-178.
- Davidson M. J., *Angels at Qumran. A Comparative Study of 1 Enoch 1-36, 72-108 and Sectarian Writings from Qumran*, JSPSup 11, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1992.
- Davila J. R., «Melchizedek, Michael, and War in Heaven», στα *SBLSP* 35, έκδ. E. Lovering, New Orleans, Louisiana, Atlanta 1996, 259-272.
- , «Melchizedek, King, Priest and God», στο *The Seductiveness of Jewish Myth: Challenge or Response*, έκδ. S. D. Breslauer, Suny Series in Judaica-Hermeneutics, Mysticism and Religion Albany, State University of New York Press, 1997, 211-227.
- , «Melchizedek, the "Youth" and Jesus: The Dead Sea Scrolls and Messianism, Christology and Mysticism», στο *The Dead Sea Scrolls as Background to Postbiblical Judaism and Early Christianity. Papers from an International Conference at St. Andrews in 2001*, έκδ. J. R. Davila, STDJ 46, Leiden, Brill, 2002, 248-274.
- Davis C. J., *The Name and Way of the Lord*, JSNTSup 129, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1996.
- Dayling S., *De Melchisedeci Persona et Mysterio*, Lipsiae 1722.
- De Boer M. C., «Ten Thousand Talents? Matthew's Interpretation and Redaction of the Parable of the Unforgiving Servant (Matt 18:23-35)», *CBO* 50 (1988) 214-232.
- De Catane C., «Jesus le Precurseur (Hebr. VI, 19-20)», *Θεολ* 27 (1956) 104-122.
- De Chirico L., «The Biblical Jubilee», *EvanRevTheol* 23 (1999) 347-362.

- De Jonge H. J., «Traditie en Exegese: de Hogepriester-Christologie en Melchizedek in Hebreeën; tr. by J. C. H. Lebram», *NedTTs* 37 (1983) 1-19.
- De Jonge M.-Van der Woude A. S., «11QMelchizedek and the New Testament», *NTS* 12 (1965-1966) 301-326.
- De Kruiyf T. C., «The Priest-King Melchizedek: The Reception of Gen 14,18-20 in Hebrews Mediated by Psalm 110», *Bijdr* 54 (1993) 393-406.
- Delcor M., «Melchizedek from Genesis to the Qumran Texts and the Epistle to the Hebrews», *JSJ* 2 (1971) 115-135.
- , «La Naissance Merveilleuse de Melchisédeq d'après l'Henoch Slave», στο *Kecharitomena: Mélanges R. Laurentin*, C. Augrain, 1990, 217-229.
- Del Médico H. E., «Melchisédech», *ZA W* 69 (1957) 160-170.
- Del Verme M., «La «prima decima» Giudaica nella Pericope di Ebrei 7,1-10», *Hen* 8 (1986) 339-363.
- Demarest B., *A History of Interpretation of Hebrews 7 from the Era of Reformation to the Present*, (Διδακτ. Διατφ.), University of Manchester, England, 1973. Δημοσιεύτηκε ως, *A History of Interpretation of Hebrews 7,1-10 for the Reformation to the Present*, Tübingen, 1976.
- , «Hebrews 7:3; A Crux Interpretum Historically Considered», *EvQ* 49 (1977) 141-162.
- De Menezes R., «The Biblical Jubilee Year; Origin and Significance», *Vid* 61 (1997) 651-668.
- De Moor J. C., *New Year with Canaanites and Israelites*, Kampen, Kok, 1972.
- Derrett J. D. M., «Fresh Light on St. Luke xvi:l. The Parable of the Unjust Steward», *NTS* 7 (1960-1961) 198-219.
- DeSilva D. A., *Despising Shame: Honor Discourse and Community Maintenance in the Epistle to the Hebrews*, SBLDS 152, Atlanta, Scholars Press, 1995.
- , *Bearing Christ's Reproach: The Challenge of Hebrews in an Honor Culture*, North Richland Hills, BIBAL, 1999.
- , *Perseverance in Gratitude: A Socio-Rhetorical Commentary on the Epistle to the Hebrews*, Grand Rapids, Michigan, Eerdmans, 2000.
- , *Honor, Patronage, Kinship and Purity: Unlocking New Testament Culture*, Downers Grove, InterVarsity Press, 2000.
- , «The Epistle to the Hebrews in Social-Scientific Perspective», *ResQ* 36 (1994) 1-21.
- , «Exchanging Favor for Wrath: Apostasy in Hebrews and Patron-Client Relationships», *JBL* 115 (1996) 91-116.

- Δεσπότης Σ., «Ο Ιησούς και το "Ισχυρό Νόμισμα"», *ΔΒΜ (Τμητικό Αφιέρωμα στον καθ. Σ. Αγουρίδη)* 21-22 (2002-2003) 83-116.
- De Vaux R., *Ancient Israel: Its Life and Institutions*, (μτφρ. J. McHugh), London, Darton, Longman and Todd, 1961.
- , *Ancient Israel*, τ. 2, New York, McGraw-Hill, 1965.
- Dey L. K., *The Intermediary World and Patterns of Perfection in Philo and Hebrews*, SBLDS 25, Missoula, Scholars, 1975.
- Dimant D., «Pesharim, Qumran», *ABD* 5, 244-251.
- Dimmler E., *Melchisedech. Gedanken über das Hohepriestertum Christi nach dem Hebräerbrief*, Kempten 1921.
- Donelson L. R., *From Hebrews to Revelation. A Theological Introduction*, Louisville, Kentucky, Westminster John Knox Press, 2001.
- Doorly W. J., *Obsession with Justice. The Story of the Deuteronomists*, New York, Paulist Press, 1994.
- Doré J., «L'Evocation de Melchisédech et le Problème de l'Origine du Psaume 110», *Transeu* 15 (1998) 19-53.
- Driver S. R., «Melchizedech», *ExpTim* 7 (1895-1896) 565-566.
- , «Melchizedech II», *ExpTim* 7 (1895-1896) 478-480.
- , «Melchizedech», *ExpTim* 8 (1896-1897) 43-44, 142-144.
- Dunn J. D. G., *Unity and Diversity in the New Testament: An Inquiry into the Character of Earliest Christianity*, London, SCM Press, 1977.
- , *Jesus, Paul and the Law*, London 1990.
- , *The Partings of the Ways: Between Christianity and Judaism and their Significance for the Character of Christianity*, London, SCM Press, 1991.
- , *The Theology of Paul the Apostle*, Eerdmans, Grand Rapids, Michigan 1998.
- Dunnill J., *Covenant and Sacrifice in the Letter of the Hebrews*, SNTSMS 75, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
- Δυοβουνιώτης Κ., «Περί Μελχισεδέκ», *Ι Σύνδ* 15 (1911-1912) 6-10.
- Durham J. I., *Exodus*, WBC 3, Dallas, Word Books, 1987.
- Du Toit Laubscher F., «God's Angel of Truth and Melchizedek: A Note on 11QMelch 13b», *JSJ* 3 (1972) 46-51.
- Ebeling G., *Η Προσευχή*, (μτφρ. Θ. Σωτηρίου), Αθήνα, Άρτος Ζωής, 1984.
- Eisenbaum P. M., *The Jewish Heroes of Christian History: Hebrews 11 in Literary Context*, SBLDS, 156, Atlanta, Scholars Press, 1997.
- Elgavish D., «The Encounter of Abram and Melchizedek King of Salem: A Covenant Establishing Ceremony», στο *Studies in the Book of*

- Genesis. *Literature, Redaction and History*, A. Wénin, BETL 155, Leuven, University Press, 2001, 495-508.
- Elliger K., *Leviticus*, HAT 4, Tübingen, Mohr, 1966.
- Ellingworth P., *The Epistle to the Hebrews*, Epworth Commentaries, London, Epworth, 1991.
- , *The Epistle to the Hebrews: A Commentary on the Greek Text*, NIGTC, Grand Rapids, Michigan, Eerdmans, 1993.
- , «Just like Melchizedek», *BT* 28 (1977) 236-239.
- , «Like the Son of God: Form and Content in Hebrews 7:1-10», *Bib* 64 (1983) 255-262.
- Elliott J. H., *A Home for the Homeless: A Sociological Criticism of I Peter. Its Situation and Strategy*, Minneapolis, Augsburg-Fortress, 1990.
- , «Patronage and Clientism in Early Christian Society. A Short Reading Guide», *Forum* 3 (1987) 39-48.
- , «Temple Versus Household in Luke-Acts: A Contrast in Social Institutions», στο *The Social World of Luke-Acts. Models for Interpretation*, έκδ. J. H. Neyrey, Peabody, Massachusetts, Hendrickson, 1991, 211-240.
- , «Patronage and Clientage», στο *The Social Sciences and New Testament Interpretation*, έκδ. R. L. Rohrbaugh, Peabody, Hendrickson, 1996, 144-155.
- , «The Jesus Movement was not Egalitarian but Family-Oriented», *BibInt* 11 (2003) 173-210.
- Embry B.-LeDonne A.-Wright A.-Stuckenbruck L. T., «Bibliographische Dokumentation: Qumran», *ZAH* 15/16 (2002-2003) 195-211.
- Emerton J. A., «Melchizedek and the Gods: Fresh Evidence for the Jewish Background of John 10:34-36», *JTS* 17 (1966) 399-401.
- , «Some False Clues in the Study of Genesis 14», *VT* 21 (1971) 24-47.
- , «The Riddle of Genesis 14», *VT* 21 (1971) 403-439.
- , «The Site of Salem, the City of Melchizedek (Genesis 14:18)», στο *Studies in the Pentateuch*, έκδ. J. Emerton, 1990, 45-71.
- Enuwosa J., «Η Φύση του Θανάτου του Ιησού στη Σωτηριολογία του Λουκά», *ΔΒΜ* 22 (1993) 49-65.
- Epstein L., *La Justice Sociale dans le Proche-Orient Ancien et le Peuple de la Bible*, Paris, Cerf, 1983, και σε αγγλική μετάφραση, *Social Justice in the Ancient Near East and the People of the Bible*, (μτφρ. J. Bowden), London, SCM Press, 1986.

- Estrada C. Z., *Hebreos 5,7-8: Estudio Historico-Exegetico*, AnBib 113, Roma, Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1990.
- Evans C. A., «The Genesis Apocryphon and the Rewritten Bible», *RevQ* 13 (1988) 153-165.
- Evans C. F., *The Lord's Prayer*, London 1963.
- Fabry H. J., «Deuteronomium 15. Gedanken zur Geschwister-Ethik im Alten Testament», *ZABR* 3 (1997) 92-111.
- Fager J. A., *Land Tenure and the Biblical Jubilee: Uncovering Hebrew Ethics through the Sociology of Knowledge*, JSOTSup 155, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1993. *Επανάδοση ως, Land Tenure and the Biblical Jubilee: Discovering a Moral World-View through the Sociology of Knowledge*, Livonia, Dove, 2003.
- , «Land Tenure in the Biblical Jubilee: A Moral World View», στο *HAR* 11, έκδ. R. Ahroni, 1987, 59-68.
- Feliks Y., «Jewish Farmers and the Sabbatical Year», στο *The Jubilee Challenge. Utopia or Possibility? Jewish and Christian Insights*, έκδ. H. Ucko, Geneva, WCC Publications, 1997, 77-98.
- Fensham F. C., «New Light on Exodus 21.6 and 22.7 from the Laws of Eshnunna», *JBL* 78 (1959) 160-161.
- , «Exodus xxi 18-19 in the Light of Hittite Law 10», *VT* 10 (1960) 333-335.
- , «The Legal Background of Matt. 6:12», *NovT* 4 (1960) 1-2.
- , «Hebrews and Qumran», *Neot* 5 (1971) 9-21.
- Feuillet A., «Une Triple Préparation du sacerdoce du Christ dans l'Ancien Testament (Melchisédec, le Messie du Ps. 110, le Serviteur d'Is. 53): Introduction à la Doctrine sacerdotale de l'Épître aux Hébreux», *DiV* 28 (1984) 103-136.
- Filson F., *'Yesterday': A Study of Hebrews in the Light of Chapter 13*, SBT, London, SCM Press, 1967.
- Finkelstein J. J., «Ammisaduqa's Edict and the Babylonian Law Codes», *JCS* 15 (1961) 91-104.
- , «Some New *Misharum* Material and its Implications», *AS* 16 (1965) 233-246.
- Fischer J., «Covenant, Fulfilment and Judaism in Hebrews», *EvanRevTheol* 13 (1989) 175-187.
- Fisher L. R., «Abraham and His Priest-King», *JBL* 81 (1962) 264-270.
- Fitzmyer J. A., *The Genesis Apocryphon of Qumran Cave 1. A Commentary*, BibOr 18A, Rome, Biblical Institut Press, ²1971.

- , *The Gospel according to Luke I-IX*, AB 28, Garden City, New York, Doubleday, 1981.
- , *The Gospel according to Luke X-XXIV*, AB 28A, Garden City, New York, Doubleday, 1985.
- , *Paul and His Theology: A Brief Sketch*, Prentice-Hall, New Jersey, 1989.
- , «Now this Melchizedek (Heb 7:1)», *CBO* 25 (1963) 305-321.
- , «Further Light on Melchizedek from Qumran Cave 11», *JBL* 86 (1967) 25-41.
- , «Melchizedek in the MT, LXX, and the NT», *Bib* 81 (2000) 63-69.
- Fletcher D. R., «The Riddle of the Unjust Steward: Is Irony the Key?», *JBL* 82 (1963) 15-30.
- Flusser D., «Melchizedek and the Son of Man (A Preliminary Note on a New Fragment from Qumran)», *CNFI* 17 (1966) 23-29.
- , «Melchizedek and the Son of Man», στο *Judaism and the Origins of Christianity*, Jerusalem 1988, 186-192.
- Foster G., *Victory, Liberty, Jubilee*, Kendall/Hunt Publishing Company, 1989.
- Foxhall L., «The Dependent Tenant: Land Leasing and Labour in Italy and Greece», *JRS* 80 (1990) 97-114.
- Freyne S., «Herodian Economics in Galilee. Searching for a Suitable Model», στο *Modeling Early Christianity. Social-Scientific Studies of the New Testament in its Context*, έκδ. P. F. Esler, London 1995, 23-46.
- Frick F. S., «Response: Reconstructing Ancient Israel's Social World», *Semeia* 87 (1999) 233-254.
- Friedländer M., «La Secte de Melchisédech et L'Épître aux Hébreux», *REJ* 5 (1882) 1-26, 188-198 & 6 (1883) 187-199.
- Friedrich G., «Das Lied vom Hohenpriester im Zusammenhang von Hebr 4, 14-5, 10», *TZ* 18 (1962) 95-115.
- Fuller R. H., *A Critical Introduction to the New Testament*, Studies in Theology 55, London, Duckworth, 1966.
- Γαλάνης Ι., *Η Πρώτη Επιστολή του Αποστόλου Παύλου προς Θεσσαλονικείς*, ΕΚΔ 11α, Θεσσαλονίκη 1992.
- , *Το Ιστορικό Πλαίσιο της Καινής Διαθήκης. Συνοπτική Ιστορία της Εποχής της Καινής Διαθήκης*, Θεσσαλονίκη, έκδ. Υπηρεσία Δημοσιευμάτων Α.Π.Θ., 1992-1993.
- , «Η Σωτηριολογία των Ευαγγελίων στην Πνευματική Ζωή της Ορθόδοξης Εκκλησίας», στο *Βιβλικές Ερμηνευτικές και Θεολογικές Μελέτες*, ΒΒ 20, Θεσσαλονίκη 2001, 287-305.

- , «Το Κατά Λουκάν στη Σύγχρονη Έρευνα», στο *Βιβλικές Ερμηνευτικές και Θεολογικές Μελέτες*, ΒΒ 20, Θεσσαλονίκη 2001, 306-316 και στις *Εισηγήσεις I' Συνάξεως Ορθοδόξων Βιβλικών Θεολόγων*, Βόλος 2003, 19-26.
- Galbiati E., «L'Episodio di Melchisedech nella Struttura del C. 14 della Genesi», στο *Miscellanea Carlo Figini*, έκδ. G. Colombo et al., 1964, 3-10. Αναδημοσιεύτηκε στο *Scritti Minori*, τ. I, Brescia 1979, 157-167.
- Γαλίτης Γ., *Η χρήση του όρου ΑΡΧΗΓΟΣ εν τη Κ.Δ. Συμβολή εις τό πρόβλημα της επιδράσεως του Έλληνισμού και του Ιουδαϊσμού επί την Κ.Δ.*, Αθήνα 1960.
- , «Η Μετάνοια εν τη Κ.Δ.», *ΓΠ* 56 (1973) 454-464.
- , «Ο Κύριος και Θεός της Ειρήνης», στις *Εισηγήσεις Θ' Συνάξεως Ορθοδόξων Βιβλικών Θεολόγων*, Θεσσαλονίκη 2000, 75-86.
- Galloway L. F., «Between Text and Sermon. Hebrews 4:14-5:10», *Int* 57 (2003) 294-296.
- Gammie J. G., «Loc of the Melchizedek Tradition of Genesis 14:18-20», *JBL* 90 (1971) 385-396.
- , «Paraenetic Literature: Toward the Morphology of a Secondary Genre», *Semeia* 50 (1990) 41-77.
- Garbini G., «L' "Apocrifo della Genesi" nella Letteratura Giudaica», *AION* 37 (1977) 1-18.
- García Martínez F., «El Peshet: Interpretación Profética de la Escritura», *Salmanticensis* 28 (1979) 125-139.
- , «4Q Amram B 1,14: Melki-reša' o Melki-sedeq?», *RevQ* 12 (1985) 111-114.
- , «The Eschatological Figure of 4Q246», στο *Qumran and Apocalyptic: Studies on the Aramaic Texts from the Qumran*, STDJ 9, Leiden, Brill, 1992, 162-179.
- , «Interpretación de la Biblia en Qumrán», *Fortunatae* 9 (1997) 261-286.
- , «Las Tradiciones sobre Melquisedec en los Manuscritos de Qumrán», *Bib* 81 (2000) 70-80.
- Garnet P., «Atonement Constructions in the Old Testament and the Qumran Scrolls», *EvQ* 156 (1974) 131-163.
- Garuti P., *Alle Origini dell' Omiletica Cristiana: La Lettera agli Ebrei*, Jerusalem, Franciscan Printing Press, 1995.
- , «Ebrei 7, 1-28: Un Problema Giuridico», *DivThom* 97 (1994) 9-105.

- George A., «Ιεροσύνη», *ABO*, 501-509.
- Gerleman G., «Psalm CX», *VT* 31 (1981) 1-19.
- Gerstenberger E. S., *Leviticus. A Commentary*, Louisville, Kentucky 1996.
- Gianotto C., *Melchisedek e la sua Tipologia: Tradizioni Giudaiche, Cristiane e Gnostiche*, (sec. II a.C.-sec. III d.C.), *SRivBib* 12, Brescia 1984.
- , «Le Personnage de Melchisedeq dans les Documents Gnostiques en Langue Copte», στο *Studia Patristica*, 17, pt 1, έκδ. E. Livingstone, 1982, 209-213.
- , «Melchisedek e lo Spirito Santo. Alcuni Aspetti della Pneumatologia Eterodossa tra il III e il IV Secolo», *Aug* 20 (1980) 587-593.
- , «La Figura di Melchisedek nelle Traditioni Giudaica, Cristiana e Gnostica (sec. II a.C.-III d.C.)», *ASEs* 1 (1984) 137-163.
- Giavini G., *Lettera agli Ebrei: Una Grande Omelia su Geso Sacerdote*, Cinisello Balsamo, Milano, San Paolo, 1998.
- Gibson E. L., *The Jewish Mission Inscriptions of Bosphorus Kingdom*, *TSAJ* 75, Tübingen, Mohr-Siebeck, 1999.
- Gieschen C. A., «The Different Functions of a Similar Melchizedek Tradition in 2 Enoch and the Epistle to the Hebrews», στο *Early Christian Interpretation of the Scriptures of Israel*, έκδ. C. Evans et al., 1997, 364-379.
- Gil M., «Land Ownership in Palestine under Roman Rule», *Revue Internationale des Droits de l'Antiquité* 17 (1970) 11-53.
- Gilat Y. D., «H'm ywbl mšpt kspym? (Does the Jubilee Year Cancel Debts?)», *Tarbiz* 64 (1995) 229-236.
- Gilbert M.-Pisano S., «Psalm 110 (109), 5-7», *Bib* 61 (1980) 343-356.
- Ginzberg H. L., «Studies in the Economics of the Bible», *JQR* 22 (1932) 343-408.
- , «Ugaritic Studies and the Bible», *BA* 8 (1945) 41-58.
- Γιούλτσης Β. Τ., *Γενική Κοινωνιολογία*, Θεσσαλονίκη 1994.
- Γκουτζιούδης Μ., *Η προς Εβραίους Επιστολή στην Αρχαία Εκκλησιαστική Παράδοση και στη Νεότερη Βιβλική Έρευνα*, Θεσσαλονίκη 2000.
- , «Η προς Εβραίους Επιστολή στη Σύγχρονη Βιβλική Έρευνα (1970-1999)», *ΔΒΜ* 18 (1999) 87-114.
- , «Η Χρήση του Ιωβηλαίου Έτους στο Λκ. 4:18-19 σε Συνδυασμό με το Χειρόγραφο του Qumran 11QMelch (Προς μια Διασάφηση της Σωτηριολογίας του Λουκά)», στις *Εισηγήσεις I' Συνάξεως Ορθόδοξων Βιβλικών Θεολόγων*, Βόλος 2003, 93-106.

- Glancy J. A., «Slaves and Slavery in the Matthean Parables», *JBL* 119 (2000) 67-90.
- Gleason R. C., «The Old Testament Background of Rest in Hebrews 3:7-4:11», *BSac* 157 (2000) 281-303.
- , «Angels and the Eschatology of Hebrews 1-2», *NTS* 49 (2003) 90-107.
- Glessmer U., «Calendars in the Qumran Scrolls», στο *The Dead Sea Scrolls after 50 Years*, τ. 2, έκδ. P. W. Flint-J. C. VanderKam, Leiden, Brill, 1999, 213-277.
- Gnuse R., «Jubilee Legislation in Leviticus: Israel's Vision of Social Reform», *BTB* 15 (1985) 43-48.
- Goard W. P., *The Statesmanship of Jesus: A Study in the Wonderful Epistle to the Hebrews*, 1989.
- Goldingay J. E., *Daniel*, WBC 30, Dallas, Word Books, 1989.
- Gordon C. H., «Biblical Customs and the Nuzi Tablets», *BA* 3 (1940) 1-12.
- Gordon, R. P., *Hebrews*, Readings: A New Biblical Commentary, Sheffield, Sheffield Academic Press, 2000.
- Gorman Fr. H., *The Ideology of Ritual: Space, Time and Status in the Priestly Theology*, *JSOTSup* 91, Sheffield, 1990.
- Gosse B., «Melchisédech et le Messianisme Sacerdotal», *BibOr* 38 (1996) 79-89.
- Gottwald N. K., *The Tribes of Yahweh: A Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250-1050 B.C.E.*, Maryknoll, New York, Orbis, 1993.
- , «The Biblical Jubilee: In Whose Interests?», στο *The Jubilee Challenge. Utopia or Possibility? Jewish and Christian Insights*, έκδ. H. Ucko, Geneva, WCC Publications, 1997, 33-40.
- , «Early Israel and the Asiatic Mode of Production in Canaan», στα *SBLSP* Missoula, Scholars Press, 1976, 145-154.
- , «Sociology of Ancient Israel», *ABD* 6, 79-89.
- Gowan D. E., «Isaiah 61:1-3, 10-11», *Int* 35 (1981) 404-409.
- Grässer E., *Der Glaube im Hebräerbrieff*, Marburg, Elwert Verlag, 1965.
- , *An die Hebräer. 1. Teilband: Hebr 1-6*, EKKNT 17/1, Zürich, Benziger, 1990.
- , *An die Hebräer. 2. Teilband: Hebr 7,1-10,18*, EKKNT 17/2, Zürich, Benziger, 1993.
- , «Das Wandernde Bannesvolk. Zum Basismotiv des Hebräerbrieffes», *ZNW* 77 (1986) 160-179.
- Γρατσέας Γ., *Προς Νέα Κατάπαυση υπό Νέο Αρχηγό. (Κριτικό Υπόμνημα στην Περικοπή Εβρ. 3,1-4,13)*, Αθήνα 1984.

- , *Η προς Εβραίους Επιστολή*, ΕΚΔ 13, Θεσσαλονίκη 1999.
- , «Οι όροι «ἀπάτωρ ἀμήτωρ ἀγενεαλόγητος» (Εβρ. 7,3) και ο Ελληνικός Λόγος, η Τραγωδία», *ΕΕΘΣΑ* 29 (1994) 109-125.
- , «Το εκ Κουμράν 4QMMT Χειρόγραφο: Δημοσίευση-Περιεχόμενο-Ημερολόγιο», *ΔΒΜ* 13 (1994) 85-105.
- Gray P., *Godly Fear. The Epistle to the Hebrews and Greco-Roman Critiques of Superstition*, Academia Biblica 16, Atlanta, SBL, 2004.
- Green J. B., «To Proclaim Good News to the Poor: Mission and Salvation», στο *New Testament Theology. The Theology of the Gospel of Luke*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
- Greenberg M., «Sabbath», *EncJud* 14, 558-562.
- , «Sabbatical Year and Jubilee», *EncJud* 14, 574-586.
- Groé W., «Die alttestamentlichen Gesetze zu Brache-, Sabbat-, Erlaß- und Jubeljahr und das Zinsverbot», *TQ* 180 (2000) 1-15.
- Grottanelli C., *Kings and Prophets. Monarchic Power, Inspired Leadership and Sacred Texts in Biblical Narrative*, Oxford, Oxford University Press 1999.
- Gunkel H., *Die Psalmen*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, ⁵1968.
- Gunneweg A. H. J., *Η Ιστορία του Ισραήλ έως την Εξέγερση του Βαβ-Κοχβά*, (μτφρ. Ι. Μούρτζιου), Θεσσαλονίκη 1997.
- Guthrie G. H., *The Structure of Hebrews. A Text-Linguistic Analysis*, Leiden, 1994.
- Habel N. C., *The Land is Mine: Six Biblical Land Ideologies*, OBT 16, Minneapolis, Fortress Press, 1995.
- Hagene S., «Der Weg in die eschatologische Sabbatruhe (Mt 11,28-30; Hebr 3,7-4,13 und "Evangelium Veritatis")», στο *Rettenendes Wissen. Studien zum Fortgang weisheitlichen Denkens im Frühjudentum und im frühen Christentum*, έκδ. K. Löning, AOAT 300, Münster, Ugarit-Verl. 2002, 317-344.
- Hagner D. A., *Matthew 1-13*, WBC 33A, Dallas, Word Books, 1993.
- , *Matthew 14-28*, WBC 33B, Dallas, Word Books, 1998.
- , *Encountering the Book of Hebrews: An Exposition*, EBS, Grand Rapids, Michigan, Baker Academic, 2002.
- Hamilton J. M., *Social Justice and Deuteronomy: The Case of Deuteronomy 15*, SBLDS 136, Atlanta, Scholars Press, 1992.
- Hamm D., «Sight to the Blind: Vision as Metaphor in Luke», *Bib* 67 (1986) 457-477.

- Hamp V., «Melchisedech als Typus», στο *Pro Mundi Vita, Festschrift zum Eucharistischen Weltkongress*, München 1960, 5-20.
- Handy M., «Hezekiah's Unlikely Reform», *ZA W100* (1988) 111-115.
- Hannah D. R., *Michael and Christ, Michael Traditions and Angel Christology in Early Christianity*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1999.
- Hanson K. C., «BTB Readers Guide: Kinship», *BTB* 24 (1994) 183-194.
- Hanson K. C.-Oakman D. E., *Palestine in the Time of Jesus: Social Structures and Social Conflicts*, Minneapolis, Fortress Press, 1998.
- Haran M., «Studies in the Account of the Levitical Cities I: Preliminary Considerations», *JBL* 80 (1961) 45-52.
- Harril J. A., *The Manumission of Slaves in Early Christianity*, HUT 32, Tübingen, Mohr Siebeck, ²1998.
- Harrington H. K., «Atonement», στην *Encyclopedia of the DSS* τ. 1, έκδ. L. H. Schiffman-J. C. VanderKam, Oxford, Oxford University Press, 2000, 69-70.
- Harris J. R., «An Orphic Reaction in the Epistle to the Hebrews», *ExpTim* 40 (1928-1929) 449-451.
- Harris M., *Proclaim Jubilee! A Spirituality for the Twenty-First Century*, Louisville, Kentucky, Westminster John Knox Press, 1996.
- Hartley J. E., *Leviticus*, WBC 4, Dallas, Word Books, 1992.
- Hauck F., «ὄφελω, ὄφειλή, ὄφειλημα, ὄφειλέτης», *TDNT* 5, 559-566.
- Hay D. M., *Glory at the Right Hand-Psalm 110 in Early Christianity*, SBLMS 18, Nashville, Tennessee 1973.
- Hayes J. H., «Atonement in the Book of Leviticus», *Int* 52 (1998) 5-15.
- Hayward R., «Shem, Melchizedek, and Concern with Christianity in the Penta-teuchal Targumim», στο *Targumic and Cognate Studies*, έκδ. K. Cathcart et al., 1996, 67-80.
- Helderman J., «Melchisedek, Melchisedekianer und die Koptische Frömmigkeit», στο *Actes du IVe Congres Copte*, 2, έκδ. M. Rassart-Debergh et al., 1992, 402-415.
- , «Melchisedeks Wirkung: eine Traditionsgeschichtliche Untersuchung eines Makrokompleses in NHC IX,1,1-27,10 (Melchisedek)», στο *The New Testament in Early Christianity*, έκδ. J. Sevrin, 1989, 335-362.
- Hengel M., *The Atonement. The Origins of the Doctrine in the New Testament*, (μτφρ. J. Bowden), Philadelphia, Fortress Press, 1981.
- Henry K. H., «Land Tenure in the Old Testament», *PEQ* 34 (1986) 5-15.

