

ΑΝΑΖΗΤΩΝΤΑΣ ΤΟ ΝΟΗΜΑ



# ΑΝΑΖΗΤΩΝΤΑΣ

*ω*

## ΝΟΗΜΑ

Μία εισαγωγή στην ερμηνεία  
της Καινής Διαθήκης

PAULA GOODER

ΕΠΙΜΕΛΕΙΑ

ΕΠΙΜΕΛΕΙΑ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΕΚΔΟΣΗΣ  
ΑΙΚΑΤΕΡΙΝΗ Γ. ΤΣΑΛΑΜΠΟΥΝΗ  
ΧΑΡΑΛΑΜΠΟΣ Γ. ΑΤΜΑΤΖΙΔΗΣ

ΕΚΔΟΣΕΙΣ Π. ΠΟΥΡΝΑΡΑ

ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ 2010

Το βιβλίο στην ελληνική του έκδοση:

α) Επιμελήθηκαν η *Αικατερίνη Τσαλαμπούνη*, Λέκτορας του Τμήματος Ποιμαντικής & Κοινωνικής Θεολογίας της Θεολογικής Σχολής της Θεολογικής Σχολής του Α.Π.Θ. και ο *Χαράλαμπος Ατματζίδης*, Επίκουρος Καθηγητής του Τμήματος Θεολογίας της Θεολογικής Σχολής του Α.Π.Θ.

β) Μετέφρασαν η Λέκτορας *Αικατερίνη Τσαλαμπούνη*, ο Επίκουρος Καθηγητής *Χαράλαμπος Ατματζίδης* και οι παρακάτω Μεταπτυχιακοί Φοιτητές του Τμήματος Θεολογίας της Θεολογικής Σχολής του Α.Π.Θ.: Νικολέττα Γλύκα, Νικόλαος Δήμου, Γεωργία Ευσταθίου, Σοφία Ιορδανίδου, Ξανθή Μακαρατζή, π. Δημήτριος Μπακλαγής, Αγγελική Ναλτσίδου, Ιωάννης Νικολαΐδης, Ελένη Ολύμπιου, Λάμπρος Παγούνης, Ευάγγελος Παπαθεοδώρου, Αικατερίνη Παυλίδου, Ιάκωβος Σηφάκης, Ιωάννης Στυλιανίδης, Νικόλαος Φασέκας

ΕΠΙΜΕΛΗΤΗΣ ΕΚΔΟΣΕΩΣ  
ΕΥΣΤΑΘΙΟΣ Χ. ΛΙΑΝΟΣ ΛΙΑΝΤΗΣ

Τίτλος πρωτοτύπου: *Searching for Meaning: An Introduction to Interpreting the New Testament*

ΕΚΔΟΣΕΙΣ Π. ΠΟΥΡΝΑΡΑ

Καστριτσίου 12, 546 23 Θεσσαλονίκη

Τ.Θ. 112 20, 546 26 Θεσσαλονίκη

Τηλ. 2310.270.941 FAX 2310.228.922

e-mail: [pournarasbooks@the.forthnet.gr](mailto:pournarasbooks@the.forthnet.gr)

ISBN: 978-960-242-465-0

COPYRIGHT © ΑΙΚ. ΤΣΑΛΑΜΠΟΥΝΗ, ΧΑΡ. ΑΤΜΑΤΖΙΔΗΣ,  
ΠΑΝΑΓΙΩΤΗΣ Σ. ΠΟΥΡΝΑΡΑΣ

Για τον  
*Christopher C. Rowland,*  
του οποίου το πάθος για τις βιβλικές σπουδές  
είναι τόσο μεταδοτικό



# Περιεχόμενα

Πρόλογος ελληνικής μετάφρασης.....	xi
Συνεργάτες του τόμου.....	xv
Ευχαριστίες .....	xxvii
Εισαγωγή.....	xxix

## Μέρος I

### Από το γεγονός στο κείμενο

Εισαγωγή.....	3
1. Ιστορική κριτική ( <i>Bruce Chilton</i> ).....	5
2. Κριτική προσέγγιση με τη βοήθεια των κοι- νωνικών επιστημών ( <i>Bruce Malina</i> ).....	19
3. Κριτική της μορφής ( <i>James D.G. Dunn</i> ).....	35
4. Κριτική των πηγών ( <i>Craig A. Evans</i> ).....	47
5. Κριτική της σύνταξης ( <i>Mark Goodacre</i> ) .....	61

## Μέρος II

### Το Κείμενο

Εισαγωγή.....	75
6. Κριτική του κειμένου ( <i>J. Keith Elliott</i> ).....	79
7. Θεωρία της μετάφρασης ( <i>Peter Kevern</i> ) .....	91
8. Κριτική προσέγγιση στο πλαίσιο του κα- νόνα ( <i>James A. Sanders</i> ).....	103
9. Ρητορική κριτική ( <i>Ben Witherington III</i> ).....	119

Περιεχόμενα

10. Αφηγηματική κριτική προσέγγιση ( <i>Elizabeth Struthers Malbon</i> ) .....	133
11. Στρουκτουραλιστική κριτική προσέγγιση ( <i>Daniel Patte</i> ) .....	149
12. Μεταστρουκτουραλιστική κριτική προσέγγιση ( <i>George Aichele</i> ) .....	163

Μέρος III

Απο το Κείμενο στον Αναγνώστη

Εισαγωγή .....	181
13. Ιστορία της πρόσληψης ( <i>Christopher Rowland</i> ) .....	187
14. Θεολογική ερμηνεία ( <i>A.K.M. Adam</i> ) .....	201
15. Η κριτική προσέγγιση της ανταπόκρισης του αναγνώστη ( <i>Robert M. Fowler</i> ) .....	213
16. Φεμινιστική κριτική προσέγγιση ( <i>Kathy Ehrensperger</i> ) .....	227
17. Κριτική ερμηνευτική προσέγγιση της απόκλισης ( <i>Teresa J. Hornsby</i> ) .....	243
18. Κριτική ερμηνευτική προσέγγιση της απελευθέρωσης ( <i>Gerald O. West</i> ) .....	257
19. Κοινωνικοπολιτική κριτική ερμηνευτική προσέγγιση ( <i>Ched Myers</i> ) .....	271
20. Αφροαμερικανική κριτική ερμηνευτική προσέγγιση ( <i>Emerson B. Power</i> ) .....	285
21. Μεταποικιακή κριτική ερμηνευτική προσέγγιση ( <i>R.S. Sugirtharajah</i> ) .....	299
22. Ασιατική κριτική ερμηνευτική προσέγγιση ( <i>Tat-siong Benny Liew</i> ) .....	315
23. Οικολογική κριτική ερμηνευτική προσέγγιση ( <i>David G. Horrell</i> ) .....	331



*Περιεχόμενα*

Γλωσσάρι .....	345
Βιβλιογραφία.....	349
Συμπληρωματική βιβλιογραφία .....	374
Πίνακας Βιβλικών Χωρίων .....	385
Ευρετήριο Συγγραφέων .....	391



# Πρόλογος ελληνικής μετάφρασης

Αποτελεί ιδιαίτερο χαρακτηριστικό της τελευταίας εκατονταετίας η μεγάλη άνθηση της βιβλικής ερμηνευτικής, η ανάπτυξη νέων ερμηνευτικών μεθόδων αλλά και περισσότερο ολιστικών αναλύσεων του βιβλικού κειμένου και γενικότερα η στροφή των ερμηνευτών σε ζητήματα μεθοδολογίας ή ιστορίας της έρευνας. Συστηματοποιώντας αυτήν την πορεία εξέλιξης, η οποία ξεκινά με την εμφάνιση της λεγόμενης ιστορικοκριτικής μεθόδου, θα μπορούσαμε να παρατηρήσουμε μία τριμερή διάκριση σε ερμηνευτικές προσεγγίσεις ή μεθόδους που εστιάζουν το ερευνητικό τους ενδιαφέρον: α) στο συγγραφέα και στην ιστορία του κειμένου, β) στο ίδιο το κείμενο ως τελικό αποτέλεσμα και γ) στον αναγνώστη - χθες και σήμερα - του κειμένου. Εξετάζοντας τη θεαματική αυτή ανάπτυξη των σύγχρονων ερμηνευτικών τάσεων στη μέχρι τώρα πορεία της παρατηρούμε μία διπλή μετατόπιση του ερμηνευτικού ενδιαφέροντος: α) από τις λεγόμενες διαχρονικές στις λεγόμενες συγχρονικές προσεγγίσεις του κειμένου και β) από το νεωτερικό στο λεγόμενο μετανεωτερικό τρόπο αντίληψής του. Αυτή η αλλαγή του ερευνητικού προσανατολισμού οδήγησε στη μετάβαση από το καθαρά ιστορικό πλαίσιο του κειμένου στον ίδιο τον κόσμο του κειμένου (ή αλλιώς από το κείμενο στον αναγνώστη). Μία περιήγηση στον πλούσιο κόσμο των διαφόρων ερμηνευτικών

προσεγγίσεων της Καινής Διαθήκης προσφέρει το παρόν εγχειρίδιο της Paula Gooder. Μεταξύ των προτερημάτων του, τα οποία μας οδήγησαν τελικά στη μετάφρασή του στα ελληνικά, ήταν ότι σε αυτό συνδυάζεται η θεωρία κι η πράξη, κάτι που καθιστά το βιβλίο εύληπτο και χρηστικό αλλά και ο πλούτος των σύγχρονων ερμηνευτικών προσεγγίσεων που παρουσιάζονται σε αυτό.

Ένα από τα ερωτήματα, τα οποία εύλογα προκαλεί αυτή η ερμηνευτική ποικιλία είναι το κατά πόσο θα μπορούσαν αυτές να υιοθετηθούν από ένα σύγχρονο ορθόδοξο βιβλικό ερμηνευτή και να αξιοποιηθούν μέσα στο πλαίσιο της δικής του ερμηνευτικής παράδοσης. Είναι βέβαια προφανές ότι μία σύγχρονη ορθόδοξη βιβλική ερμηνευτική, η οποία επιθυμεί να διαλέγεται με το σύγχρονο κόσμο, δε θα μπορούσε να αδιαφορήσει ποτέ για τις εξελίξεις στο χώρο της βιβλικής έρευνας ούτε για τη μεταβαλλόμενη σύγχρονη κοινωνική πραγματικότητα, η οποία «γέννησε» κατά κάποιον τρόπο αυτές τις νέες ερμηνευτικές προσεγγίσεις. Κάποιες από τις μεθόδους που παρουσιάζονται σε αυτό το βιβλίο φαίνεται ότι είναι ιδιαίτερα δύσκολο να εναρμονισθούν με το γενικότερο πλαίσιο των ερμηνευτικών προϋποθέσεων μίας ορθόδοξης βιβλικής ερμηνείας. Από την άλλη όμως, αποτελεί ένα ζητούμενο και μία πρόκληση για την ορθόδοξη βιβλική ερμηνεία του σήμερα ο τρόπος με τον οποίο θα κατορθώσει να οδηγήσει σε γόνιμο διάλογο μεταξύ της πλούσιας πατερικής της ερμηνευτικής παράδοσης και των συγχρόνων ερμηνευτικών απαντήσεων στα προβλήματα της εποχής. Σε καμιά περίπτωση βέβαια αυτή η αναφορά στην πατερική παράδοση δεν θα πρέπει να έχει το χαρακτήρα μίας στεγνής ιστορικής αναδρομής σε ένα ένδοξο παρελθόν, η οποία όμως περιορίζεται στην ανούσια και στερημένη δημιουργικής πνοής επανάληψη χωρίων με το πρόσχημα μίας

«πιστής» πλην όμως τυραννικής εξάρτησης από το παρελθόν. Απεναντίας κάθε προηγούμενη πατερική ερμηνευτική προσέγγιση και εμπειρία μπορεί να συμβάλει στην κατανόηση του παρόντος και στην άρθρωση σύγχρονου λόγου, έτσι ώστε κάθε νέα ερμηνευτική προσέγγιση να αποτελεί ουσιαστικά παραλλαγή επάνω στο ίδιο μουσικό θέμα, στο οποίο συνεχώς ανατρέχει, αναλύει και αναπτύσσει. Η υιοθέτηση επομένως νέων μεθοδολογικών εργαλείων και στρατηγικών δε σημαίνει κατ' ανάγκη και εγκατάλειψη των θεμελιωδών αρχών και αξιών της ορθόδοξης ερμηνευτικής. Άλλωστε η εκλεκτική στάση, η διάθεση δηλαδή υιοθέτησης μέσα από μία διαδικασία φιλτραρίσματος νέων μεθόδων από το περιβάλλον της, χαρακτήριζε πάντα την πατερική ερμηνευτική (με χαρακτηριστικότερο παράδειγμα εκείνο της *Εξαήμερου* του Μ. Βασιλείου). Επιπλέον θα μπορούσαν να διαπιστωθούν τρία βασικά σημεία σύγκλισης μεταξύ της πατερικής ερμηνείας και των σύγχρονων ερμηνευτικών προσεγγίσεων: α) η διαπίστωση της δυναμικής που διαθέτει το βιβλικό κείμενο, η οποία στις μεν σύγχρονες ερμηνευτικές προσεγγίσεις εκφράζεται εν μέρει μέσα από την αρχή της υποκειμενικότητας, στους δε Πατέρες μέσα από την αντίληψη ότι η Αγία Γραφή είναι ένας πολύτιμος κρύσταλλος και ότι έργο της ερμηνείας είναι να φωτίσει όσο το δυνατόν περισσότερες πλευρές του, κάτι που αποτυπώνεται με πολύ σαφή τρόπο στη γνωστή τετραμερή διάκριση της πατερικής ερμηνείας (ιστορική, αλληγορική/τυπολογική, τροπολογική και αναγωγική) β) η προσπάθεια και στις δύο περιπτώσεις να καταστεί ο βιβλικός λόγος επίκαιρος και να ανταποκριθεί στις κάθε είδους ανάγκες της εκκλησιαστικής κοινότητας και γ) η επιθυμία ευαγγελισμού σε ένα κόσμο, τότε και σήμερα, που αναζητά και διψά για απαντήσεις και λύσεις.

Χωρίς να εγκαταλείπει τον εκκλησιολογικό της προ-

*Πρόλογος ελληνικής μετάφρασης*

σανατολισμό ή να αδιαφορεί για το θεόπνευστο χαρακτήρα του βιβλικού κειμένου η σύγχρονη βιβλική ερμηνευτική θα πρέπει να ανταποκριθεί στην πρόκληση και να κατορθώσει να συνδυάσει μέσα από μία «ευέλικτη οικονομία» παρόν και παρελθόν, ευθυγραμμίζοντας έτσι τον εαυτό της με τη σύνολη πατερική παράδοση, αρθρώνοντας σύγχρονο λόγο και κυρίως αποδεικνύοντας μέσα από αυτή τη συνδιαλλαγή με τα σύγχρονα ερμηνευτικά ρεύματα την ομορφιά της πατερικής Παράδοσης, η οποία μπορεί ταυτόχρονα να είναι «αρχαία και νέα».

*Αικατερίνη Τσαλαμπούνη  
Χαράλαμπος Ατματζίδης*

## Συνεργάτες του τόμου

Ο **A. K. M. Adam** διδάξε Καινή Διαθήκη και Αρχαία Εκκλησιαστική Ιστορία στο Θεολογικό Σεμινάριο του Seabury-Western, στο Θεολογικό Σεμινάριο του Princeton και στο Eckerd College και έχει υπηρετήσει σε ενορίες στο New Haven, στην Tampa και στο Evanston. Έχει γράψει και εκδώσει πολυάριθμα βιβλία και άρθρα, συμπεριλαμβανομένων των εξής: *What is Postmodern Biblical Criticism?*, *Making Sense of New Testament Theology*, *A Grammar of New Testament Greek*, *A Handbook of Postmodern Biblical Interpretation* και *Postmodern Interpretations of the Bible: A Reader* και πιο πρόσφατα *Faithful Interpretation* και μαζί με άλλους το *Reading Scripture with the Church*. Σήμερα ετοιμάζει ένα βιβλίο που στηρίζεται στις ερμηνευτικές του μελέτες προκειμένου να παρουσιάσει μια θεολογική και ηθική ερμηνεία του κατά Ματθαίον Ευαγγελίου

Ο **George Aichele** είναι μέλος της Bible and Culture Collective, και συγγραφέας και εκδότης βιβλίων και άρθρων σχετικών με τη σημειολογία και τη Βίβλο, τη Βίβλο ως φαντασία και την Βίβλο στη λαϊκή κουλτούρα. Μερικές από τις περισσότερες γνωστές του δημοσιεύσεις είναι: *Those Outside: Non-Canonical Readings of the Canonical Gospel* (μαζί με τον Richard Walsh), *The Control of Biblical Meaning: Canon as Semiotic Mechanisms*, *Sign, Text, Scripture: Semiotics and the*

*Bible* και *Jesus Framed*. Πρόσφατα συνταξιοδοτήθηκε από καθηγητής στο κολλέγιο Adrian (Michigan, USA).

Ο **Bruce Chilton** είναι, καθηγητής της Θρησκείας στην έδρα Bernard Iddings Bell του Bard College, όπου διευθύνει το Ινστιτούτο Ανώτερης Θεολογίας. Έχει διδάξει στην Ευρώπη στα Πανεπιστήμια του Cambridge, του Sheffield και του Münster, και στις Ηνωμένες Πολιτείες στο Πανεπιστήμιο του Yale και στο Bard College. Τα τελευταία βιβλία του είναι: *Rabbi Jesus: An Intimate Biography*, *Redeeming Time: The Wisdom of Ancient Jewish and Christian Festal Calendars*, *Rabbi Paul: An Intellectual Biography*, *Mary Magdalene: A Biography* και ως γενικός εκδότης τον τόμο *The Cambridge Companion to Bible*.

Ο **James D. G. Dunn** είναι ομότιμος καθηγητής Θεολογίας της έδρας Lightfoot στο Πανεπιστήμιο του Durham (Ηνωμένο Βασίλειο), όπου και δίδαξε από το 1982 (προηγουμένως δίδαξε στο Πανεπιστήμιο του Nottingham). Συνέγραψε πάνω από 20 μονογραφίες συμπεριλαμβανομένων των εξής: *Baptism in the Holy Spirit*, *Jesus and the Spirit*, *Unity and Diversity in the New Testament*, *Christology on the Making*, *Jesus, Paul and the Law*, *The Parting of the Ways*, *The Theology of Paul the Apostle*, *Jesus Remembered*, *The New Perspective on Paul* και *A New Perspective on Jesus* και υπομνήματα στην προς Ρωμαίους, προς Γαλάτας, προς Κολοσσαείς και προς Φιλήμονα και στις Πράξεις.

Η **Kathy Ehrensperger** είναι Senior Lecturer της Καινής Διαθήκης στο Πανεπιστήμιο της Ουαλίας, στο Lampeter. Σπούδασε Θεολογία στο Πανεπιστήμιο της Basel, στην Ελβετία και πήρε το διδακτορικό της στο Πανεπιστήμιο της Ουα-



λίας. Είναι συγγραφέας των εξής έργων: *That We May Be Mutually Encouraged: Feminism and the New Perspective in Pauline Studies*, *Paul and the Dynamics of Power: Communication and Interaction in the Early Christian Movement*, κι είναι συνεκδότρια του βιβλίου *Reformation Readings of Romans* (μαζί με τον R. Ward Holder), ενώ έχει συντάξει πολλά άρθρα σε περιοδικά και συλλογικούς τόμους.

Ο **J. Keith Elliott** διετέλεσε καθηγητής της Κριτικής του Κειμένου της Καινής Διαθήκης στο τμήμα Θεολογίας και Θρησκευτικών Σπουδών στο Πανεπιστήμιο του Leeds μέχρι την συνταξιοδότησή του στο τέλος του 2007. Είναι ο εκδότης του έργου *The Apocryphal New Testament* και συγγραφέας αρκετών βιβλίων για την κριτική του κειμένου, συμπεριλαμβανομένου και του βιβλίου *A Bibliography of Greek New Testament Manuscripts*. Είναι υπεύθυνος της στήλης των βιβλιοκρισιών στο περιοδικό *Novum Testamentum* και Πρόεδρος της εκδοτικής επιτροπής. Είναι Γραμματέας του International Greek New Testament Project, το οποίο τώρα ασχολείται με τη σύνταξη ενός πλήρους κριτικού υπομνήματος στο τέταρτο ευαγγέλιο.

Ο **Craig A. Evans** πήρε το διδακτορικό του στο Πανεπιστήμιο Claremont Graduate και είναι ο Payzant Distinguished Professor of the New Testament στο Acadia Divinity College του Wolfville, Nova Scotia, στον Καναδά. Έχει συγγράψει και εκδώσει πολλά βιβλία για τον Ιησού και τα ευαγγέλια, όπως *Fabricating Jesus: How Modern Scholars Distort the Gospels*, *Jesus and the Ossuaries* και *Who was Jesus? A Jewish-Christian Dialogue* (μαζί με τον Paul Coran). Υπηρέτησε επίσης ως σύμβουλος στο ερευνητικό πρόγραμμα για το ευαγγέλιο του Ιούδα της National Geographic Society. Ο Evans εμφα-

νίστηκε επίσης ως ειδικός σε αρκετά τηλεοπτικά ντοκιμαντέρ και προγράμματα ειδήσεων.

Ο **Robert M Fowler** είναι πρόεδρος και καθηγητής στο Τμήμα Θρησκείας, του Baldwin-Wallace College, Berea, Ohio. Είναι ο συγγραφέας των εξής έργων: *Let the Reader Understand: Reader-Response Criticism and the Gospel of Mark* και *Loaves and Fishes: The Function of the Feeding Stories in the Gospel of Mark*. Είναι ένας από τους συγγραφείς του έργου *The Postmodern Bible* και συνεκδότης του έργου *New Paradigms for Bible Study: The Bible in the Third Millennium*.

Ο **Mark Goodacre** είναι αναπληρωτής καθηγητής της Καινής Διαθήκης στο τμήμα Θρησκείας, του Πανεπιστημίου Duke, στη βόρεια Καρολίνα των Η.Π.Α. Πήρε το MA, το M.Phil και το D.Phil στο Πανεπιστήμιο της Οξφόρδης και ήταν Senior Lecturer στο Πανεπιστήμιο του Birmingham μέχρι το 2005. Στα ενδιαφέροντα της έρευνάς του συμπεριλαμβάνονται τα συνοπτικά Ευαγγέλια, ο ιστορικός Ιησούς και το Ευαγγέλιο το Θωμά. Είναι ο εκδότης της σειράς Library of New Testament Studies (της παλαιότερης JSNTS) και ο συγγραφέας αρκετών βιβλίων συμπεριλαμβανομένων των εξής: *The Synoptic Problem: A Way Through the Maze* και *The Case Against Q: Studies in Markan Priority and the Synoptic Problem*. Είναι πολύ γνωστός για τη βραβευμένη διαδικτυακή σελίδα του *The new Testament Gateway* <[www.ntgateway.com](http://www.ntgateway.com)>, η οποία είναι ένας διαδικτυακός κατάλογος ακαδημαϊκών πηγών για την Καινή Διαθήκη. Ο Goodacre εμφανίζεται συχνά στην τηλεόραση και στο ραδιόφωνο για να μιλήσει σχετικά με θρησκευτικά θέματα και ιδιαίτερα για την Καινή Διαθήκη.

Η **Teresa J. Hornsby** είναι αναπληρώτρια καθηγήτρια της Θρησκείας και Διευθύντρια του Προγράμματος Μελέτης των Γυναικών και του Κοινωνικού Γένους στο Πανεπιστήμιο του Drury. Είναι τελειόφοιτος Θεολογίας του Πανεπιστήμιο του Tennessee κι έχει Master Θεολογίας από το Harvard Divinity School, και διδακτορικό από το Πανεπιστήμιο του Vandrebilt. Έχει εκδώσει άρθρα, μελέτες, και βιβλιοκρισίες σε πολλά βιβλικά περιοδικά και βιβλία, και είναι συγγραφέας του *Sex Texts from the Bible: Selections Annotated & Explained* (SkyLight Illuminations).

Ο **David G. Horrell** είναι καθηγητής της Καινής Διαθήκης στο πανεπιστήμιο του Exeter, Ηνωμένο Βασίλειο. Σήμερα διευθύνει ένα ερευνητικό πρόγραμμα, το οποίο χρηματοδοτείται από το Arts and Humanities Research Council του Ηνωμένου Βασιλείου σχετικά με τη χρήση της Βίβλου στην περιβαλλοντική ηθική. Τα άλλα ερευνητικά του ενδιαφέροντα επικεντρώνονται στον Παύλο, στην παύλεια ηθική, στην Α΄ Πέτρου και στις κοινωνικές-επιστημονικές προσεγγίσεις της Καινής Διαθήκης. Στις κύριες δημοσιεύσεις του συμπεριλαμβάνονται οι εξής: *The Social Ethos of the Corinthian Correspondence*, *Social Scientific Approaches to New Testament Interpretation*, *An Introduction to the Study of Paul* και *Solidarity and Difference: A Contemporary Reading of Paul's Ethics*.

Ο **Peter Kevern** έχει εργαστεί στη μετάφραση της Βίβλου στα υψίπεδα της Ραρνα στη Νέα Γουινέα και είναι μαζί με την Paula Gooder συγγραφέας του βιβλίου: *Exploring New Testament Greek: A Way In*. Είναι Διευθυντής Σπουδών στο Βασιλικό Ίδρυμα για την Οικουμενική Θεολογική Εκπαίδευ-

ση στο Birmingham, Ηνωμένο Βασίλειο, και σήμερα ασχολείται με την έρευνα της σχέσης γραφής και θρησκείας.

Ο **Tat-siong Benny Liew** είναι αναπληρωτής καθηγητής της Καινής Διαθήκης στο Pacific School of Religion, στο Berkeley, στην Καλιφόρνια. Παράλληλα με τις καινοδιαθηκικές σπουδές, τα ερευνητικά ενδιαφέροντα του Dr Liew περιλαμβάνουν τη θεωρία της λογοτεχνίας, τις μετα-αποικιακές σπουδές, σπουδές στο κοινωνικό φύλο και στη σεξουαλικότητα και σπουδές σχετικά με συγκεκριμένες εθνικές ομάδες (ιδιαιτέρως την Ασιατική Αμερικανική ιστορία και φιλολογία). Είναι ο συγγραφέας των εξής έργων: *Politics of Parousia: Reading Mark Inter(con)textually*, *What is Asian American Biblical Hermeneutics?*, *Reading the New Testament* και πολλών άρθρων σε περιοδικά και βιβλία. Ήταν ο προσκεκλημένος εκδότης του τόμου του περιοδικού *Semeia* με θέμα *The Bible in Asian America*.

Η **Elizabeth Struthers Malbon** είναι καθηγήτρια των θρησκευτικών σπουδών στο τμήμα των Interdisciplinary Studies στο Virginia Tech, και είναι μέλος της SBL και της SNTS. Είναι συγγραφέας τεσσάρων βιβλίων: *Narrative Space and Mythic Meaning in Mark*, *The Iconography of the Sarcophagus of Junius Bassus: NEOFITVS IIT AD DEVM*, *In the Company of Jesus: Characters in Mark's Gospel* και *Hearing Mark: A Listener's Guide*. Είναι επίσης συνεκδότρια τριών ακόμη βιβλίων. Έχει ακόμη συγγράψει περισσότερα από τριάντα άρθρα και κεφάλαια σε βιβλία που αφορούν κυρίως την αφηγηματική κριτική προσέγγιση του κατά Μάρκον.

Ο **Bruce J. Malina** είναι καθηγητής βιβλικών σπουδών στο Πανεπιστήμιο Creighton, στο οποίο και δίδαξε μέχρι το 1969.

Σπούδασε στις Η.Π.Α. και στο εξωτερικό (Ρώμη και Ιερουσαλήμ) και έχει πτυχία στη φιλοσοφία, στη θεολογία και στις βιβλικές σπουδές. Έχει λάβει ένα τιμητικό διδακτορικό από το πανεπιστήμιο St Andrews της Σκωτίας (1995). Είναι συγγραφέας πολλών βιβλίων συμπεριλαμβανομένου ενός κοινωνικού-επιστημονικού υπομνήματος για κάθε βιβλίο της Καινής Διαθήκης (μαζί με τον Richard L. Rohrbaugh), *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology, Christian Origins and Cultural Anthropology, Windows on the World of Jesus, The New Jerusalem in the Book of Revelation, The Social Gospel of Jesus and Timothy: Paul's Chief Associate.*

Ο **Ched Myers** είναι ένας ακτιβιστής θεολόγος ο οποίος εργάστηκε σε κινήματα κοινωνικής αλλαγής για τρεις δεκαετίες. Με πτυχίο στις καινοδιαθηκικές σπουδές είναι ένας δημοφιλής δάσκαλος ο οποίος ζωντανεύει την Αγία Γραφή και ζητήματα που αφορούν σε μία ειρήνη και δικαιοσύνη βασισμένες στην πίστη. Είναι συγγραφέας έξι βιβλίων συμπεριλαμβανομένου των εξής: *Binding the Strong Man: A Political Reading of Mark's Story of Jesus* και *The Biblical Vision of Sabbath Economics* και πάνω από εκατό άρθρα. Είναι συνιδρυτής του Word and World School, της Sabbath Economics Collaborative, και του Bartimaeus Institute.

Ο **Daniel Patte** είναι καθηγητής των θρησκευτικών σπουδών και καθηγητής της Καινής Διαθήκης και του αρχέγονου Χριστιανισμού στο Πανεπιστήμιο του Vanderbilt. Ενδιαφέρεται για την ερμηνευτική και τις θεωρίες επικοινωνίας, στρουκτουραλισμού και σημειολογίας. Είναι ο συγγραφέας μιας ευρείας γκάμας βιβλίων συμπεριλαμβανομένων των εξής: *Early Jewish Hermeneutics in Palestine, The Ethics of Biblical Interpretation: A Re-evaluation, Structural Exegesis*

for New Testament Critics, *Paul's Faith and the Power of the Gospel: A Structural Introduction to the Pauline Letters*, *The Gospel According to Matthew: A Structural Commentary on Matthew's Faith* και είναι συνεκδότης πολλών άλλων συμπεριλαμβανομένου του *Reading Israel in Romans* (Romans Through History and Culture Series) μαζί με την Christina Grenholm, και το *Global Bible Commentary* με τους J. Severino Croatto, Nicole Wilkinson Duran, και Teresa Okure.

Ο **Emerson B. Powery** είναι καθηγητής Βιβλικών σπουδών στο Messiah College, στο Grantham, Pennsylvania. Πήρε το βραβείο Lee University's Excellence in Scholarship το 2004 και το 2006-7 διετέλεσε πρόεδρος της Society of Biblical Literature (SE Region/SECSOR). Είναι συγγραφέας του έργου *Jesus Reads Scripture* και συνεκδότης του *True to Our Native Land: An African American New Testament Commentary* και *The Spirit and the Mind: Essays in Informed Pentecostalism*, και έχει γράψει πολλά άρθρα στην ερμηνευτική και στη βιβλική ερμηνεία. Τα σημερινά του ερευνητικά ενδιαφέροντα περιλαμβάνουν ένα υπόμνημα στο ευαγγέλιο του Μάρκου και τη λειτουργία τω βιβλικών κειμένων μέσα στην αφηγηματική «παράδοση των δούλων» του δεκάτου ενάτου αιώνα.

Ο **Christopher Rowland** διετέλεσε Καθηγητής του Dean Ireland στην Εξήγηση της Αγίας Γραφής στο Πανεπιστήμιο της Οξφόρδης, μέχρι το 1991. Κατά την τελευταία δεκαετία ασχολείται με την έκδοση της πρωτοποριακής σειράς υπομνημάτων σχετικά με την ιστορία της πρόσληψης του βιβλικού κειμένου, η οποία εκδίδεται από τον εκδοτικό οίκο Blackwell. Στα ενδιαφέροντά του συμπεριλαμβάνονται η μελέτη της αποκαλυπτικής, και έχει πρόσφατα ολοκληρώσει μια μελέτη σχετικά με τον λαμπρό Άγγλο οραματιστή και

ποιητή, τον William Blake, και τη βιβλική ερμηνεία του. Είναι ο συγγραφέας του *The Open Heaven, Christian Origins, Revelation* (Blackwell Biblical Commentaries), και *Wheels Within Wheels: William Blake and the Ezekiel's Merkabah in Text and Image*.

Ο **James A. Sanders** ήταν Καθηγητής των Μεσοδιαθηκικών και Βιβλικών Σπουδών στο Claremont School από το 1977 μέχρι το 1997, ενώ ταυτόχρονα ήταν καθηγητής Θρησκείας στο Claremont Graduate University. Μετά την επίσημη συνταξιοδότηση του στα 1997 εργάστηκε ως επισκέπτης καθηγητής στο Union Theological Seminary / Πανεπιστήμιο Columbia στη Νέα Υόρκη (1997-8) και στο Jewish Theological Seminary στη Νέα Υόρκη την άνοιξη του 2001. Ο Sanders ονομάστηκε «ιδρυτής και επίτιμος πρόεδρος» του Ancient Biblical Manuscript Center στο Claremont από το διοικητικό συμβούλιο το Σεπτέμβριο του 2003. Του επιδόθηκαν σε τρεις τόμοι με δοκίμια (Festschriften) που έχουν εκδοθεί προς τιμήν του και συγγράψει ή εκδώσει τριάντα βιβλία, και πάνω από 280 ακαδημαϊκά άρθρα. Έχει συγγράψει και συνεκδώσει μαζί με την Dominique Barthélemy του Πανεπιστημίου Fribourg το έργο *The Canon Debate* και είναι ο συνεκδότης των (μέχρις στιγμής) τεσσάρων τόμων *Critique textuelle de l' Ancien Testament*.

Ο **R.S. Sugirtharajah** είναι Καθηγητής της Βιβλικής Ερμηνευτικής στο Πανεπιστήμιο του Birmingham, Ηνωμένο Βασίλειο. Τα ερευνητικά του ενδιαφέροντα περιλαμβάνουν τη μεταποικιακή θεωρία και τις βιβλικές σπουδές, την Βίβλο και τη λαϊκή κουλτούρα, την Ασιατική, Αφρικανική, την Λατινοαμερικανική βιβλική ερμηνεία και θεολογία και εκείνες της Καραϊβική και του Ειρηνικού Ωκεανού, την ερμηνευτική και

τις θεολογίες της Διασποράς. Είναι ο συγγραφέας πολυάριθμων βιβλίων συμπεριλαμβανομένων των εξής: *Asian Biblical Hermeneutics and Postcolonialism, Contesting the Interpretations, The Bible and Empire: Postcolonial Explorations, The Bible and the Third World: Precolonial, Colonial and Postcolonial Encounters, Postcolonial Criticism and Biblical Interpretation, Postcolonial Reconfigurations: An Alternative Way of Reading the Bible and Doing Theology*. Είναι επίσης εκδότης είτε μόνος του είτε μαζί με άλλους ενός αριθμού έργων.

Ο **Gerald O. West** διδάσκει Παλαιά Διαθήκη και Βιβλική Ερμηνευτική στο School of Religion and Theology στο Πανεπιστήμιο του KwaZulu-Natal στη Νότια Αφρική. Είναι επίσης ο διευθυντής του Κέντρου Κοινωνικής Ανάπτυξης και Εξέλιξης της Ujamaa, το οποίο είναι ένα πρόγραμμα συνεργασίας μεταξύ των κοινωνικά εμπλεκόμενων βιβλικών επισημών, των οργανικών διανοουμένων και των συνηθισμένων «αναγνωστών» της Βίβλου σε κοινότητες φτωχών, της εργατικής τάξης και των περιθωριοποιημένων. Ανάμεσα στις πρόσφατες εκδόσεις του Gerald West είναι τα εξής: *The Academy of the Poor: Towards a Dialogical Reading of the Bible* κι ένας συλλογικός τόμος μαζί με την Musa Dube, *The Bible in Africa: Transactions, Trajectories and Trends*.

Ο **Ben Witherington III** είναι Καθηγητής της Καινής Διαθήκης στην έδρα Amos για τις Διδακτορικές Σπουδές στο Θεολογικό Σεμινάριο του Asbury στο Wilmore, Kentucky. Έχει επίσης διδάξει στο Θεολογικό Σεμινάριο του Ashland, στο Πανεπιστήμιο Vanderbilt, στο Duke Divinity School και στο Gordon Conwell. Έχει επίσης γράψει πάνω από 30 βιβλία συμπεριλαμβανομένων των εξής: *The Jesus Quest* και *The Paul Quest*. Είναι επίσης ο συγγραφέας μιας σειράς κοι-



νωνικορητορικών υπομνημάτων. Ένα από τα πιο πρόσφατά του είναι στις επιστολές προς Φιλήμονα Κολοσσαείς και Εφεσίους. Πρόσφατα κυκλοφόρησε και μία εισαγωγή στην Ρητορική της Καινής Διαθήκης με τον τίτλο *New Testament Rhetoric: A Handbook*.



# Ευχαριστίες

Η βαθύτερη ευγνωμοσύνη μου για αυτόν τον τόμο οφείλεται στους 23 ειδικούς που υπήρξαν πρόθυμοι να προσφέρουν τις πλούσιες γνώσεις τους σχετικά με το γνωστικό τους αντικείμενο σε μια σύντομη εισαγωγή 800-1000 λέξεων. Ένα τέτοιο έργο δεν είναι εύκολο και υπήρξαν καταδεκτικοί και γενναιοόδωροι στο να αφιερώσουν το χρόνο τους για να παρουσιάσουν τον πλούτο της σοφίας τους με όρους όσο το δυνατόν πιο απλούς. Είναι υπεύθυνοι μόνο για το τμήμα κάθε κεφαλαίου όπου αναγράφεται το όνομά τους (π.χ. το τμήμα με τον τίτλο «Πώς αναπτύχθηκε η θεωρία και ποια τα βασικά της χαρακτηριστικά;»). Εγώ έχω γράψει το υπόλοιπο κάθε κεφαλαίου και οποιαδήποτε πιθανά λάθη σε αυτά τα τμήματα είναι αποκλειστικά δικά μου.

Ευχαριστώ επίσης τη Rebecca Mulhearn στο SPCK, η οποία υπήρξε καταπληκτική εκδότρια αυτού του τόμου, πάντα πρόθυμη να βοηθήσει σε ερωτήσεις μικρές και μεγάλες, προσφέροντας ενθάρρυνση όταν χρειαζόταν και επιβεβαιώνοντας ότι συνέχιζα με αυτό το οποίο κατέληξε να είναι ένα τεράστιο καθήκον.

Ευχαριστώ επίσης τον σύζυγο μου Peter και τις κόρες μου Susannah και Ruth που ανέχτηκαν με καλοσύνη τις καθημερινές πρωινές και βραδινές επιδρομές στη μελέτη μου καθώς προσπαθούσα να ολοκληρώσω αυτόν τον τόμο.



# Εισαγωγή

Εάν ρίξει κανείς μια ματιά στα ράφια στο τμήμα της Καινής Διαθήκης σε οποιοδήποτε βιβλιοπωλείο ή βιβλιοθήκη, θα έρθει αντιμέτωπος με μια τεράστια ποικιλία τεχνικών περιγραφών των μεθόδων τους, όπως κριτική της σύνταξης, στρουκτουραλισμός και ερμηνείες της απελευθέρωσης. Ίσως αναρωτηθεί τι σημαίνουν όλα αυτά. Η μελέτη της Καινής Διαθήκης σήμερα βασίζεται στη βασική κατανόηση ενός συνεχώς αναπτυσσόμενου εύρους τρόπων ερμηνείας των βιβλικών κειμένων. Κάποιος που είναι νέος στο χώρο ή κάποιος ο οποίος που έχει ασχοληθεί με αυτόν στο παρελθόν αλλά δε μπορεί για παράδειγμα να θυμηθεί την διαφορά ανάμεσα στην κριτική των μορφών και την κριτική της σύνταξης ή μεταξύ της ρητορικής και της αφηγηματικής κριτικής χρειάζεται έναν απλό οδηγό να τον βοηθήσει να καταλάβει τις βασικές προϋποθέσεις που κρύβονται πίσω από τις βασικές μελέτες που γράφτηκαν για την Καινή Διαθήκη.

Το πρόβλημα με τέτοιου οδηγούς είναι ότι κινδυνεύουν να γίνουν κάτι σαν τηλεφωνικοί κατάλογοι: γεμάτοι από χρήσιμες πληροφορίες που ξέρει κανείς ότι θα τους χρειαστεί, αλλά που είναι πολύ βαρετοί για να τους διαβάσει. Η περιγραφή μιας ερμηνείας με αφηρημένους όρους μπορεί να προσφέρει έναν συγκεκριμένο όγκο πληροφοριών αλλά μόνο στην πράξη μπορεί να γίνει κατανοητή, γιατί είναι μία προσέγγιση διαφορετική από άλλες προσεγγίσεις και ποια διαφορά μπορεί να κάνει στην ερμηνεία του κειμένου η συγκεκρι-

κριμένη τεχνική. Αυτός ο τόμος επιθυμεί να συνδυάσει θεωρητικές περιγραφές των αρχών που βρίσκονται πίσω από κάθε συγκεκριμένη τεχνική και σύντομες ιστορικές αναδρομές στο πώς η ερμηνεία έχει φτάσει να έχει τη μορφή που έχει τώρα, παρουσιάζοντας ταυτόχρονα πρακτικά ένα τρόπο, με τον οποίο αυτή θα μπορούσε να εφαρμοσθεί σε ένα βιβλικό κείμενο.

Κάθε κεφάλαιο που ακολουθεί έχει σχεδιαστεί με τέτοιο τρόπο ώστε να απαντάει στην ερώτηση «Τι είναι αυτή η κριτική προσέγγιση;». Ακολουθεί μια ιστορική και θεωρητική εισαγωγή γραμμένη από έναν κορυφαίο ειδικό στο χώρο, ο οποίος παρουσιάζει τις αρχές της ερμηνείας παράλληλα με τις κύριες τεχνικές της ανάπτυξής του. Ακολουθεί η παρουσίαση των σημαντικότερων εκδόσεων που αποτελούν ορόσημα σε αυτόν το χώρο για να καταδειχθεί ποια βιβλία υπήρξαν ιδιαίτερα σημαντικά στην ανάπτυξη της μεθόδου και στη συνέχεια ένα συγκεκριμένο παράδειγμα για το ποιο μπορεί να είναι το αποτέλεσμα, εάν η συγκεκριμένη μέθοδος ερμηνείας εφαρμοστεί σε ένα βιβλικό κείμενο. Στο τέλος του βιβλίου συμπεριλαμβάνεται μια μικρή λίστα βιβλίων σχετικών με κάθε κεφάλαιο, την οποία μπορεί κανείς να χρησιμοποιήσει, εάν θελήσει να ερευνήσει αυτήν την περιοχή περαιτέρω.

## **Εύρος αντί για βάθος**

Ο σκοπός αυτού του τόμου είναι να παρουσιάσει μια εισαγωγή σε ένα μεγάλο εύρος ερμηνειών. Σε τόμους, όπως αυτός, πρέπει ο συγγραφέας να αποφασίσει μεταξύ του εύρους (προσπαθώντας να καλύψει όσο το δυνατόν περισσότερες ερμηνείες) και του βάθους (δίνοντας μία λεπτομερή ανάλυση των υπό διερεύνηση ερμηνειών). Εδώ αποφάσισα υπέρ του

πλάτους και όχι βάθους. Τα κεφάλαια λειτουργούν απλά ως μία μικρή γέυση των αντίστοιχων προσεγγίσεων. Όποιος επιθυμεί να χρησιμοποιήσει τις ερμηνείες, που περιγράφονται, θα χρειαστεί να ακολουθήσει τις πληροφορίες για περαιτέρω μελέτη. Αυτός ο τόμος παρουσιάζει μια ποικιλία των ερμηνειών της Καινής Διαθήκης, αλλά δεν στοχεύει στην εις βάθος ανάλυση.

Το πρόβλημα με την παρουσίαση μιας μεγάλης ποικιλίας ερμηνειών είναι ότι η ανάλυση ενός μεγάλου εύρους μεθόδων μπορεί να προκαλέσει την εντύπωση της διεξοδικότητας. Με άλλα λόγια ότι αυτός ο τόμος περιέχει όλες τις κριτικές προσεγγίσεις που μπορεί να συναντήσει κανείς στη μελέτη της Κ.Δ. Μια ματιά στον πίνακα των περιεχομένων δείχνει πως αυτό δεν ισχύει. Το πρόβλημα είναι ότι με βάση τα σημερινά δεδομένα της έρευνας της Καινής Διαθήκης το μέγεθος αυτού του τόμου θα έπρεπε να είναι διπλό ή τριπλό από ό,τι είναι αυτός ο τόμος, εάν ο στόχος τους ήταν η διεξοδικότητα. Καθένας που είναι υπεύθυνος για τη σύνταξη ενός ενδεικτικού αλλά όχι εξαντλητικού καταλόγου ερμηνειών θα κάνει προσωπικές επιλογές για το τι θα συμπεριλάβει και τι θα παραλείψει από αυτόν. Αυτός ο κατάλογος αντιπροσωπεύει τη δική μου προσωπική επιλογή που βασίζεται στις μεθόδους που έχουν ασκήσει συγκεκριμένη επιρροή επάνω μου και έχει διαμορφωθεί από το δικό μου γενικό πλαίσιο και επίσης από την επιθυμία να συμπεριλάβω μερικές σημαντικές κριτικές προσεγγίσεις όπως είναι η κριτική του κειμένου, που συνήθως παραλείπεται από συλλογές σαν και αυτή.

Τρεις συγκεκριμένες επιλογές μπορεί να χρειαστούν περαιτέρω επεξηγήσεις. Μία επιλογή που έγινε εξαρχής, την οποία όμως τώρα μετανιώνω, είναι η παράλειψη από αυτόν τον τόμο της «mujerista» ή της ισπανικής κριτικής. Ο λόγος για αυτό είναι το δικό μου γενικό πλαίσιο στην Βρετανία,

όπου τέτοιες ερμηνείες έχουν λιγότερη επιρροή. Τώρα όμως που αυτός ο τόμος απευθύνεται σε ακροατήριο και στις δύο πλευρές του Ατλαντικού αυτό το κενό φαίνεται μεγαλύτερο απ' ό,τι στην αρχή αυτής της εργασίας. Μια δεύτερη, επιλογή που μπορεί να φανεί ασυνήθιστη, είναι η συμπερίληψη της κριτικής προσέγγισης της απελευθέρωσης και της κοινωνικοπολιτικής κριτικής. Κάποιοι θα τις θεωρούσαν τόσο όμοιες μεταξύ τους ώστε να μην δεν χρειάζεται να συμπεριληφθούν και οι δύο. Ο λόγος που συμπεριέλαβα και τις δύο ήταν η επιθυμία να δώσω μια ολοκληρωμένη και σωστή φωνή στην τεχνική η οποία προήλθε μέσα από τις πιο φτωχές κοινότητες του κόσμου (κριτική προσέγγιση της απελευθέρωσης) αναγνωρίζοντας ταυτόχρονα ότι μια τέτοια προσέγγιση ήταν σημαντική και έχει ασκήσει μεγάλη επιρροή στις εκβιομηχανισμένες χώρες (κοινωνικοπολιτική κριτική). Αν αυτές οι δυο προσεγγίσεις συγχωνευτούν το αποτέλεσμα συνήθως είναι οι ερμηνείες των φτωχότερων κοινοτήτων να απορροφηθούν από εκείνες των εκβιομηχανισμένων χωρών. Η τρίτη και τελική επιλογή που χρειάζεται περαιτέρω εξήγηση είναι η συμπερίληψη της οικολογικής κριτικής. Με πολλούς τρόπους αυτή η κριτική βρίσκεται ακόμη σε νηπιακό στάδιο και δεν ταιριάζει απόλυτα με τις υπόλοιπες περισσότερο αναπτυγμένες κριτικές αυτού του τόμου. Ο συνυπολογισμός της αντιπροσωπεύει τη δική μου προσωπική γνώμη για τη σημασία της, όπως επίσης και το ενδιαφέρον μου να ανακαλύψω αν θα αναπτυχθεί ή όχι και αν θα διεκδικήσει μία θέση αντάξια δίπλα στις υπόλοιπες κριτικές που περιλαμβάνονται εδώ.

### **Επιλογή πρακτικών παραδειγμάτων σε κάθε κεφάλαιο**

Όταν ξεκίνησα να εργάζομαι σε αυτόν τον τόμο, είχα την ιδέα να χρησιμοποιήσω ένα συγκεκριμένο κείμενο ως το πρακτι-



κό παράδειγμα για όλα τα κεφάλαια. Πολύ γρήγορα κατέστη σαφές ότι αυτή ήταν μια πολύ κακή ιδέα και ότι ως το 23<sup>ο</sup> κεφάλαιο το κείμενο θα ήταν εντελώς κατεστραμμένο για όποιον θα είχε καταφέρει να φτάσει ως εκεί. Κατά συνέπεια αποφάσισα να επιλέξω έναν αριθμό κειμένων από την Κ.Δ. ώστε να καλυφθεί ένα μεγάλο μέρος υλικού ως το τέλος του βιβλίου. Αυτό αποδείχθηκε περισσότερο περίπλοκο απ' ό,τι περίμενα και καθιστά σαφές κάτι σημαντικό για τη φύση των διαφορετικών ερμηνειών στην Κ.Δ.

Αναμφισβήτητα τα πιο πολυερμηνευμένα κείμενα είναι οι ευαγγελικές περικοπές. Μετά από αυτό σειρά έχουν τα παύλεια κείμενα και ακολουθούν οι Πράξεις, η Αποκάλυψη και η Προς Εβραίους επιστολές. Παρά τις καλές μου προθέσεις απέτυχα να συμπεριλάβω κάποιες από τις καθολικές επιστολές (αυτές τις επιστολές που φέρουν το όνομα αυτού που υποτίθεται ότι τις συνέταξε, όπως Α' και Β' Πέτρου) με εξαίρεση μία γενική αναφορά στην Α' Πέτρου στο παράδειγμα των κανόνων οικιακής συμπεριφοράς (βλ. κεφ. 20 «Αφροαμερικανική κριτική προσέγγιση»). Μετανιώνω επομένως για το ότι τα πρακτικά παραδείγματα παρουσιάζουν κάποια άνιση κατανομή με 11 παραδείγματα των συνοπτικών ευαγγελίων από τη μία και 2 από τον Ιωάννη, 5 από τον Παύλο και 1 από τις Πράξεις, τις Ποιμαντικές επιστολές, την προς Εβραίους και την Αποκάλυψη αντίστοιχα και με 1 σχετικό με τους κανόνες οικιακής συμπεριφορά, το οποίο αναφέρεται πιο γενικά στις επιστολές προς Εφεσσίους, προς Κολοσσαείς και Α' Πέτρου. Αυτό το εύρος ερμηνειών καθιστά ωστόσο σαφή την αναλογία σε γενικές γραμμές των ερμηνειών των διαφόρων μερών της Βίβλου. Με λίγα λόγια υπάρχουν πολύ περισσότερες και διαφορετικές ερμηνείες για τα ευαγγέλια απ' ό,τι για τις επιστολές του Παύλου. Με αυτό δεν θέλω να πω πως έχουν γραφτεί περισσό-

τερα για τα ευαγγέλια απ' ό,τι για τις επιστολές του Παύλου - αυτό δε θα ανταποκρινόταν σαφώς στην αλήθεια- αλλά ό,τι τα ευαγγέλια μπορούν να ερμηνευθούν πιο εύκολα απ' ό,τι τα άλλα κείμενα της Καινής Διαθήκης.

Πρέπει επίσης να σημειωθεί ότι όλες οι πρακτικές ερμηνείες των κειμένων αντιπροσωπεύουν μια προσέγγιση ή προσεγγίσεις που έχουν ήδη λάβει χώρα στο πλαίσιο κάποια ερμηνείας. Όταν ξεκίνησα αυτόν τον τόμο σκέφτηκα ότι ήταν δυνατό να παρουσιάσω το δικό μου πρακτικό παράδειγμα χρησιμοποιώντας κάθε μέθοδο, αλλά αυτό γρήγορα αποδείχτηκε μια αδύνατη φιλοδοξία, καθότι αυτό θα προϋπέθετε τη σαφή εξειδίκευσή μου σε 23 διαφορετικές περιοχές, κάτι το οποίο εκτός από τη δυσκολία του θα ήταν επίσης μια υπερβολική φιλοδοξία! Αντί για αυτό αποφάσισα να παρουσιάσω ερμηνείες κειμένων που έκαναν άλλοι. Κάποιες από αυτές είναι ερμηνείες ιστορικής σημασίας, κάποιες έχουν ασκήσει μεγάλη επιρροή σε κάποια περιοχή, ενώ κάποιες άλλες είναι απλά καλά παραδείγματα της εκάστοτε προσέγγισης.

Μια ακόμη διαφορά μεταξύ των πρακτικών παραδειγμάτων είναι ότι μερικά από αυτά συνδυάζουν έναν αριθμό μοντέλων για να καταδείξουν πώς οι ερμηνευτές έχουν ερμηνεύσει ένα συγκεκριμένο κείμενο χρησιμοποιώντας μια μέθοδο, ενώ άλλες περιλαμβάνουν ένα μοναδικό παράδειγμα. Για άλλη μια φορά ήταν πολύ πιο εύκολο να παρουσιάσω ένα εύρος ερμηνειών ενός κειμένου για τις μεθόδους στο πρώτο και δεύτερο μέρος απ' ό,τι ήταν για τις μεθόδους του τρίτου μέρους. Οι κριτικές μέθοδοι στο τρίτο μέρος βασίζονται κατά κύριο λόγο σε μία συγκεκριμένη οπτική του συγγραφέα που ερμηνεύει το συγκεκριμένο κείμενο. Γι' αυτό το λόγο είναι δυσκολότερο να συνδυασθεί ένας αριθμός ερμηνειών σε ένα μοντέλο χωρίς να αλλοιωθεί ή να διαλυθεί εκείνη η προοπτική του συγγραφέα.

## Η διάταξη του βιβλίου

Μια από τις μεγαλύτερες προκλήσεις της συγγραφής και σύνταξης αυτού του βιβλίου είναι η απόφαση σχετικά με τη σειρά με την οποία θα πρέπει να οργανωθούν τα κεφάλαια. Η συνέπεια μίας γραμμικής οργάνωσης ενός πίνακα περιεχομένων ξεκινά με το πρώτο κεφάλαιο σε ένα σημείο και με το τελευταίο να εκπροσωπεί μία θέση πολύ μακριά στην άλλη άκρη του φάσματος. Έτσι η οικολογική κριτική προσέγγιση στο 23<sup>ο</sup> κεφάλαιο θα μπορούσε να θεωρηθεί ως η κριτική προσέγγιση, η οποία είναι η πιο απομακρυσμένη από την ιστορική κριτική στο πρώτο κεφάλαιο. Και πάλι αυτό δεν είναι η πρόθεση του βιβλίου. Η διάταξη αυτού του τόμου διαμορφώθηκε κάτω από μια κοινή τυπολογία ή ταξινόμηση των ερμηνευτικών μεθόδων της Κ.Δ. η οποία διακρίνει τις μεθόδους ερμηνείας σε μια από τις τρεις παρακάτω κατηγορίες:

1. Στις ερμηνείες πίσω από το κείμενο ή σε εκείνες που αφορούν στην αναπαραγωγή ή κατανόηση των γεγονότων πίσω από κάθε κείμενο.
2. Στις ερμηνείες εντός του κειμένου ή σε εκείνες που κατανοούν το κείμενο αυτό καθαυτό ανεξάρτητα από τα γεγονότα που τα προκάλεσαν ή τον αναγνώστη που τα διαβάει.
3. Στις ερμηνείες μπροστά από το κείμενο ή σε εκείνες που κατανοούν τον τρόπο με τον οποίο η συνάφεια του αναγνώστη επηρεάζει την ερμηνεία.

Αυτή η τυπολογία έχει καθορίσει τη δομή αυτού του βιβλίου, αν και προκειμένου να αποφευχθεί η μονόχρωμη εντύπωση ότι όλες οι αναγνώσεις «πίσω από το κείμενο» αναφέρονται στο ίδιο σημείο της ιστορίας, τις περιέγραψα περισσότερο ως ένα ταξίδι από το γεγονός στον αναγνώστη. Η ιδέα είναι ότι εδώ στην πραγματικότητα κρύβεται ένα μεγά-

λο ταξίδι από το γεγονός προς τον αναγνώστη το οποίο θα πρέπει να ληφθεί υπόψη στην ερμηνεία. Έτσι ένα αναγνώστης που προσπαθεί να ερμηνεύσει την Καινή Διαθήκη θα πρέπει να αναφερθεί στα διαφορετικά τμήματα αυτού του ταξιδιού από το γεγονός στον αναγνώστη.

Το πρώτο μέρος του βιβλίου («Από το γεγονός στο κείμενο») διερευνά το ταξίδι από το αρχικό γεγονός μέχρι το κείμενο και μέχρι την τελική γραπτή του μορφή. Το δεύτερο μέρος («Κείμενο») παρουσιάζει τις κριτικές προσεγγίσεις που προσπαθούν να κατανοήσουν καλύτερα την τελική μορφή του κειμένου και το τρίτο μέρος («Από το κείμενο στον αναγνώστη») εξετάζεται η σχέση μεταξύ του κειμένου και των αναγνώστών του. Είναι σημαντικό να αναγνωρισθεί ότι, από κοινού με τις περισσότερες τυπολογίες, αυτή η τυπολογία της βιβλικής ερμηνείας δεν λειτουργεί απόλυτα. Είναι ένα βοηθητικό σημείο αφετηρίας για να αρχίσει κανείς να διακρίνει τους πολλούς διαφορετικούς τύπους ερμηνείας που υφίστανται – ένα βιβλίο με 23 διαφορετικές ερμηνείες χωρίς μία συγκεκριμένη σειρά δε θα χρησίμευε και πολύ σε κάποιον – τελικά όμως καταρρέει.

Το πρόβλημα είναι ότι τυπολογίες όπως αυτή επηρεάζονται από τα ιστορικοκριτικά ενδιαφέροντα κι όχι από εκείνα των **μεταμοντέρνων** προσεγγίσεων. Αυτή η τυπολογία (και ειδικότερα η ιδέα του ταξιδιού από το γεγονός στον αναγνώστη) λειτουργεί αποτελεσματικά στο πρώτο κεφάλαιο, όπου παρουσιάζονται τα ιστορικοκριτικά ενδιαφέροντα. Αυτό ισχύει και για το δεύτερο μέρος, αλλά καταρρέει από μόνο του στο τρίτο μέρος. Το πρόβλημα είναι ότι η κριτική της σύνταξης και η φεμινιστική κριτική προσέγγιση δεν είναι συγκρίσιμες: η κριτική της σύνταξης είναι ένα εργαλείο ερμηνείας του κειμένου· ενώ η φεμινιστική κριτική προσέγγιση είναι μία οπτική που χρησιμοποιεί ένα ευρύ φά-

σμα άλλων ερμηνευτικών εργαλείων συμπεριλαμβανομένης και της κριτικής της σύνταξης. Κατά συνέπεια η φεμινιστική κριτική προσέγγιση χρησιμοποιεί συχνά ερμηνευτικές μεθόδους που παρουσιάζονται στο πρώτο και το δεύτερο μέρος, καθώς και άλλες οπτικές που αναφέρονται στο τρίτο κεφάλαιο. Είναι δυνατό, για παράδειγμα, να βρούμε κοινωνικορητορικές φεμινιστικές ερμηνείες (εκείνες που χρησιμοποιούν την κοινωνική-επιστημονική προσέγγιση και τη ρητορική προσέγγιση) ή τη μετααποικιακή ασιατική ερμηνευτική προσέγγιση, η οποία μπορεί να συνδυάζει μετααποικιακά ενδιαφέροντα μέσα σε μία ασιατική συνάφεια και να χρησιμοποιεί εργαλεία που προέρχονται από την κριτική της σύνταξης, την ιστορία της πρόσληψης και την αφηγηματική κριτική. Όποιος επιθυμεί να χρησιμοποιήσει αυτό το βιβλίο για να κατανοήσει κάποιες από τις πιο πρόσφατες κριτικές προσεγγίσεις, θα πρέπει να το χρησιμοποιήσει αθροιστικά, αναγνωρίζοντας τις πολλές τάσεις που είναι παρούσες στην εκάστοτε ερμηνεία.

Αν κάτι μπορεί να χαρακτηρίσει τις «νέες» ερμηνείες της Καινής Διαθήκης αυτό είναι η πολυμορφία της ή με άλλα λόγια ένα ενεργό ενδιαφέρον για το συνδυασμό πολλαπλών οπτικών και μεθόδων προκειμένου το κείμενο να κατανοηθεί πληρέστερα. Κατά συνέπεια το τρίτο μέρος δεν θα πρέπει να θεωρηθεί ότι έρχεται σε αντίθεση προς τα δύο πρώτα: οι περισσότερες μέθοδοι σε αυτό το μέρος αξιοποιούν κάποια μορφή των μεθόδων που περιέχονται στα δύο πρώτα μέρη του βιβλίου. Υπάρχει όμως μια βασική διαφορά: οι περισσότερο παραδοσιακές κριτικές προσεγγίσεις, που περιγράφονται στο πρώτο μέρος, αναζητούν την αλήθεια μέσα από την αντικειμενικότητα, ενώ οι προσεγγίσεις στο τρίτο μέρος ερμηνεύουν το κείμενο υποκειμενικά. Με άλλα λόγια υιοθετούν εξ αρχής μία «οπτική» μέσα από την οποία ερμη-

νεούν το κείμενο. Για αυτό το λόγο αρκετές από τις ερμηνευτικές προσεγγίσεις στο τρίτο μέρος είναι γνωστές ως κριτικές προσεγγίσεις με βάση μία οπτική: κριτικές προσεγγίσεις, οι οποίες λειτουργούν έξω από μία συνειδητή και σαφώς διατυπωμένη υποκειμενικότητα (βλ. την εισαγωγή στο τρίτο μέρος, ωστόσο, για τα προβλήματα που δημιουργούνται από τη χρήση αυτής της λέξης).

Ο σκοπός αυτού του βιβλίου δεν είναι πείσει για το ποια ερμηνευτική προσέγγιση είναι καλύτερη ή χειρότερη από την άλλη. Προσπαθεί να λειτουργήσει ως εισαγωγή στην ευρεία και συνεχώς διευρυνόμενη γνωστική περιοχή της ερμηνείας της Καινής Διαθήκης, να οδηγήσει μέσα από το λαβύρινθο των διαφορετικών προσεγγίσεων και να δώσει μία γεύση για το τι είναι η καθεμιά. Οι διαφορετικές μέθοδοι που συμπεριλαμβάνονται σε αυτό το βιβλίο αντιπροσωπεύουν την ερμηνεία της Καινής Διαθήκης, έτσι όπως ασκείται σήμερα στα ακαδημαϊκά ιδρύματα. Υπάρχουν σαφώς και δικαιολογημένα σημεία τούτισης της ακαδημαϊκής ερμηνείας της Καινής Διαθήκης και της ερμηνείας που της Καινής Διαθήκης που ασκείται σε κοινότητες που στηρίζονται στην πίστη, υπάρχουν όμως και κάποιες διαφορές. Δε θα μπορούσαν όλες οι ερμηνευτικές προσεγγίσεις, που παρουσιάζονται σε αυτό το βιβλίο, να αξιοποιηθούν σε κοινότητες που στηρίζονται στην πίστη και κάποιες δε θα ήταν αποδεκτές σε τέτοιες κοινότητες. Ωστόσο στόχος του βιβλίου είναι να περιγράψει το πώς ερμηνεύεται η Καινή Διαθήκη και όχι να αποφανθεί σχετικά με τα πλεονεκτήματα μιας τέτοιας ερμηνείας. Αυτό το είδος αξιολόγησης είναι κάτι που θα πρέπει να το κάνει ο αναγνώστης.

Ένα άλλο ερώτημα που θα πρέπει να απαντηθεί είναι το αν μπορεί να θεωρηθεί ότι το «πρωτότυπο» νόημα του κειμένου, το οποίο είχε στο νου του ο συγγραφέας, μπορεί να

αποκατασταθεί και σε αυτή την περίπτωση, αν αυτό είναι καλύτερο από οποιοδήποτε άλλο νόημα, το οποίο μπορεί να εντοπισθεί μέσα στην Καινή Διαθήκη. Αυτό είναι το κρίσιμο ερώτημα εξαιτίας του οποίου οι ερμηνευτές διαφωνούν:

- Πολλοί ισχυρίζονται ότι μπορεί να αποκατασταθεί και αυτό είναι το μόνο αληθινό νόημα.
- Άλλοι υποστηρίζουν ότι το «πρωτότυπο» νόημα του κειμένου μπορεί να αποκατασταθεί, άλλα όμως νοήματα είναι εξίσου σημαντικά.
- Άλλοι πάλι υποστηρίζουν ότι το πρωτότυπο νόημα δεν μπορεί να αποκατασταθεί αλλά αυτό παραμένει η επιθυμία και η αναζήτησή του είναι αυτό που είναι σημαντικό.
- Άλλοι πάλι υποστηρίζουν ότι το «πρωτότυπο» νόημα του κειμένου δεν μπορεί να αποκατασταθεί, διότι όλες οι ερμηνείες είναι υποκειμενικές και έτσι δεν θα πρέπει να αναζητηθεί το αρχικό νόημα.

Αυτές είναι μερικές από τις πολλές πιθανές θέσεις που θα μπορούσε κανείς να πάρει. Ο εισαγωγικός οδηγός που προσφέρεται σε αυτό το βιβλίο για τις διαφορετικές πιθανές μεθόδους βιβλικής ερμηνείας σχεδιάστηκε έτσι ώστε να προσφέρει έναν οδηγό στα κύρια ζητήματα και για να επιτρέψει στον αναγνώστη να διερευνήσει αυτά τα ζητήματα μόνος του και για να του δώσει την ευκαιρία να αποφασίσει για το πού θα τοποθετήσει τον εαυτό του μέσα στη συζήτηση του τι μπορεί να σήμαινε το κείμενο και τι μπορεί να σημαίνει γενικά. Αυτό το βιβλίο είναι εισαγωγικό με την έννοια ότι επιθυμεί να ανοίξει τα μάτια στα ζητήματα που συνδέονται με την ερμηνεία της Καινής Διαθήκης και σε όσα έχουν μέχρι σήμερα επιτευχθεί μέσα στο χώρο της ερμηνείας της Καινής Διαθήκης και να ενθαρρύνει τον αναγνώστη να συνεχίσει αυτήν την αναζήτηση του νοήματος.





Μέρος Ι

ΑΠΟ ΤΟ ΓΕΓΟΝΟΣ ΣΤΟ ΚΕΙΜΕΝΟ



# Εισαγωγή

Οι κριτικές προσεγγίσεις, που παρουσιάζονται σε αυτό το τμήμα του βιβλίου επικεντρώνουν κυρίως το ενδιαφέρον τους σε διαφορετικά σημεία της πορείας από το γεγονός στο κείμενο. Αν, για παράδειγμα, φανταστούμε το ταξίδι μίας ιστορίας από τη ζωή του Ιησού προς τα ευαγγέλια, όπου τώρα την διαβάζουμε, οι κριτικές προσεγγίσεις σε αυτό το πρώτο μέρος εξετάζουν η καθεμιά ένα διαφορετικό τμήμα εκείνου του ταξιδιού.

- Η ιστορική κριτική και η κριτική προσέγγιση με τη βοήθεια των κοινωνικών επιστημών (κεφάλαια 1 και 2) προσπαθούν να κατανοήσουν καλύτερα τον κόσμο της Καινής Διαθήκης, εξετάζοντας τόσο το αρχικό γεγονός (δηλαδή τη ζωή του Ιησού και των αρχαιότερων χριστιανικών κοινοτήτων) και τις κοινότητες μέσα στις οποίες αυτά τα κείμενα γράφτηκαν (εκείνους για τους οποίους γράφτηκαν αρχικά τα κείμενα).
- Η κριτική της μορφής (κεφάλαιο 3) εντοπίζει τις διαφορετικές ενότητες της προφορικής παράδοσης μέσα στις οποίες οι αρχικές ιστορίες για τον Ιησού ταξίδεψαν μέσα στις αρχαιότερες κοινότητες.
- Η κριτική των πηγών (κεφάλαιο 4) προσπαθεί να ανακαλύψει τις γραμμένες πηγές που βρίσκονται πίσω από τα ευαγγελικά κείμενα που έχουμε σήμερα στη διάθεσή μας.
- Η κριτική της σύνταξης (κεφάλαιο 5) διερευνά το ρόλο

των ευαγγελιστών ως συντακτών των γραμμένων πηγών που είχαν στη διάθεσή τους.

Στο πρώτο μέρος, λοιπόν, παρουσιάζονται οι μέθοδοι ερμηνείας που προσπαθούν να αποκαλύψουν τα διαφορετικά στρώματα της πορείας μιας ιστορίας καθώς αυτή κινείται από το γεγονός, όταν αυτή έλαβε χώρα για πρώτη φορά, στο γραπτό κείμενο των ευαγγελίων.

Μπορεί να προκαλεί έκπληξη σε ορισμένους ανθρώπους ότι η έρευνα για τον ιστορικό Ιησού δεν συμπεριλαμβάνεται εδώ, επειδή αυτή για πολλούς θεωρείται η επιτομή της προσπάθειας της διάκρισης αυτών των διαφορετικών στρωμάτων της ευαγγελικής παράδοσης. Ο λόγος γι' αυτήν την απουσία είναι ότι η έρευνα για τον ιστορικό Ιησού δεν είναι από μόνη της μία μέθοδος αλλά μάλλον ο στόχος των μεθόδων που εδώ περιγράφονται. Ένας σκοπός, αν κι όχι ο μοναδικός, της υιοθέτησης αυτών των τεχνικών είναι και η ανακάλυψη περισσότερων στοιχείων για τον ιστορικό Ιησού, αλλά αυτές οι τεχνικές χρησιμοποιήθηκαν επίσης για να ανακαλυφθούν και πολλά άλλα πράγματα σχετικά με τη διαμόρφωση των κειμένων της Καινής Διαθήκης και με τις κοινότητες στις οποίες αυτά γεννήθηκαν.

# Ιστορική Κριτική (Historical Criticism)

## **Τι είναι η ιστορική κριτική;**

Η ιστορική κριτική (η οποία κάποιες φορές ονομάζεται και μείζων κριτική, Higher Criticism) δε συνιστά μια συγκεκριμένη μέθοδο μελέτης, αλλά περιλαμβάνει ένα φάσμα τεχνικών που σκοπό έχουν να συμβάλουν στην καλύτερη κατανόηση του κοινωνικού και πολιτισμικού κόσμου της Καινής Διαθήκης και στη συνέχεια στην καλύτερη κατανόηση της ίδιας της Καινής Διαθήκης.

## **Πώς αναπτύχθηκε η θεωρία και ποια είναι τα κύρια χαρακτηριστικά της;**

*Bruce Chilton*

Κατά το δέκατο έκτο αιώνα οι λόγιοι της Δυτικής Ευρώπης άρχισαν να μελετούν την Καινή Διαθήκη περισσότερο στα ελληνικά παρά στα λατινικά. Ταυτόχρονα οδηγήθηκαν στη διαπίστωση ότι, εκτός από το ότι είναι γραμμένη σε μια ξένη γλώσσα, η Καινή Διαθήκη αποτελεί επίσης το προϊόν αρχαίων, μη-ευρωπαϊκών πολιτισμών και προϋποθέτει τρόπους αντίληψης της πραγματικότητας εντελώς διαφορετικούς από τους δικούς μας. Η ιστορική κριτική προέκυψε μέσα από την πάλη με αυτές τις βασικές δυσκολίες της ερμηνείας της Καινής Διαθήκης. Κατά τη διάρκεια των δύο περασμένων αιώ-

νων η κριτική αυτή προσέγγιση έχει οδηγήσει σε διαφορετικά μεταξύ τους αλλά πολύτιμα αποτελέσματα.

Μολονότι οι ρίζες της ανάγονται στο δέκατο έκτο αιώνα, η ιστορική κριτική, όπως μας είναι γνωστή, στηρίχθηκε στο έργο στοχαστών του Διαφωτισμού, όπως ήταν ο John Locke και ο David Hume, οι οποίοι τόνισαν τη σημασία της αξιοποίησης της λογικής στην κατανόηση των βιβλικών αφηγήσεων. Το ενδιαφέρον του δεκάτου ογδόου αιώνα για τη φιλολογία έφερε μαζί του τη συνειδητοποίηση της σημασίας που έχει το πολιτισμικό περιβάλλον για την εξήγηση, όπως το κατέδειξε ο Adolf Deissmann στην εξαιρετική μελέτη του (Deissmann, 1901). Μαζί με αυτό το γλωσσικό ενδιαφέρον υπήρξε επίσης η προσπάθεια να γίνει κατανοητό γιατί τα κείμενα προέκυψαν και αναπτύχθηκαν με αυτόν τον τρόπο.

Η ανακάλυψη της σπουδαιότητας του κοινωνικού περιβάλλοντος της Καινής Διαθήκης οδήγησε στη διάκριση μεταξύ μίας **ελληνιστικής** και μίας αποκαλυπτικής ερμηνείας του Ιησού και του κινήματός του. Η ελληνιστική ερμηνεία, η οποία βρήκε σαφή έκφραση στη σκέψη των θεϊστών, είδε τον Ιησού και το κίνημα του ως προέκταση του κλασικού πολιτισμού και υπεραμύνθηκε της παρουσίασης του Χριστιανισμού ως ενός είδους φυσικής φιλοσοφίας (βλ. Jefferson, 1904). Η αποκαλυπτική ερμηνεία επέμεινε ότι το κήρυγμα της Καινής Διαθήκης ήταν ιδιαίτερα απόκοσμο, ήταν μια πρόβλεψη του τέλους αυτής της εποχής μέσα σε μια αποκάλυψη, η οποία θα εισήγαγε σε μια νέα, θεϊκή τάξη (βλ. Schweitzer, 1906).

Ενώ και οι δύο οπτικές έχουν πολλά να προσφέρουν, οι προσπάθειες να περιορισθεί ο Ιησούς και το κίνημα του στη μια ή στην άλλη εκδοχή είναι παραπλανητικές. Ο Ελληνισμός ως πολιτισμός και τα ελληνικά ως γλώσσα, πραγματι αγκάλιασαν τη λεκάνη της Μεσογείου κατά τη διάρκεια του πρώτου αιώνα, αλλά το ελληνιστικό περιβάλλον

περιλάμβανε πολλά πολιτισμικά μικροκλίματα: διαφορετικές γλώσσες, πολιτισμοί, έθιμα και θρησκείες αποτελούσαν την πραγματικότητα της ζωής εκείνης της εποχής. Τόσο η ανθρωπολογία όσο και η αρχαιολογία έχουν σε μεγάλο βαθμό ενισχύσει την εκτίμηση αυτών των πολιτισμικών μικροκλιμάτων και της σημασίας τους για την ερμηνεία. Ο Ιησούς, πρώτον, γεννήθηκε μέσα στην παράδοση της ιουδαϊκής Γαλιλαίας και κινήθηκε μεταξύ τριών διακριτών κοινωνικο-οικονομικών κόσμων: του αγροτικού, αυτού της μικρής πόλης και του καθαυτό αστικού. Η ιστορική κριτική μπορεί να συμβάλει στην κατανόηση εστιάζοντας το ενδιαφέρον στο κοινωνικό περιβάλλον των κειμένων και προσεγγίζοντας κάθε κείμενο υπό το φως του κοινωνικού, ιστορικού και οικονομικού υπόβαθρου του.

Παρόλο που ο ιστορικός συλλογισμός καθιστά δυνατό τον εντοπισμό των διαφορετικών κοινωνικών πλαισίων μέσα στα οποία έδρασε ο Ιησούς, τα ίδια τα ευαγγέλια συντάχθηκαν στα ελληνικά, μια γενιά και κάτι μετά το θάνατο του Ιησού, όπως επεσήμανε ο Rudolf Bultmann στην πλέον σημαίνουσα περιγραφή της ανάπτυξης των ευαγγελίων, που έχει γραφτεί ποτέ (βλ. Bultmann, 1921). Ωστόσο αρχαιότερες πηγές-εγγύτερες χρονικά στην εποχή του Ιησού και σε κάποιες περιπτώσεις γραμμένες επίσης στη γλώσσα του, στα αραμαϊκά, έχουν ενσωματωθεί στα ευαγγέλια. Η «Q» στην αρχαιότερή της μορφή ήταν μία Mishnah για τον Ιησού, ακριβώς όπως εκείνες που απομνημόνευαν οι μαθητές ή οι ραβίνοι της εποχής με σκοπό να διασώσουν τη διδασκαλία. Επιπλέον, δάσκαλοι, όπως ο Πέτρος, ο Ιάκωβος (ο αδερφός του Ιησού) και ο Βαρνάβας, συνέβαλαν στην κατανόηση της διδασκαλίας του Ιησού, ενώ η επιρροή τους είναι ευδιάκριτη μέσα στα Ευαγγέλια, σε πηγές οι οποίες γεννήθηκαν μέσα στα διαφορετικά πολιτισμικά μικροκλίματα.

Ο Παύλος ήταν γέννημα του Ιουδαϊσμού της Διασποράς, κι όχι της Γαλιλαίας ή της Ιουδαίας, αλλά ο ακριβής προσδιορισμός του περιβάλλοντος, στο οποίο έζησε, δεν ήταν μικρότερης σημασίας για την εξήγηση από όσο ήταν στην περίπτωση του Ιησού. Γεννημένος στην Ταρσό, ο Παύλος μεγάλωσε με την τοπική παράδοση η οποία ήθελε τις γυναίκες να είναι καλυμμένες σε τέτοιο βαθμό, ώστε σύμφωνα με τις δηλώσεις ενός σύγχρονου φιλοσόφου δεν ήταν δυνατό να περπατήσουν στο δρόμο χωρίς να τις οδηγεί κάποιος (Δίων Χρυσόστομος, *Λόγοι* 33.48). Αυτή η πολιτισμική αντίδραση επανέρχεται στη σκέψη του Παύλου όταν γράφει στις εκκλησιαστικές κοινότητες στην Κόρινθο (Α' Κορ. 11, 5-6). Η Ταρσός όμως ήταν επίσης ένα κέντρο της στωικής φιλοσοφίας και ο Παύλος προσάρμοσε μια μεταφορά των Στωικών, όταν έκανε λόγο για το «σώμα του Χριστού» (Α' Κορ. 12, 12-31α), ενώ ο σύγχρονος του Σενέκας ονόμαζε τον αυτοκράτορα πνεύμα που δίνει ζωή στο κοινωνικό σύνολο (*De Clementia* 1.3.5). Την ίδια στιγμή ο Παύλος στις επιστολές του προς Κορίνθιους ισχυριζόταν πως ο ίδιος είχε γίνει δέκτης των μεγαλύτερων αποκαλύψεων που ήταν δυνατό να δεχτεί ένας άνθρωπος (Β' Κορ. 12, 1-4), στο πλαίσιο είτε του Ιουδαϊσμού είτε της Στωικής φιλοσοφίας.

Οι ιστορικοκριτικές αναγνώσεις της Καινής Διαθήκης επιδιώκουν να ρίξουν φως στο κείμενο εξερευνώντας τον κόσμο μέσα στον οποίο αυτή γεννήθηκε. Είναι σημαντικό να αναγνωρίσουμε, ωστόσο, ότι η ιστορική κριτική λαμβάνει υπόψη και τα διαφορετικά περιβάλλοντα, όπου παράχθηκαν τα κείμενα και οι πηγές, που τα συναπαρτίζουν. Η αποδοχή αυτής της πρόκλησης οδηγεί σε μια πιο ξεκάθαρη αντίληψη της εξέλιξης των κειμένων και παρέχει δυνατότητες αξιολόγησης του μηνύματός τους.

B. C.



## Ποια είναι τα έργα σταθμοί της ιστορικής κριτικής;

Η ιστορική κριτική είναι ένας τόσο κεντρικός κίονας της επιστημονικής μελέτης της Καινής Διαθήκης ώστε να είναι σχεδόν αδύνατο να διαλέξει κανείς μόνο μερικές από τις σημαντικές μελέτες. Οι πέντε, που ακολουθούν, απηχούν τα σημεία που τονίσθηκαν στο παραπάνω άρθρο.

Johann Salomo Semler (1779) *Beantwortung der Fragmente eines Ungenannten insbesondere vom Zweck Jesu und seiner Jünger*. Halle: Verlag des Erziehungsinstituts.

Ο Semler ήταν ένας από τους πρώτους μελετητές που χρησιμοποίησε την κριτική σκέψη για να απαντήσει στα ερωτήματα που αφορούσαν στην ιστορία και στις απαρχές της Καινής Διαθήκης.

Thomas Jefferson (1820) *The Life and Morals of Jesus of Nazareth* (ή αλλιώς γνωστό και ως *The Jefferson Bible*).

Αυτό το βιβλίο ολοκληρώθηκε το 1820, αλλά δημοσιεύτηκε μόνο μετά τον θάνατο του Jefferson το 1904. Ο σκοπός του συγγραφέα, όταν έγραψε αυτό το βιβλίο, ήταν να επιστρέψει στις «αγνές αρχές» της διδασκαλίας του Ιησού.

Adolf Deissmann (1895) *Bibelstudien: Beiträge, Zumeist aus den Papyri und Inschriften, zur Geschichte der Sprache, des Schrifttums und der Religion des hellenistischen Judentums und des Urchristentums*. Marburg: N.G. Elwert.

Το βιβλίο μεταφράστηκε στα αγγλικά (1901) ως *Bible Studies. Contributions chiefly from papyri and inscriptions to the history of the language, the literature, and the religion of Hellenistic Judaism and primitive Christianity*. Edinburgh: T&T Clark. Σε αυτό το βιβλίο ο Deissmann στηρίχθηκε στο έργο άλλων μελετητών και ανέπτυξε μία θεωρία για τη γλώσσα της Καινής Διαθήκης, η οποία λάμβανε υπόψη όχι μόνο τις

μαρτυρίες των λόγιων κειμένων αλλά και τις συνεχώς αυξανόμενες πληροφορίες από τους παπύρους και τις επιγραφές.

Albert Schweitzer (1906) *Von Reimarus zu Wrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*. Tübingen: J.C.B. Mohr.

Μεταφράστηκε στα αγγλικά (1954) ως *The Quest of the Historical Jesus*. London: Adam and Charles Black. Σε αυτό το βιβλίο ο Schweitzer ερεύνησε το πώς οι μελετητές του δέκατου ενάτου αιώνα κατανόησαν τον Ιησού και κατέδειξε το πόσο είχαν επηρεαστεί από τις δικές τους κουλτούρες και αξίες. Στη συνέχεια υποστήριξε ότι ο Ιησούς θα πρέπει κατανοηθεί υπό το φως της αποκαλυπτικής ερμηνείας.

Rudolf Bultmann (1921) *Die Geschichte der synoptischen Tradition*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Μεταφράστηκε στα αγγλικά (1963) ως *History of the Synoptic Tradition*. Oxford and New York: Blackwell and Harper & Row. Σε αυτό το βιβλίο ο Bultmann ερεύνησε το υλικό της παράδοσης που χρησιμοποίησαν οι συγγραφείς του Ευαγγελίου και προσπάθησε να αναπαραστήσει το πώς αυτό έφτασε στη μορφή που έχει σήμερα.

## Η ιστορική κριτική στην πράξη

Όπως καθίσταται σαφές από το άρθρο του Bruce Chilton, η εξερεύνηση του ιστορικού υπόβαθρου της Καινής Διαθήκης μας δίνει τη δυνατότητα να κατανοήσουμε καλύτερα το μήνυμα του κειμένου και μπορεί να δώσει βάθος και ιδιαίτερο περιεχόμενο στον τρόπο που διαβάζουμε τη βιβλική αφήγηση. Μπορεί να συμπληρώσει κάποιες από τις λεπτομέρειες που ενδεχομένως διαφορετικά θα μας διέφευγαν και να μας βοηθήσει να κατανοήσουμε κατά κάποιον τρόπο τις ζωές των ανθρώπων, για τους οποίους διαβάζουμε, όπως για παράδειγμα ποιες ήταν οι ανησυχίες τους, πώς έβλεπαν τον κό-

σμο και πώς ενδεχομένως αντιλαμβάνονταν ορισμένα από όσα λέγονταν. Το πρόβλημα, όπως και πάλι ο Chilton επισημαίνει, είναι ότι κανενός η ζωή δεν ήταν ίδια με εκείνη κάποιου άλλου. Ένα άτομο μπορεί να είχε δεχθεί έντονη επιρροή από την ελληνική σκέψη, ενώ ένα άλλο να αντιστεκόταν σθεναρά σε αυτήν. Είναι επίσης πολύ δύσκολο, αν όχι ακατόρθωτο, να είναι η διερεύνηση εξαντλητική· είναι δύσκολο να εξετασθούν ταυτόχρονα όλα τα πιθανά κομμάτια του ιστορικού υπόβαθρου.

### **Ματθαίος 9.9-13: Ο Ιησούς τρώει με τους τελώνες και τους αμαρτωλούς**

Στην ιστορία του Ματθαίου για το δείπνο του Ιησού με τους τελώνες και τους αμαρτωλούς στο 9, 9-13, ξεχωρίζουν δυο ομάδες: οι τελώνες και αμαρτωλοί και οι Φαρισαίοι. Στη συγκεκριμένη περικοπή εγείρεται το ερώτημα γιατί οι Φαρισαίοι ήταν τόσο αντίθετοι στους τελώνες και ειδικά γιατί εναντιώνονται τόσο στο να δειπνίσει ο Ιησούς μαζί τους. Η διερεύνηση του ζητήματος των τελώνων και Φαρισαίων κατά τον πρώτο αιώνα μπορεί να ρίξει κάποιο φως σε αυτήν την περικοπή.

Το επεισόδιο περιλαμβάνει τη διήγηση της κλήσης του Ματθαίου, ο οποίος θεωρείται από πολλούς μελετητές ότι ήταν το ίδιο πρόσωπο με τον «Λευί, τον υιό του Αλφαίου», που στο Μκ 2, 14-17, κλήθηκε από τον Ιησού, ενώ καθόταν σε έναν πάγκο είσπραξης φόρων. Οι τελώνες ήταν αντικείμενο της γενικής περιφρόνησης και συχνά συγκαταλέγονταν μεταξύ των ανεπιθύμητων προσώπων: ο Κικέρων, για παράδειγμα, στην πραγματεία του *De inventione*, κατέτασσε τους τελώνες στην ίδια κατηγορία με τους τοκογλύφους, καθώς και οι δυο ομάδες προκαλούσαν την εχθρότητα των ανθρώπων.

Για πολλά χρόνια, οι Ρωμαίοι ακολουθούσαν ένα σύστημα που είχαν κληρονομήσει από τις ελληνικές πόλεις-κράτη και το οποίο ονομαζόταν «εκμίσθωση φόρων». Αυτό το σύστημα επέτρεπε στους τελώνες (γνωστούς στα λατινικά ως *publicani* και κατά συνέπεια ως *publicans* [φοροεισπράκτορες] στην αγγλική μετάφραση της Βίβλου του βασιλιά Ιακώβου [King James Version]) να αγοράζουν το δικαίωμα να εισπράττουν τους φόρους της αυτοκρατορίας. Πλήρωναν εκ των προτέρων το ποσό που απαιτούνταν να συγκεντρώσουν και ήταν στη δική τους ευχέρεια το πώς θα το συγκέντρωναν. Το αποτέλεσμα ήταν οι φοροεισπράκτορες να παίρνουν συχνά με τη βία μεγαλύτερα ποσά από αυτά που είχαν καταβάλει και να εκμεταλλεύονται ιδιαίτερα τις ρωμαϊκές επαρχίες (βλέπε Hopkins, 2002, 204).

Ωστόσο, από τον πρώτο αιώνα αυτές οι πρακτικές είχαν αλλάξει, κυρίως εξαιτίας της επιρροής του Ιουλίου Καίσαρα, ο οποίος επέβαλε η είσπραξη των φόρων να γίνεται άμεσα από υπαλλήλους του κράτους. Στα χρόνια του Ιησού, οι φόροι συγκεντρώνονταν από υπαλλήλους των Ρωμαίων στην Ιουδαία και από υπαλλήλους του Ηρώδη Αντύπα στην Γαλιλαία. Το γεγονός αυτό δεν τους έκανε λιγότερο μισητούς, όμως σύμφωνα με τους μελετητές δεν υπάρχει ομοφωνία ως προς το γιατί ακριβώς ήταν τόσο μισητοί.

Ο Jeremias υποστήριξε ότι η αιτία ήταν πως ήταν γνωστό σε όλους ότι τα άτομα αυτά είχαν αποκτήσει μεγάλη περυσία με ανέντιμους τρόπους (βλέπε Jeremias, 1969, 310). Το πρόβλημα είναι ότι αυτή η θεωρία φαίνεται να παραπέμπει στο παλιό σύστημα είσπραξης φόρων, το οποίο επέτρεπε τη διαφθορά κατά τη συγκέντρωση φόρων, ενώ το σύστημα είσπραξης φόρων στα χρόνια του Ιησού ήταν περισσότερο άμεσα ελεγχόμενο. Παρόλα αυτά η ιστορία του Ζακχαίου υποδηλώνει ότι εκείνος ως φοροεισπράκτορας είχε όντως

εξαπατήσει ανθρώπους (Λκ 19, 8). Αντίθετα προς αυτήν την θεωρία, ο E.P. Sanders ισχυρίζεται ότι το πραγματικό πρόβλημα με τους φοροεισπράκτορες ήταν ότι ήταν συνεργάτες της μισητής εξουσίας είτε αυτή ήταν οι Ρωμαίοι στην Ιουδαία είτε ο Ηρώδης Αντύπας στην Γαλιλαία.

Είναι πιθανό η αλήθεια να βρίσκεται κάπου μεταξύ αυτών των δύο θέσεων. Οι μήνες διαρκούν πολύ - ειδικά όταν πρόκειται για οικονομικά ζητήματα - και η δυσπιστία απέναντι στο προηγούμενο σύστημα είσπραξης φόρων δεν θα είχε σβήσει από τη μια στιγμή στην άλλη. Επιπλέον, ακόμη κι αν ελάχιστοι φοροεισπράκτορες του νέου συστήματος ήταν διεφθαρμένοι, αυτή η φήμη ήταν ικανή να εξαπλωθεί πολύ γρήγορα, ειδικά εφόσον αυτοί ακολουθούσαν ένα επάγγελμα που ήταν ήδη γενικά μισητό. Αν σε αυτό προστεθεί η κατηγορία της συνεργασίας με τους απεχθείς άρχοντες, τότε το μίσος για τους φοροεισπράκτορες είναι κατανοητό.

Ωστόσο, προτού απομακρυνθούμε από το ζήτημα των φοροεισπρακτόρων, θα πρέπει να αναρωτηθούμε γιατί οι αμαρτωλοί εμφανίζονται μαζί τους μέσα στα ευαγγέλια ως επιθετικός προσδιορισμός (Μτ 9, 10-11· 11.19· Μκ. 2, 15· Λκ 5, 30· 7, 34· 15, 1). Το περίεργο χαρακτηριστικό αυτού του επιθετικού προσδιορισμού είναι ότι φαίνεται πως οι «αμαρτωλοί» ήταν κατά κάποιο τρόπο ένας όρος ταυτόσημος με τον όρο «φοροεισπράκτορες» (βλέπε Hooker, 1993, 95). Συνεπώς, το ενδιαφέρον είναι μεγάλο σχετικά με το ποια μπορεί να ήταν η σημασία του.

Αποφασιστικής σημασίας ήταν η άποψη του Jeremias ότι «αμαρτωλοί» ήταν μια άλλη λέξη για την εβραϊκή φράση 'am ha'aretz', η οποία κατά λέξη μεταφράζεται ως «άνθρωποι της γης». Αυτό αφήνει να εννοηθεί πως η «αμαρτία» είναι άμεσα συνδεδεμένη με την ακαθαρσία. Έτσι οι αμαρτωλοί είναι απλώς οι συνηθισμένοι άνθρωποι των οποίων η ακαθαρσία εμποδίζει ένα δίκαιο άνθρωπο να δειπνίσει μαζί

τους. Το κοινό σημείο ανάμεσα στους φοροεισπράκτορες και τους αμαρτωλούς ήταν, συνεπώς, το ότι και οι δύο ήταν ακάθαρτοι ηθικά (βλέπε Jeremias, 1971, 108-13).

Ο Sanders σθεναρά πρόβαλε αντίλογο στη θέση του Jeremias και υποστήριξε ότι δεν υπάρχει απόδειξη πως οι Φαρισαίοι εξίσωσαν ποτέ τους απλούς ανθρώπους με τους αμαρτωλούς. Αντίθετα, αντιλαμβάνεται τους αμαρτωλούς ως τους προδότες, οι οποίοι συνειδητά και συνεχώς ήταν αντίθετοι προς το Νόμο του Θεού. Συνεπώς, το επιχείρημα του Sanders είναι ότι η σημασία της κριτικής κατά του Ιησού δεν έχει να κάνει με την ανηθικότητα αλλά με το γεγονός ότι γευματίζοντας ο Ιησούς με τους φοροεισπράκτορες και τους αμαρτωλούς ήταν σαν να τους πρόσφερε μια θέση στο βασίλειό του χωρίς να τους ζητά να μετανοήσουν (βλέπε E. P. Sanders, 1985, 179-88).

Διάφοροι μελετητές σήμερα θα έλεγαν ίσως ότι ο Sanders ήταν υπερβολικός στα επιχειρήματά του κι ότι αγνόησε διάφορες πληροφορίες των ευαγγελίων προκειμένου να στηρίξει τη θέση του. Ωστόσο η θέση του συνέβαλε αποφασιστικά στον τρόπο κατανόησης των αμαρτωλών και πολλοί ερμηνευτές θα δέχονταν ότι η σημασία της κριτικής του Ιησού εδώ δεν αφορά στο δείπνο με τους ακάθαρτους αλλά σε εκείνο με τους απόκληρους της κοινωνίας των οποίων οι πράξεις οδήγησαν στο να χαρακτηρισθούν ως «αμαρτωλοί».

### ***Οι Φαρισαίοι***

Εκτός από τη συζήτηση για τη φύση των φοροεισπρακτόρων και των αμαρτωλών, υπήρξε και μία εκτενής συζήτηση σχετικά με το ποιοι ήταν οι Φαρισαίοι και ποια ήταν τα ενδιαφέροντά τους. Η διαδεδομένη γνώμη για τους Φαρισαίους είναι ότι αυτοί ανήκαν στην άρχουσα τάξη της Παλαιστίνης, ότι κύριο μέλημα τους ήταν η εφαρμογή του νόμου

κι ότι ταξίδευαν σε όλη την Παλαιστίνη επιβάλλοντας αυτήν την άποψη σε όσους συναντούσαν. Πρόσφατες έρευνες για τους Φαρισαίους έχουν καταδείξει ότι η διαδεδομένη αυτή άποψη είναι λανθασμένη, όμως οι ειδικοί δεν έχουν καταλήξει μέχρι σήμερα σε μία συμφωνία σχετικά με το ποιοι ακριβώς είναι οι σπουδαίοι αλλά αινιγματικοί Φαρισαίοι της Παλαιστίνης του πρώτου αιώνα.

Ένα από τα μεγαλύτερα προβλήματα στην κατανόηση των Φαρισαίων είναι ότι η θετική εικόνα για αυτούς στον Ιώσηπο δε συνάδει με την αρνητική εικόνα των ευαγγελίων. Ο Ιώσηπος τους παρουσιάζει ως μία ιουδαϊκή θρησκευτική ομάδα, τα μέλη της οποίας επιμελώς φρόντιζαν να τηρούν όσο το δυνατόν καλύτερα το νόμο και τα οποία σε ορισμένες περιπτώσεις προσπάθησαν να ασκήσουν πολιτικές πιέσεις στις δυνάμεις εξουσίας. Κάποιες φορές αυτές οι προσπάθειές τους ήταν επιτυχείς και κάποιες άλλες όχι. Είχαν τη βάση τους στην Ιερουσαλήμ και ήταν πολύ δημοφιλείς μεταξύ των απλών ανθρώπων. Μέσα σε μια κοινωνία επηρεασμένη από τον ελληνιστικό πολιτισμό, όπου οι άνθρωποι έβγαιναν όλο και περισσότερο από τις ψευδαισθήσεις τους σχετικά με τους αρχηγούς τους, οι Φαρισαίοι προσπαθούσαν να καλέσουν το λαό πίσω στη διαθήκη του με τον Θεό, στην ορθή τήρηση του και σε μία κοινωνία η οποία να βασίζεται στους θεϊκούς νόμους. Στην πραγματικότητα η σύγκρουση του Ιησού και των Φαρισαίων ενδεχομένως προκλήθηκε όχι επειδή ήταν εντελώς διαφορετικοί, αλλά επειδή είχαν πολλές ομοιότητες. Και οι δυο ήθελαν να μεταμορφώσουν το λαό του Θεού, ήθελαν όμως να το επιτύχουν με διαφορετικούς τρόπους.

Οτιδήποτε άλλο γι' αυτήν την ομάδα παραμένει μυστήριο. Κατά την εποχή του Ιησού φαίνεται πως είχαν πλέον μικρότερη πολιτική επιρροή. Γνωρίζουμε ότι ενδιαφέρο-

νταν για συγκεκριμένα ζητήματα πίστης όπως για τη μετά θάνατον ζωή και τη θεία πρόνοια, καθώς και για την ορθή τήρηση του Νόμου μέσα από την εφαρμογή του «δεύτερου» ή του «προφορικού» Νόμου, τον οποίο πίστευαν ότι είχε δοθεί στον Μωσλή στο όρος Σινά μαζί με την Τορά, και παραδιδόταν από τότε από γενιά σε γενιά. Επίσης τους ενδιέφεραν ιδιαίτερα ζητήματα καθαρότητας στην καθημερινή ζωή. Οι συζητήσεις για το τι μπορούμε να γνωρίζουμε σχετικά με τους Φαρισαίους συνεχίζονται μεταξύ των μελετητών, δεν υπάρχει όμως ακόμη συμφωνία στο ζήτημα. Μια από τις καλύτερες και πλέον πρόσφατες μελέτες για τους Φαρισαίους είναι το βιβλίο των Chilton και Neusner, το οποίο πραγματεύεται το ζήτημα των ιστορικών Φαρισαίων (βλέπε Chilton και Neusner, 2007).

### ***Συμπεράσματα***

Όταν ερευνούμε μία περικοπή, όπως είναι η Μτ 9, 9-13 είναι δύσκολο να εξηγήσουμε με ακρίβεια γιατί οι Φαρισαίοι ήταν τόσο οργισμένοι επειδή ο Ιησούς έφαγε μαζί με τους τελώνες και τους αμαρτωλούς. Εκτός από την υπόθεση ότι οι τελώνες και οι αμαρτωλοί ήταν ακάθατοι (βλέπε Jeremias, 1971, 108-13) ή αμαρτωλοί (βλέπε E. P. Sanders, 1985, 179-88), είναι πολύ πιθανό οι Φαρισαίοι να θεωρούσαν τον Ιησού ως δικό τους και για αυτό να μην ήθελαν να συναναστρέφεται με ανθρώπους τους οποίους δεν ενέκριναν (βλέπε, για παράδειγμα, Klausner και Danby, 1925, 274). Ωστόσο, όποια από αυτές τις εκδοχές κι αν είναι η σωστή – και μπορούσε να είναι για μια σειρά από λόγους - αποκομίσαμε με τα παραπάνω μια σαφέστερη εικόνα των σχετικών με την περικοπή ζητημάτων. Αυτά τα ζητήματα θα πρέπει να ήταν προφανή σε όσους άκουσαν για πρώτη φορά το ευαγγέλιο, αλλά είναι πολύ εύκολο για τον αναγνώστη του εικοστού πρώτου αι-



ώνα να μην αντιληφθεί πλήρως το πόσο σκανδαλώδης και προκλητικός υπήρξε ο Ιησούς.

### **Αξιολόγηση της ιστορικής κριτικής**

Το παραπάνω παράδειγμα υπογραμμίζει τόσο τα πλεονεκτήματα όσο και τα μειονεκτήματα της ιστορικής κριτικής. Καταδεικνύει ότι, ενώ είμαστε σε θέση να καταλάβουμε λίγο καλύτερα τον κόσμο, στον οποίο έζησε ο Ιησούς, είναι εξαιρετικά δύσκολο να συνδυάσουμε τις μαρτυρίες με τέτοιο τρόπο ώστε να είμαστε απόλυτα βέβαιοι γι' αυτόν. Όπως ακριβώς σε σχέση με αυτήν τη σύντομη περικοπή υπάρχουν διαφορετικές απόψεις για το τι ήταν τόσο μεμπτό στους τελώνες, ποιοι ήταν οι αμαρτωλοί και γιατί οι Φαρισαίοι τους αντιμάχονταν, έτσι σε κάθε σχεδόν τομέα της ερμηνείας της Καινής Διαθήκης υπάρχουν αντίθετες μεταξύ τους απόψεις για το πώς θα πρέπει να ερμηνευθούν οι πληροφορίες του πρώτου αιώνα. Αυτό δεν ακυρώνει την προσπάθεια, αλλά προειδοποιεί ότι δε θα πρέπει κανείς να στηρίζεται πάρα πολύ σε συμπεράσματα, για τα οποία οι μελετητές δεν μπορούν πάντα να συμφωνήσουν.

Η ιστορική κριτική αποτελεί το θεμέλιο πολλών σύγχρονων κριτικών αναλύσεων της Καινής Διαθήκης και συνεπώς η επίδρασή της υπήρξε μεγάλη. Πολλές τεχνικές της μελέτης της Καινής Διαθήκης προέκυψαν από αυτήν, και πράγματι ο γενικός όρος «ιστορική κριτική» καλύπτει τις υπόλοιπες μεθόδους ανάλυσης που παρουσιάζονται σε αυτό το τμήμα του βιβλίου. Ωστόσο αυτός ο περιεκτικός χαρακτήρας της ιστορικής κριτικής είναι ένα από τα βασικά μειονεκτήματά της: δεν υπάρχει μία συγκεκριμένη μέθοδος η οποία να εφαρμόζεται με συνέπεια και ακρίβεια και οι αντίπαλοι της να μπορούν συνεπώς να την κατηγορήσουν ότι είναι ασαφής και αντιεπιστημονική. Πράγματι, όσα παρουσιάστηκαν εδώ εί-

ναι μόνο μια από τις πολλές δυνατές περιγραφές της ιστορικής κριτικής. Ο κάθε μελετητής που θα την περιέγραφε, θα το έκανε πιθανόν με διαφορετικό τρόπο. Ωστόσο, όπως κι αν περιγραφεί, είναι απίθανο να διαβάσει κανείς κάποιο ερμηνευτικό υπόμνημα στην Καινή Διαθήκη ή κάποια επιστημονική μελέτη που δεν υιοθετεί την ιστορική κριτική με τον ένα ή τον άλλο τρόπο.

## Κριτική προσέγγιση με τη βοήθεια των κοινωνικών επιστημών (Social-scientific criticism)

**Τι είναι η κριτική προσέγγιση με τη βοήθεια των κοινωνικών επιστημών<sup>1</sup>;**

Η κριτική προσέγγιση με τη βοήθεια των κοινωνικών επιστημών (social-scientific criticism) προσπαθεί να κατανοήσει τα κείμενα της Καινής Διαθήκης αξιοποιώντας την οπτική της κοινωνικής ιστορίας και τις μεθόδους της κοινωνικής και πολιτισμικής ανθρωπολογίας.

**Πώς αναπτύχθηκε η θεωρία και ποια είναι τα κύρια χαρακτηριστικά της;**

*Bruce J. Malina*

Η κριτική προσέγγιση με τη βοήθεια των κοινωνικών επιστημών έχει τις ρίζες της στην ιδέα ότι οι άνθρωποι που έγραψαν τα βιβλικά κείμενα καθώς και οι άνθρωποι, οι οποίοι περιγράφονται σε αυτά, είναι κάτι εντελώς ξένο προς το σύγχρονο, δυτικό κόσμο. Η επιστημονική προσπάθεια να κα-

---

<sup>1</sup> (Σ.τ.Μ.) Στη συνέχεια και για χάρη συντομίας και για άλλους πρακτικούς λόγους ο όρος αποδίδεται ως «κοινωνική-επιστημονική κριτική προσέγγιση».

τανοηθούν αυτοί οι ξένοι μέσα από τις δικές τους προϋποθέσεις εμφανίστηκε στην επιστήμη της κοινωνικής και πολιτισμικής ανθρωπολογίας (στην Βρετανία και στην Αμερική αντίστοιχα) κυρίως κατά το δεύτερο μισό του εικοστού αιώνα. Η εφαρμογή της μεσογειακής ανθρωπολογίας στα βιβλικά κείμενα κατά τα τέλη του 20<sup>ου</sup> αιώνα οδήγησε σε αυτό που θα μπορούσε να ονομαστεί ιστορική ανθρωπολογία (βλ. Craffert, 2007). Η ιστορική διάσταση του εγχειρήματος έχει ως σκοπό να αποκλείσει τα αναχρονιστικά δεδομένα που φέρνει μαζί του ο σύγχρονος αναγνώστης, ενώ το ανθρωπολογικό μέρος αποπειράται μία συγκριτική κατανόηση αυτών των αρχαίων ξένων με σκοπό την υπέρβαση του εθνοκεντρισμού των σύγχρονου αναγνώστη.

Οι βιβλικοί συγγραφείς και οι αναγνώστες τους έζησαν στη βορειοανατολική ακτή της Μεσογείου. Επομένως ένα πρώτο βήμα στην κατανόηση της κοινωνικής-επιστημονικής κριτικής προσέγγισης είναι η συνειδητοποίηση ότι όλα αυτά τα χαρακτηριστικά που αναπτύχθηκαν στις μεσογειακές κοινωνίες κατά τις δύο τελευταίες χιλιετίες απλά δεν υπήρχαν στην εποχή των ανθρώπων της Βίβλου: η επιστήμη και ο επιστημονισμός, η τεχνολογία και ο τεχνολογισμός, η βιομηχανική επανάσταση, ο ρομαντισμός και η ατομοκρατία, ο Διαφωτισμός και η λογοκρατία, μία αντίληψη της ιστορίας, ο χωρισμός Εκκλησίας και Κράτους και των τραπεζικών ιδρυμάτων και του Κράτους, τα πανεπιστήμια, ο ταλμουδικός Ιουδαϊσμός που διαμορφώθηκε κατά τον 5<sup>ο</sup> αι. και η μεταστροφή των Χαζάρων (Ashkenazi) κατά τον 9<sup>ο</sup> αι., ο χριστιανικός κόσμος με τον πολιτικό χριστιανισμό – όλες αυτές οι οπτικές επηρεάζουν την ορθή κατανόηση των ανθρώπων της Βίβλου. Επιπλέον, όπως οι άνθρωποι της Μεσογείου, έτσι και τα κοινωνικά τους συστήματα, οι πολιτισμικές τους αξίες και συμπεριφορές και οι άνθρωποι χα-

ρακτήρες, όλα είναι ξένα προς τους σύγχρονους δυτικούς αναγνώστες. Ένας τρόπος πρόσβασης αυτών των κοινωνικών συστημάτων είναι πρώτα από όλα μία συγκριτική προσέγγιση των σύγχρονων λαών της Μεσογείου και των αξιών τους, για παράδειγμα των χωρικών στην Ιταλία, Ελλάδα, Λίβανο, Παλαιστίνη και Αίγυπτο (όχι των Ισραηλινών, διότι αυτοί είναι ένας μη σημιτικός, λαός της Κεντρικής Ευρώπης, τουρκικής καταγωγής). Οι αξίες και οι συμπεριφορές των ανθρώπων που παραδοσιακά έζησαν σε αυτήν την περιοχή είναι αρκετά σταθερές μέσα στο χρόνο, ενώ οι κοινωνικές τους δομές εκτός από εκείνη της συγγένειας έχουν συχνά υποστεί έναν «εκσυγχρονισμό».

Από τη μελέτη αυτών των λαών πληροφορούμαστε για κεντρικά θέματα, όπως είναι η τιμή, ο φθόνος, η πατρωνία, το δίπολο πρόκληση - αντίδραση, η ανάγκη για εκδίκηση ή για ικανοποίηση, η εστίαση στην ενδο-ομάδα και άλλα παρόμοια. Χρησιμοποιώντας αυτά τα θέματα ως τους διανοητικούς φακούς ανάγνωσης και απομακρύνοντας τις μεταγενέστερες ιστορικές προσθήκες είναι δυνατό να αναγνωσθούν τα βιβλικά κείμενα με σκοπό να διαπιστωθεί εάν και πώς τα ίδια κεντρικά θέματα ήταν παρόντα και επηρέαζαν τις ζωές των ανθρώπων της Βίβλου. Ανακαλύπτοντας αυτά τα θέματα είναι αναγκαίο ωστόσο αυτά να ορισθούν με ικανοποιητικό τρόπο έτσι ώστε να είναι δυνατή η σύγκρισή τους με τα κυρίαρχα πολιτισμικά θέματα των δικών μας κοινωνιών. Το αποτέλεσμα είναι ένα συγκριτικό σχήμα το οποίο μας δίνει τη δυνατότητα να κατανοήσουμε τον εαυτό μας και να καταλάβουμε τους βιβλικούς συγγραφείς λαμβάνοντας υπόψη τις δικές τους προϋποθέσεις έχοντας απομακρύνει τα σύγχρονα ιστορικά και πολιτισμικά στοιχεία. Εν συντομία, λοιπόν, αυτό είναι το αντικείμενο των κοινωνιολογικών μεθόδων.

Εκτός από την κοινωνική ιστορία και την πολιτισμική

ανθρωπολογία αυτό το είδος της ιστορικής ανθρωπολογίας έχει κι άλλα συστατικά μέρη, τα οποία προέρχονται από την κοινωνιογλωσσολογία, την κοινωνική ψυχολογία και κάποιες φορές από την μακροκοινωνιολογία. Η κοινωνιογλωσσολογία, η μελέτη της γλώσσας στη χρήση της, στηρίζεται στην αρχή ότι όλα τα νοήματα που εκφράζονται μέσα στη γλώσσα προκύπτουν από το κοινωνικό σύστημα του ομιλητή ή συγγραφέα. Τα νοήματα στη γλώσσα εκφράζονται μέσα από τη διατύπωση (λέξεις, γλώσσα, σύνταξη) και με τη σειρά τους εκφράζονται συγκεκριμένα μέσα από γραφήματα και φωνήματα (γραπτή και / ή προφορική γλώσσα). Η διατύπωση είναι καθορισμένα γραφήματα (στο γραπτό λόγο) ή φωνήματα (στον προφορικό λόγο) που χρησιμοποιούνται για να εκφράσουν νοήματα του κοινωνικού συστήματος. Το να σπουδάσει κανείς τις βιβλικές γλώσσες (εβραϊκά, αραμαϊκά, ελληνικά) χωρίς να μάθει τα νοήματα του κοινωνικού συστήματος των βιβλικών συγγραφέων και του αρχικού τους ακροατηρίου σημαίνει απλά να μάθει το πώς να εκφράζει τα αγγλικά νοήματα μέσα από τη βιβλική διατύπωση και σύνταξη.

Η κοινωνική ψυχολογία ασχολείται με τα επιμέρους άτομα στην πολιτισμική τους συνάφεια. Τα άτομα εμπεδώνουν την περιρρέουσα κουλτούρα με τέτοιο τρόπο ώστε να κατανούν τον εαυτό τους μέσα σε ένα φάσμα που ξεκινά από το συλλογικό και καταλήγει στο ατομικό. Στην αρχαιότητα οι λαοί λειτουργούν συλλογικά· η ομάδα προηγείται του ατόμου και η ακεραιότητα της ομάδας είναι η υπέρτατη αξία. Στην αρχαιότητα υπήρχαν επίσης ψευδο-ατομιστές, πρόσωπα δηλαδή που ενεργούσαν όπως οι σύγχρονοι ατομιστές. Ωστόσο, κατά την αρχαιότητα αυτοί οι ψευδο-ατομιστές βρίσκονταν είτε στην κορυφή είτε στη βάση της κοινωνικής κλίμακας. Τα άτομα μίας συλλογικής ελίτ ενεργούν ναρκισσιστικά, ενδιαφέρονται μόνο για τον εαυτό τους και πε-

ριμένουν όλον τον κόσμο να τους υπηρετήσει· οι άνθρωποι που απορρίπτουν τη συλλογικότητα και αποτελούν τα αποβράσματα της κοινωνίας δεν έχουν κανένα για να αναπτύξουν σχέσεις μαζί του κι επομένως πρέπει να κάνουν ό,τι κάνουν αναισχυντα και σε ατομικό επίπεδο για να επιβιώσουν (Rohrbaugh, 2007).

Η μακροκοινωνιολογία παρέχει το μοντέλο ανάπτυξης των κοινωνικών θεσμών. Για παράδειγμα, επειδή ο χωρισμός της θρησκείας και της κυβέρνησης έλαβε χώρα για πρώτη φορά κατά τον 18<sup>ο</sup> αι., θα μπορούσε κανείς ορθά να υποθέσει ότι πριν από εκείνη την εποχή η θρησκεία ήταν ενσωματωμένη στη διοίκηση. Το ίδιο ισχύει και για την οικονομία. Στην αρχαιότητα υπήρχε πολιτική θρησκεία και πολιτική οικονομία – ακριβώς όπως υπήρχε οικιακή θρησκεία ή θρησκεία της συγγένειας και οικιακή οικονομία ή οικονομία της συγγένειας. Το να μιλήσει κανείς για τις θρησκείες ή τις οικονομίες της αρχαιότητας ωσάν να είχαν τις ίδιες δομές, αξίες και λειτουργίες με αυτές που έχουν σήμερα, θα ήταν αναχρονιστικό. Για παράδειγμα η ομάδα που συγκροτήθηκε από τον Ιησού ήταν μία πολιτική θρησκευτική ομάδα· οι παύλειες ομάδες των αδελφών (ανδρών και γυναικών) συγκροτούσαν ομάδες πλασματικής συγγένειας και η θρησκεία τους εκφραζόταν μέσα από οικιακές δομές και αξίες.

Κατά τις τελευταίες δεκαετίες η κοινωνικοϊστορική προσέγγιση, που γεννήθηκε στις αρχές του 20<sup>ου</sup> αι. και η προσέγγιση με τη βοήθεια των κοινωνικών επιστημών, που έχει τις απαρχές της στο δεύτερο μισό του 20<sup>ου</sup> αι., συγχέονται μεταξύ τους. Μολονότι οι δύο προσεγγίσεις διαφοροποιούνται ως προς την ορολογία και τις μεθόδους, τόσο οι κοινωνικοί ιστορικοί όσο και οι ερμηνευτές της κοινωνικής επιστήμης έχουν ως στόχο τους να κατανοήσουν τον ιστορικό Ιησού και τις πρώιμες ομάδες που συγκροτήθηκαν στο όνομά

του. Στην πράξη η διαφορά μεταξύ των δύο είναι η τάση του κοινωνικού ιστορικού να αποφεύγει όσο είναι δυνατό τα θεωρητικά ζητήματα, ενώ οι ερμηνευτές της κοινωνικής επιστήμης στηρίζονται κυρίως σε σαφή κοινωνιολογικά μοντέλα τα οποία χρησιμοποιούν ως μέσα ερμηνείας.

B.J.M.

**Ποια είναι τα έργα σταθμοί της κριτικής προσέγγισης με τη βοήθεια των κοινωνικών επιστημών;**

Adolf Deissmann (1910) *Licht vom Osten*. Tübingen: Mohr  
Μετάφραση στα αγγλικά (1910) *Light from the Ancient East*. London: Hodder & Stoughton. Σε αυτό το βιβλίο ο συγγραφέας διερεύνησε τον κοινωνικό κόσμο των πρώτων χριστιανών. Η μελέτη του έδωσε την αφορμή να ακολουθήσουν κι άλλες παρόμοιες μελέτες σχετικές με αυτό το ζήτημα.

John G. Gager (1975) *Kingdom and Community: The Social World of Early Christianity*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.

Αυτό ήταν ίσως το πρώτο βιβλίο το οποίο χρησιμοποίησε κοινωνικοεπιστημονικά μοντέλα δανεισμένα από την κοινωνιολογία προκειμένου να κατανοήσει την Καινή Διαθήκη. Σε αυτό ο Gager αξιοποίησε τη θεωρία του Festinger για τη «γνωσιακή δυσαρμονία» προκειμένου να κατανοήσει την αποκάλυψη και την ανησυχία των πρώιμων ομάδων του Ιησού εξαιτίας της καθυστέρησης της έλευσης του Μεσσία. Το βιβλίο δέχθηκε κριτική εξαιτίας της μεγάλης εξάρτησής του από τη θεωρία του Festinger, η οποία με τη σειρά της είχε δεχθεί την κριτική των κοινωνιολόγων.

Gerd Theissen (1978) *The First Followers of Jesus: A Sociological Analysis of the Earliest Christianity*. London: SCM.

Ο τόμος έφερε στις Η.Π.Α. (1978) τον τίτλο *The Sociology of Early Palestinian Christianity*. Philadelphia: Fortress.



Σε αυτό ο Theissen στηριζόταν στην κοινωνική φιλοσοφία επιστημόνων, όπως ήταν ο Max Weber, καθώς επίσης και στη φροϋδική ψυχολογία προκειμένου να κατανοήσει το αρχέγονο «χριστιανικό» κίνημα.

Wayne Meeks (1983) *The First Urban Christians*. New Haven: Yale University Press.

Σε αυτό το πολύ σημαντικό βιβλίο ο Meeks κτίζει μία ακριβή και προσεκτική ιστορική απεικόνιση του πώς θα πρέπει να ήταν ο κοινωνικός κόσμος των παύλειων κοινοτήτων.

Bruce Malina and Richard Rohrbaugh (1998 κι εξής) *Social Science Commentary series*. Minneapolis: Fortress Press.

Αυτή η σημαντική σειρά επιδιώκει να προσφέρει κοινωνικοεπιστημονικά υπομνήματα για το σύνολο των βιβλίων της Καινής Διαθήκης.

### **Η κριτική προσέγγιση με τη βοήθεια των κοινωνικών επιστημών στην πράξη**

Όπως σημειώνει ο Malina στο άρθρο του υπάρχει μία ποικιλία κοινωνικών-επιστημονικών προσεγγίσεων της Καινής Διαθήκης. Ο Malina κάνει τη διάκριση μεταξύ των κοινωνικοϊστορικών και των κοινωνικών-επιστημονικών προσεγγίσεων, αν κι όλοι οι επιστήμονες αυτού του πεδίου δεν θα έκαναν μία παρόμοια διάκριση και κάποιιοι θα θεωρούσαν αυτό που ο Malina ονομάζει «κοινωνική ιστορία» ως κανονικό τμήμα της κοινωνικής-επιστημονικής μεθόδου (βλ. Horrell, 1999, 3-28). Είναι αλήθεια ωστόσο ότι οι κοινωνικές-επιστημονικές προσεγγίσεις στηρίζονται περισσότερο σε μεθόδους που προέρχονται από άλλες επιστήμες, όπως για παράδειγμα από την κοινωνική ανθρωπολογία.

**Οι εντός κι εκτός ομάδας στο Κυριακό Δείπνο: Α' Κορ 10, 14-22 και 11, 17-34**

Ένα από τα κείμενα της Καινής Διαθήκης, στου οποίου την ερμηνεία η κριτική προσέγγιση με τη βοήθεια των κοινωνικών επιστημών διαδραμάτισε σημαντικό ρόλο, είναι η Α' Κορινθίους. Ένας από τους λόγους είναι το ότι υπάρχουν πολλά τα οποία μας είναι γνωστά, όσον αφορά τις συνθήκες στην Κόρινθο κατά την εποχή του Παύλου κι αυτό βοηθά στην κατανόηση της κατάστασης που οδήγησε τον Παύλο να γράψει την επιστολή. Η συζήτηση από τον Παύλο του Κυριακού Δείπνου κατέλαβε σημαντική θέση στην κοινωνική-επιστημονική έρευνα, επειδή θέτει ζητήματα, όσον αφορά στις κοινωνικές σχέσεις που αναπτύχθηκαν μέσα στην ομάδα του Ιησού, που ίδρυσε ο Παύλος και στις διαιρέσεις που προέκυψαν εξαιτίας του τρόπου που οι Κορίνθιοι κατανόησαν το ευαγγέλιο του Παύλου.

***Το Κυριακό Δείπνο και η τελετουργία του (Α' Κορ 10, 14-22)***

Ένα σημαντικό στοιχείο στην κοινωνική-επιστημονική μελέτη της Α' Κορινθίους είναι η σημασία της συμμετοχής στο Κυριακό Δείπνο. Η συζήτηση από τον Παύλο του τι συνέβαινε όρισε με σαφήνεια ότι η κοινωνία του άρτου και του οίνου ήταν εκείνη που «έδινε υπόσταση με συγκεκριμένο τρόπο στην από κοινού μετοχή στην ομάδα» (Horrell, 1996, 88). Επομένως η πράξη της συμμετοχής στο Κυριακό Δείπνο ήταν εκείνη που διαμόρφωνε την ενότητα του σώματος του Χριστού· ίσως πιο σημαντικό κι από αυτό ήταν το γεγονός ότι αυτή η ενότητα απαιτούσε την αποκλειστικότητα. Ο Meeks σημειώνει ότι ένα από τα πλέον παράδοξα χαρακτηριστικά της χριστιανικής κοινότητας ήταν εκείνο της αποκλειστικότητας. Η συμμετοχή σε αυτήν απαιτούσε τη μη συμμετοχή σε άλλες ομάδες («ού δύνασθε ποτήριον κυρίου πίνειν και

ποτήριοι δαιμονίων, οὐ δύνασθε τραπέζης κυρίου μετέχειν καὶ τραπέζης δαιμονίων», 10, 21). Ἐτσι ἡ πράξη που εξασφάλιζε τὴν ἐνότητα τῆς κοινότητας ἐπίσης καθόριζε τὰ ὅρια που τὴν χώριζαν ἀπὸ τὶς ἐξω ομάδες.

Ἐνα χαρακτηριστικό γενικῆς σημασίας στὴν κοινωνικὴ-επιστημονικὴ ἐρμηνεία εἶναι ἐκεῖνο τῆς καθαρότητας καὶ τοῦ καθορισμοῦ τῶν ορίων. Ὅλες οἱ ἀνθρώπινες ομάδες καθορίζουν τὰ ὅρια τῆς ομάδας τους (διαφορετικῶν διαστάσεων κάθε φορά) ἀπὸ ἐκεῖνα τῶν ἄλλων ομάδων. Αὐτό εἶναι ἐκεῖνο που ονομάζει ὁ Malina διάσταση τῆς ἐνδο-ομάδας / ἐξω-ομάδας. Ὑποστηρίζει ὅτι ὁ ἀρχαῖος Ἰσραὴλ διαχώρισε τὸν εαυτό του ἀπὸ ὅλες τὶς ἄλλες ομάδες (τὶς ὁποῖες ονόμασε ἐθνικούς) καὶ ὅτι ὁ Παῦλος ἰσχυρίστηκε ὅτι ἐκεῖνοι που ὁ Θεὸς ἐξέλεξε γιὰ νὰ δεχθοῦν τὸ εὐαγγέλιό του ἔπρεπε νὰ δείξουν τὸ ἴδιο ἐνδιαφέρον γιὰ τὰ ὅρια τῆς ἐνδο-ομάδας (ἀποκλειστικότητα) με ἐκεῖνο που εἶχαν δείξει οἱ ἰσραηλιτικὲς κοινωνίες ἀπὸ τὶς ὁποῖες προέρχονταν. Ὑπῆρχε μίᾶ τελετουργία τῆς διάβασης ἀπὸ τὴν ἐξω-ομάδα στὴ νέα ἐνδο-ομάδα τοῦ Ἰησοῦ, ἡ ὁποία λεγόταν τελετουργία τοῦ βαπτίσματος. Οἱ τελετές εἶναι τελετουργίες που ἔχουν ὡς θέμα τους τὴν υπέρβαση τῶν κοινωνικῶν ορίων. Ἐπιπλέον τὸ βάπτισμα ἦταν μίᾶ τελετουργία τῆς μεταμόρφωσης τῆς κοινωνικῆς θέσης, ὅπως ἦταν καὶ ἡ τελετουργία τοῦ γάμου. Αὐτοὶ που ἀνήκαν στὴν ἐνδο-ομάδα ἦταν τώρα «νέα δημιουργήματα ἐν Χριστῷ» καὶ ἔπρεπε νὰ ἐνεργοῦν ὡς τέτοια, ἀκριβῶς ὅπως ὅσοι παντρεύονται γίνονται «μία σάρκα» καὶ ἐπομένως νέα δημιουργήματα. Ἐπιπλέον ἐκεῖνοι που βρισκόνταν στὴν ἐνδο-ομάδα εἶχαν μίᾶ τελετουργία με τὴν ὁποία ἐόρταζαν τὴν ὑπαρξή τους ἐν Χριστῷ. Τελετουργίες που τιμοῦσαν τὴ συμμετοχή στὴν ἐνδο-ομάδα καὶ τὴν ἐνότητα ονομάζονται ἱεροτελεστίες (βλ. Malina καὶ Pilch, 2006, 102-14).

Ὁ Malina ὑποστηρίζει ὅτι αὐτὴ ἡ ἱεροτελεστία τῆς ομά-

δας του Ιησού, που λεγόταν η Τράπεζα του Κυρίου, εμπειρείχε πολλά νοήματα:

- Επιτελούνταν σε ανάμνηση του ιδρυτή της ομάδας του Ιησού («τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν», 11, 24). Υπό αυτήν την έννοια οι ομάδες του Ιησού σχημάτιζαν ομάδες αδελφών (ανδρών και γυναικών) πλασματικής συγγένειας των οποίων η οικιακή θρησκεία ήταν ένα είδος προγονολατρίας.
- Η ιεροτελεστία ήταν μία μίμηση της προφητικής συμβολικής πράξης που επιτελέσθηκε από τον Ιησού κατά το τελευταίο του δείπνο.
- Ἐπρεπε να συνεχισθεί η επιτέλεσή του μέχρι την επάνοδο του Κυρίου που θα γινόταν σύντομα («τὸν θάνατον τοῦ κυρίου καταγγέλλετε ἄχρι οὗ ἔλθῃ», 11, 26).
- Βέβαια μια τέτοια ιεροτελεστία της ενδο-ομάδος ήταν αποκλειστική για τα μέλη της ομάδας του Ιησού που περίμενε ότι ο ερχομός του Κυρίου θα γινόταν σύντομα («ελπίδα») κι απαιτούσε από εκείνα τα μέλη της ομάδας να επιδεικνύουν αμοιβαία κοινωνική στήριξη («αγάπη») και να εμπιστεύονται το Θεό του Ισραήλ («πίστη») μένοντας μακριά ταυτόχρονα από όλες τις άλλες ομάδες («οὐ δύνασθε ποτήριον κυρίου πίνειν καὶ ποτήριον δαιμονίων, οὐ δύνασθε τραπέζης κυρίου μετέχειν καὶ τραπέζης δαιμονίων», 10, 21).

Ἐτσι η ενεργός μνήμη του αναστημένου Κυρίου Ιησού, η ενότητα του σώματος του Χριστού, ο διαχωρισμός από τις συμπεριφορές της ευρύτερης κοινωνίας και η υποστήριξη των αξιών της ενδο-ομάδας, όλα αυτά ενισχύονταν με τη συμμετοχή στην ιεροτελεστία του Κυριακού Δείπνου (βλ. Malina και Pilch, 2006, 102-14).

### **Η κοινωνία της τράπεζας στην Κόρινθο και η κοινωνική θέση (Α΄ Κορ 11, 17-34)**

Το Α΄ Κορ 11, 17-34 καθιστά σαφές σε μας ότι το «Κυριακό Δείπνο» λάμβανε χώρα μέσα στο πλαίσιο ενός γεύματος για τη συγκεντρωμένη ομάδα. Ένα τέτοιο δείπνο πρέπει να ήταν κοινός τόπος στον αρχαίο κόσμο. Η λατρεία στα ιερά του ελληνικού κόσμου συχνά έπαιρνε τη μορφή ενός δείπνου και, όπως σημειώνει ο Meeks, υπάρχουν αρκετά παραδείγματα προσκλήσεων σε δείπνο «στην κλίνη» θεών όπως ήταν ο Ήλιος (βλ. Meeks, 1983, 158). Εξίσου σημαντικό θα πρέπει να ήταν το δείπνο που λάμβανε χώρα στους διάφορους εθελοντικούς θιάσους (των οποίων υπήρχαν τρεις κύριοι τύποι: εκείνοι που οργανώνονταν γύρω από έναν οίκο, γύρω από ένα κοινό επάγγελμα και γύρω από τη λατρεία μίας θεότητας), στους οποίους συγκεντρώνονταν άνθρωποι από όλο το κοινωνικό φάσμα κι αποκτούσαν το αίσθημα το σεβασμού ως αποτέλεσμα αυτής της συγκέντρωσης. Μολονότι είναι πολύ σαφές ότι οι ομάδες του Ιησού δεν ήταν στην πραγματικότητα το ίδιο με αυτά τα είδη των θιάσων, είναι πολύ πιθανόν ότι ακολουθούσαν τους ασυνήθιστους κοινωνικούς κανόνες των προαιρετικών θιάσων, όταν συγκεντρώνονταν.

Οι κανόνες διοίκησης των θιάσων όριζαν ότι τα μέλη έτρωγαν σύμφωνα με την κοινωνική τους θέση. Αυτό ήταν ένα σημαντικό χαρακτηριστικό των περισσότερων ελληνο-ρωμαϊκών δειπνών. Ακόμη και στα σπίτια της αριστοκρατίας η τραπεζαρία (που ονομαζόταν *triclinium*) μπορούσε να φιλοξενήσει οκτώ έως είκοσι άτομα. Το πρωτόκολλο προέβλεπε ότι ο οικοδεσπότης και οι περισσότερο επιφανείς καλεσμένοι έτρωγαν το καλύτερο φαγητό στην τραπεζαρία, ενώ οι λιγότερο επιφανείς καλεσμένοι έτρωγαν διαφορετικό φαγητό σε άλλα μέρη του σπιτιού (βλ. Theissen, 1982, 96). Ο Witherington στηρίζεται στην περιγραφή των Κρο-

νείων (Saturnalia) από τον Λουκιανό για να τονίσει την κατάσταση που συνήθως επικρατούσε. Στα Κρόνεια, οι κανόνες που συνήθως καθόριζαν την τάξη στα δείπνα ανατρέπονταν για μία μέρα και οι φτωχότεροι καλεσμένοι έπρεπε να τύχουν καλής μεταχείρισης. Ο Λουκιανός δίνει παραδείγματα, όπως για παράδειγμα ότι δεν θα έπρεπε να προσφέρονται στους φτωχότερους καλεσμένους τα κόκκαλα για φαγητό ή τα υπολείμματα του γλυκού και ότι αυτοί δεν θα έπρεπε να ζητήσουν επτά φορές να τους ξαναγεμίσουν το ποτήρι με κρασί (βλ. Witherington, 1995, 241-2). Είναι αυτό το είδος του σκηνικού που παρέχει το πιθανό υπόβαθρο της κριτικής που ασκεί ο Παύλος στους Κορίνθιους, γιατί, όταν συγκεντρώνονταν «έκαστος γάρ τὸ ἴδιον δείπνον προλαμβάνει ἐν τῷ φαγεῖν, καὶ ὅς μὲν πεινᾷ ὅς δὲ μεθύει» (Α' Κορ 11, 21).

Ο Gerd Theissen άσκησε ιδιαίτερη επιρροή στην έρευνα προτείνοντας μία κοινωνική ιστορική αντίληψη της κατάστασης σύμφωνα με την οποία αυτό το είδος της κοινωνικής συμπεριφοράς ήταν εκείνο που οδήγησε στις διαιρέσεις στην Κόρινθο. Υποστηρίζει ότι οι κύριες διαιρέσεις στην κοινότητα της Κορίνθου προκλήθηκαν από μία διάκριση μεταξύ των πλουσίων και των φτωχών μέσα στην κοινότητα. Οι ευκατάστατοι οικοδεσπότες στις συνάξεις ενεργούσαν σύμφωνα με τις επικρατούσες κοινωνικές επιταγές κι άρχιζαν να τρώνε πριν από τα υπόλοιπα μέλη της ομάδας καταναλώνοντας τις δικές τους τροφές, τις οποίες κρατούσαν για τον εαυτό τους. Ήταν πολύ συνηθισμένο να δείχνουν ελάχιστο ενδιαφέρον για τους φτωχότερους γείτονές τους. Ο Παύλος δεν τους ζητά να μοιραστούν με τους φτωχούς, αλλά προτείνει να τρώνε στο σπίτι τους πριν τις συνάξεις (βλ. Theissen, 1982, 145-174). Η πρόταση του Theissen έδωσε αφορμή για μία σειρά εξηγήσεων της κοινωνικής σύστασης και των κοινωνικών σχέσεων στην κοινότητα της Κορίνθου και για το

πώς αυτές σχετίζονται άμεσα με τα ζητήματα τα οποία πραγματεύεται ο Παύλος στην Α΄ Κορινθίους κι ιδιαίτερα με την κοινωνία της τράπεζας.

### **Συμπεράσματα**

Οι σχετικές με το Κυριακό Δείπνο περικοπές στην Α΄ Κορινθίους είναι ένα καλό παράδειγμα του πώς η ανάγνωση της Καινής Διαθήκης με τη βοήθεια των κοινωνικών επιστημών μπορεί να προάγει την κατανόησή τους. Μολονότι οι τεχνικές της κοινωνικής-επιστημονικής κριτικής προσέγγισης θα μπορούσαν να αξιοποιηθούν για να μάθουμε και για άλλες πτυχές αυτών των κειμένων, δύο στοιχεία ξεχωρίζουν. Το πρώτο αφορά στις κοινωνικές σχέσεις. Μία προσεκτική ανάγνωση του κοινωνικού συστήματος της αρχαίας Κορίνθου, συμπεριλαμβανομένων και των προσδοκιών ενός κοινού δείπνου, επιτρέπει μία πιθανή ανακατασκευή των ζητημάτων που κρύβονται πίσω από την επίπληξη εκ μέρους του Παύλου στο Α΄ Κορ 11, 17-34. Το ιστορικό και κοινωνικό υπόβαθρο στην Κόρινθο οδηγεί στο συμπέρασμα ότι θα ήταν φυσιολογικό σε αυτά τα δείπνα να υπάρχει μία αυστηρή ιεραρχία μεταξύ των καλεσμένων με βάση την κοινωνική τους θέση· μία μεταφορά αυτών των προσδοκιών μέσα στις συνάξεις για το Κυριακό Δείπνο οδήγησε σε κάποια από τα προβλήματα που βλέπουμε να συζητά ο Παύλος στο Α΄ Κορ 11, 17-34.

Μία κάπως διαφορετική κοινωνική-επιστημονική ανάγνωση του Κυριακού Δείπνου, η οποία στηρίζεται στο Α΄ Κορ 10, 14-22, εστιάζεται όχι τόσο στην αποκατάσταση των ιστορικών προσδοκιών όσο στην κοινωνική λειτουργία του Κυριακού Δείπνου ως μίας ιεροτελεστίας που σκοπό είχε να διατηρήσει τη συνοχή της ενδο-ομάδας («αγάπη») και την κοινωνική ταυτότητα (έναντι των άλλων Ισραηλιτών και των μη Ισραηλιτών).

## **Αξιολόγηση της κριτικής προσέγγισης με τη βοήθεια των κοινωνικών επιστημών**

Στην πράξη η κριτική προσέγγιση με τη βοήθεια των κοινωνικών επιστημών συμπίπτει σε πολλά σημεία με την ιστορική κριτική που εξετάσθηκε στο προηγούμενο κεφάλαιο. Η σημαντική διαφορά μεταξύ τους είναι ότι οι κοινωνικές-επιστημονικές προσεγγίσεις επιδιώκουν να αξιοποιήσουν τις μεθόδους που έχουν στη διάθεσή τους από τις άλλες επιστήμες, όπως για παράδειγμα από την κοινωνική και πολιτισμική ανθρωπολογία, ενώ η ιστορική κριτική περιορίζεται περισσότερο στα ιστορικά εργαλεία. Είναι σημαντικό να αναγνωρίσουμε ότι η κριτική προσέγγιση με τη βοήθεια των κοινωνικών επιστημών είναι μία πολύ ευρεία προσέγγιση και περιλαμβάνει ένα ευρύ φάσμα γνωστικών περιοχών· η διερεύνηση στο παρόν κεφάλαιο εστιάσθηκε στη δουλειά του Bruce Malina, αλλά η εστίαση που υιοθετείται στο έργο ενός άλλου ερμηνευτή πιθανόν θα οδηγούσε σε διαφορετικά συμπεράσματα.

Αυτή η εξάρτηση της κοινωνικής-επιστημονικής κριτικής προσέγγισης από τις διεπιστημονικές τεχνικές συνιστά τη μεγαλύτερη δύναμή της και τη μεγαλύτερη αδυναμία της. Η αξία της αξιοποίησης καταξιωμένων μεθόδων της πολιτισμικής και κοινωνικής έρευνας είναι ότι οι μέθοδοι που υιοθετούνται από την κοινωνική-επιστημονική κριτική προσέγγιση είναι σαφείς, καλά εδραιωμένες και μπορούν να χρησιμοποιηθούν προσεκτικά και αποτελεσματικά. Επιπλέον υπάρχει το σώμα του υλικού που βρίσκεται έξω από την έρευνα της Καινής Διαθήκης και το οποίο μπορεί να χρησιμοποιηθεί για τον έλεγχο των μεθόδων προκειμένου να εξασφαλισθεί ότι αυτές θα χρησιμοποιηθούν όσο το δυνατόν πιο αποτελεσματικά.

Το μειονέκτημα της κριτικής προσέγγισης με τη βοή-



θεια των κοινωνικών επιστημών είναι ένα πρόβλημα κοινό σε όλες τις διεπιστημονικές προσεγγίσεις. Είναι μια μεγάλη πρόκληση να συνυφάνει κανείς την έρευνα από δύο μη σχετικές μεταξύ τους επιστήμες. Είναι πολύ εύκολο, για παράδειγμα, να δημοσιευθεί μία μελέτη στην κοινωνική ανθρωπολογία, η οποία φαίνεται να έχει να προσφέρει στην έρευνα της Καινής Διαθήκης. Αυτή η μελέτη μπορεί να χρησιμοποιηθεί στη συνέχεια για να κατανοηθεί η Καινή Διαθήκη και μπορεί να εξελιχθεί σε έναν καλά εδραιωμένο τρόπο ανάγνωσης μίας περικοπής της Καινής Διαθήκης, ενώ την ίδια στιγμή στο χώρο της κοινωνικής ανθρωπολογίας η επακόλουθη εξέταση της μελέτης καταδεικνύει τα μειονεκτήματά της. Η πρόκληση για τον επιστήμονα που εφαρμόζει την κοινωνική-επιστημονική κριτική είναι να είναι ενημερωμένος για την έρευνα τόσο στην αρχική επιστήμη - στο μέτρο που αυτή είναι σχετική με τις καινοδιαθηκικές σπουδές - και να συνυφαίνει τις δύο προσεγγίσεις με έναν τέτοιο τρόπο που θα δίνει συνεχή προσοχή και στις δύο. Είναι ιδιαίτερα χρήσιμο να γίνεται πολύτιμη διεπιστημονική δουλειά και να υπάρχει συνεχής αλληλεπίδραση με τους αξιόπιστους συναδέλφους από τις άλλες επιστήμες. Όταν αυτό γίνει με επιτυχία, τότε η αξία της κριτικής είναι μεγάλη, όταν όμως δεν συμβεί αυτό, τότε η κριτική προσέγγιση έχει προβλήματα.



## Κριτική της μορφής (Form criticism)

### **Τι είναι η κριτική της μορφής;**

Κριτική της μορφής είναι η μελέτη και η ταξινόμηση των φιλολογικών σχημάτων και των τυπικών χαρακτηριστικών των κειμένων (για παράδειγμα, ιστοριών αντιπαράθεσης, ιστοριών θαυμάτων) συχνά με σκοπό την κατανόηση της συνάφειας μέσα στην οποία αυτά τα κείμενα διαμορφώθηκαν.

### **Πώς αναπτύχθηκε η θεωρία και ποια είναι τα κύρια χαρακτηριστικά της;**

*James D.G. Dunn*

Το 1919 ο Martin Dibelius επινόησε τον όρο Formgeschichte δηλώνοντας το ενδιαφέρον του για την «ιστορία της μορφής», η οποία είναι, με άλλα λόγια, ο τρόπος με τον οποίο τα λογοτεχνικά χαρακτηριστικά ενός κειμένου έχουν αλλάξει και εξελιχθεί μέσα στο χρόνο, καθώς αυτό παραδιδόταν μέσα στην προφορική παράδοση (Dibelius, 1919). Ο αγγλικός όρος 'form criticism' δεν είναι μετάφραση από τα γερμανικά, αλλά δηλώνει έναν τρόπο κριτικής μελέτης του υλικού της Κ.Δ ανάλογο προς αλλά και διαφορετικό από την πιο παραδοσιακή κριτική των πηγών.

Η κριτική της μορφής προέκυψε από την αναγνώριση

ότι τόσο οι επιστολές όσο και τα ευαγγέλια περιέχουν πολλές ενότητες, οι οποίες ήταν σαφώς σχηματοποιημένες εκ των προτέρων, οι οποίες παραλήφθηκαν και ενσωματώθηκαν ή προσαρμόσθηκαν από το συγγραφέα. Στις επιστολές της Καινής Διαθήκης αυτές οι «μορφές» είναι χαρακτηριστικά προτάσεις ομολογίας (για παράδειγμα, «Ο Θεός ανέστησε τον Ιησού από τους νεκρούς», «ο Ιησούς είναι ο Κύριος»), ποιήματα ή ύμνοι (όπως το Ιω.1,1-18. Φιλ.2.6-11), ή κατηχητικά σχήματα (κατάλογοι αμαρτιών, κανόνες οικιακής συμπεριφοράς και ούτω καθεξής). Μεγαλύτερη ωστόσο επιρροή είχε η κριτική της μορφής στη μελέτη των ευαγγελίων, ιδιαίτερα στην παράδοση που διαμόρφωσε τα συνοπτικά ευαγγέλια.

Ο κύριος πρωτοπόρος εδώ ήταν ο Rudolf Bultmann, ο οποίος στη δεκαετία του 1920 στηρίχθηκε στο έργο δύο προκατόχων του: του Julius Wellhausen και του K. L Schmidt (βλ. Bultmann, 1921). Ο Wellhausen απέδειξε ότι σε καθένα από τα συνοπτικά ευαγγέλια μπορούσε να γίνει η διάκριση μεταξύ της παλαιότερης παράδοσης και της συντακτικής παρέμβασης του ευαγγελιστή (βλ. Wellhausen, 1905) κι ο Schmidt είχε συνεχίσει με την εξέταση των συνδετικών κρίκων, οι οποίοι συνδέουν τα ξεχωριστά επεισόδια στο κατά Μάρκον σημειώνοντας συγκεκριμένα ότι όλες σχεδόν οι αναφορές σε χρόνο και τόπο στο κατά Μάρκον ανήκουν σε αυτούς τους συνδετικούς κρίκους, τους οποίους δημιούργησε ο ευαγγελιστής (βλ. Schmidt, 1919). Όταν το συντακτικό υλικό απομακρυνθεί, αυτό που απομένει είναι μία σειρά από μεμονωμένες ενότητες χωρίς χρονικές και τοπικές ενδείξεις. Ο Bultmann εξέτασε αυτές τις μορφές και τις ταξινόμησε. Ιδιαίτερα σημαντικές κατηγορίες ήταν οι ιστορίες αντιπαράθεσης, τα κυριακά λόγια, οι παραβολές και οι ιστορίες θαυμάτων.

Η αξία της κριτικής της μορφής είναι ότι επέτρεψε στους

ερευνητές, που ασχολούνται με την ιστορία των παραδόσεων σχετικά με τον Ιησού, να εισχωρήσουν πίσω από τις πρώιμες γραπτές πηγές. Αν μπορούσε να καταδειχθεί ότι το αρχαιότερο ευαγγέλιο (το κατά Μάρκον) έχει ενσωματώσει παλαιότερο υλικό, τότε η εστίαση σε αυτές τις πρώιμες μορφές οδήγησε τους ερευνητές ένα ακόμη βήμα πίσω στην ιστορία της παράδοσης. Η ίδια λογική θα μπορούσε να εφαρμοστεί κατά ανάλογο τρόπο στο κείμενο της Q, το οποίο συμπεραίνεται από τους περισσότερους ότι είναι η άλλη αρχαιότερη γραπτή πηγή για τη συνοπτική παράδοση. Οι μορφές παρείχαν μαρτυρίες για το πώς η παράδοση για τον Ιησού χρησιμοποιήθηκε στη δεκαετία του 40 και 50, και επομένως παρείχε πληροφορίες όσον αφορά στα ενδιαφέροντα και στις ανησυχίες των αρχέγονων χριστιανικών κοινοτήτων, οι οποίες έτσι χειρίστηκαν και διαμόρφωσαν αυτές τις παραδόσεις.

Το ότι τα αρχαιότερα στάδια της ευαγγελικής παράδοσης πρέπει να είχαν προφορική μορφή έχει γενικά γίνει αποδεκτό κατά τα τελευταία διακόσια χρόνια κι η κριτική της μορφής συνέβαλε στο να επικεντρωθεί η προσοχή στην περίοδο της προφορικής παράδοσης και στο χαρακτήρα της παράδοσης για τον Ιησού κατά την διάρκεια αυτής της φάσης. Ωστόσο η πρόοδος στην έρευνα υπονομεύθηκε από διάφορες αμφιλεγόμενες υποθέσεις, οι οποίες αποτέλεσαν τη βάση για περαιτέρω έρευνα, όσον αφορά στην ιστορία της συνοπτικής παράδοσης.

1. Οι πρώτοι εκπρόσωποι της κριτικής της μορφής υπέθεσαν μία εξέλιξη, η οποία ξεκίνησε με μία «καθαρή μορφή» και συνέλαβαν την ιδέα μίας φυσικής εξέλιξης των μορφών που κινήθηκε από την καθαρότητα και απλότητα προς τη μεγαλύτερη πολυπλοκότητα. Ο Bultmann επίσης υπέθεσε ένα λογοτεχνικό μοντέλο για να εξηγήσει την πορεία της μετάδοσης, όπου η ανάκτηση της

αρχικής εκδοχής μπορεί να επιτευχθεί, εάν αφαιρεθούν τα μεταγενέστερα (ελληνιστικά) στρώματα, τα οποία τώρα επικαλύπτουν τα αρχαιότερα στρώματα από την Παλαιστίνη.

2. Μία διαδεδομένη υπόθεση ήταν ότι η αρχαιότερη φάση σε αυτήν την πορεία εξέλιξης αποτελούνταν από επιμέρους ενότητες και αποσπάσματα της παράδοσης. Κάθε ομαδοποίηση του υλικού ήταν σημάδι μεταγενέστερης επεξεργασίας.
3. Προβεβλημένη υπόθεση κατέστη εκείνη που υποστήριξε ότι κάθε στρώμα της παράδοσης μπορούσε να συνδεθεί με μία ή περισσότερες συγκεκριμένες κοινότητες. Στο δεύτερο μισό του 20<sup>ου</sup> αι. κατέστη κοινός τόπος η συζήτηση για «την κοινότητα της Q», ενώ οι διαφορετικές εκδοχές της Q θεωρήθηκαν ενδείξεις της ύπαρξης διαφορετικών σταδίων στην ιστορία της κοινότητας της Q.

Μια προσεκτικότερη μελέτη του πώς λειτουργούν μία προφορική κοινότητα και μια προφορική παράδοση έθεσε εν αμφιβόλω τις παραπάνω υποθέσεις. Η προφορική παράδοση χαρακτηρίζεται από «παραλλαγές μέσα στο ίδιο θέμα», όπου η ίδια ιστορία ή το ίδιο σώμα διδασκαλίας μπορούν να επαναδιατυπωθούν σε μία σχεδόν ατελείωτη ποικιλία αποδόσεων. Κατά συνέπεια στην προφορική παράδοση δεν υπάρχει «πρωτότυπο», αφού κάθε παρουσίαση μίας γνωστής ιστορίας ή διδασκαλίας, που είναι σημαντικές για την κοινότητα, θα είναι διαφορετική στις λεπτομέρειες και στην έμφαση. Έτσι η αναζήτηση για μία «πρωτότυπη» εκδοχή, ωσάν τάχα να ήταν μόνο εκείνη «αυθεντική», βρίσκεται σε πλάνη από την αρχή της. Ομοίως πεπλανημένη είναι η υπόθεση ότι στο αρχαιότερο στάδιο της μετάδοσης της παράδοσης πρέπει να υπήρχαν μόνο μεμονωμένα λόγια. Από την αρχή οι ίδιοι οι μαθητές του Ιησού πρέπει να ήταν σε θέση να ανακαλέσουν στη μνήμη δι-

αδοχικά γεγονότα και διδασκαλίες των οποίων υπήρξαν μάρτυρες (και ιδιαίτερα εκείνα της τελευταίας εβδομάδας πριν την εκτέλεση του Ιησού) και οι διδάσκαλοι στις προφορικές κοινότητες μπορούσαν φυσικά να ομαδοποιήσουν το υλικό της διδασκαλίας με ποικίλους τρόπους, όπως βόλευε σε διαφορετικές περιστάσεις. Και η συνέπεια των αναφορών στην παράδοση μέσα στις επιστολές της Καινής Διαθήκης είναι ότι η γνώση της παράδοσης για τον Ιησού ήταν διαδεδομένη μέσα στην ποικιλομορφία των εκκλησιών της πρώτης γενιάς.

Είναι επομένως πιθανόν ότι ο χαρακτήρας της συνοπτικής παράδοσης, ο ίδιος στην ουσία του αλλά διαφορετικός στις λεπτομέρειες και στην έμφαση, αντικατοπτρίζει τον τρόπο με τον οποίο οι παραδόσεις για την αποστολή του Ιησού διαδόθηκαν και χρησιμοποιήθηκαν από την πρώτη στιγμή.

J.D.G.D

### **Ποια είναι τα έργα σταθμοί για την κριτική της μορφής;**

Julius Wellhausen (1905) *Einleitung in die drei ersten Evangelien*. Berlin: G.Reimer

Ένα από τα πρώτα βιβλία που υποστήριξαν ότι ήταν δυνατό να γίνει διάκριση μεταξύ της «παλαιότερης παράδοσης» και της συντακτικής παρέμβασης των ευαγγελιστών.

K. L. Schmidt (1919) *Der Rahmen der Geschichte Jesu: literarkritische Untersuchungen zur ältesten Jesusüberlieferung*. Berlin:Trowitzsch

Σε αυτό το βιβλίο ο Schmidt επισήμανε τη σπουδαιότητα των κενών ανάμεσα στις ενότητες της παράδοσης. Αυτός παρομοίασε ως γνωστόν τα ευαγγέλια με κλωστή από μαργαριτάρια και υποστήριξε ότι, αν η κλωστή έσπαζε και τακτοποιούνταν ξανά με διαφορετική σειρά τα μαργαριτάρια θα έμεναν αναλλοίωτα.

Martin Dibelius (1919) *Die Formgeschichte des Evangeliums*. Tübingen: Mohr (Siebeck)

Μεταφράστηκε στα αγγλικά με τον τίτλο (1934) *From Tradition to Gospel*. London: Nicholson & Watson. (1965) New York: Scribner.

Σε αυτό το βιβλίο ο Dibelius εισήγαγε τον όρο Formgeschichte (ιστορία της μορφής) και ανέλυσε τις παραδόσεις των ευαγγελίων από την προοπτική της προφορικής παράδοσης.

Rudolf Bultmann (1921) *Die Geschichte der synoptischen Tradition*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Μεταφράστηκε στα αγγλικά με τον τίτλο (1963) *The History of the Synoptic Tradition*. New York: Harper & Row. Αυτό το βιβλίο ταξινόμησε τις ιστορίες των ευαγγελίων σε διαφορετικές μορφές.

C.F.D.Moule (1962) *The Birth of the New Testament*. London: A&C Black.

Ο Moule συνέχισε το επιστημονικό έργο ανθρώπων, όπως ήταν ο Bultmann και επιχείρησε να προσδιορίσει τις συνθήκες, οι οποίες οδήγησαν στη συγγραφή της Καινής Διαθήκης.