- Héring J., *L'Épître aux Hébreux*, CNT 12, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1954 και αγγλική μετάφραση, *The Epistle to the Hebrews*, (μτφρ. A. W. Heathcote-P. J. Allcock), London 1970.
- Hertig P., «The Jubilee Mission of Jesus in the Gospel of Luke: Reversals of Fortunes», *Missiology* 26 (1998) 167-179.
- Hicks L., «Melchizedek», *IDB* 1, 343.
- Higgins A. J. B., «Priest and Messiah», *VT* 3 (1953) 321-336.
- , «The Priestly Messiah», *NTS* 13 (1966-1967) 211-239.
- , «Is the Son of Man Problem Insoluble?», στο *Neotestamentica et Semitica. Studies in Honor of M. Black*, έκδ. E. Ellis-M. Wilcox, 1969, 70-87.
- Hoekendijk J. C., «Mission-A Celebration of Freedom», *USQR* 21 (1966) 135-143.
- Hoening S., «Sabbatical Years and the Year of Jubilee», *JQR* 59 (1969) 222-236.
- Hoffmann M.-Stuckenbruck L. T.-Vincent M., «Bibliographische Dokumentation: Qumran», *ZAH* 13 (2000) 121-131.
- Hofius O., *Katapausis: die Vorstellung vom Endzeitlichen Ruheort im Hebräerbrief*, WUNT 11, Tübingen 1970.
- , *Der Vorhang vor dem Thron Gottes: Eine Exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zu Hebräer 6,19ff. und 10,19ff.*, WUNT 14, Tübingen, Mohr, 1972.
- Holladay W. L., *A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah, Chapters 26-52*, έκδ. P. D. Hanson, Hermeneia, Minneapolis, Fortress Press, 1989.
- Hollingsworth O. L., *The Levitical and Melchizedekian Priesthoods Contrasted*, (Διδασκ. Διατρ.), Dallas Theological Seminary, Dallas 1956.
- Holtz T., *Untersuchungen über die Alttestamentlichen Zitate bei Lukas*, TU 104, Berlin, Akademie, 1968.
- Homburg K., «Ps 110,1 im Rahmen des Judäischen Krönungszeremoniells», *ZAW* 84 (1972) 243-246.
- Hopkins D. C., *The Highlands of Canaan: Agricultural Life in the Early Iron Age*, Sheffield, Almond, 1985.
- , «The Dynamics of Agriculture in Monarchical Israel», στα *SBLSP* 22, έκδ. K. H. Richards, Chico, California, Scholars Press, 1983, 177-202.
- Horsley R. A., «Paul and Slavery: A Critical Alternative to Recent Readings», *Semeia* 83/84 (1998) 153-202.

- , «The Slave Systems of Classical Antiquity and Their Reluctant Recognition by Modern Scholars», *Semeia* 83/84 (1998) 19-66.
- Horton F. L., *The Melchizedek Tradition: A Critical Examination of the Sources to the Fifth Century A.D. and in the Epistle to the Hebrews*, SNTSMS 30, Cambridge, Cambridge University Press 1976.
- , «Formulas of Introduction in the Qumran Literature», *RevQ* 24 (1971) 505-514.
- Houlden J. L., «Lord's Prayer», *ABD on CD-ROM*, Logos Library System, Version 2.1a, 1997.
- Hudson M., «Proclaim Liberty throughout the Land», *BR* 15 (1999) 26-33.
- , «The Economic Roots of the Jubilee», *BR* 15 (1999) 26-44.
- Hughes G., *Hebrews and Hermeneutics: The Epistle to the Hebrews as a New Testament Example of Biblical Interpretation*, Cambridge, Cambridge University Press 1980.
- Hultgren A. J., «Forgive Us, As We Forgive (Matthew 6:12)», *WW* 16 (1996) 284-290.
- Hunt B. P., «The Epistle to the Hebrews. An Anti-Judaic Treatise?», *SE* 2 (1964) 408-410.
- Hunt I., «Recent Melchizedek Study», στο *The Bible in Current Catholic Thought*, έκδ. M. Gruenthaner-J. McKenzie, 1962, 21-33.
- Hurst L. D., «How 'Platonic' Are Heb. 8:5 and 9:23-24?», *JTS* 34 (1983) 156-168.
- , «Eschatology and 'Platonism' in the Epistle to the Hebrews», *SBLSP* 23 (1984) 41-74.
- Hurtado L. W., *Lord Jesus Christ: Devotion to Christ in Earliest Christianity*, Michigan, Eerdmans, 2003.
- Hutaff M. D., «The Epistle to the Hebrews: An Early Christian Sermon», *TBT* 99 (1978) 1816-1824.
- Isaacs M. E., *Sacred Space. An Approach to the Theology of the Epistle to the Hebrews*, JSNTSup 73, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1992.
- , *Reading Hebrews and James. A Literary and Theological Commentary*, Reading the New Testament, Macon, Smyth and Helwys, 2002.
- , «Why Bother with Hebrews», *HeyJ* 43 (2002) 60-72.
- Isaak J. M., *Situating the Letter to the Hebrews in Early Christian History*, Studies in Bible and Early Christianity 53, Lewiston, New York, Lampeter, E. Mellen Press, 2002.
- Jameson M., «Agriculture and Slavery in Classical Athens», *CJ* 73 (1977-78) 122-145.

- Japhet S., «The Relationship between the Legal Corpora in the Pentateuch in Light of Manumission Laws», *ScrHier* 31 (1986) 63-86.
- , «Ownership of Land and Inheritance of the Land», στο *Zion Shall Be Redeemed with Justice*, Jerusalem, Presidential Residence, 1996, 43-50.
- Jefferson H. G., «Is Psalm 110 Canaanite?», *JBL* 73 (1954) 152-156.
- Jeremias J., *The Parables of Jesus*, (μτφρ. S. H. Hooke), London 1976.
- , *Ο Ιησούς και το Ευαγγέλιο του*, (μτφρ. Σ. Αγουρίδη), Αθήνα, Άρτος Ζωής, 1984.
- Jérôme J., *Das Geschichtliche Melchisedech-Bild und seine Bedeutung im Hebräerbriefe*, (Διδακτ. Διατρ.) Freiburg University, 1927.
- Jirku A., «Das Israelitische Jubeljahr», στο *Von Jerusalem nach Ugarit*, Graz, Austria, Akademische Druck-u., Verlagsanstalt, 1966, 319-329.
- Johnson A. R., *Sacral Kingship in Ancient Israel*, Cardiff, University of Wales Press, 1967.
- Johnson L. T., «The Scriptural Sorld of Hebrews», *Int* 57 (2003) 237-250.
- Johnson R. W., *Going outside the Camp: The Sociological Function of the Levitical Critique in the Epistle to the Hebrews*, JSNTSup 209, Sheffield, Sheffield Academic Press, 2001.
- Johnsson W. G., *Defilement and Purgation in the Book of Hebrews*, (Διδακτ. Διατρ.), Vanderbilt University, 1973.
- Johnston G., «Christ as Archegos», *NTS* 27 (1981) 381-384.
- Johnstone W., «Hope of Jubilee. The Last Word in the Hebrew Bible», *EvQ* 72 (2000) 307-314.
- Join-Lambert M.-Grelot P., «Ιερουσαλήμ», *ABO*, 509-514.
- Jones G. D., «Jubilee. To Free the Enslaved and Proclaim Liberty to the Captives», *ABQ* 18 (1999) 27-36.
- Joosten J., *People and Land in the Holiness Code. An Exegetical Study of the Ideational Framework of the Law in Leviticus 17-26*, VTSup 67, Brill, 1997.
- Jorgensen J. C., «Between Text and Sermon. Hebrews 7:23-28», *Int* 57 (2003) 297-299.
- Jospe R., «Sabbath, Sabbatical and Jubilee: Jewish Ethical Perspectives», στο *The Jubilee Challenge. Utopia or Possibility? Jewish and Christian Insights*, έκδ. H.Ucko, Geneva, WCC Publications, 1997, 77-98.
- Καϊμάκης Δ., *Ο Ναός του Σολομώντα. Ιστορία-Θεολογία*, Θεσσαλονίκη 1990.
- , *Σιών και Ιερουσαλήμ στον Δευτεροσηαία*, Θεσσαλονίκη 1990.

- , *Η Ημέρα Κυρίου στους Προφήτες της Παλαιάς Διαθήκης*, Θεσσαλονίκη 1991.
- , *Ψαλῶ τῷ Θεῷ μου. Υπόμνημα σε Εκλεκτούς Ψαλμούς*, Θεσσαλονίκη 1992.
- , *Η Ανάσταση των Νεκρών στην Παλαιά Διαθήκη*, Θεσσαλονίκη 1994.
- , *Οι Θεσμοί της Παλαιάς Διαθήκης*, Θεσσαλονίκη 1995.
- , *Θέματα Παλαιοδιαθηκικής Θεολογίας*, Θεσσαλονίκη 1999.
- , *Τα Χειρόγραφα του Κουμράν και η Θεολογία τους*, Θεσσαλονίκη 2004.
- , «Ψαλμός 2, Ένας Μεσσιανικός Ψαλμός», *ΕΕΘΣΘ* 28 (1985) 325-336.
- , «Η Ημέρα του Κυρίου και η Παλαιοδιαθηκική Εσχατολογία», *ΓΠ* 70 (1987) 412-421.
- , «Ημέρα Κυρίου: Από τον Προφήτη Αμώς στον Απόστολο Παύλο», στα *Πρακτικά των Γ' Πανελίων, «Ο Χριστός στο Κήρυγμα του Αποστόλου Παύλου*», Βέροια 1997, 167-177.
- , «Η Έννοια της Αμαρτίας στην Παλαιά Διαθήκη», *ΔΒΜ* 18 (1999) 46-57.
- , «Ισραήλ, ο εκλεκτός λαός του Θεού», *ΔΒΜ (Τμητικό Αφιέρωμα στον καθ. Σ. Αγουρίδη)* 21-22 (2002-2003) 43-53.
- Kalengyo E. M., *The Death of Jesus Christ as Sacrifice in the Epistles of Paul and the Epistle to the Hebrews: A Comparative Study*, 1997.
- Καραβιδόπουλος Ι., *Η περί Θεού και Ανθρώπου Διδασκαλία Φίλωνος του Αλεξανδρέως*, Αθήνα 1966.
- , *Αποστόλου Παύλου Επιστολές προς Εφεσίους Φιλιππησίους Κολοσσαείς Φιλήμονα*, ΕΚΔ 10, Θεσσαλονίκη 1992.
- , *Το Κατά Μάρκον Ευαγγέλιο*, ΕΚΔ 2, Θεσσαλονίκη 1993.
- , *Εισαγωγή στην Καινή Διαθήκη*, Θεσσαλονίκη 1998.
- , «Η περί Θεού και Ανθρώπου Διδασκαλία Φίλωνος του Αλεξανδρέως», *Θεολ* 37 (1966) 72-86, 244-261, 372-389.
- , «Η προς Φιλιππησίους Επιστολή στη Σύγχρονη Έρευνα», *ΔΒΜ* 1 (1980) 35-55.
- , «Πολιτισμική Ανθρωπολογία και Ερμηνεία του κατά Λουκάν Ευαγγελίου (7:36-50)», στις *Εισηγήσεις Ι' Συνάξεως Ορθοδόξων Βιβλικών Θεολόγων*, Βόλος 2003, 203-217.

- , «Η Παύλεια Σωτηριολογία στην Πνευματική Ζωή της Ανατολικής Εκκλησίας», στο *Βιβλικές Μελέτες Γ'*, ΒΒ 28, Θεσσαλονίκη 2004, 130-151.
- , «Η Σωτηριολογία των Ποιμαντικών Επιστολών», στο *Βιβλικές Μελέτες Γ'*, ΒΒ 28, Θεσσαλονίκη 2004, 152-166.
- Καρακόλης Χρ., *Η Θεολογική Σημασία των Θαυμάτων στο κατά Ιωάννην Ευαγγέλιο*, Θεσσαλονίκη 1997.
- , «Ο Θάνατος του Ιωάννη του Βαπτιστή. Αφηγηματική Τεχνική και Χριστολογία στο κατά Μάρκον Ευαγγέλιο», *Θεολ* 71 (2000) 247-307.
- Καραμπίνης Μ., «Μελχισεδέκ. (Σύμβολον του Αρχιερέως Χριστού)», *Εκκλ* 29 (1952) 20-22.
- Karrer M., *Der Brief an die Hebräer 1: Kapitel 1,1-5,10*, ÖTK 20/1, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus/Würzburg, Echter, 2002.
- , «Der Weltkreis und Christus, der Hohepriester. Blicke auf die Schriftrezeption des Hebräerbriefs», στο *Frühjudentum und Neues Testament im Horizont Biblischer Theologie. Mit einem Anhang zum Corpus Judaeo-Hellenisticum Novi Testamenti*, W. Kraus-K. W. Niebuhr, WUNT 2/162, Tübingen, Mohr Siebeck 2003, 151-179.
- Κασσελούρη Ε., *Η Μυράλειψη του Ιησού. Σύγχρονη Ερμηνευτική Προβληματική και Ευχαριστιακή Προσέγγιση της Βιβλικής Διήγησης της Μυράλειψης του Ιησού (Ματθ.26:6-13=Μαρκ.14:3-9=Λουκ. 7:36-50=Ιω.12:1-8)*, (Διδακτ. Διατρ.), Θεσσαλονίκη 2000.
- , «Η Μυράλειψη του Ιησού στο κατά Λουκάν Ευαγγέλιο (7:36-50)», στις *Εισηγήσεις Γ' Συνάξεως Ορθοδόξων Βιβλικών Θεολόγων*, Βόλος 2003, 243-254.
- Käsemann E., *Das Wandernde Gottesvolk. Eine Untersuchung zum Hebräerbrief*, FRLANT 37, Göttingen 1938 και *αγγλική μετάφραση The Wandering People of God: An Investigation of the Letter to the Hebrews*, (μτφρ. R. A. Harrisville-I. L. Sandberg), Minneapolis 1984, *επανεκδόση* 2002.
- Κατσαβέλη Μ., *Κυριακή Προσευχή. Απαρχές και Εξέλιξη της Προσευχής του "Ιστορικού Ιησού"*, στη *Συνοπτική Παράδοση*, Θεσσαλονίκη 2001.
- Kaufmann S. A., «Deuteronomy 15 and Recent Research on the Dating of P», στο *Das Deuteronomium. Entstehung, Gestalt u. Botschaft*, N. Lohfink, BETL 68, Leuven 1985, 273-276.
- Kavunkal J., «Jubilee the Framework of Evangelization», *Vid* 52 (1988) 181-190.

- Kawashima R. S., «The Jubilee, every 49 or 50 Years?», *VT* 53 (2003) 117-120.
- , «The Jubilee Year and the Return of Cosmic Purity», *CBO* 65 (2003) 370-389.
- Kennedy G. T., *St. Paul's Conception of the Priesthood of Melchisedek: An Historico-Exegetical Investigation*, (Διδακτ. Διατρ.), Washington, Catholic University of America Press, 1951.
- Keown G. L.-Scalish P. J.-Smothers T. G., *Jeremiah 26-52*, WBC 27, Dallas, Word Books, 1995.
- Kessler M., «The Law of Manumission in Jer 34», *BZ* 15 (1971) 105-108.
- Kent H. A., *The Epistle to the Hebrews. A Commentary*, Grand Rapids, Baker Book House, 1972.
- Kiley M., «Melchisedek Promotion to Archiereus and the Translation of ta stoicheia tes arches», *SBLASP* 25 (1986) 236-245.
- Kilgallen J. J., «A Proposal for Interpreting Luke 7,36-50», *Bib* 72 (1991) 305-330.
- , «Forgiveness of Sins (Luke 7:36-50)», *NovT* 40 (1998) 105-116.
- , «Luke 7:41-42 and Forgiveness of Sins», *ExpTim* 3 (1999) 46-47.
- Kilian R., *Literarkritische und Formgeschichtliche Untersuchung des Heiligkeitsgesetzes*, Bonn, Haustern, 1963.
- Kilpatrick G. D., «Luke 2, 4-5 and Leviticus 25:10», *ZNW* 80 (1989) 264-265.
- Kimball C. A., «Jesus' Exposition of Scripture in Luke 4:16-30: An Inquiry in L», *PRSt* 21 (1994) 179-202.
- Kinsler R., «The Biblical Jubilee and the Struggle for Life: The Biblical Jubilee, as Seen from the Struggles of Latin America, Calls us to a Journey of Transformation, Repentance, and Faith», *Church and Society* 86 (1996) 43-48.
- Kinsler R.-Kinsler G., *The Biblical Jubilee and the Struggle for Life: An Invitation to Personal, Ecclesial, and Social Transformation*, New York, Maryknoll, 1999.
- Kirkland J. R., «The Incident at Salem: A Re-examination of Genesis 14:18-20», *SBT* 7 (1977) 3-25.
- Kistemaker S. J., *The Psalm Citations in the Epistle to the Hebrews*, Amsterdam, Van Soest, 1961.
- , *Exposition of the Epistle to the Hebrews*, NTCS, Welwyn 1984.
- Kittel G., «Μελχισεδέκ», *ThWNT*, 573-575.
- Kiuchi N., *The Purification Offering in the Priestly Literature. Its Meaning and Function*, JSOTSup 56, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1987.

- Klein G., *An Exegetical Study of Melchizedek*, (Διδακτ. Διατρ.), Dallas Theological Seminary, Dallas 1981.
- Klenicki L., «Jewish Understandings of Sabbatical Year and Jubilee», στο *The Jubilee Challenge. Utopia or Possibility? Jewish and Christian Insights*, έκδ. H. Ucko, Geneva, WCC Publications, 1997, 41-52.
- Klostermann A., «Über die Kalendarische Bedeutung des Jubeljahres», *TSK* 53 (1880) 720-728.
- Knox E. A., «The Samaritans and the Epistle to the Hebrews», *TCh* 22 (1927) 184-193.
- Kobelski P. J., *Melchizedek and Melkī-rešāʿ*, CBQMS 10, Washington, Catholic Biblical Association of America, 1981.
- Koch R., «Le Christ et l'Esprit du Seigneur selon Luc 4,18-19», *NRT* 115 (1993) 877-885.
- Koester C. R., *Hebrews: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 36, New York, Doubleday, 2001.
- , «Hebrews, Rhetoric, and the Future of Humanity», *CBQ* 64 (2002) 103-123.
- Koester H., «Platonische Ideenwelt und Gnosis im Hebräerbrief», *Schol* 4 (1956) 545-555.
- Koet B. J., «Today This Scripture Has Been Fulfilled in Your Ears. Jesus Explanation of Scripture in Luke 4,16-30», *Bijdr* 47 (1986) 368-394.
- Κοράβος Δ. (Επισκ. Σεβερινεάνου), *Η Κυριακή Προσευχή. Φιλολογική, Ιστορικο-θεολογική και Ερμηνευτική Μελέτη*, (Διδακτ. Διατρ.), Αθήνα 1979.
- Kosmala H., *Hebräer, Essener, Christen. Studien zur Vorgeschichte Frühchristlichen Verkündigung*, StPB 1, Leiden, Brill 1959.
- Kottackal J., «Jubilee in the Old Testament», *Bible Bashyam* 9 (1983) 157-167.
- Κωνσταντίνου Μ., *Ο Προφήτης της Δικαιοσύνης. Ερμηνευτική Ανάλυση Προφητειών από το Βιβλίο του Αμώς*, Παρατηρητής, Θεσσαλονίκη 1999.
- , «Το Αμπέλι του Ναβουθαί (Γ' Βασ. κ'/Α' Βασ. κα')», στο *Ρήμα Κυρίου Κραταίον. Αφηγηματικά Κείμενα από την Παλαιά Διαθήκη*, Θεσσαλονίκη 1990, 224-238.
- , «"Λύτρο και Λύτρωση" (Σχόλιο στο Ησ. 43,3-4 και Ψαλμ. 48,7-9,16)», *ΓΠ* 69 (1986) 298-303.
- , «Παλαιά Διαθήκη και Πολυπολιτισμική Κοινωνία», *ΕΕΘΣΘ* 8 (1998) 243-251.

- , «Από την Ουγαρίτ στην Κόρινθο. Ιστορικοκριτική και ρητορική Ανάλυση του Α' Κορ. 14:33β-36», στα *Πρακτικά των Δ' Πανελίων, «Ο Απόστολος Παύλος και η Ελλάδα»*, Βέροια 1998, 149-161.
- Kraus H.-J., *Psalms 60-150: A Commentary*, Minneapolis, Augsburg, 1989.
- Kselman J. S., «Forgiveness. Old Testament», *ABD on CD-ROM*, Logos Library System, Version 2.1a, 1997.
- Kugler R. A., *From Patriarch to Priest. The Levi-Priestly Tradition from Aramaic Levi to Testament of Levi*, SBLEJL 9, Atlanta, Scholars Press, 1996.
- Kurianal J., *Jesus our High Priest: Ps. 110,4 as the Substructure of Heb 5,1-7,28*, Europäische Hochschulschriften 693, Peter Lang, Frankfurt am Main, 2000.
- Kuss O., *Der Brief an die Hebräer*, RNT 8/1, Regensburg, Pustet, ²1966.
- Kutsch E., «Melchisedek. 1. Im AT», στο *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Tübingen, ³1960, 843-844.
- Kvalbein H., «Die Wunder der Endzeit. Beobachtungen zu 4Q521 und Matth 11,5p», *ZNW* 88 (1997) 111-125.
- , «The Wonders of the End-time. Metaphoric Language in 4Q521 and the Interpretation of Matthew 11.5 par», *JSP* 18 (1998) 87-110.
- Laansma J., *I Will Give You Rest: The Rest Motif in the New Testament with Special Reference to Mt 11 and Heb 3*, WUNT 2, 98, Tübingen, Mohr Siebeck, 1997.
- Laato A., «The Seventy Yearweeks in the Book of Daniel», *ZAW* 102 (1990) 212-225.
- Lack R., «Les Origines de Elyon le Très-haut, dans la Tradition Culturelle d'Israël», *CBQ* 24 (1962) 44-61.
- Landersdorfer S., «Das Priesterkönigtum von Salem», *JSOR* 9 (1925) 203-216.
- Landry D.-May B., «Honor Restored: New Light on the Parable of the Prudent Steward (Luke 16:1-8a)», *JBL* 119 (2000) 287-309.
- Lane W. L., *Hebrews 1-8*, WBC 47A, Dallas, Word Books, 1991.
- , «Hebrews: A Sermon in Search of a Setting», *SWJT* 28 (1985) 13-18.
- Lang G. H., «Melchizedek», *EvQ* 31 (1959) 21-31.
- Lang H., «The Jubilee Principle: Is it Relevant for Today?», *EcRev* 38 (1986) 437-443.
- Laub F., *Bekanntnis und Auslegung. Die paranetische Funktion der Christologie im Hebräerbriefes*, BU 15, Regensburg 1980.
- Laubscher F. T., «God's Angel of Truth and Melchizedek. A Note on 11QMelch 13b», *JSJ* 3 (1972) 46-51.

- Leach E. R., «A Possible Method of Intercalation for the Calendar of the Book of Jubilees», *VT* 7 (1957) 392-396.
- Le Déaut R., «Le Titre de Summus Sacerdos Donné à Melchisédech Est-il d'Origine Juive?», *RSR* 50 (1962) 222-229.
- , «Traditions Targumiques dans le Corpus Paulinien? (Hebr 11, 4 et 12, 24; Gal 4, 29-30; II Cor 3, 16)», *Bib* 42 (1961) 28-48.
- Lehne S., *The New Covenant in Hebrews*, JSNTSup 44, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1990.
- Lehmann M. R., «1QGenesis Apocryphon in the Light of the Targumim and Midrashim», *RevQ* 1 (1958) 249-263.
- , «"Yom Kippur" in Qumran», *RevQ* 3 (1961) 117-124.
- Lemche N. P., *Η Προϊστορία του Βιβλικού Ισραήλ. Από τις αρχές έως το τέλος του 13^{ου} αι. π.Χ.*, (μτφρ. Ι. Μούρτζιου), Θεσσαλονίκη 1998.
- , «The Hebrew Slave: Comments on the Slave Law. Ex. Xxi, 2-11», *VT* 25 (1975) 129-134.
- , «The Manumission of Slaves-the Fallow Year-The Sabbatical Year-The Jubel Year», *VT* 26 (1976) 38-59.
- , «Andurārum and Mīšarum: Comments on the Problem of Social Edicts and their Application in the Ancient Near East», *JNES* 38 (1979) 11-22.
- Lemoine F. M., «Le Jubilé dans la Bible», *VS* 81 (1949) 262-288.
- Lescow T., «Jesus in Gethsemane bei Lukas und im Hebräerbrief», *ZNW* 58 (1967) 215-239.
- Levine B. A., *Leviticus*, Philadelphia, Jewish Publication Society, 1989.
- Lewy J., «The Biblical Institution of Derōr in the Light of Akkadian Documents», (εβραϊκά) *ErIsr* 5 (1958) 21-31.
- Lewy J.-Lewy M., «The Origin of the Week and the Oldest West Asiatic Calendar», *HUCA* 17 (1942-1943) 1-152.
- Lhose E., «Σαββατισμός», *TDNT* 7, 34-35.
- Lieber D. L.-Greenburg M.-Safrai S.-Rothkoff A., «Sabbath Year and Jubilee», *EncJud* 14, 574-586.
- Lim T. H., «11QMelch, Luke 4 and the Dying Messiah», *JIS* 43 (1992) 90-92.
- Lincoln A. T., *Ephesians*, WBC 42, Dallas, Word Books, 1990.
- Lindars B., *The Theology of the Letter to the Hebrews*, Cambridge 1991.
- , «The Rhetorical Structure of Hebrews», *NTS* 35 (1989) 382-406.
- Loader W. R. G., *Sohn und Hohepriester. Eine Traditionsgeschichtliche Untersuchung zur Christologie des Hebräerbriefes*, WMANT 53, Neukirchen 1981.

- Lo Bue F., «The Historical Background of the Epistle to the Hebrews», *JBL* 75 (1956) 52-57.
- Lombard H. A., «Κατάπαυσις in the Letter to the Hebrews», *Neot* 5 (1971) 60-71.
- Longenecker R. N., «The Melchizedek Argument of Hebrews: A Study in the Development and Circumstantial Expression of New Testament Thought», στο *Unity and Diversity in N.T. Theology*, έκδ. R. A. Guelich, 1978, 161-185.
- Lowery R. H., *Sabbath and Jubilee*, Chalice Press, St. Luis, Missouri 2000.
- Lubczyk H., «Melchisedek: Versuch einer Einordnung der Melchisedek-Perikope (Gen 14) in den Jahwistischen Erzählungszusammenhang», στο *Einheit in Vielfalt*, έκδ. W. Ernst, 1974, 92-109.
- Luciani D., «Le Jubilé dans Lévitique 25», *RTL* 30 (1999) 456-486.
- Lueken W., *Michael, Eine Darstellung und Verleichen der Jüdischen und der morgeländisch-christlichen Tradition vom Erzengel Michael*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1898.
- Luz U., *Matthew 8-20*, (μτφρ. J. E. Crouch), Hermeneia, Minneapolis, Fortress Press, 2001.
- Lyonnet S.-Sabourin L., *Sin, Redemption and Sacrifice. A Biblical and Patristic Study*, AnBib 48, Rome, Pontifical Biblical Institute, 1970.
- MacKay C., «The Order of Melchizedek, Heb. V, 6», *CQR* 138 (1944) 179-191.
- MacRae G. W., «Heavenly Temple and Eschatology in the Letter to the Hebrews», *Semeia* 12 (1978) 179-99.
- Madaro P., «Il Giubileo nell' Interpretazione dei Padri Greci», στο *Le Origini degli Anni Guibilari. Dalle Tavole in Cuneiforme dei Sumeri ai Manoscritti Arabi del Mille dopo Cristo*, έκδ. M. Zappella, Casale Monferrato 1998, 185-220.
- Madsen A. N., «Melchizedek at Qumran and Nag Hammadi», στο *Apocryphal Writings of the Latter-day Saints*, έκδ. C Griggs, 1986, 285-295.
- Malherbe A. J., «House Churches and Their Problems», στο A. J. Malherbe, *Social Aspects of Early Christianity*, Philadelphia, Fortress Press, 1983, 60-91.
- Malina B. J., *The New Testament World. Insights from Cultural Anthropology*, Atlanta, John Knox Press, ²1993.
- , *The Social World of Jesus and the Gospels*, London, Routledge, 1996.
- , «Patron and Client: The Analogy behind Synoptic Theology», *Forum* 4 (1988) 2-32.

- Malina B. J.-Rohrbaugh R. L., *Social Science Commentary on the Synoptic Gospels*, Augsburg Fortress, 1992.
- Mangatt G., «The Acceptable Year of the Lord (Lk 4:16-30)», *Biblehashyam* 9 (1983) 179-186.
- Manning P., «Melchizedek's Eucharist», *ExpTim* 111 (2000) 158-160.
- Manton T., *By Faith: Sermons on Hebrews 11*, Edinburgh, Banner of Truth Trust, 2000.
- Manzi F., *Melchisedek e l' Angelologia nell' Epistola agli Ebrei e a Qumran*, AnBib 136, Rome, Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1997.
- , *Lettera agli Ebrei. Nuovo Testamento - Commento Esetico e Spirituale*, Roma, Città Nuova, 2001.
- , «La Figura di Melchisedek: Saggio di Bibliografia Aggiornata», *EL* 109 (1995) 331-349.
- , «La Figura Qumranica di Melchisedek: Possibili Origini di Una Tradizione Letteraria del Primo Secolo Cristiano», στο *Studia Patristica* 30, έκδ. E. Livingstone, 1997, 61-70.
- , «Interrogativi, Discussioni e Conferme sul Binomio Melchisedek ed Angelologia nell'Epistola agli Ebrei e a Qumran», *ScC* 131 (2003) 379-428.
- Margalith O., «The Riddle of Genesis 14 and Melchizedek», *ZAW* 112 (2000) 501-508.
- Marshall I. H., *Luke: Historian and Theologian*, Exeter, 1984.
- , «Luke xvi, 8-Who Commended the Unjust Steward?», *JTS* 19 (1968) 617-619.
- Marshall J. L., «Melchisedek in Hebrews, Philo and Justin Martyr», *SE* 7 (1982) 339-342.
- Martin C. J., «"Somebody Done Hoodoo'd the Hoodoo Man": Language, Power, Resistance, and the Effective History of Pauline Texts in American Slavery», *Semeia* 83/84 (1998) 203-234.
- Martin R. P., «Reconciliation and Forgiveness in the Letter to the Colossians», στο *Reconciliation and Hope. New Testament Essays on Atonement and Eschatology*, L. L. Morris, 1974, 104-123.
- Matthews V. H., «The Anthropology of Slavery in the Covenant Code», στο *Theory and Method in Biblical and Cuneiform Law. Revision Interpolation and Development*, έκδ. B. M. Levinson, JSOTSup 181, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1994.
- Maurer A., «Azazel», στην *Encyclopedia of the DSS* τ. 1, έκδ. L. H. Schiffman-J. C. VanderKam, Oxford University Press, 2000, 70-71.