## Η κριτική της μορφής στην πράξη

Μία από τις περικοπές που ωφελήθηκε πολύ από την ανάλυση με βάση την κριτική της μορφής είναι η Κυριακή προσευχή. Ένας από τους λόγους γι' αυτό είναι το γεγονός ότι η προσευχή δεν εμφανίζεται στο κατά Μάρκον ευαγγέλιο αλλά εμφανίζεται σε διαφορετικές μορφές στα ευαγγέλια του Ματθαίου και του Λουκά. Η αξιοποίηση των μεθόδων της κριτικής της μορφής είναι ένας από τους πολλούς τρόπους για να αρχίσει κανείς τη διερεύνηση των λόγων που οδήγησαν σε αυτές τις διαφορές.



## Η Κυριακή προσευχή: Ματθ. 6.7-15 και Λκ. 11.1-4

Οι διαφορές μεταξύ των αφηγήσεων του Ματθαίου και του Λουκά είναι εντυπωσιακές. Η συνάφεια είναι διαφορετική, οι λέξεις που εισάγουν την προσευχή διαφέρουν, όπως συμβαίνει στην πραγματικότητα και με μία σειρά άλλων σημαντικών φράσεων. Συνοπτικά η εκδοχή της Κυριακής προσευχής στον Ματθαίο είναι πολύ εκτενέστερη από την αντίστοιχη του Λουκά και βρίσκεται σε μία διαφορετική συνάφεια στο ευαγγέλιο. Η τοποθέτηση των Μτ 6.7-15 και Λκ. 11.1-4, της μίας δίπλα στην άλλη καθιστά εμφανείς τις διαφορές τους:

Μτ 6, 7-15

Λκ. 11, 1-4

<sup>7</sup> Προσευχόμενοι δὲ μὴ βατταλογήητε ὡσπερ οἱ ἔθνηκοί, δοκοῦσιν γὰρ ὅτι ἐν τῇ πολυλογίᾳ αὐτῶν εἰσακουσθήσονται. <sup>8</sup> μὴ οὖν ὁμοιωθῆτε αὐτοῖς· οἶδεν γὰρ ὁ πατὴρ ὑμῶν ὃν χρεῖαν ἔχετε πρὸ τοῦ ὑμᾶς αἰτῆσαι αὐτόν.

<sup>1</sup> Καὶ ἐγένετο ἐν τῷ εἶναι αὐτὸν ἐν τόπῳ τινὶ προσευχόμενον, ὡς ἐπαύσατο, εἶπέν τις τῶν μαθητῶν αὐτοῦ πρὸς αὐτόν· κύριε, δίδαξον ἡμᾶς προσεύχεσθαι, καθὼς καὶ Ἰωάννης ἐδίδαξεν τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ.

<sup>9</sup> οὕτως οὖν προσεύεσθε ὑμεῖς· Πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς· ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου·

<sup>2</sup> εἶπεν δὲ αὐτοῖς· ὅταν προσεύχησθε λέγετε· Πάτερ, ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου· ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου·

<sup>10</sup> ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου· γενηθήτω τὸ θέλημά σου, ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς·

<sup>11</sup> τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δὸς ἡμῖν σήμερον·

<sup>12</sup> καὶ ἄφες ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν, ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφήκαμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν·

<sup>3</sup> τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δίδου ἡμῖν τὸ καθ' ἡμέραν·

<sup>13</sup> καὶ μὴ εἰσενέγκης ἡμᾶς εἰς πειρασμόν, ἀλλὰ ῥύσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ.

<sup>4</sup> καὶ ἄφες ἡμῖν τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν, καὶ γὰρ αὐτοὶ ἀφίομεν παντὶ ὀφείλοντι ἡμῖν·

<sup>14</sup> Ἐὰν γὰρ ἀφήτε τοῖς ἀνθρώποις τὰ παραπτώματα αὐτῶν, ἀφήσει καὶ ὑμῖν ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος·

καὶ μὴ εἰσενέγκης ἡμᾶς εἰς πειρασμόν.

<sup>15</sup> Ἐὰν δὲ μὴ ἀφήτε τοῖς ἀνθρώποις, οὐδὲ ὁ πατὴρ ὑμῶν ἀφήσει τὰ παραπτώματα ὑμῶν.

Οι ερμηνευτές έχουν διαφωνήσει σχετικά με το πώς προέκυψαν αυτές οι διαφορές. Στηριζόμενος, για παράδειγμα, στην κριτική των πηγών ο Streeter υποστήριξε ότι τόσο ο Ματθαίος όσο και ο Λουκάς άντλησαν την προσευχή από την Q (Streeter, 1924, 277-8). Από την άλλη ο Goulder στηριζόμενος στην κριτική της σύνταξης ισχυρίστηκε ότι η ουσία της προσευχής προέκυψε από τη διδασκαλία του ίδιου του Ιησού για την προσευχή αλλά ότι ο Ματθαίος την αποτύπωσε στη μορφή που την έχουμε σήμερα κι ότι ο Λουκάς την επεξεργάστηκε προκειμένου να την ταιριάξει μέσα στο ευαγγέλιό του (Goulder, 1963, 45). Καμιά, ωστόσο, από αυτές τις εξηγήσεις δεν είναι απόλυτα πειστική, καθώς ο Streeter δεν παρέχει επαρκείς αποδείξεις για να εξηγήσει γιατί, αν η αρχική πηγή είναι η ίδια, οι δύο εκδοχές είναι τόσο διαφορετικές κι ο Goulder δεν εξηγεί γιατί ο Ματθαίος και ο Λουκάς αισθάνονταν τόσο σίγουροι ώστε να αλλάξουν τόσο ριζικά την κυριακή διδασκαλία για την προσευχή.

Μία τρίτη πιθανή εξήγηση για τις διαφορές, η οποία στηρίζεται στην κριτική της μορφής, τοποθετεί τα κείμενα σε μία λειτουργική χρήση. Με άλλα λόγια οι παραλλαγές προέκυψαν καθώς η προσευχή απαγγελλόταν τακτικά στη διάρκεια της λατρείας.

### ***Η Προσευχή του Κυρίου στην Διδαχή***

Μία από τις σημαντικές αποδείξεις υπέρ αυτής της υπόθεσης είναι το χωρίο *Διδαχή* 8,3. Σε αυτό το πρώιμο χριστιανικό κείμενο η Κυριακή Προσευχή απαντά σε μία μορφή παρόμοια με αλλά όχι ταυτόσημη με την Κυριακή Προσευχή στο κατά Ματθαίον. Τελειώνει με την εντολή να προσεύχεται κανείς με αυτόν τον τρόπο τρεις φορές την ημέρα: μία εντολή, η οποία αναδεικνύει την τακτική λειτουργική χρήση της προσευχής. Ο Crossan σημειώνει ότι η εκδοχή της προ-

σευχής στη *Διδαχή* έχει τα περισσότερα στοιχεία από αυτά που απαντούν στον Ματθαίο, αλλά διαφέρει στην εισαγωγική πρόταση: η *Διδαχή* έχει «Πάτερ ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς» στον ενικό αλλά όχι «Πάτερ ἡμῶν» όπως στον Ματθαίο. Αυτό το εκλαμβάνει ως ένδειξη ότι πρόκειται για μια «ανεξάρτητη απόδοση της ίδιας προσευχής που ήταν γνωστή στον ίδιο τον Ματθαίο» (Crossan, 1991, 293 ). Αυτό σημαίνει ότι η προσευχή υπήρχε στη λατρεία των πρώιμων χριστιανικών κοινοτήτων με ελαφρώς διαφορετικές μορφές.

### ***Η Προσευχή του Κυρίου στην Γεθσημανή***

Μολονότι η Κυριακή Προσευχή δε συμπεριλαμβάνεται στο ευαγγέλιο του Μάρκου, διάφοροι ερευνητές επεσήμαναν ότι παρουσιάζει μεγάλες ομοιότητες με το περιεχόμενο της προσευχής του Κυρίου στο Μκ. 14, 32-42 (και στα παράλληλα). Τρεις φράσεις ξεχωρίζουν εδώ. Ο Ιησούς ξεκινά την προσευχή στο Μκ. 14, 36 με το «αββα ὁ πατήρ» (πρβλ. το «Πάτερ» στην αρχή της Κυριακής Προσευχής και στα δύο ευαγγέλια). Η αφήγηση του Μάρκου περιέχει την φράση «οὐ τί ἐγὼ θέλω ἀλλὰ τί σύ» (πρβλ. το «γενηθήτω τὸ θέλημά σου» στο ευαγγέλιο του Ματθαίου) και περιλαμβάνει την εντολή προς στους μαθητές ότι πρέπει να προσεύχονται για να μην βρεθούν στην στιγμή της δοκιμασίας (πρβλ. το «μὴ εἰσενέγκης ἡμᾶς εἰς πειρασμόν» τόσο στον Ματθαίο όσο και στον Λουκά). Ο S. Van Tilborg βλέπει εδώ μία δυνατή ένδειξη ότι η Κυριακή Προσευχή ξεκίνησε τη ζωή της ως ένας λειτουργικός στοχασμός επάνω στην προσευχή του Ιησού στην Γεθσημανή και σιγά-σιγά άλλαξε στις λατρευτικές κοινότητες του Ματθαίου και του Λουκά μέχρι να φτάσει στη μορφή που έχει σε κάθε Ευαγγέλιο αντίστοιχα. (βλ. Van Tilborg, 1972, 96).

### **Η εξέλιξη της προσευχής μέσα σε μία λατρευτική συνάφεια**

Ο J.D.G. Dunn βλέπει επίσης αυτή η προσευχή να ζει μέσα στο λειτουργικό περιβάλλον των πρώιμων χριστιανικών κοινοτήτων και υποστηρίζει ότι οι πρώτοι χριστιανοί γνώριζαν κατά πάσα πιθανότητα αυτήν την προσευχή όχι σε μία γραπτή μορφή αλλά σε μία προφορική. Η σημασία αυτής της διαπίστωσης είναι ότι μολονότι η λειτουργία τόσο διασώζει όσο και προσαρμόζει την παράδοση, κάνει το τελευταίο μόνο σταδιακά. Με άλλα λόγια οι προσευχές αλλάζουν βέβαια με τη χρήση μέσα στη λειτουργία, αλλά αυτές οι αλλαγές γίνονται αργά. Κατά την άποψη του Dunn οι διαφορές μεταξύ των εκδοχών της Κυριακής Προσευχής στον Ματθαίο και στον Λουκά αντανakλούν διαφορετικά λειτουργικά κείμενα. Συνεπώς πιστεύει ότι το Μτ. 6.7-15 αντανakλά μία συνάφεια που διαμορφώθηκε από την τυπική χρήση της κοινότητας, καθώς η αρχή της προσευχής «Πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς» έχει έναν πιο επίσημο χαρακτήρα, όπως κάνει και η δοξολογία στο τέλος «ὅτι σοῦ ἐστὶν ἡ βασιλεία...». Επιπλέον οι άλλες προσθήκες, όπως «γεννηθῆτω τὸ θέλημά σου ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ τῆς γῆς» και το «ἀλλὰ ρῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ» φαίνεται να είναι επεξηγηματικές. Αντιθέτως το «τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δίδου ἡμῖν τὸ καθ' ἡμέραν» του κατά Λουκάν αφήνει να εννοηθεί μία συνάφεια στην οποία η προσευχή απαγγελλόταν καθημερινά (βλ. Dunn, 2003, 227-8).

### **Συμπεράσματα**

Ένα από τα περίπλοκα ζητήματα της μελέτης των ευαγγελίων είναι ότι σε ένα συγκεκριμένο επίπεδο η συζήτηση πρέπει να στηριχθεί στη λογική εικασία. Το ερώτημα γιατί έχουμε τρεις διαφορετικές μορφές της Κυριακής Προσευχής στον Ματθαίο, στον Λουκά και στην Διδαχή και όχι Κυριακή Προσευ-

χή στον Μάρκο, αλλά μία κυριακή προσευχή στην Γεθσημανή, η οποία περιέχει κάποια από τα ίδια θέματα, είναι μία περίπτωση στην οποία απαιτείται αυτό το είδος της πληροφορημένης εικασίας. Μάλλον αναπόφευκτα διαφορετικοί μελετητές δίνουν διαφορετικές απαντήσεις αλλά η κριτική της μορφής έδωσε μία ενδιαφέρουσα λύση στο πρόβλημα. Η πρόταση ότι οι μικρές διαφορές μεταξύ των εκδοχών της οφείλονται στη διαφορετική λειτουργική χρήση είναι ελκυστική και παρέχει μία καλή εξήγηση για αυτές τις διαφορές. Εφιστά την προσοχή στο γεγονός ότι οι περισσότεροι πρώτοι χριστιανοί πρέπει να γνώριζαν αυτή την προσευχή όχι επειδή ήταν γραμμένη, αλλά επειδή την χρησιμοποιούσαν τακτικά στη λατρεία. Η θεωρία αυτή καθαυτή έχει πολλά υπέρ της.

### **Αξιολόγηση της κριτικής των μορφών**

Η κριτική της μορφής είναι μία μέθοδος ερμηνείας της Καινής Διαθήκης, η οποία στο αποκορύφωμά της επηρέασε κατά πολύ την καινοδιαθηκική έρευνα. Η εστίαση του ενδιαφέροντός της στις αποκρυσταλλωμένες μορφές του κειμένου, στα τυπικά χαρακτηριστικά αυτών των μορφών και στις διαφορές, οι οποίες υπάρχουν μεταξύ των εκδοχών, υπήρξε πολύτιμη. Ωστόσο, όπως επισημαίνει ο Dunn νωρίτερα στην εισαγωγή του για την κριτική της μορφής, η αξία της τεχνικής έχει υπονομευθεί από τις πολυάριθμες προβληματικές υποθέσεις, όπως ότι είναι πιθανό να ανακαλύψει κανείς ένα αρχικό κείμενο ή ότι τα ανεξάρτητα λόγια πρέπει να μεταδόθηκαν μεμονωμένα. Η πρόσφατη εργασία ερευνητών όπως ο Bauckham, όσον αφορά στο ρόλο που διαδραμάτισαν οι αυτόπτες μάρτυρες στην παράδοση του ευαγγελίου αμφισβητεί περαιτέρω τις αρχές της κριτικής της μορφής, μολονότι παραμένει ανοικτό να εξεταστεί πόση επιρροή θα ασκήσει η θεωρία του μέσα στον χώρο της βιβλικής έρευνας.

Το πρακτικό παράδειγμα της Προσευχής του Κυρίου, που δόθηκε παραπάνω, δείχνει ότι, αν αυτοί οι περιορισμοί σχετικά με την κριτική της μορφής γίνουν αποδεκτοί και η μέθοδος χρησιμοποιείται με προσοχή, τότε θα έχει μία συνεχή αξία για την ερμηνεία της Καινής Διαθήκης. Η λεπτομερής δουλειά που απαιτείται από την κριτική της μορφής αποσαφηνίζει ορισμένες πτυχές των κειμένων και παραπέμπει σε μία συνάφεια μέσα στην οποία αυτά μπορεί να αναπτύχθηκαν. Μολονότι η επίδραση της κριτικής της μορφής στην ερμηνεία της Καινής Διαθήκης έχει υποχωρήσει κατά τα τελευταία είκοσι με τριάντα χρόνια, η προσεκτική χρήση της μεθόδου εξακολουθεί να προσφέρει πολύτιμα συμπεράσματα τα οποία φωτίζουν και εμπλουτίζουν την κατανόησή μας για την Καινή Διαθήκη.

## 4

# Η κριτική των πηγών (Source criticism)

### **Τι είναι η κριτική των πηγών;**

Η κριτική των πηγών είναι η προσπάθεια να εντοπισθούν οι πηγές που χρησιμοποιήθηκαν από ένα συγγραφέα κατά τη σύνταξη ενός κειμένου.

### **Πώς αναπτύχθηκε η θεωρία και ποια είναι τα κύρια χαρακτηριστικά της;**

*Craig A. Evans*

Η κριτική των πηγών στα συνοπτικά ευαγγέλια ασχολήθηκε σχεδόν αποκλειστικά με την επίλυση του συνοπτικού προβλήματος, δηλαδή με το πώς πρέπει να εξηγηθεί η λογοτεχνική σχέση που σαφώς υπάρχει πίσω από τα ευαγγέλια του Ματθαίου, του Μάρκου και του Λουκά. Με δυσκολία μπορεί να αμφισβητηθεί ότι υπάρχει κάποιο είδος λογοτεχνικής σχέσης μεταξύ τους, το ερώτημα όμως πώς αυτή μπορεί να εξηγηθεί, επιδέχεται πολλές απαντήσεις. Μια από τις αρχαιότερες απαντήσεις δόθηκε από τον Αυγουστίνο, ο οποίος στο έργο του *Αρμονία των Ευαγγελίων* (1.2.4) θεώρησε ότι το κατά Μάρκον ήταν μία συντόμευση του κατά Ματθαίον και ότι ο Λουκάς χρησιμοποίησε τον Μάρκο. Αυτό καθιστά σαφή τη βεβαιότητα για την προτεραιότητα του Ματ-

θαίου, η οποία ήταν κατά πάσα πιθανότητα, η θέση της αρχαίας Εκκλησίας, από το δεύτερο αιώνα και εξής.

Κατά τον 18<sup>ο</sup> αιώνα ο Henry Owen και ο J. J. Griesbach υπερασπίστηκαν την προτεραιότητα του Ματθαίου, ισχυρίστηκαν ότι ο Λουκάς χρησιμοποίησε τον Ματθαίο και ότι ο Μάρκος συνδύασε και συνέτμησε τον Ματθαίο και τον Λουκά (Owen, 1964· Griesbach, 1789-90). Η υπόθεση του Griesbach επικράτησε για περίπου ένα αιώνα, τελικά όμως έδωσε τη θέση της στις θεωρίες των H. J. Holtzmann και B. H. Streeter, σύμφωνα με τις οποίες ο Μάρκος (ή μια πρώιμη μορφή του κανονικού Μάρκου) και μια πηγή λογίων (δηλαδή η υποθετική «Q») θεωρήθηκαν οι κύριες πηγές του Ματθαίου και του Λουκά (Holtzmann 1963· Streeter 1924). Ως αποτέλεσμα του έργου του Streeter η υπόθεση των δύο πηγών (ή δύο κειμένων) άρχισε να επικρατεί στην έρευνα της συνοπτικής παράδοσης.

Το 1964 ο W. R. Farmer αμφισβήτησε την επικρατούσα υπόθεση των δύο πηγών και μαζί με μερικούς άλλους πρότεινε την επιστροφή στην υπόθεση του Griesbach (Farmer 1964). Η επίθεσή τους όμως εναντίον της υπόθεσης των δύο πηγών ήταν ανεπιτυχής για πολλούς λόγους, ανάμεσα στους οποίους και για τους εξής:

1. Το φιλολογικό ύφος του Μάρκου στερείται της φινέτσας και της επιτήδευσης που απαντάται στον Ματθαίο και στον Λουκά. Αναρωτιέται κανείς, στην περίπτωση που υπόθεση του Griesbach είναι η σωστή, γιατί ο ευαγγελιστής Μάρκος από καιρό σε καιρό κατ' επανάληψη ξαναέγραψε τις πηγές του, τον Ματθαίο και τον Λουκά, σε μία περισσότερο ακατέργαστη και λιγότερο εκλεπτυσμένη μορφή.
2. Συγκρίνοντας τους συνοπτικούς παρατηρεί κανείς ότι μερικές φορές η εκδοχή του Μάρκου ενδεχομένως δη-



μιουργεί προβλήματα. Ο Ιησούς και οι μαθητές του παρουσιάζονται κάποιες φορές με τρόπο είτε αναξιοπρεπή είτε αποκλίνοντας από τη χριστιανική πίστη. Το παρατηρούμε αυτό, όταν στο Μκ 1,12 ο Ιησούς εκβάλλεται («ἐκβάλλειν») από το Πνεύμα στην έρημο. Με μεγάλη αξιοπρέπεια στο Μτ 4,1 ο αναγνώστης διαβάζει «οδηγήθηκε» (ἀνάγειν) από το Πνεύμα και στο Λκ 4,1 διαβάζει και πάλι «οδηγήθηκε» («ἄγειν») από το Πνεύμα. Είναι δύσκολο να εξηγηθεί γιατί ο ευαγγελιστής Μάρκος αντικατέστησε με το «ἐκβάλλειν» τα ρήματα «ἀνάγειν» και «ἄγειν», ειδικά όταν είναι γνωστό ότι το «ἐκβάλλειν» χρησιμοποιείται πολλές φορές σε σχέση με την εκδίωξη των ακάθαρτων πνευμάτων (βλ. για παράδειγμα Μτ 7,22· Λκ 11,18). Κατά συνέπεια είναι ευκολότερο να θεωρηθούν ο Ματθαίος και ο Λουκάς ως αναθεωρήσεις του Μάρκου.

3. Όπου δεν υπάρχει παράλληλο στο κατά Μάρκον, η απόκλιση μεταξύ των κατά Ματθαίον και κατά Λουκάν είναι η μεγαλύτερη. Για παράδειγμα, ο Μάρκος δεν προσφέρει μία αφήγηση για την παιδική ηλικία του Ιησού. Δεν προκαλεί επομένως έκπληξη ο Ματθαίος και ο Λουκάς, μην έχοντας το Μάρκο ως οδηγό, να ακολουθούν διαφορετικούς δρόμους στις αντίστοιχες αφηγήσεις τους για την παιδική ηλικία του Ιησού. Αυτό το φαινόμενο εξηγείται καλύτερα, αν υποθεθεί η προτεραιότητα του Μάρκου.
4. Μία άλλη ένδειξη της προτεραιότητας του Μάρκου σχετίζεται με την παρατήρηση ότι σε μερικές περιπτώσεις, εξαιτίας της έλλειψης λεπτομερειών στο κατά Μάρκον, ο Ματθαίος και ο Λουκάς δημιούργησαν δυσκολίες. Το παρατηρούμε στην επεξεργασία από τον Ματθαίο της ιστορίας για το αίτημα του Ιακώβου και του Ιωάννου να καθίσουν δεξιά και αριστερά του Ιησού, όταν έρθει

η ώρα της δόξας του (Μκ 10, 35-40). Ο Ματθαίος βάζει το αίτημα στα χείλη της μητέρας των αδελφών (Μτ 20, 20-21), ενώ ο Ιησούς (όπως και στην εκδοχή του Μάρκου) απαντά σε β' πληθυντικό πρόσωπο: «οὐκ οἴδατε τί αἰτεῖσθε» (Μτ 20, 22). Κατά την επεξεργασία της αφήγησης του Μάρκου, όπου ο Πιλάτος παρουσιάζει τον Ιησού μπροστά στο πλήθος (Μκ 15, 6-15), ο Λουκάς παραλείπει την αναφορά στη συνήθεια του Πιλάτου να απελευθερώνει έναν αιχμάλωτο τις ημέρες του Πάσχα. Έτσι δεν είναι σαφές γιατί το πλήθος ζητά την απελευθέρωση του Βαραββά στο Λκ 23,18.

5. Το μικρό ποσοστό υλικού που διασώζεται μόνο στο κατά Μάρκον αποτελεί ένα επιπλέον επιχείρημα για την προτεραιότητα του Μάρκου. Το υλικό αυτό αποτελείται από τους στίχους: 1, 1· 2, 27· 3, 20-21· 4, 26-29· 7, 2-4. 32-37· 8, 22-26. 48-49· 13, 33-37· 14, 51-52. Είναι ευκολότερο να θεωρηθεί ότι αυτό το υλικό παραλείφθηκε από τον Ματθαίο και τον Λουκά, όταν αυτοί χρησιμοποίησαν το κατά Μάρκον αντί να θεωρηθεί ότι προστέθηκε από τον ευαγγελιστή Μάρκον, όταν εκείνος χρησιμοποίησε τον Ματθαίο και τον Λουκά.
6. Η τελευταία παρατήρηση που προσθέτει βαρύτητα στην πιθανότητα της προτεραιότητας του κατά Μάρκον, έχει να κάνει με τα αποτελέσματα των σχετικών υποθέσεων. Το συμπέρασμα ότι ο Μάρκος ήταν πηγή του Ματθαίου και του Λουκά έδωσε μεγάλη ώθηση στην κριτική των μορφών, στην κριτική της σύνταξης και στη νεότερη λογοτεχνική κριτική που επικρατεί σήμερα.

Παραδοσιακά η προτεραιότητα του Μάρκου ενθάρρυνε την αποδοχή της υποθετικής πηγής των Λογίων Q, την οποία οι ευαγγελιστές Ματθαίος και Λουκάς χρησιμοποίη-

σαν συμπληρωματικά προς το ίδιο το κατά Μάρκον. Διατυπώθηκαν, ωστόσο, σοβαρές ενστάσεις εναντίον της ύπαρξης της Q. Ο Austin Farrer και πιο πρόσφατα ο Mark Goodacre υποστήριξαν ότι ο Μάρκος γράφτηκε πρώτος (για όλους τους παραπάνω λόγους), ότι ο Ματθαίος χρησιμοποίησε τον Μάρκο κι ο Λουκάς χρησιμοποίησε τόσο τον Μάρκο όσο και τον Ματθαίο (βλ. Ferrer, 1995· Goodacre, 2002). Ο E. P. Sanders και ο M. Davies συμφωνούν και καταλήγουν ότι «ο Ματθαίος χρησιμοποίησε τον Μάρκο και ο Λουκάς χρησιμοποίησε και τους δύο» (Sanders & Davies 1989, 117). Σύμφωνα με αυτήν την άποψη δεν είναι αναγκαίο να υποθέσει κανείς την ύπαρξη της Q, ενός κειμένου για το οποίο δεν υπάρχει καμιά μαρτυρία.

Ωστόσο πολλοί ειδικοί στην έρευνα των ευαγγελίων θεωρούν ακόμη την υπόθεση της Q ως την καλύτερη εξήγηση για το υλικό που δεν προέρχεται από το κατά Μάρκον και το οποίο έχουν από κοινού τα κατά Ματθαίον και κατά Λουκάν. Η επαφή και επικάλυψη της παράδοσης του Μάρκου κι εκείνης της Q καθώς επίσης και η τάση εναρμόνισης κατά την αντιγραφή των χειρογράφων μπορούν να εξηγήσουν τις συμφωνίες Ματθαίου-Λουκά που αποκλίνουν από την εκδοχή του Μάρκου, το οποίο θεωρούνται από κάποιους ως επιχειρήματα εναντίον της ύπαρξης της Q ή εναντίον της προτεραιότητας του κατά Μάρκον.

C.A.E.

### **Ποια είναι τα έργα σταθμοί της κριτικής των πηγών;**

Henry Owen (1764), *Observations on the Four Gospels*, London: T. Payne.

Johan Jacob Griesbach (1789-90) *Commentario qua Marci Evangelium totum e Matthaei et Lucae commentariis decerp- tum esse monstratur*, 2 τόμοι, Jena: C Heinrich Cuno

Το σημαντικό έργο του Griesbach μεταφράστηκε στα αγγλικά (1978) με τον τίτλο “A Demonstration that Mark was Written after Matthew and Luke”, στο έργο: *J.J. Griesbach: Synoptic and Text-Critical Studies*. Cambridge and New York: Cambridge University Press, 103-135. Τόσο ο Owen όσο και ο Griesbach υποστήριξαν ότι το κατά Ματθαίον γράφτηκε πρώτο και ότι χρησιμοποιήθηκε πρώτα από τον Λουκά και έπειτα από τον Μάρκο.

H. J. Holtzmann (1963) *Die synoptischen Evangelien: Ihr Ursprung und geschichtliche Charakter*. Leipzig: Engelmann

Αυτό ήταν το πρώτο βιβλίο που αμφισβήτησε την υπόθεση του Griesbach.

B. H. Streeter (1924) *The Four Gospels: A study of Origins*. London: Macmillan.

Ο τόμος του Streeter κατέστησε δημοφιλή την υπόθεση των δύο πηγών και ήταν εκείνο που συνέβαλε ουσιαστικά στην επικράτησή της ως την κυρίαρχη θεωρία για το συνοπτικό πρόβλημα.

A. M. Farrer (1955) ‘On Dispensing with Q’, στο έργο του D. E. Nineham, εκδ., *Studies in the Gospels: essays in Memory of R. H. Lightfoot*. Oxford: Blackwell, 55-88.

Μια ισχυρή απόρριψη της ανάγκης για την Q στο συνοπτικό πρόβλημα. Αντίθετα το κατά Μάρκον θεωρείται ως η κύρια πηγή για το κατά Ματθαίον και το κατά Λουκάν.

## Η κριτική των πηγών στην πράξη

Ένα από τα μεγαλύτερα προβλήματα στην επιλογή μίας ευαγγελικής περικοπής προκειμένου να καταστεί σαφής ο τρόπος εργασίας της κριτικής των πηγών είναι ότι τα ζητήματα που προκύπτουν εξαρτώνται κάθε φορά από και είναι διαφορετικά ανάλογα με το κείμενο που εξετάζεται. Έτσι θα

ήταν δυνατό να επιλεγεί μία περικοπή που καθιστά σαφή την απλή εξάρτηση του Ματθαίου και του Λουκά από τον Μάρκο (όπως για παράδειγμα η Μκ 8, 34 -9, 1 με παράλληλα στο Μτ 16, 24-28 και Λκ 9, 23-27), αλλά να αγνοηθούν τα περισσότερο σύνθετα ζητήματα όπως εκείνο του τι συμβαίνει, όταν ο Ματθαίος και ο Λουκάς συμφωνούν μεταξύ τους και απομακρύνονται από το κατά Μάρκον (για παράδειγμα, Μκ 1, 12-13 με παράλληλα στο Μτ 4, 1-11 και Λκ 4, 1-13).

***Η αποστολή των δώδεκα: Μκ 6, 7-13 με παράλληλα στα Μτ 10, 1-14 και Λκ 9, 1-6***

Η περικοπή, που επιλέχθηκε για μελέτη, δεν παρουσιάζει ούτε τις πιο πολύπλοκες σχέσεις μεταξύ των ευαγγελίων ούτε όμως και τις απλούστερες. Ως τέτοια, λοιπόν, αποτελεί ένα καλό παράδειγμα των κλασικών ζητημάτων που προκύπτουν, όταν κανείς μελετά το συνοπτικό πρόβλημα, δεν απαιτεί όμως μεγάλη ενασχόληση με τις σύνθετες λεπτομέρειες.

## Από το Γεγονός στο Κείμενο

Μτ 10, 1-14

<sup>1</sup>Και προσκαλεσάμενος τούς δώδεκα μαθητάς αὐτοῦ ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν πνευμάτων ἀκαθάρτων ὥστε ἐκβάλλειν αὐτά και θεραπεύειν πᾶσαν νόσον και πᾶσαν μαλακίαν.

<sup>2</sup>Τῶν δὲ δώδεκα ἀποστόλων τὰ ὀνόματά ἐστίν ταῦτα· πρῶτος Σίμων ὁ λεγόμενος Πέτρος και Ἀνδρέας ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ, και Ἰάκωβος ὁ τοῦ Ζεβεδαίου και Ἰωάννης ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ,

<sup>3</sup>Φίλιππος και Βαρθολομαῖος, Θωμᾶς και Μαθθαῖος ὁ τελώνης, Ἰάκωβος ὁ τοῦ Ἀλφαίου και Θαδδαῖος,

<sup>4</sup>Σίμων ὁ Καναναῖος και Ἰούδας ὁ Ἰσκαριώτης ὁ και παραδοῦς αὐτόν.

<sup>5</sup>Τούτους τούς δώδεκα ἀπέστειλεν ὁ Ἰησοῦς παραγγέλλας αὐτοῖς λέγων· εἰς ὁδὸν ἐθνῶν μὴ ἀπέλθητε και εἰς πόλιν Σαμαριτῶν μὴ εἰσέλθητε·

<sup>6</sup>πορεύεσθε δὲ μᾶλλον πρὸς τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραὴλ.

<sup>7</sup>πορευόμενοι δὲ κηρύσσετε λέγοντες ὅτι ἤγγικεν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν.

<sup>8</sup>ἀσθενοῦντας θεραπεύετε, νεκροὺς ἐγείρετε, λεπροὺς καθαρίζετε, δαιμόνια ἐκβάλλετε· δωρεὰν ἐλάβετε, δωρεὰν δότε.

<sup>9</sup>Μὴ κτήσησθε χρυσὸν μηδὲ ἀργύρον μηδὲ χαλκὸν εἰς τὰς ζῶνας ὑμῶν,

<sup>10</sup>μη πῆραν εἰς ὁδὸν μηδὲ δύο χιτῶνας μηδὲ ὑποδήματα μηδὲ ράβδον· ἄξιος γὰρ ὁ ἐργάτης τῆς τροφῆς αὐτοῦ.

<sup>11</sup>εἰς ἣν δ' ἂν πόλιν ἢ κώμην εἰσέλθητε, ἐξετάσατε τίς ἐν αὐτῇ ἀξίος ἐστίν· κάκει μείνατε ἕως ἂν ἐξέλθητε.

<sup>12</sup>εἰσερχόμενοι δὲ εἰς τὴν οἰκίαν ἀσπασάσθε αὐτήν·

<sup>13</sup>και εἰς τὴν οἰκίαν ἀξία, ἐλάτω ἡ εἰρήνη ὑμῶν ἐπ' αὐτήν, εἰς τὴν οἰκίαν ἢ εἰς τὴν πόλιν πρὸς ὑμᾶς ἐπιστραφήτω.

<sup>14</sup>και ὅς ἂν μὴ δέξηται ὑμᾶς μηδὲ ἀκούσῃ τούς λόγους ὑμῶν, ἐξερχόμενοι ἐξω τῆς οἰκίας ἢ τῆς πόλεως ἐκεῖνης ἐκτινάξατε τὸν κονιορτὸν τῶν ποδῶν ὑμῶν.

Μκ 6, 7-13

<sup>7</sup>Και προσκαλεῖται τούς δώδεκα και ἤρξατο αὐτούς ἀποστέλλειν δύο δύο και ἐδίδου αὐτοῖς ἐξουσίαν τῶν πνευμάτων τῶν ἀκαθάρτων,

Πρβλ. Μκ 6, 12

<sup>8</sup>και παρήγγειλεν αὐτοῖς ἵνα μὴ ἐν αἴρωσιν εἰς ὁδὸν εἰ μὴ ράβδον μόνον, μὴ ἄρτον, μὴ πῆραν, μὴ εἰς τὴν ζώνην χαλκόν,

<sup>9</sup>ἀλλὰ ὑποδεδεμένουσαν σανδάλια, και μὴ ἐνδύσθητε δύο χιτῶνας.

<sup>10</sup>και ἔλεγεν αὐτοῖς ὅπου εἰς εἰσέλθητε εἰς οἰκίαν, ἐκεῖ μείνετε ἕως ἂν ἐξέλθητε ἐκεῖθεν.

<sup>11</sup>και ὅς ἂν τόπος μὴ δέξηται ὑμᾶς μηδὲ ἀκούσωσιν ὑμῶν, ἐκπορευόμενοι ἐκεῖθεν ἐκτινάξατε τὸν χούιν τὸν ὑποκάτω τῶν ποδῶν ὑμῶν εἰς μαρτύριον αὐτοῖς.

<sup>12</sup>Και ἐξεληθόντες ἐκήρυξαν ἵνα μετανοήσωσιν,

<sup>13</sup>και δαιμόνια πολλὰ ἐξέβαλλον, και ἤλειπον ἑλαίω πολλοὺς ἀρρώστους και ἐθεράπευον.

Λκ 9, 1-6

<sup>1</sup>Συγκαλεσάμενος δὲ τούς δώδεκα ἔδωκεν αὐτοῖς δυνάμιν και ἐξουσίαν ἐπὶ πάντα τὰ δαιμόνια και νόσους θεραπεύειν

<sup>2</sup>και ἀπέστειλεν αὐτούς κηρύσσειν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ και ἰᾶσθαι [τούς ἀσθενεῖς],

<sup>3</sup>και εἶπεν πρὸς αὐτούς μὴ ἐν αἴρωσιν εἰς τὴν ὁδόν, μὴτε ράβδον μὴτε πῆραν μὴτε ἄρτον μὴτε ἀργύριον μὴτε [ἀνά] δύο χιτῶνας ἔχετε.

<sup>4</sup>και εἰς ἣν ἂν οἰκίαν εἰσέλθητε, ἐκεῖ μείνετε και ἐκεῖθεν ἐξέρχεσθε.

<sup>5</sup>και ὅσοι ἂν μὴ δέχωνται ὑμᾶς, ἐξερχόμενοι ἀπὸ τῆς πόλεως ἐκεῖνης τὸν κονιορτὸν ἀπὸ τῶν ποδῶν ὑμῶν ἀποτινάξατε εἰς μαρτύριον ἐπ' αὐτούς.

<sup>6</sup>ἐξερχόμενοι δὲ διήρχοντο κατὰ τὰς κώμας εὐαγγελιζόμενοι και θεραπεύοντες πανταχοῦ.

### ***Κοινά σημεία των κειμένων***

Το πρώτο που παρατηρεί κανείς είναι τα κοινά σημεία μεταξύ των τριών εκδοχών της αφήγησης. Τα βασικά στοιχεία της αφήγησης είναι τα ίδια και στις τρεις εκδοχές. Ο Ιησούς κάλεσε τους δώδεκα και τους έδωσε εξουσία να εκβάλλουν δαιμόνια (Μκ 6, 7-9· Μτ 10, 1· Λκ 9, 1), τους πρόσταξε να μην πάρουν τίποτα μαζί τους (Μκ 6, 8-9· Μτ 10,9-10· Λκ 9, 3) και να μείνουν μόνο εκεί που θα είναι ευπρόσδεκτοι (Μκ 6, 11· Μτ 10, 11-14· Λκ 9, 4-5). Επίσης είναι αξιοσημείωτο το γεγονός ότι το περιεχόμενο όσων κήρυτταν, το οποίο περιλαμβάνεται στο Μκ 6, 12-13, απαντά στο Μτ 10, 7 ως εντολή για το τι θα πρέπει να κηρύξουν.

Οι παράγοντες που καθιστούν αυτήν την περικοπή σημαντική από την οπτική της κριτικής των πηγών, ωστόσο, δεν είναι τα παράλληλα μεταξύ του Ματθαίου, του Μάρκου και του Λουκά αλλά μόνο εκείνα μεταξύ του Ματθαίου και του Λουκά. Αυτή η περικοπή περιέχει έναν αριθμό χαρακτηριστικών τα οποία απαντούν μόνο στο κατά Ματθαίον και στο κατά Λουκάν, όχι όμως στο κατά Μάρκον. Οι Sanders και Davies τα εντοπίζουν και θεωρούν ότι σε αυτά συμπεριλαμβάνονται τα εξής σημεία επικάλυψης μεταξύ των δύο εκδοχών (βλ. Sanders και Davies, 1989, 95):

- Στο Μκ 6, 7 οι μαθητές αποστέλλονται με εξουσία επί των ακαθάρτων πνευμάτων αλλά στο Μτ 10, 6 και τον Λκ 9, 1 στην εντολή συμπεριλαμβάνεται και η θεραπεία των ασθενειών.
- Στο Μκ 6, 8 λέγεται ότι οι μαθητές επιτρέπεται να πάρουν μαζί τους ραβδί αλλά στα Μτ 10, 10 και Λκ 9, 3 αναφέρεται ότι δεν επιτρέπεται.
- Και το Μτ 10, 9 και το Λκ 9, 3 απαγορεύουν ρητά το να πάρουν οι μαθητές μαζί τους ασήμι (Ο Ματθαίος χρησιμοποιεί τη λέξη «ἀργύριον» και ο Λουκάς τη λέξη «ἄργυρο»

ρος» αλλά η μετάφραση *New Revised Standard Version* (NRSV) συσκοτίζει το νόημα μεταφράζοντας τη λέξη ως χρήματα), ενώ ο Μάρκος χρησιμοποιεί τη λέξη «χαλκός», το οποίο σημαίνει «χρήματα» (6, 8).

- Και ο Ματθαίος και ο Λουκάς παραδίδουν «σε οποιαδήποτε» οικία ή πόλη που εισέρχεσθε».
- Στο Ακ 9, 5 ο Ιησούς διατάζει τους μαθητές να φύγουν από την πόλη, αν δεν είναι ευπρόσδεκτοι, ενώ στο στίχο 4 ο Λουκάς αναφέρει την είσοδο σε οικία. Ο Ματθαίος, ωστόσο, κάνει λόγο για είσοδο σε πόλη και έξοδο από οικία ή πόλη (Μτ 10, 11.14).

### **Ποια εκδοχή αποτελεί τη βάση για τις άλλες;**

Αυτά τα σημεία επικάλυψης μεταξύ Ματθαίου και Λουκά μας επιστούν την προσοχή στο γεγονός ότι μια απλή λύση, όπως ότι ο Ματθαίος και ο Λουκάς αντιγράφουν τον Μάρκο ο καθένας ανεξάρτητα από τον άλλο, δεν επαρκεί σε αυτήν την περίπτωση· έχουμε εισχωρήσει βαθειά μέσα στην καρδιά του συνοπτικού προβλήματος. Πράγματι οι Davies και Allison σχολιάζουν ότι κάποιες περικοπές σαν αυτή είναι που οδηγούν στη διαπίστωση ότι το «συνοπτικό πρόβλημα είναι πραγματικά ένα πρόβλημα» (Davies και Allison, 1991, 163).

**Η εξήγηση της υπόθεσης Griesbach.** Μια εξήγηση για την εκτενέστερη εκδοχή της αφήγησης του κατά Ματθαίον, σύμφωνα με την υπόθεση του Griesbach, είναι ότι ο Ματθαίος είναι η βάση αυτού του κειμένου και ότι ο Λουκάς και ο Μάρκος το συντόμευσαν. Οι Davies και Allison θεωρούν ότι τα στοιχεία που προκύπτουν από αυτές τις παράλληλες περικοπές δε συμβάλουν στην αμφισβήτηση μίας δυνατής υπόθεσης του Griesbach. Ωστόσο κι αυτοί, μαζί με την πλειοψηφία των ειδικών, προτιμούν την υπόθεση των δύο πηγών (βλ. Davies και Allison, 1991, 163-4).



**Η λύση της υπόθεσης των δύο πηγών.** Η πιο συνηθισμένη λύση σε αυτόν το γρίφο είναι η υπόθεση των δύο πηγών. Σύμφωνα με αυτήν σε την περικοπή υπάρχουν δύο βασικές πηγές που περιέχουν μία αφήγηση της αποστολής: το κατά Μάρκον, του οποίου η εκδοχή παρέχει το σκελετό της ιστορίας και από το οποίο αντλούνται οι κυριότερες λεπτομέρειες και η Q, που περιέχει επιπρόσθετο υλικό. Τέτοιου είδους περικοπές είναι γνωστές με το όνομα «επικαλύψεις Μάρκου-Q», όπου οι δύο διαφορετικές πηγές θεωρείται ότι περιέχουν την ίδια - ή παρόμοια ιστορία με ελαφρώς διαφορετικές λεπτομέρειες - και οι οποίες θεωρείται ότι χρησιμοποιήθηκαν και οι δύο ως πηγή για τις εκδοχές του Ματθαίου και του Λουκά.

Στο υπόμνημά του στο κατά Λουκά, ο C. E. Evans αποδέχεται την άποψη της πλειοψηφίας ότι, ενώ ο Ματθαίος ένωσε τις εκδοχές του Μάρκου και της Q σε μία αφήγηση (Μτ 10, 1-14), ο Λουκάς αντέγραψε στο μεγαλύτερο μέρος την αφήγηση του Μάρκου στο 9, 1-6, αλλά ρίχνοντας μέσα σε αυτή μερικές από εκείνες που ο Evans ονομάζει μερικές «απηχήσεις της Q» (βλ. C. E. Evans, 1990, 394). Ο I. H. Marshall έχει την ίδια άποψη και παραπέμπει στο Λκ 10, 1-12, στην αφήγηση του Λουκά για την αποστολή των εβδομήκοντα (σε αντιπαράθεση προς τους δώδεκα), που την θεωρεί τον τόπο όπου μπορεί να εντοπισθεί το μεγαλύτερο μέρος της αφήγησης της Q για την αποστολή των μαθητών. Στην πραγματικότητα ο Marshall υποστηρίζει ότι μολονότι η αποστολή των δώδεκα και η αποστολή των εβδομήκοντα παρουσιάζονται από το Λουκά ως δύο ξεχωριστά γεγονότα, είναι πιθανό να ήταν το ίδιο γεγονός, το οποίο όμως ο Λουκάς αντλεί από δύο διαφορετικές πηγές: το κατά Μάρκον και την Q (βλ. I.H. Marshall, 1978, 349-350).

Αυτό σημαίνει ότι στο κατά Ματθαίο το πλαίσιο της αφή-

γησης προέρχεται από το κατά Μάρκον αλλά ότι λεπτομέρειες όπως η αποστολή με σκοπό τη θεραπεία των ασθενειών, η απαγόρευση να πάρουν μαζί τους ραβδί και η αναφορά στην είσοδο και έξοδο σε πόλη προέρχονται από την Q. Η αιτία που κι ο Λουκάς έχει αυτές τις λεπτομέρειες είναι διότι έχει πολλές απηχήσεις της Q αλλά ότι έχει ξαναχρησιμοποιήσει το μεγαλύτερο μέρος αυτού του υλικού στο 10, 1-12.

**Η λύση του κατά Μάρκον χωρίς την Q.** Η τρίτη πιθανή εξήγηση αυτού του κειμένου, την οποία υποστήριξε σθεναρά ο Mark Goodacre ακολουθώντας επίσης το έργο του Michael Goulder, είναι ότι η αιτία της ομοιότητας μεταξύ του κατά Ματθαίον και του κατά Λουκάν είναι ότι ο Λουκάς αντέγραψε εδώ τον Ματθαίο καθώς και τον Μάρκο. Ένα σημαντικό σημείο είναι ότι ο Λουκάς αναφέρει την έξοδο από την πόλη (9,5) όταν δεν έκανε νωρίτερα λόγο για την είσοδο σε αυτήν. Ο Goodacre παρατηρεί ότι αυτό είναι μέρος του αφηγηματικού ύφους του Λουκά να εκδηλώνει μία «κόπωση», όταν χρησιμοποιεί τον Μάρκο και συχνά ξεχνά τι έχει συμπεριλάβει ή τι έχει παραλείψει από το πρωτότυπο. Ο Goodacre σημειώνει αυτή την παράλειψη στο Δκ 9 ως απόδειξη ότι ο Λουκάς είχε επίσης κουραστεί να χρησιμοποιεί το ευαγγέλιο του Ματθαίου και έκανε κι εδώ ένα παρόμοιο λάθος (βλ. Goodacre, 1998, 5-6).

### **Συμπεράσματα**

Η ιστορία της αποστολής των δώδεκα καθιστά σαφές επαρκώς το πρόβλημα που κρύβεται πίσω από το λεγόμενο «Συνοπτικό ζήτημα». Είναι φανερό ότι υπάρχει μία λογοτεχνική σχέση μεταξύ των κατά Ματθαίον, Μάρκον και Λουκάν αλλά είναι εξίσου σαφές ότι ένα απλό μοντέλο το οποίο να επεξηγεί αυτή τη σχέση δεν μπορεί απλά να λειτουργήσει. Υπάρχουν πολυάριθμες θεωρίες που προσπαθούν να εξηγήσουν

τις λογοτεχνικές σχέσεις που οδήγησαν στις τρεις εκδοχές της ιστορίας που έχουμε στο Μτ 10, 1-14, Μκ 7,6-13 και Λκ 9,1-6, αλλά οι τρεις σημαντικότερες είναι ότι ο Ματθαίος διασώζει την αυθεντική εκδοχή (η υπόθεση του Griesbach), ότι οι διαφορές απηχούν δύο διαφορετικές εκδοχές της ιστορίας στο κατά Μάρκον και την Q (υπόθεση των δύο πηγών) ή ότι ο Λουκάς χρησιμοποιεί τόσο τον Μάρκο όσο και τον Ματθαίο ως πηγή του (κατά Μάρκον χωρίς την υπόθεση των Q). Η καθεμιά από αυτές τις θεωρίες αντιμετωπίζει τα προβλήματα του κειμένου με διαφορετικό τρόπο, αλλά αυτή που είναι σαφώς επικρατέστερη είναι η υπόθεση των δύο πηγών.

### **Αξιολόγηση της κριτικής των πηγών**

Το κλειδί στην κατανόηση της αξίας και των προβλημάτων της κριτικής των πηγών είναι το ότι οι θεωρίες, που διατυπώθηκαν για να εξηγήσουν τις σχέσεις μεταξύ των ευαγγελίων, περιέχουν τη λέξη «υπόθεση». Η κριτική των πηγών συνίσταται σε μία σειρά ανταγωνιστικών μεταξύ τους υποθέσεων. Καμιά από αυτές δε μας λέει τι ακριβώς συνέβη. Αντιθέτως προσφέρουν μια θεωρία για να εξηγήσουν πώς μπορεί να λειτούργησε αυτή η σχέση.

Η μεγαλύτερη αξία της κριτικής των πηγών και ο λόγος που συνεχίζει να είναι αγαπητή παρόλη την αβεβαιότητα των συμπερασμάτων της είναι ότι προσπαθεί να απαντήσει στα ερωτήματα που όλοι θέτουμε, όταν διαβάζουμε τα ευαγγέλια το ένα δίπλα στο άλλο, όπως, για παράδειγμα, «Γιατί υπάρχουν τόσα κοινά σημεία;» και «Τι σχέση είχαν μεταξύ τους ο Μάρκος, ο Ματθαίος και ο Λουκάς;». Το εμφανές μειονέκτημα αυτής της κριτικής θεώρησης είναι ότι τα ευρήματα της τίθενται υπό αμφισβήτηση. Μολονότι η πλειοψηφία των ερευνητών παραμένει πιστή στην υπόθεση των δύο πηγών, οι εναλλακτικές θεωρίες, ειδικά εκεί-

νη του κατά Μάρκον χωρίς την Q προβάλλουν μία πειστική επιχειρηματολογία.

Είναι επίσης σημαντικό να αναγνωρίσουμε ότι η κριτική των πηγών δεν είναι τόσο ένα εργαλείο που χρησιμεύει μόνο στην κατανόηση επιμέρους περικοπών, όσο είναι ένα εργαλείο για την κατανόηση της σχέσης μεταξύ των ευαγγελίων στο σύνολό τους. Αυτή είναι μια περίπτωση όπου μικρές λεπτομέρειες ρίχνουν φως στη συνολική εικόνα. Η αξία της μελέτης μίας επιμέρους περικοπής, όπως της παραπάνω, δεν έγκειται τόσο στο ότι μπορούμε να εξάγουμε συμπεράσματα για τη σχέση μεταξύ των ευαγγελίων του Ματθαίου, του Μάρκου και του Λουκά σχετικά με την ιστορία της αποστολής των δώδεκα, όσο στο ότι είμαστε σε θέση να αντλήσουμε πληροφορίες που μπορούμε να τις προσθέσουμε στη μεγάλη δεξαμενή των πληροφοριών, που προκύπτουν από τη μελέτη των Συνοπτικών και ξεκινώντας από αυτό να εξάγουμε συμπεράσματα σχετικά με τη φύση της σχέσης μεταξύ των τριών ευαγγελίων.

## 5

# Η κριτική της σύνταξης (Redaction criticism)

### Τι είναι η κριτική της σύνταξης

Η κριτική της σύνταξης είναι η μελέτη του τρόπου με τον οποίο οι συγγραφείς των ευαγγελίων «εξέδωσαν» (επεξεργάστηκαν) το πηγαίο υλικό τους.

### Πως αναπτύχθηκε η θεωρία και ποια είναι τα κύρια χαρακτηριστικά της

*Mark Goodacre*

Ο όρος «κριτική της σύνταξης» (redaction criticism) προέρχεται από τον γερμανικό όρο *Redaktionsgeschichte* (η ιστορία της σύνταξης) και εισήχθη από τους Γερμανούς καινοδιαθηκολόγους ερευνητές κατά την δεκαετία του 1950. Ο όρος «σύνταξη» αναφέρεται στη διαδικασία διόρθωσης, διαμόρφωσης και επεξεργασίας των παραδόσεων. Η ανάλυση αυτής της διαδικασίας σύνταξης έχει ως σκοπό να ανακαλύψει το λογοτεχνικό και το θεολογικό πρόγραμμα των Συνοπτικών και στην πορεία να μάθει περισσότερα όσον αφορά τις κοινότητες από τις οποίες εκείνοι προήλθαν.

Το έργο του Hans Conzelmann, *Die Mitte der Zeit* (1954) (Η μέση του χρόνου), το οποίο μεταφράστηκε επίσης στα αγγλικά με τον τίτλο *The Theology of St Luke*, επικεντρώνεται στις διαφορές μεταξύ των κατά Λουκάν, κατά Μάρκον και

της υποθετικής Πηγής «Q». Ο συγγραφέας υποστήριξε ότι η εσχατολογική προοπτική του Λουκά διαφέρει ριζικά από εκείνη των πηγών του. Η καθυστέρηση της παρουσίας οδήγησε τον Λουκά στην επανεξέταση της εσχατολογίας και έτσι τώρα ο Λουκάς δεν περίμενε πια ένα τέλος στο άμεσο μέλλον. Κατά συνέπεια ο Λουκάς συνέγραψε ένα έργο για την σωτηρία της ιστορίας του κόσμου μέσα στο οποίο η ζωή, ο θάνατος και η ανάσταση του Ιησού δεν κατανοούνται πλέον ως γεγονότα που τοποθετούνται στο τέλος του κόσμου αλλά βρίσκονται «στη μέση του χρόνου», της οποίας προηγείται η περίοδος του Ιουδαϊσμού και ακολουθεί η περίοδος της Εκκλησίας, για την οποία ο Λουκάς έγραψε στις Πράξεις των Αποστόλων. Μολονότι επιμέρους λεπτομέρειες της υπόθεσης του Conzelmann δέχθηκαν σκληρή - ιδιαίτερα η ιδέα ότι ο Λουκάς παρουσιάζει την περίοδο δράσης του Ιησού απαλλαγμένη από τον Σατανά - η προσέγγιση του άσκησε σημαντική επίδραση και προετοίμασε το δρόμο για την περίπλοκη ανάλυση των ιδιαίτερων χαρακτηριστικών σε κάθε Ευαγγέλιο, καθώς οι ερευνητές αναζητούν στοιχεία σχετικά με τις απόψεις των συγγραφέων τους.

Μία ιδιαίτερα σημαντική πρώτη εφαρμογή της κριτικής της σύνταξης ήταν το άρθρο του Günther Bornkamm, *The Stilling of the Storm in Matthew*, στο οποίο προσπάθησε να δείξει το πώς οι αλλαγές που κάνει ο Ματθαίος στον Μάρκο, σε αυτήν την περικοπή (μία μικρή ενότητα που περιέχει την ιστορία Mt 8, 23-27) αντανakλούν την κατάσταση του ίδιου του Ματθαίου, μίας εκκλησίας η οποία βρίσκεται μέσα σε ένα πέλαγος συγκρούσεων κι η οποία προσεύχεται στον Ιησού να την σώσει (Bornkamm, 1948). Ωστόσο η κριτική της σύνταξης δεν περιορίζεται στη μελέτη του κατά Ματθαίον και του κατά Λουκά και μία από τις πρώτες και πιο σημαντικές μελέτες ήταν εκείνη του Willi Marxsen με τον τίτλο

*Mark the Evangelist.* Η κριτική της σύνταξης στο κατά Μάρκο είναι αναπόφευκτα δυσκολότερη, καθώς δεν έχουμε πρόσβαση στις πηγές του, με δεδομένο βέβαια ότι το κατά Μάρκον είναι το πρώτο ευαγγέλιο. Εργάζεται επομένως εξετάζοντας τα επαναλαμβανόμενα και σημαντικά μοτίβα που εμφανίζονται σε κρίσιμες στιγμές μέσα στο ευαγγέλιο, αναλύοντας το κείμενο κι αναζητώντας εκείνα τα στοιχεία που είναι πιθανότερο ότι προέρχονται από την σκέψη του ευαγγελιστή παρά από τις παραδόσεις που έχει κληρονομήσει. Κατά τον Marxsen το κύριο στοιχείο της προσφοράς του Μάρκου ήταν η επαναλαμβανόμενη μέσα στο ευαγγέλιό του έμφαση στην Γαλιλαία, κάτι το οποίο ο Marxsen θεώρησε απόδειξη του ότι η κοινότητα του Μάρκου τοποθετούνταν εκεί και περίμενε την επιστροφή του Ιησού.

Οι πρώτοι ερευνητές που ασχολήθηκαν με την κριτική της σύνταξης προϋπόθεσαν, στηρίχθηκαν και ως ένα βαθμό απάντησαν στους ερευνητές που εργάστηκαν πριν από αυτούς στο χώρο της κριτικής της μορφής και της κριτικής των πηγών. Θεώρησαν ως δεδομένο ότι οι ευαγγελιστές εργάστηκαν με προφορικές παραδόσεις που διατηρήθηκαν, διαμορφώθηκαν και διανθίστηκαν μέσα στην πρώτη Εκκλησία (κριτική των μορφών) και προϋπέθεσαν την επικρατούσα λύση του συνοπτικού προβλήματος, ότι δηλαδή ο Ματθαίος και ο Λουκάς, ανεξάρτητα ο ένας από τον άλλο, χρησιμοποίησαν το κατά Μάρκο και την «Q». Αντίθετα από τους προγενέστερους ερευνητές ωστόσο, αντιμετώπισαν τους ευαγγελιστές ως συγγραφείς κι όχι ως αρχειοφύλακες, ως δημιουργικούς στοχαστές από όχι ως απλούς άνευ φαντασίας συμπλητές. Αυτή η επανάσταση στην κατανόηση των συνοπτικών συνεχίζεται μέχρι σήμερα κι έτσι η κριτική της σύνταξης παραμένει μία δημοφιλής ερευνητική μέθοδος για όσους στηρίζονται στην ιστορική κριτική και επιχειρούν να κοιτάξουν

πίσω από τα ευαγγελικά κείμενα. Πολλές ιστορικές μελέτες των συνοπτικών ευαγγελίων βασίζονται στην προσεκτική ανάλυση των κειμένων και αναζητούν τα ιδιαίτερα στοιχεία της σύνταξης, τα οποία πιθανόν μας παρέχουν ενδείξεις για τη σκέψη των ευαγγελιστών και των κοινοτήτων μέσα στις οποίες εκείνοι έζησαν.

Παρόλα αυτά η κριτική της σύνταξης έχει τα όριά της και δεν είναι αποδεκτή από όλους τους ερευνητές της Καινής Διαθήκης. Η κυριαρχία της έχει αμφισβητηθεί με την εμφάνιση προσεγγίσεων όπως είναι η αφηγηματολογική κριτική προσέγγιση, η οποία εστιάζει το ενδιαφέρον της στις αφηγηματικές δυναμικές του κειμένου που έχουμε στη διάθεσή μας χωρίς να συζητά για τους συγγραφείς, τον τρόπο σκέψης τους και τις κοινότητες τους. Η βασική προϋπόθεσή της ότι οι ευαγγελιστές απηύθυναν τα ευαγγέλια τους σε συγκεκριμένες κοινότητες έχει αμφισβητηθεί από τον Richard Bauckham (1998) και άλλους, οι οποίοι διατύπωσαν τη θέση ότι τα ευαγγέλια απευθύνονταν σε ένα ευρύ, χριστιανικό ακροατήριο ανεξάρτητα από τις επιμέρους χριστιανικές ομάδες (σέκτες). Μία άλλη κριτική αυτής της θεωρίας έχει να κάνει με την τάση αυτών που την εφαρμόζουν να θεωρούν δεδομένη την **υπόθεση των δύο πηγών**, ιδιαίτερα στις περιπτώσεις όπου αυτή σχετίζεται με την πιθανή κυκλικότητα της ανασύνθεσης της υποθετικής πηγής Q με τη βοήθεια της κριτικής της σύνταξης. Επιπλέον μία από τις κεντρικές προτάσεις της κριτικής της σύνταξης, η ιδιαίτερη σημασία του ιδιαίτερου υλικού σε ένα δεδομένο ευαγγέλιο, δεν είναι αδιαμφισβήτητη, επειδή σε πολλές περιπτώσεις οι ευαγγελιστές επαναλάμβαναν κατά λέξη υλικό το οποίο θεωρούσαν ότι ταίριαζε στο ευαγγέλιό τους. Ένα τέτοιο υλικό δεν είναι αναγκαίο να θεωρηθεί ότι είναι κειμενικά αναχρονιστικά υπολείμματα μέσα στους συνοπτικούς, αδέξια αντι-



γεγραμμένα από κάποιο πηγαίο κείμενο αλλά ότι είναι μία πιστή εκ νέου οικειοποίηση υλικού που ο συγγραφέας επιθυμεί να τονίσει.

### Ποια είναι τα έργα σταθμοί στην κριτική της σύνταξης

George D. Kilpatrick (1946) *The Origin and Purpose of the Gospel according to St Matthew*. Oxford: Clarendon.

Αν και δεν πρόκειται για ένα ολοκληρωμένο παράδειγμα της κριτικής της σύνταξης, σε αυτή τη σημαντική μελέτη ο Kilpatrick διερεύνησε τα βασικά χαρακτηριστικά του Ματθαίου συμπεριλαμβανομένης και την συντακτικής του δραστηριότητας.

Günther Bornkamm (1948) 'Die Sturmstillung im Matthäusevangelium', *Wort und Dienst. Jahrbuch der Theologischen Schule Bethel* 1, 49-54.

Στα αγγλικά μεταφράστηκε ως (1963) 'The Stilling of the Storm in Matthew', στο έργο του G. Bornkamm κ.ά. (εκδ.), *Tradition and Interpretation in Matthew*. London and Philadelphia: SCM & Westminster Press, 52-57. Αυτό το σύντομο άρθρο θεωρείται γενικά ως το πρώτο και το σημαντικότερο παράδειγμα της κριτικής της σύνταξης στον Ματθαίο.

Hans Conzelmann (1954) *Die Mitte der Zeit: Studien zur Theologie des Lukas*, Beiträge zur historischen Theologie 17. Tübingen: Mohr.

Στα αγγλικά μεταφράστηκε ως (1960) *The Theology of St Luke*. London: Faber· (1961) New York: Harper. Αυτό το βιβλίο διερευνά το τρόπο που ο Λουκάς χρησιμοποιεί τις πηγές του και υποστηρίζει ότι ο Λουκάς είχε μια διαφορετική αντίληψη όσον αφορά στα έσχατα από εκείνη των πηγών του.

Willi Marxsen (1969) *Mark the Evangelist: Studies on the Redaction History of the Gospel*. Nashville: Abingdon.

Εδώ ο Marxsen συζητά αυτό που θεωρεί ότι είναι η χρήση των πηγών από τον Μάρκο και προσπαθεί να ανασυνθέσει την κοινότητα του Μάρκου.

## Η κριτική της σύνταξης στην πράξη

Η κριτική της σύνταξης στηρίζεται σε δύο βασικές αρχές:

1. ότι είναι δυνατό να προσδιοριστεί ο τρόπος με τον οποίο οι συγγραφείς της Καινής Διαθήκης (ουσιαστικά οι ευαγγελιστές καθώς η κριτική της σύνταξης έχει χρησιμοποιηθεί ελάχιστα σε κείμενα εκτός των ευαγγελίων) έχουν αλλάξει τις πηγές που χρησιμοποιούσαν, και
2. ότι αυτές οι αλλαγές έλαβαν χώρα επειδή οι συγγραφείς επιθυμούσαν να μεταφέρουν ένα συγκεκριμένο μήνυμα στο ακροατήριό τους.

Όπως σημειώνει ο Goodacre προηγουμένως, αυτό σημαίνει ότι η κριτική της σύνταξης υπήρξε μία τεχνική περισσότερο δημοφιλής στην κατανόηση των ευαγγελίων του Ματθαίου και του Λουκά, από ό,τι στην κατανόηση του Μάρκου. Η κοινότητα, για την οποία γράφτηκε το ευαγγέλιο του Ματθαίου, προκάλεσε το ιδιαίτερο ενδιαφέρον των ερευνητών, εν μέρει εξαιτίας της σημαντικής εργασίας του Günther Bornkamm για την οποία έγινε προηγουμένως λόγος. Πράγματι η μελέτη του Bornkamm για την κατάπαυση της τρικυμίας στο κατά Ματθαίον άσκησε μία τέτοια συνεχή επιρροή σε όσους χρησιμοποιούν την κριτική της σύνταξης, που αξίζει να διερευνηθεί σε βάθος.

## **Η κατάπαυση της τρικυμίας στο κατά Ματθαίον: Μτ 8, 23-27**

Ο Bornkamm ξεκινάει ορίζοντας τη συνάφεια μέσα στην οποία ο Ματθαίος παραθέτει αυτήν την περικοπή. Επισημαίνει ότι το Μτ 4, 23 («Καὶ περιῆγεν ἐν ὅλῃ τῇ Γαλιλαίᾳ διδάσκων ἐν

ταῖς συναγωγαῖς αὐτῶν καὶ κηρύσσων τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας καὶ θεραπέων πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν ἐν τῷ λαῷ») καὶ το Μτ 9, 35 («Καὶ περιῆγεν ὁ Ἰησοῦς τὰς πόλεις πάσας καὶ τὰς κώμας διδάσκων ἐν ταῖς συναγωγαῖς αὐτῶν καὶ κηρύσσων τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας καὶ θεραπέων πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν»), τα οποία εἶναι τόσο ὅμοια μεταξὺ τους, δηλώνουν μία διακριτὴ ἐνότητα τοῦ εὐαγγελίου, ἡ οποία μπορεῖ νὰ χαρακτηρισθεῖ ὡς «Ὁ Μεσσίας τῶν λόγων» (κεφ. 5-7) καὶ «Ὁ Μεσσίας τῶν πράξεων» (κεφ. 8-9). Επιπλέον ὁ Bornkamm σημειώνει ὅτι ἡ ἀφήγησις στοῦ κατὰ Μάρκον ἔχει περισσότερο τὸν χαρακτήρα μιᾶς ἀφήγησις θαύματος, με τὸν Ἰησοῦ στο κέντρο αὐτῆς τῆς ἱστορίας νὰ ἐπιτελεῖ ἓνα θαῦμα. Στο κατὰ Ματθαῖον, ὡστόσο, μολονότι διατηρεῖται τὸ γενικὸ ὕφος μιᾶς «ἀφήγησις θαύματος», ἔχει δοθεῖ μία ἐπιπρόσθετη ἔμφασις μέσω τῆς συνάφειας τῆς ἀφήγησις καὶ τῶν ἐπιπλέον ἐκφράσεων ποὺ χρησιμοποιήθηκαν στὴν ἴδια τὴν ἀφήγησις.

Μολονότι στοῦ κατὰ Μάρκον ἡ ἱστορία τῆς κατάπαυσις τῆς τρικυμίας ἀκολουθεῖ μετὰ τὴν διδασκαλία τοῦ Ἰησοῦ με παραβολές, στοῦ κατὰ Ματθαῖο ἀκολουθεῖ μετὰ ἀπὸ δύο συζητήσεις σχετικὰ με τὴν μαθητεία: ἡ πρώτη με ἓναν γραμματέα ποὺ ἐπιθυμεῖ νὰ ἀκολουθήσει τὸν Ἰησοῦ καὶ ἡ δευτέρα με ἓναν μαθητὴ, ὁ οποίος ἐπιθυμεῖ νὰ ἐνταφιάσει πρῶτα τὸν πατέρα του. Αὐτὴ ἡ ἔμφασις στὴ μαθητεία συντηρεῖται με τὸ γεγονὸς ὅτι ὁ Ματθαῖος στρέφει τὴν προσοχή μας στοὺς μαθητὲς ποὺ ἀκολουθοῦν τὸν Ἰησοῦ μέσα στὴ βάρκα. Ἔτσι ὁ Ματθαῖος γίνεται ὁ πρῶτος ἐρμηνευτὴς αὐτῆς τῆς ἱστορίας καὶ τὴν κατανοεῖ ὡς μία ἡμι-παραβολὴ σχετικὰ με τὴ φύση τῆς μαθητείας. Με αὐτὸν τὸν τρόπο ὁ Bornkamm συμφωνεῖ με τὴν παράδοσις τῆς Ἐκκλησίας, ἡ οποία ἀνάγεται ἤδη στὴν ἐποχὴ τοῦ Τερτυλλιανοῦ κατὰ τὸ δεύτερο καὶ τρίτο αἰῶνα καὶ στὴν οποία ἡ βάρκα, με τὴν οποία ταξίδευαν ὁ Ἰησοῦς καὶ οἱ μαθητὲς του, ταυτίζεται με τὴν Ἐκκλησία.

Ο Bornkamm προσθέτει ως επιχείρημα για τη θέση του και τις αλλαγές που έκανε ο Ματθαίος στην ιστορία σε αυτό το σημείο. Για παράδειγμα στο κατά Μάρκον, όταν οι μαθητές φοβούνται ότι θα πνιγούν, φωνάζουν «διδάσκαλε» (Μκ 4, 38), στο κατά Λουκάν φωνάζουν «επιστάτα» (Λκ 8, 24) και μόνο στο κατά Ματθαίον φωνάζουν «Κύριε» (Μτ 8, 25), κάτι που αποτελεί όχι μόνο έναν ανθρωπινό τίτλο σεβασμού αλλά και «μία δήλωση της θεϊκής μεγαλειότητας» (Bornkamm, 1963, 55). Ο Bornkamm το ερμηνεύει αυτό όχι μόνο ως μία προσευχή αλλά ως μία ομολογία μαθητείας. Ένα άλλο χαρακτηριστικό της εκδοχής αυτής της ιστορίας στο κατά Ματθαίον είναι ότι ο Ιησούς επιπλήττει τους μαθητές για την έλλειψη της πίστης τους πριν καταπαύσει την θύελλα και όχι μετά, όπως πράττει στα άλλα Ευαγγέλια. Για μία ακόμη φορά αυτό φαίνεται να οδηγεί την προσοχή του αναγνώστη στην φύση της μαθητείας και στο πως πρέπει να ακολουθεί κανείς τον Ιησού, όταν τα πράγματα είναι δύσκολα. Ο Ιησούς περιμένει από τους μαθητές του να έχουν πίστη και να τον εμπιστεύονται ακόμα και όταν η κατάσταση φαίνεται να είναι εξαιρετικά δύσκολη.

Για τον Bornkamm μία από τις κυριότερες αλλαγές που έγιναν από τον Ματθαίο σε αυτή την περικοπή είναι η περιγραφή της τρικυμίας στο χωρίο Μτ 8, 24. Στο κατά Μάρκον και στο κατά Λουκάν η τρικυμία περιγράφεται ως μία «λαίλαψ μεγάλη ανέμου» (Μκ 4, 37 BNT) και ως μία «λαίλαψ ανέμου» (Λκ 8, 23). Στο κατά Ματθαίον ωστόσο η τρικυμία περιγράφεται ως ένας μεγάλος «σεισμός», το οποίο κατά λέξη σημαίνει σεισμός ή καταιγίδα. Είναι μία πολύ ασυνήθιστη λέξη για την περιγραφή μίας θύελλας στην θάλασσα και χρησιμοποιείται πολύ συχνότερα για να περιγράψει το τι θα συμβεί κατά τα έσχατα. Αυτό ίσως υποδηλώνει ότι ο Ματθαίος είχε στη σκέψη του, όταν επέλεξε αυτή τη λέξη, κάτι πολύ

περισσότερο από τον απλό πνιγμό στη θάλασσα. Αυτό μπορεί να συσχετισθεί με τις πολλές διαφορετικές θλίψεις που θα αντιμετωπίσουν οι μαθητές κατά τη διάρκεια της ζωής τους.

Αυτά τα στοιχεία οδηγούν τον Bornkamm στο συμπέρασμα ότι ο Ματθαίος εργάστηκε σε αυτήν την περικοπή δημιουργικά και θεολογικά έτσι ώστε αυτή εκτός από μια αφήγηση για την κατάπαυση της τρικυμίας να είναι τώρα επίσης ένας στοχασμός για τους κινδύνους και τη δόξα της μαθητείας. Η περικοπή που προηγείται στο κατά Ματθαίον υπενθυμίζει στον αναγνώστη ότι ο Υιός του Ανθρώπου «οὐκ ἔχει ποῦ τὴν κεφαλὴν κλίνῃ» και για αυτό οι μαθητές του Ιησού πρέπει να περιμένουν επίσης κινδύνους και κακουχίες, όπως ακριβώς σαν τη μεγάλη θύελλα στην ιστορία. Την ίδια στιγμή η κυριαρχία του Ιησού επί της θύελλας ήταν απόλυτη. Έτσι η ιστορία της κατάπαυσης της τρικυμίας καθίσταται στο ευαγγέλιο του Ματθαίου ένα «κηρυγματικό παράδειγμα του κινδύνου και της δόξας της μαθητείας» (Bornkamm, 1963, 57).

### ***Η κατάπαυση της τρικυμίας και η Χριστολογία***

Αν και το άρθρο του Bornkamm κατέστη ένα κλασικό παράδειγμα της κριτικής της σύνταξης, δέχθηκε κριτική. Η πιο σημαντική κριτική που ασκήθηκε είναι ότι η εστίαση του Bornkamm στο θέμα της μαθητείας τον οδήγησε στο να παραβλέψει τη σπουδαιότητα της Χριστολογίας μέσα σε αυτό το χωρίο: δεν επισημαίνει το κρίσιμο σημείο, όταν οι μαθητές αναρωτιούνται τι είδους άνθρωπος είναι ο Ιησούς. Ο Feiler, όπως και άλλοι ερευνητές, υποστήριξε ότι αυτή η κεντρικής σημασίας στιγμή στην ιστορία παραπέμπει στις ομοιότητες μεταξύ αυτής της περικοπής και της ιστορίας του Ιωνά. Σε αυτές συμπεριλαμβάνονται το ταξίδι με μία βάρκα, τρικυμία στην θάλασσα, την εικόνα του κύριου χαρακτήρα της ιστο-

ρίας να κοιμάται κατά τη διάρκεια της τρικυμίας, τους τρομαγμένους ναύτες και μία θαυματουργική κατάπαυση της τρικυμίας καθώς επίσης και λεκτικά παράλληλα, όπως για παράδειγμα μεταξύ των Μτ 8, 24 και Ιωνάς 1, 4-5 (βλ. Feiler, 1983). Ο Feiler υποθέτει ότι ένα στοιχείο για την απάντηση στην κρίσιμη ερώτηση των μαθητών στο Μτ 8, 27 («ποταπός ἐστιν οὗτος») δίνεται εδώ, δηλαδή ότι ο Ιησούς είναι πολύ σημαντικότερος από τον Ιωνά. Σε αυτήν την ερώτηση δίνεται μία πληρέστερη απάντηση στη δεύτερη ιστορία του κατά Ματθαίον για ένα θαύμα με τη βάρκα και την καταιγίδα (Μτ 14, 22-33), όπου ο Ιησούς περπατά πάνω στα ύδατα και ο Πέτρος διακηρύσσει «ἀληθῶς θεοῦ υἱὸς εἶ» (Μτ 14, 33).

Οι επικριτές του Bornkamm, επομένως, πιστεύουν ότι αυτός παρερμήνευσε τις αλλαγές που έκανε ο Ματθαίος στις πρωτότυπες πηγές του και ότι η πραγματική έμφαση σε αυτήν την περικοπή δε βρίσκεται στη φύση της μαθητείας αλλά σε αυτόν που πρέπει κανείς να ακολουθήσει, δηλαδή στον Ιησού. Το μήνυμα, επομένως, του Ματθαίου, όταν συνέταξε την ιστορία του, είναι ότι ο Ιησούς μπορεί να σώσει τους μαθητές του από την καταστροφή.

### ***Συμπεράσματα***

Οι διαφορές μεταξύ των ερμηνειών από την άποψη της κριτικής της σύνταξης της κατάπαυσης της τρικυμίας στον Ματθαίο, δεν αφορούν τόσο στη μέθοδο - οι ερευνητές συμφωνούν ότι ο Ματθαίος άλλαξε την ιστορία για να επικοινωνήσει με την κοινότητα του - όσο στο περιεχόμενό τους: διαφωνούν στο τι ακριβώς προσπαθούσε να πει στην κοινότητα. Έτσι για τον Bornkamm το κεντρικό μήνυμα της ιστορίας είναι ότι η μαθητεία θα φέρει μαζί της τον κίνδυνο αλλά και τη δόξα, ενώ κατά τον Feiler το μήνυμα της περικοπής είναι ότι ο Ιησούς, ο Υιός του Θεού, μπορεί να σώσει τους μαθη-

τές του από την καταστροφή. Οι Davies και Allison προσφέρουν μία βοηθητική αξιολόγηση των δύο παραπάνω απόψεων, όταν αναγνωρίζουν ότι πραγματικά ο Bornkamm αγνόησε τα χριστολογικά στοιχεία στους στίχους Μτ 8, 23-27, αλλά υποστηρίζουν επίσης ότι ο Feiler τα υπερτόνισε. Έτσι για αυτούς η ερώτηση-κλειδί προς την κοινότητα του Ματθαίου δεν είναι αυτή των μαθητών («ποταπός ἐστιν οὗτος») καθώς αυτή ήδη γνωρίζει την απάντηση σε αυτό το ερώτημα. Το ερώτημα για αυτή είναι εάν εμπιστεύονται τον Ιησού στις θύελλες της ζωής ή εάν θα είναι ολιγόπιστοι (βλ. Davies και Allison, 1991, 69-70).

### **Αξιολόγηση της κριτικής της σύνταξης**

Το πρακτικό παράδειγμα καθιστά σαφή τόσο τα πλεονεκτήματα όσο και τα μειονεκτήματα της κριτικής της σύνταξης. Το μεγάλο πλεονέκτημα αυτής της μεθόδου είναι η διαπίστωση ότι ο Ματθαίος, ο Μάρκος και ο Λουκάς έχουν επενδύσει πάνω στην ιστορία, την οποία γράφουν. Δεν είναι κάποιοι αυτόματοι γραφείς που απλά αντιγράφουν τις πηγές που έχουν μπροστά τους αλλά δημιουργικοί θεολόγοι που χρησιμοποιούν τις πηγές τους για να ενθαρρύνουν και να εμπνεύσουν το ακροατήριό τους. Κατά συνέπεια έβαλαν σε μία σειρά τις ιστορίες που χρησιμοποιούν για ένα συγκεκριμένο λόγο· επέλεξαν προσεκτικά τις λέξεις και τις χρησιμοποίησαν για να διαμορφώσουν το μήνυμά τους.

Το πρόβλημα έγκειται στο ότι δεν είναι πάντα εύκολο να διαπιστωθεί ποιος είναι αυτό το μήνυμα. Όσοι χρησιμοποιούν την κριτική της σύνταξης επιδιώκουν όχι μόνο να εντοπίσουν τις διαφορές μεταξύ των αφηγήσεων, αλλά και να συμπεράνουν τις αιτίες που οδήγησαν σε αυτές τις διαφορές. Ο πρώτος στόχος είναι απλός· ο δεύτερος είναι πολύ πιο περίπλοκος. Η πραγματικότητα είναι ότι οι συγγραφείς

διαμορφώνουν τις πηγές τους για πολλούς και διάφορους λόγους. Είναι πολύ δύσκολο να καταλήξει κανείς με ακρίβεια γιατί κάνουν αλλαγές σε κάθε σημείο. Διαφορετικοί ερευνητές βλέπουν διαφορετικά κίνητρα πίσω από την επεξεργασία μίας αφήγησης. Ακόμα και μια τόσο σημαντική ερμηνεία όπως εκείνη του Bornkamm δέχθηκε κριτική από εκείνους που βλέπουν το μήνυμα του Ματθαίου από μία άλλη οπτική.

Παρά τις δυσκολίες η κριτική της σύνταξης παραμένει ένα σημαντικό εργαλείο για την κατανόηση του κειμένου. Η μέθοδος αυτή ενθαρρύνει μία προσεκτική ανάγνωση της περικοπής μαζί με τις παράλληλες περικοπές στο κατά Μάρκον και στο κατά Λουκάν, μία λεπτομερέστατη διερεύνηση του τρόπου με τον οποίο η συνάφεια της περικοπής επηρεάζει το νόημά της και το μήνυμα που μεταδίδεται με τις συγκεκριμένες λέξεις που χρησιμοποιήθηκαν και με τη θέση της περικοπής. Η προσπάθεια να κατανοηθούν οι κοινότητες των ευαγγελιστών παραμένει πολύτιμη, ακόμα και αν τα αποτελέσματα της δεν είναι βέβαια. Το κλειδί στη χρήση αυτής της μεθόδου είναι η απαραίτητη προσοχή και συνειδητοποίηση ότι κάποιος άλλος μπορούν να εντοπίσουν ένα πολύ διαφορετικό μήνυμα σε μία περικοπή ή ακόμα και σε ολόκληρο το ευαγγέλιο.



Μέρος II

ΤΟ ΚΕΙΜΕΝΟ



# Εισαγωγή

Το ενδιαφέρον των κριτικών προσεγγίσεων στο δεύτερο μέρος εστιάζεται στο ίδιο το κείμενο και στα πολλά και διαφορετικά προβλήματα που δημιουργούνται από την τελική μορφή του κειμένου.

Στην αρχή σε αυτό το μέρος εξετάζονται δύο κριτικές προσεγγίσεις που συνήθως δε συμπεριλαμβάνονται σε τόμους με τέτοια θεματική:

- Η κριτική του κειμένου (κεφάλαιο 6) είναι ένα ζωτικής σημασίας τμήμα της ερμηνείας της Καινής Διαθήκης, διότι προσπαθεί να ανιχνεύσει τους τρόπους με τους οποίους τα ελληνικά χειρόγραφα της Καινής Διαθήκης μεταβλήθηκαν και άλλαξαν καθώς τα κείμενα αντιγράφονταν ξανά και ξανά.
- Η θεωρία της μετάφρασης (κεφάλαιο 7) αναγνωρίζει ότι πολλοί σπουδαστές της Καινής Διαθήκης διαβάζουν την Καινή Διαθήκη στα αγγλικά και συζητά τους παράγοντες που οδηγούν τους μεταφραστές να κάνουν τη μία ή την άλλη επιλογή στις μεταφράσεις τους.

Στη συνέχεια στο δεύτερο μέρος παρουσιάζεται η κατανόηση της Βίβλου ως Κανόνα και μετά το ενδιαφέρον στρέφεται στις μεθόδους που εξετάζουν το πώς συγκεκριμένες ενότητες διαφορετικού μεγέθους μεταφέρουν συγκεκριμένα νοήματα:

- Η κριτική προσέγγιση στο πλαίσιο του κανόνα (κεφά-

λαιο 8) διερευνά τη σημασία της αρμόζουσας κατανόησης χωρίων, αναφορών, υπαινιγμών και απηχήσεων παλαιότερων κειμένων μέσα σε κάθε περικοπή.

- Η ρητορική κριτική (κεφάλαιο 9) διερευνά το πώς οι κανόνες της ρητορικής (είτε της αρχαίας είτε της σύγχρονης) μας βοηθούν στην καλύτερη κατανόηση των κειμένων.
- Η αφηγηματολογική κριτική (κεφάλαιο 10) εστιάζει το ενδιαφέρον της περισσότερο σε χαρακτηριστικά όπως είναι η πλοκή και οι χαρακτήρες ως μέσα κατανόησης του τρόπου με τον οποίο μία ιστορία μεταδίδει το μήνυμά της.
- Η στρουκτουραλιστική και η μεταστρουκτουραλιστική κριτική προσέγγιση (κεφάλαια 11 και 12) χρησιμοποιούν τα συγκεκριμένα εργαλεία του δομισμού και του μεταδομισμού για να κατανοήσουν τις βαθύτερες δομές των κειμένων και το πώς τα κείμενα παρεμβαίνουν το ένα στο άλλο αντίστοιχα.

Μολονότι σε αυτόν τον τόμο περιλαμβάνεται ένα κεφάλαιο για το μεταστρουκτουραλισμό, δεν υπάρχουν αντίστοιχα κεφάλαια για το **μεταμοντερνισμό** κι αυτό πρέπει να εξηγηθεί. Ο μεταμοντερνισμός είναι ένας ευρύς όρος που χρησιμοποιείται για να περιγράψει γενικά τις απαντήσεις ή τις αντιδράσεις προς το **μοντερνισμό**. Δεν είναι μία κριτική προσέγγιση από μόνος του αλλά μάλλον ένας τρόπος σκέψης. Πολλές από τις κριτικές προσεγγίσεις μέσα στον παρόντα τόμο ανήκουν στη γενική κατηγορία του μεταμοντερνισμού, συμπεριλαμβανομένων και του στρουκτουραλισμού και του μεταστρουκτουραλισμού σε αυτό το μέρος και μίας σειράς από κριτικές προσεγγίσεις στο τρίτο μέρος.

Οι κριτικές προσεγγίσεις στο δεύτερο μέρος υιοθετούν μία ποικιλία μεθόδων που ξεκινούν από τον εντοπισμό των

### *Εισαγωγή*

διαφορετικών εκδοχών των ελληνικών χειρογράφων (κριτική του κειμένου) και φτάνουν μέχρι εκείνες στις οποίες η φυσική μορφή ενός κειμένου επηρεάζει την κατανόησή του (μεταστρουκτουραλισμός), όλες όμως ενδιαφέρονται για τη μελέτη του κειμένου της Καινής Διαθήκης στην τελική μορφή του.



## 6

# Κριτική του κειμένου (Text criticism)

### **Τι είναι η κριτική του κειμένου;**

Η κριτική του κειμένου (η οποία κάποιες φορές ονομάζεται ελάσσων κριτική) έχει ως σκοπό να ανακαλύψει, όσο είναι δυνατό, την αρχική εκδοχή του κειμένου που διασώζεται σε ένα χειρόγραφο και να απομακρύνει τα λάθη ή τις μεταβολές που έγιναν από τους γραφείς κατά την αντιγραφή του κειμένου.

### **Πώς αναπτύχθηκε η θεωρία και ποια είναι τα κύρια χαρακτηριστικά της;**

*J. Keith Elliott*

Μέχρι την εποχή της Μεταρρύθμισης το κείμενο της Καινής Διαθήκης είχε παγιωθεί στη Δύση με τη χρήση ελληνικών μάλλον κι όχι λατινικών χειρογράφων. Το 1561 κυκλοφόρησε η πρώτη έντυπη ελληνική Καινή Διαθήκη, η οποία βασίστηκε σε αρκετά χειρόγραφα που βρήκε ο Έρασμος στη Βασιλεία. Αυτοί οι μάρτυρες – όπως ονομάζονται μερικές φορές τα αρχαία κείμενα – περιέχουν ένα κείμενο αντιπροσωπευτικό των μεσαιωνικών, βυζαντινών χειρογράφων. Τα κείμενα που διαδέχθηκαν την έκδοση του Έρασμου, το οποίο ονομάστηκε συχνά *Textus Receptus*, βρίσκονται πίσω από

το κείμενο της Καινής Διαθήκης στην εγκεκριμένη έκδοσή της στα αγγλικά. Μετά την εποχή του Έρασμου οι ερευνητές άρχισαν να έχουν πρόσβαση σε έναν αυξανόμενο αριθμό χειρογράφων. Σε κάποιες περιπτώσεις το κείμενο σε αυτά τα χειρόγραφα, που είχαν πρόσφατα ανακαλυφθεί, διέφερε σημαντικά από τις εκδοχές του κειμένου που ήταν ήδη γνωστές.

Στη νεότερη περίοδο η κριτική του κειμένου της ελληνικής Καινής Διαθήκης αναπτύχθηκε από τον Karl Lachmann (1793-1851): ο Lachmann προσπάθησε να προχωρήσει πίσω από το γενικά αποδεκτό μεσαιωνικό τύπο κειμένου που τυπωνόταν στην εποχή του και να εξακριβώσει το κείμενο της Καινής Διαθήκης, στη μορφή που αυτό θα πρέπει να είχε κατά τον τέταρτο αιώνα. Με αυτόν τον τρόπο κατέβασε το *Textus Receptus* από το βάθρο του. Αυτή η σταδιακή υποχώρηση της επιρροής του Έρασμου και μαζί του και του βυζαντινού τύπου κειμένου ολοκληρώθηκε μετά την ανακάλυψη από τον Constantine Tischendorf του Σιναϊτικού Κώδικα, τον οποίο ανακάλυψε σε τμήματα στο μοναστήρι της Αγίας Αικατερίνης του Σινά στα 1844 και 1859. Οι διαφορετικές γραφές σε αυτό το χειρόγραφο και στο Βατικανό Κώδικα, το οποίο βρισκόταν στη διάθεση των ειδικών από τα μέσα του 19<sup>ου</sup> αι., οι οποίοι εξέδωσαν τη δική τους *Greek New Testament in the Original Greek*, η οποία στηριζόταν στις γραφές αυτών των δύο μαρτύρων, τους οποίους ονόμασαν «ουδέτερο κείμενο». Αυτή η έκδοση κυκλοφόρησε στα 1881· το κείμενό της ευθύνεται για τις περισσότερες αλλαγές, όσον αφορά στην κριτική του κειμένου, οι οποίες υιοθετήθηκαν στην *English Standard Version*.

Κατά τα τελευταία εκατό χρόνια μία μεγάλη ποσότητα ελληνικών χειρογράφων της Καινής Διαθήκης έχει έρθει στο φως, συμπεριλαμβανομένων και κάποιων μαρτύρων οι οποίοι προέρχονται από εποχές πριν τον τέταρτο αιώνα και



οι οποίοι επομένως δίνουν τη δυνατότητα στους ερευνητές να προχωρήσουν πιο πίσω χρονικά από την αποκατάσταση του κειμένου που πρότεινε ο Lachmann. Η συνειδητοποίηση της μεγάλης ρευστότητας του κειμένου στους πρώιμους χριστιανικούς αιώνες σημαίνει ότι οι ειδικοί έχουν εγκαταλείψει πλέον τις τρεις κατηγορίες («δυτικό», «ουδέτερο» και «καισαριανό»), τους οποίους χρησιμοποιούσαν παλαιότερα για να ταξινομήσουν και να αξιολογήσουν τα κείμενα.

Στόχος τώρα όσων εργάζονται στην κριτική του κειμένου είναι τα εντοπίσουν την αρχαιότερη ανακτήσιμη μορφή κάθε βιβλίου μέσα από τη μυριάδα των διαθέσιμων παραλλαγών που διασώζονται στο σύνολο της χειρόγραφης παράδοσης. Σε πολλές περιπτώσεις οι εκδότες μπορούν να συμφωνήσουν με βεβαιότητα και να τυπώσουν την αρχαιότερη διατύπωση που ίσως ανάγεται στον ίδιο το συγγραφέα, υπάρχουν όμως πολλά σημεία, ευαίσθητα συχνά από θεολογικής άποψης, όπου οι γνώμες διχάζονται όσον αφορά στο ποια γραφή θα έπρεπε να τυπωθεί ως το «αρχικό» κείμενο. Είναι όμως σήμερα αποδεκτό ότι σκοπός επίσης όσων εργάζονται στην κριτική του κειμένου είναι να εξηγήσουν πώς και γιατί προέκυψαν οι δευτερογενείς γραφές, τόσο οι εσκεμμένες όσο και οι τυχαίες. Οι εσκεμμένες αλλαγές που έγιναν από τους αντιγραφείς θεωρούνται σήμερα σημαντικές, επειδή μπορούν να αποκαλύψουν τάσεις στην ερμηνεία και δηλώνουν επίσης τις εξελίξεις μέσα στην ελληνική γλώσσα.

Η κριτική του κειμένου ενδιαφέρεται για τη συγκέντρωση και αντιπαραβολή χειρογράφων με αντίγραφα του κειμένου. Αυτό είναι επιστήμη και εξακριβώσιμη έρευνα. Ωστόσο η αξιολόγηση των παραλλαγών μεταξύ των μαρτύρων υπόκειται συχνά σε διαφορετικές αρχές: αυτό είναι η «τέχνη» του επιστημονικού κλάδου. Όσον αφορά στις διαφορετικές γραφές, που εφαρμόζονται από τους εκδότες, κά-

ποιοι από αυτούς εκδηλώνουν μία τάση προτίμησης συγκεκριμένων χειρογράφων, των οποίων οι ιδιαίτερες γραφές προκρίνονται. Άλλοι υπερασπίζονται το κείμενο που απαντά στην πλειονότητα των χειρογράφων. Ωστόσο οι περισσότεροι σύγχρονοι ερευνητές είναι εκλεκτικοί σε διαφορετικό βαθμό, δηλαδή, ευνοούν μία γραφή που συμφωνεί με την ευαπόδεικτη γλώσσα, το ευαπόδεικτο ύφος και την ευαπόδεικτη χρήση ή με τα θεολογικά ενδιαφέροντα του 1<sup>ου</sup> αι., εφόσον βέβαια, σε μια ιδανική περίπτωση, αυτή υποστηρίζεται από μία αντιπροσωπευτική επιλογή χειρογράφων, που καλύπτουν ένα γεωγραφικό και χρονικό εύρος. Η βαρύτητα αυτής της χειρόγραφης στήριξης προκαλεί έντονη ακαδημαϊκή συζήτηση, αλλά αυτή έχει ως αποτέλεσμα μία όσο το δυνατό περισσότερο αντικειμενική εκτίμηση των εναλλακτικών γραφών. Ωστόσο οι σύγχρονες εκδόσεις της ελληνικής Καινής Διαθήκης κάποιες φορές τυπώνουν μία ανάγνωση, η οποία δεν έχει μεγάλη υποστήριξη στα ελληνικά – και σε κάποιες περιπτώσεις και καθόλου – και αυτό προκαλεί έντονες αντιθέσεις.

Διαφορετικές κειμενικές επιλογές επηρεάζουν αναπόφευκτα τον τρόπο που οι αναγνώστες κατανοούν μία περικοπή. Ο τρόπος που κανείς κρίνει τους σκοπούς του Μάρκου και τις λογοτεχνικές τους αξιώσεις εξαρτάται από το πού τελειώνει το κατά Μάρκον στην κάθε έκδοση (16, 8 ή 16, 20). Ο τρόπος που ο καθένας αξιολογεί την χριστολογία του Μάρκου διαφοροποιείται κι εξαρτάται από το εάν κανείς συμπεριλάβει στον πρώτο στίχο του ευαγγελίου το χαρακτηρισμό «υιός του Θεού» για τον Ιησού· τα χειρόγραφα που έχουμε στη διάθεσή μας διαφοροποιούνται σε αυτό το σημείο. Παρόμοια η διήγηση του Λουκά για τους λόγους του Ιησού στο Μυστικό Δείπνο είναι από απόψεως κειμένου αβέβαιοι καθώς επίσης και οι λόγοι στην Κυριακή Προσευ-

χή τόσο στο κατά Ματθαίον όσο και στο κατά Λουκάν. Ένα υπόμνημα στην παραβολή των δύο υιών στο Μτ 21, 28-31 θα εξαρτηθεί από το κείμενο που θα χρησιμοποιηθεί: ο απρόθυμος αλλά στη συνέχεια υπάκουος υιός αναφέρεται πρώτος ή δεύτερος και ποια είναι η απάντηση στην ερώτηση του Ιησού; Ένα κήρυγμα με θέμα τη διδασκαλία του Παύλου για την ανάσταση απαιτεί να αποφασίσει ο ομιλητής για το τι είπε ο Παύλος στο 1 Κορ 15, 51: τα χειρόγραφα διαφωνούν για το αν θα αναστηθούμε όλοι ή θα αλλάξουμε. Το βιβλίο των Πράξεων είναι γεμάτο με προβλήματα όσον αφορά στην κριτική του κειμένου.

Η κριτική του κειμένου μπορεί να παρουσιάσει όλες τις γνωστές εναλλακτικές γραφές· μπορεί να προτείνει αρχές που θα βοηθήσουν στην ερευνητική αξιολόγηση αυτών των εναλλακτικών γραφών, αλλά τελικά οι εκδότες μίας τυπωμένης ελληνικής Καινής Διαθήκης και οι μεταφραστές που δουλεύουν με τέτοια κείμενα είναι εκείνοι που είναι υπεύθυνοι για την πρόκριση και την υποστήριξη συγκεκριμένων ερμηνειών.

J. K. E.

### Ποια είναι τα έργα σταθμοί στην κριτική του κειμένου

Desiderius Erasmus (1516) *Novum Instrumentum omne, diligenter ab Erasmo Roterodamo recognitum et emendatum*. Basle: Johann Froben.

Η πρώτη έκδοση της ελληνικής Καινής Διαθήκης. Οι εκδόσεις που ακολούθησαν κατέστησαν το λεγόμενο “Textus Receptus”, πάνω στο οποίο βασίζεται η έκδοση της μετάφρασης του Βίβλου του Βασιλιά Ιακώβου (King James Version).

Karl Lachmann (1831) *Novum Testamentum Graece*. Berlin: G. Reimer.

Αυτή είναι η πρώτη έκδοση της ελληνικής Καινής Δια-

θήκης, η οποία απομακρύνεται από το Textus Receptus και στην οποία γίνεται η προσπάθεια να αποκατασταθούν κάποιες αρχαιότερες μορφές του κειμένου.

Constantinus Tischendorf (1869-72) *Novum Testamentum Graece: ad antiquissimos testes denuo recensuit*. Leipzig: Giesecke & Devient.

Ο Tischendorf χρησιμοποίησε ένα μεγάλο αριθμό από νέα χειρόγραφα σε αυτή τη σημαντική 8<sup>η</sup> έκδοση της ελληνικής Καινής Διαθήκης.

Eberhard Nestle (1898) *Novum Testamentum Graece: cum apparatu critico*. Stuttgart: Privilegierte Württembergische Bibelanstalt.

Αυτή ήταν η πρώτη έκδοση της σημαντικής ελληνικής Καινής Διαθήκης, η οποία συχνά ονομάζεται «κριτικό κείμενο»: είναι ένα εκλεκτικό κείμενο το οποίο προκύπτει από τη συμφωνία μίας επιτροπής ειδικών. Η 27<sup>η</sup> έκδοση αυτού του έργου είναι σήμερα η κύρια κριτική έκδοση που χρησιμοποιείται από τους καινοδιαθηκολόγους.

### **Η κριτική του κειμένου στην πράξη**

Η κριτική του κειμένου εξετάζει όλες τις παραλλαγές του κειμένου είτε μεγάλες είτε μικρές. Αυτές μπορούν να ποικίλλουν από την αλλαγή ενός απλού γράμματος σε μία λέξη μέχρι μία ολόκληρη περικοπή, η οποία συμπεριλαμβάνεται σε κάποια χειρόγραφα κι όχι σε άλλα. Ανάμεσα σε αυτές τις μεγαλύτερες περικοπές, οι οποίες δεν περιέχονται σε όλα τα χειρόγραφα, δύο από τις πλέον σημαντικές είναι το τέλος του κατά Μάρκον και η ιστορία στο κατά Ιωάννην για τη μοιχαλίδα. Η αξία της εξέτασης μίας από αυτές τις μεγαλύτερες περικοπές εδώ είναι ότι επιτρέπει μία εκτενέστερη συζήτηση από αυτήν που μπορεί να γίνει κατά τη διερεύνη-

ση των μικρότερων διαφορών μεταξύ διαφορετικών εκδοχών του κειμένου.

### **Η μοιχαλίδα: Ιω 7, 53 -8, 11**

Η ιστορία της μοιχαλίδας, η οποία εμφανίζεται σε κάποια χειρόγραφα του κατά Ιωάννην, είναι ένα σημαντικό παράδειγμα των επιπτώσεων και της σημασίας της κριτικής του κειμένου. Αυτή η αγαπημένη ιστορία υπάρχει στην Εγκριμένη Έκδοση της Βίβλου (Authorized Version), αλλά σε πολλές άλλες πιο πρόσφατες μεταφράσεις έχει τοποθετηθεί μέσα σε αγκύλες με μία σημείωση που πληροφορεί ότι δεν απαντά σε κάποια από τα παλαιότερα και πιο αξιόπιστα χειρόγραφα. Χρησιμοποιείται ακόμη στο Ρωμαιοκαθολικό Ευαγγελιαίο κατά τη διάρκεια της Σαρακοστής, δεν εμφανίζεται όμως στην εκδοχή του Αναθεωρημένου Κοινού Ευαγγελιαρίου (Revised Common Lectionary), το οποίο χρησιμοποιούν πολλές προτεσταντικές ομολογίες. Η ιστορία εξακολουθεί να παραμένει σημαντική μέσα στη χριστιανική παράδοση και χρησιμοποιείται συχνά σε συζητήσεις περί σεξουαλικής ηθικής.

### **Οι διαφορετικές εκδοχές της ιστορίας στη χειρόγραφη παράδοση**

Η ιστορία της μοιχαλίδας γυναικός (η οποία κάποιες φορές ονομάζεται *pericopa de adultera*) εμφανίζεται σε διαφορετικά σημεία σε διαφορετικά χειρόγραφα. Ενώ τα περισσότερα χειρόγραφα, που περιλαμβάνουν την περικοπή, την αφήνουν στο 7, 35-8, 11, κάποια άλλα την τοποθετούν μετά το Ιω 7, 36 ή στο τέλος του κατά Ιωάννην ευαγγελίου (21, 25). Σε ορισμένα χειρόγραφα απαντά στο ευαγγέλιο του Λουκά, κάποιες φορές στο τέλος του ευαγγελίου (24, 53) ή μετά το Λκ 21, 38. Κάποια άλλα χειρόγραφα πάλι την παραλείπουν

εντελώς από τον κανόνα της Καινής Διαθήκης. Πραγματικά απαντά σε χειρόγραφα που χρονολογούνται από τον πέμπτο αιώνα κι εξής. Ακόμη και σε εκείνα τα χειρόγραφα που συμφωνούν, όσον αφορά στη θέση του κειμένου, υπάρχουν διαφορετικές εκδοχές της αφήγησης και μολονότι οι γενικές γραμμές της ιστορίας παραμένουν οι ίδιες από χειρόγραφο σε χειρόγραφο, οι λεπτομέρειες της ιστορίας ποικίλουν (Parker, 1997, 96-97).

Μολονότι η γραπτή εκδοχή της ιστορίας είχε μια κάπως πολύμορφη ιστορία, η αφήγηση ή μία παρόμοια με αυτή, φαίνεται να ήταν γνωστή σε μία σχετικά πρώιμη εποχή. Ο Ευσέβιος στο έργο του *Εκκλησιαστική Ιστορία* αναφέρεται στον Παπία, έναν επίσκοπο της Ιεράπολης κατά το 2<sup>ο</sup> αι. μ.Χ., ο οποίος κάνει λόγο για μια γυναίκα η οποία κατηγορήθηκε *άδικα* για πολλές αμαρτίες και η οποία οδηγήθηκε μπροστά στον Ιησού σύμφωνα με το Ευαγγέλιο των Εβραίων (αυτό το ευαγγέλιο δε σώζεται πια και το γνωρίζουμε μόνο μέσω αναφορών που γίνονται σε αυτό σε διάφορες αρχαίες πηγές). Μία άλλη αναφορά στην ίδια διήγηση απαντά σε ένα υπόμνημα στον Εκκλησιαστή που γράφηκε από τον Δίδυμο τον Τυφλό (περ. 313-398 μ.Χ.), ο οποίος σχολιάζει ότι υπάρχει μια ιστορία για «συγκεκριμένα ευαγγέλια» η οποία κάνει λόγο για μια γυναίκα που καταδικάστηκε (προφανώς δίκαια) από τους Ιουδαίους για κάποια αμαρτία και επρόκειτο να λιθοβοληθεί. Όταν ο Ιησού το είδε αυτό, είπε «ό άναμάρτητος ύμών πρώτος ἐπ' αὐτήν βαλέτω λίθον». Αυτές οι δύο αναφορές μας πληροφορούν ότι η διήγηση ήταν γνωστή σχετικά νωρίς αλλά ότι ήταν γνωστή σε διαφορετικές μορφές.

Είναι διπλά παράδοξο, επομένως, ότι αυτή η διήγηση δεν απαντά στα αρχαιότερα και πιο αξιόπιστα χειρόγραφα. Γνωρίζουμε ότι μία διήγηση σαν κι αυτή υπήρχε στην αρχαιότερη εποχή, αλλά δεν έχουμε στη διάθεσή μας γραπτές

μαρτυρίες για την ύπαρξή της. Αυτή η εικόνα συμπληρώνεται από το γεγονός ότι υπάρχουν λιγοστές αναφορές στην περικοπή στα υπομνήματα των Ελλήνων Πατέρων πριν από 13<sup>ο</sup> αι. στη Δύση και το 12<sup>ο</sup> αι. στην Ανατολή και δεν υπάρχει καμιά μαρτυρία ότι ήταν γνωστή ως μέρος του κατά Ιωάννην μέχρι που συμπεριλήφθηκε στα χειρόγραφα της Καινής Διαθήκης από τον 5<sup>ο</sup> αι.

Έτσι έχουμε κάποιες φαινομενικά αντιφατικές μαρτυρίες σχετικά με αυτήν την περικοπή:

- Η διήγηση –ή μία πολύ όμοια με αυτήν – υπήρχε από την αρχαία εποχή και ήταν γνωστή στις αρχές του 2<sup>ου</sup> αι. στον Παπία.
- Δε διασώζεται σε γραπτή μορφή στα αρχαιότερα και πιο αξιόπιστα χειρόγραφα.
- Όπου γίνεται αναφορά σε αυτήν υπάρχει μια ποικιλία λεπτομερειών όπως ότι η γυναίκα κατηγορήθηκε άδικα (Παπίας) ή δίκαια (Δίδυμος).

### **Ποιος είναι ο συγγραφέας της διήγησης;**

Όπως καθιστά σαφές ο Elliott παραπάνω, η «τέχνη» της κριτικής του κειμένου δεν έγκειται στον εντοπισμό των μαρτυριών που σχετίζονται με την κριτική του κειμένου, αλλά στο να διακριβωθεί η σημασία τους. Μολονότι οι ειδικοί συμφωνούν όσον αφορά στο τι γνωρίζουμε για την ιστορία του κειμένου, δεν συμφωνούν όσον αφορά στο τι μπορεί αυτή να σημαίνει. Από τον 19<sup>ο</sup> αι. κι εξής οι ερευνητές αμφισβήτησαν το ότι η περικοπή προέρχεται από τον Ιωάννη και κατέστη κοινός τόπος μεταξύ όσων ασχολούνται με την κριτική του κειμένου, όπως ήταν ο Lachmann, να θέτουν ερωτήματα σχετικά με το αν ήταν πραγματικά ο Ιωάννης ο συγγραφέας της. Για ένα μεγάλο χρονικό διάστημα ήταν ευρέως αποδεκτό ότι ο Ιωάννης δεν μπορούσε να είναι ο συγγρα-

φέας και επιφανείς ερευνητές που ασχολήθηκαν με την κριτική κείμενου, όπως για παράδειγμα ο Metzger, επιχειρηματολόγησαν σθεναρά ενάντια στην ιωάννεια προέλευση της περικοπής (Metzger, 1971, 219-221). Ο Parker συμφωνεί ότι οι μαρτυρίες οδηγούν προς την κατεύθυνση της μη ιωάννειας καταγωγής της περικοπής και υποστηρίζει ότι η προφανής πρώιμη ύπαρξη της διήγησης και οι παραλλαγές σε αυτές τις παραδόσεις δηλώνουν ότι η ιστορία αντιπροσωπεύει ένα δείγμα προφορικής παράδοσης. Κατά την άποψή του η μεταποστολική εποχή (δηλαδή η περίοδος αμέσως μετά την περίοδο της Καινής Διαθήκης) είχε ακόμη σε μεγάλη εκτίμηση την προφορική παράδοση, αλλά καθώς περνούσε ο καιρός τα γραπτά κείμενα καθίσταντο όλο και πιο σημαντικά. Κατά συνέπεια, επειδή αυτή η ιστορία έχαιρε τόσο μεγάλης εκτίμησης ενσωματώθηκε στα ευαγγέλια (αν και σε διαφορετικά σημεία) για να δηλωθεί η αυθεντικότητά της.

Ωστόσο μια άλλη άποψη, που υποστηρίχθηκε από τον Petersen, υποθέτει ότι η μορφή της ιστορίας που απαντά μέσα στο κατά Ιωάννην πρέπει να υπήρχε στις αρχές του 2<sup>ου</sup> αι. Ο Petersen υποστηρίζει ότι το *Πρωτευαγγέλιο του Ιακώβου*, ένα χριστιανικό βιβλίο των μέσων του 2<sup>ου</sup> αι. που ονομάζεται κάποιες φορές *Ευαγγέλιο της Παιδικής Ηλικίας του Ιακώβου* και το οποίο περιέχει πολύ υλικό το οποίο συνέβαλε στη δημιουργία της παράδοσης για την Μαρία, τη μητέρα του Ιησού, φαίνεται να γνωρίζει τη μορφή της ιστορίας που υπάρχει στο κατά Ιωάννην. Στηρίζει την επιχειρηματολογία του στο ότι στο *Πρωτευαγγέλιο* συμπεριλαμβάνεται η φράση «οὐδὲ ἐγὼ σε κατακρίνω». Αυτή η μαρτυρία δεν είναι τόσο ισχυρή κι άλλοι ερευνητές θα διαφωνούσαν με αυτήν την εκτίμηση της σπουδαιότητάς της, αν όμως ο Petersen έχει δίκιο, η θεωρία του μπορεί να δηλώνει ότι η διήγηση, στη μορφή που διασώζεται στο κατά Ιωάννην, ήταν γνωστή στις αρ-



χές του 2<sup>ου</sup> αι. (W. Petersen, 1997, 191-221). Μία εντελώς διαφορετική άποψη εκφράστηκε από τον Hills, ο οποίος υποστηρίζει το αντίθετο, ότι δηλαδή αυτή η περικοπή ταιριάζει πολύ καλά στη συνάφειά της κι ότι στη συνέχεια παραλείφθηκε από το κείμενο εξαιτίας της προκατάληψης της Εκκλησίας ενάντια στην προφανή επιείκεια προς την αμαρτία σεξουαλικής φύσης που εκδηλώνεται σε αυτήν την περικοπή (Hills, 1984, 150-159).

### **Συμπεράσματα**

Οι διαφορετικές αντιλήψεις γι' αυτό το κείμενο καθιστούν σαφή την πολυπλοκότητα της κριτικής του κειμένου. Εργαζόμενοι με τα ίδια δεδομένα ορισμένοι ερευνητές κατέληξαν ότι η ιστορία της μοιχαλίδας γυναίκας δεν προέρχεται σαφώς από τον Ιωάννη· άλλοι υποστηρίζουν ότι ανήκει πραγματικά στο κατά Ιωάννην, αλλά ότι η Εκκλησία δεν την ήθελε. Κάποιοι συμπέραναν ότι η ιστορία κυκλοφόρησε σε διαφορετικές μορφές εξαιτίας της προφορικής παράδοσης· άλλοι ότι αυτό μπορεί να ισχύει αλλά ότι υπήρχε από πολύ νωρίς σε μία μορφή που θα μπορούσαμε να αναγνωρίσουμε σήμερα. Τα ίδια δεδομένα οδηγούν σε πολύ διαφορετικές μεταξύ τους ερμηνείες.

### **Αξιολόγηση της κριτικής του κειμένου**

Η κριτική του κειμένου είναι ένας από τους κεντρικούς στύλους της καινοδιαθηκικής ερμηνείας, ακόμη κι αν οι περισσότεροι ερευνητές δεν ασχολούνται με το γνωστικό αυτό αντικείμενο. Κάθε πράξη ερμηνείας της Καινής Διαθήκης ξεκινά με μία εκδοχή του κειμένου η οποία έχει προκύψει από την προσεκτική και επίπονη εργασία ειδικών στην κριτική του κειμένου, οι οποίοι κοσκίνισαν τις μαρτυρίες, ζύγισαν τη σπουδαιότητά τους και αποφάσισαν αν η παραλλα-

γή που παραδίδουν θα έπρεπε ή όχι να συμπεριληφθεί στο κύριο σώμα του κειμένου ή εάν θα έπρεπε να σημειωθεί στις υποσημειώσεις. Οι αποφάσεις που λαμβάνονται στην κριτική του κειμένου επηρεάζουν τις λέξεις που διαβάζουμε στην Καινή Διαθήκη μας.

Όπως κατέστη σαφές στο παράδειγμα της περικοπής, ωστόσο, μολονότι η κριτική του κειμένου μπορεί να εμφανίζεται ως η πιο «επιστημονική» από όλες τις ερμηνευτικές προσεγγίσεις της Καινής Διαθήκης, η εφαρμογή της αμφισβητείται τόσο όσο κι άλλες περιοχές της ερμηνείας της Καινής Διαθήκης. Η συζήτηση για τα πλέον αξιόπιστα κείμενα συνεχίζεται. Ένα άλλο προβληματικό ζήτημα είναι: αν λείπει κάτι από ένα κείμενο, γιατί αυτό λείπει; Τα επιχειρήματα εκ της σιωπής είναι πάντοτε δύσκολα. Κάθε φορά που πρέπει να αποφασισθεί μεταξύ ενός εκτενέστερου κι ενός συντομότερου κειμένου δε μπορούμε να γνωρίζουμε ποιο είναι το αρχικό, επειδή οι αντιγραφείς θα μπορούσαν να προσθέσουν ή να αφαιρέσουν από το κείμενο που αντέγραφαν. Δε θα μάθουμε ποτέ, αν λείπει κάτι, γιατί ο αντιγραφέας δεν το γνώριζε ή επειδή το αντιγραφέας το γνώριζε και εσκεμμένα το παρέλειψε. Είναι εύκολο να δει κανείς τι υπάρχει αλλά είναι πολύ δυσκολότερο να αποφασίσει γιατί, ωστόσο οι αποφάσεις που λαμβάνουν οι ειδικοί στην κριτική κειμένου όσον αφορά αυτά τα ζητήματα έχουν σοβαρές επιπτώσεις στο κείμενο που διαβάζουμε.

## Θεωρία της μετάφρασης (Translation Theory)

### Τι είναι η θεωρία της μετάφρασης;

Θεωρία της μετάφρασης είναι η μελέτη των αρχών και των διαδικασιών που διέπουν μία καλή μετάφραση της Βίβλου.

### Πώς αναπτύχθηκε η θεωρία και ποια είναι τα κύρια χαρακτηριστικά της;

*Peter Kevern*

“ἔγραψεν δὲ καὶ τίτλον ὁ Πιλάτος καὶ ἔθηκεν ἐπὶ τοῦ σταυροῦ· ... Ἑβραϊστί, Ῥωμαϊστί, Ἑλληνιστί»

Ο Χριστιανισμός γεννήθηκε σε έναν πολύγλωσσο κόσμο κι από την πρώτη στιγμή το μήνυμά του έπρεπε να μεταφραστεί για να γίνει κατανοητό. Οι συγγραφείς των ευαγγελίων συχνά παρέθεταν από τη **μετάφραση των Ο'** κι όταν αναφέρουν αραμαϊκές φράσεις και ονόματα, έχουν την τάση να δώσουν ταυτόχρονα και την ελληνική σημασία (για παράδειγμα: Μτ 27, 33· Μκ 5, 41· Ιω 9, 7). Για τον Λουκά το σημείο κλειδί της επέλευσης του Αγίου Πνεύματος ήταν ότι το ευαγγέλιο μπορούσε να γίνει κατανοητό σε όλες τις γλώσσες (Πρξ 2): αν μπορούσε να κατανοηθεί, τότε είχε και τη δύναμη να σώσει.

Είναι επομένως παραπλανητικό να σκεφτεί κανείς ότι

η Καινή Διαθήκη ήταν ένα κείμενο που γράφηκε απλά από την αρχή στα ελληνικά και στη συνέχεια κάποια στιγμή αργότερα μεταφράστηκε σε έναν αριθμό άλλων γλωσσών. Κάποιοι από τους συγγραφείς της μετέφραζαν από τα αραμαϊκά, τη μητρική γλώσσα του Ιησού, την ώρα που έγραφαν και στα πολύγλωσσα λιμάνια της Μεσογείου το έργο τους πιθανόν μεταφράστηκε σε άλλες γλώσσες αμέσως μόλις το είχαν ολοκληρώσει. Στην παράδοση της Δύσης οι λατινικές μεταφράσεις των διαφόρων μερών της Καινής Διαθήκης έγιναν δημοφιλείς από πολύ νωρίς και από το τέλος του 4<sup>ου</sup> αι. ο Αυγουστίνος Ιπώνος διαμαρτύρεται για «λατινικές μεταφράσεις πέρα από κάθε υπολογισμό» (Metzger, 1977, 20). Ανατέθηκε στον Ιερώνυμο να συντάξει μία μετάφραση από τα ελληνικά υψηλότερης ποιότητας και, μολονότι κατόρθωσε να μεταφράσει μόνο τα ευαγγέλια, έθεσε το μέτρο για τους μελλοντικούς μεταφραστές: τα κατά το δυνατόν καλύτερα χειρόγραφα και μια πολύ καλή γνώση τόσο των ελληνικών όσο και της γλώσσας στην οποία το κείμενο έπρεπε να μεταφραστεί. Η μετάφραση, την οποία άρχισε ο Ιερώνυμος και η οποία αργότερα έγινε γνωστή ως η Βουλγάτα, κατέστη το πρότυπο βιβλικό κείμενο σε όλη τη Δυτική Ευρώπη μέχρι τη Μεταρρύθμιση κατά το 16<sup>ο</sup> αι.

Ένα νέο κύμα βιβλικών μεταφράσεων, οι οποίες εμπνεύστηκαν από το παράδειγμα του Ιερώνυμου, απετέλεσαν ουσιαστικό τμήμα της Μεταρρύθμισης. Ο Έρασμος παρουσίασε ένα συγκεκριμένο ελληνικό κείμενο και ο Λούθηρος πραγματοποίησε την πρώτη πραγματική μετάφραση σε μία γλώσσα της Βόρειας Ευρώπης (στα γερμανικά). Ο William Tyndale ακολούθησε από κοντά με την πρώτη αγγλική μετάφραση και οι Ενωμένες Βιβλικές Εταιρίες (United Bible Societies) και κάποιες άλλες κάνουν τώρα αγώνα δρόμου για να μεταφράσουν την Καινή Διαθήκη σε όλες τις γνωστές γλώσσες

του κόσμου, έτσι ώστε «το ευαγγέλιο να κηρυχθεί σε όλα τα έθνη». Ακόμη και στην αγγλική γλώσσα εμφανίζονται νέες μεταφράσεις συνεχώς. Η καθεμιά διεκδικεί κάποια ιδιαίτερα χαρακτηριστικά: ίσως μία καλύτερη κατανόηση της ελληνικής· ίσως καλύτερη χρήση της αγγλικής ή τουλάχιστον των αγγλικών μίας συγκεκριμένης ομάδας στόχου. Όλες ισχυρίζονται ότι αποτελούν βελτιώσεις, αλλά τι είναι εκείνο που καθιστά μια μετάφραση «βελτιωμένη»;

Οι σύγχρονες μεταφράσεις της Βίβλου παρουσιάζουν την τάση να τοποθετούνται σε ένα φάσμα το οποίο εκτείνεται μεταξύ δύο άκρων: την τυπική ισοδυναμία και τη λειτουργική (ή δυναμική) ισοδυναμία. Για τους οπαδούς της τυπικής ισοδυναμίας, το σημαντικό στοιχείο είναι ότι το νόημα κάθε ελληνικής λέξης αποδίδεται με όσο το δυνατόν μεγαλύτερη ακρίβεια στα αγγλικά, ακόμη κι αν αυτό σημαίνει ότι το κείμενο που προκύπτει ακούγεται παράξενο και προβληματικό. Ένα καλό παράδειγμα είναι η μετάφραση του Βασιλιά Ιακώβου (King James Version), στην οποία κάθε λέξη που προστίθεται στα αγγλικά γράφεται με πλάγιους χαρακτήρες κι όλες οι υπόλοιπες λέξεις θεωρούνται ότι είναι ακριβής μετάφραση από τα ελληνικά. Ο Tyndale, ο πρώτος και πιο σημαντικός συντελεστής της μετάφρασης, που τελικά υιοθετήθηκε από τον βασιλιά Ιάκωβο, έφτασε μέχρι το σημείο να επινοήσει αγγλικές λέξεις για τις οποίες δεν υπήρχε ισοδύναμη μετάφραση από τα ελληνικά – χαρακτηριστικότερο παράδειγμα είναι οι λέξεις “fornication” (μοιχεία) και “atonement” (ιλασμός). Οι πολέμιοι όμως αυτής της προσέγγισης θα έλεγαν ότι δεν υπάρχει λόγος να γίνει μια μετάφραση της Βίβλου, αν αυτή θα είναι ακατανόητη για το μέσο αναγνώστη κι αν θα πρέπει να κατασκευαστεί μία εντελώς νέα γλώσσα, τα «αγγλικά της μετάφρασης του βασιλιά Ιακώβου», προκειμένου να γίνει κατανοητή αυτή η μετάφραση.

Στο άλλο άκρο του φάσματος βρίσκονται οι οπαδοί της λειτουργικής ισοδυναμίας. Υποστηρίζουν ότι το σημαντικό στοιχείο σε ένα κείμενο είναι το νόημά του κι έτσι αναζητούν μία φράση στα αγγλικά που να αποδίδει το νόημα της ελληνικής – ακόμη κι αν οι λέξεις δεν ταιριάζουν επακριβώς. Ένα καλό παράδειγμα γι' αυτό είναι η Good News Bible (Today's English Version), στην οποία τα αγγλικά που χρησιμοποιούνται είναι νέα, απλά και προσιτά, αν και σε αρκετά σημεία διαφορετικά από το ελληνικό κείμενο. Φυσικά οι αντίπαλοι αυτής της προσέγγισης της ασκούν κριτική επειδή αυτή υποθέτει εκ προοιμίου ότι μπορούμε να γνωρίζουμε το νόημα του κειμένου αντί να το αφήνει να μιλήσει από μόνο του.

Στην πράξη οι μεταφραστές πάντοτε χρησιμοποιούν ένα μείγμα από προσεγγίσεις. Ακόμη κι εκείνοι που ακολουθούν με μεγαλύτερη ακρίβεια την «τυπική ισοδυναμία» θα πρέπει κάποιες φορές να επιλέξουν ανάμεσα σε διαφορετικές αναγνώσεις μιας λέξης ή σε διαφορετικά νοήματα μίας αμφίσημης φράσης. Ακόμη κι οι πιο πιστοί στη «λειτουργική ισοδυναμία» προσπαθούν να παραμείνουν πιστοί στο κείμενο και στηρίζουν τις ερμηνείες τους στις καλύτερες κατά το δυνατό μαρτυρίες. Ίσως το δίλημμα δε βρίσκεται μεταξύ του «τυπικού» και του «λειτουργικού» αλλά στην «ισοδυναμία»: στην ιδέα ότι ένα κείμενο στα αγγλικά δε μπορεί ποτέ να είναι «ισοδύναμο» με ένα κείμενο στα ελληνικά. Τα νοήματα δεν εγκλωβίζονται μέσα στις γλώσσες περιμένοντας να απελευθερωθούν και να παρουσιασθούν σε ένα νέο σκηνικό, αλλά αποκτούν ζωή, όταν ο κόσμος της Βίβλου συναντά τον κόσμο των αναγνωστών. Αυτό σημαίνει ότι οι μεταφραστές της Βίβλου «κατασκευάζουν» νοήματα όπως επίσης απλά τα μεταφέρουν από τη μία γλώσσα στην άλλη. Λαμβάνουν αποφάσεις που καθορίζουν το πώς το κείμενο ακούγεται και προσλαμβάνεται. Η γλώσσα είναι ζωντανή, ενεργή,

συνεχώς μεταβαλλόμενο και πάντα νέα: κάθε φορά που διαβάζουμε και μιλάμε, την αλλάζουμε και τη καθιστούμε ζωντανή καθώς την οικειοποιούμαστε. Οι μεταφραστές λοιπόν την κάνουν πρώτοι δική τους προτού εμείς οι αναγνώστες την οικειοποιηθούμε.

P.K.

### **Ποιες είναι οι μεταφράσεις σταθμοί της Βίβλου;**

*Η μετάφραση των Ο' (3<sup>ος</sup>-1<sup>ος</sup> αι. π.Χ.)*

Η πιο διαδεδομένη ελληνική μετάφραση της εβραϊκής Βίβλου, η οποία περιλαμβάνει και κάποια επιπλέον βιβλία (για παράδειγμα τη Σοφία Σολομώντος).

*Η Βουλγάτα (5<sup>ος</sup> αι. μ.Χ.)*

Μία λατινική μετάφραση της Βίβλου, η οποία συγκεντρώνει έναν αριθμό λατινικών μεταφράσεων, κάποιες από τις οποίες προέρχονται από τον Ιερώνυμο κι έγιναν για τη Βουλγάτα και κάποιες άλλες ενσωματώθηκαν σε αυτήν από τον ίδιο.

*Η Βίβλος του Wycliffe (1380-1395)*

Η πρώτη κατά λέξη μετάφραση από τη λατινική Βουλγάτα στην αγγλική των μέσων χρόνων. Για πολλά χρόνια οι άνθρωποι πίστευαν ότι αυτή ήταν το έργο το Wycliffe, αλλά σήμερα είναι γνωστό ότι σε αυτήν ενεπλάκησαν περισσότερα πρόσωπα.

*Η Βίβλος του Λουθήρου (1522 και 1534)*

Μία μετάφραση της Καινής Διαθήκης από τα ελληνικά στα γερμανικά την οποία εκπόνησε ο Μαρτίνος Λούθηρος. Ολοκλήρωσε την Καινή Διαθήκη στα 1522 κι ολόκληρη της Βίβλο στα 1534.

*Η Βίβλος του Tyndale (1526)*

Η μετάφραση της Βίβλου από τον William Tyndale: μία πρώτη ημιτελής εκδοχή εκδόθηκε στα 1522 και μία τελική και ολοκληρωμένη στα 1533 λίγο πριν το θάνατό του. Οι μεταφράσεις στηρίζονται σε εβραϊκά και ελληνικά κείμενα αν και χρησιμοποίησαν ως βοήθεια άλλες μεταφράσεις, όπως τη Βουλγάτα.

*Η εγκεκριμένη μετάφραση του Βασιλιά Ιακώβου (1611)*

Η μετάφραση της Βίβλου που εγκρίθηκε από το βασιλιά Ιάκωβο Α' στηρίζεται σε ελληνικά και εβραϊκά κείμενα και είναι «εγκεκριμένη» με πράξη του Κοινοβουλίου του 1622 για τη χρήση της στην Εκκλησία της Αγγλίας.

### **Ποια είναι τα έργα σταθμοί στη θεωρία της μετάφρασης;**

E.A. Nida και C.R. Taber (1969) *The Theory and Practice of Translation*. Leiden: Brill

Ένα από τα βιβλία στα οποία ο Nida ανέπτυξε τη θεωρία του για τη δυναμική ισοδυναμία. Οι θεωρίες που υπάρχουν εδώ και στα άλλα κύρια έργα του διαμόρφωσαν κατά πολύ τη σύγχρονη μεταφραστική πρακτική.

H.C. Kee (1993) *The Bible in the Twenty-First Century: Symposium Papers*. New York: American Bible Society.

Μία συλλογή δοκιμίων 17 έγκριτων ειδικών στο χώρο που συνεχίζουν να συζητούν τα μέσα με τα οποία μπορεί να διαπιστωθεί, εάν μία μετάφραση είναι «καλή».

### **Η θεωρία της μετάφρασης στην πράξη**

Η πρακτική εφαρμογή της θεωρίας της μετάφρασης επικεντρώνεται στις αποφάσεις που πρέπει να ληφθούν κατά τη μετάφραση μίας συγκεκριμένης περικοπής ή φράσης. Όπως σημείωσε ο Keener νωρίτερα η βασική απόφαση είναι μεταξύ της ακρίβειας (τυπική ισοδυναμία) και του νοήματος



(λειτουργική ισοδυναμία). Στην επιφάνεια αυτό εμφανίζεται να είναι μία ξεκάθαρη επιλογή· μία προσεκτικότερη εξέταση ωστόσο των αποφάσεων που πρέπει να ληφθούν για μια συγκεκριμένη περικοπή καθιστά σαφές ότι στην πράξη το θέμα είναι πολύ πιο πολύπλοκο.

### **Ο Ιησούς και η μητέρα του: Ιω 2, 4**

Το Ιω 2, 4 είναι ένα από εκείνα τα χωρία, όπου το ερώτημα πώς θα πρέπει να μεταφραστεί ένα κείμενο έρχεται στο προσκήνιο με μεγάλη σαφήνεια. Το Ιω 2 περιέχει τη γνωστή ιστορία του γάμου στην Κανά. Οι καλεσμένοι στο γάμο ξεμένουν από κρασί κι η μητέρα του Ιησού πηγαίνει να του το πει. Σε αυτό το σημείο ο Ιησούς απαντά στη μητέρα του με έναν κάπως απροσδόκητο τρόπο. Αν υιοθετήσουμε τη θέση της τυπικής ισοδυναμίας η απάντηση του Ιησού θα πρέπει να μεταφραστεί: «γυναίκα, τι σε σένα κι εμένα;». Το πρόβλημα εδώ είναι ότι αυτό δε σημαίνει σαφώς τίποτε. Επομένως, αν θέλουμε να αποδώσουμε την ουσία αυτού που λέει εδώ ο Ιησούς, θα πρέπει να αποφασίσουμε πώς θα το κάνουμε. Υπάρχουν δύο πτυχές σε αυτό το ερώτημα οι οποίες προκαλούν σύγχυση. Η πρώτη είναι η προσφώνηση του Ιησού στη μητέρα του «γύναι» κι η δεύτερη είναι η αινιγματική φράση «έμοι καί σοί».

### **Γύναι**

Ο Ιησούς συχνά προσφωνεί τις γυναίκες με τη λέξη «γύναι» στη διάρκεια της επίγειας δράσης του. Έτσι στην ιστορία της θεραπείας της κόρης της Συροφονίκισσας ο Ιησούς λέει «ὦ γύναι, μεγάλη σου ἡ πίστις· γενηθήτω σοι ὡς θέλεις» (Μτ 15, 28) και στο Λκ 13, 12, όταν θεράπευσε τη συγκύπτουσα γυναίκα που δε μπορεί να σηκωθεί της λέει «γύναι, ἀπολέλυσαι τῆς ἀσθενείας σου». Μολονότι είναι συνηθισμένο

και πραγματικά ευγενικό να προσφωνεί κανείς τις γυναίκες με τον όρο «γύναι» είναι πολύ πιο ασυνήθιστο για ένα γιο να προσφωνεί τη μητέρα του με αυτόν τον τρόπο. Ο Ιησούς προσφωνεί τη μητέρα του με τον ίδιο τρόπο, όταν την παραδίδει στην προστασία του Ιωάννη, στο τέλος της επίγειας δράσης του επάνω στο σταυρό (Ιω 19, 26) και κατά συνέπεια αυτό μπορεί να δηλώνει ότι ο Ιησούς προσπαθούσε προσφωνώντας την με αυτόν τον τρόπο να αποστασιοποιηθεί από τους δεσμούς με την οικογένειά του.

Η διαφωνία μεταξύ των μελετητών όσον αφορά στη δύναμη αυτής της προσφώνησης καθιστά το έργο της λειτουργικής ισοδυναμίας ακόμη πιο δύσκολο κι οι αποφάσεις που κατά καιρούς έχουν ληφθεί, όσον αφορά στο νόημα της, αντικατοπτρίζονται στις διάφορες μεταφράσεις. Πολλές από τις σύγχρονες μεταφράσεις παραμένουν απλά στο «γυναίκα» (βλ. μεταξύ άλλων τη New Revised Standard Version, New American Standard Bible και την New Jerusalem Bible). Το πρόβλημα με αυτό, ωστόσο, είναι ότι, ενώ ανταποκρίνεται στα κριτήρια της τυπικής ισοδυναμίας ακούγεται ακόμη πιο αγενές και απότομο από ό,τι θα πρέπει να ακουγόταν κατά τον 1<sup>ο</sup> αι. μ.Χ. Κατά συνέπεια η New International Version αποφάσισε να εφαρμόσει τη λειτουργική ισοδυναμία και να μεταφράσει τη λέξη εδώ με το «αγαπητή γυναίκα»: προσθέτοντας μία λέξη στο ελληνικό πρωτότυπο αλλά προσπαθώντας να δείξει ότι ο Ιησούς πρέπει να ήταν τρυφερός εδώ.

### ***Ἐμοὶ καὶ σοί***

Παρόμοια ζητήματα προκύπτουν στη δεύτερη φράση: ἔμοι καὶ σοί. Αυτή η φράση είναι σημαντική στην προέλευσή της και απαντά περιστασιακά στην εβραϊκή Βίβλο. Όταν χρησιμοποιείται εκεί, έχει δύο κύριες σημασίες:

1. Χρησιμοποιείται για να δηλώσει εχθρότητα. Έτσι συμ-

βαίνει στο 1 Βασ 17, 18, όταν ο γιος της χήρας της Σαρεπτά αρρωσταίνει κατά τη διάρκεια της παραμονής του Ηλία μαζί τους κι η γυναίκα λέει στον Ηλία «τί έμοι καί σοί;» υπονοώντας ότι ο Ηλίας είχε κάτι εναντίον της και προκάλεσε την ασθένεια. Η φράση χρησιμοποιείται με αυτόν τον τρόπο και στο Μτ 8, 29, όταν οι δαιμονισμένοι στα Γάδαρα εξέρχονται και ρωτούν «τί ήμῖν καί σοί, υἱὲ τοῦ θεοῦ; ἦλθες ὧδε πρὸ καιροῦ βασανίσαι ἡμᾶς;».

2. Μπορεί επίσης να χρησιμοποιηθεί σε περισσότερο ουδέτερες συνάφειες. Έτσι στο 2 Βασ 3, 13, όταν ο βασιλιάς του Ισραήλ ήθελε ο Ελισσαίος να προφητεύσει για λογαριασμό του, ο Ελισσαίος είπε «τί έμοι καί σοί;», εννοώντας ότι δεν έχουν καμιά σχέση, πήγαινε να βρεις κάποιον άλλο που έχει. Εδώ η φράση δε δηλώνει εχθρότητα, απλά έλλειψη οποιασδήποτε σχέσης.

Κάποιοι ωστόσο υποστηρίζουν ότι μπορεί επίσης να έχει δύο διαφορετικές σημασίες:

3. Μία άλλη εναλλακτική λύση είναι ότι η αδιαφορία του Ιησού δεν απευθύνεται στη μητέρα του αλλά στο γεγονός: ο Ιησούς δε βλέπει γιατί θα έπρεπε το γεγονός να έχει κάποια σχέση με αυτόν.
4. Είναι δυνατό αυτή η φράση να μη δηλώνει ούτε εχθρότητα ούτε έλλειψη σχέση αλλά μία ειλικρινή ερώτηση – ποια είναι η φύση της σχέσης μας; - στην οποία η απάντηση δίνεται από το γεγονός ότι ο Ιησούς κάνει στην πραγματικότητα αυτό που του ζητά η μητέρα του.

Θα πρέπει ωστόσο να σημειωθεί ότι μολονότι οι λύσεις 3 και 4 παρέχουν ευκολότερες ερμηνείες του κειμένου – καθώς δεν παρουσιάζουν τον Ιησού ως εχθρικό ή αδιάφορο προς τη μητέρα του – δεν υπάρχει ανάλογη χρήση μέσα στη Βίβλο που να υποστηρίζει μία από αυτές τις μεταφράσεις. Παρά ταύτα πολλές μεταφράσεις προτιμούν την τρίτη σημασία της λέ-

ξης και κατανοούν ότι η φράση δηλώνει την αδιαφορία του Ιησού για την κατάσταση:

- «σε τι αφορά αυτό εσένα και μένα;» New Revised Standard Version
- «τι έχει αυτό να κάνει με μένα;» English Standard Version
- «γιατί με ανακατεύεις;» New International Version
- «είναι δική μας δουλειά, μητέρα – δική σου ή δική μου;» The Message
- «Πώς αφορά αυτό εσένα κι εμένα» - New Living Translation
- «Αυτό δε με αφορά» Revised English Bible
- Κάποιες μεταφράσεις προτιμούν να παρουσιάσουν τον Ιησού αδιάφορο απέναντι στη μητέρα του, όπως στη λύση 2 παραπάνω:
- «τι έχω εγώ να κάνω με σένα;» New American Standard Bible
- «τι έχεις εσύ να κάνεις με μένα;» Revised Standard Version
- «τι έχω να κάνω εγώ με σένα» King James Version  
Η νέα King James Version συνδυάζει την αδιαφορία προς την κατάσταση με την αδιαφορία προς τη μητέρα του (την οποία σε αυτή τη μητέρα ο Ιησούς προσφωνεί ως «γυναίκα»):
- «τι έχει να κάνει με μένα το ενδιαφέρον σου;»  
Μόνο η New Jerusalem Bible προτιμά μία περισσότερο εχθρική απόδοση της φράσης:
- «τι θέλεις από μένα;»

Αυτό που είναι εδώ ενδιαφέρον είναι ότι όλες οι μεταφράσεις, με εξαίρεση την υπερ-ακριβή Μετάφραση του Young («Τι – σε σένα και σε μένα – γυναίκα;») αποφάσισαν να επιλέξουν τη λειτουργική ισοδυναμία και η διαφορά στις αποδόσεις τους δηλώνει πόσο δύσκολο είναι να κατανοηθεί η φράση και την υποκαθιστούν με ένα καλό λειτουργικό ισοδύναμο.

## Συμπεράσματα

Αυτή η περικοπή καθιστά σαφή το πόσο ανακριβής είναι ο ορισμός της διχοτομίας μεταξύ της «ακριβούς» και της «λειτουργικής» ισοδυναμίας, αφού σχεδόν όλες οι μεταφράσεις χρησιμοποιούν ένα συνδυασμό τους. Ακόμη κι εκείνα τα κείμενα, στα οποία γίνεται η προσπάθεια να διατηρηθεί η κατά το δυνατό μεγαλύτερη πιστότητα προς το ελληνικό κείμενο αναγκάζεται από καιρό εις καιρόν να καταφύγουν στη λειτουργική ισοδυναμία, όπως στην περίπτωση της απόφασης για την απόδοση της φράσης «τί ἔμοι καὶ σύ». Με τον ίδιο τρόπο πολλές από εκείνες, στις οποίες εφαρμόζεται γενικά η λειτουργική ισοδυναμία, κατά καιρούς χρησιμοποιούν την τυπική ισοδυναμία, επειδή αυτή είναι ευκολότερη: η προσπάθεια διακρίβωσης του ακριβούς επιπέδου οικειότητας ή απόστασης που κρύβεται πίσω από την προσφώνηση της μητέρας του Ιησού με τη λέξη «γυναίκα» είναι τόσο πολύπλοκη που πολλοί μεταφραστές προτιμούν να διατηρήσουν απλά τη λέξη «γυναίκα», η οποία, όπως σημειώθηκε παραπάνω, εμφανίζεται να είναι περισσότερο αγενής στη συνάφειά μας από ό,τι θα έπρεπε να ήταν στην εποχή του Ιησού.

## Αξιολόγηση της θεωρίας της μετάφρασης

Οι διάφορες μεταφράσεις αυτού του στίχου καθιστούν σαφές ότι είναι σωστό να συμπεριληφθεί η θεωρία της μετάφρασης σε ένα βιβλίο για την ερμηνεία της Καινής Διαθήκης. Με μια πρώτη ματιά η θεωρία της μετάφρασης φαίνεται να είναι τόσο διαφορετική από τα υπόλοιπα εργαλεία αυτού του τόμου που δίνει την εντύπωση ότι είναι εκτός τόπου. Με μια προσεκτικότερη ωστόσο εξέταση καθίσταται σαφές ότι η θεωρία της μετάφρασης, που μοιάζει λίγο με την κριτική του κειμένου, διαμορφώνει τα θεμέλια για ένα μεγάλο μέρος της ερμηνείας της Καινής Διαθήκης. Όσοι μελετούν την

Καινή Διαθήκη μέσω μίας γλώσσας άλλης από την ελληνική στηρίζουν τις ερμηνείες τους στις ερμηνευτικές αποφάσεις άλλων. Αυτό βέβαια δεν είναι κάτι κακό· οι μεταφράσεις που έχουμε στη διάθεσή μας στον 21<sup>ο</sup> αι. στηρίζονται σε ένα υψηλό επίπεδο ακαδημαϊκής έρευνας. Ωστόσο ένα μεταφρασμένο κείμενο είναι ένα ερμηνευμένο κείμενο και είναι σημαντικό να λαμβάνεται αυτό υπόψη.

Η θεωρία της μετάφρασης καθιστά σαφές ότι είναι αδύνατο να έχουμε μία απόλυτα ακριβή μετάφραση της Βίβλου. Κάθε μεταφραστής πρέπει να λάβει αποφάσεις ερμηνευτικής φύσης καθώς μεταφράζει από τη γλώσσα του πρωτότυπου. Δεν είναι επομένως ενδεδειγμένο να στηρίζεται αποκλειστικά σε μία μετάφραση. Αντίθετα εκείνοι που δεν έχουν πρόσβαση στο πρωτότυπο ελληνικό κείμενο της Καινής Διαθήκης θα έπρεπε πιθανόν να μελετήσουν μια σειρά από μεταφράσεις πριν αρχίσουν τη μελέτη μίας περικοπής έτσι ώστε να βεβαιωθούν ότι γνωρίζουν κάποιες από τις αποφάσεις που έπρεπε να λάβουν οι μεταφραστές.

## Κριτική προσέγγιση στο πλαίσιο του κανόνα (Canonical criticism)

**Τι είναι η κριτική προσέγγιση στο πλαίσιο του κανόνα;**

Η κριτική προσέγγιση στο πλαίσιο του κανόνα είναι η μελέτη μίας συγκεκριμένης περικοπής υπό το φως των άλλων περικοπών και βιβλίων της Βίβλου.

**Πώς αναπτύχθηκε η θεωρία και ποια είναι τα κύρια χαρακτηριστικά της;**

*James A. Sanders*

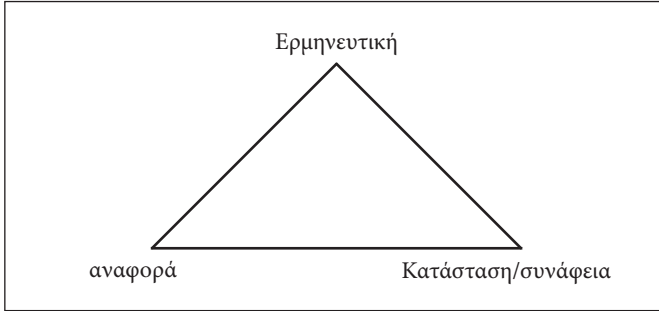
Η κριτική προσέγγιση στο πλαίσιο του κανόνα εμφανίστηκε στη δεκαετία του 1970 και έχει δύο κύριους εκπροσώπους, τους James Sanders και Brevard Childs. Ο όρος κατασκευάστηκε από τον Sanders στο βιβλίο του με τον τίτλο *Torah and Canon* που κυκλοφόρησε το 1972 για να περιγράψει τον τρόπο με τον οποίο τα αρχαιότερα κείμενα προσαρμόστηκαν και χρησιμοποιήθηκαν σε μεταγενέστερες συνάφειες. Με κάποια σύγχυση χρησιμοποιείται ο όρος επίσης για την προσέγγιση της Γραφής από τον Brevard Childs, αν και ο ίδιος θα περιέγραφε τη μέθοδό του ως «προσέγγιση στο πλαίσιο του κανόνα» κι όχι «κριτική προσέγγιση στο πλαίσιο του κανόνα». Οι δύο προσεγγίσεις είναι στην πραγματικότητα πολύ διαφο-

ρετικές μεταξύ τους. Ο Sanders ενδιαφέρεται να ανιχνεύσει τον τρόπο με τον οποίο τα κείμενα μεταφράστηκαν σε διαφορετικά σημεία μέσα στην Γραφή και τη συνειδητή μέθοδο που υιοθέτησαν οι βιβλικοί συγγραφείς, όταν χρησιμοποιούσαν τα βιβλικά κείμενα. Ο Childs ωστόσο ενδιαφέρεται για την τελική μορφή του κανόνα, την οποία αντιμετωπίζει ως μία λογοτεχνική ενότητα και η οποία, κατά την άποψή του, παρέχει τη μοναδική μαρτυρία που έχουμε στη διάθεσή μας για τον τρόπο με τον οποίο οι παραδόσεις διατηρήθηκαν και κατανοήθηκαν μέσα στην κοινότητα. Εν περιλήψει θα μπορούσε να πει κανείς ότι η διαφορά μεταξύ των δύο είναι ότι ο Sanders ενδιαφέρεται για τη «διαδικασία κανονικοποίησης», ενώ η προσέγγιση του Childs ερμηνεύει ένα δεδομένο κείμενο της Καινής Διαθήκης υπό το φως του υπόλοιπου βιβλικού κανόνα. Αυτές οι δύο προσεγγίσεις είναι τόσο διαφορετικές μεταξύ τους που είναι αδύνατο να παρουσιαστούν κι οι δυο εδώ. Κατά συνέπεια όσα ακολουθούν είναι μία εξήγηση της μία μόνο προσέγγισης: εκείνης του James Sanders.

Ο Sanders ενδιαφέρεται να διερευνήσει τις παραθέσεις, τις παραπομπές, τις νύξεις και τους απόηχους παλαιότερης λογοτεχνίας που εμφανίζονται σε μία συγκεκριμένη περικοπή. Αυτές δίνουν τη δυνατότητα κατανόησης της «διαδικασίας κανονικοποίησης» (J.A. Sanders, 2006) και αυτό είναι εκείνο που μπορεί να οδηγήσει σε μία πολύ διαφορετική ανάγνωση από εκείνη η οποία εστιάζεται μόνο στη μορφή και στη λειτουργία μίας περικοπής μέσα στην καινοδιαθηκική της συνάφεια. Η ερευνητική διαδικασία απαιτεί να δοθεί προσοχή σε τρεις σημαντικούς παράγοντες: στα παραθέματα και τις παραπομπές στην υπό εξέταση περικοπή· η αρχαία ιστορική και πολιτική συνάφεια μέσα στην οποία γράφηκε η καινοδιαθηκική περικοπή· την **ερμηνευτική** με την οποία ο συντάκτης ή συγγραφέας της περικοπής κα-



τόρθωσε να κάνει αυτήν την παραπομπή να σημαίνει κάτι μέσα στη συνάφεια. Και οι τρεις αυτοί παράγοντες είναι σημαντικοί. Ονομάζονται «ερμηνευτικό τρίγωνο», όπως φαίνεται στην εικόνα 1:



Εικόνα 1: Το ερμηνευτικό τρίγωνο

Πρώτον, είναι πολύ δύσκολο να εντοπισθούν με όσο το δυνατό πιο σαφή τρόπο ποιες αναφορές ή νύξεις γίνονται μέσα στο κείμενο (κάτω αριστερά). Ακόμη και στους πιο εκπαιδευμένους και ικανούς αναγνώστες διαφεύγουν κάποιες φορές νύξεις μέσα στην Καινή Διαθήκη ακριβώς, επειδή δεν είναι εξοικειωμένοι με τον τρόπο με τον οποίο γίνονταν αναφορές στα κείμενα των Γραφών στην πρώιμη ιουδαϊκή γραμματεία. Μολονότι πολλές εκδόσεις της Καινής Διαθήκης έχουν σημειώσεις που δηλώνουν ποιες είναι αυτές οι αναφορές, κάποιες φορές παραβλέπουν μια σημαντική νύξη ή ένα σημαντικό απόηχο, τα οποία μπορούν να αλλάξουν εντελώς το νόημα μίας περικοπής.

Δεύτερον, ο αναγνώστης θα πρέπει να είναι εξοικειωμένος όσο το δυνατόν καλύτερα με την κατάσταση του 1<sup>ου</sup> αι., στην οποία αναφέρεται ο συγγραφέας της Καινής Διαθήκης (κάτω δεξιά). Στα ευαγγέλια αυτό μπορεί να γίνει σε δύο επίπεδα: στο επίπεδο του Ιησού και επίσης στο επίπεδο

δο του συγγραφέα του ευαγγελίου. Ο εντοπισμός αυτού του παράγοντα ίσως είναι κάποιες φορές ο δυσκολότερος από τους τρεις, γιατί η γνώση μας για τον 1<sup>ο</sup> αι. δεν είναι πάντοτε τόσο στέρεη όσο θα θέλαμε να είναι, αν και έχει αυξηθεί σε σημαντικό βαθμό κατά τις τελευταίες δεκαετίες της κριτικής μελέτης της Καινής Διαθήκης (βλ. Reed, 2000).

Τρίτον, είναι πολύ σημαντικό να γίνει η απόπειρα να εντοπισθεί η ερμηνευτική που εφαρμόζεται κατά την προσαρμογή της βιβλικής αναφοράς στη νέα κατάσταση ή συνάφεια. Πρέπει να προσπαθήσουμε να διακρίνουμε πώς ο συγγραφέας κατανόησε την παράθεση ή νύξη και σε ποια αυθεντία στηρίχθηκε για να κάνει αυτήν την αναφορά. Μολονότι οι μελετητές μπορεί να νομίζουν ότι γνωρίζουν ποιο ήταν το νόημα της περικοπής στην αρχική της συνάφεια στην εβραϊκή Βίβλο, αυτό είναι συχνά πολύ διαφορετικό από τον τρόπο που η περικοπή κατανοούνταν στις μεταγενέστερες εποχές, κάτι το οποίο με τη σειρά του συνδέεται άμεσα με τους λόγους που οδηγούν στην παράθεσή του (Sanders, 2006).

Μια πραγματικά ενδεδειγμένη μελέτη της μετέπειτα ζωής (Nachleben) μιας περικοπής της εβραϊκής Βίβλου (η οποιουδήποτε έργου της αρχαίας γραμματείας) σημαίνει την ανίχνευση όλων των τόπων μέσα στη γραμματεία, μεταξύ της αρχής της στην Παλαιά Διαθήκη και της παράθεσής της στην Καινή Διαθήκη, όπου υπάρχει παράθεσή της ή όπου υπάρχει ένας απόηχός της. Χρησιμοποιώντας το ερμηνευτικό τρίγωνο είναι δυνατό να αναζητήσουμε το πώς τα παρατιθέμενα χωρία λειτούργησαν σε κάθε περίπτωση που έγινε αναφορά σε αυτά. Στα ελληνικά η λέξη «έρμηνεία» σημαίνει «κατανόηση» κι ο κριτικός ή προσεκτικός αναγνώστης χρειάζεται να προσπαθήσουν να διακρίνουν το πώς ο κάθε αρχαίος φορέας (δηλαδή εκείνος που θέλει να φέρει το παρελθόν, σε αυτήν την περίπτωση το κείμενο που παρατίθε-

ται, στο παρόν με σύγχρονους όρους) κατανόησε την περι-  
κοπή που παρατίθεται προκειμένου να διαπιστωθεί γιατί τε-  
λικά μπήκε στον κόπο να επιστήσσει την προσοχή των ανα-  
γνωστών του σε αυτήν.

### **Ποια είναι τα έργα σταθμοί στην κριτική προσέγγιση στο πλαίσιο του Κανόνα;**

James A. Sanders (1972) *Torah and Canon*. Philadelphia: Fortress.

James A. Sanders (1984) *Canon and Community. A Guide to Canonical Criticism*, Guides to Biblical Scholarship. Philadelphia: Fortress.

Στο έργο *Torah and Canon* ο Sanders κατασκεύασε τον όρο «κριτική προσέγγιση στο πλαίσιο του Κανόνα» (canonical criticism), μία ιδέα η οποία αναπτύχθηκε περαιτέρω στο έργο του *Canon and Community*.

Michael Fishbane (1985) *Biblical Interpretation in Ancient Israel*. Oxford and New York: Oxford University Press.

Σε αυτό το βιβλίο, αν και περιορίζεται στα κείμενα της εβραϊκού Βίβλου, ο Fishbane ανιχνεύει τον τρόπο με τον οποίο τα βιβλικά κείμενα αρχίζουν να παρέχουν μαρτυρίες για την ερμηνεία αρχαίων βιβλικών κειμένων με τρόπους οι οποίοι συνδέονται άμεσα με τα μεταγενέστερα ιουδαϊκά midrash.

Robert W. Wall και Eugene E. Lemcio (1992) *The New Testament as Canon: A Reader in Canonical Criticism*. Sheffield: Sheffield Academic Press.

Εδώ οι Wall και Lemco συζητούν το ζήτημα του «ενδοβιβλικού διαλόγου» ως τρόπου κατανόησης της Καινής Διαθήκης.

Brevard S. Childs (1984) *The New Testament as Canon: An Introduction*. London: SCM.

Αυτό είναι το σημαντικότερο έργο που εφαρμόζει μία «προσέγγιση» της Βίβλου «στο πλαίσιο του Κανόνα».