- McConville J. G., «Abraham and Melchizedek. Horizons in Genesis 14», στο *He Swore an Oath. Biblical Themes from Genesis 12-50*, έκδ. R. S. Hess-G. J. Wenham-P. E. Satterthwaite, Grand Rapids, Michigan, Baker Book House 1994, 93-118.
- McCullough J. C., «Melchizedek's Varied Role in Early Exegetical Tradition», *ThRev* 11 (1978) 52-66.
- , «Melchizedek's Varied Role in Early Exegetical Tradition», *ThRev* 12 (1979) 52-66.
- , «Some Recent Developments in Research on the Epistle to the Hebrews», *IBS* 2 (1980) 141-165.
- McNamara M., «Melchizedek: Gen 14, 17-20 in the Targums, in Rabbinic and Early Christian Literature», *Bib* 81 (2000) 1-31.
- McNicol A., *The Relation of the Image of the Highest Angel to the High Priest Concept in Hebrews*, (Διδακτ. Διατ.), Vanderbilt University, 1974.
- Meier J. P., *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*, τ. 1, ABRL, New York, Doubleday, 1991.
- , *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*, τ. 2, ABRL, New York, Doubleday, 1994.
- , *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*, τ. 3, ABRL, New York, Doubleday, 2001.
- Meinhold A., «Zur Beziehung Gott, Volk Land im Jobel-Zusammenhang», *BZ* 29 (1985) 245-261.
- Ménard J. E., «Le Traité de Melchisédek de Nag Hammadi», *RevScRel* 64 (1990) 235-243.
- Mendelsohn I., *Slavery in the Ancient Near East*, New York, Oxford University Press, 1949.
- , «The Conditional Sale into Slavery of Freeborn Daughters in Nuzi and the Law of Ex 21:7-11», *JAOS* 55 (1935) 190-195.
- Ménégoz E., *La Théologie de l'Épître aux Hébreux*. Paris, Fischbacher, 1894.
- Menezes S. J., «The Biblical Jubilee Year: Origin and Significance», *VJTR* (1997) 651-668.
- Meyer R., «Melchisedek von Jerusalem und Moresedek von Qumran», *VT* 15 (1966) 228-239.
- Michel O., *Der Brief an die Hebräer*, KEK 13, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 121966.
- , «Μελχισεδέκ», *TDNT* 4, 568-571.
- , «Μελχισεδέκ», *GLNT* 7, 9-16.
- , «Οικονόμος», *TDNT* 5, 149-50.

- Milgrom J., *Leviticus 1-16. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 3, Doubleday, New York 1991.
- , *Leviticus 23-27: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 3B, Doubleday, New York, 2001.
- , «The Land Redeemer and the Jubilee», στο *Fortunate the Eyes That See. Essays in Honor of D. N. Freedman in Celebration of His Seventieth Birthday*, έκδ. A. B. Beck, Grand Rapids, Michigan, Eerdmans 1995, 66-69.
- , «Leviticus 25 and Some Postulates of the Jubilee», στο *The Jubilee Challenge. Utopia or Possibility? Jewish and Christian Insights*, έκδ. H. Ucko, Geneva, WCC Publications, 1997, 28-32.
- Milik J. T., «De Vicissitudinibus Notionis et Vocabuli Iubilaei», *VD* 28 (1950) 162-167.
- , «4QVisions de 'Amram et Une Citation d'Origène», *RB* 79 (1972) 77-99.
- , «Milkšedeq et Milkīrešā dans les Anciens Écrits Juifs et Chrétiens», *JJS* 23 (1972) 95-144.
- Miller M. P., «The Function of Isa 61:1-2 in 11QMelchizedek», *JBL* 88 (1969) 467-469.
- , «What is the Literary Form of Hebrews 11?», *JETS* 29 (1986) 411-417.
- Miller M. R., «The Christology of the Epistle to the Hebrews», *ExpTim* 28 (1916-1917) 505-508, 563-566.
- Miller P. D., «Exposition of Luke 4:16-21», *Int* 29 (1975) 417-421.
- Miner D. F., «A Suggested Reading for 11Q Melchizedek 17», *JSJ* 2 (1971) 144-148.
- Minocchi S., «Il Salmo 110», *RB* 12 (1903) 207-209.
- Moffatt J., *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Hebrews*, ICC, Edinburgh, Clark, 1924.
- Moloney F. J., «The Scriptural Basis of Jubilee, Part I: The First Testament-The End of Servitude», *IrTheolQuart* 65 (2000) 99-110.
- , «The Scriptural Basis of Jubilee, Part II: The Second Testament: At What Price?», *IrTheolQuart* 65 (2000) 231-244.
- Monshouwer, D., «The Reading of the Prophet in the Synagogue at Nazareth», *Bib* 72 (1991) 90-99.
- Morgenstern J., «Supplementary Studies in the Calendars of Ancient Israel», *HUCA* 10 (1935) 1-148.
- , «Jubilee Year of», *IDB* 2, 1001-1002.

- , «The Calendar of the Book of Jubilees: Its Origin and Its Character», *VT*(1955) 34-76.
- Moule C. F. D., «...As we Forgive...»: A Note on the Distinction between Deserts and Capacity in the Understanding of Forgiveness», στο *Essays in New Testament Interpretation*, έκδ. C. F. D. Moule, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, 278-286.
- Μούρτζιος Ι., «Η Αμαρτία ως Ανθρωπολογικό και Οικολογικό Πρόβλημα», στο *Ερμηνευτικές Μελέτες στην Παλαιά και την Καινή Διαθήκη*, Θεσσαλονίκη 2000, 359-426.
- , «Ο "Λαός της Γης" και η Πολιτικο-θρησκευτική κατάσταση στο Βασίλειο του Ιούδα», στο *Ερμηνευτικές Μελέτες στην Παλαιά και την Καινή Διαθήκη*, Θεσσαλονίκη 2000, 141-164.
- , «Υδωρ εκ πέτρας». Η Παράδοση της Εξόδου στις Επιστολές του Αποστόλου Παύλου», στο *Ερμηνευτικές Μελέτες στην Παλαιά και την Καινή Διαθήκη*, Θεσσαλονίκη 2000, 265-304.
- Mowinkel S., *Psalmenstudien II. Das Thronbesteigungsfest Jahwäs und der Ursprung der Israelitischen Eschatologie*, Kristiania 1922.
- , *The Psalms in Israel's Worship*, (μτφρ. D. R. Ap-Thomas), τ. 2, Oxford, Blackwell, 1967.
- Moxnes H., «Patron-Client Relations and the New Community in Luke-Acts», στο *The Social World of Luke-Acts: Models for Interpretation*, έκδ. J. H. Neyrey, Peabody, Hendrickson, 1991, 241-268.
- Μπρατσιώτης Π. Ι., *Η Κοινωνική Σημασία της Παλαιάς Διαθήκης*, ²1952.
- , «Μελχισεδέκ», *ΘΗΕ* 8, 989-990.
- Müller-Fahrenholz G., «The Jubilee: Time Ceilings for the Growth of Money?», στο *The Jubilee Challenge. Utopia or Possibility? Jewish and Christian Insights*, έκδ. H. Ucko, Geneva, WCC Publications, 1997, 104-111.
- Na'aman N., «The Debated Historicity of Hezekiah's Reform in the Light of Historical and Archaeological Research», *ZAW* 107 (1995) 179-195.
- Neal M., «Melchizedek and Christ (Hebrews 7)», *The Bible Scholar* 15 (1913) 26-30.
- Nairne A., *The Epistle of Priesthood: Studies in the Epistle to the Hebrews*, Edinburgh, Clark, 1913.
- Nash R. H., «The Notion of Mediator in Alexandrian Judaism and the Epistle to the Hebrews», *WTJ* 40 (1977) 89-115.
- Needham G. C., «Melchizedek», *Our Hope* 40 (1933) 154-160.
- Nel P. J., «Psalm 110 and the Melchizedek Tradition», *JNSL* 22 (1996) 1-14.

- Nelson R. D., «He offered himself. Sacrifice in Hebrews», *Int* 57 (2003) 251-265.
- Neufeld E., «The Socio-Economic Background of Yobel and Semitta», *RSO* 33 (1958) 53-124.
- Newsom C. A.-Yadin Y., «The Masada Fragment of the Qumran Songs of the Sabbath Sacrifice», *IEJ* 33 (1983) 77-88.
- Neyrey J. H., «Without Beginnings of Dates or End of Life. (Hebr. 7,3). Topos for a True Deity», *CBO* 53 (1991) 439-455.
- , «Loss of Wealth, Loss of Family and Loss of Honour. The Cultural Context of the Original Makarisms in Q», στο *Modeling Early Christianity. Social-Scientific Studies of the New Testament in its Context*, έκδ. P. F. Esler, London 1995, 139-158.
- Nicole J., «The Jubilee: Some Christian Understandings Through History», στο *The Jubilee Challenge. Utopia or Possibility? Jewish and Christian Insights*, έκδ. H. Ucko, Geneva, WCC Publications, 1997, 53-58.
- Niebuhr K.-W., «Die Werke des Eschatologischen Freudenboten (4Q521 und die Jesusüberlieferung)», *The Scriptures in the Gospels*, έκδ. C. M. Tuckett, BETL 131, Leuven, 1997, 637-646.
- Nikolskij N. M., *Entstehung des Jobeljahres*, Minsk (ρωσικά). Βιβλιοκρισία από τον J. Hempel στο *ZAW* 50 (1932) 216.
- Νικόπουλος Β., «"Οφειλή" και "Οφειλέτης" βασικές έννοιες του ενοχικού δικαίου στις Επιστολές του Απ. Παύλου», *ΔΒΜ* 16 (1997) 95-120.
- Nolland J., *Luke 1-9:20*, WBC 35A, Dallas, Word Books, 1989.
- , *Luke 9:21-18:34*, WBC 35B, Dallas, Word Books, 1993.
- Nomoto S., «Herkunft und Struktur der Hohenpriestervorstellung im Hebräerbrief», *NovT* 10 (1968) 10-25.
- Nongbri B., «A Touch of Condemnation in a Word of Exhortation: Apocalyptic Language and Graeco-Roman Rhetoric in Hebrews 6:4-12», *NovT* 45 (2003) 265-279.
- North R. G., *Sociology of the Biblical Jubilee*, AnBib 4, Rome, Pontifical Biblical Institute, 1954.
- , *The Biblical Jubilee, ...after Fifty Years*, AnBib 145, Rome, Pontifical Biblical Institute, 2000.
- , «Biblical Echoes in the Holy Year», *AER* 123 (1950) 419-421.
- , «The Biblical Jubilee and Social Reform», *Scr* 4 (1951) 323-335.
- , «Maccabean Sabbath Years», *Bib* 34 (1953) 501-515.
- , «Yobel», στο *TDOT* 6, 1-6.
- Noth M., *Leviticus: A Commentary*, OTL, Philadelphia, Westminster, ²1977.

- Oakman D. E., «Jesus and Agrarian Palestine: The Factor of Debt», στα *SBLSP 1985*, Atlanta, Scholars Press, 1985, 57-73.
- , «The Countryside in Luke-Acts», στο *The Social World of Luke-Acts. Models for Interpretation*, έκδ. J. H. Neyrey, Peabody, Hendrickson, 1991, 151-179.
- , «The Ancient Economy», στο *The Social Sciences and New Testament Interpretation*, έκδ. R. L. Rohrbaugh, Peabody, Hendrickson, 1996, 126-143.
- Oberforcher R., «Das Alttestamentliche Priestertum und die Tragenden Priestergestalten: Melchisedek, Levi, Aaron», στο *Alttestamentliche Gestalten im Neuen Testament. Beiträge zur Biblischen Theologie*, έκδ. M. Öhler, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1999, 141-160.
- O'Brien P. T., *Colossians, Philemon*, WBC 44, Dallas, Word Books, 1982.
- O'Day G. R., «Johanine Theology as Sectarian Theology», στο *What is John? Readers and Readings of the Fourth Gospel*, SBLSymS 3, έκδ. F. F. Segovia, Atlanta, Scholars Press, 1996, 199-203.
- Oegema G. S., *The Anointed and His People, Messianic Expectations from the Maccabees to Bar Kochba*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1998.
- Offord J., «Archaeological Notes on Jewish Antiquities: XLI. Land Ownership in Ancient Palestine and Egypt and the Jubilee Year», *PEQ* 50 (1918) 37-39.
- Οικονόμου Η., «Αι Πιστωτικά και Δανειοδοτικά Αντιλήψεις της Π.Δ.», στο *Μελέται προς τιμήν Στ. Ανδρεάδη, τ. 2, Δίκαιον*, Αθήνα 1973, 453-464.
- Οικονόμου Χρ., *Οι Απαρχές της Οικουμενικότητας της Εκκλησίας*, ΣΑΧ 1, Θεσσαλονίκη 1997.
- , «The Meaning of Salvation in St. Paul's Epistles», στο *Βιβλικές Μελέτες για τον Αρχέγονο Χριστιανισμό*, ΒΒ 11, Θεσσαλονίκη 1998, 393-409.
- , «Ο Αγιοπνευματικός Χαρακτήρας του Ευαγγελίου του Λουκά», *Θεολ* 71 (2000) 521-547.
- O'Kennedy D. F., «The Figure of Melchizedek in the First Tractate of the Unpublished Coptic-Gnostic Codex IX from Nag Hammadi», στα *Proceedings of the 12th Congress*, έκδ. C. Bleeker, 1975, 200-208.
- , «Melchizedek (NHC IX,1)», *ABD* 4, 687-688.

- , «Melchizedek in Early Judaism, Christianity, and Gnosticism», στο *Biblical Figures Outside the Bible*, έκδ. M. Stone et al., 1998, 176-202.
- Olivier H., «The Periodicity of Mēšarum again», στο *Text as Context. Old Testament and Semitic Studies for F. C. Fensham*, έκδ. W. Claassen, JSOTSup 48, Sheffield 1999, 227-235.
- Olivier J. P. J., «Restitution as Economic Redress: The Fine Print of the Old Babylonian Mesarum-Edict of Ammisaduqa», *ZABR* 3 (1997) 12-25.
- Olyan S., «Zadok's Origins and the Tribal Politics of David», *JBL* 101 (1982) 177-193.
- O'Neill, J. C. «The Lord's Prayer», *JSNT* 51 (1993) 3-25.
- , «The Death of the Teacher of Righteousness in Hebrews 13:12-13», *The Journal of Higher Criticism* 7 (2000) 286-288.
- Oosthuizen M. J., «Deuteronomy 15:1-18 in Socio-Rhetorical Perspective», *ZABR* 3 (1997) 64-91.
- Orlov A., «Melchizedek Legend of 2 (Slavonic) Enoch», *JSJ* 31 (2000) 23-38.
- O'Toole R. F., «Does Luke Also Portray Jesus As the Christ in Luke 4,16-30?», *Bib* 76 (1995) 498-522.
- Otto E., «Programme der Sozialen Gerechtigkeit. Die Neuassyrische (an-)duraru-Institution Sozialen Ausgleichs und das Deuteronomische Erlaßjahr in Dtn 15», *ZABR* 3 (1997) 26-63.
- Παγκάκης Γ., *Κοινωνική Ανθρωπολογία*, Αθήνα, Σαββάλας, 2001.
- Panikker R., «Eine Betrachtung über Melchisedech», *Kairos* 1 (1959) 5-17.
- Panosian E. M., «Hebrews: Neither Beginning of Days nor End of Life», *BV2* (1968) 9-14.
- Παπαδημητρίου Κυρ., *Η Χρήση της Κοινής από τον Ευαγγελιστή Λουκά. Μια Αδηλη Ταυτότητα. Συμβολή στο Ζήτημα του Συγγραφέα της προς Εβραίους Επιστολής*, (Διδακτ. Διατρ.), Θεσσαλονίκη 2003.
- Parker H. M., «Domitian and the Epistle to the Hebrews», *IRRev* 36 (1979) 31-43.
- Perkins D. W., «A Call to Pilgrimage: The Challenge of Hebrews», *ThEduc* 32 (1985) 69-81.
- Parsons M. C., «Son and High Priest: A Study in the Christology of Hebrews», *EvQ* 60 (1988) 195-215.
- Paruzel H., «La Jubilea Jaro en la Biblio», *Biblia Revuo* 11 (1975) 7-10.
- Πασσάκος Δ., *Ευχαριστία και Ιεραποστολή. Κοινωνιολογικές Προϋποθέσεις της Παύλειας Θεολογίας*, Αθήνα, Ελληνικά Γράμματα, 1997.

- , «Λουκ. 15,11-32: Το Μυστήριο της Μετανοίας στην Ορθόδοξη Παράδοση. (Θεολογική και Πολιτιστική-Ανθρωπολογική Προσέγγιση)», στο *Θεολογία και Κοινωνία σε Διάλογο. Νέες Ερμηνευτικές Προσεγγίσεις στην Καινή Διαθήκη*, BB 18, Θεσσαλονίκη 2001, 131-154.
- Paul M. J., «The Order of Melchizedek (Ps 110:4 and Heb 7:3)», *WTJ* 49 (1987) 195-211.
- Pearson B. A., «The Figure of Melchizedek in the First Tractate of the Unpublished Coptic-Gnostic Codex IX from Nag-Hammadi», στα *Proceedings of the XIIIth International Congress of the International Association for the History of Religions*, έκδ. C. J. Bleeker-G. Widengren-E. J. Sharpe, Leiden, Brill, 1975, 200-208.
- , «The Figure of Melchizedek in Gnostic Literature», στο *Gnosticism, Judaism, and Egyptian Christianity, Studies in Antiquity and Christianity*, Minneapolis, Fortress Press, 1990, 108-123.
- , «Melchizedek (NHC IX,1)», *ABD* 4, 688.
- Pearson B. A.-Giversen S., «NHC IX,1: Melchizedek», στο *Nag Hammadi Codices IX and X*, έκδ. B. A. Pearson, NHS 15, Leiden, Brill, 1981, 19-85.
- Pesch R., «Hellenisten und Hebräer: Zu apg 9:29 und 6:1», *BZ* 23 (1979) 87-92.
- Peter M., «Melchisedek in der Judaistischen Exegese», στο *Analecta Cracoviensia*, έκδ. W. Smereka, et al., 1971, 171-181.
- , «Wer Sprach den Segen nach Genesis 14:19 über Abraham aus?», *VT* 29 (1979) 114-120.
- Peterson D. G., *Hebrews and Perfection: An Examination of the Concept of Perfection in the Epistle to the Hebrews*, SNTSMS 47, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.
- Πέτρου Ι., *Κοινωνική Δικαιοσύνη. Το Πρόβλημα της Κοινωνικής Δικαιοσύνης στην Παράδοση της Ορθοδοξίας*, ΕΚΟ 5, Παρατηρητής, Θεσσαλονίκη 1992.
- , «Σύγχρονοι Προβληματισμοί για το Ζήτημα της Χριστιανικής Σωτηρίας», *ΔΒΜ (Τιμητικό Αφιέρωμα στον καθ. Σ. Αγουρίδη)* 21-22 (2002-2003) 295-307.
- , *Χριστιανισμός και Κοινωνία. Κοινωνιολογική Ανάλυση των Σχέσεων του Χριστιανισμού με την Κοινωνία και τον Πολιτισμό*, Εκδόσεις Βάνιας, Θεσσαλονίκη 2004.
- Petuchowski J. J., «The Controversial Figure of Melchizedek», *HUCA* 28 (1957) 127-136.

- Pfeiffer H., «Die Skulpturen des Abraham und Melchisedek in Stiftskirche zu Wechselburg: Regnum und Sacerdotium im Alttestamentlichen Vorbild», στο *Aus Kirche und Reich*, έκδ. H. Mordek, 1983, 329-353.
- Pfifzner V. C., «The Rhetoric of Hebrews: Paradigm for Preaching», *LuthTJ* (1993) 3-12.
- Phillips A., «The Laws of Slavery: Exodus 21.2-11», *JSOT* 30 (1984) 51-66.
- Philonenko M., «Melki-reša' et Melkira'. Note sur les 'Visions de 'Amram', *Sem* 41-42 (1993) 159-162.
- Piazzi G., «La Figura di Melchisedec nell' Epistola agli Ebrei», *ScC* 4 (1935) 417-432.
- Pitta A., *L'Anno della Liberazione. Il Giubileo e le sue Istanze Bibliche*, Cinisello Balsamo, Edizioni San Paolo, 1998.
- Pixner B., «The Jerusalem Essenes, Barnabas and the Letter of Hebrews», στο *Intertestamental Essays in Honour of J. T. Milik*, έκδ. Z. J. Capera, Krakov 1992, 167-178.
- Porter J. R., *Leviticus*, CBC, Cambridge, Cambridge University Press, 1976.
- Porton G. G., «Midrash», *ABD on CD-ROM*, Logos Library System, Version 2.1a, 1997.
- Power E., «Annus Iubilaeus», *VD* 4 (1924) 353-358.
- Prior M., *Jesus the Liberator: Nazareth Liberation Theology (Luke 4:16-30)*, Sheffield, 1995.
- Puech É., *La Croyance des Esséniens en la Vie Future: Immortalité, Résurrection, Vie Éternelle? Histoire d' Une Croyance dans le Judaïsme Ancien*, τ. 2, Paris 1993.
- , «Notes sur le Manuscrit des Cantiques du Sacrifice du Sabbat Trouvé, Masada», *RevQ* 94 (1987) 604-613.
- , «Recension: *Songs of the Sabbath Sacrifice: A Critical Edition*, par Carol Newsom [...], (βιβλιοκρισία) *RB* 94 (1987) 604-613.
- , «Notes sur le Manuscrit de XIQMelkisédeq», *RevQ* 12 (1987) 483-513.
- , «Notes sur le Manuscrit des Cantiques du Sacrifice du Sabbat Trouvé à Masada», *RevQ* 12 (1987) 575-583.
- , «Fragment d'une Apocalypse en Araméen (4Q246 = Pseudo-Dan^d) et la Royaume de Dieu», *RB* 99 (1992) 98-131.
- , «Une Apocalypse Messianique (4Q521)», *RevQ* 15 (1992) 475-519.
- , «Some Remarks on 4Q246 and 4Q521 and Qumran Messianism», στο *The Provo International Conference on the Dead Sea scrolls*

- Technological Innovations, New Texts, and Reformulated Issues*, έκδ. D. W. Parry-E. Ulrich, STDJ 30, Leiden, Brill, 1999, 545-565.
- Pursiful D. J., *The Cultic Motif in the Spirituality of the Book of Hebrews*, Lewiston, New York, Edward Mellen Press, 1993.
- Rábanos R., *Sacerdote a Semejanza de Melchisedec*, Salamanca²1961.
- , «Sacerdocio de Melchisedec, Sacerdocio de Aarón y Sacerdocio de Christo», *CB* 13 (1956) 264-275.
- Rabinowitz J. J., «A Biblical Parallel to a Legal Formula from Ugarit», *VT* 8 (1958) 95.
- Rainbow P., «Melchizedek as a Messiah at Qumran», *BBR* 7 (1997) 179-194.
- Raiser K., *Το Μέλλον του Οικουμενισμού. Αλλαγή Παραδείγματος στην Οικουμενική Κίνηση*, (Επιμέλεια Π. Βασιλειάδη, μτφρ. Α. Μπιτσάνη-Πέτρου), ΕΚΟ 10, Παρατηρητής, Θεσσαλονίκη 1995.
- , «Utopia and Responsibility», στο *The Jubilee Challenge. Utopia or Possibility? Jewish and Christian Insights*, έκδ. H. Ucko, Geneva, WCC Publications, 1997, 15-28.
- Ramshaw E. J., «Power and Forgiveness in Matthew 18», *WW* 18 (1998) 397-404.
- Reger G., «Private Property and Private Loans on Independent Delos (314-167 B.C.)», *Phoenix* 46 (1992) 322-41.
- Reimer D. J., «The Apocrypha and Biblical Theology. The Case of Interpersonal Forgiveness», στο *After the Exile. Essays in Honour of R. Mason*, έκδ. J. Barton-D. J. Reimer, Macon, Georgia, Mercer University Press 1996, 259-282.
- Rendtorff R., «The Background of the Title 'elyōn in Gen XIV», στα *Proceedings of the Fourth World Congress of Jewish Studies*, τ. 1, Jerusalem, World Union of Jewish Studies, 1967, 367-370.
- Renwick D. A., «Between Text and Sermon. Hebrews 11:29-12:2», *Int* 57 (2003) 300-302.
- Reventlow H. G., *Das Heiligkeitgesetz Formgeschichtlich Untersucht*, WMANT 6, Neukirchen, Neukirchener, Verlag 1961.
- Reyes G. A. V., «Un Ejercicio de Hermenéutica y Contextualización basado en una Lectura de Lucas 4:16-30. Paradigma de Misión», *VS* 5 (1995) 163-177.
- Rhee V., *Faith in Hebrews: Analysis within the Context of Christology, Eschatology, and Ethics*, Studies in Biblical Literature 19, New York, Peter Lang, 2000.

- Richter H. P., «Konkordanz zu 11QMelkisedeq (éd. É. Puech)», *RevQ* 48 (1987) 515-518.
- Riggenbach E., *Der Brief an die Hebräer*, Zahn's Kommentar zum Neuen Testament 14, Wuppertal, R. Brockhaus, 1987.
- Ringe S. H., *Jesus, Liberation, and the Biblical Jubilee: Images for Ethics and Christology*, OBT 19, Philadelphia, Fortress Press, 1985.
- Rissi M., *Die Theologie des Hebräerbriefs: Ihre Verankerung in der Situation des Verfassers und seiner Leser*, WUNT 44, Tübingen, Mohr, 1987.
- Robinson G., «Das Jubel-Jahr: Die Losung einer sozial-ökonomischen Krise des Volkes Gottes», στο *Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte*, έκδ. E. Blum et al., Neukirchener 1991, 471-494.
- Robinson G., «The Idea of Rest in the Old Testament and the Search for the Basic Character of Sabbath», *ZAW* 92 (1980) 32-42.
- Robinson S. E., «The Apocryphal Story of Melchizedek», *JSJ* 18 (1987) 26-39.
- Rodgers M., «Luke 4:16-30-A Call for a Jubilee Year?», *RTR* 40 (1981) 72-82.
- Rogers J. B., «Between Text and Sermon. Hebrews 1:1-4», *Int* 57 (2003) 291-293.
- Rohrbaugh R. L., «The Pre-Industrial City in Luke-Acts: Urban Social Relations», στο *The Social World of Luke-Acts. Models for Interpretation*, έκδ. J. H. Neyrey, Massachusetts, Hendrickson, 1991, 125-149.
- , «Agrarian Society», στο *Biblical Social Values and their Meaning: A Handbook*, έκδ. J. J. Pilch-B. J. Malina, Peabody, Hendrickson, 1993, 4-7.
- , «Peasants», στο *Biblical Social Values and their Meaning: A Handbook*, έκδ. J. J. Pilch-B. J. Malina, Peabody, Hendrickson, 1993, 137-138.
- Rooke D. W., *Zadok's Heirs. The Role and Development of the High Priesthood in Ancient Israel*, OTM, Oxford 2000.
- , «Kingship as Priesthood: The Relationship between the High Priesthood and the Monarchy», στο *King and Messiah in Israel and the Ancient Near East. Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar*, έκδ. J. Day, JSOTSup 270, Sheffield 1998, 187-208.
- , «Jesus as Royal Priest: Reflections on the Interpretation of the Melchizedek Tradition in Heb 7», *Bib* 81 (2000) 81-94.
- Rouiller G., «Une Voie Nouvelle et Vivante»: *L'Épître aux Hébreux. Textes et Théologie*, Cahier de l'ABC 009, Fribourg, Association Biblique Catholique (Suisse Romande), 2002.
- Rowell J. B., «Our Great High Priest», *BSac* 118 (1961) 148-153.

- Rowley H. H., «Melchizedek and Zadok (Gen. 14 and Psalm 110)», στο *Festschrift für Alfred Bertholet zum 80*, έκδ. W. Baumgartner-O. Eissfeldt-K. Ellinger-L. Rost, Tübingen 1950, 461-472.
- , «Melchizedek and David», *VT* 17 (1967) 485-.
- Rusche H., «Die Gestalt des Melchisedek», *MTZ* 6 (1955) 230-252.
- Sacchi P., «Esquisse du Développement du Messianisme Juif à la Lumière du Texte Qumranien 11QMelch», *ZAW* 100 (1998) 202-214.
- Safren J. D., «Jubilee and the Day of Atonement», στα *Proceedings of the Twelfth World Congress of Jewish Studies*, Jerusalem, World Union of Jewish Studies, 1999, 107-114.
- Salevao I., *Legitimation in the Letter to the Hebrews: The Construction and Maintenance of a Symbolic Universe*, JSNTSup 219, Sheffield, Sheffield Academic Press, 2002.
- Samain P., «Melchisédek a-t-il Offert un Sacrifice, Figure de l'Eucharistie?», *Revue Diocésaine de Tournai* 1 (1946) 38-41.
- Sandergen C., «The Addressees of the Epistle to the Hebrews», *EvQ* 27 (1955) 221-224.
- Sanders E. P., *Το Ιστορικό Πρόσωπο του Ιησού* (μτφρ. Γ. Βλάχου), Αθήνα, Φιλίστωρ, 2000.
- Sanders H., «Jubeljaar en Schemittajaar», *ThT* 46 (1912) 531-540.
- Sanders J. A., *Jesus and Judaism*, Philadelphia, Fortress Press, 1985.
- , «The Old Testament in 11QMelchizedek», στο *The Gaster Festschrift*, έκδ. D. Marcus, 1974, 373-382.
- , «From Isaiah 61 to Luke 4», στο *Christianity, Judaism and other Greco-Roman Cults: Studies for Morton Smith at 60*, Pt. 1, Leiden, Brill, 1975, 75-106.
- , «Isaiah in Luke», *Int* 36 (1982) 144-155.
- , «Sins, Debts and Jubilee Release», στο *Text as Pretext*, έκδ. R. P. Carroll, JSOTSup 138, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1992, 273-281.
- Σαρηγιάννης Γ., «Φυλετικές Υποδιαίρέσεις και Πολεοδομικές Έννοιες στους Αρχαίους Εβραίους κατά το Εβραϊκό Πρωτότυπο και την απόδοση των Ο΄», *ΔΒΜ* 8 (1989) 49-87.
- Sarna N., «Zedekiah's Emancipation of Slaves and the Sabbatical Year», *AOAT* 22 (1973) 143-148.
- Schaeffer H., *Hebrew Tribal Economy and the Jubilee as Illustrated in Semitic and Indo-European Village Communities*, Leipzig, Hinrichs, 1922.

- Schaeffer J., «The Relationship between Priestly and Servant Messianism in the Epistle to the Hebrews», *CBQ* 30 (1968) 359-389.
- Scheehan J. F. X., «Melchisedech in Christian Consciousness», *ScEc* 18 (1966) 127-138.
- Schenck K. L., *The Settings of the Sacrifice: Eschatology and Cosmology in the Epistle to the Hebrews*, Durham, 1996.
- , *Understanding the Book of Hebrews: The Story behind the Sermon*, Louisville, Westminster John Knox, 2003.
- Schenke H., «Die Jüdische Melchisedek-Gestalt als Thema der Gnosis», στο *Altes Testament, Frühjudentum, Gnosis*, έκδ. K. Tröger, 1980, 111-136.
- Schenke H. M., «Erwägung zum Rätsel des Hebräerbriefes», στο *Neues Testament und Christliche Existenz*, Tübingen, 1973, 421-437.
- Schenker A., «Affranchissement d'une esclave selon Ex 21,7-11», *Bib* 69 (1988) 547-556.
- , «The Biblical Legislation on the Release of Slaves: The Road from Exodus to Leviticus», *JSOT* 78 (1998) 23-41.
- Scheuermann G., «Il Giubileo negli Autori del Nuovo Testamento», στο *Le Origini degli Anni Guibilari. Dalle Tavole in Cuneiforme dei Sumeri ai Manoscritti Arabi del Mille dopo Cristo*, έκδ. M. Zappella, Casale Monferrato 1998, 139-182.
- Schick E. A., «Priestly Pilgrims: Mission outside the Camp in Hebrews», *CurTM* 16 (1989) 372-376.
- Schille G., «Erwägungen zur Hohepriesterlehre des Hebräerbriefes», *ZNW* 46 (1955) 81-109.
- Schillebeeckx E., «Der Melchisedek-Midrasch», στο *Christus und die Christen*, Freiburg 1977, 235-239.
- Schmalzl P., *Das Jubeljahr bei den alten Hebräern*, Eichstätt 1889.
- Schmid H., «Melchisedek und Abraham, Zadok und David», *Kairos* 7 (1965) 148-151.
- Schmidt T. E., «Moral Lethargy and the Epistle to the Hebrews», *WTJ* 54 (1992) 175-215.
- Schnackenburg R., *The Gospel of Matthew*, (μτφρ. R. R. Barr), Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 2002.
- Scholer J. M., *Proleptic Priests. Priesthood in the Epistle to the Hebrews*, JSNTSup 49, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1991.
- Schreck C. J., «The Nazareth Pericope: Luke 4,16-30 in Recent Study», στο *L'Évangile de Luc*, έκδ. F. Neiryneck, Leuven 2¹⁹⁸⁹, 399-471.

- Schreiner S., «Psalm CX und die Investitur des Hohenpriesters», *VT* 27 (1977) 216-222.
- Schröger F., *Der Verfasser des Hebräerbriefes als Schriftausleger*, BU 4, Regensburg 1968.
- Schwarz D. R., «On Quirinius, John the Baptist, the Benedictus, Melchizedek, Qumran and Ephesus», *RevQ* 13 (1988) 635-646.
- Schüssler Fiorenza E., «Cultic Language in Qumran and in N.T.», *CBQ* 38 (1976) 159-177.
- Scobie C. H. H., «The Origins and Development of Samaritan Christianity», *NTS* 19 (1972-73) 390-414.
- Scullion J. P., *'A Traditio-Historical Study of the Day of Atonement'*, (Διδακτ. Διατρ.), Catholic University of America, 1991.
- Seccombe D. P., «Luke and Isaiah», *NTS* 27 (1980-1981) 252-259.
- Sedgwick C. J., «Melchizedek the Mystery Man», *ExpTim* 104 (1993) 213-214.
- Seid T. W., *The Rhetorical Form of the Melchizedek/Christ Comparison in Hebrews 7*, (Διδακτ. Διατρ.), Department of Religious Studies, Brown University, 1996.
- , «Synkrisis in Hebrews 7: The Rhetorical Structure and Strategy», στο *The Rhetorical Interpretation of Scripture. Essays from the 1996 Malibu Conference*, έκδ. S. E. Porter-D. L. Stamps, JSNTSup 180, Sheffield, JSOT Press, 1999, 322-347.
- Sellin E., «Melchisedek», *NKZ* 16 (1905) 929-951.
- Sen F., «La Nueva Figura de Melchisedek (11QMelch)», *CB* 29 (1972) 93-107.
- Serina A., *La Figura di Melchisedek nel Salmo CX. Il Sacerdozio e Il Messianismo Sacerdotale del Re Davide*, Trapani 1970.
- Seybold K., *Die Psalmen*, HAT I/5, Stuttgart 1996.
- Sharp J. R., «Philonism and the Eschatology of Hebrews: Another Look», *EAJT* 2 (1984) 289-298.
- Shed A. G., «An Old Testament Theology of the Sabbath Year and Jubilee», *RTR* 61 (2002) 19-33.
- Shin G. K.-S., *Die Ausrufung des endgültigen Jubeljahres durch Jesus in Nazaret. Eine Historisch-kritische Studie zu Lk 4, 16-30*, Europäische Hochschulschriften, Reihe 23: Theologie 378, Bern, Lang, 1989.
- Shuler D. L., «On Becoming a Jubilee People», *ABQ* 18 (1999) 5-9.
- Siker J. S., «First to the Gentiles: A Literary Analysis of Luke 4:16-30», *JBL* 111 (1992) 74-90.
- Simkins R. A., «Patronage and the Political Economy of Monarchic Israel», *Semeia* 87 (1999) 123-144.

- Simon M., «Melchisédech dans la Polémique Entre Juifs et Chrétiens et dans la Légende», *RHPR* 17 (1937) 58-93.
- Simoneti C., «Gli Editti di Remissione in Mesopotamia e nell' Antica Siria», στο *Le Origini degli Anni Guibilari. Dalle Tavole in Cuneiforme dei Sumeri ai Manoscritti Arabi del Mille dopo Cristo*, έκδ. M. Zappella, Casale Monferrato 1998, 11-73.
- Sirinelli J., «Quelques Allusions Melchisédech dans l'Oeuvre d'Eusébe de Césarée», στο *Studia Patristica vol. VI*, έκδ. F. L. Cross, Berlin 1962, 233-247.
- Σιώτης Μ., *Τα Χειρόγραφα της Νεκράς Θαλάσσης. Α΄ Ιστορία Ανευρέσεων και Περιγραφή Αυτών*, Αθήνα 1961.
- Σκιαδαρέσης Ι., *Λειτουργικές Σκηνές και Ύμνοι στην Αποκάλυψη του Ιωάννη*, Θεσσαλονίκη 1999.
- , *Γένεση και Αποκάλυψη. (Τά πρώτα καί τά έσχατα έν διαλόγω)*, Θεσσαλονίκη 2001.
- Sloan R. B., *The Favorable Year of the Lord: A Study of Jubiliary Theology in the Gospel of Luke*, Austin, Schola, 1997.
- , «Jubilee», *DJG*, 396-397.
- , «The Favorable Year of the Lord: An Abbreviation and Addenda», στο *Chronos, Kairos, Christos II. Chronological, Nativity, and Religious Studies in Memory of R. Summers*, έκδ. E. J. Vardaman, Macon 1998, 265-279.
- Slutts A., *The Significance of the Melchizedekian Priesthood in the Book of Hebrews*, (Διδακτ. Διατρ.), Dallas Theological Seminary, Dallas 1971.
- Smith A., «Putting "Paul" Back Together Again: William Wells Browns's Clotel and Black Abolitionist Approaches to Paul», *Semeia* 83/84 (1998) 251-262.
- Smith H. S., «A Note on Amnesty», *JEA* 54 (1968) 212-214.
- Smith R. H., «Abraham and Melchizedek (Gen. 14:18-20)», *ZAW* 77 (1965) 129-153.
- Smith T. C., «An Exegesis of Hebrews 13,1-17», *FM* 7 (1989) 70-78.
- Smith W.-Douglas Jr., «Melchizedek and Abraham Walk Together in World Mission», *International Journal of Frontier Missions* 13 (1996) 45-48.
- Smyth G., «Sabbath and Jubilee», στο *The Jubilee Challenge. Utopia or Possibility? Jewish and Christian Insights*, έκδ. H. Ucko, Geneva, WCC Publications, 1997, 28-32.

- Snyder G. F., *Ante Pacem: Archaeological Evidence of Church Life before Constantine*, Macon, Mercer University Press, 1985.
- Soggin J. A., «Ancient Israel: An Attempt at a Social and Economic Analysis», στο *Text as Context. Old Testament and Semitic Studies for F. C. Fensham*, έκδ. W. Claassen, JSOTSup 48, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1988, 201-208.
- Solomon N., «Economics of the Jubilee», στο *The Jubilee Challenge. Utopia or Possibility? Jewish and Christian Insights*, έκδ. H. Ucko, Geneva, WCC Publications, 1997, 150-164.
- Songer H. S., «A Superior Priesthood: Hebrews 4:14-7:28», *RExp* 82 (1985) 345-359.
- Soubigou L., «La Chapitre VII de l'Épître aux Hébreux», *AT* 7 (1946) 69-82.
- Sowers S. G., *The Hermeneutics of Philo and Hebrews: A Comparison of the Interpretation of the Old Testament in Philo Judaeus and the Epistle to the Hebrews*, Basel Studies of Theology 1, Richmond, John Knox, 1965.
- Spicq C., *L'Épître aux Hébreux*, τ. 2, Paris, Librairie Lecoffre, 1952.
- , *L'Épître aux Hébreux: Traduction, Notes Critiques, Commentaire*, SB Paris, Gabalda, 1977.
- , «Le Philonisme de l'Épître aux Hébreux», *RB* 56 (1949) 542-572 & 57 (1950) 212-242.
- , «Άγκυρα et Πρόδρομος dans Hébr. VI, 19-20», *ST* 3 (1950) 185-187.
- , «Alexandrinismes dans l'Épître aux Hébreux», *RB* 58 (1951) 481-502.
- , «L'Épître aux Hébreux, Apollos, Jean-Baptiste, Les Hellenistes et Qumran», *RevQ* 1 (1959) 365-390.
- , «Melchisedech et l'Épître aux Hébreux: La Sacerdoce de la Nouvelle Alliance», *EV* 87 (1977) 206-208.
- Spinedi A., *Gesu Sacerdote Eterno Secondo l' Ordine di Melchisedech*, Terni 1935.
- Spray P., «Five Areas for Jubilee Today», στο *The Jubilee Challenge. Utopia or Possibility? Jewish and Christian Insights*, έκδ. H. Ucko, Geneva, WCC Publications, 1997, 134-139.
- Starbuck S. R. A., *Court Oracles in the Psalms. The So-called Royal Psalms in their Ancient Near Eastern Context*, SBLDS 172, Atlanta, Georgia, 1999.
- Στεφούλης Ι., «Ο Ιησούς Χριστός ως "Υιός του Ανθρώπου" και "Παλαιός των Ημερών" στη Β΄ Προς Θεσσαλονικείς Επιστολή», στις *Εισηγήσεις*

- , «Θ' Συνάξεως Ορθοδόξων Βιβλικών Θεολόγων, Θεσσαλονίκη 2000, 317-327.
- Studel A., «Melchizedek», στην *Encyclopedia of the DSS*, έκδ. L. H. Schiffman-J. C. VanderKam, τ. 1, Oxford University Press, 2000, 535-537.
- Stevenson-Moessner J., «The Road to Perfection. An Interpretation of Suffering in Hebrews», *Int* 57 (2003) 280-290.
- Steyn G. J., «The Vorlage of the Melchizedek Phrases in Heb 7.1-4», *Acta patristica et Byzantina* 13 (2002) 207-223.
- , «Psalm 2 in Hebrews», *Neot* 37 (2003) 262-282.
- Stitzel D., *The Argument of Hebrews 7-9*, (Διδακτ. Διατρ.), Dallas Theological Seminary, Dallas 1971.
- Stone E., «The Hebrew Jubilee Period», *WR* 175 (1911) 686-696.
- Stork H., *Historische Studien zum Hebräerbrief. II. Teil: Die Sogennanten Melchisedekianer mit Untersuchungen ihrer Quellen auf Gedankeninhalt und dogmengeschichtliche Entwicklung*, Leipzig, A. Deichert, 1928.
- Strobel A., «Die Psalmengrundlage der Gethsemane-Parallele. Hbr 5, 7ff», *ZNW* 45 (1954) 252-266.
- , «Die Ausrufung des Jubeljahres in der Nazareth-Predigt Jesu; Zur Apokalyptischen Tradition Lc 4, 16-30», στο *Jesus in Nazareth*, έκδ. W. Eltester, Berlin 1972, 38-50.
- , «Plädoyer für Lukas: Zur Stimmigkeit des chronistischen Rahmens von Lk 3.1», *NTS* 41 (1995) 466-469.
- Strugnell J., «The Angelic Liturgy at Qumrân-4Q Serek Širôt 'Ólat Haššabat», στο *Congress Volume, Oxford 1959*, Leiden 1960, 318-345.
- Stuckenbruck L. T., *Angel Veneration and Christology: A Study in Early Judaism and in the Christology of the Apocalypse of John*, WUNT 2/70, Tübingen, Mohr-Siebeck, 1995.
- , «An Angelic Refusal of Worship: The Tradition and Its Function in the Apocalypse of John», στα *SBLSP* 1994, έκδ. E. H. Lovering, Atlanta, Scholars Press, 1994, 679-696.
- , «"Messias". Texte in den Schriften von Qumran», στα *Papers on the Dead Sea Scrolls offered in Memory of Hans Burgmann*, έκδ. Z. J. Kapera, Qumranica Mogilanensia 13, Krakow, Enigma Press, 1996, 129-139.
- , «Ο Υιός του Ανθρώπου ως Παλαιός των Ημερών», (μτφρ. Κ. Αβτζή), *ΔΒΜ* 15 (1996) 8-14.

- , «Wisdom and Holiness at Qumran: Strategies for Dealing with Sin in the Community Rule», στο *Where Shall Wisdom be Found? Wisdom in the Bible, the Church and the Contemporary World*, έκδ. S. C. Barton, Edinburgh, Clark, 1999, 47-60.
- , «Daniel and Early Enoch Traditions in the Dead Sea Scrolls», στο *Formation and Interpretation of Old Testament Literature. Vol. 2: The Book of Daniel. Composition and Reception*, έκδ. J. J. Collins-P. W. Flint, VTSup 83,2, Leiden, Brill, 2001, 368-386.
- , «Giant Mythology and Demonology: From the Ancient Near East to the Dead Sea Scrolls», στο *Die Dämonen. Die Dämonologie der Israelitisch Jüdischen und Frühchristlichen Literatur im Kontext ihrer Umwelt*, έκδ. A. Lange-H. Lichtenberger-K. F. Römheld, Diethard, Tübingen, Mohr Siebeck, 2003, 318-338.
- Stylianopoulos T., «Shadow and Reality. Reflections on Hebrews 10:1-18», *GOTR* 11 (1972) 215-230.
- Sun H. T. C., *An Investigation into the Compositional Integrity of the So-Called Holiness Code (Leviticus 17-26)*, (Διδακτ. Διατρ.), Claremont Graduate School, 1990.
- Swetnam J., «The Structure and Purpose of the Catena in Heb. 1:5-13», *CBQ* 30 (1968) 227-234.
- , «On the Literary Genre of the Epistle to the Hebrews», *NovT* 11 (1969) 263-265.
- , «Form and Content in Heb 1-6», *Bib* 53 (1972) 368-385.
- , «Form and Content in Hebrews 7-13», *Bib* 55 (1974) 333-348.
- , «The Crux at Hebrews 5,7-8», *Bib* 81 (2000) 347-361.
- , «The Context of the Crux at Hebrews 5,7-8», *FilolNT* 14 (2001) 101-120.
- Tabor J. D.-Wise M. O., «4Q521 "On Resurrection" and the Synoptic Gospel Tradition: A Preliminary Study», στο *Qumran Questions*, έκδ. Charlesworth J. H., The Biblical Seminar 36, Sheffield, JSOT Press 1995, 151-163 και στο *JSP* 10 (1992) 149-162.
- Tamez E., «Das Jubeljahr in der jüdisch-christlichen Tradition», *Concilium* 35 (1999) 569-576.
- Temple P., «The Rejection at Nazareth», *CBQ* 17 (1955) 229-242.
- Teodorico P., «Il Sacerdozio di Christo nella Lettera agli Ebrei», *Greg* 39 (1958) 319-334.
- , «Metaphore Nautiche in Ebrei 2, 1 e 6, 19», *RivB* 6 (1958) 33-49.

- Τερλιμπάκου Ζ., *Ο Ζακχαίος Εισηγητής της Αναβατικής Ασκητικής Παράδοσης*, Θεσσαλονίκη 1998.
- Theissen G., *Untersuchungen zum Hebräerbrief*, SANT 2, Gütersloh, Mohn, 1969.
- , *Καίρια Χαρακτηριστικά της Κίνησης του Ιησού: Κοινωνιολογική Θεώρηση. Συμβολή στην Ιστορία Γένεσης του Αρχέγονου Χριστιανισμού*, (μτφρ. Δ. Χρυσοπούλου-Θ. Σωτηρίου) Αθήνα, Άρτος Ζωής, 1997.
- Thermos V., «I Forgive, therefore I am: Forgiveness as Fullness of Life», *Θεολ* 73 (2002) 445-454.
- Thiering B. E., «From Qumran to Nag Hammadi. Noah, Melchizedek and Calendar», *The Journal of Higher Criticism* 7 (2000) 93-108.
- Thomas C., «Εβδομάδα», *ΛΒΘ*, 309-310.
- Thomas T. J., «Melchizedek, King and Priest. An Ecumenical Paradigm?», *ER* 52 (2000) 403-409.
- Thompson J. W., *The Beginnings of Christian Philosophy: The Epistle to the Hebrews*, CBQMS 13, Washington, The Catholic Biblical Association of America, 1982.
- , «That Which Cannot Be Shaken. Some Metaphysical Assumptions in Heb 12:27», *JBL* 94 (1975) 580-587.
- , «The Conceptual Background and Purpose of the Midrash in Hebrews VII», *NovT* 19 (1977) 209-223.
- , «Hebrews 9 and the Hellenistic Concepts of Sacrifice», *JBL* 98 (1979) 567-578.
- Thurston R. W., «Philo and the Epistle to the Hebrews», *EvQ* 58 (1986) 133-143.
- Tilly M., «Psalm 110 zwischen Hebräischer Bibel und Neuem Testament», στο *Heiligkeit und Herrschaft. Intertextuelle Studien zu Heiligkeitsvorstellungen und zu Psalm 110*, έκδ. D. Sänger, Biblisch-theologische Studien 55, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag 2003, 146-170.
- Τομάσοβιτς Μ., *Ο Μελχισεδέκ και το Μυστήριο της Ιερωσύνης του Χριστού*, (Διδακτ. Διατρ.), Αθήνα 1988. **Δημοσιεύτηκε** στη Λευκωσία 1990.
- Tomasovic M., *Melchisedek e il Sacerdozio di Christo. Saggio di Teologia Biblica*, (μτφρ. A. Ranrolin), Padova 1993.
- Topel L. J., «On the Injustice of the Unjust Steward: Lk 16:1-13», *CBQ* 37 (1975) 216-227.
- Tournay R. J., «Le Psaume CX», *RB* 67 (1960) 5-41.

- , «Les Relectures du Psaume 110 (109) et l'Allusion à Gédéon», *RB* 105 (1998) 321-331.
- Tourniac J., *Melchisedeq ou La Tradition Primordiale*, Paris 1983.
- Τρεμπέλας Π., *Η προς Έβραίους και αἱ ἑπτὰ Καθολικαί*, Ἀθήναι 1956.
- Trocené A., *Jesus-Christ et la Revolution Non-violente*, Geneva, 1961 και αγγλική μετάφραση *Jesus and the Nonviolent Revolution*, (μτφρ. M. H. Shank-M. E. Miller), Scottsdale, Herald Press, 1973.
- Tronina A., «Ps 110,4 w interpretacji mię dzytestamentalnej (Ps 110,4 in the Intertestamental Interpretation)», *ColT* 63 (1993) 89-95.
- Τσαγγαλίδης Ι., «Η προς Εβραίους Επιστολή. (Μια νέα άποψη για τους αποδέκτες της)», *Θεολ* 64 (1993) 209-217.
- Τσαλαμπούνη Α., *Η Μακεδονία στην Εποχή της Καινής Διαθήκης*, ΒΒ 23, Θεσσαλονίκη 2002.
- Tuckett C. M., «Luke 4:16-30, Isaiah and Q», στο *Logia: Les Paroles de Jesus*, J. Delobel, 1982, 343-354.
- Turner M., *Power from on High. The Spirit in Israel's Restoration and Witness in Luke-Acts*, Sheffield 1996.
- Turnham T. J., «Male and Female Slaves in the Sabbath Year Laws of Exodus 21:1-11», *JBL* 123 (1987) 545-549.
- Übelacker W. G., *Der Hebräerbrief als Appell I: Untersuchungen zu Exordium, Narratio und Postscriptum (Hebr 1-2 und 13,22-25)*, ConBNT 21, Stockholm, Almqvist & Wiksell, 1989.
- Ucko H., «The Jubilee as a Challenge», στο *The Jubilee Challenge. Utopia or Possibility? Jewish and Christian Insights*, έκδ. H. Ucko, Geneva, WCC Publications, 1997, 1-14.
- Uffenheimer B., «Sabbath-Sabbatical-Jubilee», *Beth-Mikra* 1 (1985) 28-40.
- Usog C. M., «Sound the Trumphet for Justice, Liberty and Freedom», στο *The Jubilee Challenge. Utopia or Possibility? Jewish and Christian Insights*, έκδ. H. Ucko, Geneva, WCC Publications, 1997, 188-195.
- Vagany L., «Le Plan de l'Épître aux Hébreux», στο *Mémorial Lagrange*, Paris 1940, 269-277.
- Vajda G., «Melchisédec dans la Mythologie Ismaéliene», *Journal Asiatique* 234 (1943-1945) 173-183.
- VanderKam J. C., *Calendars in the Dead Sea Scrolls: Measuring Time*, The Literature of the Dead Sea Scrolls. London, Routledge, 1998.
- , «Jubilees and the Priestly Messiah of Qumran», *RevQ* 13 (1988) 353-365.

- , «Jubilees Exegetical Creation of Levi the Priest», στο *From Revelation to Canon. Studies in the Hebrew Bible and Second Temple Literature*, έκδ. J. C. VanderKam, JSJSup 62, Leiden, Brill, 2000, 545-561.
- , «Yom Kippur», στην *Encyclopedia of the DSS* τ. 2, έκδ. L. H. Schiffman-J. C. VanderKam, Oxford University Press, 2000, 1001-1003.
- Van der Waal C., «The People of God in the Epistle to the Hebrews», *Neot* 5 (1971) 83-92.
- Van der Woude A. S., «Melchisedek als Himmlische Erlösergestalt in den Neugefundenen Eschatologischen Midraschim aus Qumran Höhle XI», *OtSt* 14 (1965) 354-373.
- , «Melchisedek», στο *IDBSup*, Nashville 1984, 585-586.
- Vanhoye A., *La Structure Littéraire de l'Épître aux Hébreux*, StudNeot 1, Paris 1963.
- , *Traduction Structure de l'Épître aux Hébreux*, Rome 1963 και **αγγλική μετάφραση** *A Structured Translation to the Epistle to the Hebrews*, (μτφρ. J. Swetnam), Rome, Pontifical Biblical Institute, 1964.
- , *Traduction Structure de l'Épître aux Hébreux*, Rome 1963.
- , *La Structure Littéraire de l'Épître aux Hébreux*, Desclée de Brouwer, Paris 2^e 1976.
- , *La Lettre aux Hébreux: Jésus-Christ, Médiateur d'une Nouvelle Alliance*, Jésus et Jésus-Christ 84, Paris, Desclée, 2002.
- , «Discussion sur la Structure l'Épître aux Hébreux», *Bib* 55 (1974) 349-380.
- , «Situation et Signification de Hébreux V, 1-10», *NTS* 23 (1976-1977) 445-456.
- , «La Preghiera di Cristo, Sommo Sacerdote (Eb 5, 7-9)», *PSV* 3 (1981) 181-195.
- Van Selms A., «Jubilee, Year of», *IDBSup* (1976) 496-498.
- Van Seters J., «The Law of the Hebrew Slave», *ZAW* 108 (1996) 534-546.
- Vardaman E. J., «Progress in the Study of the Sabbatical/Jubilee Cycle since Sloan», στο *Chronos, Kairos, Christos II. Chronological, Nativity, and Religious Studies in Memory of Ray Summers*, έκδ. E. J. M. Vardaman, Macon, Mercer University Press, 1998, 281-312.
- Βασιλειάδης Π., *Η περί της Πηγής των Λογίων Θεωρία. Κριτική Θεώρησης των Σύγχρονων Φιλολογικών και Θεολογικών Προβλημάτων της Πηγής των Λογίων*, (Διδασκ. Διατρ.), Αθήνα 1977.

- , *Σταυρός και Σωτηρία. Το Σωτηριολογικό Υπόβαθρο της Παύλειας Διδασκαλίας του Σταυρού υπό το Πρίσμα της Προ-Παύλειας Ερμηνείας του Θανάτου του Ιησού*, Θεσσαλονίκη 1983.
- , *Ερμηνεία των Ευαγγελίων. Θεολογικές και Ιστορικο-Φιλολογικές Προϋποθέσεις καθώς και Ερμηνευτικές Προσεγγίσεις στα Τέσσερα Ευαγγέλια*, Θεσσαλονίκη 1990.
- , *Χάρις-Κοινωνία-Διακονία. Ο Κοινωνικός χαρακτήρας του Παύλειου Προγράμματος της Λογείας. (Εισαγωγή και Ερμηνευτικό Υπόμνημα στο Β' Κορινθίους 8-9)*, BB 2, Θεσσαλονίκη 1994.
- , *Μετανεωτερικότητα και Εκκλησία. Η Πρόκληση της Ορθοδοξίας*, Ορθόδοξη Μαρτυρία 80, Αθήνα, Ακρίτας, 2002.
- , *Τα Λόγια του Ιησού. Το Αρχαιότερο Ευαγγέλιο*, Αθήνα, Άρτος ζωής, 2005.
- , *Παύλος. Τομές στη Θεολογία του*, BB 31, Θεσσαλονίκη 2004.
- , «Σταυρός Centre of the Pauline Soteriology and Apostolic Ministry», *EEΘΣΘ* 27 (1982) 249-259.
- , «Ο Ρόλος του Βαπτιστή Ιωάννη στην Πηγή των Λογίων και στο κατά Μάρκον», στο *Βιβλικές Ερμηνευτικές Μελέτες*, BB 6, Θεσσαλονίκη 1992, 299-313.
- , «Η Θεολογική Κατανόηση των Μυστηρίων στο κατά Ιωάννην Ευαγγέλιο», στο *Η Ορθοδοξία στο Σταυροδρόμι*, Θεσσαλονίκη 1992, 169-190, και στο *Lex Orandi. Μελέτες Λειτουργικής Θεολογίας*, Θεσσαλονίκη 1994, 55-73.
- , «Η Εσχατολογική Διάσταση της Εκκλησίας. (Σχόλιο στο Εβρ. 13, 8)», στο *Επίκαιρα Αγιογραφικά Θέματα. Αγία Γραφή και Ευχαριστία*, BB 15, Θεσσαλονίκη 2000, 131-138.
- , «Από την Εσχατολογία (και την Ευχαριστία;) στην Ιστορία. Η διαδρομή από την Πηγή των Λογίων στο κατά Μάρκον Ευαγγέλιο», *ΔΒΜ (Τιμητικό Αφιέρωμα στον καθ. Σ. Αγουρίδη)* 21-22 (2002-2003) 67-81.
- Vassiliadis P., *ΛΟΓΟΙ ΙΗΣΟΥ. Studies in Q*, Atlanta, Scholars Press, 1999.
- , «Prolegomena to a Discussion on the Relationship between Mark and Q-Document», *ΔΒΜ* 3 (1975) 31-46.
- , «The Nature and Extent of the Q-Document», *NovT* 20 (1978) 49-73.
- , «The Legacy of St. Luke for the Church's Mission», *ΔΒΜ* 9 (1990) 5-9.

- , «The Understanding of Eucharist in St. John's Gospel», στο *Atti del VI Simposio Di Efeso Su S. Gionanni Apostolo*, έκδ. L. Padovese, Rome 1996, 39-52.
- , «Pauline Theology, the Origins of Christianity and the Challenge of Q. A Personal Journey», στο *Atti del V Simposio Di Tarso Su S. Paolo Apostolo*, έκδ. L. Padovese, Rome 1998, 36-60.
- , «Towards a Costly Eucharistic Vision: A Jubilee Bible Study on John 13:1-20», στο *Eucharist and Witness. Orthodox Perspectives on Unity and Mission of the Church*, Geneva-Boston, WCC-HC Press, 1998, 1-6.
- , «Holiness in the Perspective of Eucharistic Theology», στο *Orthodox and Wesleyan Spirituality*, έκδ. S. T. Kimbrough, Crestwood, SVS Press, 2002, 101-116.
- , «Paul's *theologia crucis* as an Intermediate Stage of the Trajectory from Q to Mark», στα *Πρακτικά του VII Simposio di Tarso su S. Paolo Apostolo*, έκδ. L. Padovese, Roma 2002, 47-55.
- Βέλλας Β., «Η Εορτή του Νέου Έτους παρά Βαβυλωνίους και Ισραηλίταις», *Εκκλ* 8 (1930) 10-11.
- Vischer L., «The Year of Jubilee: A Model for the Churches?», στο *The Jubilee Challenge. Utopia or Possibility? Jewish and Christian Insights*, έκδ. H. Ucko, Geneva, WCC Publications, 1997, 140-149.
- Vivian A., «I Movimenti che si Oppongono al Tempio: Il Problema del Sacerdozio di Melchisedeq», *Hen* 14 (1992) 97-112.
- Von Rad G., *Genesis. A Commentary*, London 1963.
- , *Deuteronomy*, London, SCM, 1966, 106.
- Vorlander H., «Forgiveness», *NIDNTT* 1, 697-703.
- Vosté I. M., «Christus Sacerdos Secundum Ordinem Melchisedech. Hebr. V, 1-10», στο *Studia Paulina*, Romae 1928, 104-134.
- Βούλγαρης Χρ., *Η περί Σωτηρίας Διδασκαλία του Ευαγγελιστού Λουκά*, Αθήνα 1971.
- , *Η έν Χριστώ τελείωσις της Θείας Οικονομίας, κατά την προς Έβραίους Έπιστολήν*, Αθήνα 1985.
- , *Υπόμνημα εις την προς Έβραίους Έπιστολήν*, Αθήνα 1996.
- Voulgaris C., *The Sacrament of Priesthood in Holy Scripture. Theological Presuppositions*, Αθήνα 1996.
- , «Hebrews: Paul's Fifth Epistle from Prison», *GOTR* 44 (1999) 199-206.

- Vosté I. M., «Christus Sacerdos Secundum Ordinem Melchisedech. Hebr. V, 1-10», στο *Studia Paulina*, Romae 1928, 104-134.
- Wacholder B. Z., «The Calendar of Sabbatical Cycles during the Second Temple and the Early Rabbinic Period», *HUCA* 44 (1973) 153-196.
- , «Chronomessianism. The Timing of Messianic Movements and the Calendar of Sabbatical Cycles», *HUCA* 46 (1975) 201-218.
- Wallace D., «The Use of Psalms in the Shaping of a Text. Psalm 2:7 and Psalm 110:1 in Hebrews 1», *ResQ* 45 (2003) 41-50.
- Wallis G., «Das Jubeljahr-Gesetz, eine Novelle zum Sabbatjahr-Gesetz», *MIOF* 15 (1969) 337-345.
- Ware K. (Bishop of Diocleia), «Salvation in Christ according to the Apostle Paul and the Greek Fathers», στα *Πρακτικά των ΣΤ΄ Παυλείων, «Ο Χριστός στο Κήρυγμα του Αποστόλου Παύλου»*, Βέροια 2000, 305-315.
- Waterhouse P., *The Figure of Melchizedek in Rabbinic and Philonic Literature*, University of Leeds, 1977.
- Watson J. K., «Melkisédec et le Fils de Dieu», *CCER* 30 (1982) 49-60.
- Watts J. D. W., *Hsaiah 34-66*, WBC 25, Dallas, Word Books, 1987.
- Weber B., «Vergeltung oder Vergebung!? Matthäus 18,21-35 auf dem Hintergrund des 'Erlassjahres'», *TZ* 50 (1994) 124-151.
- Wedderburn A. J. M., «The 'Letter' to the Hebrews and Its Thirteenth Chapter», *NTS* 50 (2004) 390-405.
- Weinfeld M., *Social Justice in Ancient Israel and in the Ancient Near East*, Minneapolis, Fortress Press, 1995.
- , «Freedom Proclamation in Egypt and in the Ancient Near East», στο *Pharaonic Egypt*, έκδ. S. Israelitz Groll, Jerusalem, Magnes, 1985, 317-327.
- , «Sabbatical Year and Jubilee in the Pentateuchal Laws and their Ancient Near Eastern Background», στο *The Law in the Bible and in its Environment*, έκδ. T. Veijola, Göttingen, Vandenhoeck and Ruprecht, 1990, 39-62.
- Weiss H. F., «Sabbatismos in the Epistle to the Hebrews», *CBO* 58 (1996) 674-689.
- Weiss J., *Ο Αρχέγονος Χριστιανισμός. Η Ιστορία της Περιόδου 30-150 μ.Χ.*, (μτφρ. Σ. Αγουρίδη, Ζ. Πλιάκου, Θ. Σωτηρίου, Β. Στογιάννου), Αθήνα, Άρτος Ζωής, ²2001.
- Wenham G. J., *The Book of Leviticus*, Michigan, Eerdmans, 1979.
- , *Genesis 1-15*, WBC 1, Dallas, Word Books, 1987.