### **Η κριτική προσέγγιση στο πλαίσιο του Κανόνα στην πράξη** *James A. Sanders*

Η κριτική προσέγγιση στο πλαίσιο του κανόνα, όπως την όρισε ο James Sanders εξετάζει τους τρόπους με τους οποίους τα κείμενα της εβραϊκής Βίβλου ερμηνεύθηκαν και επανερμηνεύθηκαν στις διαφορετικές συνάφειες μέσα στις οποίες χρησιμοποιήθηκαν. Σε αυτήν την περίπτωση δεν μπορούμε να εστιάσουμε την προσοχή μας μόνο στα κείμενα της Καινής Διαθήκης, γιατί η εβραϊκή Βίβλος και η ελληνική της μετάφραση χρησιμοποιούνταν και ερμηνεύονταν πολύ πριν από την εποχή της Καινής Διαθήκης. Επομένως η χρήση μέσα στην Καινή Διαθήκη αυτών των κειμένων είναι μόνο ένα μικρό μέρος της συνολικής τους *Nachleben*.

Μία από τις καινοδιαθηκικές περικοπές, στην οποία αυτή η ανάγνωση των κειμένων καθίσταται ιδιαίτερα σημαντική, είναι το Λκ 4, 16-30 με το οποίο θα ασχοληθούμε στη συνέχεια.

### **Ο Ιησούς στη συναγωγή: Λκ 4, 16-30**

Στο Λκ 4, 16-30 ο Ιησούς, όπως είναι γνωστό, διαβάσει από τη Ησ 61 κι η επιλογή αυτού του αναγνώσματος οφείλεται πιθανόν στο γεγονός ότι το Ησ 61 ήταν το ανάγνωσμα *Haf-tarah* (μία επιλογή από προφητικά κείμενα η οποία διαβάζεται μετά την Τορά στη συναγωγή) τη μέρα που ο Ιησούς προσκαλείται να διαβάσει στη συναγωγή της Ναζαρέτ. Ωστόσο είναι σημαντικό να προσπαθήσουμε να διακρίνουμε τον τρόπο κατανόησης (ή ερμηνευτικής) του Ησαΐα εκ μέρους του Ιησού και ειδικότερα τους Ησ 61, 1-2α. Πρέπει να αναρωτηθούμε όχι μόνο τι σκέφτονταν οι Ιουδαίοι του 1<sup>ου</sup> αι. για τον

Ησαΐα και γι' αυτήν τη συγκεκριμένη περικοπή, όταν άκουσαν τον Ιησού να την διαβάζει εκείνη τη μέρα, αλλά επίσης τι μπορούμε να διακρίνουμε ότι καταλάβαινε γι' αυτήν ο Ιησούς, όταν κήρυξε γι' αυτήν μετά την ανάγνωσή της και τι μπορεί να σήμαινε, όταν η κοινότητα του Λουκά αργότερα άκουσε την εκδοχή του Λουκά για το γεγονός.

Πριν όμως προχωρήσουμε σε αυτό, ας ρίξουμε μια ματιά στην κατάσταση (κάτω δεξιά) των Ιουδαίων στην Παλαιστίνη και στον ελληνορωμαϊκό κόσμο του 1<sup>ου</sup> αι. μ.Χ. Πρώτον και κυρίως ζούσαν κάτω από τη ρωμαϊκή κυριαρχία και καταπίεση κι εξαιτίας των πολλών επαναστάσεων των Ιουδαίων της Παλαιστίνης και της Αιγύπτου εναντίον της Ρώμης πριν τα χρόνια του Ιησού, οι ρωμαϊκές αρχές ήταν επιφυλακτικές και άγρυπνες. Επικρατούσε μια κατάσταση έντασης και η ρωμαϊκή κατοχή διαμόρφωνε τις καθημερινές ζωές των ανθρώπων. Χρειάζονταν ελπίδα και αναζητούσαν ένα μεσσία που θα μπορούσε να τους φέρει αυτήν την ανακούφιση, αλλά ο Ιησούς, όπως θα δούμε στη συνέχεια, είχε στο νου του μία μεγαλύτερη ανάγκη από αυτήν που νόμιζαν εκείνοι ότι είχαν.

### ***Το επίπεδο του Ιησού***

Σύμφωνα με τον Λουκά αφού ο Ιησούς διάβασε την περικοπή στο Ησ 61, είχε προκαλέσει την προσοχή όλων: τα μάτια τους ήταν καρφωμένα στον Ιησού (Λκ 4, 20). Γιατί; Αυτή είναι μια ερώτηση κρίσιμη για την κατανόηση ολόκληρης της περικοπής. Αυτή η περικοπή του Ησαΐα περισσότερο από οποιαδήποτε άλλη ίσως βρισκόταν στη σκέψη τους ως η υπόσχεση της απολύτρωσης που περίμεναν. Μία ενδελεχής μελέτη της *Nachleben* του Ησαΐα 61, μέσα στην αρχαία ιουδαϊκή γραμματεία από την αρχή του στον Ησαΐα μέχρι τον 1<sup>ο</sup> αι., καταδεικνύει ότι ήταν μία περικοπή αγαπημένη στους Ιουδαίους της εποχής. Παρατίθεται ή υπάρχουν απόηχοι σε

αυτήν σε έντεκα περικοπής στα κείμενα της Νεκρής Θάλασσας (βλ. J.A. Sanders, 1975). Ακόμη και με δεδομένη τη δημοτικότητα του Ησαΐα στον αρχαίο Ιουδαϊσμό, αυτός είναι ένας μεγάλος αριθμός αναφορών και δηλώνει ότι το Ησ 61 άσκησε τη μεγαλύτερη επιρροή από οποιαδήποτε άλλη περικοπή του Ησαΐα.

Κατά συνέπεια, όταν ο Ιησούς κάθισε μετά την ανάγνωση της περικοπής, όλοι οι άνθρωποι στη συναγωγή είχαν αγωνία να ακούσουν το μήνυμα της ελπίδας που ήταν βέβαιοι ότι θα τους μετέφερε. Τότε και ως να ήθελε να μεγαλώσει την ένταση ο Ιησούς είπε: «σήμερον πεπλήρωται ἡ γραφή αὕτη ἐν τοῖς ὠσὶν ὑμῶν» (4, 21). Αυτό φαίνεται ότι προκάλεσε το ενδιαφέρον του πλήθους ακόμη περισσότερο, γιατί «ἐμαρτύρουν αὐτῷ καὶ ἐθαύμαζον ἐπὶ τοῖς λόγοις τῆς χάριτος τοῖς ἐκπορευομένοις ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ» (4, 22). Οι μεταφράσεις σε αυτό το σημείο είναι κάποιες φορές παραπλανητικές, όταν αποδίδουν με το «ευχάριστα λόγια» κι οδηγούν τον αναγνώστη να σκεφτεί ότι ο Ιησούς ήταν ένας ικανός ομιλητής. Προφανώς ήταν ένας σπουδαίος ομιλητής, αλλά αυτό δεν είναι το θέμα του στίχου. Είναι μάλλον ένα κλειδί στις ερμηνευτικές προϋποθέσεις, τις οποίες έχει υπόψη του το ακροατήριο όταν ακούει όσα λέει ο Ιησούς: καταλαβαίνουν ότι διάβασε το κείμενο του Ησαΐα μέσα από μία ερμηνευτική οπτική της χάριτος του Θεού. Αυτό σημαίνει ότι σκέφτηκαν ότι θα κήρυττε σε αυτούς το μήνυμα της ελπίδας την οποία προσδοκούσαν. Απορούσαν που ο γιος του γείτονά τους Ιωσήφ είχε ορισθεί ως ο αγγελιοφόρος του Ησ 61 για να μεταφέρει τα καλά νέα στους φτωχούς (τους ίδιους, φυσικά), το φως στους τυφλούς και τη λύτρωση στους φυλακισμένους (Ησ 61, 1· Λκ 4, 18· πρβλ. Λκ 7, 21-23). Κανείς μπορεί να φανταστεί τη χαρά που αισθάνθηκαν παρά την αμφιβολία για ένα γιο του χωριού που εκ-

πλήρωνε το ρόλο της προφητικής φωνής την οποία ήθελαν τόσο πολύ να ακούσουν.

Η απάντηση του Ιησού στην πρόκληση των ανθρώπων να τους δείξει ένα θαύμα προκειμένου να αποδείξει τα διαπιστευτήριά του κατά ανάλογο τρόπο, όπως είχε κάνει στην Καπερναούμ (4, 23) εμπλέκει ένα παιχνίδι με λέξεις. Ο Ιησούς επιλέγει μία κύρια λέξη στο Ησ 61, 2, «δεκτός». Εκεί ο προφήτης είχε πει ότι ο αγγελιοφόρος θα κήρυττε το «αποδεκτό έτος» (ένιαυτὸν δεκτόν), το οποίο είναι το έτος της επιλογής του Θεού, δηλαδή, ο μεσσίας θα εμφανιστεί στο πρόγραμμα του Θεού και όχι στο δικό τους. Ο Ιησούς στη συνέχεια παραθέτει ένα παλιό γνωμικό ότι κανένας προφήτης δε γίνεται «δεκτός» στην πατρίδα του. Τέτοια λογοπαίγνια ήταν συνηθισμένα στην ελληνική γραμματεία καθώς επίσης και στα πρώιμα ιουδαϊκά midrash, όταν σε μία περικοπή που παρετίθετο, μία λέξη ξεχωριζόταν και χρησιμοποιούνταν στην απάντηση. Στις ελληνικές μεταφράσεις του Ησαΐα η λέξη αναφερόταν στο ιωβηλαίο, όταν θα εμφανιζόταν ο Μεσσίας, για να γίνει «δεκτός» από το Θεό. Η απάντηση του Ιησού επομένως ήταν ότι οι προφύτες έπρεπε να είναι «αποδεκτοί» από το Θεό, ανεξάρτητα από το αν θα ήταν στους ανθρώπους ή όχι.

Ο Ιησούς συνέχισε με ένα εκπληκτικό κήρυγμα στη γνωστή περικοπή του Ησαΐα. Την ερμήνευσε παραθέτοντας γεγονότα που αναφέρονται στο Α' Βασ 17 και στο Β' Βασ 5 (Λκ 4, 25-27). Ο Λουκάς μας λέει ότι αυτό εξαγρίωσε τους ανθρώπους και τους θύμωσε τόσο πολύ που προσπάθησαν να το ρίξουν από το λόφο, πάνω στον οποίο ήταν κτισμένη η πόλη, κάτι το οποίο ήταν μια προκαταρκτική πράξη για τη θανάτωση με λιθοβολισμό. Το πρώτο από αυτά, το Α' Βασ 17, αφηγείται την πρώτη βιβλική ιστορία για τον προφήτη Ηλία, ο οποίος κατέστη κύρια μορφή στις μεταγενέστερες ιουδα-

ϊκές προσδοκίες για το Μεσσία (βλ. Ματ 4, 5). Στην εποχή του Ιησού ο χαρακτήρας του Ηλία συνδεόταν με τον ερχομό του Μεσσία και τη λαϊκή ελπίδα για το μέλλον, αλλά το Α΄ Βασ 17 λέει μια διαφορετική ιστορία. Κάνει λόγο για τη δίωξη του Ηλία από τον Αχάβ και την Ιεζάβελ, που θέλησαν να τον θανατώσουν και για την εντολή του Θεού προς τον Ηλία να κρυφτεί σε ένα ρυάκι, έτσι ώστε κατά τη διάρκεια της ξηρασίας, η οποία είχε πλήξει τη χώρα, να έχει λίγο νερό και να ταϊζεται από τα κοράκια που ο Θεός θα έστελνε για να τον θρέψουν.

Μολονότι ο σύγχρονος αναγνώστης μπορεί να εστιάζει το ενδιαφέρον του στο ερώτημα στο αν τα κοράκια μπορούν να θρέφουν ανθρώπινα όντα, το πραγματικό κέντρο βάρους της ιστορίας βρίσκεται στο ότι ο Ηλίας διακινδύνευσε τη ζωή του για να μεταφέρει το μήνυμα του Θεού και κανείς στον Ισραήλ δεν προσπάθησε να τον βοηθήσει. Ο μόνος άνθρωπος που αποδείχθηκε βοηθός του ήταν μια ξένη χήρα (Α΄ Βασ 17, 8-24), στην οποία ο Ηλίας στάλθηκε, αφού το ρυάκι ξεράθηκε. Μολονότι είχε μόνο λίγα για να τραφεί η ίδια κι ο γιος της, ο οποίος βρισκόταν λίγο πριν τον θάνατο, φρόντισε τον Ηλία και ως ανταπόδοση στη γενναιοδωρία της ο Ηλίας παρείχε «φαγητό» και λάδι στη γυναίκα κι ακόμη ανέστησε το γιο της. Εδώ το κεντρικό σημείο δεν είναι τι έκανε ο Ηλίας για τη γυναίκα, αλλά ότι, όταν ο Ηλίας ήταν σε μεγάλη ανάγκη, ο Θεός έπρεπε να τον στείλει σε μια ξένη χώρα για βρει βοήθεια.

Κάτι παρόμοιο τονίζεται και στο Β΄ Βασ 5, αλλά με μεγαλύτερη οξύτητα για τους ακροατές στην Ναζαρέτ. Σε εκείνη την ιστορία ο Θεός έδωσε την εντολή στον Ελισσαίο να θεραπεύσει ένα ξένο διοικητή από την Συρία, τον χειρότερο εχθρό του Ισραήλ. Η χρήση εκ μέρους του Ιησού αυτής της περικοπής εδώ φαίνεται να δηλώνει ότι ο Θεός, που οι



Ιουδαίοι πίστευαν ότι θα τους έσωζε από τους Ρωμαίους κατακτητές, ήταν επίσης ο Θεός των Ρωμαίων. Εδώ ο Ιησούς, όπως και οι προφήτες πριν από αυτόν, προέτρεπαν τους άρχοντες και το λαό να δουν ότι υπήρχε μόνο ένας Θεός: ο Θεός όλων των λαών παντού. Προσπαθούσαν να πουν, ο καθένας στην εποχή του, ότι η ελπίδα που έχουν οι άνθρωποι είναι να καταλάβουν ότι υπάρχει μόνο ένας Θεός κι ότι όλοι οι άνθρωποι μοιράζονται ένα κοινό δεσμό γι' αυτό το λόγο. Ήταν επομένως στην εποχή τους μονοθεϊζόντες (δηλαδή άνθρωποι που ενθάρρυναν τους άλλους να πιστέψουν στον ένα Θεό), ακόμη κι αν οι περισσότεροι άνθρωποι τότε δεν ήταν έτοιμοι να ακούσουν ότι ο Θεός είναι ένας.

Έτσι μία προσεκτική διερεύνηση των περικοπών, που χρησιμοποίησε ο Ιησούς εδώ, συμβάλλει στην κατανόηση γιατί οι άνθρωποι αισθάνθηκαν οι ελπίδες τους να σκορπών με το κήρυγμα και είχε σαν αποτέλεσμα από θαυμαστές του, όταν υπέθεσαν ότι ήξεραν τι θα έλεγε ο Ιησούς για την περικοπή του Ησαΐα, να μετατραπούν σε ένα όχλο έτοιμο να τον λιντσάρει, όταν άκουσαν αυτά που είπε.

### ***Το επίπεδο του ευαγγελίου***

Όταν στρέφουμε την προσοχή μας σε αυτά που ο ευαγγελιστής Λουκάς έγραψε, η εικόνα αλλάζει. Οι αναγνώστες μερικές δεκαετίες αργότερα, στην εποχή του Λουκά, μπορεί να άκουγαν αυτήν την ιστορία της Ναζαρέτ να τους ενθαρρύνει όχι μόνο να αντιμετωπίσουν τους Ρωμαίους ως ανθρώπινα όντα, αλλά επίσης να δουν υποτιμητικά τους συμπατριώτες Ιουδαίους του Ιησού, που δεν έβλεπαν τα πράγματα με αυτόν τον τρόπο. Αυτή η στάση ίσως έθεσε τα θεμέλια για ένα χριστιανικό αντισημιτισμό και για το ριζικό χωρισμό του χριστιανικού Ιουδαϊσμού από την πατρική πίστη. Κατά το τέλος του 1<sup>ου</sup> αι. οι Χριστιανοί αισθάνονταν ότι έπρεπε να κατευ-

νάσουν τους Ρωμαίους, οι οποίοι έτρεφαν αντι-ιουδαϊκά αισθήματα, επειδή οι Ρωμαίοι έπρεπε να καταπνίξουν τις ιουδαϊκές εξεγέρσεις. Στην εποχή του Λουκά η Ρώμη μόλις είχε καταπνίξει τη μεγαλύτερη ιουδαϊκή εξέγερση στην ίδια την Ιερουσαλήμ (66-73 μ.Χ.). Ο μόνος τρόπος, με τον οποίο οι χριστιανοί ίσως ένιωθαν ότι θα μπορούσαν να αποτρέψουν τις ρωμαϊκές διώξεις, ήταν να αποκηρύξουν τις ιουδαϊκές τους καταβολές και ρίζες. Έτσι το προφητικό κήρυγμα του Ιησού θα μπορούσε να καταστεί αντισημιτικό, χωρίς να αλλάξει κανείς σε αυτό ούτε μία λέξη. Αυτό οφείλεται στο ότι η κοινωνική και πολιτική συνάφεια είχε αλλάξει καθώς επίσης κι η ερμηνευτική προσέγγιση, με την οποία οι χριστιανοί της κοινότητας του Λουκά άκουγαν το κήρυγμα (δεξιά και κορυφή του ερμηνευτικού τριγώνου). Το μάθημα του Ιησού ότι ο Θεός είναι ο ένας Θεός των Ιουδαίων, των Ρωμαίων και όλων των λαών θα έπρεπε κατά συνέπεια να απέκτησε ένα διαφορετικό νόημα.

Κάποιοι μελετητές θεωρούν ότι ο Λουκάς κι άλλοι χριστιανοί της εποχής του επινόησαν αφηγήσεις, όπως αυτή του κηρύγματος στη Ναζαρέτ, προκειμένου να εξευμενίσουν τους Ρωμαίους, αλλά αυτός ο τρόπος ανάγνωσης δηλώνει ότι αυτή η ιστορία δεν είχε επινοηθεί, απλά κατανοήθηκε διαφορετικά. Αλλαγές στη συνάφεια έχουν ως αποτέλεσμα τα κείμενα να ακούγονται διαφορετικά· η αλλαγή στην κατάσταση των αρχαίων χριστιανών στον ελληνορωμαϊκό κόσμο τους έδωσε τα αυτιά να ακούσουν με νέο τρόπο το προφητικό και ουσιαστικά ιουδαϊκό μήνυμα του Ιησού. Είναι ατυχές ότι η έντονη αντι-ιουδαϊκή στάση των Ρωμαίων οδήγησε στο χριστιανικό αντισημιτισμό, αλλά το ακρόαση εκ νέου του ευαγγελικού μηνύματος μέσα σε ένα κλίμα διωγμού εδραίωσε τη χριστιανική πίστη στον ένα Θεό όλων. Ο μονοθεϊσμός έγινε η κυρίαρχη πίστη όλων των χριστιανι-

κών σεκτών και ομάδων που επέζησαν του διωγμού παρά τις υπόλοιπες ποικίλες διαφορές τους (Pelikan, 1971-89).

### **Συμπεράσματα**

Το Λκ 4, 16-30 απαιτεί μία προσεκτική ανάγνωση όχι μόνο του περιεχομένου του αλλά και του πώς αυτό θα πρέπει να ακούστηκε στο ακροατήριό του σε διάφορες στιγμές της ιστορίας. Χρησιμοποιώντας το ερμηνευτικό τρίγωνο που περιγράφηκε παραπάνω, μπορούμε να αρχίσουμε να ανακτάμε όχι μόνο τα αρχικά μηνύματα των προφητών και του Ιησού στην εποχή τους αλλά επίσης και τη σημασία τους στα ακροατήρια που ακολούθησαν. Μία κριτική ανάγνωση του Λκ 4, 16-20 στο πλαίσιο του Κανόνα αποκαλύπτει κάτι από τις ελπίδες του αρχικού ακροατηρίου του Ιησού και της οργής τους, όταν το μήνυμά του άφηνε να εννοηθεί ότι αυτή η σωτηρία προσφερόταν στους πιο μισητούς εχθρούς τους. Μας επιτρέπει να αξιολογήσουμε πώς αυτό το αρχικά ρηξικέλευθο μήνυμα προσαρμόστηκε σε ένα που οδήγησε στη συνέχεια στον αντισημιτισμό μέσα στην κοινότητα του Λουκά.

*J. A. S.*

### **Αξιολόγηση της κριτικής προσέγγισης στο πλαίσιο του Κανόνα**

Όταν κανείς αξιολογεί την κριτική προσέγγιση στο πλαίσιο του Κανόνα, είναι ζωτικής σημασίας να είναι σαφής όσον αφορά στη μορφή που εξετάζει. Μία από τις πιο συνηθισμένες αιτίες της σύγχυσης σε αυτό το χώρο είναι να μπερδέψει κανείς την θεωρία του Sanders για την «διαδικασία του Κανόνα» με την «προσέγγιση στο πλαίσιο του Κανόνα» του Childs. Σε αυτό το κεφάλαιο παρουσιάστηκε μόνο η εκδοχή της κριτικής προσέγγισης στο πλαίσιο του Κανόνα του Sanders που ονομάζεται «διαδικασία του Κανόνα», κυρίως

διότι είναι περισσότερο σχετική με την ερμηνεία της Καινής Διαθήκης. Μολονότι ο Childs εξέδωσε ένα βιβλίο για την Καινή Διαθήκη ως Κανόνα, οι περισσότεροι οπαδοί αυτής της προσέγγισης εστιάζουν το ενδιαφέρον τους στα κείμενα της εβραϊκής Βίβλου κι όχι σε εκείνα της Καινής Διαθήκης.

Η μεγάλη αξία της προσέγγισης του Sanders είναι ότι προβάλλει την ιδέα ότι τα κείμενα δε σημαίνουν πάντοτε το ίδιο πράγμα για κάθε ακροατήριο. Καθώς οι συνάφειες αλλάζουν, έτσι αλλάζει κι ο τρόπος με τον οποίο οι άνθρωποι κατανοούν τα κείμενα. Κατά συνέπεια δεν είναι αρκετό να διακριβωθεί το νόημα του κειμένου, όταν αυτό αρχικά γράφηκε ή ακούστηκε για πρώτη φορά· αυτός είναι μόνο ένας παράγοντας στη διακρίβωση του νοήματός του, όταν αυτό χρησιμοποιήθηκε ξανά σε ένα μεταγενέστερο κείμενο. Η προσέγγιση του Sanders μας καλεί σε μία προσεκτική και βαθειά μελέτη του πώς τα κείμενα μεταθέτουν και αλλάζουν το νόημά τους μέσα σε νέες συνάφειες και στην εξέταση της χρήσης των παλαιότερων κειμένων κάθε φορά που υπάρχει μία παράθεση ή μία νύξη σε αυτά μέσα στην Καινή Διαθήκη.

Τα προβλήματα αυτής της προσέγγισης είναι σαφή. Όπως είναι δύσκολο να γνωρίζουμε τι ακριβώς εννοούσε ένας συγγραφέας, όταν έγραψε για πρώτη φορά το κείμενό του, τόσο δύσκολο είναι να γνωρίζουμε με ακρίβεια τι σημαίνει ένα κείμενο σε διαφορετικές στιγμές της ιστορίας του. Το πρόβλημα επιδεινώνεται παρά βελτιώνεται καθώς το κείμενο χρησιμοποιείται και ξαναχρησιμοποιείται. Ένας άλλος παράγοντας, που θα πρέπει να λαμβάνεται υπόψη, είναι ότι η προσεκτική δουλειά του Sanders σχετικά με την κριτική ανάλυση στο πλαίσιο του Κανόνα τον οδήγησε στο συμπέρασμα ότι η κυρίαρχη ερμηνευτική οπτική που εφαρμόζεται κατά την ερμηνεία των κειμένων μέσα στη Βίβλο είναι η επιθυμία να προβληθεί η μονοθεΐα. Αυτό δεν είναι αποδε-

*Κριτική προσέγγιση στο πλαίσιο του κανόνα*

κτό από όλους τους ερευνητές και μία διαφορετική συστηματική προσέγγιση του κειμένου ίσως οδηγήσει σε ένα άλλο «κυρίαρχο θέμα».

Ωστόσο η κριτική προσέγγιση στο πλαίσιο του Κανόνα παρέχει σημαντικά εργαλεία προκειμένου να εξεταστεί η αρχική αναφορά, οι διαφορετικές συνάψεις στις οποίες χρησιμοποιήθηκε η περικοπή και η ερμηνευτική οπτική που εφαρμόζεται στην ερμηνεία της, τα οποία μπορούν να βελτιώσουν τον τρόπο που κατανοούμε τα κείμενα της Καινής Διαθήκης.



## Ρητορική κριτική (Rhetorical criticism)

### **Τι είναι η ρητορική κριτική;**

Η ρητορική κριτική είναι η μελέτη του τρόπου με τον οποίο τα κείμενα χρησιμοποιούν είτε την αρχαία είτε τη σύγχρονη ρητορική (την τέχνη της πειθούς) προκειμένου να πείσουν τους αναγνώστες τους για ένα συγκεκριμένο θέμα ή για μια συγκεκριμένη θέση.

### **Πώς αναπτύχθηκε η θεωρία και ποια είναι τα κύρια χαρακτηριστικά της;**

*Ben Witherington III*

Μέσα στο πεδίο των καινοδιαθηκικών σπουδών η ρητορική κριτική προσεγγίσθηκε από τους ειδικούς με δύο διαφορετικούς τρόπους. Ο πρώτος τρόπος, τον οποίο εισηγήθηκαν και υπερασπίστηκαν οι Hans Dieter Betz (Betz, 1979) George Kennedy (Kennedy, 1984) και οι μαθητές τους, είναι περισσότερο ένα ιστορικό εγχείρημα και σκοπό έχει να αναλύσει τα κείμενα της Καινής Διαθήκης στη βάση της αρχαίας ελληνορωμαϊκής ρητορικής, να θέσει το ερώτημα και να απαντήσει το ερώτημα πώς οι συγγραφείς της Καινής Διαθήκης μπορεί να χρησιμοποίησαν ή να μην χρησιμοποίησαν αυτήν την τέχνη. Εδώ μπορεί να γίνει λόγος για το πώς οι

συγγραφείς της Καινής Διαθήκης υιοθέτησαν και προσαρμοσαν την αρχαία ρητορική στους σκοπούς της χριστιανικής επικοινωνίας.

Η δεύτερη προσέγγιση, η οποία προέκυψε από τη σύγχρονη θεωρία της γλώσσας και την επιστημολογία, την εισηγήθηκε και υπερασπίστηκε ο Vernon Robbins (Robbins, 1996) και οι μαθητές του. Αυτή η προσέγγιση αντί να εξετάζει τις ρητορικές δομές που έχουν ενσωματωθεί στα κείμενα της Καινής Διαθήκης από τους συγγραφείς τους, προσπαθεί να εφαρμόσει συγκεκριμένες σύγχρονες ρητορικές κατηγορίες στο κείμενο (για παράδειγμα κατηγορίες όπως την εσωτερική υφή του κειμένου – τον τρόπο που ένα κείμενο χρησιμοποιεί τις λέξεις και τη γλώσσα για να μεταφέρει το μήνυμά του). Τόσο η ορολογία όσο και η μέθοδος, καθώς επίσης η θεωρία του νοήματος αυτής της τελευταίας προσέγγισης έχουν περισσότερα κοινά σημεία με τη «νέα» ρητορική του Henrich Lausberg (Lausberg, 1998) κι άλλων και λιγότερο με τις ρητορικές αρχές που έθεσαν ο Αριστοτέλης, ο Κοϊντιλιανός κι άλλοι που άσκησαν τη ρητορική κατά την αρχαιότητα. Με άλλα λόγια είναι μάλλον μια άσκηση στη σύγχρονη **ερμηνευτική** παρά στην ανάλυση της χρήσης της ελληνορωμαϊκής ρητορικής από τους ίδιους τους συγγραφείς της Καινής Διαθήκης. Το μεθοδολογικό ζήτημα εδώ είναι εάν θα έπρεπε ή όχι να αναλυθούν τα κείμενα της Καινής Διαθήκης μόνο στη βάση των κατηγοριών που οι συγγραφείς της Καινής Διαθήκης προφανώς γνώριζαν και χρησιμοποιούσαν.

Κατά τη γνώμη μου και οι δύο προσεγγίσεις μπορούν να οδηγήσουν σε σημαντικές διαπιστώσεις όσον αφορά στα βιβλικά κείμενα, αλλά ή προσπάθεια να συγχωνευθούν οι μέθοδοι της αρχαίας και της νέας ρητορικής στην πραγματικότητα προκαλεί σύγχυση παρά διαφωτίζει. Ειδικότερα



θα επέμενα ότι ο πρωταρχικός σκοπός είναι να θέσουμε τα κατάλληλα ιστορικά ερωτήματα σχετικά με το κείμενο της Καινής Διαθήκης και τι είχαν στον νου τους οι αρχαίοι συγγραφείς, κάτι που σημαίνει ότι μόνο η ανάλυση στη βάση της ελληνορωμαϊκής και ιουδαϊκής ρητορικής είναι η κατάλληλη, αφού οι αρχαίοι συγγραφείς δεν είχαν καμιά σχέση και δε γνώριζαν καθόλου τη σύγχρονη ρητορική θεωρία και επιστημολογία. Κατά συνέπεια στο υπόλοιπο αυτού του μέρους θα εξηγήσω με περισσότερες λεπτομέρειες τη ρητορική κριτική προσέγγιση σύμφωνα με την κατανόηση των Kennedy και Betz.

Οι περισσότεροι καινοδιαθηκολόγοι σε αυτό το σημείο είναι πεπεισμένοι ότι η μικρο-ρητορική (δηλαδή τα ρητορικά μέσα όπως οι ρητορικές ερωτήσεις, η δραματική υπερβολή ή η προσωποποίηση) απαντούν στα κείμενα της Καινής Διαθήκης, ιδιαίτερα στις επιστολές του αποστόλου Παύλου αλλά κι αλλού.

Περισσότερο προβληματικό είναι εάν η μακρο-ρητορική (αν δηλαδή η δομή του κειμένου στο σύνολό της αντικατοπτρίζει τις ρητορικές κατηγορίες και τα μέρη λόγου) χρησιμοποιείται επίσης στην Καινή Διαθήκη. Υπάρχουν έξι συνηθισμένα μέρη του αρχαίου λόγου:

1. *exordium*: το εισαγωγικό τμήμα ενός λόγου
2. *narratio*: η αφηγηματική περιγραφή όσων συνέβησαν
3. *propositio*: μία σύντομη περίληψη της κύριας θέσης του λόγου
4. *probatio*: τα κύρια θετικά επιχειρήματα υπέρ της θέσης του ρήτορος
5. *refutatio*: οι απαντήσεις στα αντεπιχειρήματα των αντιπάλων
6. *peroratio*: μία έκκληση στα συναισθήματα του ακροατηρίου και μία σύνοψη

Αυτά τα έξι μέρη του λόγου απαντούν σε τρία διαφορετικά είδη των αρχαίων ρητορικών λόγων: των δικανικών, των συμβουλευτικών και των επιδεικτικών. Αυτά τα διαφορετικά είδη της ρητορείας εξυπηρετούσαν πολύ διαφορετικούς σκοπούς.

- Ο δικανικός λόγος χρησιμοποιούνταν στα δικαστήρια και περιλάμβανε τεχνικές της επίθεσης και της άμυνας και εστίαζε στο παρελθόν.
- Ο συμβουλευτικός λόγος χρησιμοποιούνταν στις συνάξεις (όταν οι επικεφαλής της πόλης συγκεντρώνονταν για να λάβουν αποφάσεις) και περιείχε συμβουλές και συναίνεση και εστίαζε στη μεταστροφή των πεποιθήσεων και / ή της συμπεριφοράς στο μέλλον.
- Ο επιδεικτικός λόγος χρησιμοποιούνταν στην αγορά (όπου λάμβαναν χώρα οι επαγγελματικές συναλλαγές) και στις κηδείες και περιλάμβανε τον έπαινο και τη μομφή και εστιαζόταν στο παρόν.

Σε κάθε αρχαίο λόγο δινόταν προσοχή σε ζητήματα, όπως ήταν το «ήθος», ο «λόγος» και το «πάθος», δηλαδή στη δημιουργία μίας σχέσης με το ακροατήριο από την αρχή (ήθος), στην επιστράτευση επιχειρημάτων συναισθηματικά φορτισμένων στη μέση του λόγου (λόγος) και στην επίκληση βαθύτερων συναισθημάτων (πάθος) στην τελική σύνοψη.

Είναι δίκαιο να υποστηριχθεί ότι οι καινοδιαθηκολόγοι που ασχολήθηκαν με την ενδελεχή ρητορική ανάλυση όλων των κειμένων της Καινής Διαθήκης συμπέραναν ότι, ενώ η μικρο-ρητορική απαντά σε όλη την Καινή Διαθήκη, η μακρο-ρητορική απαντά μόνο στις επιστολές, στις ομιλίες και στις συνόψεις ομιλιών στις Πράξεις συγκεκριμένα παραδείγματα στις παύλεις επιστολές και στις ομιλίες που ονομάζονται προς Εβραίους, Α΄ Ιωάννου και Α΄ Πέτρου. Αυτή

ωστόσο χρησιμοποιείται με μεγάλη ελαστικότητα και τα χαρακτηριστικά της μακρο-ρητορικής συχνά αναπτύσσονται μέσα στο πλαίσιο των επιστολών. Έτσι, για παράδειγμα, η αρχή και το τέλος των επιστολών του Παύλου σχεδόν πάντα παραπέμπουν στις επιστολή τάξη και μπορούν επομένως να χαρακτηρισθούν ως αρχαίες επιστολές. Ωστόσο οι επιστολικές κατηγορίες μας βοηθούν ελάχιστα στην ανάλυση του υλικού εκτός της εισαγωγικών και καταληκτικών στοιχείων (του προλόγου, του προγραμματισμού ταξιδιών, τον χαιρετισμό στην αρχή και στο τέλος της επιστολής). Με άλλα λόγια, μας βοηθούν ελάχιστα με το μεγάλο όγκο του υλικού στα κείμενα, τα οποία παραδοσιακά ονομάζονται επιστολές της Καινής Διαθήκης. Εδώ είναι που η ρητορική έχει αποδειχθεί πολύ περισσότερο βοηθητική στην αποκωδικοποίηση της δομικής και ουσιαστικής πολυπλοκότητας των περισσότερων κειμένων της Καινής Διαθήκης.

Είναι πολύ περισσότερο βοηθητικό να ρωτήσουμε πώς τα κείμενα λειτουργούσαν μέσα σε μία γενικά προφορική κουλτούρα όπως εκείνη που της εποχής της Καινής Διαθήκης και συγκεκριμένα ως τα ιερά κείμενα λειτουργούσαν σε ένα τέτοιο περιβάλλον. Όλα τα κείμενα της Καινής Διαθήκης είναι προφορικά κείμενα. Με άλλα λόγια προορίζονται για να ακουστούν κι όχι για να διαβαστούν σιωπηρά. Είναι δημόσια κείμενα και συγκεκριμένα προορίζονταν να διαβαστούν δυνατά στη λατρεία και σε άλλες περιστάσεις της χριστιανικής κοινότητας. Ακόμη κι οι επιστολές του Παύλου δε γράφηκαν με σκοπό να διαβαστούν ιδιωτικά. Πρώτον, αντιπροσωπεύουν τους λόγους που ο Παύλος θα έκανε, αν ήταν παρών με το ακροατήριό του κι ως τέτοιες όλες χρησιμοποιούν τα *ad hoc* χαρακτηριστικά των αρχαίων λόγων που είχαν ως κίνητρό τους τέτοιους σκοπούς. Ως επίκαιρες παρατηρήσεις κι όχι ως θεολογικές και ηθικές πραγματείες είχαν

ως σκοπό να επηρεάζουν την πίστη και τη συμπεριφορά διαφορετικών ακροατηρίων. Η ρητορική κριτική προσέγγιση συμβάλλει στην κατανόηση της δυναμικής και διαδραστικής φύσης αυτών των κειμένων.

B. W.

### **Ποια είναι τα έργα σταθμοί στη ρητορική κριτική προσέγγιση;**

Hans Dieter Betz (1979) *Galatians: A Commentary on Paul's Letter to the Churches of Galatia*. Hermeneia: A Critical and Historical Commentary on the Bible. Philadelphia: Fortress.

Αυτό το υπόμνημα αναπτύσσει εκτενώς τη θεωρία του Betz ότι η δομή και η επιχειρηματολογία της προς Γαλάτας μπορεί να κατανοηθεί καλύτερα μέσα από τους φακούς της αρχαίας ελληνικής ρητορικής.

George A. Kennedy (1984) *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Εδώ ο Kennedy συνεχίζει τη θεωρία του Betz και εξετάζει ένα μεγαλύτερο αριθμό κειμένων της Καινής Διαθήκης από την οπτική της αρχαίας ελληνικής ρητορικής.

Vernon Robbins (1996) *Exploring the Texture of Texts: A Guide to Socio-Rhetorical Interpretation*. Harrisburg: Trinity Press International.

Η προσέγγιση του Robbins στη ρητορική ανάλυση είναι κάπως διαφορετική από εκείνη των Betz και Kennedy, διότι εφαρμόζει στην Καινή Διαθήκη τη σύγχρονη κι όχι την αρχαία ρητορική κι έτσι προσπαθεί να ανακαλύψει περισσότερο το πώς η Καινή Διαθήκη μεταφέρει το μήνυμά της σήμερα παρά το πώς σκόπευαν να το επιτύχουν αυτό οι συγγραφείς της.

## Η ρητορική κριτική στην πράξη

Μία από τις γνωστότερες και σημαντικότερες προσπάθειες να αναγνωσθεί η προς Γαλάτας από την οπτική της ελληνορωμαϊκής κριτικής ήταν το υπόμνημα του H.D. Betz στην προς Γαλάτας (Betz, 1979). Ο Betz υπέθεσε ότι η προς Γαλάτας είναι μία «απολογητική επιστολή» του τύπου που ήταν συνηθισμένος στον ελληνορωμαϊκό κόσμο. Σύμφωνα με τον Betz ο σκοπός μίας επιστολής όπως αυτής ήταν να υπερασπιστεί τους συγγραφείς της έναντι των κατηγοριών που εξαπολύονταν εναντίον τους από τους αντιπάλους τους. Ένα από τα πιο αξιοσημείωτα παραδείγματα αυτού του είδους είναι η *Απολογία* του Πλάτωνα, στη οποία διέσωσε μία εκδοχή της ομιλίας που έκανε ο Σωκράτης κατά τη δίκη του. Αυτή κι άλλες περίφημες απολογιών ενέπνευσαν άλλους ρήτορες και συγγραφείς αργότερα στην ελληνορωμαϊκή εποχή για να διατυπώσουν τα επιχειρήματά τους με τον ίδιο τρόπο. Ο Betz προτείνει ότι ο Παύλος γνώριζε αυτό το είδος της γραφής και έγραψε στους Γαλάτες μιμούμενος αυτό το ύφος.

### Η προς Γαλάτας ως «απολογητική» επιστολή

Η σχέση μεταξύ της προς Γαλάτας και των «απολογητικών επιστολών» αφορά πολύ περισσότερο από ό,τι μόνο στο περιεχόμενό της, μολονότι είναι πολύ σαφές ότι η Γαλάτας γράφηκε για να υπερασπίσει ο Παύλος τον εαυτό του έναντι των αντιπάλων του· η πραγματική σχέση έγκειται στη δομή των κειμένων και στον τρόπο με τον οποίο διατυπώνεται το επιχειρήμα. Ο Betz εντόπισε στην προς Γαλάτας ομοιότητες όσον αφορά στη δομή μεταξύ της επιστολής και των αρχαίων απολογητικών επιστολών. Ο Betz χωρίζει την προς Γαλάτας σε επτά κύρια μέρη, τα οποία περιγράφονται στον πίνακα I (σσ. 76-77) και τους δίνει λατινικούς τίτλους, τους οποίους αντλεί από τον Κοϊντιλιανό (*Rhetoria ad Herrennium*)

και τον Κικέρωνα (*De inventione*) για να περιγράψει τη λειτουργία τους μέσα στο βιβλίο.

Η αξία αυτής της ανάλυσης έγκειται στο ότι στρέφει την προσοχή μας όχι μόνο στη σημασία του κειμένου, αλλά και στο πώς το κείμενο επιτυγχάνει να μεταφέρει το μήνυμά του. Σε αυτήν τη συγκεκριμένη περίπτωση καθιστά σαφή την κύρια ανησυχία του Παύλου, όταν γράφει στην κοινότητα της Γαλατίας και περιγράφει τα βήματα τα οποία αυτός ακολούθησε για να μεταφέρει την ανησυχία του σε εκείνη. Η λεπτομερής εξέταση του Betz της προς Γαλάτας μέσα από τους φακούς της αρχαίας ρητορικής διαφωτίζει την προσπάθεια του Παύλου να πείσει τους Γαλάτες να εγκαταλείψουν την επίμονη θέση τους ότι οι εθνικοί πρέπει να είναι Ιουδαίοι για να είναι «έν Χριστῷ» και να θυμούνται ότι η πίστη τους στον Χριστό κι όχι ο Ιουδαϊσμός ήταν εκείνα που τους διαμόρφωσαν μέχρι εκείνη τη στιγμή.

### ***Το πλασματικό ακροατήριο της προς Γαλάτας***

Το επιχείρημα του Betz ότι η προς Γαλάτας είναι μία απολογητική επιστολή την συγκαταλέγει στην κατηγορία των δικανικών λόγων, με τον τρόπο που τους όρισε πιο πριν ο Witherington. Το σημαντικό χαρακτηριστικό αυτού του επιχειρήματος είναι, ωστόσο, ότι το δικανικό πλαίσιο είναι πλασματικό. Έτσι, μολονότι, το «πραγματικό ακροατήριο» ήταν οι χριστιανοί της Γαλατία, ο Betz υποστηρίζει ότι στο μυαλό του ο Παύλος απευθύνεται σε ένα δικαστή και σε ενόρκους, που άκουγαν την υπεράσπιση του Παύλου για τη θέση του απέναντι στους κατηγορούς του, Ιουδαίους χριστιανούς (βλ. Betz, 1979, 24).

### ***Η δομή της προς Γαλάτας***

Ένα από τα πιο δυνατά σημεία της θέσης του Betz είναι η

στενή σχέση ενός αρχαίου λόγου και της προς Γαλάτας επιστολής. Ο ευκολότερος τρόπος να παρουσιασθούν αυτές σε αδρές γραμμές υπάρχει στον πίνακα Ι.

### **Κριτική της θεωρίας του Betz**

Η χρήση από τον Betz της αρχαίας ρητορικής προκειμένου να κατανοηθούν οι επιστολές της Καινής Διαθήκης ήταν καθοριστικής σημασίας στη διαμόρφωση μίας μεθόδου για την κατανόηση των επιστολών του Παύλου καθώς και άλλων κειμένων της Καινής Διαθήκης (βλ. Anderson, 1996· Clasen, 2000· Nanos, 2002). Οι ειδικοί γενικά συμφωνούν ότι η προσέγγιση του Betz στην προς Γαλάτας έκανε το σημαντικό βήμα προς την κατανόηση της επιστολής. Την ίδια στιγμή, ωστόσο, πολλοί δεν είναι ευχαριστημένοι με την αυστηρή χρήση εκ μέρους του Betz της αρχαίας ρητορικής· αποδέχονται ότι έχει δίκιο, όταν χρησιμοποιεί τη μακρο-ρητορική για να κατανοήσει την προς Γαλάτας, είναι όμως επικριτικοί στον τρόπο με τον οποίο το έκανε. Ακόμη κι ο ίδιος ο Betz παλεύει με την ακαμψία της μεθόδου του και είναι πολύ ενδιαφέρον να σημειωθεί ότι δυσκολεύεται να αντιστοιχίσει τα όσα λέει ο Παύλος με τις καθορισμένες ρητορικές κατηγορίες, τόσο πολύ ώστε σε μια περίπτωση αναγνωρίζει την πολυπλοκότητα αυτής της προσπάθειας λέγοντας: «Θα μπορούσε κανείς να πει ότι ο Παύλος κατορθώνει – ως έμπειρος ρήτορας που θα περίμενε κανείς να είναι – να καμουφλάρει την στρατηγική της επιχειρηματολογίας του»· με άλλα λόγια ήταν τόσο έξυπνος που δεν μπορούμε να διακρίνουμε αυτό που εκείνος σκεφτόταν ότι έκανε (Betz, 1979, 129).

Οι διαφωνίες με τη μέθοδο του Betz είναι διάφορες και υπάρχουν πολλές διαφορετικές υποθέσεις για το πώς θα μπορούσε να αναπτυχθεί περαιτέρω η αρχική ιδέα του Betz. Για παράδειγμα:

- Ο Kennedy υποστηρίζει ότι η προς Γαλάτας δεν χαρακτηρίζεται από τη δικανική ρητορική αλλά τη συμβουλευτική. Μία από τις μεγαλύτερες δυσκολίες του Betz είναι η σημασία της exhortation στους 5, 1-6, 10 και, όπως σημειώνει ο Kennedy, η συμβουλευτική κι όχι η δικανική ρητορεία είναι εκείνη που στηρίζεται κατά πολύ στην παραίνεση (Kennedy, 1984, 148-150).
- Ο Longenecker υποστηρίζει ότι ο Betz δεν έδωσε αρκετή προσοχή στην προς Γαλάτας ως επιστολή. Διαφωνεί με το συμπέρασμα του Betz ότι η επιστολική ανάλυση της προς Γαλάτας δεν είναι απαραίτητη για την κατανόηση της επιστολής και την χρησιμοποιεί παράλληλα με συγκεκριμένες ρητορικές κατηγορίες, τις οποίες βλέπει ότι είναι παρούσες τόσο στην αρχαία ρητορεία όσο και στην προς Γαλάτας, προκειμένου να ερμηνεύσει την επιστολή (Longenecker, 1990).
- Ο Kern υποστηρίζει ότι η προς Γαλάτας είναι πολύ διαφορετική από τα εγχειρίδια του Αριστοτέλη και του Κικέρωνα ώστε να καταστεί ένα παράδειγμα της αρχαίας ρητορείας. Το επιχείρημα του Kern είναι ότι η αρχαία ρητορεία γεννήθηκε μέσα σε συγκεκριμένες κοινωνικές συνάψεις που δεν είναι κοινές με εκείνες της προς Γαλάτας και επομένως δε μπορούν να χρησιμοποιηθούν για να κατανοηθεί η επιστολή. Η προς Γαλάτας, υποστηρίζει, θα πρέπει να κατανοηθεί υπό το φως του δικού της κοινωνικού περιβάλλοντος κι όχι εκείνου «έξωθεν». Δεν είναι αντίθετος στην αναζήτηση των ρητορικών μέσων, αλλά στην επιβολή ενός ολόκληρου συστήματος ρητορικής από αυτό που θεωρεί ότι είναι «έξω» από την συνάφεια του Παύλου (Kern, 1998).



### Συμπεράσματα

Αυτή η κριτική των θέσεων του Betz είναι ένα αντιπροσωπευτικό δείγμα ενός μεγάλου αριθμού κριτικών της θεωρίας του. Όλες τους, με το δικό τους τρόπο η καθεμιά, ασκούν κριτική στην αυστηρότητα της μονόχρωμης ρητορικής δομής την οποία επιβάλλει ο Betz στο κείμενο. Κάποιοι, όπως ο Kennedy, επειδή διαφωνούν με τη συγκεκριμένη δομή, την οποία υιοθετεί ο Betz, δηλαδή τη δικανική αντί για τη συμβουλευτική· άλλοι, όπως ο Longenecker, επειδή δε νομίζουν ότι ο Betz δίνει αρκετή προσοχή σε άλλες πτυχές της προς Γαλάτας και στη ρητορική της, δηλαδή στον επιστολικό της χαρακτήρα· ενώ άλλοι, όπως ο Kern, διαφωνούν με την εστίαση στη μακρο-ρητορική γενικά και αντίθετα περιορίζονται στη ρητορική ανάλυση της μικρο-ρητορικής.

Ένα πράγμα όμως παραμένει σαφές. Ακόμη κι αν οι λεπτομέρειες της θεωρίας του Betz όσον αφορά στην προς Γαλάτας είναι έντονα αμφισβητούμενες, το γεγονός ότι θα έπρεπε να ερμηνευθούν υπό το πρίσμα κάποιου είδος ρητορείας είναι γενικά αποδεκτό και επομένως η θεωρία αυτή καθαυτή παραμένει σημαντική.

### Αξιολόγηση της ρητορικής κριτικής

Ένα από τα σημαντικότερα προτερήματα της ρητορικής κριτικής είναι η διαπίστωση ότι τα κείμενα της Καινής Διαθήκης είναι και έχουν σκοπό να είναι κείμενα πειθούς – δεν είναι απροκατάληπτα ή χωρίς πάθος. Ο σκοπός της ρητορικής κριτικής (μετά τον Betz) είναι ο εντοπισμός του σκοπού του συγγραφέα πίσω από τη χρήση της ρητορείας και εδώ, όπως συμβαίνει και με πολλές άλλες μορφές της ιστορικής κριτικής, εδώ εντοπίζεται το πρόβλημά της. Είναι δύσκολο για τους σύγχρονους ερμηνευτές να ανακαλύψουν ακριβώς τι σκοπό είχε κάποιος που έγραψε δύο χιλιάδες χρόνια πριν,

σε ένα διαφορετικό πολιτισμικό περιβάλλον και με μία διαφορετική κοσμοθεωρία. Αυτό δεν απαξιώνει το ερευνητικό εγχείρημα σε καμιά περίπτωση· απλά αναγνωρίζει ότι είναι δύσκολο να πιστοποιηθεί με ακρίβεια η πρόθεση του συγγραφέα, όταν χρησιμοποιεί το ένα ή το άλλο ρητορικό μέσο.

Σε ένα επίπεδο η άλλη ρητορική προσέγγιση - αυτή που ακολουθούν ειδικοί όπως ο Robbins - και η οποία αναζητά τη ρητορική δύναμη της Καινής Διαθήκης χρησιμοποιώντας τις σύγχρονες ρητορικές τεχνικές, φαίνεται να είναι ευκολότερη, καθώς προσπαθεί απλά να διευκρινίσει πώς μία περικοπή πείθει στη σύγχρονες συνθήκες ανεξάρτητα από το πώς ο συγγραφέας σκόπευε στην εποχή του να πείσει. Ωστόσο και παρά το πολύπλοκο του πράγματος, το εγχείρημα του εντοπισμού της ρητορικής πρόθεσης του αρχικού συγγραφέα ενός κειμένου είναι επιθυμητό ακόμη κι αν τα αποτελέσματα δεν μπορούν να είναι βέβαια και η συμβολή αυτής της μορφής της ρητορικής κριτικής στις καινοδιαθηκικές σπουδές ήταν σημαντική. Για παράδειγμα, οδήγησε στο να κατανοείται η προς Εφεσίους επιστολή ως μία επιδεικτική ομιλία που δε γράφηκε έχοντας υπόψη μια συγκεκριμένη ιστορική κατάσταση αλλά απευθυνόταν σε μια σειρά παύλειων εκκλησιών και επίσης οδήγησε στο να αντιμετωπίζεται η προς Ρωμαίους ως ένα έργο συμβουλευτικής ρητορικής και η βασική της θέση παρουσιάζεται ξεκάθαρα στην αρχή της επιστολής Ρωμ 1, 16-17. Είναι ασφαλές να υποστηριχθεί ότι η ρητορική κριτική της Καινής Διαθήκης εδραιώθηκε ως ένα βιώσιμο και σημαντικό μέσο ανάλυσης της Καινής Διαθήκης κατά τα τελευταία 25 χρόνια και υπόσχεται ότι θα δώσει κι άλλους καρπούς κατά τα επόμενα χρόνια.

## Ρητορική κριτική

Πίνακας 1: Σχεδιάγραμμα της επιχειρηματολογίας της προς Γαλάτας επιστολής με τους όρους της ελληνορωμαϊκής ρητορείας, όπως αυτοί διατυπώθηκαν από τον Betz, 1979

Αναφορά στο κείμενο της Γαλ	Ρητορικός όρος	Τι σημαίνει	Εφαρμογή στην Γαλ
1, 1-5	Εισαγωγή της επιστολής	Η εισαγωγή η οποία περιέχει και την αποκάλυψη της ταυτότητας του συγγραφέα και το χαιρετισμό	Η εισαγωγή του Παύλου και των παραληπτών της επιστολής του, ο ορισμός του αποστολικού αξιώματος του Παύλου και ο χαιρετισμός του
1, 2-11	Exordium	Η δήλωση του σκοπού της επιστολής μέσα από την παρουσίαση των δεδωμένων	Η βασική δήλωση του Παύλου προς τους Γαλάτας: δεν πρέπει να εγκαταλείψουν το ευαγγέλιο που ο Παύλος κήρυξε σε αυτούς. Σε αυτήν ο Παύλος προσθέτει μία επίθεση εναντίον των αντιπάλων του, επειδή παραπλανούν τους Γαλάτες
1, 12 – 2, 14	Narratio	Παρουσίαση των δεδωμένων με σκοπό να πεισθούν οι παραλήπτες της επιστολής	Ο Παύλος δέχθηκε το ευαγγέλιο απευθείας από τον Χριστό και δίνει γι' αυτό την ιστορική μαρτυρία της μεταστροφής του και γεγονότων που ακολούθησαν (1, 3 – 24), της Αποστολικής Συνόδου (2, 1 – 10) και της σύγκρουσης στην Αντιόχεια (2, 11-14)
2, 15 – 21	Propositio	Η σύνοψη του περιεχομένου της <i>narratio</i> . Αποτελεί ταυτόχρονα τη γέφυρα για την <i>probatio</i>	Θέτει τα σημεία συμφωνίας (2, 15- 16 – ένας άνθρωπος δικαίωνεται «έν Χριστώ Ίησού» κι όχι από τα έργα του Νόμου) και τα σημεία διαφωνίας (2, 17 – 18 – οι συνέπειες της δικαίωσης διά της πίστης για τους εξ εθνών χριστιανούς) και προβάλλει τέσσερις θέσεις 1 πέθανα για τον Νόμο 2 Σταυρώθηκα με τον Χριστό 3 Δε ζω πλέον εγώ αλλά ο Χριστός μέσα μου 4 Ζω μέσα / με την πίστη στον Υιού του Θεού ή του Υιού του Θεού

## Το Κείμενο

<b>3, 1 – 4, 31</b>	<i>Probatio</i>	Παρουσίαση των αποδείξεων του συλλογισμού	<p>Ο Παύλος παρουσιάζει έξι επιχειρήματα ( + μία παρέκβαση):</p> <p>(α) Δεχθήκατε το Πνεύμα εξαιτίας της πίστης σας κι όχι επειδή επιτελέσατε τα έργα του Νόμου (3, 1 – 5)</p> <p>(β) Ένα επιχείρημα από τις Γραφές – η περίπτωση του Αβραάμ (3, 6 -14)</p> <p>(γ) Ένα επιχείρημα από την κοινή πρακτική – μία διαθήκη (3, 15 – 18)</p> <p>Παρέκβαση όσον αφορά στη φύση του Νόμου (3, 19 – 25)</p> <p>(δ) Ένα επιχείρημα από την χριστιανική παράδοση (3, 26 – 4, 11)</p> <p>(ε) Ένα επιχείρημα από την φιλία (4, 12 – 20)</p> <p>(στ) Ένα αλληγορικό επιχείρημα από τις Γραφές (4, 21 – 30)</p> <p>Σύνοψη του συλλογισμού (4, 31)</p>
<b>5, 1 – 6, 10</b>	<i>Exhortatio</i>	Μία σειρά προτροπών	<p>Ο Παύλος τονίζει τρία σημεία σε αυτό το τμήμα της επιστολής:</p> <p>1 Μην σκύβετε το κεφάλι σε όσα σας λένε οι άλλοι, είστε ελεύθεροι (5, 1 – 12)</p> <p>2 Επειδή είστε ελεύθεροι, ζείτε με το Πνεύμα κι όχι με τη σάρκα (5, 13 – 24)</p> <p>3 Κάποιες συμβουλές πώς θα το κατορθώσετε αυτό</p> <p>Καταλήγει με μία προειδοποίηση και μία σύνοψη όλου του τμήματος (6, 7 -10)</p>
<b>6, 11-18</b>	Κατακλείδα της επιστολής	Συνοψίζει τα βασικά σημεία της επιχειρηματολογίας	<p>Ο Παύλος προσθέτει ένα υστερόγραφο κι επίσης κλείνει την επιστολή</p>

## Αφηγηματική κριτική προσέγγιση (Narrative criticism)

### Τι είναι η αφηγηματική κριτική προσέγγιση

Η αφηγηματική κριτική προσέγγιση ερμηνεύει τις αφηγήσεις της Καινής Διαθήκης ως λογοτεχνικά κείμενα χρησιμοποιώντας κατηγορίες που εφαρμόζονται, όταν ερμηνεύονται άλλες λογοτεχνικές μορφές, όπως για παράδειγμα πλοκή, χαρακτηρισμός, σκηνικό και ούτω καθεξής.

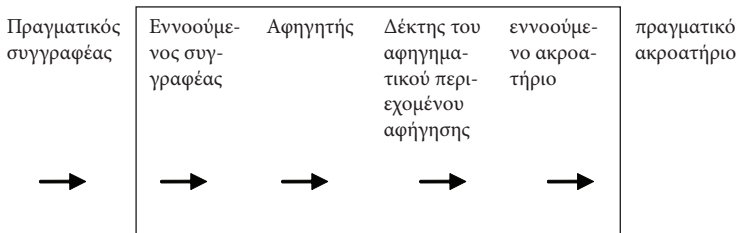
### Πώς αναπτύχθηκε η θεωρία και ποια είναι τα κύρια χαρακτηριστικά της;

*Elizabeth Struthers Malbon*

Η αφηγηματική κριτική είναι κληρονόμος τόσο της νεότερης κριτικής όσο και του στρουκτουραλισμού - όσον αφορά στη γενική λογοτεχνική κριτική προσέγγιση - και της κριτικής της σύνταξης - όσον αφορά στη βιβλική κριτική. Όπως η κριτική της σύνταξης, η αφηγηματική κριτική προσέγγιση εστιάζει το ενδιαφέρον της στην τελική μορφή του κειμένου· όπως η νεότερη κριτική, επικεντρώνεται στον εσωτερικό κόσμο του κειμένου κι όχι τόσο στις εξωτερικές αναφορές και σχέσεις· όπως ο στρουκτουραλισμός, κατανοεί το κείμενο ως το κέντρο του γεγονότος της επικοινωνίας μεταξύ του πομπού (συγγραφέα) και του δέκτη (αναγνώστη).

ή ακροατηρίου) και ως τη συμπερίληψη των πολιτισμικών σημείων, τα οποία αποκτούν νόημα μόνο μέσα στο σύστημα των σχέσεων.

Το σημαντικότερο είναι ότι η αφηγηματική κριτική προσέγγιση μεταθέτει στο κέντρο της ερμηνείας της στα λογοτεχνικά παρά στα ιστορικά ενδιαφέροντα. Αυτό καθίσταται σαφές στο μοντέλο της λογοτεχνικής κριτικής που πρότεινε ο Seymour Chatman (1978) κι όπως αυτό συμπληρώθηκε από τους ειδικούς που ασχολούνται με τη βιβλική αφήγηση (βλ. εικόνα 2)



Εικόνα 2: Πώς οι ειδικοί στη βιβλική αφηγηματική κριτική προσέγγιση συμπλήρωσαν το μοντέλο του Seymour Chatman

Μολονότι όσοι ασχολούνται με την αφηγηματική κριτική αναγνωρίζουν ότι υπήρχε ένας ιστορικός συγγραφέας κι ένα αρχικό ακροατήριο, στρέφουν το ενδιαφέρον τους σε έναν «εννοούμενο συγγραφέα» και σε ένα «εννοούμενο ακροατήριο». Ο εννοούμενος συγγραφέας είναι ένα θεωρητικό κατασκεύασμα που στηρίζεται στις απαιτήσεις της γνώσης και της κατανόησης που προϋποτίθενται σε μία αφήγηση· με άλλα λόγια ο εννοούμενος συγγραφέας είναι εκείνος ο οποίος είναι απαραίτητος προκειμένου να λεχθεί ή να γραφεί μία συγκεκριμένη αφήγηση. Το εννοούμενο ακροατήριο είναι εκείνο που είναι απαραίτητο προκειμένου να ακουστεί ή να διαβαστεί μία συγκεκριμένη αφήγηση. Η χρήση του όρου «εν-

νοούμενο ακροατήριο» αντί για τον όρο του Chatman «εννοούμενος αναγνώστης» στηρίζεται στην συνεχώς αυξανόμενη συνειδητοποίηση του γεγονότος ότι το βιβλικό υλικό προέρχεται από την προφορική παράδοση. Όσοι ασχολούνται με την αφηγηματική κριτική είναι επιφυλακτικοί απέναντι σε αυτό που λέγεται «εσκεμμένη πλάνη» (την υπερεκτίμηση των υποτιθέμενων κινήτρων του «πραγματικού» συγγραφέα) και απέναντι στη «συναισθηματική πλάνη» (στην υπερεκτίμηση της αντίδρασης του «πραγματικού» ακροατηρίου), αλλά φυσικά συνειδητοποιούν ότι απαραίτητες για κάθε ερμηνεία είναι οι βασικές πληροφορίες για τον πολιτισμικό περιβάλλον. Ένας εννοούμενος συγγραφέας μπορεί να είναι αυστηρά οριζόμενος ή όχι, μπορεί να χαρακτηρίζεται από αφηγηματική ειρωνεία<sup>1</sup> ή όχι, να βρίσκεται σε αντίθεση ή σε συμφωνία με τους χαρακτήρες της αφήγησης.

Μέσα σε αυτό το μοντέλο τα αφηγηματικά στοιχεία, τα οποία εξετάζονται γενικά συμπεριλαμβάνουν τους χαρακτήρες, τα σκηνικά, την πλοκή και τη ρητορική. Οι χαρακτήρες αποκαλύπτονται μέσα από τους λόγους και τα έργα, τόσο τα δικά τους όσον και των άλλων χαρακτήρων και / ή του αφηγητή. Κατανοούνται σε σχέση ο ένας προς τον άλλο: οι δευτερεύοντες χαρακτήρες μπορεί να παραλληλίζονται ή να έρχονται σε αντίθεση προς τους κύριους χαρακτήρες· οι

---

<sup>1</sup> [Σ.τ.Μ.: στην περίπτωση ενός τέτοιου εννοούμενου συγγραφέα α) το περιεχόμενο της επικοινωνίας του αφηγητή έρχεται σε αντίθεση προς τον τρόπο που παρουσιάζεται μέσα στην αφήγηση και β) ο κόσμος του, όπως παρουσιάζεται μέσα στην αφήγηση μπορεί να γίνει αποδεκτός από τον πραγματικό αναγνώστη στο χώρο το φανταστικού αλλά απορρίπτεται ιδεολογικά από τον ίδιο. Η συνειδητοποίηση αυτής της αντίθεσης έχει ως σκοπό να εξασφαλίσει την επικοινωνία μεταξύ του πομπού και του δέκτη εις βάρος ενός αφηγητή (ή του χαρακτήρα του αφηγητή), βλ. P.L. Danove, *The End of Mark's Story: A Methodological Study*, (Biblical Interpretation Series 3), Brill, Leiden κ.ά. 1993, σ. 71].

«μονοδιάστατοι» χαρακτήρες (αυτοί που σταθερά διακρίνονται από ένα χαρακτηριστικό) μπορεί να διαφωτίζουν τους «ολοκληρωμένους» χαρακτήρες (αυτούς δηλαδή που είναι περισσότερο σύνθετοι και χαρακτηρίζονται από δυναμικότητα). Οι χαρακτήρες μπορεί να ευθυγραμμίζονται ο ένας προς τον άλλον ή να έρχονται σε αντίθεση μεταξύ τους και / ή τον αφηγητή όσον αφορά τις αξιολογητικές τους κρίσεις. Αυτές οι διαφορετικές πτυχές των χαρακτήρων επηρεάζουν την ανταπόκριση του εννοούμενου ακροατηρίου και το οδηγούν να επαινέσει, να κρίνει ή να ταυτισθεί.

Τα σκηνικά εξετάζονται από τους ειδικούς όχι όσον αφορά στα εξωτερικά σημεία αναφοράς, την ιστορική γεωγραφία και τη χρονολογία, αλλά όσον αφορά στο εσωτερικό σύστημα νόηματος. Ο τόπος και ο χρόνος είναι πλούσια σε συνεπακολουθίες και συνειρμούς κι αυτά με τη σειρά τους συμβάλλουν στο νόημα της αφήγησης. Η εμφάνιση του Ιησού «στην έρημο για σαράντα μέρες» ή «σε όρος υψηλό» συνεπάγονται ένα ολόκληρο πλέγμα βιβλικών συνδέσεων. Συχνά τα σκηνικά συμμετέχουν στο δράμα της αφήγησης, όπως για παράδειγμα όταν «η θάλασσα» αποκτά δαιμονικό χαρακτήρα. Οι χρονικοί δείκτες δίνουν ρυθμό στον τρόπο που εκτυλίσσεται η ιστορία, από το επείγον μέχρι την αργή κίνηση, προκειμένου να υπογραμμισθεί η σημασία της αφήγησης.

Αν το σκηνικό παρέχει το «πότε» και το «πού» της αφήγησης και οι χαρακτήρες το «ποιος», η πλοκή παρέχει το «τι» και το «γιατί» της αφήγησης. Ο ειδικός της αφηγηματικής κριτικής προσέγγισης Norman Petersen (1978β) δέκρινε τον «αφηγηματικό κόσμο» - όλα δηλαδή τα γεγονότα που αναφέρονται μέσα σε μία αφήγηση σε μία αιτιολογική και λογική σειρά - και τον «αφηγηματικό χρόνο» - τον τρόπο δηλαδή που αυτά τα γεγονότα επιλέχθηκαν και τοποθετήθηκαν μέσα στην αφηγηματική ακολουθία. Οι ειδικοί εξε-



τάζουν την αφηγηματικά ακολουθίας ως μία πηγή νοήματος για το εννοούμενο ακροατήριο. Ο θεωρητικός της λογοτεχνίας Gérard Genette (1980) κατέληξε σε ένα σύνθετο σύστημα προκειμένου να συζητήσει τη σειρά, τη διάρκεια και τη συχνότητα των γεγονότων μέσα στην αφήγηση. Οι αλλαγές σε αυτά είναι οι τρόποι τους οποίους χρησιμοποιεί ο εννοούμενος συγγραφέας για να οδηγήσει το εννοούμενο ακροατήριο μέσα από την ιστορία στην ερμηνεία της. Η σύγκρουση – φυσική, ιδεολογική ή πνευματική – είναι συχνά το στοιχείο-κλειδί σε μία ιστορία.

Η ρητορεία, ο τρόπος δηλαδή με τον οποίο ο εννοούμενος συγγραφέας πείθει το εννοούμενο ακροατήριο να ακολουθήσει και να αξιολογήσει την ιστορία, είναι το «πώς» της αφήγησης. Με τους όρους του Chatman η ρητορεία είναι τμήμα του επιπέδου συζήτησης της αφήγησης σε αντιδιαστολή προς το επίπεδο της ιστορίας το οποίο συμπεριλαμβάνει γεγονότα, χαρακτήρες και σκηνικά και της αλληλεπίδρασής τους ως πλοκής. Η ιστορία είναι εκεί όπου οι χαρακτήρες επιδρούν ο ένας στον άλλο αλλά η συζήτηση – ή καλύτερα ο τρόπος που συζητείται η ιστορία – είναι εκεί όπου ο εννοούμενος συγγραφέας και το εννοούμενο ακροατήριο επιδρούν ο ένας στον άλλο. Η επανάληψη, η παρείσφρηση (η εισαγωγή δηλαδή ενός πράγματος μεταξύ άλλων δύο), ο εγκιβωτισμός, ο προΐδεασμός και ο απόηχος, ο συμβολισμός και η ειρωνεία είναι συνηθισμένες ρητορικές τεχνικές στις βιβλικές αφηγήσεις. Με αυτούς και με άλλους τρόπους αφήγησης μιας ιστορίας ο εννοούμενος συγγραφέας κατορθώνει το εννοούμενο ακροατήριό του, πρώτον, να κατανοήσει και στη συνέχεια να μοιραστεί και να εμπλουτίσει τα επίπεδα νοήματος της ιστορίας. Η αφηγηματική κριτική προσέγγιση ερευνά τη δυναμική διαδικασία της επικοινωνίας μεταξύ του εννοούμενου συγγραφέα και του εννοούμενου ακρο-

ατηρίου με τη βοήθεια των χαρακτήρων, των σκηνικών, της πλοκής και της ρητορείας της αφήγησης.

### **Ποια είναι τα έργα σταθμοί στην αφηγηματική κριτική προσέγγιση**

Seymour Chatman (1978) *Story and Discourse: Narrative Structure in Fiction and Film*. Ithaca: Cornell University Press.

Είναι το κλασικό κείμενο για τη θεωρία της αφήγησης το οποίο επηρέασε όσους ασχολήθηκαν με την κριτική της αφήγησης στον καινοδιαθηκικό χώρο.

Norman R. Petersen (1978) *Literary Criticism for New Testament Critics*, Guides to Biblical Scholarship. Philadelphia: Fortress

Είναι μία από τις πρώτες προσπάθειες να εφαρμοστούν οι αρχές αφηγηματικής κριτικής προσέγγισης στη μελέτη της Καινής Διαθήκης.

David Rhoads and Donald Michie (1982) *Mark as Story: An Introduction to the Narrative of a Gospel*. Minneapolis: Fortress

Το βιβλίο αυτό εξετάζει κάποια από τα πιο σημαντικά λογοτεχνικά στοιχεία της αφήγησης του Μάρκου όπως τον αφηγητή, το σκηνικό, την πλοκή και τους χαρακτήρες. Το βιβλίο είχε τόσο μεγάλη απήχηση ώστε ξαναγράφηκε εξολοκλήρου σε μία δεύτερη έκδοση με μία επιπλέον συγγραφέα, την Joanna Dewey.

Robert J. Tannehill (1986-1990) *The Narrative Unity of Luce – Acts*. Τόμ. 1-2. Minneapolis: Fortress

Μία πολύ σημαντική κι επιτυχής διερεύνηση του μηνύματος του κατά Λουκά και των Πράξεων, μέσα από το πρίσμα της λογοτεχνικής κριτικής προσέγγισης.

## **Η αφηγηματική κριτική προσέγγιση στην πράξη**

Τα ενδιαφέροντα της αφηγηματικής κριτικής προσέγγισης παροτρύνουν στην ανάγνωση του κειμένου σε μεγαλύτερες ενότητες από ό,τι συνέβαινε παλαιότερα. Οι μέθοδοι ερμηνείας, που εστιάζουν την προσοχή τους στις λεπτομέρειες των ιστορικών πληροφοριών, απαιτούν τον κατακερματισμό του κειμένου σε σχετικά μικρές ενότητες· η αφηγηματική κριτική προσέγγιση, ωστόσο, εστιάζει περισσότερο την προσοχή της στους τρόπους με τους οποίους η ιστορία ξεδιπλώνεται από γεγονός σε γεγονός και κατά συνέπεια τις περισσότερες φορές εφαρμόζεται καλύτερα σε μεγαλύτερες ενότητες.

### ***Μαθητεία και η θάλασσα: Μκ 4, 1 – 8, 26***

Το κεντρικό τμήμα της επίγειας δράσης του Ιησού στο κατά Μάρκον εστιάζεται στο θέμα της μαθητείας και κυρίως στην αποτυχία των δώδεκα να ανταποκριθούν επαρκώς στον Ιησού. Πραγματικά είναι ιδιαίτερα ενδιαφέρουσα η παρατήρηση ότι τα επεισόδια, τα οποία παρουσιάζουν την αποτυχία των μαθητών να ανταποκριθούν, όπως θα έπρεπε, λαμβάνουν χώρα στη θάλασσα. Η αφηγηματική κριτική προσέγγιση μας βοηθά να κατανοήσουμε τη σημασία αυτής της αντιπαράθεσης.

### ***Ο εννοούμενος συγγραφέας και το εννοούμενο ακροατήριο***

Ένα από τα σημαντικότερα στοιχεία του κατά Μάρκον είναι η εννοούμενη συζήτηση, η οποία λαμβάνει χώρα μεταξύ του αφηγητή της ιστορίας και τον αναγνώστη (κι έτσι μεταξύ του εννοούμενου συγγραφέα και του εννοούμενου ακροατηρίου). Ο ρόλος του αφηγητή στο κατά Μάρκον είναι ιδιαίτερα δυνατός. Οι Rhoads, Dewey και Michie επισημαίνουν τον τρόπο με τον οποίο ο αφηγητής στο κατά Μάρ-

κον μπορεί να κινείται μέσα στην αφήγησή του από τόπο σε τόπο με έναν τρόπο που είναι αδύνατος σε έναν ανθρώπινο χαρακτήρα (Rhoads, Dewey και Michie, 1999, 40-41). Έτσι παράδειγμα στο κεφάλαιο 6 ο αφηγητής μπορεί να κινήθει από την περιγραφή της αποστολής των δώδεκα από τον Ιησού (6, 6β-13), στο ότι ο Ηρώδης πληροφορήθηκε το γεγονός (6, 14-16) κι ακόμη πίσω στο χρόνο για να περιγράψει τον αποκεφαλισμό του Ιωάννη Βαπτιστή (6, 17-29). Όχι μόνο αυτό αλλά ο αφηγητής είναι επίσης σε θέση να αντιληφθεί τις σκέψεις, τα συναισθήματα και τις αντιδράσεις των χαρακτήρων που περιγράφει. Έτσι είμαστε σε θέση να γνωρίζουμε ότι ο Ηρώδης σκέφτηκε ότι ο Ιωάννης επέστρεψε στη ζωή (6, 16) και ότι η Ηρωδιάδα ήταν θυμωμένη με τον Ιωάννη Βαπτιστή (6, 19).

Αυτό επίσης σημαίνει ότι ο αφηγητής μπορεί να έχει ένα είδος σχέση με τον αναγνώστη κι επομένως είναι σε θέση να κάνει μία παύση περιστασιακά και να εξηγήσει κάτι σχετικά με το τι συμβαίνει εκείνη τη στιγμή. Πιθανόν το καλύτερο παράδειγμα στην ενότητα Μκ 4, 1 – 8, 26 είναι οι 7, 1-23 που περιέχει τη συζήτηση μεταξύ του Ιησού και των Φαρισαίων σχετικά με την καθαρότητα. Στον 7, 3 ο αφηγητής σημειώνει ότι οι Φαρισαίοι και οι Ιουδαίοι δεν τρώνε παρά μονάχα, αφού έχουν πλύνει τα χέρια τους και στο 7, 19 ότι ο Ιησούς με όσα είπε δήλωσε ότι όλες οι τροφές είναι καθαρές. Είναι σχεδόν σαν ο αφηγητής και ο αναγνώστης να στέκονται μαζί και να παρακολουθούν τα γεγονότα να ξεδιπλώνονται και σαν ο αφηγητής πού και πού να στρέφεται στον αναγνώστη για να επιβεβαιώσει ότι αυτός ή αυτή κατάλαβε τι έχει συμβεί.

Αυτό είναι ιδιαίτερα οξύ ιδιαίτερα στις ιστορίες όπου ο αναγνώστης βλέπει κάτι που δεν το βλέπουν οι άλλοι ήρωες της ιστορίας. Και πάλι οι Rhoads, Dewey και Michie σημειώ-

νουν τη δυναμική που αναπτύσσεται στο Μκ μεταξύ του αναγνώστη και των μαθητών, όπου παρέχεται στον αναγνώστη η προνομιακή κατανόηση των γεγονότων της βάπτισης (Μκ 1, 9-11) από τον αφηγητή (Rhoads, Dewey και Michie, 1992, 43-43). Αφού ο Ιησούς βαπτίσθηκε αυτός, αλλά ίσως όχι οι άλλοι παρόντες, είδε τους ουρανούς να ανοίγουν και άκουσε μία φωνή να έρχεται από τον ουρανό και να δηλώνει ότι είναι ο υιός του Θεού. Κατά συνέπεια ο αναγνώστη γνωρίζει ήδη στο πρώτο μισό του ευαγγελίου ποιος είναι ο Ιησούς και πώς τον θεωρεί ο Θεός – οι άλλοι όμως χαρακτήρες δεν το γνωρίζουν. Ο αφηγητής επομένως ενθαρρύνει τον αναγνώστη να αναρωτηθεί, εάν οι μαθητές θα κατανοήσουν ποτέ ποιος είναι ο Ιησούς. Στον 8, 29 ο Πέτρος ξαφνικά αντιλαμβάνεται την ταυτότητα του Ιησού, αλλά φαίνεται ότι δεν είναι σε θέση να την κατανοήσει πλήρως, επειδή αμέσως επιπλήττει τον Ιησού, όταν αυτός κάνει λόγο για την αναγκαιότητα του θανάτου του (8, 32-33). Και πάλι οι αναγνώστες παροτρύνονται να δυσφορήσουν, γιατί οι μαθητές αργούν τόσο πολύ να αντιληφθούν και αντιλαμβάνονται μόνο εν μέρει ποιος είναι ο Ιησούς. Ίσως ο εννοούμενος συγγραφέας παροτρύνει το εννοούμενο ακροατήριό του να εξετάσει τη δική του πλήρη ή ελλιπή κατανόηση.