- Westbrook R., *Property and the Family in Biblical Law*, JSOTSup 113, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1991.
- , «Redemption of the Land», *ILR* 6 (1971) 367-375.
- , «Jubilee Laws», *ILR* 6 (1971) 209-225.
- , «Social Justice in the Ancient Near East», στο *Social Justice in the Ancient World*, έκδ. K. D. Irani-M. Silver, Westport, Conn, Greenwood Press, 1995, 149-163.
- Westcott B. F., *The Epistle to the Hebrews: The Greek Text with Notes and Essays*, Michigan, Eerdmans, ²1980.
- Westermann W. L., «Two Studies in Athenian Manumission», *JNES* 5 (1946) 92-104.
- Westphal M., «Sing Jubilee», *The Other Side* 150 (1984) 22-24.
- Widyatmadja J. P., «Partnership to Eliminate the Debt: A Historical Perspective», στο *The Jubilee Challenge. Utopia or Possibility? Jewish and Christian Insights*, έκδ. H. Ucko, Geneva, WCC Publications, 1997, 179-187.
- Wiedemann T. E. J., «The Regularity of Manumission at Rome», *CQ* 35 (1985) 162-175.
- Wiesenberg G., «The Jubilee of Jubilees», *RevQ* 3 (1961) 3-40.
- Willi T., «Melchisedek: Der alte und der Neue Bund im Hebräerbrief im Lichte der Rabbinischen Tradition über Melchizedek», *Jud* 42 (1986) 158-170.
- Williams F. E., «Is Almsgiving the Point of the "Unjust Steward"», *JBL* 83 (1964) 293-297.
- Williams M. A., «Codex Brucianus», *ABD on CD-ROM*, Logos Library System, Version 2.1a, 1997.
- Williamson C. M., «Anti-Judaism in Hebrews?», *Int* 57 (2003) 266-279.
- Williamson R., *Philo and the Epistle to the Hebrews*, ALGHJ 4, Leiden, Brill, 1970.
- , «Platonism and Hebrews», *SJT* 16 (1963) 415-424.
- , «The Background of the Epistle to the Hebrews», *ExpTim* 87 (1975-1976) 232-237.
- , «Philo and New Testament Christology», *ExpTim* 90 (1980) 361-365.
- Willis C. G., «Melchisedech, the Priest of the Most High God», *DRev* 96 (1978) 267-280.
- Wills L. M., «The Depiction of Slavery in the Ancient Novel», *Semeia* 83/84 (1998) 113-132.

- Windisch H., *Der Hebräerbrief*, HNT 14, Tübingen, Mohr, ²1931.
- Wisemen D. J., «The Laws of Hammurabi Again», *JSS* 7 (1962) 167-178.
- Wray J. H., *Rest as a Theological Metaphor in the Epistle to the Hebrews and the Gospel of Truth: Early Christian Homiletics of Rest*, SBLDS 166, Atlanta, Scholars Press, 1998.
- Wright B. G., «'Ebd/doulos: Terms and Social Status in the Meeting of Hebrew Biblical and Hellenistic Roman Culture», *Semeia* 83/84 (1998) 83-112.
- Wright C. J. H., «What Happened Every Seven Years in Israel? Old Testament Sabbatical Institutions for Land, Debts and Slaves», *EvQ* 56 (1984) 129-138.
- Wright C. J. H., «Jubilee, Year of», *ABD* 3, 1025-1030.
- Wuttke G., *Melchisedech der Priesterkönig von Salem: Eine Studie zur Geschichte der Exegese*, BZNW 5, Giessen, A. Töpelmann, 1927.
- Yadin Y., «The Dead Sea Scrolls and the Epistle to the Hebrews», *ScrHier* 4 (1958) 36-55.
- , «A Note on Melchizedek and Qumran», *IEJ* 15 (1965) 152-154.
- Yaron R., «A Document of Redemption from Ugarit», *VT* 10 (1960) 83-90.
- Yoder J. H., *The Politics of Jesus*, Grand Rapids, Eerdmans, Michigan 1972.
- York A. D., «The Arrangement of the Tabernacle Furniture (Hebrews 9)», *BV* 2 (1968) 28-32.
- Young J. A., *The Significance of Sacrifice in the Epistle to the Hebrews*, (Διδακτ. Διατρ.), Southwestern Baptist Theological Seminary, 1963.
- Young N. H., «Suffering: A Key to the Epistle to the Hebrews», *ABR* 51 (2003) 47-59.
- Zappella M. (έκδ.), *Le Origini degli Anni Guibilari. Dalle Tavole in Cuneiforme dei Sumeri ai Manoscritti Arabi del Mille dopo Cristo*, Casale Monferrato 1998.
- Ζάρρας Κ., «Ἀρπαγησόμεθα ἐν νεφέλαις». Ἡ Σχέση τοῦ Α΄ Θεοσ. 4,17 με τὸ Β΄ Κορ. 12,1-4 καὶ ἡ Παράδοση τῶν "Ουρανίων Ταξιδιών" κατὰ τὴν Ἐποχὴ τοῦ Παύλου», στὶς *Εἰσηγήσεις Θ' Συνάξεως Ὀρθοδόξων Βιβλικῶν Θεολόγων*, Θεσσαλονίκη 2000, 99-123.
- Zeitlin S., «Notes Relatives au Calendrier Juif», *REJ* 89 (1930) 349-359.
- Zesati E. C., «Une Triple Préparation du Sacerdoce du Christ dans l'Ancien Testament (Melchisedec, Le Messie du Ps 110, Le Serviteur d' Is. 53): Introduction a la Doctrine Sacerdotale de l'Épître aux Hébreux», *DiV* 28 (1984) 103-136.

- Ζηζιούλας Ι. (Μητροπολίτης Περγάμου), *Ἡ ἐνότης τῆς Ἐκκλησίας ἐν τῇ θείᾳ Εὐχαριστίᾳ καὶ τῷ Ἐπισκόπῳ κατά τοὺς τρεῖς πρώτους αἰῶνας*, Αθήνα 1965.
- , «Ἡ Θέωση των Αγίων ως Εικονισμός της Βασιλείας», στο *Αγιότητα. Ἐνα Λησμονημένο Οραμα*, Ορθόδοξη Μαρτυρία 75, Αθήνα, Ακρίτας, 2001, 23-41.
- Zimmerli W., *Επίτομη Θεολογία της Π.Δ.*, (μτφρ. Β. Στογιάννος), Αθήνα, Ἄρτος Ζωῆς, 1981.
- , «Abraham und Melchisedek», στο *Das ferne und nahe Wort. Festschrift für Leonhard Rost*, Berlin 1967, 255-264.
- Zimmermann H., *Die Hoherpriester-Christologie des Hebräerbriefes*, Paderborn, Verlag Ferdinand Schöningh, 1964.
- , *Das Bekenntnis der Hoffnung: Tradition und Redaction im Hebräerbrief*, BBB 47, Köln, Hanstein, 1977.
- Zimmermann J., «Observations on 4Q246-The Son of God», στο *Qumran-Messianism: Studies on the Messianic Expectations in the Dead Sea Scrolls*, έκδ. J. H. Charlesworth-H. Lichtenberger-G. S. Oegema, Tübingen, Mohr-Siebeck, 1998, 175-190.
- Zuckermann B., *Ueber Sabbatjahrcyclus und Jobelperiode. Jahresbericht des Jüdisch-theologischen Seminars «Fraenckelscher Stiftung»*, Breslau, 1857.
- , *A Treatise of the Sabbatical Cycle and the Jubilee: A Contribution to the Archaeology and Chronology of the Time Anterior and Subsequent to the Captivity: Accompanied by a Table of Sabbatical Years*, (μτφρ. A. Lowy), New York, Hermon Press, 1974.
- Zwiep A. W., *The Ascension of the Messiah in Lukan Christology*, NovTSup 87, Leiden, Brill, 1997.

ΕΥΡΕΤΗΡΙΟ ΧΩΡΙΩΝ

ΠΑΛΑΙΑ ΔΙΑΘΗΚΗ

Γένεσις		Ἐξοδος	
1:1-2:4	60	1:13-14	113
κεφ. 2	444	4:16	255
2:2	394, 443, 448	12:2	88
2:3	65	κεφ. 16	62
κεφ. 14	79, 216, 221, 225, 226, 239, 244, 259, 260, 264, 269, 283, 375, 412, 414, 442, 476	16:2-33	60
14:2	239	16:4-5	67
14:3	101	16:26-30	67
14:17	404, 414	19:13	80
14:17-20	395, 396, 402, 403, 408	κεφ. 20	54
14:17-24	243	20:22-23:33	94
14:18	219, 234, 236, 244, 481	κεφ. 21	100
14:18-20	46, 214, 215, 216, 217, 224, 228, 229, 234, 235, 236, 237, 238, 241, 242, 253, 259, 274, 275, 277, 280, 281, 282, 373, 374, 393, 395, 403, 404, 409, 410, 412, 413, 415, 435, 437, 488, 499, 517	21:1-11	63, 76, 149,
14:19	241, 404, 410	21:2	100, 120, 195
14:20	240, 243, 278, 410	21:2-10	102
14:21-24	240	21:2-11	98, 104
κεφ. 18	238	21:2-23	332
28:22	241	21:5	103
38:8-10	106	21:37	345
41:45	236	22:24-26	101
41:50	236	κεφ. 23	112
46:20	236	23:6-8	101
47:20-21	126	23:10-11	63, 82, 94, 95, 392
47:22 75,	127	23:10-13	61
		23:11	67
		23:12	61
		23:14-17	175
		29:38-42	429
		31:13	61
		35:2-3	61
		40:2	166
		<i>Λευιτικό</i>	
		4:20	292, 310
		5:6	292, 310

6:5	345	25:13	150, 247, 251, 264
6:14-23	429	25:13-16	189
κεφ. 16	40, 167, 169, 170	25:20	448
16:1-34	168	25:20-22	65, 87
16:6-34	430	25:21	198
16:26	82, 291	25:21-22	190
16:29	126	25:23	127, 178
16:30	173	25:25	105, 345
16:31	448	25:25-28	119, 158
23:3	63	25:26-27	189
23:23-25	164	25:29	118
23:26-28	170	25:29-30	112
23:26-32	168	25:30	125
23:32	62, 167, 447, 448	25:30-33	328
κεφ. 25	52, 54, 60, 62, 66, 67, 78, 82, 94, 101, 106, 109, 111, 113, 114, 140, 147, 148, 177, 181, 186, 188, 189, 196, 197, 198, 200, 202, 208, 315, 325, 328, 332, 495	25:32-34	127
κεφ. 25-27	180	25:35-37	161
25:1	173, 183	25:35-38	158
25:1-7	53, 63, 64, 82, 292	25:35-42	149
25:2	62, 97	25:36-37	195, 302, 322, 323
25:2-7	94, 95	25:38	103, 181
25:4	62	25:39	100, 197
25:4-5	87	25:39-41	161
25:6	148, 187, 448	25:39-54	104
25:6-7	161	25:39-55	102, 147, 158, 319
25:7	92	25:40-43	328
25:8	83, 448	25:41	198
25:8-11	83	25:42	103, 197
25:8-17	328	25:43	161
25:9	168, 249, 505	25:44	98, 100
25:9-10	126, 174	25:46	161
25:9-13	204, 250	25:47-49	106, 118
25:10	68, 82, 187, 195, 198, 199, 292, 332	25:47-55	328
25:11-12	87	25:54	198
25:12	67	25:55	103
		26:2-13	183
		26:14-46	183
		26:34-35	447
		26:43	186, 287
		27:14-24	81
		27:16-25	186

<i>Αριθμοί</i>		15:18	102
5:6-7	345	16:9	89
5:8	106	16:13-17	175
κεφ. 14	443	19:14	154
15:22-26	126	23:21	181, 195
18:1-7	419	27:17	154
18:21-24	410	31:9-13	176
18:23-24	75	31:10	174
24:17	418	31:10 εξ.	102
27:9-11	107	31:11	97
κεφ. 28-29	430		
28:3-8	429	<i>Ιησούς του Ναυή</i>	
29:1-6	164	5:13-15	46, 237, 238, 239
29:2-6	165	κεφ. 6	80, 238
29:7-11	168, 170	10:1	218
29:12-38	175		
31:10-11	167	<i>Κριτές</i>	
35:9-34	106	5:20	238
36:1-12	186	19:10	223
36:4	80		
		<i>Ρουθ</i>	
<i>Δευτερονόμιο</i>		3:13	106
5:15	60	4:4-6	106
12:1-26:15	95		
κεφ. 15	53, 54, 56, 104, 112, 188	<i>Α΄ Βασιλειών</i>	
15:1-3	195	7:10-11	444
15:1-11	63, 64, 82, 95, 102, 292	8:10-17	145
15:1-18	95, 332	15:22	40
15:2	97, 128, 251, 264, 292, 305, 308, 310, 505	16:20	145
15:2-3	121	17:25	191
15:5	449	21:1-6	73
15:7-10	302		
15:7-11	303	<i>Β΄ Βασιλειών</i>	
15:10	303	6:19	234
15:12	100, 120,	7:11-14	445
15:12-13	187	8:18	236, 418
15:12-18	63, 76, 95, 102, 104, 149, 195	<i>Γ΄ Βασιλειών</i>	
15:13	205	4:2-5	236
15:17	98	8:1	234
		8:1-5	418

8:3-4	418	20:32	192
8:15	125	<i>Εσθήρ</i>	
8:30	291	2:18 123,	292
8:34	291	<i>Α' Μακκαβαίων</i>	
8:36	291	6:49	192
8:46-50	70	6:49-53	208
8:50	291	6:57	430
8:62	418	10:25-45	132
8:66	234	11:30-37	132
12:32	234	11:35	293
12:33	418	13:37-39	132
13:1	234	13:42	230, 464
κεφ. 21	154	<i>Β' Μακκαβαίων</i>	
21:1-6	73	1:27	197
<i>Δ' Βασιλειών</i>		6:6	447
4:1	191	8:14-16	197
19:29	93, 190	<i>Γ' Μακκαβαίων</i>	
<i>Α' Παραλειπομένων</i>		7:8	132
15:1	234	10:31	125
16:2	234	<i>Ψαλμοί</i>	
22:9 εξ.	445	2	231, 233
<i>Β' Παραλειπομένων</i>		2:7	236, 394, 399, 506
5:2	234	7:8	250
6:41	448	7:8-9	248, 256, 257, 506
7:10	234	15:5	76
7:14	291, 506	21	233
8:13	175	22:6	180
18:19	451	37:21	76
18:31	451	38:13	191
26:16-21	417	39:7	40
36:21	186, 198, 287, 447	39:7-9	512
<i>Β' Εσθρας</i>		39:10	451
1:55	447	49:8-14	40
15:1-13	195	71	191
15:5	150	71:2-4	191
15:12	130	71:12-14	191
18:1-12	98	77:54	180

81:1	248, 255, 256, 257, 272,	146:5β-8	467
	506	<i>Παροιμίες</i>	
81:1-2	204, 250	15:8	40
88:27-28	236	16:7	40
94	443, 445, 510	19:17	76
94:7-11	448	22:7	72
94:7β-11	394	28:8	76
95:10-13	191	<i>Ιώβ</i>	
94:11	444, 448	1:6-12	266
97:6	191	<i>Σοφία Σειράχ</i>	
97:9	191	3:3	40
98:4	191	3:30	40
101:19-20	191	4:1-10	197
102:6	191	5:8	197
109	46, 219, 227, 228, 229,	20:28	40
	230, 231, 232, 233, 234,	22:23	197
	235, 236, 260, 264, 383,	23:2	293
	394, 396, 418, 434, 476,	28:2	305
	481, 506	28:2-4	40
109:1	231, 260, 383, 390, 396,	29:1-2	197
	400, 441, 506	29:15-17	424
109:1-2	478	34:18-26	40
109:1-4	230	34:19	40
109:2	234, 260, 506	34:19-20	300
109:3	260, 506	35:2-3	40
109:4	215, 217, 225, 227, 231,	35:3	40
	234, 236, 237, 253, 259,	45:25	197
	275, 282, 373, 382, 383,	<i>Ωσηέ</i>	
	388, 389, 391, 392, 393,	5:10	146
	395, 396, 398, 399, 400,	6:6	40
	401, 402, 408, 415, 416,	9:4	40
	417, 418, 419, 420, 421,	9:15	180
	422, 423, 425, 426, 427,	12:7-8	146
	428, 434, 441, 499, 517	<i>Αμώς</i>	
109:5	260, 506	2:6	72
109:6	260, 506	2:6-7	72, 146
118:142	191		
118:144	191		
145:7-8	191		
145:8	191		
146	471		

3:10	146	5:8	154, 193
4:1	145, 146	5:8-10	146
5:7	146	κεφ. 6	372
5:10-12	146	9:5-6	405
5:22	40	10:1-2	146
6:4-6	145	11:9	180
6:4-7	146	11:10	444
8:3	145	11:12	116
8:4-6	146	14:3	444
		26:19	470
<i>Μιχαίας</i>		28:12	444
2:1-2	154	29:18-20	193, 288
2:1-3	146	32:17	405
2:8-9	146	35:5-10	193, 288
2:9	444	37:30	70, 93, 190
2:10	444	42:1-3-4	288
3:1-3	146	42:6-7	288
3:9-11	146	45:1	193, 288
5:4	405	49:8-9	331
6:6-8	40	49:8-13	193, 288, 491, 494
		49:14	496
<i>Ιωήλ</i>		49:22	116
2:14	317	52:7	249, 250, 254, 451, 505
		57:13	180
<i>Ναούμ</i>		58:4-10	193
2:1	451	58:6	326, 327, 350
		58:13	60
<i>Ζαχαρίας</i>		κεφ. 61	326, 331, 332, 470
κεφ. 3	266	61:1	82, 205, 292, 315, 335, 337,
9:1-10	405		341, 342, 449, 452, 469
		61:1 εξ.	334, 335
<i>Μαλαχίας</i>		61:1-2	55, 194, 204, 250, 264,
3:20	418		288, 326, 327, 336, 337,
			338, 339, 340, 491, 493,
			494, 496, 505
<i>Ησαΐας</i>		61:1-3	250
1:15	146	61:2	256, 327
1:17	146	61:7	336
1:21	218	61:10	116
1:23	146	66:2	336
2:6	444	66:23	446
3:13-15	146		

<i>Ιερεμίας</i>		11:15-21	195
2:7	444	17:18-19	423
5:1	291	18:8	76
5:7	291	18:13	76
7:22	40	22:12	76
14:12	40	34:4	113
23:5	405	46:17	196
23:5-6	405	47:13-48:35	178
25:11	186, 287	48:14	75
38:31-34	393		
39:1-15	106, 154, 188	<i>Δανιήλ</i>	
41:8-17	186, 195	κεφ. 7	372
41:8-22	188	7:10	293
41:14	117	κεφ. 9	205
44:11-16	189	9:9	291
		9:24	85, 196, 495
<i>Θρήνοι</i>		9:24-25	93, 204, 250, 496, 505
1:3	444	9:24-27	196, 252, 288, 405, 491
2:8	444	9:25	249, 494
		10-12	238
<i>Ιεζεκιήλ</i>		12:1	252
7:12-13	195, 491, 494	6:12β	310
		6:14	43, 321
ΚΑΙΝΗ ΔΙΑΘΗΚΗ		6:14-15	297, 300, 307, 312, 313,
<i>Ματθαίος</i>			320, 349
4:12	338	9:2-8	42
5:3	335, 336	9:5	42
5:3-12	298, 333, 349	κεφ. 11	449
5:7	297, 336, 349	11:2	338
5:12	336	11:2-6	298, 337
5:21-26	299	11:5	326, 335, 339, 340, 449,
5:23-24	297, 299, 300, 349		468, 470, 493, 494
5:25-26	299, 300	11:6	338
5:42	302	11:28-30	449, 451
5:43-48	301	13:53-58	325
5:46	302	18:1	318
5:47	302	18:10-35	318
5:48	297, 301, 302, 303, 349	18:18	313, 316, 317
6:12	297, 300, 304, 307,	18:18-22	297, 349
	310, 311, 312, 313,	18:21	317, 321
	316, 321, 349		

18:21-22	316	4:18	293, 330, 336, 341, 451,
18:23-35	297, 318, 349	4:18-19	469
18:27	293	4:19	252, 298, 327, 329, 334,
18:35	320	4:21	349, 405, 493, 494
19:16	342	4:28-29	331
19:16-22	298, 342, 349	4:16-30	342
19:21	344	5:17-26	338
21:32	336	5:20	52, 55, 309, 325, 334, 344
22:43	230	6:20	42
25:31 εξ.	43	6:20-22	42
26:6-13	313	6:20-23	335
<i>Μάρκος</i>		6:22	309, 330
1:1	451	6:23	298, 333, 349
1:4	292	6:24-25	336
1:20	292	6:25-26	336
1:31	292	6:27-28	334
1:34	292	6:32-34	337
2:1-12	42	6:32-36	301
2:5	42	6:34-35	302
3:28	292	6:34-36	301, 334
5:19	292	6:34-38	302
5:37	292	6:35	297, 301, 349
6:1-6α	325	6:36	302, 303
10:17	342	6:37	300, 303
10:17-22	298, 342, 349	6:37γ	293, 301
10:19	342	7:11-17	313
10:21	344	7:18	339
10:28	292	7:18-23	338
11:25	300, 307, 311, 312, 313	7:20	298, 337, 349
12:12	292	7:21	338
12:36	230	7:22	316
14:3-9	313	7:22-23	326, 339, 340, 468, 470,
<i>Λουκάς</i>		7:23	493, 494
1:31-35	466	7:36-50	338
1:53	337	7:40-42	338
1:69	452	7:41-42	313
1:77	292	7:42	316
3:20	338	7:47	297, 313, 314, 348, 349
			316
			292, 315

11:4	297, 304, 305, 310, 312,	16:28	292
	349	17:19	360
11:4α	307	19:34	37
11:4β	308, 310	20:23	292, 294, 296, 317
11:17	340	<i>Πράξεις</i>	
12:57-59	299	1:6	452
13:2	308	1:6 εξ.	452
14:13	330	2:3	34
14:21	330	2:33-35	231
κεφ. 15	322	2:38	292
16:1-8	314	2:38-41	330
16:1-8α	297, 321	2:42 εξ.	34
16:1-9	318	3:19	317
17:3β-4	297, 316	3:20	452
17:4	317	3:21	452
18:18	342	4:10	34
18:18-23	298, 342, 349	5:30	36
18:22	344	5:31	292
18:31-34	344	7:49	345
18:35-43	344	10:36	505
19:1-10	298, 344, 349	10:39	36
19:9	346	10:43	293
19:47	430	13:38	293
24:25-27	36	20:28	36
24:46-47	36	22:16	293
24:47	292	26:18	293
		26:20	317
<i>Ιωάννης</i>		<i>Ρωμαίους</i>	
2:1-11	37	1:1	451
3:16	36	3:25	36, 293, 294, 359
4:3	292	4:7	292
4:52	292	5:1	405
6:51	37	8:34	426
6:53	37	14:17	405
6:58	37	16:5	455
10:17-18	37	16:10-11	455
10:36	360	16:14-16	455
12:1-8	313	<i>Α' Κορινθίους</i>	
12:23-36	38	1:6	454
12:27-28	37		
15:13	37		

11:1 εξ.	34	1:5-2:18	385
<i>Β' Κορινθίους</i>		1:6	507
2:7	294	1:8-9	506
2:10	294	1:13	396, 457, 506
<i>Γαλάτας</i>		1:14	511
4:10	294, 350, 516	1:14δε	507
<i>Εφεσίους</i>		κεφ. 2	364
1:7	293, 294	2:1	459
2:14-16	405	2:1-4	357
4:32	294, 298, 313, 347, 348, 349	2:2-4	394
<i>Φιλιππησίους</i>		2:3	353, 454, 459, 463, 511
2:8	36	2:3-4	355, 453
<i>Κολοσσαείς</i>		2:5	445
1:14	293, 294	2:8-9	395
2:13	294	2:10	427, 507, 511
2:14	294	2:10-18	443, 503
2:15	479	2:14	42, 495
3:13	294, 298, 347, 348, 349	2:14-15	512
3:13δ	347	2:14-16	451
<i>Α' Θεσσαλονικείς</i>		2:15	503
4:16	165	2:17	401, 502, 507, 508
<i>Εβραίους</i>		2:17-18	511
κεφ. 1	380, 400	κεφ. 3-4	444, 445, 446, 448, 449, 451, 452
κεφ. 1-12	386	3:1	400, 401, 443, 454, 507, 508
1:1-4	385, 402, 459	3:1-6	438
1:2α	505	3:1-4:10	387
1:3	372, 389, 392, 396, 506, 508	3:1-4:13	372
1:3-4	400, 507	3:1-4:14	384, 387
1:3-13	400	3:1-5:10	385
1:4-14	438	3:6	356, 455, 459, 507
1:5	399, 506, 507	3:6β	459
1:5-13	394, 399	3:7-11	443, 449, 510, 517
		3:7-4:11	443
		3:7-4:13	453
		3:11β	505
		3:12	459
		3:12-13	456
		3:12-15	357
		3:13	395

3:13β	505	5:6	391, 392, 396, 398, 399, 400, 401, 418
3:15β	505	5:6-10	400
3:16-18	395	5:6β	507
3:16-19	445	5:7-9	391
3:18β	505	5:7-10	390, 391, 400, 432
4:1	445	5:8	425, 507
4:1γ	505	5:9	425, 508
4:1-11	394	5:9-10	389
4:2	451, 452	5:9γ	507
4:3	395, 443	5:9 εξ.	428
4:3-4	443	5:10	389, 392, 401, 402, 507
4:3-11	395	5:11	357, 459
4:4	445, 505	5:11-12	453
4:5	443	5:11-14	355, 453
4:7	446, 505	5:11-6:12	388
4:8	445	5:11-6:20	385, 388, 389, 402
4:8β	505	κεφ. 6	385
4:9	446, 450, 505, 510, 511	6:2	454, 503
4:10	445, 451	6:4	454
4:12-13	460	6:4-6	459
4:14	401, 454, 459, 500, 507	6:4-12	356
4:15	431	6:6	507
4:15-5:10	385	6:8β	504
4:16	372, 508, 511, 512, 520	6:9	511
5:1	387, 388, 396, 422, 431, 432	6:9-11	355, 453
5:1-3	386, 388, 428, 432	6:9-12	453
5:1-4	387, 399, 427	6:10	459
5:1-10	387, 388, 389, 390, 391, 399, 400, 401, 425, 428, 432	6:11β	505
5:1-7:25	432	6:12	357, 459
5:1-7:28	47, 382, 384, 386, 387, 388, 389, 390, 399, 427	6:12γ	507
5:1 εξ.	428	6:13-20	388
5:3	428, 431	6:18-19	355, 453
5:4	401	6:19-20	508
5:5	507	6:19 εξ.	418
5:5β	399	6:20	389, 392, 396, 401, 402, 426, 507
5:5-6	394, 401	6:20β	389, 507
5:5-10	387, 388, 390, 399, 400	κεφ. 7	378, 380, 387, 388, 396, 397, 398, 402, 403, 405, 414, 415, 418, 422, 502, 518

7:1	404, 476	7:17	396, 398, 412
7:1 εξ.	373	7:17β	507
7:1-2	403, 433	7:19	508
7:1-3	374, 388, 391, 392, 396, 397, 402, 408, 409, 412, 437, 485	7:20-22	395, 423, 425
7:1-10	382, 388, 396, 402, 409, 411, 415	7:20-25	388, 422, 423, 425
7:1-25	389, 395, 397, 426, 428, 432, 434	7:20-28	388, 423, 426
7:1-28	381, 382, 385, 388, 395	7:20α	423
7:1-10:18	417	7:21	396, 422, 507
7:2	377, 391, 395, 404, 405	7:22	424
7:2β-3	403, 425	7:23-25	423
7:3	376, 377, 378, 392, 396, 405, 406, 407, 408, 411, 420, 433, 434, 436, 439, 440, 441, 442, 472, 475, 499, 500	7:24	420, 425, 434, 440
7:3α-γ	428	7:24α	507
7:3γ	391, 392, 434	7:25	391, 422, 425, 426, 427, 440, 508, 511
7:3δ	434	7:26	391, 392, 426, 431, 457, 507
7:4-10	388, 395, 396, 403, 409, 434	7:26-28	386, 387, 388, 389, 422, 423, 427, 428, 432
7:6α	412	7:26β	391, 393
7:6β	412	7:26β-δ	393
7:7	404	7:26 εξ.	428
7:8	375, 377, 425, 433, 434, 439, 440, 441, 442, 500	7:27	428, 430, 431, 508, 512
7:9-10	410	7:27-28	411
7:11	395	7:28	382, 386, 395, 421, 431, 440
7:11-19	388, 411, 415, 418	7:28α	432
7:11-25	395	7:28δ	507
7:11-28	388, 415, 422	8:1	372, 395, 396, 506, 507, 508
7:13-14	412	8:1-9:28	385, 386
7:13α-14α	418	8:1-10:18	389, 440
7:13β-14β	418	8:3-5	411
7:14	417, 505	8:7	416
7:15-16	408, 434	8:8δ	505
7:15-17	440	8:8-12	393
7:16	425, 433, 440	8:13	395
		κεφ. 9	503
		9:1-5	430
		9:6	444
		9:7	429
		9:7-8	411