### ***Το σκηνικό***

Μία από τις σημαντικότερες διαφορές μεταξύ της αφηγηματικής κριτικής και της ιστορικής κριτικής προσέγγισης είναι ο τρόπος με τον οποίο η καθεμιά ερμηνεύει τα διαφορετικά σκηνικά του ευαγγελίου. Για όσους ακολουθούν την ιστορική κριτική το σημαντικό θέμα είναι να μπορέσουν να εντοπίσουν την τοποθεσία, όπου εκτυλίσσεται μία ιστορία, να μπορέσουν να δουν πώς οι χαρακτήρες κινήθηκαν από το ένα σημείο στο άλλο και να πληροφορηθούν όσο το δυνατόν

περισσότερα γι' αυτόν τον τόπο κατά τον 1<sup>ο</sup> αι. Για όσους, ωστόσο, ασχολούνται με την αφηγηματική κριτική το σκη-νικό είναι σημαντικό γι' αυτό που δηλώνει.

Τα κεφάλαια 4 – 8 του κατά Μάρκον περιέχουν ένα ση-μαντικό αριθμό ταξιδιών που ο Ιησούς και οι μαθητές του κά-νουν με το πλοιάριο. Το πρώτο λαμβάνει χώρα στο 4, 35-41 με την αφήγηση της κατάπαυσης της τρικυμίας. Ακολουθεί στο 6, 45-54 η ιστορία του Ιησού που περπατά στα κύματα και προσπερνά τους μαθητές του που βρίσκονται στο πλοι-άριο και στο 8, 10-21 η συζήτηση για τη μαγιά των Φαρισαί-ων. Αυτά τα σημαντικά γεγονότα συμπληρώνονται από μι-κρότερες αφηγήσεις που περιγράφουν τον Ιησού να κάθε-ται στο πλοιάριο και να διδάσκει (4, 1) και τον Ιησού να περ-νά πάλι απέναντι μετά τη θεραπεία του δαιμονισμένου στα Γέρασα (5, 21). Η σημασία της θάλασσας είναι ότι αντιπρο-σωπεύει το χάος και την καταστροφή, όπως και στις αφη-γήσεις της δημιουργίας, στον Κατακλυσμό και στη διάβαση της Ερυθράς Θάλασσας (Rhoads, Dewey και Michie, 1999, 70), αλλά επίσης και τη δύναμη του Θεού επάνω της (Mal-bon, 1992, 31). Το επαναλαμβανόμενο μοτίβο της θάλασ-σας, επομένως, προειδοποιεί για τη δύναμη του Θεού πάνω στο χάος του κόσμου και για τη σχέση του Ιησού με αυτήν τη δύναμη. Ο Malbon επίσης επεσήμανε τον τρόπο με τον οποίο τα περιστατικά στη θάλασσα εισάγουν μία σειρά από θαυμαστές πράξεις του Ιησού που είναι γεμάτες από απόη-χους που σκοπό έχουν να στρέψουν την προσοχή των ανα-γνωστών στην κατανόηση του ποιος είναι ο Ιησού και τι ση-μαίνει να τον ακολουθήσει κανείς (Malbon, 1993).

### ***Κύριοι χαρακτήρες***

Είναι γενικά αποδεκτό ότι υπάρχουν τρεις κύριες ομάδες χα-ρακτήρων στο κατά Μάρκον: οι αρχές, το πλήθος και οι μα-

θητές. Καθεμιά χαρακτηρίζεται από τη στάση της απέναντι στον Ιησού. Μολονότι υπάρχουν αρκετές ομάδες των ιουδαϊκών αρχών, που η καθεμιά ενεργεί ανεξάρτητα από την άλλη, όλες χαρακτηρίζονται από την εχθρότητά τους απέναντι στον Ιησού. Το πλήθος, ωστόσο, ακολουθεί τον Ιησού γεμάτο θαυμασμό και συνεχώς παρουσιάζεται να εντυπωσιάζεται από αυτά που εκείνος κάνει. Μεταξύ της σαφούς εχθρότητας και τον απόλυτο θαυμασμό βρίσκονται οι μαθητές, των οποίων η προσπάθεια να αντιληφθούν και να κατανοήσουν τον Ιησού εμφανίζεται παντού στην αφήγηση του Μάρκου. Ο Petersen διέκρινε τους χαρακτήρες του Μάρκου σε δύο κύριες ομάδες: εκείνους που σκέφτονται «τα του Θεού» και εκείνους που σκέφτονται «τα των ανθρώπων» (N.R. Petersen, 1978α, 105-111). Οι αρχές ανήκουν πάντοτε στην τελευταία ομάδα, όπως κι οι μαθητές σε κάποιες περιπτώσεις· ενώ ο Ιησούς και ο αφηγητής ανήκουν πάντοτε στην πρώτη ομάδα, εκείνων που σκέφτονται τα του Θεού.

Ο Malbon υπογραμμίζει τη σημασία του εντοπισμού ενός ακόμη στρώματος χαρακτήρων στο κατά Μάρκον, το οποίο κινείται πέρα από τα απλά θετικά ή αρνητικά χαρακτηριστικά των διαφορετικών χαρακτήρων (Malbon, 1992, 28-30). Αυτή είναι η διάκριση μεταξύ των «μονοδιάστατων» και των «ολοκληρωμένων» χαρακτήρων. Έτσι, για παράδειγμα, οι αρχές είναι μονοδιάστατες και αρνητικές. Οι περισσότεροι χαρακτήρες που ανήκουν σε αυτές αντιδρούν άσχημα απέναντι στον Ιησού και με ελάχιστες εξαιρέσεις όπως «ένας των γραμματέων» (12, 28), ο Ιάειρος και ο Ιωσήφ από Αριμαθαίας (βλ. τη συζήτηση στο Malbon, 1989, 275-276), δεν αναπτύσσουν άλλα χαρακτηριστικά πέρα από μία απλή εχθρότητα. Οι μαθητές, ωστόσο, είναι περισσότερο σύνθετοι. Είναι ολοκληρωμένοι χαρακτήρες, οι οποίοι κινούνται μεταξύ του να είναι θετικοί (όπως ήταν ο Πέτρος στη Καισάρεια

Φιλίππου) και αρνητικοί (όπως ήταν πάλι ο Πέτρος, όταν αμφισβήτησε τη δήλωση του Ιησού ότι θα θανατωνόταν).

Σημειώθηκε νωρίτερα η σημασία της θάλασσας στα κεφάλαια 4 – 8 στο κατά Μάρκον. Όταν προσθέσουμε τους ολοκληρωμένους και σύνθετους χαρακτήρες των μαθητών στο μοτίβο της θάλασσας σε αυτά τα κεφάλαια, προκύπτει ένα άλλο σημείο έμφασης. Τα ταξίδια με πλοίαρια φαίνεται να συνδέονται με τη δυσκολία των μαθητών να κατανοήσουν τον Ιησού. Εκείνες οι στιγμές του χάους στο οποίο ο Ιησός ασκεί τη θεϊκή του δύναμη συμπίπτουν με την ανικανότητα των μαθητών να κατανοήσουν ποιος είναι. Αυτό αναδεικνύεται στην αφήγηση από τον Ιησού, όταν ρωτά τους μαθητές, γιατί είναι δειλοί (4, 40), από τον αφηγητή που μας λέει ότι οι καρδιές τους είχαν σκληρυνθεί (6, 52) και από μία σειρά ερωτήσεων προς τους μαθητές στους 8, 17-18:

- Δεν αντιλαμβάνεστε ακόμη ή δεν καταλαβαίνετε;
- Έχουν σκληρυνθεί οι καρδιές σας;
- Έχετε μάτια και δεν μπορείτε να δείτε;
- Έχετε αυτιά και δεν μπορείτε να ακούσετε;
- Δεν θυμάστε;

Όλη η αφήγηση τονίζει την αδυναμία των μαθητών να δουν ότι η εντολή του Ιησού προς το χάος της θάλασσας λέει στους μαθητές κάτι για το ποιος είναι – κάτι που το εννοούμενο ακροατήριο βλέπει πραγματικά.

### ***Δευτερεύοντες χαρακτήρες***

Δίπλα στις κύριες ομάδες των χαρακτήρων στο κατά Μάρκον βρίσκουμε και τους δευτερεύοντες χαρακτήρες που δεν ανήκουν σε καμιά από τις κύριες κατηγορίες των ανθρώπων που συναντά ο Ιησός, που είναι όμως σημαντικοί μέσα στην ιστορία. Ο Williams σημειώνει ότι οι δευτερεύοντες χαρα-



κτήρες στο κατά Μάρκον αλλάζουν ρόλους καθώς προχωρούμε μέσα στο ευαγγέλιο (J.F. Williams, 1996, 336). Στο πρώτο μισό του ευαγγελίου οι δευτερεύοντες χαρακτήρες έρχονται στον Ιησού για να παρακαλέσουν για τη βοήθειά του· στο δεύτερο μισό καθίστανται πρότυπα της αληθινής μαθητείας αλλά στο τέλος (16, 8) οι γυναίκες (τις οποίες ο Williams θεωρεί ότι είναι δευτερεύοντες χαρακτήρες) τρέπονται σε φυγή, όπως και οι άνδρες μαθητές.

Στα κεφάλαια 4 – 8 συναντούμε τις αντιδράσεις των δευτερευόντων χαρακτήρων, οι οποίες είναι πολύ διαφορετικές από την αδυναμία κατανόησης που επιδεικνύουν οι δώδεκα. Εδώ συναντούμε τον δαιμονισμένο από τα Γέρασα, ο οποίος παρακαλεί να έρθει μαζί με τον Ιησού, τον Ιάειρο (έναν άρχοντα της συναγωγής κι επομένως έναν επιφανή θρησκευτικό άρχοντα), ο οποίος πιστεύει ότι ο Ιησούς μπορεί να κάνει καλά την κόρη του, την αιμορροούσα γυναίκα, που ακουμπά με πίστη το ρούχο του Ιησού, την Συροφονίκισσα, που πολεμά την φαινομενική απροθυμία του Ιησού να θεραπεύσει την κόρη της και τον τυφλό που θεραπεύεται στην αρχή εν μέρει και στη συνέχεια πλήρως από τον Ιησού. Σε αυτούς τους δευτερεύοντες χαρακτήρες και στις αντιδράσεις τους στον Ιησού καλείται ο αναγνώστης να αναζητήσει φευγαλέες ματιές της πραγματικής μαθητείας.

### ***Συμπεράσματα***

Όταν διαβάζουμε τα κεφάλαια 4 – 8 υπό το πρίσμα της αφηγηματικής κριτικής μπορούμε να αρχίσουμε να βλέπουμε την ίδια την αφήγηση να μεταδίδει το μήνυμά της και να προκαλεί τον αναγνώστη να αντιδράσει στα γεγονότα που περιγράφονται. Οι παρενθέσεις και οι αποκαλύψεις που κάνει ο αφηγητής εμπλέκουν τον αναγνώστη και παραπέμπουν στο είδος της αντίδρασης που θα έπρεπε να έχει κανείς στην

αφήγηση. Η αφηγηματική κριτική προσέγγιση επίσης επισημαίνει την «ομάδα των σκηνών», όπως είναι οι μαθητές στο πλοιάριο στη θάλασσα και την «ομάδα των χαρακτηριστικών», όπως είναι οι αντιδράσεις των τριών κύριων ομάδων (αρχές, πλήθος και μαθητές) προς τον Ιησού. Αυτές οι ομάδες σκηνών όχι μόνο βοηθούν στην αναγνώριση του μηνύματος που μεταδίδουν (για παράδειγμα, την ανεπάρκεια της ανταπόκρισης των μαθητών προς τον Ιησού), αλλά τονίζουν περισσότερο την ανταπόκριση των δευτερευόντων χαρακτήρων που φαίνεται ότι κατανοούν πολύ περισσότερο ποιος είναι ο Ιησούς. Το θέμα που αναδεικνύεται από μία αφηγηματική ανάγνωση των κεφαλαίων 4 – 8 είναι το κάλεσμα σε μαθητεία, ένα κάλεσμα του οποίου η δυσκολία καθίσταται σαφής από την αδυναμία των δώδεκα να ανταποκριθούν πλήρως και αληθινά σε αυτό το κάλεσμα και του οποίου οι δυνατότητες υποδηλώνονται από την ύπαρξη απαντήσεων σε αυτό στα πιο απρόσμενα μέρη, όπως στην περίπτωση του θεραπευμένου δαιμονισμένου ή την εθνική γυναίκα.

### **Αξιολόγηση της αφηγηματικής κριτικής προσέγγισης**

Η αξία της αφηγηματικής κριτικής ανάγνωσης του κειμένου είναι ότι εφιστά την προσοχή στα εσωτερικά χαρακτηριστικά της ιστορίας. Είναι πολύ δελεαστικό, όταν διαβάζουμε τη Βίβλο να χρησιμοποιούμε την αφήγηση ως ένα παράθυρο μέσα από το οποίο κοιτάζουμε για να κατανοήσουμε περισσότερα σχετικά με τα ιστορικά γεγονότα που περιγράφει η ιστορία. Η αφηγηματική κριτική προσέγγιση μας υπενθυμίζει πόσο σημαντικό είναι να αντιμετωπίσουμε το κείμενο περισσότερο ως μία εικόνα, να εστιάζουμε την προσοχή μας σε αυτό που βρίσκεται εκεί παρά σε αυτό που δεν βρίσκεται και να μάθουμε να διαβάζουμε τη σημασία των διαφόρων «ομάδων» στοιχείων όπως είναι οι χαρακτηριστικές

σκηνές, οι αντιδράσεις των χαρακτήρων και τα λοιπά. Αυτή η προσέγγιση υπογραμμίζει το νόημα της ίδιας της ιστορίας παρά αυτό που μπορεί να σκεφτόταν ο συγγραφέας ή το πώς το κείμενο έφτασε στην τελική του μορφή. Είναι μία προσέγγιση η οποία στηρίζεται γερά στο νόημα του κειμένου και στην αναζήτηση του τρόπου με τον οποίο η ιστορία μεταδίδει το νόημά της.

Αξίζει να σημειωθεί ότι η αφηγηματική κριτική προσέγγιση συχνά συνδυάζεται με άλλες ερμηνευτικές τεχνικές. Έτσι το πιο πρόσφατο βιβλίο του David Rhoads για το κατά Μάρκον και την αφηγηματική κριτική επίσης περιέχει την ανάλυση του κειμένου με τη βοήθεια των κοινωνικών επιστημών (Rhoads, 2004) και η σημαντική μελέτη του Tannehill στο κατά Μάρκον ευαγγέλιο συνδυάζει την αφηγηματική κριτική με τη θεωρία της ανταπόκρισης του αναγνώστη (Tannehill, 1977). Αυτό δηλώνει ότι υπάρχουν κάποιοι ειδικοί, οι οποίοι, μολονότι εκδηλώνουν ενδιαφέρον για τον τρόπο που η αφήγηση δημιουργεί το νόημα, βρίσκουν ότι αυτή η προσέγγιση δεν είναι αρκετή ως ο αποκλειστικός τρόπος ερμηνείας και θέλουν να κοιτάξουν πίσω μέσα στην ιστορία ή μπροστά στο σύγχρονο αναγνώστη προκειμένου να κατανοήσουν καλύτερα το κείμενο. Πραγματικά ένας ορισμός της ίδιας της αφηγηματικής κριτικής είναι εκείνος που σχεδόν οδηγεί πέρα από αυτήν κατά την ερμηνεία των κειμένων. Τα κείμενα δεν μπορούν να αποκτήσουν νόημα χωρίς έναν εμπλεκόμενο αναγνώστη και αυτό ανοίγει την πόρτα σε άλλες μεθόδους ερμηνείας, οι οποίες εξετάζονται αλλού σε αυτόν τον τόμο.



## Στρουκτουραλιστική κριτική προσέγγιση (Structural criticism)

### Τι είναι η στρουκτουραλιστική κριτική προσέγγιση;

Η στρουκτουραλιστική προσέγγιση (η οποία ονομάζεται επίσης στρουκτουραλισμός) είναι μία μορφή αφηγηματικής κριτικής προσέγγισης η οποία ενδιαφέρεται ιδιαίτερα για τις βαθιές και μόνιμες δομές που είναι κοινές σε όλες τις ιστορίες.

### Πώς αναπτύχθηκε η θεωρία και ποια είναι τα κύρια χαρακτηριστικά της;

*Daniel Patte*

Η θεωρία της στρουκτουραλιστικής κριτικής προσέγγισης έχει μεγάλη ιστορία. Μια μικρή ανασκόπηση είναι βοηθητική για να κατανοηθούν οι διαφορετικοί τρόποι με τους οποίους η στρουκτουραλιστική κριτική αναλύει το (βιβλικό) κείμενο σε εκείνες τις πιθανές διαστάσεις που μπορεί να παράγουν νόημα κι έτσι εφιστούν την προσοχή στο γεγονός ότι κάθε ανάγνωση (ακόμη και μία ακαδημαϊκή ανάγνωση) επιλέγει μία από αυτές τις διαστάσεις ως τη σημαντικότερη κι απωθεί τις άλλες διαστάσεις στο παρασκήνιο. Η **σημειωτική** (στα ελληνικά «σημειωτικός» ήταν ο ερμηνευτής των συμπτωμάτων και των σημείων), η οποία είναι μία μορ-

φή του στρουκτουραλισμού, είναι η μελέτη της επικοινωνίας με τη βοήθεια των σημείων (κάτι το οποίο παραπέμπει σε κάτι άλλο) και του νοήματος (του μηνύματος που επιδιώκει να μεταδώσει το κείμενο).

Ο Πλάτων και ο Αριστοτέλης ενδιαφέρονταν για την επικοινωνία μέσω των σημείων. Ο Αυγουστίνος έγραψε για το *signum* (τη λατινική λέξη για το σημείο ή το σημάδι) ως τον κοινό τρόπο επικοινωνίας και μελέτησε τη σχέση μεταξύ των φυσικών σημείων (για παράδειγμα τα συμπτώματα στην ιατρική) και των ανθρώπινων σημείων (γλώσσα και άλλα πολιτιστικά τεχνουργήματα). Ο Αυγουστίνος μελέτησε σταθερά συστήματα συμβόλων τα οποία προϋποθέτουν το σύνδεσμο μεταξύ της ατομικής πραγματικότητας, της συλλογικής πραγματικότητας και της απόλυτης πραγματικότητας. Με τον ίδιο τρόπο που μία μεταφορά επιβεβαιώνει ότι δύο ανόμοια «πράγματα» είναι στην πραγματικότητα το ίδιο παρά την φαινομενική μεγάλη ασυμβατότητά τους, ο Αυγουστίνος ακολούθησε τον Αριστοτέλη και δέχθηκε ότι υπάρχει μία εγγενής σχέση μεταξύ του σημείου / συμπτώματος και του σημαινόμενου· αναφέρεται σε μία κοινή σε όλους τους ανθρώπους αντίληψη (παρά την πολιτισμική ποικιλομορφία), μία αντίληψη καθολικής θεώρησης η οποία εξακολούθησε να παραμένει προϋπόθεση και κατά το Διαφωτισμό.

Ωστόσο ένα σημείο είναι πάντα επίσης τμήμα μίας διαδικασίας νοηματοδότησης, δηλαδή της διαδικασίας μέσα από την οποία προκύπτει το νόημα. Ο Αυγουστίνος τόνισε ότι «ένα σημείο είναι κάτι που εμφανίζεται ως τέτοιο στις αισθήσεις και ως κάτι άλλο από το ίδιο στο νου». Αυτή η τριαδική ή τριπλή αντίληψη των σημείων (το σημείο, οι αισθήσεις και ο νους) παρέχει το πλαίσιο για τους σημειολογικούς συλλογισμούς και για τις συνέπειες που αυτοί έχουν στη λογική και στην πραγματολογία από την εποχή του Boethius

μέχρι τον Άνσελμο του Canterbury και τον Αβελάρδο, τον Bacon, τον John Dun Scotus και στη συνέχεια τον Charles Sanders Peirce (1839- 1914).

Η στρουκτουραλιστική σημειωτική ξεκίνησε με τον Peirce και το γλωσσολόγο Ferdinand de Saussure (1857- 1913). Για τον Saussure ένα σημάδι είναι η τυχαία (κι όχι εγγενής) σχέση ενός σημαίνοντος (για παράδειγμα τα έξι γράμματα και οι ήχοι της λέξης «δένδρο»). Ο Saussure υποστήριξε ότι ένα σημειωτικό σύστημα (για παράδειγμα, μία λέξη ή ένα κείμενο) είναι μία τεχνητή σχέση σημαίνοντων και σημανομένων, κάτι το οποίο ήταν μία ευθεία αμφισβήτηση της προηγούμενης καθολικής θεώρησης και προϋπόθεσε ότι το νόημα κατασκευάζεται και συγκροτείται. Έτσι η κατανόηση ενός κειμένου δεν είναι απλά η διευκρίνιση του αφηρημένου εννοιολογικού «περιεχομένου» του ή της καταληπτής πρόθεσης του συγγραφέα αλλά των τρόπων με το οποίο αυτό «γίνεται κατανοητό» (παράγει νόημα) μέσα από τη δομή του ως ένα σημειωτικό σύστημα.

Η σημειωτική παρέχει τα εργαλεία για τη στρουκτουραλιστική κριτική προσέγγιση εξετάζοντας επιπλέον τις συνέπειες αυτού του τριαδικού χαρακτήρα του σημείου: ένα σημείο είναι πάντοτε ένα σημείο κάποιου πράγματος για κάποιον νου. Πέρα από τον Peirce για τον γλωσσολόγο Charles W. Morris (Morris, 1938) αυτή η τριάδα αναφέρεται σε τρεις διαφορετικές πτυχές της γλωσσικής επικοινωνίας: στη σύνταξη (την θέση των λέξεων μέσα στην πρόταση), τη σημασιολογία (τη σημασία των λέξεων), την πραγματολογία (το πώς χρησιμοποιείται η λέξη). Όσοι ακολούθησαν τον Saussure, συμπεριλαμβανομένων των Louis Hjelmslev (1961), Roland Barthes (1972), Umberto Eco (1976) και A.J. Greimas (Greimas και Courtés, 1986), διεύρυναν την εφαρμογή αυτής της τριαδικής αντίληψης της επικοινωνίας σε ένα σημειωτικό σύστημα.

Για τον Greimas κάθε σημειωτικό σύστημα χαρακτηρίζεται από τρία είδη δομής. Για παράδειγμα, αν κάποιος θεωρήσει την αφήγηση ως ένα σημειωτικό σύστημα μπορεί να διακρίνει τις εξής δομές, καθεμιά από τις οποίες καθίσταται αμέσως το επίκεντρο του ενδιαφέροντος μίας από τις μεθόδους της οικογένειας των κριτικών εξηγητικών μεθόδων.

1. Η «αφηγηματική σύνταξη»

(α) η ανάπτυξη της πλοκής και όλης της μεταμόρφωσης που αυτή συμπεριλαμβάνει· τις αλληλεπιδράσεις των δραστών (υποκειμένου, αντικειμένου, αντιπάλου, βοηθού, πομπού και δέκτη) (αυτό είναι το αντικείμενο μελέτης της στρουκτουραλιστικής εξήγησης, επειδή συνδέεται με την αφηγηματική σημειωτική, βλ. παρακάτω)·

(β) η αναλυτική εξήγηση αυτής της βασικής αφηγηματικής σύνταξης, που μεταμορφώνει τους δράστες σε ολοκληρωμένους χαρακτήρες μέσα στον χρόνο και στον τόπο (αυτό είναι συνήθως το αντικείμενο μελέτης της αφηγηματικής κριτικής προσέγγιση)

2. Η «αφηγηματική σημειωτική»

(α) το βασικό σύστημα πεποιθήσεων και αξιών που αμέσως διακρίνει μεταξύ αυτού που είναι ευφορικό ή μη ευφορικό, πραγματικό ή απατηλό·

(β) η ανάπτυξη αυτής της βασικής σημειωτικής σε ένα καθολικό σημειωτικό κόσμο ή μεστή νοήματος κοσμοθεωρία (αυτό είναι το ιδιαίτερο αντικείμενο μελέτης της στρουκτουραλιστικής κριτικής)

3. Η «δομή του λόγου», μέσα από την οποία ο αφηγητής πραγματιστικά απευθύνεται σε ένα ακροατήριο (πιθανόν με διαφορετικές προσδοκίες όσον αφορά στο τι συνιστά μία ρεαλιστική αφηγηματική ανάπτυξη και / ή μία μεστή νοήματος κοσμοθεωρία) προσπαθεί:



(α) να «καταστήσει ρεαλιστική» γι' αυτό το ακροατήριο την πλοκή της αφήγησης και τους χαρακτήρες (μία προσπάθεια να δημιουργήσει αληθοφάνεια με την υπογράμμιση εκείνων των στοιχείων της πλοκής και των χαρακτήρων που αντιστοιχούν στην εμπειρία του εννοούμενου ακροατηρίου) (αυτό είναι ένα από τα αντικείμενα μελέτης της ιστορικής κριτικής).

(β) να «καταστήσει λογικό» το σύστημα αξιών που προϋποτίθεται από την αφήγηση κατασκευάζοντας ένα συμβολικό σύστημα μέσα από την αναλογική φαντασία – συμπεριλαμβάνοντας μεταφορές, εικόνες και σύμβολα, τα οποία συναπαρτίζουν το σημειωτικό κόσμο του ακροατηρίου (όπως μία μεταφορά συνδέει μεταξύ τους δύο σημειωτικά πεδία) (αυτό είναι το αντικείμενο μελέτης της ρητορικής και θεολογικής ανάλυσης, καθώς ήταν το αντικείμενο ενδιαφέροντος του Αυγουστίνου και των σχολαστικών και επίσης μίας συγκεκριμένης στρουκτουραλιστικής σημειωτικής κριτικής προσέγγισης).

Πέρα όμως από την πολυπλοκότητά της (κάθε δομή μπορεί να υποδιαιρεθεί περαιτέρω), αυτή η αντίληψη μίας γενικής καθολικής δομής (που απαντά δηλαδή σε όλα τα σημειωτικά συστήματα) οδηγεί σε δύο ουσιαστικής σημασίας συμπεράσματα για τις βιβλικές κριτικές σπουδές.

1. Όπως υπέθεσε ο Greimas και κατέστησαν σαφές όσοι τον ακολούθησαν, η διαδικασία της ανάγνωσης ενός κειμένου εμπεριέχει τη διαδικασία της «κειμενοποίησης» («κατανόηση του κειμένου που έχουμε στη διάθεσή μας») μέσα από την επιλογή μίας από τις διαστάσεις του και της αντίστοιχης δομής ως τις πλέον σημαντικές. Κάθε δεδομένη ανάγνωση δεν εξαντλεί και δεν θα έπρεπε να νομίζει ότι εξαντλεί το νόημα του κειμένου. Έτσι κάθε μέθοδος στη βιβλική κριτική ανάλογα επιλέ-

γει να επικεντρωθεί σε μία από τις διαστάσεις του κειμένου και της δομής του· και κανείς δεν θα έπρεπε να αναμένει τα ίδια συμπεράσματα από την καθεμιά από αυτές όσον αφορά στο νόημα του κειμένου.

2. Η στρουκτουραλιστική κριτική προσέγγιση, ως ένα σύνολο εξηγητικών μεθόδων, επέλεξε να επικεντρώσει την ανάγνωση των βιβλικών κειμένων στις δομικές διαστάσεις του, οι οποίες συχνά δεν έτυχαν τις δέουσες προσοχής στις βιβλικές σπουδές, δηλαδή την «αφηγηματική σημειωτική» και τη «σημειωτική του λόγου» κι επομένως στις θρησκευτικές διαστάσεις αυτών των θρησκευτικών κειμένων. Έτσι στη δική μου μελέτη επικεντρώθηκα στο να διευκρινίσω την έννοια της «πίστης» (σύστημα πεποιθήσεων) του Παύλου και του Ματθαίου, ενώ άλλοι –οι Groupe d'Entrevignes, Jean Delorme, Louis Parnier, Jean Calloud - εστίασαν το ενδιαφέρον τους στο σύστημα των συμβολικών σημείων.

### **Ποια είναι τα έργα σταθμοί στη στρουκτουραλιστική κριτική προσέγγιση;**

Charles Sanders Peirce (1998) *The Essential Peirce, Selected Philosophical Writings, Volume 2 (1839- 1913)*. Peirce Edition Project, eds. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

Στα έργα του ο Peirce διερεύνησε τη σημειωτική, μεταξύ πολλών άλλων και ανέπτυξε ένα σύστημα τριών κατηγοριών (το σημείο, το αντικείμενό του και τον ερμηνευτή του) προκειμένου να εξηγήσει πώς λειτουργεί η επικοινωνία.

Ferdinand de Saussure (1916) *Cours de linguistique générale*. Lausanne: Payot.

Μεταφράστηκε στα αγγλικά ως (1983) *Course in General Linguistics*. London: Duckworth. Το σημαντικό αυτό έργο

του Saussure εκδόθηκε μετά το θάνατό του από σημειώσεις των διαλέξεών του που κράτησε κάποιος από τους μαθητές του. Γενικά αναγνωρίζεται ως μία από τις σημαντικότερες μελέτες στον στρουκτουραλισμό.

Claude Lévi-Strauss (1958) *Anthropologie Structurale*. Paris: Plon.

Μεταφράστηκε στα αγγλικά (1963) ως *Structural Anthropology*. New York: Basic Books. Σε αυτό, το πιο δημοφιλές από τα πολλά του βιβλία, ο Lévi-Strauss προσαρμοσε τη γλωσσολογική θεωρία του Saussure στην ανθρωπολογία και κατέδειξε ότι οι άνθρωποι για τον κόσμο σε διπολικά αντίθετα. Αυτό καθίσταται σαφές στο έργο του

Claude Lévi-Strauss (1964) *Le Cru et Le Cuit*. Paris: Plon.

Μεταφράστηκε στα αγγλικά (1969) ως *The Raw and the Cooked*. New York: Harper & Row.

Daniel Patte (1980) *Religious Dimensions of Biblical Texts: Greimas's Structural Semiotics and Biblical Exegesis*, Society of Biblical Literature Semeia Studies. Atlanta: Scholars Press.

Σε αυτό το βιβλίο ο Patte παρουσιάζει τη θεωρία που κρύβεται πίσω από την εφαρμογή που κάνει της σημειωτικής του Greimas στην Καινή Διαθήκη. Ο Patte ξεχωρίζει ως ο ειδικός που εφάρμοσε τα πορίσματα του στρουκτουραλισμού με τον πιο συστηματικό και πιο αποτελεσματικό τρόπο στην ανάγνωση της Καινής Διαθήκης.

## **Η στρουκτουραλιστική κριτική προσέγγιση στην πράξη**

Η στρουκτουραλιστική κριτική προσέγγιση, η οποία παρουσιάστηκε παραπάνω επηρεάζεται κυρίως από τη γλωσσολογία. Ο Lévi-Strauss, ένας στρουκτουραλιστής ανθρωπολόγος, επηρεάστηκε επίσης από αυτό το γλωσσολογικό έργο, προχώρησε όμως να εφαρμόσει τα πορίσματά του στη με-

λέτη της ανθρώπινης συμπεριφοράς, στην ανθρωπολογία κι ιδιαίτερα στους μύθους, τους οποίους θεωρούσε ότι συγκεκριμενοποιούν τον τρόπο με τον οποίο τα ανθρώπινα όντα συνδέονται μεταξύ τους και με τον κόσμο γύρω τους. Με αυτόν τον τρόπο ο Lévi-Strauss εστιάζεται σε αυτό που ο Greimas ονομάζει «αφηγηματική σημειωτική». Αυτή η αντίληψη του τρόπου με τον οποίο οι μύθοι αποκαλύπτουν τις βαθύτερες ανθρώπινες σχέσεις βρήκε επίσης την έκφρασή της στην ερμηνεία της Καινής Διαθήκης κι είναι ένα παράδειγμα αυτού του είδους προσέγγισης, την οποία θα εξετάσουμε στη συνέχεια.

### ***Η Aqedah και η αυτοθυσία του Ιησού: προς Εβραίους***

Στη μονογραφία του το 1992 ο John Dunnill χρησιμοποίησε τη μέθοδο της ερμηνείας των μύθων, που εισηγήθηκε ο Lévi-Strauss, για να κατανοήσει πληρέστερα τον τρόπο με τον οποίο οι ιουδαϊκές παραδόσεις για τη θυσία του Ισαάκ (την Aqedah) και η αντίληψη της προς Εβραίους για τον εξιλαστήριο θάνατο του Ιησού μοιράζονται την ίδια βασική ιδέα, την οποία ονομάζει θυσία της διαθήκης (Dunnill, 1992, 190). Η σπουδαιότητα του επιχειρήματός του έγκειται στο ότι υποστήριξε ότι η εμφανής αλληλοεπικάλυψη μεταξύ της Aqedah και του εξιλαστήριου θανάτου του Ιησού δεν οφείλεται τόσο στην επίδραση της μίας παράδοσης στην άλλη (της ιουδαϊκής στην χριστιανική ή της χριστιανικής στην ιουδαϊκή) όσο σε μία κοινή αντίληψη για τον κόσμο.

### ***Η Aqedah και ο ιλασμός***

Είναι γενικά αποδεκτό ότι υπάρχει *πραγματικά* μία σχέση μεταξύ των ιουδαϊκών παραδόσεων σχετικά με τη θυσία του Ισαάκ και των χριστιανικών παραδόσεων σχετικά με την εξιλαστήρια θυσία του Ιησού, δεν υπάρχει όμως συμφωνία όσον

αφορά στο *τι* συνιστά αυτήν τη σχέση. Η ιστορία της θυσίας του Ισαάκ, που στηρίζεται στο Γεν 22, εμφανίζεται με πολλές μορφές μέσα στην ιουδαϊκή γραμματεία. Τα *targum* (αραμαϊκές μεταφράσεις και ερμηνείες της εβραϊκής Βίβλου) παρουσιάζουν πολυάριθμες διαφορετικές εκδοχές της ιστορίας. Το *Targum του Ψ-Ιωνάθαν* αναφέρει ότι ο Ισαάκ ήταν 37 χρονών, όταν έλαβε χώρα το περιστατικό και παραθέτει μία συζήτηση μεταξύ του Ισαάκ και του Ισμαήλ στην οποία ο Ισαάκ ισχυρίζεται ότι ήταν έτοιμος να προσφέρει τον εαυτό του στο Θεό ως εθελούσια θυσία (*Targum του Ψ-Ιωνάθαν* 22, 8). Άλλα κείμενα αναφέρουν ότι η Γραφή αντιμετωπίζει τον Ισαάκ ως να είχε πεθάνει πραγματικά (*Midrash ha-Gadol* 22, 19) κι ότι η προθυμία του να προσφέρει τον εαυτό του λυτρώνει τον Ισραήλ από τις αμαρτίες του (*Βαβυλωνιακό Ταλμούδ Gittin* 57b). Αυτές οι ομοιότητες προς τη χριστιανική παράδοση για τον εξιλασμό προκάλεσαν μεγάλες συζητήσεις όσον αφορά στην κατεύθυνση που είχε η επίδραση (από την ιουδαϊκή παράδοση προς την χριστιανική, από την χριστιανική προς την ιουδαϊκή ή και τα δύο, δηλαδή ότι επηρέασε η μία την άλλη).

### **Η *Aqedah* και ο θάνατος του Ιησού**

Σε αυτό το σημείο ο Dunnill χρησιμοποιεί τη θεωρία του Lévi-Strauss για τη δομική μορφή ενός μύθου προκειμένου να εξηγήσει τη σχέση μεταξύ των δύο (Lévi-Strauss, 1968). Ο Lévi-Strauss υποστήριξε ότι οι λέξεις που χρησιμοποιούνται στην ιστορία - και ακόμη κι η ίδια η ιστορία - είναι μέρος του λόγου (*parole*) - των επιμέρους πράξεων, δηλώσεων ή λόγων -, ενώ η γλώσσα (*langue*) ενός μύθου περιέχει τη συλλογική γνώση ενός πολιτισμού. Έτσι οι μύθοι με εντελώς διαφορετικές λέξεις κι ακόμη διαφορετικές ιστορίες μπορούν να θεωρηθούν ότι κάνουν λόγο για το ίδιο πράγμα, επειδή πραγματεύονται τα βασικά ζητήματα του πολιτισμού τους.

Συχνά η *langue* των μύθων προσπαθεί να επιλύσει τις αντιθέσεις που υπάρχουν μέσα στη λέξη όπως τη ζωή και τον θάνατο με το «διαμεσολαβήσει μεταξύ των ασυμβίβαστων αντιθέτων δημιουργώντας μίας περιοχή σημασιολογικής αμφισημίας στην οποία εφαρμόζονται διαφορετικοί κανόνες της λογικής» (Dunnill, 1992, 190).

Σύμφωνα με την άποψη του Dunnill η *Aqedah* και ο θάνατος του Ιησού πραγματεύονται και οι δύο το βασικό ζήτημα της αμφισημίας του Θεού ενόψει του θανάτου και τη δοκιμασία του σπέρματος του Αβραάμ. Κατά τη γνώμη του όλες οι εκδοχές της *Aqedah* περιέχουν δύο ασυμβίβαστα μεταξύ τους χαρακτηριστικά: ο Θεός ευλογεί τον Αβραάμ δίνοντάς του ένα γιο και στη συνέχεια απαιτεί επίσης από τον Αβραάμ να τον θυσιάσει. Οι αντιθέσεις εστιάζονται στην αμφισημία της θείας φύσης, η οποία, αυτό βεβαιώνει η εβραϊκή παράδοση, δημιούργησε και το καλό και το κακό. Κατά συνέπεια ο Θεός προστατεύει και καταστρέφει, τρέφει και εξοντώνει· ο ίδιος Θεός φροντίζει για διάφορα πρόσωπα, όπως τον Αβραάμ, του υπόσχεται ότι οι απόγονοί του θα ζήσουν για πάντα και στη συνέχεια απαιτεί τη ζωή του μονάκριβου γιου του. Η άποψη του Lévi-Strauss είναι ότι η αρχική αντίθεση δε μπορεί ποτέ να επιλυθεί, αλλά ότι ο σκοπός των μύθων είναι να παρέχουν επιπλέον, παρόμοιες αντιθέσεις, οι οποίες όμως *μπορούν* να εξαλειφθούν – έτσι ώστε η εξάλειψη των αρχικών και εμφανώς ασυμβίβαστων αντιθέσεων φαίνεται δυνατή. Οι στρουκτουραλιστικές ερμηνείες αυτών των μύθων, επομένως, έχουν ως σκοπό όχι μόνο να εντοπίσουν αυτές τις αντιθέσεις αλλά να κατανοήσουν τους τρόπους με τους οποίους αυτές *μπορούν* να εξαλειφθούν.

Ο Dunnill υποστηρίζει ότι η παράδοση σχετικά με τη θυσία του Ισαάκ δημιουργεί μία αρχική σειρά αντιθέσεων, τις οποίες ορίζει ως εξής:

- Ο Θεός δίνει ένα γιο (ευλογία)
- Ο Αβραάμ πιστεύει στην υπόσχεση του Θεού
- Ο Ισραήλ σώζεται και επαναβεβαιώνεται η υπόσχεση του «σπέρματος»
- Ο Αβραάμ προσφέρει το γιο του ως θυσία
- Ο Θεός απαιτεί το γιο (δοκιμασία).

(Dunnill, 1992, 194)

Η αρχική αντίθεση μεταξύ ενός Θεού που ευλογεί κι ενός Θεού, που δοκιμάζει, παύει να υφίσταται εξαιτίας της πίστης του Αβραάμ στην υπόσχεση του Θεού και της προθυμίας του να θυσιάσει το γιο του. Εντοπίζει μία παρόμοια ομάδα αντιθέσεων στο Πάσχα. Ο Θεός, ο προστάτης του Αβραάμ, του Ισαάκ και του Ιακώβ εναντίον του Θεού που θανατώνει τα πρωτότοκα. Αυτή η αντίθεση παύει να υπάρχει μέσω του γεύματος της διαθήκης στο οποίο συμμετέχουν μόνο Ισραηλίτες και της αποτρεπτικής πράξης με το αίμα ενός αμνού ενός έτους έτσι ώστε ο Ισραήλ να γλυτώσει. Ο Dunnill εντοπίζει ένα παρόμοιο μοτίβο στην πίστη της Καινής Διαθήκης για τον εξιλαστήριο θάνατο του Ιησού, την οποία παρουσιάζει ως εξής:

- Ο Θεός χορηγός της ζωής και της διαθήκης
- Ο Ιησούς είναι πιστός στον Θεό
- Ο Ιησούς παρέχει σωτηρία σε εκείνους που τον εμπιστεύονται
- Ο Ιησούς δίνει τη ζωή του ως εξιλαστήρια θυσία
- Ο Θεός που εξοντώνει (απαιτεί το θάνατο του Ιησού)

(Dunnill, 1992, 199)

Έτσι υποστηρίζει ότι η στρουκτουραλιστική ανάλυση της Χριστολογίας της Καινής αποκαλύπτει ένα μοτίβο μύθου

παρόμοιο με εκείνο που κρύβεται πίσω από το μύθο του Ισαάκ. Αξίζει πιθανόν να σημειωθεί ότι η χρήση της λέξης μύθος εδώ δεν υποδηλώνει κάτι το «μη αληθινό», όπως συνήθως σημαίνει στο σύγχρονο λόγο, αλλά, όπως υποστηρίζει κι ο Lévi-Strauss, ο μύθος είναι η έκφραση των αληθειών τις οποίες ενστερνίζεται μίας συγκεκριμένη κουλτούρα.

Στην προς Εβραίους επιστολή ο Dunnill ανακαλύπτει αυτό το δομικό μοτίβο με ακόμη μεγαλύτερη σαφήνεια από ό,τι στην υπόλοιπη Καινή Διαθήκη. Ο κύριος παράγοντας εδώ είναι η έμφαση που δίνεται στον Ιησού ως τον «υιό του Αβραάμ». Έτσι για παράδειγμα στο κεφ. 2, 10-18 βλέπουμε ότι μην είσοδό του στο θάνατο ο Ιησού κατορθώνει να απελευθερώσει την ανθρωπότητα. Αυτό που καθιστά σαφές το 2, 10-18 είναι ότι ο Ιησού συμμετέχει στην φύση των ανθρώπων ως υιών του Αβραάμ (στ. 16) ενώ την ίδια στιγμή είναι ο υιός του Θεού (1, 2-9). Έτσι, όταν ο Ιησούς δοκιμάζεται με τον ίδιο τρόπο που δοκιμάστηκε ο Αβραάμ (στ. 11,17) και με τον ίδιο τρόπο που η ανθρωπότητα συνεχώς δοκιμάζεται (2, 18), αποκαλύπτει την ταυτότητά του ως υιού του Αβραάμ. Μέσω αυτής της ταυτότητας η θυσία του Ισαάκ είναι παρούσα μέσα σε ένα κοινό μυθικό μοτίβο. Έτσι όπως η θυσία της διαθήκης εξάλειψε την αμφισημία της σχέσης του Θεού μέσω της πιστότητας του Ισαάκ και του Αβραάμ, έτσι κι ο θάνατος του Ιησού ως υιού του Αβραάμ μπαίνει μέσα στο χώρο των αντιθέσεων της αμφίσημης σχέσης του Θεού με την ανθρωπότητα και τις καταργεί.

### ***Συμπεράσματα***

Ο τρόπος που προσεγγίζει ο Dunnill την προς Εβραίους αναζητά μυθικά μοτίβα όχι μόνο στην ίδια την επιστολή αλλά και σε ολόκληρη τη Βίβλο. Ο Dunnill υποστηρίζει ότι η προς Εβραίου εμπερικλείει, με την έμφαση που δίνει στον



Αβραάμ, την απάλειψη της αμφισημίας της σχέση του Θεού με την ανθρωπότητα κατά τον ίδιο τρόπο όπως έκανε και η θυσία του Αβραάμ. Έτσι οι σχέσεις μεταξύ της ιουδαϊκής ερμηνείας του Γένεσις 22 (της *Aqedah*) και του τρόπου που η προς Εβραίους κατανοεί τον εξιλαστήριο θάνατο του Ιησού μπορεί απλά να αποκαλύπτει ότι η επιστολή στηρίζεται στο ίδιο μυθικό μοτίβο.

Η αξία αυτής της προσέγγισης είναι ότι αποπειράται να επιλύσει μία από τις πλέον σύνθετες ερωτήσεις που προκύπτουν τόσο στην ιστορία της θυσίας του Ισαάκ όσο και στη θεωρία του εξιλαστήριου θανάτου του Ιησού: γιατί ένας καλός Θεός γεμάτος αγάπη απαιτεί το θάνατο ενός παιδιού (του Ισαάκ) ή και του δικού του παιδιού (του Ιησού); Μία στρουκτουραλιστική ανάλυση του ζητήματος προσφέρει μία απάντηση σε αυτήν την ερώτηση, η οποία είναι ότι ακριβώς μέσω αυτής της προσφοράς ζωής καταργείται η αμφίσημη σχέση του Θεού με την ανθρωπότητα ως Θεού που δοκιμάζει κι ως Θεού που ευλογεί.

### **Αξιολόγηση της στρουκτουραλιστικής κριτικής προσέγγισης**

Ένα από τα σημαντικότερα πλεονεκτήματα της στρουκτουραλιστικής κριτικής προσέγγισης είναι ότι αποφεύγει τις σύνθετες λεπτομέρειες του κειμένου της Καινής Διαθήκης, στο οποίο εμπλέκονται πολλές ερμηνείες και στρέφει την προσοχή της στο δίκτυο των σχέσεων ή στα μοτίβα της σύνδεσης μεταξύ των κειμένων. Η πεποίθηση όσων χρησιμοποιούν την στρουκτουραλιστική ανάλυση ότι κάτω από τις λέξεις και την ιστορία μίας επιμέρους ενότητας βρίσκεται μία δομή ή ένα μυθικό μοτίβο, το οποίο είναι κοινό σε πολλές και συχνά πολύ διαφορετικές αφηγήσεις, επισημαίνει τις βαθιές σχέσεις μεταξύ των κειμένων, οι οποίες σε κάθε άλλη

περίπτωση θα περνούσαν απαρατήρητες και δε θα τις εκτιμούσε κανείς. Ο στρουκτουραλισμός επίσης δίνει χώρο για την προσπάθεια απόλειψης των φαινομενικά ασυμβίβαστων αντιθέσεων μέσα στη βιβλική αφήγηση. Μία άλλη αξία της στρουκτουραλιστικής κριτικής είναι ότι ειδοποιεί τους αναγνώστες ότι υπάρχουν πολλές πτυχές των βιβλικών κειμένων (και της ζωής) οι οποίες θεωρούνται αυτονόητες ή τυχαίες και οι οποίες είναι στην πραγματικότητα μέρος ενός κοινού μυθικού μοτίβου το οποίο λειτουργεί ως το πλαίσιο μίας συγκεκριμένης κοσμοαντίληψης.

Ένα πρόβλημα της στρουκτουραλιστικής ανάλυσης / κριτικής προσέγγισης είναι η εμφανής εξάρτησή της από και η αποδοχή της γλωσσολογικής θεωρίας του Saussure και άλλων, η οποία τοποθετείται σαφώς μετά τον Διαφωτισμό και επομένως είναι μετα-μοντέρνα (και κυρίως μετα-στρουκτουραλιστική, εφόσον απορρίπτει την ανθρωπολογική φιλοσοφία του Lévi-Strauss, αν και αποδέχεται τη θεωρία του). Εάν δεν υιοθετήσει κανείς την προοπτική της και την ορολογία της, η στρουκτουραλιστική κριτική προσέγγιση μπορεί να φαίνεται ξένη και να προκαλεί σύγχυση. Πραγματικά για έναν μη ειδικό ο στρουκτουραλισμός χρησιμοποιεί συγκεκριμένη ορολογία, η οποία είναι δύσκολο (αν όχι παράξενο) να χρησιμοποιηθεί στην ανάλυση. Ωστόσο τα αποτελέσματα μίας τέτοιας τεχνικής ανάλυσης έχουν παρουσιασθεί και χωρίς αυτήν την τεχνική γλώσσα. Παρά ταύτα η ικανότητα της στρουκτουραλιστικής κριτικής προσέγγισης να βλέπει πέρα από το επιμέρους στη συλλογική γνώση της γλώσσας και της ανθρώπινης συμπεριφοράς είναι εκείνη που έχει να προσφέρει τόσα πολλά στον κόσμο της ερμηνείας της Καινής Διαθήκης.

## Μεταστρουκτουραλιστική κριτική προσέγγιση (Poststructural criticism)

**Τι είναι η μεταστρουκτουραλιστική κριτική προσέγγιση;**

Η μεταστρουκτουραλιστική κριτική προσέγγιση (επίσης μεταστρουκτουραλισμός) είναι η μετανεωτερική παραλλαγή του στρουκτουραλισμού στην οποία το ίδιο το κείμενο (το σημαίνον) θεωρείται ότι παρεμβαίνει στην κατανόηση του νοήματος του κειμένου ή της σκέψης (το σημαινόμενο) με αποτέλεσμα ποτέ κανένα κείμενο να μην παρουσιάζει μία μοναδική και σαφή αλήθεια.

**Πώς αναπτύχθηκε η θεωρία και ποια είναι τα κύρια χαρακτηριστικά της;**

*George Aichele*

Μία βασική ερώτηση που πρέπει να τεθεί, όσον αφορά στον μεταστρουκτουραλισμό, είναι το πότε ο στρουκτουραλισμός κατέστη μεταστρουκτουραλισμός. Μία σημαντική στιγμή αυτής της μετάβασης είναι κατά γενική ομολογία η έκδοση του έργου του Roland Barthes *S/Z*, το οποίο εκδόθηκε στα 1970, μολονότι το έργο του *Mythologies*, με την ιδεολογική του ανάπτυξη (εδώ η ιδεολογία αναφέρεται στην οργάνωση των κόσμων των ιδεών ενός ή περισσότερων προσώπων·

στη σχέση της συνείδησης προς την πραγματικότητα), είχε ήδη κυκλοφορήσει στα 1957. Θα μπορούσε ακόμη να υποστηριχθεί ότι η μεταστρουκτουραλιστική **σημειωτική** είχε ήδη εμφανισθεί σε ιδέες που διατύπωσε ο C.S. Peirce, ένας από τους θεμελιωτές της σύγχρονης στρουκτουραλιστικής σκέψης (Peirce, 1998). Ο τρόπος που κατανοεί ο Friedrich Nietzsche την αλήθεια ως οπτική και ερμηνεία επηρέασε επίσης ένας μεγάλο αριθμό στοχαστών του μεταστρουκτουραλισμού, συμπεριλαμβανομένων των Jacques Derrida, Michel Foucault και Gilles Deleuze. Με άλλα λόγια δεν προκαλεί έκπληξη το ότι η μεταστρουκτουραλιστική κριτική προσέγγιση εμφανίστηκε σχεδόν ταυτόχρονα με τη στρουκτουραλιστική κριτική προσέγγιση στις σπουδές της Καινής Διαθήκης (και της εβραϊκής Βίβλου), ίσως με τον πιο χαρακτηριστικό τρόπο στα βιβλία του John Dominic Crossan (Crossan, 1976) και σε πολλά άρθρα στο περιοδικό *Semeia*, το οποίο διεδραμάτισε ένα σημαντικό ρόλο από το 1974 μέχρι το 2002 στην προώθηση τόσο στρουκτουραλιστικών όσο και μεταστρουκτουραλιστικών αναλύσεων των βιβλικών κειμένων. Ακόμη πιο πριν ο ίδιος ο Barthes ανέπτυξε μεταστρουκτουραλιστικές αναγνώσεις των Γεν 32 και Πρξ 10 – 11 (επανατύπωση Barthes, 1988).

Ο στρουκτουραλισμός ενδιαφέρεται για τη δομή των κειμένων –δηλαδή για τους διαφορετικούς γλωσσικούς μηχανισμούς μέσω των οποίων ένα σημαινόμενο (το νόημα είτε ως ιδέα είτε ως αναφερόμενο) συνδέεται με το σημαίνον (διαμορφωμένο υλικό, όπως, για παράδειγμα, προφορικός ή γραπτός λόγος). Ένα «κείμενο» μπορεί να είναι κάθε πράγμα ή γεγονός, το οποίο είναι μεστό νοήματος και είτε είναι τεχνητά κατασκευασμένο είτε προκύπτει με φυσικό τρόπο. Ο μεταστρουκτουραλισμός ενδιαφέρεται επίσης για τη δομή των κειμένων, εστιάζει όμως την προσοχή του στη διακοπή ή στην αποτυ-

χία του νόηματος καθώς επίσης στην επίδραση που έχει η ιδεολογία στην κατανόηση. Η διακοπή του κειμένου λαμβάνει χώρα, όταν δομές που μεταφέρουν το νόημα μέσα σε ένα κείμενο παρουσιάζουν διακοπές ή ανατρέπονται από το ίδιο το κείμενο. Το κανάλι που συνδέει το σημαίνον με το σημαϊνόμενο διακόπτεται από στοιχεία μέσα στο κείμενο και το νόημα διαμορφώνεται και κατευθύνεται από εξωκειμενικούς παράγοντες που επιδιορθώνουν ή διορθώνουν αυτή τη διακοπή. Έτσι ο στρουκτουραλισμός εστιάζει την προσοχή του περισσότερο στο σημαϊνόμενο νόημα και μεταστρουκτουραλισμός ενδιαφέρεται περισσότερο στο σημαίνον ως εκείνο το οποίο τόσο στηρίζει όσο και εναντιώνεται στο νόημα. Η μεταστρουκτουραλιστική κριτική ερμηνευτική προσέγγιση είναι μία αποδομική μορφή της στρουκτουραλιστικής κριτικής. Αυτό που δηλώνει εδώ ο αποδομισμός είναι ότι ο μεταστρουκτουραλισμός αποσυναρμολογεί κάποιες σημαϊνουσες δομές και προσδιορίζει την ανεπάρκεια και την έλλειψη νόηματος που χρειάζεται ο αναγνώστης για να μπορέσει να καταστήσει δυνατό το νόημα. Κατά συνέπεια δε μπορεί να υπάρξει μία σαφής διάκριση μεταξύ των δύο προσεγγίσεων, η οποία να μην καταρρεύσει τελικά.

Η μεταστρουκτουραλιστική κριτική αναπτύχθηκε γύρω από δύο σημαντικές ιδέες: τη «διακειμενικότητα» και την «απεριόριστη σημείωση». Αυτές οι ιδέες συνδέονται στενά μεταξύ τους. Μολονότι και οι δύο ιδέες ενυπάρχουν ήδη στο στρουκτουραλισμό όταν η μία από τις δύο ή και οι δύο χρησιμοποιούνται σαφώς στην ανάλυση ενός κειμένου, τότε η ανάλυση καθίσταται μεταστρουκτουραλιστική.

### ***Διακειμενικότητα***

Οι εκπρόσωποι του μεταστρουκτουραλισμού ισχυρίζονται ότι τα κείμενα δεν έχουν από μόνα τους νόημα, αλλά απο-

κτούν νόημα πάντα σε σχέση με άλλα κείμενα. Το κείμενο είναι μέρος ενός διακειμενικού μηχανισμού μέσω του οποίου οι αναγνώστες οδηγούνται στο νόημα. Για το στρουκτουραλισμό η σημασία ενός κειμένου δεν προκύπτει μόνο από τη διευθέτηση ή τη σειρά των σημείων τα οποία συνιστούν το κείμενο (το σύνταγμα) αλλά επίσης από την κωδικοποιημένη σχέση μεταξύ εκείνων των σημείων και άλλων παρόμοιων ή διαφορετικών σημείων στο γλωσσικό οπλοστάσιο του αναγνώστη (το παράδειγμα). Αυτή η δεύτερη διάσταση του νοήματος προκύπτει επειδή κάθε αναγνώστης αναπόφευκτα φέρνει σε κάθε κείμενο παρόμοια ή διαφορετικά κείμενα που έχει διαβάσει. Οι διάφοροι κώδικες διέπουν την ανάγνωση του κειμένου θέτοντας όρια στο παράδειγμα κι ορίζοντας έτσι τη ροή του νοήματος. Το γεγονός ότι αυτοί οι κώδικες είναι συνήθως αόρατοι τους καθιστά περισσότερο αποτελεσματικούς. Αυτός είναι ένας τρόπος για να περιγραφεί η ιδεολογία του αναγνώστη. Κάθε αναγνώστης έχει επομένως ένα απόθεμα κειμένων, ένα δίκτυο πιθανών συνδέσεων κι έτσι ο κάθε αναγνώστης είναι ο ίδιος τόσο το προϊόν όσο κι εκείνος που παράγει αυτό που η Julia Kristeva ονομάζει «διακειμενικότητα».

### ***Απεριόριστη σημείωση***

Με άλλα λόγια ο αναγνώστης είναι ένα σημείο στο οποίο ένα διακειμενικό δίκτυο φτάνει να έχει εφαρμογή επάνω στο κείμενο. Αυτό το διακειμενικό δίκτυο ελέγχει ή περιορίζει τις πιθανότητες νοήματος που μπορεί να αποκτήσει το κείμενο. Ο αναγνώστης θέλει το κείμενο προκειμένου να μεταφέρει ένα μήνυμα – δηλαδή να έχει ένα και μοναδικό σαφές νόημα. Ωστόσο, η γεμάτη νόημα σχέση μεταξύ του σημαίνοντος και του σημαινομένου δεν είναι ούτε σφικτή ούτε αποκλειστική και είναι απόλυτα τεχνητή. Οι διαφορετικές διακειμενικό-

τητες θα συνδέσουν διαφορετικά σημαίνόμενα στο ίδιο σημαίνον. Επιπλέον, αυτή καθαυτή η σχέση πρέπει να εξηγηθεί (δηλαδή θα πρέπει να αποκωδικοποιηθεί το μήνυμα), το οποίο αναπόφευκτα απαιτεί κι άλλα σημεία τα οποία με τη σειρά τους πρέπει επίσης να εξηγηθούν κι ούτω καθεξής. Το κανάλι σηματοδότησης αποδομείται και αντί για ένα κανάλι υπάρχει τώρα μία ροή: κάθε σημαίνον μπορεί επίσης να καταστεί σημαίνόμενο και κάθε σημαίνόμενο είναι το ίδιο σημαίνον κάποιου άλλου σημαίνόμενου. Αυτό ανοίγει το δρόμο για την απεριόριστη σημείωση ή για ροές νοηματοδότησης, τόσο προς την κατεύθυνση του σημαίνοντος όσο και προς εκείνη του σημαίνόμενου.

Έτσι η διακειμενικότητα και η απεριόριστη σημείωση βρίσκονται σε μία περίεργη σχέση μεταξύ τους. Η απεριόριστη σημείωση παράγει και διαχέει κείμενα κι επομένως καθιστά δυνατή τη διακειμενικότητα. Ωστόσο, η διακειμενικότητα σταματά τη σημείωση, «σπάζοντας» τις εν δυνάμει ατέρμονες ροές σηματοδότησης. Η διακειμενικότητα προκαλεί και κατευθύνει τη σημείωση, αναπτύσσει αλλά και περιορίζει τη σημασία κάθε κειμένου μέσα από την αλληλεπίδραση με τα άλλα κείμενα. Η ανάγνωση αναπόφευκτα και τεχνητά περιορίζει τη σημειολογική ανάπτυξη στηριζόμενη επάνω στη διακειμενικότητα προκειμένου να διακόψει τη ροή της σηματοδότησης. Έτσι τόσο η απεριόριστη σημείωση όσο και η διακειμενικότητα υπαινίσσονται ότι το νόημα δεν είναι μέσα στο κείμενο, ώστε να μπορεί έρθει στο φως μετά από την προσεκτική εξήγηση, αλλά μάλλον εμφανίζεται μόνο μεταξύ των κειμένων, καθώς αυτά έρχονται το ένα δίπλα στο άλλο μέσα στις διαφορετικές κατανοήσεις τους από τους αναγνώστες. Το νόημα πρέπει αποδοθεί στο κείμενο μέσα από κάποια εξωτερική διαδικασία, μία ιδεολογική διακοπή της ροής της σημείωσης κατά την πράξη της

ανάγνωσης. Η ιδεολογία καθορίζει το κατάλληλο διακείμενο εδραιώνοντας έτσι ένα πεδίο μέσα στο οποίο μπορούν να υπάρξουν αποδεκτές («φυσικές») αναγνώσεις. Η ιδεολογία επίσης εμφανίζεται σε βασικές γλωσσικές δομές οι οποίες είναι συνήθως αφανείς, αλλά οι οποίες ελέγχουν το δυνατό ή αδύνατο της διατύπωσης ενός συγκεκριμένου πράγματος σε κάποια συγκεκριμένη στιγμή. Αυτές οι δομές αναπόφευκτα περιλαμβάνουν συμπεριλήψεις ή την παραλείψεις, τις οποίες δε μπορούν να δικαιολογήσουν· έτσι υπάρχει πάντοτε ένα στοιχείο παραλόγου στην παραγωγή του μηνύματος.

Η απεριόριστη σημείωση λαμβάνει χώρα σε σχέση με το κάθε κείμενο κι είναι ιδιαίτερα εμφανής τόσο μέσα στη Βίβλο (για παράδειγμα στην οικειοποίηση και μεταμόρφωση των κειμένων των Εβραϊκών Γραφών από τα κείμενα της Καινής Διαθήκης) και στις «επόμενες ζωές» των βιβλικών κειμένων σε εξωβιβλικά πολιτισμικά παράγωγα, όπως για παράδειγμα στην τέχνη, στα μυθιστορήματα και στις ταινίες. Την ίδια στιγμή η Βίβλος είναι η ίδια ένα πολύ δυνατό διακείμενο που συγκεντρώνει πολλά και ποικίλα κείμενα έτσι ώστε το ένα να φωτίζει το άλλο και να απευθύνονται στον πιστό αναγνώστη. Όταν τα βιβλικά κείμενα αντιπαραβάλλονται προς τα μη βιβλικά κείμενα, προκύπτει μία αλλαγή της διακειμενικότητας που οδηγεί κάποιες φορές σε αξιοσημείωτα διαφορετικά νοήματα των κειμένων που εμπλέκονται.

### **Ποια είναι τα έργα σταθμοί στη μεταστρουκτουραλιστική κριτική προσέγγιση;**

Roland Barthes (1970) *S/Z*. Paris: Études du Seuil.

Μεταφράστηκε στα αγγλικά στα 1974 ως *S/Z*. New York: Hill & Wang. Ο Roland Barthes γεφυρώνει τη στρουκτουραλιστική και μεταστρουκτουραλιστική κριτική προσέγγιση και το *S/Z* παραμένει κατά γενική ομολογία το καλύτερο



παράδειγμα μεταστρουκτουραλιστικής ανάλυσης ενός κειμένου, πλούσιας σε θεωρητικές λεπτομέρειες. Η εφαρμογή αυτής της θεωρίας στα Πρξ 10-11, μία σημαντική στιγμή στην εφαρμογή του μεταστρουκτουραλισμού, εμφανίζεται στο “The Structural Analysis of Narrative: Apropos of Acts 10-11”, το οποίο τώρα έχει δημοσιευθεί στα αγγλικά στο Roland Barthes (1988) *The Semiotic Challenge*. New York: Hill & Wang, 217-245 κι επίσης στο (2001) D. Jobling, T. Pippin και R. Schleifer, εκδ., *The Postmodern Bible Reader*. Oxford: Blackwell, 58-77.

Julia Kristeva (1974) *La Révolution Du Langage Poétique: L'Avant-Garde À La Fin Du XIXe Siècle, Lautréamont Et Mallarmé*. Paris: Éditions du Seuil.

Μεταφράστηκε στα αγγλικά ως (1984) *Revolution in Poetic Language*. New York: Columbia University Press. Σε αυτό, καθώς και σε άλλα έργα, η Kristeva διερεύνησε την ιδέα της διακειμενικότητας.

John Dominic Crossan (1976) *Raid on the Articulate: Comic Eschatology in Jesus and Borges*. New York: Harper & Row.

Η πρόωμη υιοθέτηση του μεταστρουκτουραλισμού από τον Crossan σε αυτό το βιβλίο αποτελεί τη σημαντική στιγμή στη διαδικασία υιοθέτησης της μεταστρουκτουραλιστικής κριτικής προσέγγισης στην ερμηνεία της Καινής Διαθήκης.

The Bible and Culture Collective (1995) *The Postmodern Bible*. New Haven: Yale University Press.

Μολονότι καλύπτει περισσότερα πεδία από εκείνο του μεταστρουκτουραλισμού, αυτός ο σημαντικός τόμος περιέχει μία διερεύνηση της μεταστρουκτουραλιστικής ερμηνείας της Βίβλου, η οποία ήταν ένα σημαντικό σημείο στην ανάπτυξη του της γενικής θεωρίας αυτής της κριτικής προσέγγισης.

## Η μεταστρουκτουραλιστική κριτική προσέγγιση στην πράξη

Μία από τις δυσκολίες στην παρουσίαση ενός συγκεκριμένου πρακτικού παραδείγματος μεταστρουκτουραλιστικής κριτικής προσέγγισης είναι ότι ο μεταστρουκτουραλισμός υποστηρίζει πως ο αναγνώστης φέρνει μαζί του ένα πλέγμα κειμένων και αναφερομένων μέσω των οποίων βλέπει την Καινή Διαθήκη. Εξ ορισμού, επομένως, ένα πρακτικό παράδειγμα δεν μπορεί να εμπεριέχει τις σχεδόν άπειρες δυνατότητες της μεταστρουκτουραλιστικής κριτικής. Γι' αυτό το λόγο λοιπόν φαίνεται προτιμότερο να μην παρουσιασθεί εδώ μια οποιαδήποτε μεταστρουκτουραλιστική ανάλυση της Καινής Διαθήκης αλλά μία, η οποία άσκησε επιρροή. Και δεν υπάρχουν πολλές που άσκησαν τόσο επιρροή όσο η σημαντική μελέτη του Roland Barthes "The Structural Analysis of Narrative: Apropos of Acts 10-11".

### ***Ο Πέτρος και ο Κορνήλιος στα Πρξ 10-11: μέσα από τα μάτια του Roland Barthes***

Ίσως φαίνεται παράδοξη η χρήση μίας μελέτης με τον τίτλο "The Structural Analysis of Narrative" ως παραδείγματος της μεταστρουκτουραλιστικής ανάλυσης κι όμως η χρήση της εδώ διαφωτίζει κάποια σημαντικά στοιχεία σχετικά με το μεταστρουκτουραλισμό: ο μεταστρουκτουραλισμός είναι στην πραγματικότητα απλά ένας τρόπος απάντησης στο στρουκτουραλισμό. Πολύ λίγοι ειδικοί θα χαρακτήριζαν τον εαυτό τους μεταστρουκτουραλιστή· αντίθετα είναι ένας χαρακτηρισμός που χρησιμοποιούν οι άλλοι γι' αυτούς. Ο Barthes γεφυρώνει το στρουκτουραλισμό και το μεταστρουκτουραλισμό καθώς εφαρμόζει κάποιες από τις τεχνικές ειδικών όπως του Saussure ενώ ταυτόχρονα υποστηρίζει ότι δεν υπάρχει ένα μόνο δυνατό νόημα αλλά αντίθετα «μία πολυφωνία νοη-

μάτων ή το νόημα ως πολυφωνία» (Barthes, 1988, 228). Έτσι υποστηρίζει ότι αυτό που κάνει «δεν μπορεί να είναι μια μέθοδος ερμηνείας», επειδή δεν προσπαθεί να ερμηνεύσει το κείμενο. Διαφέρει από άλλες κριτικές προσεγγίσεις, επειδή «δεν αναζητά το μυστικό του κειμένου: γι' αυτήν οι ρίζες του κειμένου είναι στον αέρα· δε χρειάζεται να ξεθάψει αυτές τις ρίζες ώστε να βρει τις κύριες» (Barthes, 1988, 228).

### **Οι κώδικες μέσα στο κείμενο**

Ο Barthes ξεκινά με τη διερεύνηση των «κωδίκων» που υπάρχουν μέσα στο κείμενο. Με τον όρο κώδικες εννοεί τις λέξεις και φράσεις που αναφέρονται σε πράγματα έξω από το κείμενο σε ένα δίκτυο αναφορών που μεταφέρονται στο κείμενο από τον αναγνώστη. Σημειώνει αρχικά ότι σε αντίθεση προς μία νουβέλα (δηλαδή ένα σύντομο μυθιστόρημα) του Balzac στην οποία δούλευε, οι κώδικες είναι σπανιότεροι και φτωχότεροι σε αυτό το κείμενο (Barthes, 1988, 231). Αυτό φυσικά δίνει πολλές πληροφορίες για τον Barthes ως αναγνώστη, αφού οι Πράξεις είναι πλούσιες με «κώδικες» για κάποιον που είναι εμποτισμένος από την Εβραϊκή Βίβλο και την εξωβιβλική γραμματεία, αν κι έχει πολύ λιγότερους κώδικες για κάποιον, όπως ο Barthes, ο οποίος είναι εμποτισμένος από την ευρωπαϊκή γραμματεία.

Κάποιοι από τους κώδικες που εντοπίζει σε αυτά τα κεφάλαια είναι:

- *Οι απαρχές των αφηγήσεων*: το «υπήρχε» (Πρξ 10, 1), υποστηρίζει ο Barthes, αναφέρεται σε όλες τις «απαρχές της αφήγησης». Μέσα στη γραμματεία, ιδιαίτερα σε εκείνη που έχει επηρεαστεί από τη ρητορική, υπάρχουν αυστηρά πρωτόκολλα τα οποία διέπουν την απαρχή μίας ιστορίας, επειδή η ανθρωπότητα έχει την τάση προς την αφασία (την ανικανότητα να γράψει ή να διαβάσει) και

έτσι χρειάζεται ένα σύνολο απαρχών: αφού είναι επικίνδυνο να αναδυθεί για πρώτη φορά από τη σιωπή και να αρχίσει να συζητά (Barthes, 1988, 232-233).

- *Τοπογραφικός κώδικας:*
  - Ο Barthes χαρακτηρίζει τη φράση «στην Καισάρεια» (Πρξ 10, 1) ως ένα *τοπογραφικό κώδικα* ο οποίος αναφέρεται σε ένα σύστημα τοποθεσιών για τα οποία γίνεται λόγος στο κείμενο. Στα Πρξ 10-11 ο Barthes διαπιστώνει ότι υπάρχει μία αντίθεση μεταξύ δύο τόπων (της Καισάρειας και της Ιόππης) και σημειώνει ότι αυτό υποδηλώνει τη γνώση εκ μέρους του αναγνώστη του πολιτισμικού κώδικα που χρησιμοποιείται εδώ. Αυτό που δεν λέει είναι ότι η Καισάρεια είναι μια ρωμαϊκή πόλη (όπως δηλώνει το όνομά της) και συνδεόταν με τις ρωμαϊκές δυνάμεις κατοχής, ενώ η Ιόππη ήταν μία αρχαία ιουδαϊκή πόλη και μία από τις πόλεις που δόθηκαν στην φυλή Δαν κατά την εγκατάσταση στη Γη της Επαγγελίας σύμφωνα με το βιβλίο του Ιησού του Ναυί (Ιησούς 19, 40-46). Έτσι η αντίθεση μεταξύ των δύο πόλεων και των δύο κύριων χαρακτήρων – του Κορνηλίου που ζει στην Καισάρεια και του Πέτρου που είναι στην Ιόππη – εδραιώνεται.
  - Ένα δεύτερο τοπογραφικό χαρακτηριστικό που εντοπίζεται από τον Barthes είναι η πληροφορία ότι ο Πέτρος είναι στο υπερώο (Πρξ 10, 9) έτσι ώστε δεν ακούει την άφιξη των ανδρών που έστειλε ο Κορνήλιος και πρέπει να τον ενημερώσει ένας άγγελος. Ο Barthes σημειώνει για αυτόν τον κώδικα ότι έχει πολιτισμική αναφορά (σε ένα σκηνικό όπου τα υπερώα είναι ένα κοινό χαρακτηριστικό), λογοτεχνική λειτουργία και συμβολική σημασία. Ο Barthes χα-

ρακτηρίζει τη λογοτεχνική λειτουργία ως έναν *κώδικα πράξεων*· σε αυτήν την περίπτωση απαιτείται η παρέμβαση ενός αγγέλου. Δίπλα σε αυτό τοποθετεί τη συμβολική σημασία του γεγονότος ότι ο Πέτρος ήταν σε ένα υψηλό σημείο το οποίο «υπαινίσσεται έναν συμβολισμό της ανάληψης» (Barthes, 1988, 233-234).

- *Μία παράθεση από το συμβολικό πεδίο*: ένα άλλο παράδειγμα της παράθεσης από το συμβολικό πεδίο είναι η σινδόνη που κατεβαίνει στη γη γεμάτη από ζώα, ερπετά και πουλιά (Πρξ 10, 11-12). Αυτή είναι μία από τις δύο υπερβάσεις που σημειώνονται στο κείμενο: η μία αναφέρεται στην τροφή κι η άλλη στην περιτομή. Το ενδιαφέρον του Barthes προκαλεί το γεγονός και οι δύο υπερβάσεις αναφέρονται στο σώμα –κι έτσι καθίστανται συμβολικές με μία ψυχαναλυτική έννοια – και συνδέονται στο κείμενο. Αυτό θεωρεί ότι σημαίνει ότι «η διατροφική υπέρβαση» (δηλαδή η υπέρβαση που συνδέεται με την τροφή) λειτουργεί ως «ένα παράδειγμα για την υπέρβαση του νόμου του αποκλεισμού μέσω της περιτομής» (Barthes, 1988, 236-237).
- *Σημικός κώδικας*: ο Πρξ 10, 2 («Ήταν ένας ευσεβής άνθρωπος που φοβόταν τον Θεό μαζί με όλο τον οίκο του· έκανε γενναιόδωρες ελεημοσύνες στο λαό και προσευχόταν συνεχώς στον Θεό») περιέχει *σημικό κώδικα*. Για τον Barthes ένας *σημικός κώδικας* είναι κάτι που παρείχε στην ιστορία ένα δεύτερο στρώμα νοήματος με συναισθηματικούς συνειρμούς. Ένα παράδειγμα που δίνεται συχνά είναι εκείνο της λέξης «πηγή», η οποία δημιουργεί συνειρμούς με μία νέα γέννηση, με την αναγέννηση και την ελπίδα. Για τον Barthes η πληροφορία ότι ο Κορνήλιος είναι ένας «φοβούμενος τον Θεό» έχει τέ-

τοιους συναισθηματικούς συνειρμούς κι έτσι περιείχε ένα *σημικό κώδικα*.