9:11	507	10:30	504
9:11-28	501	10:31	504
9:12	451	10:32	454
9:13-14	394	10:32-34	453, 456
9:15δ	507	10:34	457
9:22	41, 512	10:35	459
9:24	438, 508	10:36γ	507
9:25	429	10:37	342
9:26	508	10:39	460
9:26γ	505	10:39β	507
9:26-28	512	κεφ. 11	387, 398, 451
9:28	508, 511	11:1-12:13	385
10:1	429	11:1-40	385
10:1-3	411	11:8	414
10:1-18	385	11:8γ-ε	507
10:2	395, 459	11:10	446
10:3	429	11:13	356, 459
10:4-10	512, 520	11:14	446
10:8-9	395	11:16	446
10:10	512	11:25	457
10:12	506, 508	12:1-13	385
10:12-13	396	12:1-29	459
10:12-14	512	12:2	34
10:13	457, 506	12:3	457
10:14	512	12:4	453
10:15	412	12:6	507
10:16β	505	12:14-13:19	385
10:18	293, 508, 512, 520	12:15-16	456
10:19-20	451	12:16-17	459
10:19-22	508	12:18-21	394
10:19-24	459	12:22	446
10:19-39	385	12:22-24	508
10:21	455, 500	12:23	367
10:22	364, 508	12:23β	504
10:23	454, 459	12:25	394
10:25	453, 456, 459, 460	12:28	446
10:25ε	505	12:29	504
10:27	457, 504	κεφ. 13	387
10:28-29	394	13:1	459
10:29	507	13:2-4	355
10:29α	504	13:3	457, 459

13:4γ	504	<i>Α΄ Ιωάννου</i>
13:7	353, 454, 455	1:7β-2:2 39
13:9-13	460	1:9 294
13:10-11	411	2:2 359
13:10-16	34	2:12 294
13:12-16	459	3:16 298, 349, 516
13:13	457	4:9 39
13:14	446	4:10 39
13:15	456	4:11 298, 313, 348, 516
13:15-16	41, 512, 520	<i>Ιούδα</i>
13:19	353, 355, 453	9-10 261
13:20	500, 507	<i>Αποκάλυψη</i>
13:20-21	385	1:13-15 171
13:22-25	385	7:15 262
13:23	354	11:8 34
13:24	456	11:15-18 165
<i>Ιακώβου</i>		11:19 262
2:5	335, 336	12:1-6 488
2:13	296, 301, 336	12:7 273
2:14	38	12:7-9 215, 261
2:14-26	38	12:7-10 503
<i>Α΄ Πέτρον</i>		13:15-17 262
2:9-11	454	14:13 451, 452
2:12	454	15:5-8 262
4:4	454	19:11-16 495
4:12-14	336	70:3-4 198
ΑΠΟΚΡΥΦΑ		72:2-6 444
<i>Ανάληψη Μωυσή,</i>		<i>Διαθήκη Γαδ</i>
1:2	198	6:3 40, 317
<i>Αραμαϊκή Διαθήκη Λευί</i>		<i>Διαθήκη Δαν</i>
13	241	5:7-13 444
30	241	5:10-11 470
<i>Β΄ Βαρούχ</i>		6:2 501, 502
24:1	293	7:3 199
40:1-2	503	10:5 171
		12:6-7 171

<i>Διαθήκη Ζαβουλών</i>		14:2 296, 300, 349
5:1	40	<i>Α΄ Ενώχ</i>
7:2	40, 348	6:3 292
8:1	40, 348	9:1-11 262, 501
9:8	199, 470, 492, 496	15:2 501
<i>Διαθήκη Λευί</i>		κεφ. 37-71 487
κεφ. 3	262	39:4-5 444, 502
3:4-7	501	40:5-7 262
3:5-6	262	40:6 501
5:2	490	45:3-6 444, 502
5:6	502	47:2 501, 502
16:1-17:1	199	80:73-75 497
16:1-17:11	463	89:54-56 487
κεφ. 16-18	462	89:61-64 293
16:1 εξ.	461	89:70-71 293
17:2 εξ.	461, 462	90:28-36 487
17:6-7	462	κεφ. 83-90 462
17:8-9	462	κεφ. 91-104 487
κεφ. 18	491, 496, 501, 502, 508	91:11-17 198, 199
18:1	462	91:12-17 252
18:1-14	463	93:1-10 198, 199
18:2	465	93:1-14 252
18:2-9	463	93:8 487
18:2-13	464	93:9-10 492
18:2-14	463	99:3 501
18:3	465	104:1 501
18:3-4	465	104:7 293
18:4-5	465	108:7 293
18:8	416	<i>Β΄ Ενώχ</i>
18:9	444, 450	κεφ. 1-68 485, 486
18:10-12	465	κεφ. 1-69 486
18:10-14	463	8:3 444
18:11-12	470	9:1 444
18:12	478, 503	42:3 444
<i>Διαθήκη Ρουβήμ</i>		64:5 502
6:8	415	κεφ. 69-73 485, 487
<i>Διδαχή</i>		71:2 488
8:2	296, 305, 308, 349	71:18 488
		71:19 488

71:29	488	25:11	241
71:33-37	488, 489, 493	25:21	241
71:35	490	27:15	241
<i>Επιστολή Αριστέα</i>		30:17-23	293
35-37	198	31:14	501
<i>Δ' Εσθρας</i>		32:1	240, 241
7:36	444	36:16	241
7:38	444	36:18	198
		39:6	241
		50:1-5	198
<i>Ιεσό</i>		<i>Ιωσήφ και Ασενέθ</i>	
β' βιβλίο	473, 480, 482, 483, 518	8:9	444
κεφ. 42-44	480	15:7	444
κεφ. 46	493	<i>ΝΗC IX, I</i>	
κεφ. 47	481	1:1-14:15	474
<i>Ιωβηλαία</i>		5:14-15	478
2:2	501	6:17	478
4:29	198	12:10	474
7:36	241	14:15-18:11	474
10:16	198	15:9-13	478
12:19	241	15:12	475, 478
13:22-28	239	18:5	478
13:24-28	239	18:11-27:10	474
13:25	240	19:14	478
13:29	241	26:1-14	475, 493
16:18	241	26:2-9	478
16:27	241	<i>Πίστις Σοφία</i>	
20:9	241	α' βιβλίο	482, 497
21:20	241	κεφ. 26	483, 493
21:22	241	δ' βιβλίο	473, 482, 483, 518
21:23	241	κεφ. 140	482
21:25	241	<i>Σιβυλλικοί Χρησμοί</i>	
22:6	241	3, 280-281	198
22:11	241	<i>Κατά Θωμάν</i>	
22:13	241	λόγιο 54	335
22:19	241	λόγιο 64	330
22:23	241		
22:27	241		
23:8	198		
25:3	241		

ΧΕΙΡΟΓΡΑΦΑ ΤΗΣ ΝΕΚΡΗΣ
ΘΑΛΑΣΣΑΣ

<i>IQpHab</i>	174	<i>IQS</i>	
<i>IQ20</i>		1:9-10	265
22:13	223, 403	2:1-2	265
22:14	243	3-4	259, 268
22:14-15	280	3:18-21	265
22:14-17	242, 413	3:20	268
22:15	244	3:24	268
22:17	243	9:2	259
		10:4	93, 200, 201, 495, 496
		10:8	85, 201
		11:11-14	40
<i>IQ22</i>		<i>CD</i>	
3:7-11	495	2:12	259
3:9-10	450	5:18	268
3:10-11	496	5:18-19	265
4: 2-11	496	6:1	259
		14:13-19	200
<i>IQH^a</i>		16:2-4	85, 200
23:14	332, 336	<i>4Q156</i>	174
23:14-15	205, 492, 496	<i>4Q159</i>	
<i>IQM</i>		αποσπ. 1, 2:2-5	200
1:1	265	απόσπ. 2-4, 1-3	200
2:6-9	202	<i>4Q174</i>	
9:15-16	261	10-14	445
11:7	259	<i>4Q175</i>	
12-13	467	5-8	259
13:2-6	265	<i>4Q177</i>	
13:9-12	259, 268	αποσπ. 12-13	466
13:10	269	4:7-5:11	492
14:7	336	4:12	503
15:12	273	4:15	496
17:4	478	<i>4Q180</i>	205, 238, 254
17:5-9	259, 492	<i>4Q181</i>	
17:6	261	απόσπ. 2, 3	205, 254
17:6-8	258, 265		
17:6-9	268		
17:7	261		
17:9	478		
<i>IQpHab</i>	174		

4Q212	199	4Q390	1:7-2:10	492
4Q227	201	2:1	496	
4Q246	445, 450, 465, 466, 467, 492	2:4-5	204	
4Q259	174	4Q400	270, 501	
4Q280	239, 267	4Q401		
4Q319	201	απόσπ. 11:1-3	271	
4Q320		απόσπ. 22:1-3	271	
απόσπ. 2, 1:6	200	10:1	273	
απόσπ. 4, 2:10-14200		13:1	273	
4Q321	174	14:5	273	
4Q330	202	22:3	273	
4Q379	201, 450, 492, 494	23:1	273	
4Q384	204	24:2	273	
4Q385	204	4Q402		
4Q385a	204	απόσπ. 1	273, 283	
4Q385b	204	απόσπ. 2	273	
4Q386	204	απόσπ. 3	283	
4Q387	204, 492	απόσπ. 4	273	
4Q387a	204	4:7	273	
4Q387b	204	4:3-14	493	
4Q388	204	4Q403	270	
4Q388a	204	4Q404	270	
4Q389	204	4Q405	270	
4Q389a	204	4Q406	270	
		4Q407	270, 501	
		4Q434		
		1:1-3	469	
		1:1-24	493	
		2:3	496	
		4Q521		
		2:1	468, 471, 472	
		2:4-9	472	
		2:8	469	
		2:8εξ.	205, 496	

2:11	470	2:11	503
2:12	339, 470, 493	2:12-14	506
2:12-13	472	2:13	504, 506
4Q534		2:13-15	504
2:17	307	2:13-25	507
4Q540	463	2:16	260
4Q541	463	2:18-19	507
4Q544		2:19	507
3:2	268	2:21-22	503
11Q13		2:22	504, 507
2:2-4	505	2:23	496, 503, 506
2:2-6	503	2:23-24	507
2:4	504	2:23-25	506
2:4-6	503	2:24-25	505
2:5	507	2:25	505, 506
2:5-8	501, 502	3:7	504
2:6-7	505	3:9-10	507
2:7	504	3:13-14	505
2:7-8	495	3:16-17	504
2:8	502	11Q17	
2:8-9	503	2:7	271
2:9	505, 506	11:3	271
2:9-14	506	11Q19	
2:9-15	503	25:10-27:10	174
2:10	505	Mur 18	
2:10-11	506	στ. 7	203
ΡΑΒΒΙΝΙΚΗ ΓΡΑΜΜΑΤΕΙΑ		Mur 24	
Arakin		στ. 9	204
12a	89	Avot de Rabbi Nathan	
12b	93	34	262, 283
32b	93	Genesis Rabbah	
Avodah Zarah		43:2	238
4a	314	43:3	239
		44:9	238
		Gittin	
		4, 4	138

36a	290
86a	138
<i>Hagigah</i>	
12b	262
<i>Menahot</i>	
110a	262
<i>Nedarim</i>	
32a	238
32b	410
61a	89
<i>Pesiqta Rabbati</i>	
15:14/15	262
<i>Sukkah</i>	
52b	149, 283, 410
<i>Targum Neofiti</i>	
	254, 262, 403, 404
<i>Targum Onqelos</i>	
	254, 403, 404
<i>Tg. Pseudo-Jonathan</i>	
	254, 403, 404
<i>Sanhedrin</i>	
96a	238
97b	290
<i>Shevi'it</i>	
10:1	96
<i>Yalqut had.</i>	
f.115, col. 3, no. 19	

ΑΡΧΑΙΑ ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΓΡΑΜΜΑΤΕΙΑ

Αριστοτέλης	
<i>Πολιτικά</i>	
1319a, 6-14	137

262	
<i>Yoma</i>	
86b-87a	317
<i>Zebahim</i>	
62a	262

ΚΩΔΙΚΕΣ

Διάταγμα του Αμμισαντούκα

§ 1	121
§ 2	121
§ 3	122
§ 4	122
§ 8	122
§ 15	122

Κώδικας νόμων της Εσνούνα

§ 29	118
§ 39	118

Κώδικες της Νούζι

§ 448	120
§ 455	120
§ 460	120
§ 463	120

Κώδικας του Χαμμουραπί

§ 15-20	118
§ 23-25	118
§ 32	119
§ 36-41	119
§ 43-44	119
§ 117	119
§ 118-119	118
§ 171	119
§ 178-181	119

Διόδωρος Σικελιώτης

<i>Βιβλιοθήκη Ιστορική</i>	
1, 54, 2-4	128
1, 79, 1-4	130
1, 79, 4-5	130
1, 98, 1	130
5, 9, 4-5	139

Ηρόδοτος	
<i>Ιστορία</i>	
6, 59	131
Ιώσηπος	
<i>Ίουδαική Αρχαιολογία</i>	
1, 180	223, 281
3, 281-284	207
3, 282-283	64
3, 282, 2	93
3, 283	81
3, 317	207
4, 209-211	176
4, 274	93
6, 92	291
11, 338	132, 208
12, 375	192
13, 234	208
14, 202	208
14, 475	208
15, 7	208
17, 317-320	319

Ίστορία Ίουδαικού πολέμου προς Ρωμαίους

1, 46	192
1, 60	208
6, 438	404

Φίλων Αλεξανδρέας

<i>Νόμων Ιεραίων αλληγορίας</i>	
3, 79	404
3, 79-82	275, 277
3, 82, 4	276

Περί Αβραάμ

235	277
235, 4-5	278

Περί άρετών

82	206
97	206
99	206
99, 1	93

Περί της προς τα προπαιδευμένα συνόδου

99	277
99, 4	277
99, 5-100, 1	277

Περί των άναφερομένων εν είδει νόμων

2, 39, 6	93
2, 72	205
2, 79	205
2, 83-84	205
2, 86-89	205
2, 104-109	205
2, 110	205
2, 116-121	206
2, 122	206
3, 131	428

Περί των δέκα λόγων οι κεφάλαια νόμων εισίν

164	82, 206
164, 2	93

Περί φυγής και εύρέσεως

108, 3-4	276
----------	-----

Quaestiones in Genesim (fragmenta),

278

Πλούταρχος

Άγριλάος

13, 2-3	132
---------	-----

Σάλων και Ποπλίκολας

15, 2-7	230
---------	-----

Πολύβιος

<i>Ίστορία</i>	
36, 17, 13	132

Στράβων

<i>Γεωγραφικά</i>	
12, 2, 6	133

ΠΑΤΕΡΙΚΗ ΓΡΑΜΜΑΤΕΙΑ

Επιφάνιος Σαλαμίνος

Πανάριον

2, 324-337 476

2, 331, 12-18 223

2, 333-334 405

Ευσέβιος Καισαρείας

Εὐαγγελικὴ Προπαρασκευή

9, 17, 2-9 222, 241

Ιγνάτιος Αντιοχείας

Πρὸς Φιλαδελφείς

4, 4 282

Ιερώνυμος

Epistula LXXIII

349-350 223, 404, 405

Incipit Liber Psalmorum 223

Ιουστίνος

Πρὸς Τρύφωναν Ἰουδαῖον Διάλογος

33, 2 223

33 232

83 232

Ἰωάννης Χρυσόστομος

Εἰς τὴν Γένεσιν 223

Εἰς τὸν ΡΗ Ψαλμὸν 223

Ὅμιλία εἰς τὸν Μελχισεδέκ

405

Κλήμης Αλεξανδρέας,

Στρωματεῖς

4, 25, 161 223

Κυπριανὸς Καρχηδόνος

Epistola LXIII 223

Κύριλλος Αλεξανδρείας

Περὶ τοῦ Ἀβραάμ καὶ τοῦ Μελχισεδέκ

49-109 406

Synaxaire Éthiopien 223

Θεόφιλος Αντιοχείας

Πρὸς Αυτόλκον

6, 1104 223

Βασίλειος Καισαρείας

Ἀσκητικαὶ διατάξεις

31, 1356 350

ΕΥΡΕΤΗΡΙΟ ΣΥΓΓΡΑΦΕΩΝ

Αγγελάτος Μ., 237

Αγουρίδης Σ., 20, 33, 34, 41, 113, 165,
167, 169, 181, 251, 305, 319, 356,
406, 484, 485, 486, 489

Aguirre R., 455

Ahrnke S.-Hoffmann M.-Stuckenbruck
L., 494

Albertz R., 186

Albright W. F., 219, 220

Alexander J. B., 112

Allen L. C., 230, 231

Amaladoss M., 184

Amit Y., 102, 182

Amusin I., 246

Anderson C. P., 354

Anderson D. R., 228, 231, 233, 383, 418

Andriessen P.-Lenglet A., 355.

Arowele P. J., 367

Aschim A., 214, 220, 238, 254, 258,
259, 260, 261, 269, 272, 381, 401,
477

Astour M. C., 220, 222, 229, 239, 281

Ατματζίδης Χαρ., 322, 346

Attridge H. W., 276, 352, 354, 363, 386,
395, 399, 409, 411, 412, 417, 418,
420, 421, 423, 428, 429, 430, 446,
447, 455, 459, 501

Aulén G., 33

Aune D. E., 259

Avigad N.-Yadin Y., 242

Bacchiocchi S., 193

Bachmann M., 387

Bagnall R. S., 127

Bailey J. W., 500

Baker D. L., 85

Balla P., 513

Bamberg C. C., 226

Bandstra A. J., 378, 437

Bardy G., 209, 477

Barker M., 184

Barrett C. K., 362, 365

Batdorf I. W., 369, 370

Bateman H. W., 368

Baumgarten J. M., 85

Baylis C. P., 217, 374, 407, 412

Becker M., 339, 468, 471

Beckwith R. T., 93, 252

Beltz W., 473

Benzinger I., 216

Bergant D., 71

Bergsma J. S., 108, 110.

Bess S., 74, 111, 144

Bianchi F., 57

Bird C. L., 436

Blosser D. W., 52, 78, 81, 84, 87, 92, 94,
96, 111, 140, 190, 193, 197, 205,
207, 302, 308, 310, 324, 330, 335

Blunt A. W. F.-Brockington L. H., 84

Bodinger M., 226

Boecker H. J., 120

Bogacz R., 415

Bondiger M., 219

Bonnard P. É., 218

Bons E., 227

Booij T., 228

Bottini L., 57

Böttrich C., 485

Bowker J. M., 227

Bradley K. R., 138

Brandenburger E., 390

Bratcher D. M., 194, 335

Braun H., 426

Bristol L. O., 352

Brooke G. J., 251

Brown J. V., 354

Brown R., 367

Brown R. E., 37, 355, 360, 411, 513

- Bruce F. F., 352, 353, 355, 356, 368, 380, 382, 408, 430, 443, 455, 460
 Brueggemann W., 180, 181, 182
 Buchanan G. W., 353, 392, 395, 418
 Buck R. J., 139
 Buckley T. W., 301
 Bueno C., 184
 Buetubela P., 184
 Bultmann R., 290
 Burkitt F. C., 301

 Callahan A. D.-Horsley R. A., 138
 Calderini A., 133, 134
 Callender D. E., 103, 149
 Camacho H. S., 358
 Cambier J., 375
 Caquot A., 240, 412
 Cardellini I., 104
 Carlston O. C., 363
 Carmichael C. M., 104, 105, 126
 Carmignac J., 212, 245, 250, 256
 Carmona A. R., 213
 Carnic E., 484
 Carrol J. T.-Green J. B., 34
 Casalini N., 405, 412, 423
 Casey J. M., 352, 404
 Casperson L. W., 85, 188
 Chan K. Y. A., 215
 Charpin D., 117
 Χασιτούης Α., 201, 243
 Chavel S., 187
 Chilton B., 306
 Chirichigno G. C., 54, 66, 68, 72, 75, 76, 77, 81, 95, 115
 Cipriani S., 354
 Claser M.-Claser Z., 164, 166, 170, 171, 172, 173
 Clines D. J. A., 166
 Cockerill G. L., 257, 276, 382, 389, 392, 395, 397, 406, 408, 424, 436, 502
 Cody A., 236, 365
 Coe A.-Kooperkamp E., 67
 Collado V., 185
 Cominsky J. P., 419
 Conzelmann H., 36, 326
 Cooper A. B., 131
 Coppens J., 368
 Cosby M. R., 352
 Χρήστου Π., 59
 Crockett L. C., 326
 Croy N. C., 361
 Crum W. E., 472
 Cullmann O., 35

 Dahood M., 231
 Daniélou J., 370
 David M., 119, 187, 224, 225, 229
 Davidson M. J., 255, 261, 270, 271
 Davila J. R., 214, 215, 219, 231, 254, 262, 274, 381, 477
 Davis C. J., 255, 257, 258
 Dayling S., 209
 De Boer M. C., 318, 319
 De Catane C., 358
 De Chirico L., 67
 De Jonge H. J., 437
 De Jonge M.-Van der Woude A. S., 245, 257, 369, 378, 408, 436, 463, 490, 499
 De Kruiyf T. C., 403
 Delcor M., 211, 218, 232, 369, 485, 486, 489
 Del Médico H. E., 223
 Del Verme M., 403
 Demarest B., 264, 382, 408, 412, 437
 De Menezes R., 81
 De Moor J. C., 165
 Derrett J. D. M., 322, 323, 324
 DeSilva D. A., 155, 394, 405, 417, 455, 458
 Δεσπότης Σ., 319
 Destro A.-Pesce M., 301, 312, 320
 De Vaux R., 108, 146
 Dey L. K., 363, 408

- Dimant D., 397
 Dimmler E., 437
 Donelson L. R., 38, 39, 336, 360, 395, 412
 Doorly W. J., 102
 Doré J., 228
 Driver S. R., 436
 Dunn J. D. G., 31, 34, 294, 346, 430, 456, 459
 Dunnill J., 355, 403, 407, 435, 437, 455, 458, 459, 512, 513
 Δουβουνιώτης Κ., 436
 Durham J. I., 95, 99
 Du Toit Laubscher F., 245, 467

 Ebeling G., 305
 Eisenbaum P. M., 356
 Elgavish D., 225
 Elliger K., 109
 Ellingworth P., 356, 386, 391, 392, 400, 406, 419, 423, 455, 460.
 Elliott J. H., 143, 148, 155, 157, 306, 455, 458.
 Embry B.-LeDonne A.-Wright A.-Stuckenbruck L. T., 494
 Emerton J. A., 219, 220, 223, 224, 257, 258
 Enuwosa J., 36
 Epstein L., 179, 218
 Estrada C. Z., 401
 Evans C. A., 194, 243, 264, 470, 471, 473
 Evans C. F., 308

 Fabry H. J., 102
 Fager J. A., 53, 75, 84, 109, 114, 142, 144, 154, 160, 178, 196
 Feliks Y., 71
 Fensham F. C., 115, 118, 141, 310, 370, 436.
 Feuillet A., 228

 Filson F., 353
 Finkelstein J. J., 115, 119, 121
 Fischer J., 366
 Fisher L. R., 216, 221
 Fitzmyer J. A., 35, 36, 217, 218, 228, 244, 245, 255, 256, 257, 303, 305, 307, 314, 316, 321, 323, 325, 328, 333, 337, 338, 340, 342, 344, 345, 378, 395.
 Fletcher D. R., 321, 324
 Flusser D., 212, 231, 255, 258, 260
 Foster G., 53
 Foxhall L., 131
 Freyne S., 70
 Frick F. S., 155
 Friedländer M., 210, 405, 476
 Friedrich G., 23, 390,
 Fuller R. H., 365

 Γαλάνης Ι., 8, 35, 36, 42, 165, 294, 334, 358
 Galbiati E., 225
 Γαλίτης Γ., 217, 294, 359
 Galloway L. F., 351
 Gammie J. G., 222, 352
 Garbini G., 244
 García Martínez F., 200, 202, 213, 246, 247, 251, 265, 269, 271, 272, 465, 467, 468
 Garnet P., 174
 Garuti P., 389, 403, 437
 George A., 235
 Gerleman G., 228
 Gerstenberger E. S., 181
 Gianotto C., 211, 230, 239, 242, 246, 265, 268, 276, 281, 380, 406, 472, 473, 474, 482, 486
 Giavini G., 352
 Gibson E. L., 101, 133, 134, 135, 137
 Gieschen C. A., 485, 487
 Gil M., 138
 Gilat Y. D., 68

- Gilbert M.-Pisano S., 228
 Ginzberg H. L., 70, 96, 108, 125, 127
 Γκουτζιουδής Μ., 252, 351
 Glancy J. A., 138, 319
 Gleason R. C., 435, 449
 Glessmer U., 93
 Gnuse R., 109
 Goard W. P., 357
 Goldingay J. E., 196, 252
 Gordon C. H., 111, 115, 120
 Gordon, R. P., 354
 Gorman Fr. H., 173
 Gosse B., 255
 Gottwald N. K., 70, 100, 105, 142, 145, 152, 153, 154, 219, 227
 Gowan D. E., 194, 335
 Grässer E., 356, 360, 367, 399, 429, 447
 Γρατσαέας Γ., 201, 363, 366, 369, 374, 376, 386, 390, 404, 406, 410, 417, 423, 426, 446, 447
 Gray P., 457
 Green J. B., 17, 34, 327
 Greenberg M., 85
 Groé W., 185
 Grottanelli C., 142
 Gunkel H., 229, 230, 234
 Gunneweg A. H. J., 100, 143
 Guthrie G. H., 386, 389, 432, 443
 Habel N. C., 54, 180
 Hagene S., 449
 Hagner D. A., 302, 306, 333, 336, 338, 341
 Hamilton J. M., 53
 Hamm D., 329, 342
 Hamp V., 437
 Handy M., 186
 Hannah D. R., 220, 253, 262, 269, 466
 Hanson K. C., 143, 158, 322, 365
 Hanson K. C.-Oakman D. E.,
 Haran M., 75
 Harril J. A., 138
 Harrington H. K., 174
 Harris J. R., 372
 Harris M., 56, 57, 59, 62, 184, 312
 Hartley J. E., 73, 79, 84, 92, 109, 113, 165, 169, 171, 194
 Hauck F., 292
 Hay D. M., 230, 400
 Hayes J. H., 172
 Hayward R., 213
 Helderman J., 477
 Hengel M., 35
 Henrey K. H., 150
 Héring J., 375
 Hertig P., 329
 Hicks L., 224
 Higgins A. J. B., 253, 256, 461, 463, 502
 Hoekendijk J. C., 184
 Hoening S., 192
 Hoffmann M.-Stuckenbruck L. T.-Vincent M., 494
 Hofius O., 366, 367, 372, 443, 446, 447, 448
 Holladay W. L., 187
 Hollingsworth O. L., 435
 Holtz T., 326
 Homburg K., 229
 Hopkins D. C., 66, 71, 147, 151
 Horsley R. A., 101, 135, 138, 163
 Horton F. L., 210, 218, 219, 226, 230, 233, 236, 243, 246, 251, 275, 276, 278, 280, 369, 380, 409, 437, 439, 472, 483, 486, 499
 Houlden J. L., 304
 Hudson M., 150
 Hughes G., 360, 364
 Hultgren A. J., 301
 Hunt B. P., 255
 Hunt I., 210
 Hurst L. D., 363, 364, 365, 366, 369, 372,
 Hurtado L. W., 32, 35, 36, 415
 Hutaff M. D., 352

- Isaacs M. E., 354, 364, 459
 Isaak J. M., 457
 Jameson M., 131
 Japhet S., 77, 102
 Jefferson H. G., 229, 231
 Jeremias J., 34, 305, 319, 321
 Jérôme J., 209, 373, 439,
 Jirku A., 84, 108, 142
 Johnson A. R., 236
 Johnson L. T., 351
 Johnson R. W., 458, 513
 Johnsson W. G., 513
 Johnston G., 359
 Johnstone W., 184
 Join-Lambert M.-Grelot P., 223
 Jones G. D., 186
 Joosten J., 56, 180, 183
 Jorgensen J. C., 351
 Jospe R., 61
 Καϊμάκης Δ., 58, 61, 106, 142, 146, 164, 166, 171, 175, 179, 181, 183, 193, 201, 218, 233, 243, 247, 252, 270, 291, 358, 464, 466, 470, 471
 Kalengyo E. M., 435
 Καραβιδόπουλος Ι., 34, 36, 155, 276, 294, 295, 313, 335, 337, 342, 347, 359
 Καρακόλης Χρ., 37, 338
 Καραμπίνης Μ., 437
 Karrer M., 353, 387, 420
 Κασσελούρη Ε., 314
 Käsemann E., 366, 367, 376, 377, 382, 436, 447
 Κατσαβέλη Μ., 304, 308
 Kaufmann S. A., 102, 108
 Kavunkal J., 325
 Kawashima R. S., 84, 172, 180
 Kennedy G. T., 354, 373, 439
 Keown G. L.-Scalish P. J. -Smothers T. G., 188
 Kessler M., 187
 Kent H. A., 437
 Kiley M., 437
 Kilgallen J. J., 314
 Kilian R., 109
 Kilpatrick G. D., 332
 Kimball C. A., 327
 Kinsler R., 184
 Kinsler R.-Kinsler G., 57, 114, 177, 329, 330, 335, 341, 342
 Kirkland J. R., 223
 Kistemaker S. J., 395, 397, 419, 434, 443
 Kittel G., 230
 Kiuchi N., 172
 Klein G., 437
 Klenicki L., 183
 Klostermann A., 81, 87
 Knox E. A., 370
 Kobelski P. J., 212, 246, 253, 256, 260, 262, 265, 266, 380, 381, 435, 436, 438, 463, 464, 499, 508
 Koch R., 327
 Koester C. R., 352, 353, 365, 404, 406, 414, 423, 437, 445, 447, 454, 455, 456
 Koester H., 364,
 Koet B. J., 328
 Κοράβος Δ. 306
 Kosmala H., 356, 368
 Kottackal J., 184
 Κωνσταντίνου Μ., 72, 144, 167, 172, 193, 226, 357, 358
 Kraus H.-J., 227
 Kselman J. S., 291
 Kugler R. A., 241, 461, 463, 464, 490
 Kurianal J., 227, 237, 251, 276, 280, 382, 386, 387, 388, 389, 395, 398, 401, 411, 418, 421, 427, 430.
 Kuss O., 437
 Kutsch E., 226
 Kvalbein H., 468, 470

- Laansma J., 62, 444, 448, 449
 Laato A., 196
 Lack R., 225
 Landersdorfer S., 222, 223
 Landry D.-May B., 322
 Lane W. L., 240, 276, 352, 365, 386, 390, 394, 395, 400, 406, 410, 411, 415, 424, 426, 430, 446, 453, 455
 Lang G. H., 230,
 Lang H., 184
 Laub F., 364
 Laubscher F. T., 245, 467
 Leach E. R., 86
 Le Déaut R., 226, 354
 Lehne S., 458
 Lehmann M. R., 174, 243, 261
 Lemche N. P., 100, 115, 120, 121, 124, 142, 143, 152
 Lemoine F. M., 197
 Lescow T., 390
 Levine B. A., 110
 Lewy J., 108, 115, 144
 Lewy J.-Lewy M., 85, 166
 Lhose E., 446
 Lieber D. L.-Greenburg
 M.-Safrai S.-Rothkoff A., 64, 66, 208
 Lim T. H., 327
 Lincoln A. T., 348
 Lindars B., 353, 359, 360, 459
 Loader W. R. G., 440, 460
 Lombard H. A., 446
 Longenecker R. N., 240
 Lowery R. H., 58, 59, 60, 61, 62, 84, 116, 184, 188, 195, 311, 329
 Lubczyk H., 226
 Luciani D., 150
 Lueken W., 379, 501
 Luz U., 316, 318, 319, 338, 342
 Lyonnet S.-Sabourin L., 291, 292, 294, 306, 317, 321
 MacKay C., 219
 MacRae G. W., 372
 Madaro P., 57
 Madsen A. N., 473
 Malherbe A. J., 455
 Malina B. J., 151, 152, 155, 157, 158, 161
 Malina B. J.-Rohrbaugh R. L., 308, 312, 322, 329, 334, 346
 Mangatt G., 328, 335
 Manning P., 224
 Manton T., 352
 Manzi F., 213, 228, 243, 244, 246, 250, 254, 257, 258, 268, 271, 272, 273, 381, 387, 388, 398, 405, 419, 423, 436, 508
 Margalith O., 220
 Marshall I. H., 321, 322, 324, 328, 335, 337
 Marshall J. L., 275
 Martin C. J., 149
 Martin R. P., 295
 Matthews V. H., 100, 148, 149
 Maurer A., 171
 McConville J. G., 222, 226
 McCullough J. C., 209, 211, 372
 McNamara M., 213, 403
 McNicol A., 379, 502
 Meier J. P., 261, 306, 326, 331, 338, 360, 467
 Meinhold A., 150
 Ménard J. E., 476
 Mendelsohn I., 120
 Ménégoz E., 361
 Menezes S. J., 77, 81
 Meyer R., 219
 Michel O., 322, 377, 392, 407, 408, 426, 502
 Milgrom J., 64, 65, 66, 68, 71, 72, 73, 74, 78, 84, 91, 100, 101, 102, 107, 108, 110, 111, 114, 116, 117, 119,

- 140, 146, 164, 166, 169, 172, 175, 176, 185, 188, 189
 Milik J. T., 120, 204, 213, 231, 245, 246, 253, 258, 265, 267, 268, 356, 462,
 Miller M. P., 251, 352
 Miller P. D., 327
 Miner D. F., 245, 326
 Minocchi S., 227
 Moffatt J., 358, 375, 419
 Moloney F. J., 160
 Monshouwer, D., 328
 Morgenstern J., 85, 89, 92, 118, 166, 167, 168
 Moule C. F. D., 308
 Μούρτζιος Ι., 100, 146, 291, 443
 Mowinckel S., 165, 233, 236
 Moxnes H., 155
 Μπρατσιώτης Π. Ι., 58
 Müller-Fahrenholz G., 70
 Na'aman N., 186
 Neal M., 437
 Nairne A., 373
 Nash R. H., 364
 Needham G. C., 437
 Nel P. J., 228, 229
 Nelson R. D., 351
 Neufeld E., 111
 Newsom C. A., 270, 271, 272
 Newsom C. A.-Yadin Y., 273
 Neyrey J. H., 143, 144, 155, 157, 319, 322, 334, 345, 346, 406
 Nicole J., 184
 Niebuhr K.-W., 420, 470
 Nikolskij N. M., 81
 Νικόπουλος Β., 129, 307
 Nolland J., 314, 317, 321, 322, 325
 Nomoto S., 392, 437
 Nongbri B., 352
 North R. G., 51, 52, 66, 73, 80, 81, 84, 88, 89, 90, 93, 96, 98, 101, 102,
 104, 105, 109, 110, 112, 120, 123, 126, 127, 128, 131, 140, 142, 162, 185, 188, 198, 203, 205, 208, 458
 Noth M., 110
 Oakman D. E., 70, 143, 151, 158, 319, 322, 324, 346
 Oberforcher R., 229
 O'Brien P. T., 348
 O'Day G. R., 37
 Oegema G. S., 461, 463, 464, 466
 Offord J., 192
 Οικονόμου Η., 152
 Οικονόμου Χρ., 35, 294, 328, 340, 463
 O'Kennedy D. F., 473
 Olivier H., 115
 Olivier J. P. J., 121, 123
 Olyan S., 225
 O'Neill, J. C. 311, 368
 Oosthuizen M. J., 103
 Orlov A., 485, 486, 488
 O'Toole R. F., 330, 338, 468
 Otto E., 115, 121
 Παγκάκης Γ., 142, 163
 Panikker R., 228
 Panosian E. M., 406
 Παπαδημητρίου Κυρ., 354, 394
 Parker H. M., 355
 Perkins D. W., 367, 482
 Parsons M. C., 377
 Paruzel H., 82
 Πασσάκος Δ., 151, 300
 Paul M. J., 406
 Pearson B. A., 214, 473, 474, 476, 477, 479, 481, 483
 Pearson B. A.-Giversen S., 473, 475, 476, 477, 479
 Pesch R., 355
 Peter M., 216, 225,
 Peterson D. G., 395, 405
 Πέτρον Ι., 34, 147, 300, 455, 456

- Petuchowski J. J., 214
 Pfeiffer H., 216
 Pfitzner V. C., 353
 Phillips A., 94, 103,
 Philonenko M., 239, 412
 Piazzzi G., 435
 Pitta A., 320
 Pixner B., 356
 Porter J. R., 142, 396
 Porton G. G., 397
 Power E., 84
 Prior M., 55, 331, 341
 Puech É., 246, 257, 272, 273, 467
 Pursiful D. J., 513
 Rábanos R., 513
 Rabinowitz J. J., 113, 125
 Rainbow P., 212, 246, 256, 257, 503
 Raiser K., 184, 455
 Ramshaw E. J., 319
 Reger G., 131
 Reimer D. J., 311
 Rendtorff R., 225
 Renwick D. A., 351
 Reventlow H. G., 102, 109, 183
 Reyes G. A. V., 329
 Rhee V., 388, 443
 Richter H. P., 257
 Riggerbach E., 407, 431
 Ringe S. H., 52, 61, 94, 95, 97, 99, 102,
 103, 195, 310, 311, 315, 318, 328,
 329, 338, 343
 Rissi M., 390
 Robinson G., 59, 151, 445
 Robinson S. E., 211
 Rodgers M., 329
 Rogers J. B., 351
 Rohrbaugh R. L., 70, 143, 151, 306, 324
 Rooke D. W., 169, 218, 223, 230, 232,
 235, 236, 237, 383, 440, 441
 Rouiller G., 420
 Rowell J. B., 357
 Rowley H. H., 224, 225, 229, 235, 237
 Rusche H., 228
 Sacchi P., 258, 485
 Safren J. D., 170
 Salevao I., 415, 455, 457, 458
 Samain P., 224
 Sandergen C., 355
 Sanders E. P., 164, 167, 339, 346
 Sanders H., 181,
 Sanders J. A., 195, 246, 252, 314, 341,
 470, 471
 Σαρηγιάννης Γ., 143
 Sarna N., 186
 Schaeffer H., 51, 124, 139
 Schaeffer J., 502
 Scheehan J. F. X., 477
 Schenck K. L., 359, 408, 513
 Schenke H., 476
 Schenke H. M., 366, 371, 372
 Schenker A., 75, 104
 Scheuermann G., 57
 Schick E. A., 367
 Schille G., 357, 390, 391, 427
 Schillebeeckx E., 246
 Schmalzl P., 81
 Schmid H., 224, 229
 Schmidt T. E., 352, 481, 482, 483
 Schnackenburg R., 319, 333
 Scholer J. M., 419, 425, 456, 513
 Schreck C. J., 328
 Schreiner S., 227, 229
 Schröger F., 362, 391, 436
 Schwarz D. R., 255
 Schüssler Fiorenza E., 370
 Scobie C. H. H., 370, 371, 379
 Scullion J. P., 171
 Seccombe D. P., 326
 Sedgwick C. J., 406
 Seid T. W., 381, 395, 397
 Sellin E., 222

- Sen F., 246
 Serina A., 228, 236
 Seybold K., 231
 Sharp J. R., 362
 Shead A. G., 114, 177
 Shin G. K.-S., 329
 Shuler D. L., 183
 Siker J. S., 327, 341
 Simkins R. A., 153, 154, 155, 156, 157
 Simon M., 477
 Simoneti C., 57
 Sirinelli J., 477
 Σιώτης Μ., 243
 Σκιαδαρέσης Ι., 273, 495, 496, 501
 Sloan R. B., 56, 57, 85, 310, 315, 328,
 329, 334, 335, 342
 Slutts A., 513
 Smith A., 101
 Smith H. S., 117
 Smith R. H., 216, 218, 221, 222, 224,
 226
 Smith T. C., 368
 Smith W.-Douglas Jr., 216
 Smyth G., 185
 Snyder G. F., 32
 Soggin J. A., 141
 Solomon N., 71
 Songer H. S., 513
 Soubigou L., 404
 Sowers S. G., 362, 395
 Spicq C., 356, 362, 369, 375, 395, 421,
 429, 453, 513
 Spinedi A., 357
 Spray P., 184
 Starbuck S. R. A., 228, 229, 232, 260
 Στεφούλης Ι., 508
 Steudel A., 232, 243, 488
 Stevenson-Moessner J., 351
 Steyn G. J., 399, 403
 Stitzel D., 513
 Stone E., 86
 Stork H., 210
 Strobel A., 328, 391
 Strugnell J., 270
 Stuckenbruck L. T., 201, 252, 265, 380,
 435, 466, 476, 508
 Stylianopoulos T., 365
 Sun H. T. C., 110
 Swetnam J., 352, 385, 401
 Tabor J. D.-Wise M. O., 468, 471
 Tamez E., 185
 Temple P., 325
 Teodorico P., 358, 453
 Τερλιμπάκου Ζ., 345
 Theissen G., 366, 367, 377, 382, 391,
 447
 Thermos V., 301, 303
 Thiering B. E., 481
 Thomas C., 59
 Thompson J. W., 363, 364, 375, 406,
 408
 Thurston R. W., 363
 Tilly M., 227
 Τομάσοβιτς Μ., 276, 374, 405, 484
 Tomasovic M., 222, 374
 Topel L. J., 322, 324
 Tournay R. J., 227, 229
 Tourniac J., 477
 Τρεμπέλας Π., 403, 419, 426
 Trocmé A., 328
 Tronina A., 399
 Τσαγγαλίδης Ι., 453
 Τσαλαμπούνη Α., 135
 Tuckett C. M., 328, 470
 Turner M., 330, 335
 Turnham T. J., 99
 Übelacker W. G., 353
 Ucko H., 57, 184
 Uffenheimer B., 185
 Usog C. M., 185

- Vagany L., 384
 Vajda G., 210
 VanderKam J. C., 166, 169, 174, 199, 201, 204, 240, 464
 Van der Woude A. S., 245, 251, 255, 262, 369, 378, 408, 499
 Vanhoye A., 213, 358, 385, 386, 387, 389, 400, 420, 423
 Van Selms A., 108
 Van Seters J., 104
 Vardaman E. J., 57, 329
 Βασιλειάδης Π., 32, 33, 34, 36, 37, 38, 39, 41, 58, 184, 294, 326, 338, 454, 469, 510
 Vassiliadis P., 34, 179, 303, 314, 318, 326, 332, 334
 Βέλλας Β., 165
 Vermes G., 246, 512
 Vischer L., 184
 Vivian A., 441
 Von Rad G., 96, 226
 Vorlander H., 290
 Vosté I. M., 354, 441
 Βούλγαρης Χρ., 36, 342
 Voulgaris C., 354, 402
 Vosté I. M., 354, 441
 Wacholder B. Z., 66, 85, 203, 204, 208
 Wallace D., 399
 Wallis G., 108
 Ware K., 35
 Waterhouse P., 361
 Watson J. K., 211
 Watts J. D. W., 194
 Weber B., 320
 Wedderburn A. J. M., 455
 Weinfeld M., 55, 75, 81, 115, 116, 117, 120, 123, 125, 127, 128, 129, 130, 132, 138, 187, 191, 195
 Weiss H. F., 421, 443, 455
 Weiss J., 35
 Wenham G. J., 110, 218, 222, 226
 Westbrook R., 78, 106, 108, 112, 115
 Westcott B. F., 407, 429, 437
 Westermann W. L., 131
 Westphal M., 181
 Widyatmadja J. P., 184
 Wiedemann T. E. J., 138
 Wiesenberg G., 85
 Willi T., 410
 Williams F. E., 322, 324
 Williams M. A., 480
 Williamson C. M., 351
 Williamson R., 276, 363, 364, 365, 372, 376, 429
 Willis C. G., 211, 216, 410
 Wills L. M., 138
 Windisch H., 375, 376, 392, 408
 Wisemen D. J., 121
 Wray J. H., 451, 510
 Wright B. G., 98
 Wright C. J. H., 84, 179, 180
 Wuttke G., 210, 216, 276, 376, 392, 408
 Yadin Y., 242, 245, 273, 368, 378
 Yaron R., 125
 Yoder J. H., 310, 324, 328
 York A. D., 358
 Young J. A., 513
 Young N. H., 457
 Zappella M., 57
 Ζάρρας Κ., 255
 Zeitlin S., 87
 Zesati E. C., 437
 Ζηζιούλας Ι., 179
 Zimmerli W., 181
 Zimmermann H., 391, 392, 435
 Zimmermann J., 466
 Zuckermann B., 84
 Zwier A. W., 340

ΕΥΡΕΤΗΡΙΟ ΘΕΜΑΤΩΝ

- Λαβών, 262, 330, 416, 417, 418, 434
 Αβραάμ, 79, 191, 214, 216, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 226, 227, 238, 239, 240, 242, 243, 244, 259, 260, 277, 278, 279, 280, 282, 283, 404, 409, 410, 411, 413, 414, 420, 431, 481
 αγάπη, 38, 39, 298, 299, 315, 348, 349
 αγγελικό ον, 220, 256, 269, 272, 283, 406, 435, 500, 508, 517
 άγγελος της αληθείας, 268, 492,
 Άγια των Αγίων, 170, 171, 358, 448, 496
 αγιότητα, 179, 182, 185, 192, 371, 427
 αγρανάπαυση, 62, 63, 65, 66, 67, 68, 70, 88, 90, 94, 95, 97, 108, 111, 119, 162, 186, 447
 αδελφός, 56, 76, 105, 299, 320, 345, 486, 489
 αδίκημα, 305, 321, 481
 αισχύνη, 159
 αιχμαλωσία, 60, 98, 108, 112, 113, 149, 165, 176, 182, 185, 186, 192, 195, 229, 287, 500, 503
 αιχμάλωτοι, 79, 123, 195, 247, 264, 328
 Αλαλάχ, 125
 αλληγορική ερμηνεία, 318, 376, 398
 αμαρτία, 31, 170, 183, 201, 252, 288, 291, 292, 293, 304, 306, 307, 308, 310, 312, 318, 320, 321, 448, 450, 454, 465, 487, 491, 496, 502, 508
 αμνηστία, 129, 195, 292
 Αναθώθ, 106, 189
 ανάσταση, 32, 339, 340, 358, 417, 426, 449, 454, 467, 468, 470, 472, 475, 479
 ανασυγκρότηση, 47, 310, 320, 325, 328, 452, 495, 512, 515
 απελευθέρωση, 55, 61, 63, 76, 78, 82, 95, 98, 99, 100, 102, 103, 104, 111, 116, 117, 119, 120, 123, 124, 125, 128, 129, 132, 133, 134, 135, 137, 138, 139, 149, 162, 163, 186, 187, 188, 189, 190, 193, 195, 197, 198, 200, 205, 206, 248, 260, 263, 264, 283, 288, 290, 293, 309, 312, 315, 316, 320, 331, 332, 448, 466, 467, 478, 486, 487, 496, 503, 518,
 αποκατάσταση, 38, 43, 78, 79, 80, 81, 82, 107, 108, 116, 123, 128, 132, 159, 161, 162, 165, 168, 178, 182, 196, 197, 221, 246, 250, 263, 264, 268, 269, 270, 271, 272, 288, 290, 295, 297, 310, 312, 315, 321, 325, 330, 333, 337, 345, 346, 391, 472, 475, 491, 496, 514, 515
 αρχάγγελος, 272, 274, 283, 518
 αρχιερέας, 98, 167, 170, 171, 172, 176, 236, 262, 272, 274, 276, 283, 376, 385, 399, 401, 420, 426, 428, 429, 430, 431, 432, 440, 464, 470, 477, 478, 486, 489, 490, 497, 500, 501, 505, 507, 518
 αρχιεροσύνη, 388, 399, 428, 486, 499, 501, 502, 518,
 Άρχων του Σκότους, 267, 268
 Άρχων των Φώτων, 268, 492
 άφεση, 42, 43, 44, 69, 80, 97, 108, 114, 115, 123, 126, 132, 201, 253, 261, 264, 291, 295, 297, 301, 303, 304, 307, 310, 311, 312, 313, 315, 317,

- 318, 320, 321, 324, 325, 328, 346, 348, 399, 450, 459, 501
- άφηση των αμαρτιών, 42, 43, 44, 126, 163, 203, 252, 283, 291, 293, 297, 298, 299, 300, 301, 303, 307, 311, 314, 315, 316, 317, 320, 321, 346, 347, 349, 431, 472, 491, 494, 495, 514, 516, 518, 520
- διαπροσωπική, 43, 46, 296, 299, 300, 316, 324, 348
- ιωβηλαυκή, 43, 46, 264, 312
- Βάαλ, 120
- Βαβυλώνα, 114, 141, 145, 179, 192, 287
- βασιλιάς, 115, 116, 123, 125, 146, 155, 176, 212, 218, 219, 222, 229, 233, 234, 235, 236, 240, 244, 245, 263, 319, 463, 490
- βασιλεία, 145, 219, 237, 247, 263, 446
- βασιλεία του Θεού, 33, 318, 325, 330, 332, 336, 343
- Βελιάλ, 247, 248, 249, 250, 252, 253, 256, 258, 264, 267, 268, 283, 462, 466, 503, 518
- γη, 51, 61, 62, 65, 68, 69, 71, 72, 74, 75, 77, 78, 79, 85, 94, 96, 107, 111, 120, 126, 127, 139, 140, 141, 143, 145, 147, 148, 150, 154, 157, 159, 160, 161, 162, 178, 179, 180, 196, 238, 264, 266, 287, 290, 319, 337, 349, 364, 446, 449, 652, 460, 465, 471, 475, 494
- Γιαχβέ, 54, 106, 126, 135, 144, 150, 154, 160, 165, 173, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 185, 193, 194, 213, 215, 219, 225, 226, 230, 233, 234, 236, 246, 256, 263, 264, 266, 288, 444, 449, 515
- Γνωστικισμός, 365, 366, 367, 371, 446
- Δαβίδ, 112, 125, 145, 160, 219, 220, 221, 223, 224, 225, 226, 227, 230, 231, 233, 235, 236, 237, 290, 330, 466
- δάνειο, 96, 129, 158, 290,
- δανειστής, 75, 96, 159, 289
- διαθήκη, 52, 61, 80, 134, 139, 161, 183, 184, 197, 233, 514
- διατάξεις, 45, 46, 52, 54, 56, 57, 58, 59, 60, 63, 64, 65, 68, 69, 74, 76, 77, 78, 79, 81, 94, 95, 97, 98, 99, 101, 102, 103, 104, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 116, 118, 119, 124, 127, 140, 149, 173, 179, 181, 183, 186, 189, 190, 192, 193, 197, 198, 202, 205, 206, 208, 287, 289, 295, 296, 299, 311, 312, 315, 319, 323, 331, 332, 344, 345, 419, 421, 415, 595
- δικαιοσύνη, 55, 58, 61, 115, 121, 125, 162, 182, 184, 192, 219, 252, 258, 268, 288, 294, 343, 444
- δουλεία, 61, 79, 98, 104, 138, 180, 185, 448, 494
- δούλος, 72, 77, 79, 98, 99, 103, 105, 107, 119, 120, 125, 147, 149, 318, 320, 322, 491
- δουρισμός, 247, 268, 363
- έβδομη ημέρα, 60, 61, 63, 140, 164, 204, 448
- έβδομο έτος, 60, 61, 63, 78, 89, 94, 95, 97, 98, 99, 122, 128, 140, 144, 202
- Εγγύς Ανατολή, 71, 76
- ειρήνη, 79, 252, 273, 275, 405, 444, 450, 451
- εκκλησία, 32, 33, 34, 41, 58, 260, 308, 332, 340, 360, 406, 451, 454, 458, 514
- Ενώχ, 258, 340, 484, 487, 502
- Εσνούνα, 117, 118
- έσχατα, 165, 205, 263, 290, 331, 333, 338, 398, 477, 479, 487, 488, 490, 504

- έσχατολογία, 362, 514
- έσχατολογικό σύμβολο, 45, 178, 199, 290, 448, 490, 494, 515, 517
- ευχαριστία, 36, 37, 175, 223, 513
- Ζακχαίος, 298, 344, 345, 346,
- ηθική, 39, 53, 427
- Ημέρα Εξίλασμού, 40, 62, 83, 86, 111, 126, 163, 164, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 182, 184, 185, 202, 204, 253, 261, 263, 283, 301, 310, 312, 320, 358, 428, 430, 442, 447, 448, 495, 496, 501, 502, 511, 512, 514, 518, 520
- Ημερολόγιο, 60, 65, 82, 85, 86, 88, 91, 140, 164, 165, 166, 167, 169, 175, 261, 270
- ηλιακό, 166,
- σεληνιακό, 90, 163, 167,
- θυσία, 33, 34, 36, 38, 39, 41, 42, 164, 169, 171, 172, 297, 346, 348, 359, 364, 428, 431, 501, 503, 513, 514, 520
- θυσιαστήριο, 97, 170, 174, 176, 197, 235, 252, 270, 288, 418, 481, 502
- ιδιοκτησία, 68, 73, 74, 75, 76, 79, 80, 105, 106, 107, 120, 125, 131, 147, 153, 158, 160, 161, 191, 199
- ιδιοκτήτης, 61, 68, 71, 72, 75, 78, 80, 107, 116, 118, 125, 139, 159, 162, 178, 180, 189, 324
- Ιερατικός Κώδικας, 80, 113, 169,
- ιερέας, 236, 276, 390, 400, 412, 415, 416, 417, 419, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 427, 450, 456, 462, 463, 464, 465, 477, 478, 501, 508, 517
- ιεροσύνη, 199, 219, 228, 229, 235, 240, 261, 277, 279, 282, 357, 373, 402, 406, 408, 409, 410, 411, 414, 415,
- 416, 417, 418, 420, 421, 422, 423, 424, 434, 437, 439, 440, 441, 442, 456, 462, 464, 478, 499, 500, 513
- Ιερουσαλήμ, 125, 150, 166, 175, 176, 186, 188, 189, 190, 193, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 225, 230, 231, 232, 233, 236, 243, 244, 260, 279, 280, 282, 344, 355, 356, 368, 370, 371, 403, 448, 449, 467, 490, 496, 507
- ισορροπία, 145, 159, 161, 182, 297, 303, 320, 324, 343, 396
- ιωβηλαίο έτος
- έλευση του, 79, 80, 162, 194, 197, 204, 288, 312, 337
- θεσμός του, 44, 45, 52, 53, 54, 56, 58, 59, 60, 64, 66, 68, 70, 71, 72, 73, 74, 76, 78, 93, 107, 108, 111, 113, 114, 118, 127, 140, 141, 142, 146, 147, 149, 153, 159, 160, 161, 162, 177, 178, 182, 185, 197, 205, 287, 298, 302, 307, 309, 328, 516, 517
- κοσμοειδωλο του, 43, 178, 295, 297, 515
- μεσσιανικό ιωβηλαίο, 204, 246
- μοτίβο του, 56, 296, 441
- τελευταίο ιωβηλαίο, 283, 461
- ιωβηλαυκή ορολογία, 47, 197, 442, 505, 311
- ιωβηλαυκό υπόβαθρο, 295, 297, 324, 337, 449
- ιωβηλαίος κύκλος, 79, 86, 201
- κατάπαυση, 59, 372, 443, 444, 445, 446, 447, 450, 451, 452, 497, 509, 510, 517
- κοινότητα
- ιουδαϊκή, 61, 179, 184, 457, 459,
- χριστιανική, 33, 36, 42, 227, 351, 453, 454, 457, 458, 512, 519
- κρίση, 165, 168, 191, 198, 199, 202, 205, 253, 255, 260, 273, 283, 367, 449,

- 450, 454, 460, 465, 470, 494, 498, 503, 504, 506, 514, 518
 Κυριακή προσευχή, 296, 304, 305, 309, 312, 321
 Κώδικας της Διαθήκης, 94, 95, 101, 103
 Λαγκάς, 116
 λατρεία, 32, 41, 114, 136, 141, 169, 173, 176, 184, 220, 225, 270, 272, 283, 364, 372, 374, 430, 435, 457, 459, 480, 484, 508, 512, 513, 518, 520
 Λευί, 236, 240, 241, 414, 418, 419, 434, 463, 465
 λειτική ιεροσύνη, 240, 277, 279, 411, 414, 415, 421, 423, 441
 λύτρωση, 31, 71, 73, 79, 105, 159, 193, 204, 247, 491, 497, 505
 Λόγος, 276, 358, 375
 λυτρωτής, 31, 60, 72, 73, 77, 105, 106, 107, 259, 274, 283, 339, 381, 444, 445, 464, 465, 477, 490, 497, 500, 512, 515, 519
 Λωτ, 79, 214, 259, 260
 Μάρι, 117, 123, 218
 Μελχιρεσά, 212, 239, 257, 266, 267, 268
 Μελχισεδέκ
 Αβραάμ και, 224, 280, 282, 406, 410, 413
 αρχιερέας, 272, 274, 283, 477, 478, 489, 497, 518
 βασιλιάς-ιερέας, 216, 234, 241, 253, 254, 275, 281, 282, 381, 384, 402, 404, 435, 438, 439, 442
 βασιλιάς δικαιοσύνης, 254, 258, 263, 268, 272, 460
 εσχατολογικός λυτρωτής, 378, 465, 515
 Ζοροκοθόρα, 480, 481, 482, 493
 θεϊκή υπόσταση, 213, 258
 ιερέας, 216, 217, 220, 235, 236, 242, 244, 271, 274, 276, 277, 279, 281, 380, 400, 401, 402, 405, 411, 420, 477, 478, 490, 493, 497, 517
 ιεροσύνη του, 408, 499, 518
 ιστορικό πρόσωπο, 217, 232, 234, 237, 243, 253, 258, 277, 278, 281, 380, 406, 434, 508
 ιστορικό/ουράνιο ον, 508, 518
 λαός του, 248, 252, 253, 264, 462
 μυστηριώδης, 209, 213, 216, 217, 238, 241, 242, 245, 253, 275, 277, 279, 280, 281, 282, 283, 377, 380, 383, 384, 402, 406, 409, 435, 438, 439, 442, 472, 482, 484, 490, 517
 ουράνιος, 47, 212, 217, 219, 253, 255, 258, 259, 273, 378, 442, 461, 464, 472, 479, 480, 493, 498, 505, 508, 509, 518, 519
 ουράνιος άρχων, 252, 261, 478, 500, 506
 προσωπικότητα του, 40, 43, 45, 46, 269, 280, 373, 379, 380, 408, 433, 436, 438, 440, 460, 472, 474, 482, 485, 486, 487, 517
 παράδοση του, 241, 498
 τύπος Χριστού, 373, 375, 380, 437
 Μελχισεδεκianoί, 209, 210, 405, 476, 485
 μεσσιανική τυπολογία, 194, 196, 197
 Μεσσίας, 35, 45, 171, 212, 231, 232, 233, 256, 257, 258, 262, 330, 331, 338, 339, 341, 383, 405, 418, 449, 450, 452, 466, 468, 471, 486, 487, 488, 490, 500, 503, 510
 μετάνοια, 44, 166, 168, 169, 170, 173, 175, 205, 297, 300, 315, 317, 354
 μεταρρύθμιση, 116, 128, 129, 130, 144, 382
 μιδράς, 45, 204, 243, 245, 250, 251, 264, 265, 283, 353, 375, 381, 382, 395, 396, 397, 398, 402, 415, 422, 425, 426, 427, 432, 436, 441, 498, 509, 510, 511, 518, 519

- μίσθωση, 346
 μισθωτός, 54, 73, 75, 76, 98, 107, 145, 147, 148, 149, 154, 156, 160, 323
 Μιχαήλ, 215, 252, 255, 259, 261, 262, 263, 265, 267, 268, 269, 274, 283, 379, 466, 467, 478, 479, 486, 488, 492, 497, 501, 502
 ναός, 157, 166, 171, 172, 176, 179, 180, 188, 198, 220, 229, 261, 262, 263, 270, 272, 273, 274, 279, 283, 300, 309, 360, 371, 398, 428, 446, 448, 485, 487, 490, 496, 497, 500, 501, 518
 Νεκρή Θάλασσα, 204, 246, 268, 367, 368, 369, 370, 462, 467
 Νυτούρ, 117
 Νόμος Αγιότητας, 56, 57, 71, 95, 114, 169, 170, 179, 183
 οικονομία, 54, 141, 146, 150, 153,
 οίκος, 61, 75, 76, 126, 149, 162, 319, 330, 346, 428, 466
 Ουρ, 117, 118
 οφειλέτης, 78, 158, 317, 319
 οφειλή, 292, 293, 294, 304, 306, 307, 314, 347
 παραβολή, 296, 313, 314, 318, 319, 320, 321, 322, 324, 330, 348
 παραγραφή, 44, 63, 64, 68, 95, 96, 97, 102, 108, 116, 117, 123, 126, 128, 129, 132, 138, 162, 195, 200, 202, 205, 208, 263, 290, 292, 293, 302, 308, 310, 312, 313, 315, 320, 323
 παραγωγή, 147, 150, 153, 154, 155, 156, 157, 161, 178, 183, 224, 322, 495
 παραμονή, 133, 136, 142, 143, 176, 187, 451
 παράπτωμα, 43, 292, 293, 294, 307, 311, 312, 313, 321, 347
 πάτρωνας, 155, 156, 157, 161, 162
 Παύλος, 33, 34, 35, 36, 38, 165, 167, 172, 293, 294, 347, 353, 354, 359, 454, 516
 πελάτης, 155, 156, 161
 πεσέρ, 204, 250, 251, 397, 398, 500, 506
 πλατωνισμός, 362, 363, 365
 πρώτη του έτους, 83, 86, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 172, 174, 175, 176, 182
 προσβούλ, 96, 289, 290, 308, 343
 ραββινικοί κανόνες, 394, 396, 397, 443
 Ρώμη, 137, 139, 197, 213, 354, 355, 356, 385, 453, 455, 457
 Σάββατο, 45, 53, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 65, 66, 69, 97, 170, 180, 181, 185, 270, 444, 445, 446, 447, 448, 449, 450, 451, 512, 515
 Σαββατικό έτος, 44, 46, 53, 54, 55, 56, 58, 59, 60, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 79, 82, 84, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 97, 98, 103, 115, 118, 123, 127, 132, 140, 148, 153, 164, 177, 180, 185, 187, 192, 195, 196, 197, 199, 200, 201, 202, 203, 205, 206, 207, 208, 251, 252, 264, 287, 288, 289, 290, 295, 299, 302, 309, 310, 311, 315, 332, 334, 343, 442, 444, 447, 495, 505, 515
 σαββατισμός, 442, 444, 446, 447, 448, 449, 450, 451, 505, 509, 510, 511, 517, 519, 520
 Σαλήμ, 216, 217, 219, 222, 223, 224, 225, 229, 234, 235, 243, 244, 275, 280, 282, 403, 404, 413, 477, 517
 Σεδεκίας, 186, 187, 188, 189, 195, 219
 σεισάχθεια, 129, 130, 131, 137, 191, 195
 Σκηνοπηγία, 86, 97, 98, 164, 167, 169, 174, 175, 176
 Σολομών, 145, 160, 171, 179, 219, 231, 233, 235