- *Φατικός κώδικας*: στηριζόμενος στην κατηγοριοποίηση του Jakobson των έξι λειτουργιών της γλώσσας ο Barthes επισημαίνει τον τρόπο που ο άγγελος απευθύνεται στον Κορνήλιο στον στίχο Πρξ 10, 3, όταν ο άγγελος λέει απλά «Κορνήλιε» και ο Barthes το περιγράφει αυτό ως *φατικό κώδικα*. Ο *φατικός κώδικας* είναι το μέσο με το οποίο μία λέξη, όπως για παράδειγμα το «γεια σου» (εδώ το «Κορνήλιε») τόσο ξεκινά όσο και διατηρεί την επικοινωνία με κάποιον.
- *Αναγωγικός κώδικας*: ο *αναγωγικός κώδικας* είναι το κρυμμένο, βαθύ νόημα του κειμένου, το οποίο ο Barthes εδώ χαρακτηρίζει ως το πρόβλημα της ενσωμάτωσης των απερίτμητων στην Εκκλησία και πιθανόν επίσης το πρόβλημα της φιλοξενίας γενικότερα.
- *Ο κώδικας πράξεων*: ένας από τους σημαντικότερους κώδικες που εντοπίζει ο Barthes είναι ο κώδικας των πράξεων στον οποίο αφιερώνει ένα ολόκληρο τμήμα της ανάλυσής του. Εδώ είναι που καθίσταται σαφής η εξάρτηση του Barthes από τον στρουκτουραλισμό, μολονότι ο *κώδικας πράξεων* δε συνδέεται μόνο με τον κλασικό στρουκτουραλισμό αλλά με το σύνολο της ιστορίας της λογοτεχνικής θεωρίας που ανάγεται ήδη στη συζήτηση του Αριστοτέλη για την πλοκή. Ο *κώδικας πράξεων* συνίσταται στη λεπτομερή εξέταση της διαδοχής των πράξεων (όπως η αποστολή αγγελιοφόρων στον Πέτρο από τον Κορνήλιο, η επίσκεψη του αγγέλου στον Πέτρο κι εξής) και στο πώς οι «διαπλεκόμενες διαδοχές σχηματίζουν την *πλεξίδα* της αφήγησης» (Barthes, 1988, 239). Είναι σημαντικό ότι ο Barthes αναγνωρίζει τα προβλή-

ματα, τα οποία είναι εγγενή σε αυτήν την προσέγγιση και σημειώνει ότι μια τέτοια ανάλυση μπορεί να φαίνεται προφανής και κοινότοπη, υποστηρίζει όμως ότι η σπουδαιότητα του σκοπού είναι η προσπάθεια να δοθεί απάντηση στο ερώτημα «τι καθιστά το κείμενο αναγνώσιμο κι έτσι παράγει τη «γραμματική αυτού που είναι αναγνώσιμο».

- *Ο μεταγλωσσικός κώδικας:* ο Barthes περιγράφει τη μεταγλωσσολογία ως το λόγο μίας γλώσσας για μία άλλη. Ως παράδειγμα δίνει τη σύνταξη μίας γραμματικής της γαλλικής γλώσσας, η οποία είναι ο λόγος μίας γλώσσας (δηλαδή της γραμματικής της) για μία άλλη γλώσσα (τη γαλλική). Έτσι μία περίληψη μέσα σε ένα κείμενο είναι ένα μεταγλωσσικό επεισόδιο, επειδή μία γλώσσα (η περίληψη) μιλά για μία άλλη γλώσσα (μία αφήγηση). Αυτά είναι σημαντικά στοιχεία σε μία αφήγηση, γιατί έχουμε αναρίθμητες περιλήψεις μέσα στο κείμενο, όπως η περιληπτική επανάληψη από τους αγγελιοφόρους της εντολής που τους έδωσε ο Κορνήλιος (10, 22) και η περιληπτική περιγραφή από τον Κορνήλιο του οράματος που είχε στον Πέτρο (10, 30-32).

Η σημασία αυτών των περιλήψεων εδώ είναι ότι αναφέρονται σε κάτι που είναι ήδη μία αφήγηση κι επομένως όχι πραγματικότητα. Το ενδιαφέρον του Barthes στη συνέχεια εστιάζεται σε κάθε κενό της συνέχειας ή σε κάθε χάσμα που μπορεί να υπάρχει μεταξύ της περίληψης και της αφήγησης, την οποία συνοψίζει. Η παρουσία ενός χάσματος θέτει το ερώτημα ποια ιστορία είναι η σωστή και συχνά τότε παραπέμπει στην πιθανότητα ύπαρξης μίας προ-αφήγησης: σε αυτήν την περίπτωση η περιγραφή του Πέτρου ή του Κορνήλιου, του οποίου η περιγραφή του τι συνέβη ίσως να υπήρχε προτού γραφεί το κείμενο, μπορεί να θεωρηθεί ότι είναι «το απόλυ-

το αναφερόμενο» κι επομένως να συνδέεται με την «πραγματικότητα». Ο Jacques Derrida υποστήριξε ότι δεν υπάρχει στον κόσμο κάτι τέτοιο όπως το απόλυτο αναφερόμενο ή το τελικό σημαινόμενο μίας συγγραφής. Κάθε συγγραφή, υποστηρίζει ο Derrida, απλά παραπέμπει σε μία άλλη συγγραφή. Όπως σημειώνει ο Barthes, όταν κανείς ασχολείται με τη Γραφή, αυτό το επιχείρημα καθίσταται ακόμη πιο σχετικό από ό,τι οπουδήποτε αλλού, επειδή η θεολογία ουσιαστικά με το τελικό σημαινόμενο, δηλαδή τον Θεό. Όμως το ίδιο το όνομα της «Γραφής» υποδηλώνει στον Barthes ότι η αμφισημία εδώ είναι πολύ μεγαλύτερη ωσάν «η βάση, η *princeps* είναι ένα γραπτό κείμενο και πάντοτε ένα γραπτό κείμενο» (Barthes, 1988, 242).

Το χάσμα που εντοπίζει ο Barthes σε αυτό το κείμενο είναι ότι παρ' όλες τις αναρίθμητες περιλήψεις που υπάρχουν μέσα στην αφήγηση, αυτό που ο Κορνήλιος έπρεπε να πει στον Πέτρο δεν διατυπώθηκε ποτέ. Αυτό που ο Κορνήλιος έπρεπε να ρωτήσει τον Πέτρο δεν είναι το ίδιο το μήνυμα αλλά η πράξη της επικοινωνίας· αυτό είναι ο Barthes ονομάζει «τη δομική σημασία της απουσίας». Σύμφωνα με τους λόγους του Barthes «το περιεχόμενο του μηνύματος είναι επομένως το ίδιο το μήνυμα, το σε ποιους απευθύνεται το μήνυμα, δηλαδή στους απερίτμητους – αυτό είναι το ουσιαστικό περιεχόμενο του μηνύματος (Barthes, 1988, 245).

### **Συμπεράσματα**

Αυτό που καθίσταται σαφές από το άρθρο του Barthes σχετικά με τα Πρξ 10-11 είναι ότι η μέθοδος προσέγγισης του κειμένου, που υιοθετεί, δεν είναι μία ερμηνεία αλλά μία διερεύνηση. Ο σκοπός του δεν είναι να αποκαλύψει ένα ή περισσότερα νοήματα του κειμένου, αλλά να διαπιστώσει πώς το κείμενο επικοινωνεί, τι περιλαμβάνουν τα κύρια χαρακτη-



ριστικά του και πού βρίσκεται το χάσμα μεταξύ των διαφορετικών εκδοχών αυτών που λέγονται. Η προσέγγισή του είναι σχεδόν διαμετρικά αντίθετη προς τις ιστορικοκριτικές μεθόδους, οι οποίες έχουν ως σκοπό να αποκαλύψουν την πραγματικότητα πίσω από το κείμενο· ενώ το ενδιαφέρον του Barthes εστιάζεται αποκλειστικά στο γραμμένο λόγο.

### **Αξιολόγηση της μεταστρουκτουραλιστικής κριτικής προσέγγισης**

Όπως στην περίπτωση της στρουκτουραλιστικής κριτικής προσέγγισης η αξία της μεταστρουκτουραλιστικής κριτικής προσέγγισης έγκειται σε μία προσεκτική και σχεδόν περίπλοκη ανάγνωση του κειμένου. Η έμφαση, που δίνεται στον τρόπο με τον οποίο το νόημα παράγεται μέσα από την αλληλεπίδραση μεταξύ των κειμένων, είναι πολύτιμη, επειδή ανακαλεί στη μνήμη των αναγνωστών τις διαδικασίες παραπομπής που λαμβάνουν χώρα συχνά υποσυνείδητα κατά την ανάγνωση κι οι οποίες επηρεάζουν τον τρόπο με τον οποίο διαβάζουμε ένα κείμενο. Μία από τις μεγάλες αξίες της μεταστρουκτουραλιστικής κριτικής είναι η έμφαση που δίνει στην απουσία ή στα κενά μέσα στο κείμενο. Έτσι ενδιαφέρεται τόσο για ό,τι είναι εκεί και σε ό,τι δεν είναι. Συχνά τα κενά είναι σημαντικά για την κατανόηση του τρόπου με τον οποίο το κείμενο λειτουργεί ως κείμενο. Η άλλη σημαντική συμβολή του μεταστρουκτουραλισμού στην ερμηνεία της Καινής Διαθήκης είναι η κριτική του σύγχρονου ενδιαφέροντος για την ανακάλυψη του νοήματος του κειμένου. Ο μεταστρουκτουραλισμός αμφισβητεί εάν το νόημα βρίσκεται τελικά στο κείμενο κι εάν είναι δυνατό να ανακαλυφθεί μέσα από την προσεκτική ερμηνεία.

Με πολλούς τρόπους είναι δύσκολο να αξιολογηθεί η μεταστρουκτουραλιστική κριτική, επειδή αποκτά πολλές μορ-

φές. Αυτές οι μορφές που είναι περισσότερο περιορισμένες από την Julia Kristeva μπορεί να εκδηλώνουν ένα ενδιαφέρον για τη διακειμενικότητα, ενώ εκείνες που στηρίζονται στον Jacques Derrida μπορεί να χρησιμοποιούν επίσης τον αποδομισμό και οι οπαδοί του Michel Foucault θα εξερευνήσουν την αλληλεπίδραση της εξουσίας μέσα στο κείμενο. Αυτό που συγκρατεί αυτές τις προσεγγίσεις μεταξύ τους είναι το μεγαλύτερο ενδιαφέρον για τη διερεύνηση του κειμένου παρά για την ερμηνεία του και μία παιχνιδιάρικη διάθεση η οποία εξερευνά τις ιδέες και δοκιμάζει νέες σκέψεις.

Ο μεταστρουκτουραλισμός, όπως ο στρουκτουραλισμός, έχει μία εσωτερική γλώσσα λέξεων όπως τη σημική, τη φατική και ούτω καθεξής που συχνά ακούγεται εκλεκτική και αλλόκοτη στους μη ειδικούς. Αυτό συνδυασμένο με τα διάφορα κίνητρα που οδηγούν στην προσέγγιση του κειμένου (διερεύνηση κι όχι ερμηνεία) μπορεί να σημαίνει για κάποιους ότι ο μεταστρουκτουραλισμός δίνει την εντύπωση του ξένου και του αποκρουστικού. Ωστόσο, αυτή η χρήση της φιλοσοφίας με παιχνιδιάρικη διάθεση είναι εκείνη που συνεχίζει να παράγει πολλές από τις ενδιαφέρουσες διερευνήσεις της Καινής Διαθήκης.

Μέρος ΙΙΙ

ΑΠΟ ΤΟ ΚΕΙΜΕΝΟ ΣΤΟΝ ΑΝΑΓΝΩΣΤΗ



## Εισαγωγή

Το τελευταίο μέρος του βιβλίου περιλαμβάνει όλες εκείνες τις κριτικές προσεγγίσεις, οι οποίες, με τον ένα ή τον άλλο τρόπο, εστιάζουν το ενδιαφέρον τους στο ρόλο που διαδραματίζει ο αναγνώστης στην ερμηνεία. Όπως σημειώθηκε στη γενική εισαγωγή αυτού του βιβλίου, εδώ είναι που η οργάνωση των κριτικών προσεγγίσεων σε τρία μέρη διακόπτεται, αφού πολλές από τις κριτικές προσεγγίσεις που συμπεριλαμβάνονται σε αυτό το μέρος δεν είναι μέθοδοι με τον τρόπο που ήταν οι κριτικές προσεγγίσεις στα δύο προηγούμενα μέρη: είναι **οπτικές γωνίες** που αξιοποιούν πολλές από τις μεθόδους που παρουσιάστηκαν σε αυτό το βιβλίο. Ένα άλλο πρόβλημα με αυτό το τρίτο μέρος είναι ότι μολονότι το κύριο ενδιαφέρον των κριτικών προσεγγίσεων στο πρώτο μέρος είναι ιστορικό και στο δεύτερο μέρος κειμενικό, ένας αριθμός από αυτές εστιάζεται στο ρόλο του αναγνώστη. Για παράδειγμα, τόσο η ρητορική όσο και η αφηγηματική κριτική προσέγγιση ενδιαφέρονται για τον τρόπο με τον οποίο ένας αναγνώστης, είτε εννοούμενος είτε πραγματικός, ασχολείται με το κείμενο και το ερμηνεύει. Ως τέτοιες όμως θα έπρεπε να ενταχθούν σε αυτό το μέρος, ενώ η ιστορική «μαύρη» κριτική προσέγγιση θα έπρεπε να έχει τη θέση της στο πρώτο μέρος.

Έχοντας πλήρη επίγνωση αυτών των προβλημάτων στρεφόμαστε τώρα στο ρόλο του αναγνώστη στην ερμηνεία στο

τρίτο μέρος. Οι πρώτες δύο κριτικές προσεγγίσεις εστιάζονται στο νόημα του κειμένου:

- Η ιστορία της πρόσληψης (κεφάλαιο 13) ανιχνεύει τον τρόπο με τον οποίο τα κείμενα της Καινής Διαθήκης προσλαμβάνονται καθώς και τον τρόπο με τον οποίο επηρέασαν τις κοινωνίες μέσα στις χριστιανικές ιστορίες.
- Η θεολογική ερμηνεία (κεφάλαιο 14) εστιάζει την προσοχή της στο νόημα της Καινής Διαθήκης θέτοντας την έμφαση είτε σε αυτό που σήμαινε ή σε τι συνεχίζει να σημαίνει.
  - Η θεολογική ερμηνεία είναι μία από τις κριτικές προσεγγίσεις που θα μπορούσαν να ταιριάζουν σε περισσότερα μέρη αυτού του βιβλίου. Η έμφαση στη μορφή της κριτικής βρίσκεται στο τι σημαίνει το κείμενο τώρα, κάτι που την τοποθετεί σε αυτό το μέρος του βιβλίου, αλλά, εάν η έμφαση ήταν σε αυτό που σήμαινε το κείμενο, τότε θα ταίριαζε καλύτερα στο πρώτο μέρος ανάμεσα στις ιστορικές κριτικές μεθόδους.
- Το κεφάλαιο 15 εστιάζεται στην ανταπόκριση του αναγνώστη και στο ξεκάθαρο ενδιαφέρον για το ρόλο του αναγνώστη. Αυτή είναι μια ευρεία κριτική προσέγγιση με διαφορετικά σημεία έμφασης αν και όλα επικεντρώνονται στην ιδέα ότι ο αναγνώστης είναι εκείνος που ολοκληρώνει το νόημα ενός κειμένου.

Τα κεφάλαια 13-15 κινούνται όλα γύρω από τη λογική της εξεύρεσης «εργαλείων ερμηνείας». Μολονότι υπάρχουν πολλοί διαφορετικοί τρόποι για να εφαρμόσει κανείς την ιστορία της πρόσληψης, τη θεολογική ερμηνεία ή την κριτική προσέγγιση της ανταπόκρισης του αναγνώστη, κάθε κριτική προσέγγιση συγκρατείται από τις μεθοδολογικές προϋποθέσεις κι όχι από μία συγκεκριμένη οπτική γωνία, όπως για παράδειγμα στην περίπτωση της μεταποικιακής ερμηνείας,

από την οποία προσεγγίζεται το κείμενο. Η διάκριση ωστόσο δε θα πρέπει να είναι απόλυτη. Υπάρχει μια διαφορά μεταξύ των κριτικών προσεγγίσεων στα κεφάλαια 1-15 και εκείνων στα κεφάλαια 16-23, αλλά θα ήταν λάθος να την τονίσουμε υπερβολικά· όχι μόνο επειδή, καθώς είναι μία κριτική προσέγγιση έτσι κι αλλιώς, η ανταπόκριση του αναγνώστη θα μπορούσε να λειτουργήσει ως ένας όρος-ομπρέλα για τα κεφάλαια που θα ακολουθήσουν, καθένα από τα οποία εφαρμόζει κάποιο είδος «ανταπόκρισης του αναγνώστη» στο κείμενο.

- Τα κεφάλαια 16-23 περιέχουν κριτικές προσεγγίσεις που προκύπτουν από συγκεκριμένες «οπτικές γωνίες». Εδώ και πάλι πρέπει να επισημάνουμε κάποια συγκεκριμένα ζητήματα που προκύπτουν. Το πρόβλημα με τη χρήση του όρου «οπτική γωνία», τον οποίο υιοθέτησα στο παρόν βιβλίο, είναι ότι υπονοεί:
  - ότι η οπτική γωνία που υιοθετείται είναι κατά κάποιον τρόπο προαιρετική ή εκούσια, δηλαδή, κανείς μπορεί είτε να διαβάσει το κείμενο «φυσιολογικά» ή να υιοθετήσει μια οπτική γωνία. Οι κριτικές προσεγγίσεις που στηρίζονται σε κάποια οπτική γωνία δεν είναι προαιρετικές, είναι συχνά ο μόνος δυνατός τρόπος για να διαβαστεί το κείμενο από εκείνους που το διαβάζουν από αυτήν την προοπτική·
  - ότι το «κύριο ρεύμα» των ερμηνειών της Καινής Διαθήκης δεν υιοθετεί μία οπτική γωνία μέσα από την οποία κανείς μπορεί να διαβάσει το κείμενο. Όλες οι κριτικές προσεγγίσεις είναι στην πράξη κριτικές που στηρίζονται σε κάποια οπτική, αλλά οι προοπτικές των κυρίαρχων κριτικών προσεγγίσεων των λευκών, των ανδρών, των ετεροφυλόφιλων, των δυτικών, των βιομηχανοποιημένων χωρών θεωρούνται ότι είναι φυσιολογικές και οι άλλες μη φυσιολογικές.

- ότι υπάρχει ένας «φυσιολογικός» τρόπος ανάγνωσης του κειμένου από τον οποίο προκύπτουν οι κριτικές προσεγγίσεις που στηρίζονται σε οπτικές γωνίες. Ενώ αυτές πραγματικά προσπαθούν να διακόψουν τις κυρίαρχες, παραδοσιακές αναγνώσεις των κειμένων, δε θα πρέπει να αντιμετωπισθούν ως «μη φυσιολογικές» αλλά ως κάποιες που εξασφαλίζουν μία ευρύτερη κλίμακα του «φυσιολογικού».

Η χρήση της έκφρασης «κριτικές προσεγγίσεις που στηρίζονται σε οπτικές γωνίες» δεν υπαινίσσεται κάτι από τα παραπάνω.

Ήταν επίσης δύσκολο να αποφασισθεί η σειρά με την οποία θα έπρεπε να ταξινομηθούν οι κριτικές στα κεφάλαια 16-23. Μία χρονολογική διευθέτηση είναι αδύνατη, επειδή είναι δύσκολο να αποφασίσει κανείς ποια από αυτές τις κριτικές προσεγγίσεις προηγείται των άλλων, αν ισχύει βέβαια αυτό· κάθε είδος σειράς ωστόσο θα υπαινισσόταν ένα είδος ιεραρχίας και δεν είναι αυτή η πρόθεσή μου εδώ. Η παρούσα σειρά προσπαθεί να οργανώσει τις κριτικές προσεγγίσεις με ένα γενικό τρόπο, αλλά ένα τέτοιο τρόπο ώστε, όπου υπάρχει μια αμοιβαία αλληλεξάρτηση μεταξύ τους, αυτή να είναι σαφής και κατανοητή. Για παράδειγμα, κάποια από τα πρακτικά παραδείγματα που χρησιμοποιούνται είναι επηρεασμένα από τη φεμινιστική κριτική προσέγγιση κι επομένως αυτή έπρεπε να προταχθεί έτσι ώστε τα υπόλοιπα παραδείγματα να έχουν νόημα.

Αυτές οι οκτώ τελευταίες κριτικές προσεγγίσεις είναι ίσως η δυσκολότερες σε αυτήν τη συλλογή. Κατά κανόνα είναι τόσο ευρύ το πεδίο που καλύπτουν ώστε ένα πρακτικό παράδειγμα για το πώς αυτές λειτουργούν δεν είναι αρκετό για να αρχίσει να εξηγεί κανείς το εύρος των ζητημάτων που προκύπτουν. Παρά ταύτα είναι τόσο σημαντικές ώστε



η παράλειψή τους θα είχε ως αποτέλεσμα να παρουσιασθεί μία εσφαλμένη εικόνα για την ερμηνεία της Καινής Διαθήκης. Τα κεφάλαια αυτά θα πρέπει να αναγνωσθούν έχοντας την πλήρη γνώση ότι για το καθένα από αυτά θα μπορούσε να γραφεί ένας ολόκληρος τόμος. Για να πάρουμε ως παράδειγμα τη φεμινιστική κριτική προσέγγιση, θα έπρεπε κανείς να έχει έναν τόμο με κεφάλαια για τις φεμινιστικές ιστορικοκριτικές προσεγγίσεις, για τη φεμινιστική ιστορία της πρόσληψης και για τη φεμινιστική μεταποικιακή κριτική προσέγγιση, για να αναφέρουμε μόνο λίγες. Ο μόνος τρόπος για να αξιοποιηθούν αυτά τα κεφάλαια με τον κατάλληλο τρόπο είναι να χρησιμοποιηθούν ως το εφαλτήριο για μεγαλύτερη μελέτη.



## Ιστορία της πρόσληψης (Reception history)

### **Τι είναι η ιστορία της πρόσληψης;**

Η ιστορία της πρόσληψης είναι η μελέτη του τρόπου με τον οποίο οι ερμηνευτές ενός κειμένου ανάγνωσαν το κείμενο μέσα στις διάφορες κοινωνικές και θρησκευτικές του συνάφειες.

### **Πώς αναπτύχθηκε η θεωρία και ποια είναι τα κύρια χαρακτηριστικά της;**

*Christopher Rowland*

Οι όροι «ιστορία της πρόσληψης» (reception history) και «ιστορία της επίδρασης» (Wirkungsgeschichte) είναι όροι που χρησιμοποιήθηκαν ο ένας στη θέση του άλλου στη συζήτηση της ιστορίας της ερμηνείας της Βίβλου. Υπάρχει μία διαφορά στη θεωρητική εξήγηση, αλλά καθίσταται όλο και πιο δύσκολο να γίνει μια ακριβής διάκριση μεταξύ τους. Είναι εύκολο να γίνει η διάκριση, εάν λάβουμε υπόψη ότι η ιστορία της πρόσληψης ασχολείται με τον τρόπο με τον οποίον έχει αναγνωστεί ένα κείμενο μέσα στην ιστορία, ενώ η *Wirkungsgeschichte* δίνει μεγαλύτερη έμφαση στο ίδιο το κείμενο ως ένα αποτελεσματικό παράγοντα, ο οποίος επηρεάζει πολιτισμούς και προσλαμβάνεται από αυτούς και του οποίου

ο ιδιαίτερος χαρακτήρας και οι λεπτομέρειές του μπορούν ίσως να εξηγήσουν γιατί το συγκεκριμένο κείμενο άσκησε αυτήν την επίδραση.

Ο Hans-Georg Gadamer (1900-2002) χρησιμοποίησε πρώτος τον όρο *Wirkungsgeschichte* (ιστορία της επίδρασης) στο σημαντικό βιβλίο του *Truth and Method* (που κυκλοφόρησε για πρώτη φορά το 1960), όπου υπενθύμισε τους αναγνώστες ότι είναι δημιουργήματα του πολιτισμού και μιας ιστορίας ερμηνείας κειμένων με καθορισμένους τρόπους. Για τον Gadamer οι προκαταλήψεις μας υποδηλώνουν ότι αποτελούμε κομμάτι μιας συγκεκριμένης ανθρώπινης ιστορίας, που διαμορφώνεται από ένα σύμπλεγμα παραδόσεων. Η παραδοχή αυτού είναι το κλειδί στην κατανόηση των πάντων. Αυτό το ονόμασε 'wirkungsgeschichtliches Bewusstsein' (συνείδηση της ιστορίας της επίδρασης), δηλαδή το να γνωρίζει κανείς την επίδραση της παράδοσης και της ιστορίας και να συνειδητοποιεί το πώς αυτή η επίδραση διαμορφώνει τον χαρακτήρα. Εάν το αποδεχτούμε αυτό, τότε παραδεχόμαστε ότι καμιά ανάγνωση δεν είναι αμερόληπτη ή ανεπηρέαστη από τη συνάφεια.

Οι σύγχρονες βιβλικές σπουδές επιδεικνύουν ένα συνεχώς αυξημένο ενδιαφέρον για την ιστορία της πρόσληψης και αποτελούν τμήμα ενός ευρύτερου κινήματος στις ανθρωπιστικές σπουδές, όπου εκδηλώνεται μία μεγαλύτερη προθυμία να κατανοηθεί η ιστορία της πρόσληψης των λογοτεχνικών κειμένων σε διάφορες στιγμές της ιστορίας (ένα ανάλογο παράδειγμα αποτελεί η αναβίωση του ενδιαφέροντος για την ελληνική και λατινική λογοτεχνία και για την επίδραση που άσκησε αυτή η γραμματεία κατά την Αναγέννηση).

Στις βιβλικές σπουδές αυτό το ενδιαφέρον οδήγησε στην παραγωγή τόμων του Ευαγγελικού-Καθολικού Υπομνήματος της Καινής Διαθήκης (EKK - Evangelisch-Katho-

lische Kommentare zum Neuen Testament), η οποία συνέβαλε πολύ στην εισαγωγή της *Wirkungsgeschichte* στις βιβλικές σπουδές. Αυτή η σειρά των υπομνημάτων ξεκίνησε μετά το Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο, κατά την περίοδο ανάπτυξης του οικουμενισμού και ως απάντηση στην ανάγκη για θρησκευτική και εθνική συμφιλίωση. Η ερμηνεία του κειμένου μέσα στην ιστορία πρόσφερε ένα σημείο συνάντησης μεταξύ του ρωμαιοκαθολικού ενδιαφέροντος για την παράδοση και της προτεσταντικής έμφασης στο αρχικό νόημα του βιβλικού κειμένου. Έτσι συμπεριλήφθηκαν σε αυτά θεολογικά ενδιαφέροντα και ζητήματα ιστορίας της πρόσληψης, στα οποία δόθηκε μεγαλύτερη βαρύτητα απ' ό,τι δινόταν σε πολλά ιστορικά-ερμηνευτικά υπομνήματα. Καθώς η βιβλική έρευνα ενδιαφερόταν όλο και περισσότερο για την εμφάνιση και τη σημασία των κειμένων στην αρχαιότητα, ακολούθησε η αναγνώριση ότι τα βιβλικά κείμενα είναι απόμακρα για τους σύγχρονους ανθρώπους και τα θεολογικά τους ενδιαφέροντα. Έγιναν διάφορες προσπάθειες για να γεφυρωθεί το χάσμα μεταξύ αρχαίου και σύγχρονου και η ιστορία της ερμηνείας αποτέλεσε σημαντικό τμήμα αυτής της διαδικασίας.

Μέσα στην ιστορία της ερμηνείας διερευνήθηκαν πολλοί διαφορετικοί τρόποι αναζήτησης του νοήματος στα κείμενα, είτε επρόκειτο για τους μύθους του Ομήρου είτε για τη Βίβλο. Οι μέθοδοι σε γενικές γραμμές είναι παρόμοιες. Όταν έγινε αυτή η διερεύνηση, οι υπομνηματιστές διαπίστωσαν ότι συχνά οι χαρακτηριστικές κινήσεις που γίνονται από τους σύγχρονους ερμηνευτές είχαν χρησιμοποιηθεί προληπτικά από τους προηγούμενους προ-νεωτερικούς ερμηνευτές. Υπάρχουν, για παράδειγμα, τρόποι ερμηνείας του βιβλίου της Αποκάλυψης του Ιωάννη αντίθετοι μεταξύ τους: το βιβλίο κατανοείται είτε ως μια αποτύπωση του τέλους του κόσμου είτε ως ένας ευρετικός φακός για την κα-

λύτερη κατανόηση της εκκλησίας και του κόσμου. Και οι δύο αυτοί τρόποι έχουν τον προάγγελό τους στην πατερική και μεσαιωνική εξήγηση του βιβλίου. Ένα άλλο παράδειγμα είναι η διαλεκτική μεταξύ τους ενδιαφέροντος για την κυριολεκτική σημασία του κειμένου κι εκείνου για την αλληγορική του σημασία (μια ερμηνεία η οποία κατανοεί οτιδήποτε συμβαίνει ως σημείο ή σύμβολο ενός άλλου πράγματος). Αυτός ο τρόπος ερμηνείας είναι τόσο αρχαίος, όσο και η ίδια η Βίβλος και καθίσταται σαφής στην Παραβολή του Σπορέως (Μτ 13, 1-9) και στην ερμηνεία της (Μτ 13, 18-23) ή στην αλληγορική ανάγνωση των κεφαλαίων Γέν 16.17 και 21 από τον Παύλο στο Γαλ 4, 24.

Μία από τις πιο σημαντικές αλλαγές στη βιβλική ερμηνεία έλαβε χώρα με το **Διαφωτισμό**, όταν εμφανίστηκε τόσο ένα αυξημένο ενδιαφέρον για την ιστορία όσο και μία δυσπιστία απέναντι στο κύρος των θεσμών - συμπεριλαμβανομένων βιβλίων και ανθρώπων- έτσι ώστε αυτό που δίδασκε η εκκλησία, έπαψε πια να καθορίζει τόσο πολύ το πώς κατανοείται ένα κείμενο, όσο το καθόριζε ο τρόπος που αντιλαμβανόταν τη σημασία του το «εγώ» ως ο λογικός και νοήμων ερμηνευτής. Κατά συνέπεια σταδιακά η Βίβλος έπαψε να διαβάζεται ως μέρος μίας ιστορίας της ερμηνείας, μέσα στην οποία οι μεγάλοι (συνήθως άνδρες) θεολόγοι της Εκκλησίας αποτελούσαν τη συνάφεια της ανάγνωσης, και αντίθετα, κείμενα, τα οποία θεωρήθηκαν ότι γράφτηκαν την ίδια εποχή με τη Βίβλο, αποτέλεσαν τη συνάφεια της ανάγνωσης. Επομένως τα ραββινικά κείμενα (από ιουδαϊκής πλευράς) και αντίστοιχα εκείνα του Αυγουστίνου, του Ακινάτη, του Λούθηρου και του Καλβίνου (από χριστιανικής πλευράς) απόκτησαν μικρότερη σημασία ως μέθοδοι ερμηνείας της Βίβλου από ό,τι έκαναν άλλα κείμενα, όπως τα Χειρόγραφα της Νεκρής Θάλασσας.

Μία από τις σπουδαιότερες συμβολές αυτής της επιστροφής στο ενδιαφέρον για τον τρόπο με τον οποίο η Βίβλος ερμηνεύθηκε μέσα στους αιώνες είναι η παραδοχή ότι η βιβλική ερμηνευτική επηρεάζεται από οτιδήποτε προηγήθηκε και επηρεάζει οτιδήποτε έπεται. Τοποθετεί τη βιβλική ερμηνεία μέσα σε πορεία παράδοσης που εκτείνεται μέσα σε ένα μεγάλο χρονικό διάστημα τόσο προς τα μπρος όσο και προς τα πίσω.

**Ποια είναι τα έργα σταθμοί στην ιστορία της πρόσληψης και στην *Wirkungsgeschichte*;**

Hans-Georg Gadamer (1960) *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: Mohr.

Μεταφράστηκε στα αγγλικά με τον τίτλο (1975) *Truth and Method*. London and New York: Sheed & Ward. Στο έργο του ο Gadamer ανέπτυξε την ιδέα ότι κάθε γνώση επηρεάζεται από την παράδοση και την ιστορία, και ότι η επίγνωση αυτής της πραγματικότητας επηρεάζει τον τρόπο με τον οποίον ερμηνεύουμε τα κείμενα.

Η σειρά Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament (EKK).

Μολονότι δυστυχώς οι περισσότεροι από τους τόμους της σειράς δεν έχουν μεταφραστεί στα αγγλικά, η σειρά αποτελεί ένα αξιόλογο παράδειγμα της εφαρμογής της *Wirkungsgeschichte* στην Καινή Διαθήκη. Ένα από τα υπομνήματα αυτής της σειράς μεταφράστηκε στα αγγλικά:

Ulrich Luz (1985-97) *Das Evangelium nach Matthäus*, Zürich: Neukirchener Verlag.

Αυτός ο υποδειγματικός υπομνηματισμός του κατά Ματθαίον μεταφράστηκε στα αγγλικά ως (2001-7) *Matthew: A Commentary*, 3 τόμοι, Hermeneia Series. Minneapolis: Fortress.

Εξίσου σημαντική είναι και θα παραμείνει η σειρά Blackwell Bible Commentaries *Through the Centuries*, η οποία, όταν θα ολοκληρωθεί, θα περιέχει ένα υπόμνημα με βάση την ιστορία της πρόσληψης για κάθε βιβλίο της Βίβλου.

### **Η ιστορία της πρόσληψης στην πράξη**

Το έργο της ιστορίας της πρόσληψης είναι τεράστιο, καθώς το αντικείμενο του ενδιαφέροντός της είναι εν δυνάμει κάθε επιμέρους σχολιασμός, λογοτεχνικό κείμενο, έργο τέχνης, δράματος και μουσικής που με κάποιον τρόπο φαίνεται να επηρεάστηκε από το βιβλίο. Ένα από τα περισσότερο σύνθετα έργα που καλείται να επιτελέσει τη κριτική της πρόσληψης είναι, αφού εντοπίσει τις χρήσεις και τους υπαινιγμούς, είναι τα εξετάσει σχολαστικά, να τα ταξινομήσει και να τα παρουσιάσει με έναν τέτοιο τρόπο, ώστε να περάσει ένα μήνυμα, και όχι να τις παραθέσει ως συνονθύλευμα, όπως ίσως ανακτήθηκαν. Κατά συνέπεια η ιστορία της πρόσληψης είναι ερμηνεία σε δύο επίπεδα: πρώτον, ερμηνεύει την ίδια τη Βίβλο· δεύτερον, ερμηνεύει τις ερμηνείες της Βίβλου. Κι αυτό, επειδή όλες οι προσπάθειες οργάνωσης των πληροφοριών αποτελούν, με τον τρόπο τους, μια ερμηνεία.

Ένα από τα καλύτερα υπομνήματα στη σειρά Blackwell Bible Commentaries μέχρι τώρα είναι το υπόμνημα των Judith Kovacs και Christopher Rowland στο βιβλίο της Αποκάλυψης του Ιωάννη (Kovacs, Rowland and Callow, 2004) κι ο τρόπος που πραγματεύονται το Αποκ 4 αποτελεί τη βάση της πρακτικής διερεύνησης της ιστορίας της πρόσληψης στη συνέχεια.

### **Ο θρόνος του Θεού: Αποκάλυψη 4**

Στην καρδιά του βιβλίου της Αποκάλυψης βρίσκεται το όραμα του Ιωάννη της Πάτμου για τον θρόνο του Θεού. Μετά



τα πρώτα τρία κεφάλαια, στα οποία ένας άγγελος παραδίδει στον Ιωάννη τις επιστολές προς τους αγγέλους των επτά εκκλησιών, ο Ιωάννης βλέπει ένα όραμα, στο οποίο ανοίγει η πύλη του ουρανού και καλείται στους ουρανούς, όπου αντικρίζει το θρόνο του Θεού περικυκλωμένο από τους θρόνους των πρεσβυτέρων και τα τέσσερα όντα. Παρόλο που για τους αναγνώστες του 21<sup>ου</sup> αιώνα αυτό το όραμα είναι παράξενο και δυσνόητο, άσκησε, μαζί με την υπόλοιπη Αποκάλυψη, τεράστια επιρροή μέσα στη χριστιανική ιστορία.

### ***Αποκάλυψη 4 και Ιεζεκιήλ 1***

Πριν προσπαθήσουμε να εξερευνήσουμε τους τρόπους με τους οποίους το Αποκ 4 ερμηνεύθηκε μέσα στη χριστιανική παράδοση, πρέπει να παραδεχτούμε το γεγονός ότι αυτό αποτελεί από μόνο του μια ερμηνεία του Ιεζ 1. Το θαυμαστό όραμα του θεϊκού άρματος, που είδε ο Ιεζεκιήλ και που περιγράφεται στο πρώτο κεφάλαιο, οδήγησε σε πολλές εικασίες, οι οποίες πήραν τη μορφή όχι μόνο της ερμηνείας και της παρουσίασης, αλλά ακόμη και της προσπάθειας διείσδυσης στο όραμα με σκοπό την επανόρασή του (Rowland, 1979 · Kovacs, Rowland και Callow, 2004, 60). Το Αποκ 4 είναι ένα από τα αρχαιότερα παραδείγματα αυτού του είδους οικειοποίησης ενός οράματος, που εισχωρεί τόσο βαθιά Ιεζ 1, ώστε να γεννηθεί ένα άλλο, παρόμοιο όραμα.

### ***Βλέποντας το όραμα ξανά***

Όπως ακριβώς το Αποκ 4 φαίνεται ότι αντλείται από μια παράδοση, η οποία πίστευε στη μεγάλη σημασία της «επανόρασης» του οράματος του Ιεζ 1 κι έτσι, με τη σειρά της, γέννησε μια παράδοση σχετικά με τις οραματικές βιωματικές εμπειρίες. Αμέτρητοι μυστικιστές εμπνεύστηκαν σε τέτοιο βαθμό από το όραμα του Ιωάννη ώστε είχαν δικά τους οράματα.

**Οράματα εμπνευσμένα από το Αποκ 4.** Ένα ιδιαίτερο χαρακτηριστικό γνώρισμα αυτών των οραμάτων είναι το γεγονός ότι οι αποδέκτες τους θεωρούσαν ότι είχαν μια μεγαλύτερη και σαφέστερη κατανόηση της Αγίας Γραφής, ως αποτέλεσμα του διαλογισμού στο Αποκ 4.

Δύο παραδείγματα:

- Η Hildegard of Bingen (1098-1179), η οποία κατέγραψε μια οραματική εμπειρία, κατά την οποία πύρινο φως διαπέρασε τον εγκέφαλό της και έτσι μπορούσε να κατανοήσει την Αγία Γραφή, όπως ποτέ άλλοτε στο παρελθόν.
- Ο Joachim of Fiore (περίπου 1135-1202), ο οποίος δυσκολευόταν στην ανάγνωση του βιβλίου της Αποκάλυψης του Ιωάννη, όταν, ενώ διαλογιζόταν σε αυτό, είδε ένα όραμα, μετά από το οποίο ήταν σε θέση να συλλάβει την πληρότητα όχι μόνο εκείνου του βιβλίου αλλά και ολόκληρης της Αγίας Γραφής (Konacs, Rowland and Callow, 2004, 61-2).

Υπάρχουν βέβαια κι άλλες περιπτώσεις ανθρώπων των οποίων η μελέτη και ο διαλογισμός στην Αποκάλυψη τους οδήγησε στο να έχουν παρόμοια οράματα ή να πεισθούν για το νόημα του κειμένου (αυτό το είδος της οραματικής παράδοσης στον Ιουδαϊσμό είναι το θέμα του μυθιστορήματος του αποτελεί το περιεχόμενο του μυθιστορήματος του Patrick White, *Riders in the Chariot*). Τα δύο, ωστόσο, παραπάνω παραδείγματα καθιστούν σαφές το γεγονός ότι τα κείμενα που αναφέρονται σε οραματικές εμπειρίες μπορούν να ερμηνευθούν μέσω μιας οικειοποίησης του ίδιου του οράματος, το οποίο βιώνεται εκ νέου στη συνάφεια του αναγνώστη.

**Έργα τέχνης που εμπνεύστηκαν από το Αποκ 4.** Η γοητεία που άσκησε το όραμα του Ιωάννη της Πάτμου στο Αποκ 4, δεν απαντά μόνο μεταξύ των μυστικιστών· αποτέλεσε εμπνευ-

ση για έργα τέχνης και υπάρχουν πολυάριθμες απεικονίσεις του Θεού καθημένου σε θρόνο, περικυκλωμένου από τους 24 πρεσβύτερους. Αξίζει να σημειωθεί ότι σχεδόν σε όλες τις απεικονίσεις του οράματος του Ιωάννη τα κεφάλαια 4 και 5 συγχωνεύονται, έτσι ώστε το Αρνίο και το βιβλίο να απεικονίζονται επίσης συχνά. Για παράδειγμα, η απεικόνιση του Ιωάννη της Πάτμου από τον Hans Memling (Νοσοκομείο του Αγίου Ιωάννη στο Bruges, τέλη 15<sup>ου</sup> αι.) είναι μια παράσταση στο βωμό η οποία απεικονίζει σκηνές από τα πρώτα κεφάλαια της Αποκάλυψης με όλα τα γεγονότα να συμβαίνουν ταυτόχρονα. Εκείνο, όμως, που προσελκύει την προσοχή του Ιωάννη είναι το όραμα με το Θεό στον ουρανό και το Αρνίο δίπλα στον Παντοδύναμο. Μοιάζει σα να βλέπει το όραμα μέσα από ένα γιγαντιαίο μάτι και η σκηνή κυριαρχεί σε ολόκληρη την εικόνα. Αυτή η σκηνή της επουράνιας λατρείας ενώνει το θεατή με τη θεία λατρεία, κάτι το οποίο θα συνέβαινε και μπροστά σε αυτήν την παράσταση του βωμού κι ενώνει την ουράνια λατρεία, που περιγράφεται στα Αποκ 4-5, με εκείνη που πραγματοποιείται στη γη με την ανθρώπινη λατρεία. Στο *Très Riches Heures du Duc de Berry* (Μουσείο Condé, Chantilly), ένα βιβλίο των Ωρών που ετοιμάστηκε κατόπιν παραγγελίας του Δούκα του Μπερί το 1410, απεικονίζεται η σκηνή από την οπτική γωνία του Ιωάννη της Πάτμου ο οποίος βρίσκεται ακόμη στη γη. Πάνω από τον Ιωάννη βρίσκεται ο Θεός καθισμένος στο θρόνο του και πάλι με το Αρνίο στην αγκαλιά του. Ο Θεός κρατά στα χέρια του ένα βιβλίο και οι 24 Πρεσβύτεροι κάθονται σε στασίδια μεσαιωνικού τύπου, σε δύο σειρές των 12 σε κάθε πλευρά. Σε αυτή την απεικόνιση τα τέσσερα ιερά όντα παρουσιάζονται ως χερουβείμ, με το κεφάλι του καθενός να περιβάλλεται από τέσσερα φτερά. Αυτή η εικονογράφηση του ουρανού έπαιξε ένα σημαντικό ρόλο στη διαμόρφωση των λαϊκών αντιλήψεων περί παραδείσου.

Ο ζωγράφος που επηρεάστηκε, ίσως περισσότερο από οποιονδήποτε άλλον, από τις εικόνες της αποκαλυπτικής γραμματείας ήταν ο William Blake (1757-1827). Όπως παρατηρούν οι Kovacs και Rowland, τα κοινά σημεία μεταξύ του πίνακα του Blake *Ezekiel's Wheels* (Μουσείο Καλών Τεχνών, Βοστώνη) και του πίνακα *The Four and Twenty Elders* (Πινακοθήκη Tate, Λονδίνο) δηλώνουν ότι ο Blake ξεκάθαρα συνδέει το Ιεζ 1 με το Αποκ 4-5 (Kovacs, Rowland and Callow, 2004, 64).

#### **Λεκτικές ερμηνείες του Αποκ 4**

Στο Αποκ 4 (αλλά και στο 5) έχουμε περιγραφές όσων είδε ο Ιωάννης της Πάτμου. Είναι φυσικό, επομένως, μερικές ερμηνείες να επιχειρούν να ξαναδοούν αυτά που είδε είτε μέσω ενός οράματος είτε μέσω ενός έργου τέχνης. Μια άλλη γραμμή της παράδοσης, ωστόσο, επικεντρώνεται όχι στην επανάληψη του οράματος, αλλά στην κατανόηση των λέξεων που χρησιμοποιήθηκαν.

**Ο Βικτωρίνος και το Αποκ 4.** Οι Kovacs και Rowland σημειώνουν ότι ο Βικτωρίνος, επίσκοπος της πόλης Pettau κατά τον τρίτο αιώνα, ερμηνεύει τα κεφάλαια ως μια παραβολή για τη χριστιανική διδασκαλία (Kovacs, Rowland and Callow, 2004, 62). Ο Βικτωρίνος υιοθετεί μια κλασική αλληγορική ερμηνεία της περικοπής (μια ερμηνεία που κατανοεί όλα όσα συμβαίνουν ως σημάδι ή σύμβολο ενός άλλου πράγματος), όπως συνηθιζόταν στα συγγράμματα των πρώτων Πατέρων. Έτσι, λοιπόν, για το Βικτωρίνο η άνοδος του Ιωάννη στον ουρανό είχε να κάνει περισσότερο με τη καθαρότητα της κατανόησης και λιγότερο για οραματικές εμπειρίες. Κατανοεί ότι το άνοιγμα της πύλης για τον ουρανό οδηγεί στο συμπέρασμα ότι ήταν προηγουμένως κλειστή, κι ότι ο θά-

νατος κι η ανάσταση του Ιησού είναι τα μέσα με τα οποία η πύλη άνοιξε (Roberts and Donaldson, 1886, 347).

Στη συνέχεια, ο Βικτωρίνος προχωρά στην ερμηνεία του θρόνου του Θεού ως του θρόνου της Κρίσης και των χαρακτηριστικών αυτού του θρόνου ως τα μέσα της Κρίσης. Επομένως, αφού ο ίασις μοιάζει με νερό και το καρνεόλιο με τη φωτιά, ο Βικτωρίνος δηλώνει ρητώς ότι η κρίση με το νερό έχει ήδη λάβει χώρα, ενώ η κρίση με τη φωτιά αναμένεται (Roberts and Donaldson, 1886, 348). Το ουράνιο τόξο και η γυάλινη θάλασσα, με τη σειρά τους, συνδέονται με την υπόσχεση που είχε δοθεί στο Νώε ως μία υπόσχεση ότι η Κρίση δεν θα επέλθει πια με το νερό αλλά με τη φωτιά και το βάπτισμα, διά μέσου του οποίου θα μπορέσει ο καθένας να μετανοήσει πριν φθάσει η Ημέρα της Κρίσεως.

Η ερμηνεία του Βικτωρίνου ακολουθεί την ίδια γραμμή και στο υπόλοιπο κείμενο του Αποκ 4, ερμηνεύοντας το όραμα ως μια επιβεβαίωση ότι οι Χριστιανοί θα σωθούν κατά την Ημέρα της Κρίσεως λόγω της μετάνοιάς τους και της αποδοχής του ευαγγελίου. Η σπουδαιότητα του κηρύγματος έγκειται στο γεγονός ότι είναι το μέσο διά του οποίου το μήνυμα της σωτηρίας θα διακηρυχθεί ανά τον κόσμο.

**Ο Shelley και το Αποκ 4.** Οι Kovaks και Rowland σημειώνουν ότι ο ποιητής Percy Bysshe Shelley (1792-1822) εισάγει ένα παρόμοιο θέμα κρίσης στο όραμα του θρόνου σε παραλλαγές των Αποκ 4. 6 και 20. Σε αυτές συνδυάζει επόμενα τμήματα του βιβλίου της Αποκάλυψης με τη σκηνή του θρόνου στο 4<sup>ο</sup> κεφάλαιο, έτσι ώστε οι μετέπειτα κρίσεις να συνδεθούν με το όραμα του Ιωάννη:

Ο Πατήρ και ο Υιός  
Γνώριζαν ότι η διαμάχη είχε τώρα αρχίσει

Ήταν ενήμεροι πως ο Σατανάς είχε σπάσει τα δεσμά του  
Και με εκατομμύρια άλλους δαίμονες στη συνοδεία του  
Περιφερόταν ξανά πάνω από τον κόσμο.

Πριν προλάβει ο Άγγελος να εξιστορήσει την ιστορία του

Ένας ηδύς και ανατριχιαστικός ήχος

Σαν ένα βιαστικό φτερούγισμα ακούστηκε τριγύρω

Και ξάφνου οι λύχνοι χλώμισαν

Οι λύχνοι, μπροστά στους επτά αρχαγγέλους,

Αυτοί που έκαιγαν συνεχώς στα ουράνια.

(Shelley, 1960, 2:299, πηγή Kovaks, Rowland, Cal-  
low, 2004, 65-6)

### ***Συμπεράσματα***

Το Απ.4 έχει μια μεγάλη και συνεχή επιρροή στη χριστιανική ιστορία τόσο στην εικονογράφηση όσο και λεκτικά και κυρίως σε σχέση με τη Θεία Λειτουργία. Για ορισμένους, η εικαστική φύση του χωρίου τούς ώθησε να εισέλθουν στο όραμα σε τέτοιο βαθμό, έτσι ώστε να προκληθεί μια παρόμοια οραματική εμπειρία· άλλοι εστιάζουν περισσότερο στη μορφή που θα είχε η επουράνια σκηνή και επιχειρούν να απεικονίσουν τη θέση που έχουν τα τέσσερα ιερά όντα και οι 24 πρεσβύτεροι γύρω από το θρόνο. Ερμηνείες, οι οποίες στηρίζονται περισσότερο στο λόγο, προσπάθησαν να διακρίνουν τη σημασία του οράματος και, ομολογουμένως, η πιο συνηθισμένη κατανόηση του οράματος του θρόνου είναι αυτή της επερχόμενης Κρίσης. Η έμφαση που δίνεται στην Κρίση άσκησε επιρροή σε διαφορετικές φάσεις της ιστορίας στη διαμόρφωση του τρόπου κατανόησης του τέλους του κόσμου και της σημασίας του.

### ***Αξιολόγηση της ιστορίας της πρόσληψης***

Η ιστορία της πρόσληψης δεν ενδιαφέρεται τόσο για τη ση-

μασία της περικοπής ή για το ποια σημασία είχε για τον αρχικό συγγραφέα και τους αρχικούς αναγνώστες, όσο για τη σημασία που απόκτησε μέσα στην ιστορία. Όσοι ασχολούνται με την ιστορία της πρόσληψης προσπαθούν να υπενθυμίσουν στους αναγνώστες ότι η ερμηνεία της Καινής Διαθήκης υπάρχει εδώ και 2.000 χρόνια περίπου και, κατά συνέπεια, κάποιες «νέες» ερμηνείες δεν είναι και τόσο πρόσφατες, όπως μερικοί πιστεύουν. Η μεγάλη της αξία έγκειται στο γεγονός ότι μπορεί να αναβιώσει το ενδιαφέρον για πολλούς βαθυστόχαστους Χριστιανούς στοχαστές οι οποίοι ασχολήθηκαν και ερμήνευσαν το βιβλικό κείμενο. Υπάρχει πραγματικά ένας θησαυρός βιβλικής ερμηνείας, αποθησαυρισμένος μέσα στους αιώνες· η ιστορία της πρόσληψης βοηθά τον αναγνώστη να βουτήξει μέσα σε αυτόν τον θησαυρό και να ανακαλύψει κάποιες σκέψεις των προγόνων μας. Η *Wirkungsgeschichte* μας υπενθυμίζει επίσης τους τρόπους με τους οποίους η ίδια η χριστιανική παράδοση διαμορφώθηκε από την Καινή Διαθήκη. Η Καινή Διαθήκη δεν προσλήφθηκε μόνο· αποτελεί έναν ενεργό παράγοντα αλλαγής και διαμόρφωσης του κόσμου στον οποίον ζούμε.

Ωστόσο, η ιστορία της πρόσληψης είναι πολύπλοκη. Το παραπάνω παράδειγμα εφαρμογής της καθιστά σαφές πόσο επιλεκτικός οφείλει να είναι κάποιος, όταν καταρτίζει την ιστορία της πρόσληψης. Ακόμη και ένα πολύτομο έργο για την ερμηνεία του Αποκ 4, δε θα μπορούσε να εξαντλήσει το υλικό που θα μπορούσε να χρησιμοποιηθεί. Η επιλεκτική φύση της τεχνικής αποκαλύπτει την υποκειμενικότητά της· η επιλογή των ερμηνειών του Αποκ 4 από κάποιον διαφέρουν κατά πολύ από εκείνες κάποιου άλλου. Και δεν είναι μόνο αυτό· όταν έχει γίνει η επιλογή, ο ειδικός της πρόσληψης θα πρέπει να αποφασίσει με ποιον τρόπο θα οργανώσει το υλικό του. Όλα αυτά επηρεάζουν και διαμορφώνουν την

αφήγηση που μιλά για τις ερμηνείες του χωρίου. Αυτό δεν αποτελεί πρόβλημα, αλλά είναι σημαντικό ζήτημα να αναγνωρισθεί ως ζήτημα.

Όσοι ασχολούνται με την ιστορία της πρόσληψης θέτουν όμως και ένα άλλο ζήτημα. Ένας από τους σκοπούς της ιστορικοκριτικής μεθόδου είναι η επίτευξη μιας «καλύτερης ποιότητας» ερμηνείας του κειμένου. Η ερμηνεία στην περίοδο πριν το Διαφωτισμό διακρινόταν από την τάση για εναρμονισμό, την έλλειψη προσοχής προς την αρχική γλώσσα, τη φανταστική, μεταφορική ή αλληγορική ερμηνεία, που έμοιαζε να απομακρύνεται από το κυριολεκτικό νόημα του κειμένου. Για ορισμένους ο κίνδυνος που παρουσιάζει η ιστορία της πρόσληψης έγκειται στο γεγονός ότι δίνει υπερβολική προσοχή στις ερμηνείες πριν από τον Διαφωτισμό, οι οποίες φαίνεται να μην είναι ακαδημαϊκές και να απουσιάζει από αυτές η αίσθηση της αποστασιοποίησης, χαρακτηριστικό γνώρισμα των περισσότερων ακαδημαϊκών ερμηνευτών. Η αποστομωτική απάντηση αυτών που ασχολούνται με την ιστορία της πρόσληψης στην παραπάνω κριτική θα μπορούσε να είναι ότι η ιστορία της πρόσληψης και η ιστορική κριτική επιχειρούν κατά κάποιο τρόπο να κάνουν δύο διαφορετικά πράγματα, αλλά στην πραγματικότητα μοιάζουν μεταξύ τους πολύ περισσότερο από ό,τι φαίνεται εκ πρώτης όψεως, καθώς και οι δύο ενδιαφέρονται για το ιστορικό: η μία για τη σημασία του κειμένου *σε μια χρονική στιγμή* μέσα στην ιστορία, η άλλη στον τρόπο με τον οποίον το κείμενο έχει ερμηνευθεί *μέσα* της ιστορίας. Μια τέτοιου είδους απόπειρα δεν υποδηλώνει την αποδοχή της ερμηνείας· το έργο είναι καθαρά περιγραφικό και όχι απαραίτητα αξιολογητικό.



## Θεολογική ερμηνεία (Theological interpretation)

### **Τι είναι η θεολογική ερμηνεία;**

Η θεολογική ερμηνεία ασχολείται με τη διερεύνηση της σχέσης της Καινής Διαθήκης με τη μεταγενέστερη χριστιανική θεολογία και με την κατανόηση του τρόπου με τον οποίο αυτή λειτουργεί στις λατρευτικές κοινότητες.

### **Πώς αναπτύχθηκε η θεωρία και ποια είναι τα κύρια χαρακτηριστικά της;**

*A.K.M. Adams*

Μολονότι οι σύγχρονοι αναγνώστες σαφώς αισθάνονται την ανάγκη για μία μέθοδο θεολογικής ερμηνείας της Καινής Διαθήκης, οι αρχαίοι αναγνώστες τα κατάφεραν άνετα χωρίς ένα τέτοιο θεωρητικό εποικοδόμημα. Οι ερμηνευτές στους πρώτους αιώνες - και πολλοί άλλοι μέχρι σήμερα - δε διέκριναν μεγάλη ασυνέχεια μεταξύ της βιβλικής αφήγησης και παραίνεσης και των δικών τους συνθηκών ζωής. Αυτή η ασυνέχεια προέκυψε από τη σύγκλιση διαφόρων πολιτισμικών και εκκλησιαστικών δυνάμεων: όπως ήταν οι διμάχες που διέσπασαν την Δυτική Εκκλησία και η ιδεολογική δύναμη της νεωτερικότητας, για να αναφέρουμε δύο από τις σημαντικότερες επιδράσεις. Στην πρώτη περίπτωση, πο-

λιτικές και θεολογικές διαφωνίες οδήγησαν τους Ρωμαιοκαθολικούς χριστιανούς εναντίον των Προτεσταντών χριστιανών καθώς επίσης και διάφορες ομάδες Προτεσταντών τη μία εναντίον της άλλης. Στη δεύτερη περίπτωση, σύγχρονες πολιτισμικές θέσεις, όπως, για παράδειγμα, η σπουδαιότητα της επιστημονικής αντικειμενικότητας, η αξία του της διάκρισης μεταξύ εξειδικευμένων πεδίων γνώσης και η συνεχής πρόοδος της ανθρωπότητας από την άγνοια προς τη γνώση, όλες υπέσκαψαν τα συμβατικά θεμέλια της θεολογικής ερμηνείας της Βίβλου. Το συγκεκριμένο σύγχρονο μοντέλο της θεολογικής ερμηνείας κυριάρχησε στη θεολογική ερμηνευτική κατά το 19<sup>ο</sup> και τον 20<sup>ο</sup> αι. Μολονότι πολλοί ερμηνευτές παραμένουν πεπεισμένοι ότι οι σύγχρονες θεωρητικές προϋποθέσεις θα έπρεπε να συνεχίσουν να καθορίζουν τη θεμιτή ερμηνεία της Βίβλου, μία συνεχώς αυξανόμενη ομάδα ερμηνευτών σκέφτεται μία προσέγγιση της θεολογίας και των Γραφών που δεν υπόκειται ή δεν απορρίπτεται απόλυτα από τις αυστηρά σύγχρονες θεωρητικές προϋποθέσεις.

Οι πρώτοι χριστιανοί ερμηνευτές φυσικά διάβαζαν και θεολογούσαν στηριζόμενοι σε μία Βίβλο, η οποία περιλάμβανε τα βιβλία της Εβραϊκής Βίβλου, τα οποία σταδιακά συμπληρώθηκαν (και σε μερικές περιπτώσεις «αντικαταστάθηκαν») από τα Ευαγγέλια, τις αποστολικές επιστολές και τις αποκαλύψεις. Έφεραν στις δικές τους ερμηνείες της νεογέννητης Καινής Διαθήκης το ίδιο φανταστικό όραμα προτύπων και χαρακτήρων που υπήρχαν στην Εβραϊκή Βίβλο, κάτι το οποίο τους επέτρεψε να αναγνωρίσουν αυτές τις μορφές ως αφηγηματικά προηγούμενα της δράσης του Ιησού και του οράματος των αποστόλων για μία εκτεταμένη κοινότητα των εθνικών και των Ιουδαίων. Καθώς διευκρίνιζαν τη δογματική παρουσίαση της ταυτότητας του Ιησού ή

της Αγίας Τριάδος, του Αγίου Πνεύματος και της Εκκλησίας ανέπτυξαν μία πλούσια υπαινικτική, τυπολογική (ερμηνεύοντας δηλαδή γεγονότα και πρόσωπα ως προεικονίσεις των γεγονότων και των προσώπων της Καινής Διαθήκης), μεταφορική κατανόηση των τρόπων του Θεού και της επικοινωνίας του με την ανθρωπότητα μέσα στην Αγία Γραφή (τόσο στην Παλαιά όσο και στην Καινή).

Οι εκκλησιαστικές διαμάχες όσον αφορά στο δόγμα σταδιακά δημιούργησε ένα θεωρητικό σώμα όσον αφορά στην ερμηνεία. Απαντώντας στα ερωτήματα σχετικά με το τι καθιστά κάποιες ερμηνείες ορθότερες από κάποιες άλλες, οι θεολόγοι ξεκίνησαν να διατυπώνουν με σαφήνεια μία κριτική πρακτική θεολογικής ερμηνείας. Το γνωστότερο από αυτά τα πρώιμα ερμηνευτικά έργα είναι εκείνο του Αυγουστίνου με τον τίτλο *De doctrina christiana*. Οι μετέπειτα θεολόγοι ανέπτυξαν μία πληθώρα προσεγγίσεων της εξηγητικής θεολογίας. Η γνωστή *quadriga*, η οποία διέκρινε σε κατά λέξη, την αλληγορική (δογματική), τροπολογική (ηθική) και αναγωγική (εσχατολογική) σημασία της Αγίας Γραφής, δεν απαίτησε τόσο πολύ τέσσερις διαφορετικές σημασίες κάθε περικοπής όσο περιέγραψε τέσσερες διαφορετικές ομάδες κριτηρίων μέσα στο πλαίσιο των οποίων κανείς θα μπορούσαν να αναπτυχθούν ερμηνείες. Από την ύστερη αρχαιότητα και μέχρι την ερμηνεία του Μεσαίωνα οι αναγνώστες επέμειναν βολικά σε μία δεσμευτική ποικιλία ερμηνειών. Θεώρησαν αυτήν την ποικιλία ως ένα σημάδι της πλούσιας χάρις του Θεού, η οποία ενεργούσε μέσα από τη φαντασία των συγγραφέων και ερμηνευτών, εφόσον βέβαια αυτές οι ερμηνείες στήριζαν τις διδασκαλίες της Εκκλησίας.

Η Προτεσταντική Μεταρρύθμιση και η κουλτούρα του νεωτερισμού διέκοψε αυτήν την κατάσταση με πολλούς τρόπους. Οι έριδες, οι οποίες έστρεψαν τους Ευρωπαίους Χρι-

στιανούς τον έναν εναντίον του άλλου, όξυναν την ανάγκη οι βιβλικές ερμηνείες όχι μόνο να εντάσσονται απόλυτα μέσα στα όρια μιας δεσμευτικής ποικιλίας αποδεκτών αναγνώσεων αλλά και να είναι σωστές με ένα τρόπο ο οποίος απέκλειε εναλλακτικά αναγνώσεις. Η αντιπάθεια των μεταρρυθμιστών για την ερμηνευτική ποικιλία ενίσχυσε την επιμονή τους στην θέση ότι η Βίβλος έχει μόνο ένα, καθαρό και απλό νόημα (αν κι αυτό σπάνια βοήθησε στο να λυθούν διάφορα ερμηνευτικά αινίγματα). Με τη Μεταρρύθμιση η επίμονη στη μοναδικότητα και στην απλότητα του νοήματος δε μείωσε τη γρήγορη αναπαραγωγή των ερμηνευτικών εναλλακτικών, αλλά επέτεινε τις διαφωνίες μεταξύ των ερμηνευτών.

Η νεωτερικότητα κατέστησε την προσωρινή ποιότητα της «προόδου» ένα αυτονόητο στοιχείο στον τρόπο που οι ευρωπαϊκές κουλτούρες φαντάζονταν τη σχέση τους με το παρελθόν καθιστώντας προφανή την υπόθεση ότι ένα ιστορικό κενό μας χωρίζει από τους βιβλικούς προγόνους. Ένας σύγχρονος ερμηνευτής χρειάζεται να εξακριβώνει τι εννοεί ένα κείμενο και στη συνέχεια να συλλαμβάνει μία εφαρμογή του αρχαϊκού νοήματος στη σύγχρονη ζωή ή να τονίζει ότι κάποια νοήματα ξεφεύγουν από την πολιτισμική ιδιαιτερότητα (ενώ κάποια άλλα παραμένουν αιχμάλωτα στην αρχική τους συνάφεια). Κατά παρόμοιο τρόπο σύγχρονες θεωρητικές θέσεις εξασφαλίζουν την πεποίθηση των ερμηνευτών ότι οι ερμηνείες από το παρελθόν μοιραία στερούνται της νομιμοποίησης της σύγχρονης έρευνας. Ειδικά, όπου συγκλίνουν η νεωτερικότητα και η Μεταρρύθμιση, οι βιβλικοί ερμηνευτές αντιμετωπίζουν την αποθαρρυντική πρόκληση του καθορισμού του μοναδικού ιστορικού νοήματος μίας περικοπής, η οποία με κάποιο τρόπο απευθύνεται σε ριζικά διαφορετικές (σύγχρονες) πολιτισμικές συνθήκες.

Ενώ πολλοί ερευνητές συνεχίζουν να εκλεπτύνουν και να αναπτύσσουν σύγχρονες προσεγγίσεις στην θεολογική ερμηνεία, άλλοι προτείνουν πολλά υποσχόμενα εναλλακτικά μονοπάτια. Οι ερμηνευτές που προάγουν αυτές τις εναλλακτικές με χαρακτηριστικό τρόπο επιτρέπουν μεγαλύτερη ελευθερία στην ποικιλία των ερμηνειών (συγκρινόμενη με την δεσμευτική ποικιλία της ερμηνευτικής πρακτικής πριν από την Μεταρρύθμιση). Διευρύνουν το πεδίο της ερμηνευτικής τους φαντασίας πέρα από τον αυστηρό ιστορικισμό της νεωτερικότητας αναζητώντας τη θεολογική ερμηνεία της Γραφής ως ένα κατάλληλο (και προφανώς) θεολογικό έργο. Οι ερμηνείες τους περιλαμβάνουν δογματικά και ηθικά ενδιαφέροντα καθώς επίσης ερωτήματα για τη χρονολογία και το ιστορικό υπόβαθρο. Τέτοιοι ερευνητές βλέπουν το δραματικό λόγο, τις εικαστικές τέχνες, τη λογοτεχνία και τη μουσική (μεταξύ άλλων) ως πρότυπα των πεδίων όπου η κριτική αξιολόγηση και η γεμάτη φαντασία έκφραση εμπλουτίζουν η μία την άλλη. Οι ερμηνευτές που ασχολούνται με τη θεολογική ερμηνεία μπορούν να αναλάβουν ένα ανάλογο έργο παρουσιάζοντας την πίστη των βιβλικών προγόνων ξανά προσεγγίζοντάς την κριτικά και στηριζόμενοι σε ιστορικές και θεολογικές, αισθητικές και ηθικές βάσεις. Με αυτόν τον τρόπο η θεολογική ερμηνεία της Γραφής εντοπίζει γραμμές συνέχειας με γενιές των προηγούμενων ερμηνευτών από τους πιο αρχαίες μέχρι και τις πιο σύγχρονες εποχές.

A.K.M.A.

### **Ποια είναι τα έργα σταθμοί στη θεολογική ερμηνεία;**

Αυγουστίνου (397-426) *De Doctrina Christiana*.

Μεταφράστηκε στα αγγλικά με τον τίτλο *On Christian Doctrine* και είναι δημοσιευμένο σε μία σειρά εκδόσεων. Σε

αυτό το τετράτομο έργο ο Αυγουστίνος προσπάθησε να αναδείξει και να αναπτύξει την αλήθεια, η οποία, κατά τη γνώμη του, περιέχεται στις Γραφές και να διδάξει τους άλλους να υπερασπίζονται αυτήν την αλήθεια.

Johann Philip Gabler (1787) *Oratio: De iusto discrimine theologiae Biblicae et dogmaticae regundisque recte utriusque finibus*. Altdorf

Μεταφράστηκε στα αγγλικά ως J. Sandy – Wunsch και L. Eldredge (1980) ‘J.-P. Gabler and the Distinction between Biblical and Dogmatic Theology: Translation, Commentary and Discussion of his Originality’, *Scottish Journal of Theology* 33, 133-58. Γενικά αναγνωρίζεται ως η διάλεξη η οποία γέννησε τη σύγχρονη κατανόηση της βιβλικής θεολογίας.

Wilhelm Wrede (1897) *Über Aufgabe und Methode der sogenannten neutestamentlichen Theologie*. Göttingen: Vandenhoeck Ruprecht.

Μεταφράστηκε στα αγγλικά ως (1973) *The Task and Methods of New Testament Theology*. London: SCM. Μολονότι ο Wrede πίστευε ότι ο ίδιος παρήγαγε μία ανάπτυξη της θέσης του Gabler, αυτό το σημαντικό βιβλίο υποστήριξε ότι η βιβλική θεολογία είναι ιστορική έκθεση της πίστης των πρώτων χριστιανών.

## Η θεολογική ερμηνεία στην πράξη

Μολονότι τα έργα που αναφέρθηκαν παραπάνω είναι πραγματι βιβλία ορόσημα στη διερεύνηση των θεολογικών ερμηνειών της Βίβλου, οι οποίες περιλαμβάνουν τη βιβλική θεολογία, είναι σημαντικό να αναγνωρίσουμε τη διαφορά μεταξύ θεολογικής ερμηνείας και βιβλικής θεολογίας. Ο Stephen Fowl διακρίνει μεταξύ των δύο στη βάση του ότι η βιβλική θεολογία είναι «ένα παιδί της νεωτερικότητας και υπόκει-

ται στα όρια, τα οποία η νεωτερικότητα προσπάθησε να θέσει στη νοητική δραστηριότητα (Fowl, 1996, χνι), ενώ το πεδίο της θεολογικής ερμηνείας είναι πολύ ευρύτερο. Εντοπίζει τέσσερα βασικά σημεία στα οποία η θεολογική ερμηνεία διαφέρει από την βιβλική θεολογία:

- Ενδιαφέρεται για την προ-νεωτερική ερμηνεία όπως και για τη νεότερη.
- Έχει διαμορφωθεί από χριστιανικές κοινότητες κι όχι από ακαδημαϊκές κοινότητες.
- Αντιστέκεται στη διάσπαση της θεολογίας σε επιμέρους επιστημονικούς κλάδους.
- Είναι πλουραλιστική στις μεθόδους της.

Σε αυτή τη βάση καθίσταται σαφές ότι η θεολογική ερμηνεία πλησιάζει πολυάριθμες άλλες τεχνικές που παρουσιάστηκαν σε αυτόν τον τόμο. Συμπίπτει σε πολλά σημεία με την ιστορία της πρόσληψης του προηγούμενου κεφαλαίου και με τις κριτικές προσεγγίσεις οι οποίες ανοιχτά ερμηνεύουν την Βίβλο με βάση τη δική τους εμπειρία, όπως η φεμινιστική μέθοδος ή η αφροαμερικανική κριτική. Το στοιχείο που διαφοροποιεί αυτήν την κριτική προσέγγιση από τις άλλες είναι το κεντρικό της ενδιαφέρον για τη θεολογία μιας περικοπής, ενώ στις άλλες τεχνικές συχνά το κεντρικό ενδιαφέρον στηρίζεται στη συνάφεια ή στην εμπειρία.

Εκείνο το κείμενο της Καινής Διαθήκης, το οποίο ίσως υπήρξε αντικείμενο της μεγαλύτερης θεολογικής ερμηνείας, είναι η επιστολή προς Ρωμαίους, όπου ο Παύλος εξερευνά κάποια στοιχεία της θεολογίας τα οποία είναι κρίσιμα για το κήρυγμά του (για τη διακήρυξη του ευαγγελίου). Το πρόβλημα της διερεύνησης της προς Ρωμαίους εδώ είναι ότι χρησιμοποιώντας την προς Ρωμαίους ως ένα παράδειγμα της θεολογικής κριτικής προσέγγισης, μοιάζει να κάνει ακριβώς ό,τι η θεολογική ερμηνεία των Γραφών μάχεται να

μην κάνει, δηλαδή να επιμερίζει· είναι πολύ εύκολο για τα ευαγγέλια να γίνουν ο χώρος της ιστορικοκριτικής και της αφηγηματικής διερεύνησης, η Α΄ προς Κορινθίους της κοινωνικής-επιστημονικής ανάλυσης και η προς Ρωμαίους της θεολογίας. Αυτός όμως δεν είναι ο λόγος που περιλαμβάνεται εδώ αυτή η ερμηνεία. Υπάρχουν πολλά καινοδιαθηκικά κείμενα που θα μπορούσαν να χρησιμοποιηθούν για να διαφωτίσουν τις θεολογικές ερμηνείες του κειμένου της Καινής Διαθήκης, αλλά η προς Ρωμαίους χρησιμοποιήθηκε συχνότερα από οποιοδήποτε άλλο κείμενο στη θεολογική ερμηνεία και μπορεί επομένως να προσφέρει εδώ ένα βοηθητικό παράδειγμα.

### ***Το μήνυμα των Ρωμ 9-11***

Ένα από τα κεντρικά ζητήματα για την κατανόηση των Ρωμ. 9-11 είναι η διακρίβωση του τι προσπαθεί ο Παύλος να πει σε αυτήν την ενότητα της επιστολής. Μία σύντομη διερεύνηση της έρευνας φανερώνει ότι οι απόψεις διαφέρουν. Οι απόψεις σχετικά με αυτό το θέμα είναι τόσο πολλές και καλύπτουν ένα τόσο ευρύ πεδίο, ώστε είναι αδύνατο να εξαντλήσουν το θέμα. Αντί να τις παρουσιάσουμε όλες θα συζητήσουμε τέσσερις αντίθετες μεταξύ τους απόψεις γι' αυτά τα κεφάλαια και αποκαλύπτουν τη σημασία τους ως παραδείγματα θεολογικής ερμηνείας.

Για κάποιους τα κεφάλαια 9-11 λειτουργούν ως ένα είδος παραρτήματος στην επιστολή (βλ. Sanday και Headlam, 1985), ενώ για άλλους αποτελούν την κορύφωση της επιστολής (βλ. Stendahl, 1976, 40). Στην πραγματικότητα ο Stendahl θεωρεί αυτά τα κεφάλαια ως το κλειδί για την κατανόηση ολόκληρης της επιστολής. Έτσι ο Stendahl υποστηρίζει ότι τα Ρωμ 9-11 μας επιτρέπουν να δούμε πώς η αποστολή στους εθνικούς είναι ουσιαστικής σημασίας για ολόκληρη την απο-



στολή του Θεού στον κόσμο (βλ. Stendhal, 1976, 4· 1995, ix). Αυτό ισχυρίζεται ότι είναι καταρχάς ο σκοπός της συγγραφής της προς Ρωμαίους του Παύλου: έτσι ώστε οι χριστιανοί της Ρώμης να κατανοήσουν την αποστολή του Παύλου και το σκοπό της.

Ο J.A.T. Robinson, από την άλλη μεριά, συμφωνεί με τον Sanday και Headlam ότι τα Ρωμ. 9-11 θα πρέπει να αναγνωσθούν ως παράρτημα της υπόλοιπης προς Ρωμαίους επιστολής. Πράγματι πηγαίνει τόσο μακριά ώστε να πει ότι αυτό το τμήμα μπορεί να απομονωθεί από τη συνάφειά του χωρίς να επηρεάσει την επιχειρηματολογία της επιστολής και τη δομή της. Για να το υποστηρίξει αυτό παραθέτει από τον Dodd, ο οποίος υποστηρίζει ότι αυτό θα μπορούσε να είναι το είδος του κηρύγματος το οποίο θα είχε κηρύξει ο Παύλος όσον αφορά στο ζήτημα των Ιουδαίων και ίσως να προέρχεται από ένα χειρόγραφο ενός κηρύγματος σαν κι αυτό, το οποίο το είχε μαζί του για κάθε φορά που θα προέκυπτε η ανάγκη (Robinson, 1979, 108). Θεώρησε ότι αυτά τα κεφάλαια κινούνται παράλληλα προς το 3, 1-21 και ως απάντηση στο ερώτημα που τίθεται στο Ρωμ 3, 9 σχετικά με το κατά πόσον οι Ιουδαίοι είναι σε καλύτερη ή χειρότερη κατάσταση από τους εθνικούς.

Από την άλλη μεριά, ειδικοί, όπως ο Ziesler, είδαν αυτό το τμήμα της προς Ρωμαίους ως την πάλη του Παύλου με τη θεοδικία: «Ο Παύλος δεν μπορεί να δεχτεί ότι «ο Λόγος του Θεού έχει αποτύχει» (στ. 6) κι έτσι πρέπει να αρχίσει να αναζητά μία λύση στο πρόβλημα το οποίο δεν θα τον αφήνει με έναν Θεό που αλλάζει γνώμη» (Ziesler, 1989, 234). Ο Ziesler ισχυρίζεται ότι ο Παύλος λύνει το γρίφο με το να επαναπροσδιορίσει τον Ισραήλ ως την πιστή ομάδα μέσα στον Ισραήλ κι όχι ως τον ιστορικό, φυλετικό Ισραήλ στο κεφάλαιο 9. Ο λόγος γι' αυτό είναι ότι ο Ισραήλ είναι ζήτημα κλήσης κι όχι

φυλετικής καταγωγής. Το γεγονός ότι τμήματα του Ισραήλ βρίσκονται τώρα εκτός του λαού του Θεού οφείλεται στην ανυπακοή του Ισραήλ (κεφ. 10), αλλά ο Παύλος πιστεύει ότι τελικά η τωρινή απόρριψη του Ισραήλ θα οδηγήσει σε μία πλήρη αποκατάσταση του λαού του Ισραήλ (κεφ.11· Ziesler, 1989, 234-235).