σοφάρ, 154, 165, 166, 191, 452
 σταυρός, 32, 33, 34, 36, 39, 41,
 σταύρωση, 35, 358, 479
 συγνώμη, 296, 312, 316, 317
 Συνοπτικά Ευαγγέλια, 41, 46, 52, 295,
 307, 312, 348, 350, 382, 393, 401,
 478, 511, 516
 σωτηρία, 31, 32, 33, 35, 38, 39, 40, 41,
 42, 44, 165, 192, 195, 200, 204, 252,
 254, 263, 264, 283, 287, 288, 289,
 290, 296, 299, 309, 310, 312, 315,
 327, 332, 336, 339, 342, 346, 357,
 358, 359, 366, 369, 385, 390, 402,
 416, 424, 425, 433, 444, 448, 451,
 452, 467, 471, 479, 482, 490, 491,
 194, 495, 496, 497, 498, 501, 503,
 504, 505, 507, 509, 510, 511, 512,
 514, 515, 517, 518, 519, 520
 σωτηριολογία, 31, 34, 37, 39, 44, 247,
 509, 513
 ταφικά επιγράμματα, 204, 289
 τελετουργία, 41, 171, 512, 520
 τιμή, 69, 73, 79, 149, 156, 157, 158, 159,
 207, 324
 Τισρί, 68, 83, 86, 88, 89, 164, 166, 167,
 169, 174, 175, 189
 τυπολογία, 194, 196, 197, 252, 288, 364,
 409, 488
 τύπος-αντίτυπος, 380
 Υιός του Ανθρώπου, 258, 466, 476, 487,
 499, 503, 508
 ύμνος, 36, 233, 273, 274, 283, 337, 390,
 391, 392, 402, 408, 463

Φύλων, 46, 82, 205, 206, 207, 217, 227,
 244, 254, 275, 276, 277, 278, 279,
 280, 281, 282, 283, 289, 292, 361,
 362, 363, 365, 369, 371, 375, 376,
 377, 393, 397, 398, 401, 404, 428,
 434, 441, 446, 447, 478, 517
 φτώχοι, 67, 72, 76, 148, 155, 156, 191,
 195, 198, 199, 302, 303, 324, 330,
 332, 334, 335, 336, 337, 339, 341,
 343, 344, 345, 469
 Χιλλέλ, 97, 289, 290, 308, 343, 394
 χρέη, 96, 98, 109, 112, 115, 116, 117,
 121, 124, 129, 131, 147, 152, 202,
 293, 309, 311, 322, 323, 324
 χρεοκοπία, 51, 145, 152, 343
 χριστολογία, 33, 339, 357, 364, 382, 399,
 400, 456, 645, 508, 510, 514, 517
 χρονική μονάδα, 196, 197, 198, 200,
 201, 252, 288, 289, 290
 χρονομεσσιανισμός, 515

ΕΥΡΕΤΗΡΙΟ ΞΕΝΟΓΛΩΣΣΩΝ ΟΡΩΝ

adoptio, 133
 ager publicus, 139
 'al-dibrātī, 237
 AMA.AR.GI, 114
 a minore ad maius, 394
 andurārum, 115, 117, 119, 120, 123,
 124, 188
 annus remissionis, 81
 argumentum e silentio, 378, 398, 397,
 406, 434
 'awōn, 291
 bālal, 81
 bāpāreḡ, 113
 berit, 183
 būl, 81
 crux interpretationis, 321
 derōr, 82, 108, 114, 115, 123, 124, 144,
 187, 195, 292, 310
 durāru, 114, 115, 121
 'ebed, 76, 98, 99
 E1, 225
 E1 'Elyōn, 217, 224, 225, 226
 'ēlōhīm, 253, 255, 498, 505
 'Elyōn, 225
 gā'al, 105
 gēr, 69, 148
 gē'ullā, 71, 73, 76, 105
 gēzērā šāwā, 250, 394, 396, 443
 gō'ēl, 105, 106, 107, 151, 153, 162, 189,
 gō'ēl haddām, 106
 ḡag hassukkōt, 164, 174
 ḡatā', 293, 306
 ḡatā'ā, 291
 ḡb-sd, 127
 ḡōbā', 292, 306, 307, 313
 'ibri, 100, 101
 iobeleus, 81
 kidinnōtu, 115
 kinūnu, 123
 kippēr, 261, 291
 kohen, 236, 272
 mbśr, 259
 Malki-sedeq, 216, 217, 244, 254, 269,
 271, 273, 404
 manumissio censu, 138
 manumissio inter amicos, 139
 manumissio per epistulam, 139
 manumissio testamento, 139
 manumissio vindicta, 138
 melek, 218
 mešallēh, 82, 291
 middōt, 394
 mdrš, 395
 mišarum, 115, 117, 118, 121, 191
 mšyh, 259
 NĠG.SI.SÁ, 115, 117
 nislāh, 291
 pāša', 293, 306
 paterfamilias, 72, 75, 125, 151
 peša', 291
 pešer, 204, 250, 251, 254, 380, 462
 qal wāhōmer, 394, 395, 408
 quod non in Torah non in mundo,
 397, 434

rāša', 293, 306
 Re di Giustizia, 257
 rōš haššanāh, 88, 89, 164
 Šabbāt, 59, 60, 62
 šabbatū, 59
 sālah, 291
 Šapparu,
 Sedeq, 218
 sēfihā, 291
 šemittāh, 62, 82, 97, 126, 129, 292, 310
 Serek Širōt 'Olat Haššabat, 270, 271
 shenat hayyōbēl, 80
 Sitz im Leben, 228, 232, 233, 462
 šmīṭū, 113
 šōpar, 116, 124
 šubarrū, 129
 šūdūtu, 115, 120

tāmīd, 429
 terminus a quo, 357
 terminus ad quem, 357
 terminus post quem, 78
 tsaddiq, 218
 tsedakah, 259
 yābal, 81, 82, 291
 yāmūk, 113
 YHWH, 62, 257
 yōbēl, 68, 80, 81, 82, 291
 yōm kippūr, 83, 164

TABLE OF CONTENTS

PREFACE.....	7
TABLE OF CONTENTS.....	9
ABBREVIATIONS.....	15
INTRODUCTION.....	31
1. The New Testament view of salvation.....	31
2. The overall problem of the remission of sins in the New Testament.....	42
3. Aim and outline of this study.....	44

PART I

JUBILEE YEAR AND MELCHIZEDEK IN THE PRE-CHRISTIAN ERA

Chapter I JUBILEE YEAR

1. History of interpretation.....	51
2. The institution of jubilee year.....	59
a) Sabbath.....	59
b) Sabbatical year.....	62
c) Jubilee year.....	68
3. Etymology of the term <i>yōbēl</i>	80
4. The problem of the calendar.....	82
5. Origin and date of the laws of Leviticus 25.....	94
a) Fallow every seventh year.....	94
(i) Exodus 23:10-11.....	94
b) Remission of debts during the seventh year.....	95
(i) Deuteronomy 15:1-11.....	95
(ii) Deuteronomy 31:10-11.....	97
c) Manumission of slaves during the seventh year.....	98
(i) Exodus 21:1-11.....	98
(ii) Deuteronomy 15:12-18.....	102
d) The <i>gō'el</i> institution.....	105
e) Dating and evaluation of the jubilee.....	108
6. Parallel social institutions in other cultures.....	114
a) Mesopotamia.....	114
b) Syria.....	124
c) Egypt.....	126
d) Greece.....	129
e) Rome.....	137

f) Other occasions.....	140
-------------------------	-----

Chapter 2

THE WHOLISTIC PRESENTATION OF THE JUBILEE YEAR

1. The social/economic features of the jubilee.....	141
a) Social stratification of the implied society.....	141
b) Agrarian economy and method of production.....	150
c) Restoration of the social balance.....	159
2. The ritual features of the jubilee.....	163
a) New Year's Day.....	163
b) Day of Atonement.....	168
c) Festival of Booths.....	174
3. The theological features of the jubilee.....	177
a) Yahweh is the only owner of the land.....	177
b) Yahweh liberated Israel from the enslavement of Egypt.....	180
c) The institution of the covenant.....	183
4. Sabbatical and jubilee year before the Babylonian captivity.....	185
5. Sabbatical and jubilee year after the Babylonian captivity.....	192
a) Old Testament.....	192
b) Apocalyptic literature.....	197
c) Dead Sea Scrolls.....	199
d) Philo.....	205
e) Josephus.....	207

Chapter 3

THE MYSTERIOUS FIGURE OF MELCHIZEDEK

1. History of Interpretation.....	209
2. Melchizedek in the Old Testament.....	216
a) Gen 14:18-20.....	216
b) Ps 109:4.....	227
c) The hypothesis of Josh 5:13-15.....	237
3. Melchizedek in the Pseudepigrapha.....	239
a) The case of Jubilees 13:24-28.....	239
b) Pseudo-Eupolemus.....	241
4. Melchizedek in the Dead Sea Scrolls.....	242
a) Genesis Apocryphon (1QapGen).....	242
b) Midrash on Melchizedek (11QMelch).....	245
c) Testament of Amram (4Q Amram ^b).....	265
d) Songs of the Sabbath Sacrifice (4QShirShabb ^b).....	270
5. Melchizedek in Philo and Josephus.....	275
a) Melchizedek in the writings of Philo.....	275

b) Melchizedek in the writings of Josephus.....	279
6. Synopsis: Two different traditions about Melchizedek.....	281

PART II

JUBILEE YEAR AND MELCHIZEDEK IN THE CHRISTIAN ERA

Chapter 4

INDIRECT REFERENCES AND ALLUSIONS TO THE JUBILEE YEAR IN THE NEW TESTAMENT

1. Jubilee year during the New Testament era.....	287
2. The terminology of the remission of sins in the New Testament.....	290
3. New Testament data and a methodological clarification.....	295
4. Allusions to the jubilee through the jubilarly remission of sins.....	299
a) Jesus and the Law (Matt 5:21-26).....	299
b) Love for enemies (Matt 5:48 and Luke 6:34-38).....	301
c) The petition of Lord's Prayer for the remission (Matt 6:12//Luke 11:4).....	304
d) The presupposition of divine pardon (Matt 6:14-15).....	312
e) The parable of the debtors (Luke 7:41-42).....	313
f) The pardon for the brother (Matt 18:18 και 21-22//Luke 17:3β-4).....	316
g) The parable of the unforgiving servant (Matt 18:23-35).....	318
h) The parable of the dishonest manager (Luke 16:1-8a).....	321
5. References and allusions to the jubilee in connection with the figure of Jesus.....	325
a) The rejection of Jesus at Nazareth (Luke 4:16-30).....	325
b) The beatitudes (Matt 5:3-12//Luke 6:20-23).....	333
c) The question of the messengers of John the Baptist (Matt 11:2-6//Luke 7:18-23).....	337
d) The discussion about eternal life (Matt 19:16-22//Mark 10:17-22//Luke 18:18-23).....	342
e) Jesus and Zacchaeus (Luke 19:1-10).....	344
f) The remission of sins in Eph 4:32 and Col 3:13.....	347
6. Synopsis.....	349

Chapter 5

DIRECT REFERENCES TO MELCHIZEDEK IN THE NEW TESTAMENT. THE EPISTLE TO THE HEBREWS

1. Prolegomena to the research of the epistle to the Hebrews.....	351
α) The introductory problems of the epistle to the Hebrews.....	351
β) The theological importance of the epistle to the Hebrews.....	357
γ) A critical assessment of the modern research.....	361
2. Melchizedek under the focus of modern hermeneutics.....	373
3. Analysis of the broad unit Heb 5:1-7:28.....	384

α) A structural analysis of Heb 5:1-7:28.....	384
β) The hymnic material of Heb 5:1-7:28.....	384
γ) The exegetical method of the author of Hebrews.....	393
4. Exegetical analysis of the references to Melchizedek.....	399
a) The usual high priest and Jesus the high priest (5:1-10).....	399
b) Warning and encouragement (5:11-6:20).....	402
c) Melchizedek superior to the levitical priests (7:1-10).....	402
d) Jesus the eternal high priest <i>after the order of Melchizedek</i> (7:11-28).....	415

Chapter 6

JUBILEE YEAR, MELCHIZEDEK AND SALVATION

1. An evaluation of data from the epistle to the Hebrews.....	433
a) The figure and the role of Melchizedek.....	433
b) The reason of the choice of Melchizedek.....	438
c) Sabbatical and jubiliary terminology.....	442
d) The social condition of the Christian community.....	452
2. Messianic figures with the same role with that of heavenly Melchizedek.....	461
a) The case of Testament of Levi.....	461
b) Aramaic Apocalypse (4Q246) and 4QCatena ^a (4Q177).....	465
c) The case of Messianic Apocalypse (4Q521).....	467
3. Heavenly Melchizedek and the remission of sins in later texts.....	472
a) NHC IX,1.....	473
b) Second Book of Ieū.....	480
c) Pistis Sophia, Book IV.....	482
d) 2 Enoch.....	484
4. The connection of the jubilee with the expected liberator.....	490
5. The soteriological role of Christ in Hebrews and that of Melchizedek in 11QMelch.....	498
a) The high priesthood as the presupposition of the remission of sins.....	499
b) The judgement as the process of justice.....	503
c) The salvation as the result of the redemptive work.....	504
6. The contribution of Hebrews to the formation of Christian soteriology.....	509
CONCLUSIONS.....	515
BIBLIOGRAPHY.....	521
INDEX OF SOURCES.....	583
INDEX OF AUTHORS.....	605
INDEX OF SUBJECTS.....	615
INDEX OF FOREIGN TERMS.....	621
TABLE OF CONTENTS (in English).....	623
SUMMARY (in English).....	627

SUMMARY

The study is entitled "*Jubilee Year, Melchizedek and the Epistle to the Hebrews. A Contribution to the Formation of Christian Soteriology*" and breaks down into two parts, comprising six chapters. There is also an introduction before Part I and after the final chapter of the book a few pages are devoted to the conclusions.

Part I (chs. 1-3) is entitled "Jubilee year and Melchizedek in the pre-Christian era" and includes three chapters exploring the two basic aspects of the study (jubilee and Melchizedek) from their beginning to the New Testament period. Part II (chs. 4-6) has the title "Jubilee year and Melchizedek in the Christian era" and includes three chapters, the first from which is devoted to the survey of the presentation of the jubilee in the writings of the New Testament and the other two have been focused in the epistle to the Hebrews.

The "Introduction" of the work surveys the New Testament view of salvation or in other words, the way by which the New Testament authors understand the meaning of salvation in connection or not with the death of Christ. Then, the overall problem of the remission of sins in the New Testament is explored as is presented in its three conceptions. This work chose to explore the third one, the interpersonal remission of sins.

"Jubilee year" is the theme of Chapter 1 that surveys essentially the origin and the development of the jubilee year, but also the presence of analogous social institutions in Near East during the ancient times. Here, jubilee is analyzed in direct relation with the Sabbath day and the sabbatical year. By this way of survey the confusion that occurs often because of the provisions of the sabbatical and the jubilee year is resolved, since the features of each institution are reported with an indicative method and the relative verses from Lev 25 are analyzed. In the units of this chapter are explored issues that have to do with the laws of the jubilee, etymology, calendar, origin and date of Lev 25. In the last unit there is an intercultural survey of analogous institutions of social justice in Mesopotamia, Syria, Egypt, Greece, Rome, etc. From this survey arise very important social aspects that occur in the case of the remission of sins in the New Testament.

Chapter 2 is entitled "The wholistic presentation of the jubilee year". This chapter deals with the social, ritual and theological features of the jubilee. This analysis comprises the necessary presupposition in order to interpret correctly the influence of this institution to the understanding of the remission of sins in the New Testament. Firstly, there is a presentation of the conclusions of modern research about the social stratification of the Jewish society in a broader period of its history, from the era before the monarchy up to the return of the Babylonian exile, while then, Israel's agrarian economy and method of production is presented in order to reveal the daily way of life, social and economic relations of the people and the problems that involved the destruction of the production and the bankruptcy.

What follows are the ritual features of the jubilee. This unit comprises the necessary presupposition in order to interpret correctly the relation of jubilee with the Day of Atonement for a wholistic understanding of the remission. With a historical and ritual flashback to the New Year's Day, Day of Atonement and the festival of Booths the ritual aspects that are contained in the provisions of the jubilee are displayed. The survey continues with the theological features of the jubilee. Land ownership, liberation from the enslavement of Egypt and the institution of the covenant has been chosen as the three basic theological axes that determine the life of the Jewish community in direct relation with Yahweh. The last two units are an attempt of quest references that are connected with sabbatical and jubilee year in the whole Old Testament and the intertestamental literature. Jubilee year was changed from a social institution to an eschatological symbol that was expected by the people and was related with the final salvation. The conclusion here is that the jubilee which was a responsibility of the people of God became a future interposition of Yahweh or his messiah.

Chapter 3 has the title "The mysterious figure of Melchizedek". Here the survey of the figure and the role of Melchizedek are displayed through the intertextual analysis. This chapter explores firstly Melchizedek in the Old Testament, Pseudepigrapha, Dead Sea Scrolls, where we focused mainly on *11QMelch*, because is a key text as it relates explicitly Melchizedek with the Jubilee year. The above exploration is being continued with Melchizedek in Philo and Josephus, because these writers represent ideas about the figure of Melchizedek during the first century C.E. The aim here is to observe what ideas could be possible known to the author of Hebrews who writes at the

same period. We conclude that there were two different ideas about Melchizedek that were maintained also during the later centuries. The first tradition, obviously the premier one, views Melchizedek as a historical person. According to this view, the mysterious Melchizedek is illustrated as king-priest of Salem. The second tradition presents Melchizedek as a heavenly or angelic being and occurs in the Dead Sea Scrolls.

Chapter 4, "Indirect references and allusions to the jubilee year in the New Testament", surveys mainly the way by which the image of the jubilee has been used by the several authors of New Testament books. Although we observed that there is not an explicit reference, several allusions and references to the provisions of jubilee occur in the text that are related with themes such as the remission of sins and salvation. The first category of texts includes passages where the provisions of the jubilee have been used mainly by the authors of the Synoptic Gospels into the way of the interpersonal remission of sins. The second category includes passages where the ideal of the social restoration is related with the coming of Jesus and the establishment of the Kingdom of God. To conclude, in the first category of texts the remission of sins happens spontaneously, because it depends on humans' social relation and interaction and so it is not related with the death of Jesus or the faith to him. In the second category of texts the same way of interaction between God and people is presented too, but here the coming of Jesus interplays a determinative role. We observed an impressive absence of this motive in the undisputed Pauline epistles. In the first case a more frequent use of the motive is being observed in the Gospel of Matthew and follows the Gospel of Luke, while in the second case occurs the reverse.

Chapter 5 is entitled "Direct references to Melchizedek in the New Testament. The epistle to the Hebrews". After the presentation of a historical and theological flashback of the previous research in the epistle to the Hebrews, the chapter discusses the theological ideas that occur from the whole of the New Testament only in Hebrews. Finally, there is a brief survey of the ideological background of the epistle, while the figure of Melchizedek is presented analytically under the focus of modern hermeneutics. Based on all the above issues we tried then to analyze the broader unit Heb 5:1-7:28. The interpretation of Heb 5:1-7:28 is divided into four subunits (5:1-10; 5:11-6:20; 7:1-10 and 7:11-28).

Chapter 6 has the title "Jubilee year, Melchizedek and salvation". In the final chapter of the study we tried to evaluate the data from Hebrews about the

presence of Melchizedek and jubilee year. Based on the *Midrash on Melchizedek (11QMelch)* we observed similarities and differences with Hebrews and especially with its soteriological views. In the first unit of the chapter features about the Melchizedek traditions that the author of Hebrews is aware about are described and the reason of Melchizedek's choice is estimated. In the next pages what follows is a survey for the presence of a jubiliary terminology within the text and this is supported that occurs in Heb 3:7-4:11. The survey goes on with the presentation of several redemptive figures with a role parallel to that of heavenly Melchizedek. Through the intertextual approach we analyzed several texts in which the role of the messiah appears similarities with that of Melchizedek in *11QMelch*. These texts are: *Testament of Levi*, *Aramaic Apocalypse*, *4QCatena*⁸ and *Messianic Apocalypse*. This survey follows the continuity of the tradition that attributes a redemptive role to the heavenly Melchizedek in later Gnostic texts (*NHC IX,1*, *2 Ieū*, *Pistis Sophia*) and *2 Enoch*. We concluded that although new features have been added in these views about Melchizedek, the basic tradition is the old Judaic one which is originated from *11QMelch*.

The presentation of texts continues in the next unit too, where the analysis is restricted now to those texts that relate the jubilee year with the expected liberator. Based to this category of texts we concluded that this relation was part of a particular Judaic tradition, which in the theological production of the Qumran community had taken a special importance. Signs of this tradition occur in the New Testament too. We think that every writer of the particular texts that we examined related the period of salvation with the messianic figure he wants, attributing to him acts that are related with the jubilee year. The chapter is concluded with a reference to the soteriological role of Christ in Hebrews and of Melchizedek in *11QMelch* and to the contribution of Hebrews to the formation of Christian soteriology. Special focus has been added to issues such as high priesthood, judgement and salvation that appear similar to both texts. Beside this, we observed also a different presentation of Melchizedek in the two texts and the emergence of the only soteriological figure in Hebrews that is not other from Christ, the new high priest. Very important is the conclusion that what is said in *11QMelch* illuminates several issues that in Hebrews just occur without further explanation. The jubiliary terminology is also present in the text of the epistle with the broader meaning of Sabbath rest (4:9).

Two motives appear in Hebrews that are related with the salvation of the believers, but have a different direction. The first one has a horizontal eschatological perspective and is related with the Sabbath rest that still remains for the people of God. The second, in anticipation, is a christological one, has a vertical perspective and is related with the once for all sacrifice of Christ for the salvation of people. This has to do with the problem that theological process had to overcome within the ancient Christian community and was not other than the death of Christ. The author of Hebrews tried to correct *theologia gloriae* through a *theologia crucis* in order to determine to his readers the figure and the work of their liberator.

The last pages of the book are devoted to the "conclusions" of this study. We summarize them below:

1. It is obvious that the issue of the remission of sins and mainly the way it happens in a few but efficient amounts of occurrences in the New Testament without any expiatory reference, it comes from the worldview of the jubilee year. On the other way, Paul's *theologia crucis* functions catalytically into his undisputed epistles and it doesn't leave any place for a jubiliary way of remission of sins.

2. The author of Hebrews is aware of both traditions about Melchizedek. Although a direct relation between the author of Hebrews and the *Midrash on Melchizedek* is not possible to be supported, it seems that some ideas that occurred in the document from the Dead Sea illustrate many analogous ideas which in Hebrews are only mentioned without explanation.

3. A jubiliary understanding of salvation is observed by the use of the idea of Sabbath rest that still remains for the Christian community to which the epistle to the Hebrews is addressed. The problems that the text report are not irrelevant with the presence of the King of Righteousness. Though, the idea of the expectance of the future salvation has a parenetic purpose: to proclaim its fulfilment in both social and spiritual level.

ΒΙΒΛΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

1. Ί. Καραβιδόπουλος, *Εισαγωγή στην Καινή Διαθήκη, α' έκδοση 1983, β' έκδοση 1998.*
2. Π. Βασιλειάδης, *Χάρης - Κοινωνία - Διακονία, 1985.*
3. Β. Στογιάννος, *Ιστορία της εποχής της Κ.Δ. (υπό έκδοση).*
4. Β. Στογιάννος, *Έρμηνευτικά μελετήματα, 1988.*
5. Β. Στογιάννος, *Ανάλεκτα, 1988.*
6. Π. Βασιλειάδης, *Βιβλικές έρμηνευτικές μελέτες, 1988.*
7. Ί. Καραβιδόπουλος, *Μελέτες έρμηνείας και Θεολογίας της Κ.Δ., 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 άρχεγονο Χριστιανισμό, 1998.*
12. Ε. Αδαμτζιλογλου, *«Οὐκ ἐνι ἄρσεν και θήλυ», Τα βασιλικά χαρίσματα των δύο φύλων (Γαλ. 3,28γ. Γεν. 1,27), 1998.*
13. Ί. Καραβιδόπουλος, *Απόκρυφα χριστιανικά κείμενα, τόμ. Α' Απόκρυφα Εὐαγγέλια, 1999.*
14. π. Ί. Σκιαδαρέσης, *Λειτουργικές σκηνές και ὕμνοι στην Αποκάλυψη του Ιωάννη, 1999.*
15. Π. Βασιλειάδης, *Επίκαιρα άγιογραφικά θέματα. Άγία Γραφή και Εὐχαριστία, 2000.*
16. Ί. Καραβιδόπουλος, *Βιβλικές Μελέτες Β', 2000.*
17. Χ. Ατματζίδης, *Η έννοια της δόξας στην Παύλεια Θεολογία, 2001.*
18. Δ. Πασσάκος, *Θεολογία και κοινωνία σε διάλογο. Νέες έρμηνευτικές προσεγγίσεις στην Καινή Διαθήκη, 2001.*
19. π. Ί. Σκιαδαρέσης, *Ο Αναμάρτητος και ή μοιχαλίδα, Ιωάνν. 7,53-8,11, 2001.*
20. Ί. Γαλάνης, *Βιβλικές έρμηνευτικές και θεολογικές Μελέτες, 2001.*
21. Χρ. Οικονόμου, *Θεολογία της Καινης Διαθήκης και Πατερική έρμηνευτική, 2001.*

22. Γ. Μούρτζιος, *Η παράδοση της Έξοδου στους προφήτες της Παλαιάς Διαθήκης*, 2002.
23. Αικ. Τσαλαμπούνη, *Η Μακεδονία στην εποχή της Καινής Διαθήκης*, 2002.
24. Χρ. Καρακόλης, *Θέματα Έρμηνείας και Θεολογίας της Καινής Διαθήκης*, 2002.
25. Χρ. Καρακόλης, *Άμαρτία-Βάπτισμα-Χάρις (Ρωμ. 6,1-14). Συμβολή στην Παύλεια Σωτηριολογία*, 2002.
26. Χρ. Οικονόμου, *Καινή Διαθήκη και Πολιτισμός*, 2003.
27. Έ. Κασσελούρη-Χατζηβασιλειάδη, *Φεμινιστική έρμηνευτική. Ο παράγοντας «φύλο» στη σύγχρονη Βιβλική έρμηνευτική*, 2003.
28. Γ. Καραβιδόπουλος, *Βιβλικές Μελέτες Γ*, 2004.
29. Γ. Καραβιδόπουλος, *Απόκρυφα Χριστιανικά κείμενα, τόμ. Β', Απόκρυφες Πράξεις, Επιστολές, Αποκαλύψεις*, 2004.
30. Jack G. Khalil, *Δικαίωση-Καταλλαγή-Τελική κρίση στην προς Ρωμαίους Επιστολή. Συμβολή στην Παύλεια Σωτηριολογία*, 2004.
31. Π. Βασιλειάδης, *Παύλος. Τομές στη θεολογία του, Α'*, 2004.
32. π. Γωάννης Σκιαδαρέσης, *Παύλειες Μελέτες Α'*, 2005.
33. Χαρ. Ατματζίδης, *Η εσχολογία στη Β' επιστολή Πέτρου*, 2005.
34. Κων. Νικολακόπουλος, *Έρμηνευτικά μελετήματα από ρητορικής και ύμνολογικής απόψεως*, 2005.
35. π. Γωάννης Σκιαδαρέσης, *Η Αποκάλυψη του Γωάννη. Έρμηνευτικά και θεολογικά Μελετήματα Α'*, 2005.
36. Μόσχος Γκουτζιούδης, *Ιωβηλαίο έτος, Μελχισεδέκ και η προς Εβραίους Επιστολή. Συμβολή στη διαμόρφωση της χριστιανικής σωτηριολογίας*, 2006.

ΕΡΜΗΝΕΙΑ ΚΑΙΝΗΣ ΔΙΑΘΗΚΗΣ

2. Γ. Καραβιδόπουλος, *Τό κατά Μάρκον Εύαγγέλιο*, 1988.
- 4α. Σ. Αγουρίδης, *Τό Κατά Γωάννην Εύαγγέλιο, Α' κεφ. 1-12*, 2005.
- 4β. Σ. Αγουρίδης, *Τό Κατά Γωάννην Εύαγγέλιο, Β' κεφ. 13-21*, 2006.
7. Σ. Αγουρίδης, *Αποστόλου Παύλου, Πρώτη προς Κορινθίους Επιστολή*, 1982.
10. Γ. Καραβιδόπουλος, *Αποστόλου Παύλου, Επιστολές προς Έφεσίους, Φιλιπησίους, Κολοσσαείς, Φιλήμονα*, 1981.
- 11α. Γ. Γαλάνης, *Η Πρώτη Επιστολή του Αποστόλου Παύλου προς Θεσσαλονικείς*, 1992 Β' έκδοση.
- 11β. Γ. Γαλάνης, *Η Δευτέρα Επιστολή του Αποστόλου Παύλου προς Θεσσαλονικείς*, 1992 Β' έκδοση.
- 12γ. Γ. Γαλίτης, *Η προς Τίτον Επιστολή του Αποστόλου Παύλου*, 1992.
13. Γ. Γρατσέας, *Η προς Εβραίους Επιστολή*, 1992.
15. Β. Στογιάννος, *Πρώτη Επιστολή Πέτρου*, 1980.
18. Σ. Αγουρίδης, *Η Αποκάλυψη του Γωάννη*, 1994.



ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ
 ΕΘΝ. ΒΙΒΛ. ΚΑΙ ΑΡΧ. ΥΠΟΥΡΓΕΙΟ
 Εθν. Βιβλ. ΚΑΙ ΑΡΧ. ΥΠΟΥΡΓΕΙΟ



Μελχισεδέκ, τοιχο-
γραφία του Μανουήλ.
Πανσέληνου.
Πρωτάτο, Καρυές Αγ.
Όρους (14ος αι)



Μετά την καθιέρωση στη σύγχρονη βιβλική έρευνα της νέας εικόνας του Μελχισεδέκ με βάση τα δημοσιευμένα χειρόγραφα του Κουμράν, όπου και εντοπίζεται ένας συνδυασμός του λυτρωτικού ρόλου του ουράνιου πλέον Μελχισεδέκ με το εσχατολογικό ιωβηλαίο που θα σημάνει τη σωτηρία του λαού του Θεού, η πρόκληση για την αναψηλάφηση των αρχών της χριστιανικής σωτηριολογίας είναι αναπόφευκτη. Κατά συνέπεια, η αναζήτηση της σύνδεσης αυτής της σχέσεως με την προς Εβραίους επιστολή, ενός δηλαδή κειμένου που διαδραμάτισε σημαντικό ρόλο στην ιστορία της Εκκλησίας και το οποίο διασώζει τη μοναδική αναφορά στον Μελχισεδέκ στην Κ.Δ., απαιτεί κριτική επιστημονική ανάλυση για τη διαλεύκανση της μοναδικής σωτηριολογικής θέσεως αυτού του κειμένου απέναντι στο γεγονός «Χριστός».