Η Ε. Elizabeth Johnson υποθέτει ότι η εξέλιξη της επιχειρηματολογίας του Παύλου μεταξύ των Ρωμ 3, 9 και 8, 39 υπογράμμισε το διπλό θέμα της αμεροληψίας και της πιστότητας του Θεού οι οποίες υποστηρίζουν το επιχείρημα στο Ρωμ 9 – 11. Για την Johnson η ικανότητα του Παύλου να τα κρατά αυτά τα δύο μαζί σημαίνει ότι το ένα ισορροπεί το άλλο, έτσι ώστε «η θεϊκή πιστότητα να μην καθίσταται ποτέ τυφλή υποταγή ούτε η θεϊκή αμεροληψία να σβήνει τις αιώνιες υποσχέσεις του Θεού» (Johnson, 1996, 367). Ο κρίσιμος παράγοντας στην ισορροπία είναι η ανθρώπινη ανταπόκριση και η ανάληψη ευθύνης για τις αποφάσεις που πάρθηκαν. Ο Θεός ενεργεί, αλλά επίσης περιμένει τους ανθρώπους να ανταποκριθούν. Η ακεραιότητα του Θεού παραμένει ακέραιη με το να παραμένει πιστός στον Ισραήλ και αμερόληπτη στο ότι υποδέχεται τους εθνικούς μέσα στη διαθήκη. Ο παράγοντας-κλειδί και στα δύο είναι πως οι άνθρωποι – είτε Ιουδαίοι είτε εθνικοί- ανταποκρίνονται στην θεϊκή πρωτοβουλία για σωτηρία.

### ***Συμπεράσματα***

Κι οι τέσσερις αυτές αναγνώσεις της προς Ρωμαίους 9 - 11 είναι θεολογικές αλλά οι δύο τελευταίες (των Ziesler και Johnson) προσαρμόζονται ευκολότερα από τις δύο πρώτες (των Stendhal και Robinson) στα κριτήρια της θεολογικής ερμηνείας ως προς το «τι εννοεί ένα κείμενο» παρά τι εννοούσε, παρά όπως κάνουν οι δύο προηγούμενοι. Τόσο ο

Stendhal όσο και ο Robinson ενδιαφέρονται να εξηγήσουν τι προσπαθεί να κάνει ο Παύλος στην Προς Ρωμαίους επιστολή του και παρέχουν μία απάντηση, η οποία εμπίπτει, περισσότερο ή λιγότερο καθαρά, στην κατηγορία του τι εννοούσε το κείμενο: για τον Stendhal αυτό ενέπλεκε το ιστορικό ζήτημα της αποστολής του Παύλου και της παρουσίας του στους χριστιανούς της Ρώμης και για τον Robinson ήταν το «ιουδαϊκό ζήτημα», το οποίο θεωρούσε ότι ο Παύλος κήρυξε σε πολλές περιπτώσεις στο ακροατήριό του. Και οι δυο ασχολούνται με θεολογικά ζητήματα ιδιαίτερα σχετικά κατά τον πρώτο αιώνα.

Οι Ziesler και Johnson, ωστόσο, θέτουν ζητήματα, τα οποία είναι συναφή τόσο με το ερώτημα του τι εννοεί ένα κείμενο τώρα όσο και με το τι εννοούσε τότε. Είτε ο Ziesler είχε την πρόθεση να κάνει κάτι τέτοιο ή όχι, το ενδιαφέρον του για το πώς η περικοπή συνδέεται με το θέμα της θεοδικίας και ειδικότερα με το εάν ο Θεός μπορεί να θεωρηθεί ότι έχει αποτύχει ή όχι, είναι θέμα που έχει σημασία για το σήμερα. Παρόμοια το ενδιαφέρον του Johnson για την εξισορρόπηση της θεϊκής πιστότητας με την αμεροληψία έχει ενδιαφέρον σήμερα για την κατανόηση του Θεού. Αυτό τονίστηκε στο έργο της με μια αναφορά σε μία σύγχρονη ομολογία πίστης, η οποία καταδεικνύει ότι έχει συνείδηση του τρόπου με τον οποίο η ανάπτυξη της έχει επιπτώσεις και επιρροή στις κοινότητες πίστης (Johnson, 1996, 367).

### **Εκτίμηση της θεολογικής ερμηνείας**

Η θεολογική ερμηνεία προσφέρει με πολλούς τρόπους μια απάντηση στην κριτική, η οποία συχνά στράφηκε εναντίον των ερμηνειών της Καινής Διαθήκης επειδή καθιστούν το κείμενο απλά ένα αρχαίο έγγραφο ή ένα στεγνό ακαδημαϊκό κείμενο και ξεχνούν το γεγονός ότι χρησιμοποιήθηκε στις

κοινότητες της πίστης, οι οποίες ενδιαφέρονται για το τι σημαίνει για αυτούς το κείμενο σήμερα. Οι θεολογικές ερμηνείες προσπαθούν να ανακαλύψουν περισσότερα σχετικά με το τι η Καινή Διαθήκη σημαίνει για τους σύγχρονους χριστιανούς και είναι, γι' αυτό, για πολλούς ένα ευπρόσδεκτο έργο.

Η έμφαση στην πολυμορφία του θεολογικού νοήματος είναι επίσης μία πολύτιμη συμβολή στην κατανόηση της Καινής Διαθήκης, γιατί αναγνωρίζει το γεγονός ότι η Καινή Διαθήκη έχει συμβάλλει αποφασιστικά στην πίστη των χριστιανικών κοινοτήτων για πολλούς αιώνες αν και με διαφορετικούς τρόπους και σε διαφορετικές στιγμές. Αρχίζουμε να κατανοούμε ότι το θεολογικό νόημα είναι ρευστό, όχι όμως λιγότερο πολύτιμο εξαιτίας αυτής της ρευστότητας.

Παρόλα αυτά, οι θεολογικές ερμηνείες της Καινής Διαθήκης δέχθηκαν σοβαρή κριτική από άλλους καινοδιαθηκολόγους. Το ενδιαφέρον της βιβλικής θεολογίας - και πραγματικά πολλών ιστορικοκριτικών ερμηνειών της Καινής Διαθήκης - είναι να ανακαλύψουν «το» νόημα του κειμένου, από το οποίο εννοείται ο αρχικός σκοπός του συγγραφέα. Όσοι ακολουθούν αυτήν τη μέθοδο ανάγνωσης της Καινής Διαθήκης δηλώνουν σαφώς ότι το μόνο δυνατό αληθινό νόημα είναι αυτό που εννοούσε το κείμενο μέσα στην αρχική του συνάφεια. Γι' αυτούς ο σκοπός των επαγγελματικών βιβλικών σπουδών είναι να παρέχουν αξιόπιστη, προσεκτική επιστημονική ανάλυση, η οποία έχει ως σκοπό να αποκαλύψει όσο είναι δυνατό το αρχικό μήνυμα του κειμένου. Οι θεολογικές ερμηνείες προτιμούν να αποκαλύπτουν την πολυμορφία των νοημάτων τα οποία μιλούν μέσα στη σύγχρονη συνάφεια του αναγνώστη. Ανάμεσα σε αυτές τις δύο προσεγγίσεις της Καινής Διαθήκης υπάρχει ένα χάσμα το οποίο είναι δύσκολο να γεφυρωθεί.

## Η κριτική προσέγγιση της ανταπόκρισης του αναγνώστη (Reader-response criticism)

**Τι είναι η κριτική προσέγγιση της ανταπόκρισης του αναγνώστη;**

Η κριτική προσέγγιση της ανταπόκρισης του αναγνώστη περιλαμβάνει μία σειρά από κριτικές προσεγγίσεις, οι οποίες δίνουν έμφαση στο ρόλο του αναγνώστη ως ενεργού συντελεστή στην ολοκλήρωση του νοήματος του κειμένου καθώς το διαβάει. Είναι μια μέθοδος που γεννήθηκε στην κριτική μελέτη της λογοτεχνίας και προσαρμόστηκε από τους βιβλικούς επιστήμονες στην ερμηνεία της Βίβλου.

**Πώς αναπτύχθηκε η θεωρία και ποια είναι τα κύρια χαρακτηριστικά της;**

*Robert M. Fowler*

Η εμφάνιση της κριτικής προσέγγισης της ανταπόκρισης του αναγνώστη εμφανίστηκε στην λογοτεχνία στη δεκαετία του 1970 και συχνά παρουσιάζεται ως μια επανάσταση στις λογοτεχνικές σπουδές ενάντια στη **νέα κριτική**, η οποία δίνει έμφαση στην προσεκτική εξέταση της μορφής ενός κειμένου ενώ παράλληλα ασχολείται ελάχιστα με τις ιστορικές ή βιογραφικές συνθήκες μέσα στις οποίες αυτό γεννή-

θηκε. Η κριτική προσέγγιση της ανταπόκρισης του αναγνώστη μεταθέτει το ενδιαφέρον από το κείμενο και μορφολογικά του στοιχεία στον αναγνώστη του κειμένου και στην εμπειρία της ανάγνωσης. Οι περισσότεροι ειδικοί που ασχολούνται με την ανταπόκριση του αναγνώστη θα υποστήριζαν ότι το νόημα δεν είναι εγγενές στα κείμενα, αλλά μάλλον το νόημα διαμορφώνεται από έναν αναγνώστη κατά την πράξη της ανάγνωσης. Μέσα στις βιβλικές μελέτες η υιοθέτηση της κριτικής προσέγγισης της ανταπόκρισης του αναγνώστη ήταν επίσης μέρος μίας επανάστασης ενάντια στην ηγεμονία ή στην κυριαρχία της ιστορικής κριτικής της Βίβλου. Αντί λοιπόν να αναζητήσουν την πρόθεση του αρχαίου συγγραφέα ή να κατανοήσουν την αρχαία ιστορική συνάφεια, μέσα στην οποία το κείμενο γράφηκε, οι εκπρόσωποι της κριτικής προσέγγισης της ανταπόκρισης του αναγνώστη προσπάθησαν να μεταθέσουν την προσοχή στον πανταχού και συχνά παραμελημένο πρωταγωνιστή στη βιβλική εξήγηση – τον αναγνώστη.

Μολονότι η κριτική προσέγγιση της ανταπόκρισης του αναγνώστη έχει πλέον αποκτήσει το κύρος μίας κανονική κριτικής προσέγγισης στην ανάγνωση των κειμένων δεν υπάρχει σήμερα καμιά συμφωνία όσον αφορά στο τι είναι η κριτική της ανταπόκρισης του αναγνώστη. Αντί να είναι μία σαφώς καθορισμένη μεθοδολογία, είναι μία πολύμορφη συλλογή κριτικών προσεγγίσεων που εστιάζουν το ενδιαφέρον τους στους αναγνώστες και στην ανάγνωση. Παρά την ποικιλομορφία τους, ωστόσο, είναι δυνατό να ταξινομηθούν οι περισσότερες εκδοχές της κριτικής προσέγγισης της ανταπόκρισης του αναγνώστη μέσα σε ένα συνεχές που ξεκινά από τις ατομικές αναγνώσεις και καταλήγει στις αναγνώσεις της κοινότητας.

- Στη μία άκρη θα πρέπει να τοποθετηθούν οι ψυχολογι-

κές και υποκειμενικές προσεγγίσεις. Τέτοιες προσεγγίσεις συνήθως αναζητούν, επικυρώνουν και αξιολογούν τις προσωπικές και ιδιαίτερες εμπειρίες ανάγνωσης των συνηθισμένων αναγνωστών (Bleich, 1978· Holland, 1975) είτε αυτοί είναι οι φοιτητές σε μία πανεπιστημιακή αίθουσα ή μέλη μίας ενορίας.

- Στη μέση αυτού του συνεχούς θα πρέπει να τοποθετηθούν οι αμφίδρομες ή φαινομενολογικές προσεγγίσεις. Εδώ η ισορροπία βρίσκεται μεταξύ του ρόλου του κειμένου και του ρόλου του αναγνώστη στη διαμόρφωση ή στον έλεγχο της εμπειρίας ανάγνωσης (Iser, 1972· 1976). Έτσι ο αναγνώστης αναλαμβάνει ένα ρόλο της ερμηνείας του κειμένου αλλά το ίδιο το κείμενο διαμορφώνει τον τρόπο με τον οποίο ο αναγνώστης το διαβάζει.
- Στην άλλη άκρη του συνεχούς θα πρέπει να τοποθετηθούν οι κοινωνικές και στρουκτουραλιστικές αναγνώσεις των αναγνωστών και των αναγνώσεών τους. Εδώ η έμφαση τοποθετείται στην κοινωνική θέση των αναγνωστών και στην «ερμηνευτική κοινότητα» της οποίας είναι μέλος (Fisher, 1980).

Επομένως, ποιος είναι ο «αναγνώστης» στην περίπτωση της κριτικής προσέγγισης της ανταπόκρισης του αναγνώστη; Η απάντηση ποικίλει πολύ ανάλογο με το σε ποια θέση μέσα στο συνεχές βρίσκεται αυτός που ασχολείται μαζί της. Κάποιες προσεγγίσεις εστιάζουν το ενδιαφέρον τους στον ξεχωριστό, στον επιμέρους αναγνώστη, ενώ άλλες ενδιαφέρονται για τον αναγνώστη ως το μέλος μίας κοινότητας. Ο επιμέρους αναγνώστης μπορεί να είναι ο μέσος αναγνώστης ο αναγνώστης στην τάξη ή στο εκκλησίασμα, για παράδειγμα· ενώ ο κοινωνικά δομημένος αναγνώστης συχνά θεωρείται ως ένας υποθετικός ειδικός αναγνώστης, ένας κριτικός

αναγνώστης που είναι βαθιά εμποτισμένος με την ιστορία και τις αξίες μίας συγκεκριμένης κοινότητας.

Στην κριτική προσέγγιση της ανταπόκρισης του αναγνώστη ο «αναγνώστης» γενικά θεωρείται ο «**εννοούμενος αναγνώστης**», ένας όρος που έγινε γνωστός από τον Wolfgang Iser (Iser,1972) και είχε ως έμπνευσή του στην ιδέα του Wayne Booth για τον «**εννοούμενο συγγραφέα**» (Booth, 1983). Κι οι δύο ιδέες, ωστόσο, είναι πάντοτε παρούσες στο έργο του Booth: «εν συντομία ο συγγραφέας δημιουργεί την εικόνα του εαυτού του και μια άλλη εικόνα του αναγνώστη του· κατασκευάζει τον αναγνώστη του, όπως κατασκευάζει και το δεύτερο εαυτό του κι η περισσότερο επιτυχής ανάγνωση είναι εκείνη στην οποία οι κατασκευασμένοι συγγραφέας και αναγνώστης μπορούν να συμφωνήσουν μεταξύ τους απόλυτα» (Booth, 1983, 138). Ακριβέστερα ο τρόπος που ο Iser κατανοεί του εννοούμενου αναγνώστη αντιλαμβάνεται ένα μεγαλύτερο ρόλο για τον αναγνώστη από ό,τι κάνει ο Booth αλλά και οι δύο εκδοχές της ιδέας συμβάλουν κατά πολύ στην αυθεντία του κειμένου προκειμένου να διαμορφώσουν και να ελέγξουν την εμπειρία του αναγνώστη. Οι βιβλικές εκδοχές της κριτικής της ανταπόκρισης του αναγνώστη οι οποίες αναπτύχθηκαν από τους Booth και Iser βρίσκονται επομένως στη βολική και ασφαλή μέση αυτού του κριτικού συνεχούς, όπου ο αναγνώστης αναγνωρίζεται ότι έχει έναν κύριο ρόλο στην κατασκευή του νοήματος, αλλά το κείμενο παραμένει κυρίαρχο. Μερικές περισσότερο περιπετειώδεις κριτικές προσεγγίσεις (όπως η φεμινιστική κριτική προσέγγιση της ανταπόκρισης του αναγνώστη) μπορεί να επιλέγει να αμφισβητήσει την παραδοσιακή αυθεντία του κειμένου και να το διαβάσει ενάντια στα κοινωνικά κατεστημένα (Fetterley, 1978), μεταθέτοντας το κριτικό ενδιαφέρον μακριά από το κείμενο είτε στον πολιτικοποιημένο



αναγνώστη είτε στον αναγνώστη μέσα σε μια κοινότητα η οποία αναζητά απελευθέρωση και δικαιοσύνη.

Τι είναι η «εμπειρία της ανάγνωσης» για την οποία γίνεται λόγος στην κριτική προσέγγιση της ανταπόκρισης του αναγνώστη; Και πάλι η απάντηση είναι ότι εξαρτάται από το ποιος κατανοείται κάθε φορά ότι είναι ο αναγνώστης και πού βρίσκεται κάποιος μέσα στο κριτικό συνεχές. Ωστόσο μία πτυχή στην οποία συχνά δίνεται έμφαση είναι η επίπονη προσοχή της χρονικής ροής της αναγνωστικής εμπειρίας. Εδώ και πάλι τα συμπεράσματα του Wolfgang Iser στην φαινομενολογία της ανάγνωσης υπήρξαν καθοριστικά. Ο Iser υποστηρίζει ότι κάθε κείμενο χαρακτηρίζεται από «κενά» και από «σημεία ασάφειας» κι επομένως η ανάγνωση είναι αναπόφευκτα μία πρόκληση να γεμίσει κανείς τα κενά και να διευκρινίσει τις ασάφειες όσο καλύτερα γίνεται. Ακόμη πιο γενικά η ανάγνωση είναι η εμπειρία της «περιπλανώμενης οπτικής», η οποία ταξιδεύει μαζί, μέσα και με το κείμενο, έτσι, όπως κανείς κοιτά προς τα μπρος, περιμένοντας τις στιγμές που θα έρθουν στην εμπειρία της ανάγνωσης και έτσι, όπως κανείς κοιτά προς τα πίσω, αναθερώντας και σκεπτόμενος όσα ήδη έλαβαν χώρα: «κοιτάζουμε μπροστά, κοιτάζουμε πίσω, αποφασίζουμε, αλλάζουμε τις αποφάσεις μας, διαμορφώνουμε προσδοκίες, σοκαριζόμαστε, όταν δεν εκπληρώνονται, αναρωτιόμαστε, στοχαζόμαστε, αποδεχόμαστε, απορρίπτουμε· αυτή είναι η δυναμική διαδικασία της αναδημιουργίας» (Iser, 1978, 288).

Η σημερινή κριτική προσέγγιση της ανταπόκρισης του αναγνώστη δεν είναι σήμερα περισσότερο ενοποιημένη από ό,τι ήταν μέχρι τώρα και την ίδια στιγμή η προσοχή στον αναγνώστη και στην αναγνωστική εμπειρία είναι σχεδόν πανταχού παρούσα στην θεωρία και στην κριτική. Τα κεντρικά ενδιαφέροντα της κριτικής προσέγγισης της ανταπόκρισης του

αναγνώστη είναι σαφέστατα εμφανή μέσα σε κριτικές προσεγγίσεις, όπως για παράδειγμα στη φεμινιστική, στη μεταστρουκτουραλιστική, σε εκείνη της απελευθέρωσης και στη μεταποικιακή καθώς επίσης και αυτή με τη σειρά της είναι ξενιστής πολλών άλλων κριτικών αναγνώσεων. Δεν προκαλεί μεγάλη έκπληξη ότι κάποιοι διατύπωσαν την άποψη ότι ζούμε «στην εποχή του αναγνώστη» (Leitch, 1988, 211) ή την «Εποχή της Ανάγνωσης» (Abrams, 1970, 566).

### **Ποια είναι τα έργα σταθμοί στην κριτική προσέγγιση της ανταπόκρισης του αναγνώστη;**

Wayne C. Booth (1961) *The Rhetoric of Fiction*. Chicago: University of Chicago Press.

Το αρχικό έργο του Booth επανεκδόθηκε για δεύτερη φορά στα 1983· η θεωρία του ήταν ότι κάθε αφήγηση ήταν ένα είδος ρητορείας μέσα στην οποία ένας συγγραφέας προσπαθεί να πείσει τους αναγνώστες για δεσμευτεί ηθικά. Ο συγγραφέας παρουσιάζει τον εαυτό του στον αναγνώστη μεταμφιεσμένο σε ένα δεύτερο εαυτό, ή στον εννοούμενο αναγνώστη, του οποίου ο χαρακτήρας δημιουργείται μέσα από επιλογές που έγιναν από το συγγραφέα.

Wolfgang Iser (1972) *Der implizierte Leser. Kommunikationsformen des Romans von Bunyan bis Beckett*. Munich: Fink.

Μεταφράστηκε στα αγγλικά ως (1974) *The Implied Reader: Patterns of Communication in Prose Fiction from Bunyan to Beckett*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Wolfgang Iser (1976) *Der Akt des Lesens: Theorie ästhetischer Wirkung*. Munich: Fink.

Μεταφράστηκε στα αγγλικά ως (1978) *The Act of Reading: A Theory of Aesthetic Response*. Baltimore: John Hopkins University press.

Σε αυτά τα δύο βιβλία ο Iser παρουσιάζει τη θεωρία ότι κάθε κείμενο έχει έναν «εννοούμενο αναγνώστη» αλλά ότι ο «πραγματικός αναγνώστης» είναι εκείνος που ασχολείται όχι μόνο με το ρόλο του εννοούμενου αναγνώστη αλλά επίσης με τα κενά στο ίδιο το κείμενο προκειμένου να συμπληρώσει το νόημα ενός κειμένου.

David Bleich (1978) *Subjective Criticism*. Baltimore: John Hopkins University Press.

Σε αυτό το βιβλίο ο David Bleich διερεύνησε τον τρόπο με το οποίο η έντονη προσωπική ανταπόκριση σε ένα κείμενο επηρεάζει τον τρόπο με τον οποίο αυτό διαβάζεται. Το ενδιαφέρον του εστιάζεται έτσι στην ανταπόκριση του επιμέρους ατόμου.

Stanley E. Fish (1980) *Is There a Text in this Class? The Authority of Interpretive Communities*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Το ενδιαφέρον του Stanley Fish δεν εντοπίζεται τόσο στα επιμέρους άτομα όσο στην κοινότητα που διαμορφώνει τα επιμέρους άτομα. Κατά την άποψή του οι κοινότητες διαμορφώνουν τον τρόπο με τον οποίο τα άτομα σκέφτονται και αυτό με τη σειρά του διαμορφώνει τους τρόπους με τους οποίους ένα κείμενο ερμηνεύεται.

### **Η κριτική προσέγγιση της ανταπόκρισης του αναγνώστη στην πράξη**

Όπως κατέστησε σαφές ο Robert Fowler η κριτική προσέγγιση της ανταπόκρισης του αναγνώστη είναι ο γενικός όρος που καλύπτει διάφορα είδη κριτικών προσεγγίσεων, οι οποίες ενδιαφέρονται για το ρόλο του αναγνώστη στην ερμηνεία, είτε ως μεμονωμένα άτομα που είτε ενημερώνονται από το κείμενο είτε διαμορφώνονται από την κοινότητα.

Κατά συνέπεια υπάρχουν μέθοδοι ερμηνείας που πληρούν τα κριτήρια της κριτικής της ανταπόκρισης του αναγνώστη, οι οποίες όμως αναπτύχθηκαν σε επιμέρους κεφάλαια μέσα σε αυτό το βιβλίο. Επομένως εκείνες οι κριτικές προσεγγίσεις που προκύπτουν από την ιδεολογική εξάρτηση του αναγνώστη καλύπτονται από αυτόν το γενικό όρο (φεμινιστική, της απελευθέρωσης, κοινωνικοπολιτική, αφροαμερικάνικη, ασιατική, οικολογική), κάτι το οποίο ισχύει επίσης για την ιστορία της πρόσληψης, η οποία διερευνά το πώς η Καινή Διαθήκη προσλήφθηκε μέσα στην ιστορία και πραγματικά ως ένα σημείο και για το στρουκτουραλισμό και το μεταστρουκτουραλισμό. Μία περιοχή που δεν συζητήθηκε αλλού ωστόσο, αλλά η οποία είναι σημαντική μέσα στο πλαίσιο της κριτικής της ανταπόκρισης του αναγνώστη είναι ο τρόπος με τον οποίο η διαδικασία της ανάγνωσης πληροφορεί την ερμηνεία.

Η θεωρία της πρόσληψης του αναγνώστη περιλαμβάνει τόσες διαφορετικές προσεγγίσεις που είναι σχεδόν αδύνατο να τις ενσωματώσει κανείς μέσα σε ένα μόνο και σύντομο παράδειγμα. Γι' αυτόν το λόγο στο παρακάτω πρακτικό παράδειγμα το ενδιαφέρον θα εστιασθεί σε μία συγκεκριμένη ερμηνεία από άποψης της ανταπόκρισης του αναγνώστη την οποία πρότεινε ο Mark Allan Powell.

### **Οι Μάγοι από την Ανατολή: Mt 2, 1-9**

Στο βιβλίο του *Chasing the Eastern Star: Adventures in Biblical Reader-Response Criticism* ο Mark Allan Powell δίνει μεγάλη προσοχή στη διαδικασία της ανάγνωσης στις ερμηνείες των μάγων μέσα στην αφήγηση του Ματθαίου για τη γέννηση (Powell, 2001). Μέρος της σπουδαιότητας της επιχειρηματολογίας του εδώ είναι ότι δεν ενδιαφέρεται για το εάν μία ερμηνεία είναι «σωστό» ή «λάθος», αλλά για το εάν είναι

«αναμενόμενο» (δηλαδή, εάν ένα εννοούμενο ακροατήριο μπορεί να το κατανόησε με αυτόν τον τρόπο) ή «απρόσμενο» (εάν ένα εννοούμενο ακροατήριο μπορεί να μην περίμενε να το κατανοήσει με αυτόν τον τρόπο). Η σημασία αυτού του πράγματος είναι ότι αυτό το κενό μεταξύ του τι μπορεί να περίμενε ένας εννοούμενος αναγνώστης σε μία ερμηνεία και του ποιες ερμηνείες προτάθηκαν μπορεί να μας δώσει πολλές πληροφορίες για εμάς τους ίδιους κατά την πράξη της ανάγνωσης. Προκειμένου να το καταστήσει αυτό σαφές ο Powell διερευνά την ερμηνεία των μάγων ως βασιλέων και στη συνέχεια ως σοφών κι έτσι αποκαλύπτει ποια κατά τη γνώμη του είναι η αναμενόμενη κατανόησή τους μέσα στο κείμενο και ποια η απρόσμενη.

### ***Οι μάγοι ως βασιλείς***

Οι μάγοι στο κατά Ματθαίον θεωρούνται γενικά βασιλείς από τον 6<sup>ο</sup> αι. έως και την εποχή της Μεταρρύθμισης. Όπως σημειώνει, ωστόσο, ο Powell από τη Μεταρρύθμιση μέχρι και τις μέρες μας είναι αποδεκτό ότι ιστορικά οι μάγοι δεν ήταν βασιλείς και δεν είχαν καμιά σχέση με τη βασιλική ιδιότητα (Powell, 2001, 136-137). Έτσι σήμερα τα περισσότερα σύγχρονα υπομνήματα δεν το συζητούν καθόλου, εάν ήταν βασιλείς ή όχι. Ωστόσο οι αναφορές μέσα στο κείμενο αφήνουν περιθώρια για τη δυνατότητα να ερμηνευθούν οι μάγοι ως βασιλείς.

Πίσω από την ιστορία του Ματθαίου κρύβονται τα Ησ 60, 3 και Ψα 72, 10-11. Το Ησ 60, 3 αναφέρεται στους βασιλείς που «έρχονται στη λαμπρότητα του πρωινού» και οι Ψα 72, 10-11 στους βασιλείς της Ταρσίς και Σεβά που φέρνουν δώρα και σκύβουν προσκυνώντας. Αυτό οδηγεί τον Powell στο να συμπεράνει ότι, μολονότι οι μάγοι δεν ήταν βασιλείς από ιστορικής άποψης, υπάρχει χώρος στο κείμενο μέσα από

διακειμενικές αναφορές για να γίνει η σύνδεση μεταξύ των μάγων και των βασιλέων.

Αυτό δε σημαίνει, ωστόσο, ότι οι εννοούμενοι αναγνώστες του ευαγγελίου του Ματθαίου θα έκαναν αυτή τη σύνδεση. Ο Powell υποστηρίζει ότι οι εννοούμενοι αναγνώστες του κατά Ματθαίον ήταν «αναμενόμενο» ότι θα γνώριζαν ότι οι μάγοι ήταν στην πραγματικότητα οι υπηρέτες του βασιλιά κι όχι οι ίδιοι βασιλιάδες. Παρουσιάζει μαρτυρίες γι' αυτό το υλικό από τα κείμενα του ελληνορωμαϊκού κόσμου, από ιουδαϊκά **midrash** και από τα Δαν 2, 2 και 10 ως σαφείς ενδείξεις ότι οι μάγοι γενικά θεωρούνται ότι ήταν στην πραγματικότητα βασιλικοί υπηρέτες. Σε αυτό προσθέτει επίσης το γεγονός ότι ο Ματθαίος καθιστά πολύ σαφές μέσα στο ευαγγέλιό του ότι η βασιλεία του Θεού βρίσκεται σε σύγκρουση με τη βασιλεία των εγκόσμιων δυνάμεων κι έτσι ένας εννοούμενος αναγνώστης, ο οποίος μπορεί να γνώριζε κάποια από τα κείμενα, τα οποία παραθέτει ο Powell, θα υπέθετε ότι οι μάγοι ήταν στην πραγματικότητα βασιλικοί υπηρέτες· αν ήταν πραγματικοί βασιλείς, τότε θα ήταν σε σύγκρουση με τη βασιλεία του Θεού και δε θα την προσκυνούσαν. Ο Powell αναπτύσσει ακόμη περισσότερο το επιχείρημά του. Υποστηρίζει ότι οι διακειμενικές αναφορές στον Ησαΐα και στους Ψαλμούς συμβάλλουν στο να υποσκάψουν την παράδοση ότι οι βασιλείς φέρνουν δώρα λατρείας παρά στο να την υποστηρίξουν. Η προφητική και ψαλμική παράδοση είδε μπροστά σε μία εποχή, όταν οι βασιλείς θα έρχονταν να προσκυνήσουν· στο γεγονός της εκπλήρωσης της προφητείας ήταν οι υπηρέτες κι όχι οι βασιλείς εκείνοι που έφεραν δώρα για να τιμήσουν τον «βασιλέα».

### ***Οι μάγοι ως σοφοί***

Ενώ η πλειοψηφία των καινοδιαθηκολόγων θα απέρριπταν

την ταύτιση των μάγων με τους βασιλιάδες, πολλοί θα δεχόταν την ταύτισή τους με τους «σοφούς». Ο Powell εκφράζει την έκπληξή του, διότι, αφού μελετά τις πληροφορίες, αισθάνεται ότι η ερμηνεία των μάγων ως σοφών υπονομεύεται από τον ίδιο τον Ματθαίο κι ότι ο εννοούμενος αναγνώστης αναμένεται να τους θεωρήσει ανόητους (Powell, 2001, 148-149). Αρχίζει με μία διάκριση μεταξύ της σοφίας ως μάθησης και της σοφίας ως οξύνοιας (η πρώτη αποκτάται μέσω της μελέτης, η δεύτερη είναι φυσικό επακόλουθο) και παρατηρεί ότι οι περισσότεροι θα δέχονταν ότι οι μάγοι ήταν σοφοί εξαιτίας τις αστρονομικές τους γνώσεις. Ο Powell σημειώνει ένα κενό στο κείμενο, ωστόσο, το οποίο είναι ο τρόπος με τον οποίο ο Ματθαίος περιγράφει τη μαρτυρία των μάγων ότι είδαν το αστέρι στην Ανατολή (Μτ 2, 2). Η σύγχρονη ερμηνεία υποθέτει ότι το γεγονός ότι είδαν το αστέρι στην Ανατολή υποδηλώνει μία αποκτημένη μέσα από τη μελέτη γνώση της αστρονομίας. Είναι δυνατόν αυτή η γνώση να μην ήταν τίποτε παραπάνω από μία κοινή γνώση και ότι η εμφάνιση του αστέρος στον ουρανό θα πρέπει γενικά να κατανοούνταν ως η γέννηση ενός νέου βασιλιά.

Ο Powell συνεχίζει εξετάζοντας το τι ήταν αναμενόμενο να γνώριζε ο εννοούμενος αναγνώστης για τους μάγους. Στηριζόμενος κυρίως στο Δαν 2, αλλά και στην ελληνορωμαϊκή γραμματεία και τα ιουδαϊκά midrash, υποστηρίζει ότι οι εννοούμενοι αναγνώστες του κατά Ματθαίον αναμενόταν να κάνουν τη σύνδεση ότι οι μάγοι ήταν μόνο ενημερωμένοι σε ζητήματα που θεωρούνταν ανοησίες. Έτσι μπορούσε να γίνει μια διάκριση μεταξύ του διαβασμένου και του σοφού· μπορεί να ήταν διαβασμένοι αλλά βέβαια όχι σοφοί (Powell, 2001, 150-152). Ο Powell το υποστηρίζει αυτό εξετάζοντας την ιδέα της σοφίας αλλού στο κατά Ματθαίον και σημειώνει ότι σε περικοπές, όπως το 11, 25, η σοφία εμφανίζεται να

υποβαθμίζεται ως αρετή, γιατί συνοδεύεται από τη δύναμη. Καταλήγει ότι η σοφία απορρίπτεται από τον Θεό στο κατά Ματθαίον με τον ίδιο τρόπο όπως και η βασιλική εξουσία.

Αυτή η ανάγνωση των μάγων ως «ανόητων» φαίνεται να υποστηρίζεται από την ιστορία της αναζήτησης του Ιησού, η οποία χαρακτηρίζεται από άγνοια και παρερμηνείες. Δεν γνωρίζουν στην πραγματικότητα ένας ο Ιησούς γεννήθηκε και πηγαίνουν στο λάθος μέρος πριν φτάσουν στη Βηθλεέμ (Μτ 2, 1-8) και φαίνεται να έχουν εξαπατηθεί από τον Ηρώδη ώστε να νομίσουν ότι το ενδιαφέρον του για τον Ιησού ήταν γνήσιο (Μτ 2, 8-9). Έτσι ο Powell καταλήγει ότι οι εννοούμενοι αναγνώστες αναμένεται να ανταποκριθούν με αυτόν τον τρόπο: «Ο Θεός αποκάλυψε την αλήθεια για τον Χριστό σε λίγους εθνικούς ανόητους, ενώ εκείνοι που ήταν αρκετά έξυπνοι για να την καταλάβουν μόνοι τους δεν την αντιλήφθηκαν» (Powell, 2001, 156).

### ***Ούτε βασιλείς ούτε σοφοί***

Το συμπέρασμα του Powell, επομένως, είναι ότι οι εννοούμενοι αναγνώστες της αφήγησης γνώριζαν ότι οι μάγοι δεν ήταν ούτε βασιλείς ούτε σοφοί. Καθώς περνούσαν τα χρόνια, ωστόσο, η στάση απέναντι στη βασιλεία και στη σοφία άλλαξε έτσι ώστε μετά την κωνσταντινεία περίοδο να χαιρεί μεγάλης εκτίμησης και κατά την Αναγέννηση η σοφία ήταν τόσο σημαντική ώστε οι μάγοι συνδέθηκαν πρώτον με τη βασιλεία και μετά με τη σοφία. Σε αυτό το σημείο επομένως η αναμενόμενη ανάγνωση (αυτή που εννοούμενος αναγνώστης πρέπει να υιοθέτησε) ανατράπηκε για χάρη της μη απροσδόκητης ανάγνωσης (αυτήν που ο αναμενόμενος αναγνώστης δεν θα είχε υιοθετήσει): οι μάγοι κατέστησαν χαρακτηριστικές που είτε ντύθηκαν τη βασιλική εξουσία είτε τη σοφία κι έτσι τους άξιζε να γίνουν αποδέκτες μίας αποκάλυψης του



Χριστού. Ο Powell το ερμηνεύει αυτό ως μία αντίσταση των πραγματικών αναγνωστών στο μήνυμα του ευαγγελίου, η οποία προτιμά τους κατώτερους κοινωνικά και τους απόκληρους από τους πλούσιους και δυνατούς (Powell, 2001, 175).

### **Συμπεράσματα**

Η κριτική προσέγγιση της ανταπόκρισης του αναγνώστη που υιοθετεί ο Powell εμπίπτει στην κατηγορία την οποία ο Fowler χαρακτηρίζει ως το μεσαίο σημείο στο φάσμα και το οποίο προϋποθέτει την επίδραση τόσο του κειμένου όσο και του αναγνώστη. Η ερμηνεία του εδώ είναι ένα μείγμα ημι-ιστορικής κριτικής (η αναζήτηση για τις προσδοκίες του εννοούμενου αναγνώστη) και ιστορίας της πρόσληψης (πώς το κείμενο ερμηνεύτηκε πραγματικά από την Εκκλησία). Ο τρόπος που σκέφτεται τη διαδικασία της ανάγνωσης έγκειται στη διερεύνηση του γιατί και πώς η «απροσδόκητη» ανάγνωση του πραγματικού αναγνώστη προτιμήθηκε από την «αναμενόμενη» ανάγνωση του εννοούμενου αναγνώστη. Αναγνωρίζει αργότερα στο βιβλίο του ότι κατά κανόνα προτιμά την αναμενόμενη ανάγνωση αντί για την απροσδόκητη, αλλά ότι αναγνωρίζει ότι η απρόσμενη ανάγνωση (όπως για παράδειγμα την ερμηνεία του μάννα στην έρημο, Έξ 16, 31-36, υπό το πρίσμα της Ευχαριστίας) μπορεί να προσφέρει συμπεράσματα σχετικά με το κείμενο που δεν μπορεί να τα παρέχει η αναμενόμενη ανάγνωση.

### **Αξιολόγηση της κριτικής προσέγγισης της ανταπόκρισης του αναγνώστη**

Το εύρος της κριτικής προσέγγισης της ανταπόκρισης του αναγνώστη καθιστά την κριτική αξιολόγησή της πολύπλοκη. Εκείνοι, όπως ο Mark Allan Powell που προτιμούν την «αναμενόμενη» ανάγνωση του κειμένου έχουν ενδιαφέρο-

ντα παρόμοια με εκείνα όσων ασχολούνται με την ιστορική κριτική. Εργάζονται με βάση την αρχή ότι υπάρχει μία καλύτερη ανάγνωση του κειμένου (σε αυτήν την περίπτωση εκείνη που θα είχε υιοθετήσει ο αναμενόμενος αναγνώστης) κι αυτό, ακόμη κι αν είναι ίσως δύσκολο να διακρίνει κανείς ποια μπορεί να είναι αυτή, είναι ο σκοπός της κριτικής προσέγγισης, η οποία στη συνέχεια μπορεί να συγκρίνει με άλλες ερμηνείες για να δει πόσο πολύ συμφωνούν και πόσο πολύ διαφέρουν. Άλλοι αναγνωρίζουν ίσως την παρουσία της «αναμενόμενης» ανάγνωσης κι εσκεμμένα διαβάζουν το κείμενο με διαφορετικό τρόπο. Μια τέτοια ανάγνωση «ενάντια στο κατεστημένο» εσκεμμένα θέτει τον αναγνώστη αντιμέτωπο με το προφανές νόημα του κειμένου και προσπαθεί να το διαβάσει «διαφορετικά». Άλλες κριτικές προσεγγίσεις της ανταπόκρισης του αναγνώστη θα εξετάσουν εάν υπάρχει ένα «αναμενόμενο» νόημα και υποστηρίζουν ότι υπάρχει μία ποικιλία.

Ο κύριος παράγοντας που συγκρατεί όλες αυτές τις προσεγγίσεις μεταξύ τους είναι η έμφαση, η οποία δίνεται στον αναγνώστη και στο ρόλο του στην ερμηνεία του κειμένου. Κάποιοι προτιμούν να δώσουν μεγαλύτερη έμφαση στο κείμενο παρά στον αναγνώστη· κάποιοι άλλοι θα δώσουν μεγαλύτερη έμφαση στον αναγνώστη παρά στο κείμενο, αλλά όλοι ενδιαφέρονται είτε να σημειώσουν τη σημασία του ρόλου του αναγνώστη στην ερμηνεία είτε να διορθώσουν αυτήν την ισορροπία για χάρη του νοήματος του κειμένου ή για να το τονίσουν ως τον τόπο ανακάλυψης του νοήματος.

## Η φεμινιστική κριτική προσέγγιση (Feminist criticism)

### Τι είναι η φεμινιστική κριτική προσέγγιση;

Η φεμινιστική κριτική προσέγγιση ερμηνεύει τη Βίβλο από εκείνη την πλευρά η οποία δίνει ιδιαίτερη σημασία σε ζητήματα κοινωνικού φύλου, στο μέτρο που αυτά αφορούν στις γυναίκες, τόσο στην Καινή Διαθήκη όσο και στην ερμηνεία της.

### Πώς αναπτύχθηκε η θεωρία και ποια είναι τα κύρια χαρακτηριστικά της;

*Kathy Ehrensperger*

Το ενδιαφέρον για τα ζητήματα κοινωνικού φύλου στην Καινή Διαθήκη και στην ερμηνεία της εμφανίστηκε ήδη στα μέσα του 19<sup>ου</sup> αι. Ένα από τα πιο σημαντικά έργα που προέκυψαν από αυτό το ενδιαφέρον εκδόθηκε στα 1895 και 1898. Επηρεασμένοι από τις κινητοποιήσεις ενάντια στη δουλεία στις ΗΠΑ και στο Ηνωμένο Βασίλειο, μία ομάδα ακτιβιστών γύρω από την Elisabeth Cady Stanton (1815-1902) εξέδωσε το έργο *The Woman's Bible* στις ΗΠΑ. Οι περικοπές από την Βίβλο που συγκεντρώθηκαν σε αυτόν τον τόμο επιλέχθηκαν με βάση τα κριτήρια εκείνα που διάβαζαν το κείμενο με μία ευαισθησία προς την ιδιαίτερη (ανδρική) προοπτική του βι-

βλικού κειμένου κι έτσι επίσης προς το θέμα των προϋποθέσεων στην ανάγνωση.

Αυτό το πρώιμο παράδειγμα μίας βιβλικής ερμηνείας ευαισθητοποιημένης σε θέματα κοινωνικού φύλου δεν άσκησε μια μακροχρόνια και διαδεδομένη επίδραση εκείνη την εποχή και το ζήτημα της ερμηνείας της Καινής Διαθήκης από μία ειδικά φεμινιστική προοπτική επανεμφανίστηκε στο τέλος της δεκαετίας του 1960 και στις αρχές της δεκαετίας του 1970. Πριν την εμφάνιση των φεμινιστικών προσεγγίσεων ειδικοί εστίασαν το ενδιαφέρον τους σε οτιδήποτε λείπει η Καινή Διαθήκη για το ρόλο των γυναικών και σε συγκεκριμένα κείμενα που αφορούν στις γυναίκες παρά στο να συζητήσουν το ζήτημα των ερμηνευτικών προϋποθέσεων στην ερμηνεία.

Η έρευνα για την ιστορία και το ρόλο των γυναικών στην Καινή Διαθήκη και στη συνάφεια του πρώτου αιώνα συνεχίζει να συνιστά μία σημαντική πτυχή της φεμινιστικής έρευνας σήμερα· ωστόσο, η κριτική φεμινιστική προοπτική αναπτύχθηκε ως αποτέλεσμα αυτών που η Elisabeth Schüssler Fiorenza στο σημαντικό έργο της *Bread not Stone* (1984) χαρακτήρισε και ονόμασε ως η «ερμηνευτική της υποψίας», σύμφωνα με την οποία, διαφορετικά από τις προηγούμενες προσεγγίσεις ο λόγος της βιβλικής ερμηνείας και η ίδια η Βίβλος κατανοούνταν ως απόλυτα εδραιωμένη μέσα σε προοπτικές που είναι προσανατολισμένες προς και κυριαρχούνται από το ανδρικό φύλο. Αυτό όχι μόνο διαμόρφωσε με έναν αποφασιστικό τρόπο το ρόλο των ανδρών και γυναικών μέσα στην Εκκλησία και την κοινωνία αλλά και τα παραδείγματα της σκέψης και πράξης στην κοινωνία: οι φωνές των γυναικών, οι εμπειρίες τους και η οπτική τους δεν εκπροσωπούνται επομένως πουθενά στα κείμενα της Καινής Διαθήκης ούτε στην ερμηνεία τους. Η φεμινιστική ερμηνεία που στηρίζεται στην ερμηνευτική της υποψίας αναζητά τις

φιμωμένες φωνές και την κρυμμένη ιστορία των γυναικών μέσα στο κείμενο. Το κύριο ενδιαφέρον έγκειται στην αποκάλυψη εκείνων των θαμμένων φωνών και την ίδια στιγμή της κατάδειξης των κυρίαρχων και καταπιεστικών παραδόσεων μέσα στα κείμενα και στις ερμηνείες τους.

Μία από τις έμμεσες προϋποθέσεις των παλαιότερων φεμινιστικών προσεγγίσεων (στις δεκαετίες του 1970 και του 1980) ήταν η ιδέα μίας γενικής γυναικείας εμπειρίας φίμωσης και καταπίεσης. Οι γυναίκες από παραδόσεις που δεν συνδέονται με τις λευκές και δυτικές κοινωνίες κατηγόρησαν κάποιες φεμινιστικές προσεγγίσεις ως έμμεσα ρατσιστικές και / ή αντι-ιουδαϊκές. Ένα νέο κύμα φεμινιστικής ερμηνείας εμφανίστηκε στις δεκαετίες του 1980 και του 1990 και κατέστησε σαφές ότι η φεμινιστική ερμηνεία χαρακτηρίζεται από πολυμορφία κι όχι από ενότητα. Η ερμηνευτική προσέγγιση του γυνισμού επέστησε την προσοχή στις αφροαμερικανές γυναίκες και στις γυναίκες της Καραϊβικής· και η *mujerista* στις ισπανικής καταγωγής στην Αμερική· ενώ οι φωνές των Ιουδαίων φεμινιστριών επεσήμαναν στις χριστιανές φεμινίστριες τις παγίδες του αντι-ιουδαϊσμού μέσα στην ερμηνεία της Καινής Διαθήκης, οι οποίες υιοθετήθηκαν πολλές φορές από τις ανδρικές ερμηνευτικές παραδόσεις. Μία άλλη εξέλιξη εστιάζει το ενδιαφέρον της σε ζητήματα κοινωνικού φύλου γενικά και έδωσε αφορμή τόσο στην κριτική προσέγγιση της Βίβλου με βάση το κοινωνικό φύλο γενικά (Sawyer, 2007) όσο και στις κριτικές προσεγγίσεις με βάση την «ανδρική οπτική» (Moore & Anderson, 2003).

Η ανάγκη αυτοκριτικής αξιολόγησης των ερμηνευτικών προϋποθέσεων στο πλαίσιο των φεμινιστικών και των ευαισθητοποιημένων σε θέματα κοινωνικού φύλου προσεγγίσεων κατέστη επίσης σαφής. Έτσι η φεμινιστική ερμηνεία δε μπορεί να περιγραφεί ως μία απλή προσέγγιση ή μέθοδος

ερμηνείας, αλλά εξελίχθηκε σε ένα «σύνολο αλληλοσυνδεδεμένων οπτικών» (Day και Pressler, 2006, xi), το οποίο περιλαμβάνει ένα ευρύ φάσμα γνωστικών πεδίων και μεθόδων. Η λογοτεχνική κριτική προσέγγιση κινείται από την ιστορική κριτική, την κοινωνική επιστήμη, την κοινωνιολογία, την κριτική θεωρία, την πολιτική επιστήμη και άλλες προσεγγίσεις μέσα στις διάφορες φεμινιστικές κριτικές προσεγγίσεις που έχουμε στη διάθεσή μας. Κάποιες θέσεις ωστόσο θα μπορούσαν να θεωρηθούν ότι είναι κοινές στις περισσότερες φεμινιστικές προσεγγίσεις:

- *Η υποκειμενικότητα της ερμηνείας*

Η φεμινιστική κριτική προσέγγιση μαζί με πολλές άλλες προσεγγίσεις όπως είναι η μεταποικιακή ερμηνεία, δεν κατανοούνται ως μία επιπλέον μέθοδος ανάλυσης κειμένου αλλά ως μετάθεση του παραδείγματος, η οποία προϋποθέτει ότι όλες οι ερμηνείες είναι συναφειακές, δηλαδή διαμορφώνονται από τον κοινωνικό περίγυρο (κοινωνικό φύλο, φυλή, τάξη, σεξουαλικό προσανατολισμό, ηλικία κ.ά.). Αυτό υπογραμμίζει την ανάγκη να δοθεί προσοχή στις *ερμηνευτικές προϋποθέσεις*, οι οποίες επηρεάζονται από τη συνάφεια του ερμηνευτή και οι οποίες κατευθύνουν κάθε ερμηνεία. Κατά συνέπεια η ιδέα της αντικειμενικότητας ή εκείνη ενός κειμένου που μιλά για τον εαυτό του κατανοείται ως μία στάση η οποία δεν μπορεί να ισχύσει ανεξάρτητα από την ερμηνευτική οπτική που θα προτιμηθεί. Η ιδιαιτερότητα και η ποικιλία είναι επομένως πτυχές εγγενείς στη διαδικασία ερμηνείας, η οποία με τη σειρά της κατανοείται ως μία συνεχιζόμενη συζήτηση σχετικά με το νόημα ενός κειμένου.

- *Η σπουδαιότητα των σύγχρονων προβλημάτων για την Εκκλησία και την κοινωνία*

Μια άλλη διάσταση κοινή στις περισσότερες φεμινιστικές προσεγγίσεις είναι η συνειδητοποίηση των σύγχρονων προ-

βλημάτων και η σχέση προς αυτά μέσα στην Εκκλησία και την κοινωνία. Η ερμηνεία της Καινής Διαθήκης δεν αντιμετωπίζεται κι ασκείται ως ένας αθώος ή αποστασιοποιημένος «καθαρά ακαδημαϊκός» επιστημονικός τομέας αλλά τόσο στη δυναμική της όσο και στην πραγματική επίδραση που έχει στη ζωή των ανδρών και γυναικών μέσα στην Εκκλησία και στην κοινωνία. Οι ερμηνείες και οι ηθική ευθύνη για την επίδραση/τα αποτελέσματα που μπορεί αυτές να προκαλέσουν δεν μπορούν να διαχωρισθούν το ένα από το άλλο. Οι φεμινιστικές ερμηνείες ενδιαφέρονται για ερμηνείες, οι οποίες αφορούν ιδιαίτερα αλλά όχι αποκλειστικά στην τύχη των γυναικών.

K.E.

### **Ποια είναι τα έργα σταθμοί στη φεμινιστική κριτική προσέγγιση;**

Elizabeth Cady Stanton και η National American Woman Suffrage Association Collection (1895) *The Woman's Bible*. New York: European Publishing.

Η *Woman's Bible* περιέχει μία συλλογή περικοπών που θεωρούνται ότι είναι ιδιαίτερα σχετικές με τα προβλήματα των γυναικών. Είναι το πρώτο βιβλίο που έχει ένα ιδιαίτερο ενδιαφέρον για την αξιολόγηση του τρόπου με τον οποίο η Βίβλος επηρέασε τον τρόπο με τον οποίο αντιμετωπίστηκαν οι γυναίκες. Συμπέρανε ότι αυτή υποβαθμίζει τη γυναίκα από την αρχή μέχρι το τέλος.

Elisabeth Schüssler Fiorenza (1983) *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*. New York: Crossroad.

Elisabeth Schüssler Fiorenza (1984) *Bread not Stone: The Challenge of Feminist Biblical Interpretation*. Boston: Beacon Press.

Αυτά τα δύο βιβλία γενικά θεωρούνται ότι άρχισαν να

διαμορφώνουν το πεδίο της φεμινιστικής βιβλικής ερμηνείας θεμελιώνοντας μία μέθοδο ανάγνωσης της Βίβλου που διαμορφώνεται από την «ερμηνευτική της υποψίας».

Η σειρά που εκδόθηκε από την Amy-Jill Levine, *Feminist Companion to the New Testament and Early Christian Writings* (εκδόθηκε στο Ηνωμένο Βασίλειο από τον εκδοτικό οίκο Continuum και στην ΗΠΑ από τον εκδοτικό οίκο Pilgrim Press) είχε σκοπό να προσφέρει συλλογές φεμινιστικών ερμηνειών σε όλα τα βιβλία της Καινής Διαθήκης. Άσκησε μεγάλη επίδραση στην φεμινιστική ερμηνεία που είναι γνωστή στο ευρύτερο κοινό.

Carol A. Newsom και Sharon H. Ringe (1992) *The Women's Bible Commentary*. London and Louisville: SPCK & Westminster John Knox.

Αποδίδοντας συνειδητά φόρο τιμής στο έργο της Cady Stanton *The Woman's Bible*, οι Newsom και Ringe αναγνώρισαν την ποικιλία των γυναικείων φωνών που εμπλέκονται στη φεμινιστική βιβλική ερμηνεία και τη σημασία της ερμηνείας στην ανάγνωση της Βίβλου (κι έτσι άλλαξαν το όνομα από *The Women's Bible* σε *The Women's Bible Commentary*). Στον τόμο συγκέντρωσαν ένα ευρύ φάσμα φεμινιστικών απόψεων για τη Βίβλο με σκοπό να συντάξουν υπομνήματα σε κάθε βιβλίο της Βίβλου.

### **Η φεμινιστική κριτική προσέγγιση στην πράξη**

Ένα από τα ζητήματα που επηρεάζουν την φεμινιστική κριτική προσέγγιση είναι το ερώτημα του τι καθιστά μία ερμηνεία «φεμινιστική». Είναι σαφές ότι όλες οι ερμηνείες που προτείνονται από γυναίκες δεν είναι αναγκαστικά φεμινιστικές. Επιπλέον, πολλοί άνθρωποι αλλά όχι όλοι, θα μπορούσαν να αποδεχθούν ότι κι οι άνδρες μπορούν να παρά-



γουν φεμινιστικές κριτικές ερμηνείες. Κατά συνέπεια δεν είναι αναγκαστικά το κοινωνικό φύλο του συγγραφέα μίας κριτικής μελέτης που καθορίζει εάν αυτή θα είναι φεμινιστική ή όχι. Αντίθετα είναι η ιδεολογική πρόθεση εκείνη που καθορίζει τη φεμινιστική φύση μίας τέτοιας μελέτης· οι μέθοδοι που υιοθετούνται διαφέρουν πολύ από ειδικό σε ειδικό:

- Κάποιες εκπρόσωποι της φεμινιστικής ερμηνείας επιλέγουν να ερμηνεύσουν περικοπές στις οποίες εμφανίζονται οι γυναίκες και έτσι εξετάζουν περικοπές που φαίνεται να υποσκάπτουν την ισότητα των γυναικών (όπως για παράδειγμα η συζήτηση του Παύλου για το ρόλο των γυναικών στο 1 Κορ 11, 1-16 ή η εικόνα της πόρνης της Βαβυλώνας στο Αποκ 17, 1-18) ή εκείνες που φαίνεται να υποστηρίζουν την ισότητά τους (όπως για παράδειγμα Γαλ 3, 28 ή περικοπές που αναφέρουν γυναίκες στην αρχαία Εκκλησία όπως την Φοίβη στο Ρωμ 16, 1 ή την Ιουνία στο Ρωμ 16, 7).
- Άλλοι ερμηνευτές επικεντρώνουν το ενδιαφέρον του στο πώς η ερμηνεία της Καινής Διαθήκης γενικά επηρέασε το ρόλο ή τη θέση των γυναικών.
- Επιπλέον κάποιοι άλλοι ερμηνευτές εξετάζουν ζητήματα όπως την εξουσία, είτε στο ίδιο το κείμενο της Καινής Διαθήκης είτε στις ερμηνείες του κειμένου, στο οποίο, ενώ δε γίνεται ανοικτά λόγος για τις γυναίκες, έχουν επηρεάσει τις γυναίκες και τη θέση τους στην κοινωνία.

Κατά συνέπεια η φεμινιστική κριτική προσέγγιση σπάνια, αν το κάνει ποτέ, απαντά μόνη της. Αντίθετα καθίσταται ένα συγκεκριμένο σημείο αφετηρίας από το οποίο ξεκινώντας κανείς εφαρμόζει κάποιο άλλο είδος κριτικής, κι έτσι απαντάμε ειδικούς στη φεμινιστική ιστορική κριτική, στο φεμινιστικό μεταστρουκτουραλισμό, στην φεμινιστική ρητορι-

κή κριτική κι ούτω καθεξής. Όλοι τους είναι φεμινιστές, αλλά διαφέρουν πολύ μεταξύ τους. Θα μπορούσε να γραφεί ένα βιβλίο στο μέγεθος του παρόντος, το οποίο να παρουσιάζει αυτές τις φεμινιστικές κριτικές προσεγγίσεις και να έχει παρόμοια κεφάλαια με αυτά που υπάρχουν στον παρόντα τόμο.

Πιθανόν μίας από τις γνωστότερες μορφές φεμινιστικής κριτικής είναι η προσπάθεια ανακάλυψης εκ νέου του ρόλου των γυναικών στις πρώιμες χριστιανικές κοινότητες. Μέσα σε αυτήν την προσπάθεια, το Ρωμ 16, με τη διπλή αναφορά στη Φοίβη – μία διάκονο – και στην Ιουνία – μία απόστολο – καθώς επίσης και σε πολλές άλλες γυναίκες, διαδραμάτισε ένα σημαντικό ρόλο στη συζήτηση και χρησιμεύει ως ένα καλό παράδειγμα της προσπάθειας μεγαλύτερης κατανόησης των γυναικών στις αρχαίες χριστιανικές κοινότητες.

### ***Χρησιμοποιώντας την Καινή Διαθήκη ως μία πηγή αναπαράστασης του ρόλου των γυναικών***

Ανάμεσα στις πολλές συμβολές της Schüssler Fiorenza σε αυτό το πεδίο είναι και η συνεχής υπενθύμιση ότι τα σωζόμενα κανονικά κείμενα της Καινής Διαθήκης δεν παρέχουν κατ' ανάγκη μία ολοκληρωμένη εικόνα για την κατάσταση στις πρώιμες χριστιανικές κοινότητες. Κατά την άποψή της η παρουσία των γυναικών στο κανονικό υλικό, που έχουμε στη διάθεσή μας, είναι ενδεικτικό των «θαμμένων» πληροφοριών: «εκείνες οι περικοπές που αναφέρουν άμεσα τις γυναίκες δε μπορούν να θεωρηθούν ότι παρέχουν όλες τις πληροφορίες για τις γυναίκες στον αρχαίο χριστιανισμό» (Schüssler Fiorenza, 1986, 423). Διάφορα στρώματα μας χωρίζουν από τις γυναίκες σε αυτές τις πρώιμες κοινότητες: η επιλογή των καταγεγραμμένων περιγραφών, ο τρόπος με τον οποίο η αντιγραφική δραστηριότητα πέρασε μέσα σε αυτές τα καταγεγραμμένα κείμενα, η επιλογή των κειμένων

της Καινής Διαθήκης για τον κανόνα και οι αιώνες χριστιανικής ερμηνείας, όλα συνέβαλαν στο να συγκαλυφθεί ο ρόλος που είχαν οι γυναίκες κατά τον πρώτο αιώνα (Schüssler Fiorenza, 1983, 41-95).

Κάτω από αυτά τα στρώματα διάφορες γυναίκες παραμένουν ορατές μέσα στις παύλειες επιστολές και στο τελευταίο κεφάλαιο της προς Ρωμαίους η παρουσία των δύο γυναικών ειδικότερα προκάλεσε μεγάλη συζήτηση για το ρόλο τους μέσα στις παύλειες κοινότητες.

### **Η Φοίβη, μία διάκονος της Εκκλησίας: Ρωμ 16, 1**

Στην αρχή των χαιρετισμών του Παύλου στο Ρωμ 16, ο Παύλος συστήνει την Φοίβη, η οποία ήταν διάκονος στην εκκλησία των Κεγχρεών και μία *προστάτις*. Και οι δύο λέξεις έχουν σημασία και αξίζει να μελετηθούν περισσότερο.

- Ο όρος «διάκονος» έχει ερευνηθεί διεξοδικά από εκείνους που ενδιαφέρονται για την εξέλιξη του αξιώματος του διακόνου στις αρχαίες χριστιανικές κοινότητες και μπορεί να παρατηρήσει κανείς μία αυξανόμενη συμφωνία – η οποία καθίσταται σαφής από τον ορισμό που δίνεται στην 3<sup>η</sup> έκδοση του ελληνικού λεξικού των Bauer, Danker, Arndt και Gingrich (Danker, 2000, 229-231) – ότι η διάκονος θα πρέπει να θεωρηθεί ως ένας μεσάζων ή ενδιάμεσος, κάτι σαν ένας υπηρέτης ταπεινής καταγωγής. Έτσι, εδώ η Φοίβη θα πρέπει να κατανοηθεί πιθανόν ως ένας αγγελιοφόρος της εκκλησίας των Κεγχρεών. Αυτό φαίνεται να ενισχύεται από το γεγονός ότι η Φοίβη, μια γυναίκα, περιγράφεται με ένα ανδρικό ουσιαστικό, *διάκονος*. Από την εποχή του Ωριγένη κι εξής έχει υιοθετηθεί η άποψη ότι η Φοίβη ήταν μία βοηθός και υπηρέτρια του Παύλου παρά το γεγονός ότι ο ίδιος ο Παύλος χρησιμοποιεί γι' αυτήν τον αρσενικό τύπο «διάκονος»

γί' αυτήν, ο οποίος αλλού χρησιμοποιείται για τον ίδιο τον Παύλο, τον Απολλώ, τον Τιμόθεο ή τον Τύχιο χωρίς όμως εκεί να εννοείται ότι ήταν βοηθοί (βλ. τα παραδείγματα που αναφέρονται από την Schüssler Fiorenza, 1983, 47 και 1986, 423-424).

- Ακόμη μεγαλύτερου ενδιαφέροντος είναι η λέξη «προστάτις». Αυτή η λέξη κατά πάσα πιθανότητα δηλώνει τον πάτρωνα σε μία συγκέντρωση που παρέχει ευεργεσίες· ένα τέτοιο πρόσωπο θα πρέπει να ήταν υπερβολικά πλούσιο και ισχυρό, γιατί είχε τα μέσα να στηρίζει ή όχι ανθρώπους και κοινότητες που αυτό επέλεγε (Osiek, MacDonald και Tulloch, 2006). Και πάλι, όπως σημειώνει η Schüssler Fiorenza οι ειδικοί γενικά υπέθεσαν ότι, επειδή η Φοίβη είναι γυναίκα, αυτό πρέπει να δηλώνει προσωπική φροντίδα και βοήθεια, την οποία δέχθηκε ο Παύλος και οι φίλοι του παρά ότι έχει τη συνηθέστερη σημασία του «πάτρωνα» αφού οι γυναίκες ήταν καταδικασμένες στο να μη μπορούν να αναλάβουν ένα τέτοιο ρόλο στην εποχή του Παύλου (Schüssler Fiorenza, 1986, 425).

Οι φεμινιστικές ερμηνείες αυτών των δύο όρων, ως αγγελιοφόρος και με πάτρωνας, πολλές φορές απορρίφθηκαν επειδή οι γυναίκες δε μπορούσαν να αναλάβουν μία τέτοια θέση. Αυτό οδηγεί στο κατά κάποιο κυκλικό επιχείρημα σχετικά με τη θέση των γυναικών στην Εκκλησία: οι γυναίκες δε μπορούσαν να είναι σε θέση επιρροής, επομένως, όταν τα κείμενα φαίνεται να δηλώνουν ότι αυτές είχαν τέτοιες θέσεις, αυτά θα πρέπει να μεταφραστούν εκ νέου και να ερμηνευθούν στη βάση του ότι δεν μπορεί να είναι σωστά.

### ***Η Ιουνία, επιφανής μεταξύ των αποστόλων: Ρωμ 16, 7***

Ένας άλλος στίχος της προς Ρωμαίους επιστολής που έχει

προκαλέσει μεγάλη αντιπαράθεση είναι το Ρωμ 16, 7, το οποίο φαίνεται να αναφέρεται στην Ιουνία ως συγγενή του Παύλου και ως επιφανή μεταξύ των αποστόλων. Η συζήτηση γύρω από την Ιουνία επικεντρώνεται σε δύο συγκεκριμένα σημεία: στο εάν ήταν γυναίκα ή άνδρας κι εάν η περιγραφή της από τον Παύλο δηλώνει ότι ήταν επιφανής μεταξύ των αποστόλων ή απλά πολύ γνωστή σε αυτούς.

**Άνδρας ή γυναίκα;** Μολονότι οι αρχαίοι Πατέρες κατανόησαν την Ιουνία ως γυναίκα, φαίνεται ότι μόνο κατά τη μεσαιωνική εποχή ο Aegidius της Ρώμης (13<sup>ος</sup> αι.) πρότεινε ότι ήταν περισσότερο λογική μία αλλαγή σε ανδρικό όνομα. Ο Λούθηρος, στη συνέχεια, κατανόησε το όνομα ως ανδρικό αλλά η μετάφραση του King James δεν το έκανε. Μόνο στα 1881 με την αναθεωρημένη έκδοση (Revised Version) η Ιουνία έγινε Ιουνίας και άνδρας στις αγγλικές μεταφράσεις (Thorley, 1996, 18). Αυτή η θέση ενισχύθηκε ακόμη περισσότερο από την κριτική έκδοση των χειρογράφων της Καινής Διαθήκης, η οποία εκδόθηκε από τις Ηνωμένες Βιβλικές Εταιρείες (United Bible Societies) και την Nestle-Aland στο διάστημα μεταξύ 1927 και 1993 και οι οποίες θεώρησαν το ανδρικό όνομα Ιουνίας ως μία «βέβαιη» ανάγνωση (Epp, 2005, 49-52).

Όπως τονίζει ο Epp δεν υπάρχουν αρκετές μαρτυρίες για να θεωρηθεί ο ελληνικός τύπος «Ίουνιαν» ως αρσενικός, αφού το ερώτημα, εάν ήταν ανδρικό ή γυναικείο όνομα εξαρτάται από το πού θα τονιστεί η λέξη και υπάρχουν ελάχιστα χειρόγραφα πριν τον 7<sup>ο</sup> αι. που είχαν τονισμό γενικά και εκείνα που είχαν τονισμό μαρτυρούν μία μορφή της λέξης, η οποία μπορεί να είναι είτε γυναικεία είτε ανδρική. Σε αυτό θα πρέπει να προστεθούν και τα εξής:

- το όνομα Ιουνία είναι ένα πολύ συνηθισμένο γυναικείο όνομα στη ρωμαϊκή επαρχία

- δεν υπάρχουν καθόλου παραδείγματα του ανδρικού ονόματος Ιουνίας
- ο Παύλος απευθύνεται σε άλλα ζευγάρια ανδρών/γυναικών στο Ρωμ 16

κι έτσι οι μαρτυρίες για την Ιουνία να είναι γυναίκα φαίνεται να είναι μάλλον πολύ ισχυρές.

**Επιφανής μεταξύ των αποστόλων;** Το άλλο ενδιαφέρον στη συζήτηση εντοπίζεται στο εάν η φράση «ἐπίσημοι ἐν τοῖς ἀποστόλοις» σημαίνει «επιφανείς μεταξύ των αποστόλων» ή «πολύ γνωστοί μεταξύ των αποστόλων». Οι μαρτυρίες εδώ είναι δυσκολότερο να αξιολογηθούν. Η συζήτηση επικεντρώνεται σε άλλα παραδείγματα της ίδιας φράσης στην ελληνική γραμματεία έξω από την Καινή Διαθήκη και στο τι μπορεί να θεωρηθεί ότι σήμαινε η λέξη σε αυτές τις συνάψεις. Οι Burger και Wallace υποστηρίζουν ότι αν η φράση σήμαινε «επιφανής μεταξύ», τότε θα είχε χρησιμοποιηθεί μία διαφορετική ελληνική σύνταξη (Burger και Wallace, 2001) αν και η θέση τους αντικρούστηκε έντονα από το έργο διάφορων επόμενων ειδικών μεταξύ των οποίων συγκαταλέγονται και οι Belleville και Epp (Belleville, 2005. Epp, 2005), οι οποίοι υποστηρίζουν ότι αυτή η φράση σαφώς σημαίνει «επιφανής μεταξύ».

Αν έχουν δίκιο, τότε η αναφορά στην Ιουνία ως απόστολο είναι σημαντική. Η λέξη απόστολος σε αυτήν την πρώιμη εποχή θα μπορούσε να αναφέρεται σε ένα ευρύ φάσμα δραστηριοτήτων, αλλά ο συνηθέστερος ήταν εκείνος του ιεραποστόλου κι έτσι, αν η Ιουνία ήταν πραγματικά επιφανής μεταξύ αυτών των πρώιμων ιεραποστόλων, τότε θα πρέπει να κατείχε σημαντική θέση μέσα στην κοινότητα. Για να δαμειστούμε τα λόγια του Ιωάννου του Χρυσόστομου «πόσο μεγάλη θα πρέπει να ήταν η σοφία αυτής της γυναίκας που

αξιώθηκε τον τίτλο του αποστόλου» (*Επιστολή προς Ρωμαίους* 21, 2, όπως παρατίθεται από τον Epp, 2005, 32).

### ***Οι επιφανείς γυναίκες στη ρωμαϊκή κοινωνία***

Δε μπορούμε να απομακρυνθούμε από το Ρωμ 16 χωρίς να σημειώσουμε τις άλλες γυναίκες, στις οποίες ο Παύλος στέλνει χαιρετισμούς στο Ρωμ 16. Ο Παύλος αναφέρει 26 ανθρώπους με το όνομά τους κι από αυτούς το ένα τρίτο περίπου είναι γυναίκες (Schüssler Fiorenza, 1986, 427). Αφού αρκετοί από τους οποίους αναφέρει με το όνομά τους είναι γνωστό ότι είχαν σημαντική θέση, αυτό και πάλι φαίνεται να αδυνατίζει τη θέση ότι οι γυναίκες δεν είχαν καμιά σημαντική θέση και δεν αναλάμβαναν ηγετικούς ρόλους μέσα στις παύλειες κοινότητες.

### ***Συμπεράσματα***

Οι φεμινιστικές ερμηνείες του Ρωμ 16, που παρουσιάσθηκαν παραπάνω προσπάθησαν να ανατρέψουν τη διαδεδομένη αντίληψη ότι οι γυναίκες δεν καταλάμβαναν σημαντική θέση μέσα στις παύλειες κοινότητες. Αυτές οι ερμηνείες χρησιμοποιούν τις μαρτυρίες για τη Φοίβη, την Ιουνία και για άλλες γυναίκες, στις οποίες ο Παύλος απευθύνει χαιρετισμό μέσα σε αυτό το κεφάλαιο και υποστηρίζουν ότι υπήρχαν πολλές γυναίκες μέσα σε αυτές τις αρχαίες κοινότητες, οι οποίες κατείχαν τιμητικές, σημαντικές θέσεις ως επικεφαλής και ότι η μετέπειτα ανδροκρατούμενη ερμηνεία τις παρουσίασε να κατέχουν διαφορετικές θέσεις. Αν αυτές οι ερμηνείες είναι ορθές, τότε το Ρωμ 16 φαίνεται πραγματικά να παρουσιάζει μία διαφορετική εικόνα από εκείνη που συνήθως παρουσιάζεται για τις παύλειες εκκλησιαστικές κοινότητες στις οποίες οι γυναίκες δεν ήταν μόνο παρούσες και

απολάμβαναν του σεβασμού του Παύλου αλλά υποκινούσαν επίσης και την ιεραποστολή.

### **Αξιολόγηση της φεμινιστικής κριτικής προσέγγισης**

Η φεμινιστική κριτική δεν είναι τόσο μία «μέθοδος» από μόνη της όσο μία ιδεολογική θέση από την οποία ξεκινώντας κανείς υιοθετεί άλλες μεθόδους, όπως τη ρητορική, την ιστορική ή την αφηγηματική κριτική. Το πρακτικό παράδειγμα που δόθηκε σε αυτό το κεφάλαιο είναι επηρεασμένο έντονα από την ιστορική κριτική, καθώς, ενώ υιοθετεί την ερμηνευτική της υποψίας απέναντι στη φαινομενική απουσία των γυναικών στις πρώιμες χριστιανικές κοινότητες και απέναντι σε εκείνες τις ερμηνείες που στη συνέχεια τονίζουν αυτήν την άποψη, προσπαθεί να ανακαλύψει εκ νέου μία ιστορία των γυναικών (ή την «ιστορία της», όπως την ονομάζει η Schüssler Fiorenza), η οποία αναγνωρίζει και τιμά τη θέση των γυναικών μέσα στην ιστορία και την αφήγηση. Η αξία αυτού του πράγματος είναι ότι καθίσταται έτσι σαφής ο τρόπος με τον οποίο σχηματίζονται οι θέσεις στην έρευνα ότι, για παράδειγμα, μία γυναίκα δε θα μπορούσε να είναι επιφανής ως απόστολος κι ότι έπρεπε να είναι κανείς άνδρας για να έχει μια τέτοια θέση και προτείνεται μία αποκατάσταση στην οποία η θέση των γυναικών είναι εμφανής. Το πρόβλημα με αυτήν την συγκεκριμένη προσέγγιση είναι ότι είναι εύκολο να οδηγηθεί σε ένα αδιέξοδο μέσα στην έρευνα. Και πάλι ένα παράδειγμα από το Ρωμ 16 είναι ότι οι Burger και Wallace υποστηρίζουν με έμφαση μία ερμηνεία της φράσης, ενώ οι Belleville και Epp μία άλλη· και οι δύο παρουσιάζουν αρκετό αριθμό μαρτυριών για να υποστηρίξουν τη θέση τους, αλλά κατά κανόνα δεν κατορθώνουν να πείσουν την άλλη πλευρά για την αξία της θέσης τους.

Αυτό αναδεικνύει τα προβλήματα που βρίσκονται στην



καρδιά αυτής της προσέγγισης. Το πλεονέκτημα της φεμινιστικής κριτικής προσέγγισης είναι ότι αναγνωρίζει και υποστηρίζει μάλιστα την υποκειμενικότητα του συγγραφέα. Το γεγονός ότι κάποιος γράφει με μία φεμινιστική προοπτική θα επηρεάσει αναπόφευκτα τον τρόπο με τον οποίο διαβάζει και προσλαμβάνει την Καινή Διαθήκη. Αυτό με τη σειρά του υπογραμμίζει το γεγονός ότι οι διάφορες ερμηνείες επιδρούν στις διάφορες κοινότητες που τις προσλαμβάνουν και τις χρησιμοποιούν.

Μία επιπλοκή είναι ότι είναι δυσκολότερο να συζητήσει κανείς σχετικά με αυτές τις ερμηνείες με εκείνους που δεν υιοθετούν παρόμοια ιδεολογική στάση. Εκείνοι που απορρίπτουν ή διατηρούν μία αμφίσημη στάση απέναντι στο φεμινισμό βρίσκουν ότι είναι δύσκολο να συζητήσουν τις ερμηνείες που εκείνος προτείνει. Αυτό καθίσταται σαφές στις φεμινιστικές ιστορικές κριτικές μελέτες, οι οποίες, αν και **μετανεωτερικές** ως προς την στάση τους, ακόμη κινούνται από το **νεωτερικό** ενδιαφέρον να αναπαρασταθεί η ιστορία που βρίσκεται πίσω από το κείμενο. Εκείνοι που δεν υιοθετούν τη φεμινιστική στάση συχνά επίσης δεν υιοθετούν τις ιστορικές αποκαταστάσεις που προτείνουν όσοι ακολουθούν την φεμινιστική ιστορική κριτική.



## Κριτική ερμηνευτική προσέγγιση της απόκλισης (Queer criticism)

### Τι είναι η ερμηνευτική προσέγγιση της απόκλισης;

Η ερμηνευτική προσέγγιση της απόκλισης χρησιμοποιεί τη σεξουαλική ταυτότητα ως την **οπτική** μέσα από την οποία ερμηνεύει την Καινή Διαθήκη.

### Πως αναπτύχθηκε η θεωρία και ποια τα κύρια χαρακτηριστικά της;

*Teresa J. Hornsby*

Η αποκλίνουσα, gay, λεσβιακή, αμφισεξουαλική και transsexual (GLBT) ερμηνεία της Καινής Διαθήκης προέρχεται από τις ιστορικές κριτικές μεθόδους, τις γλωσσικές μελέτες, τη φεμινιστική ερμηνευτική και τη θεολογία της απελευθέρωσης και έχει εξελιχθεί σε πολυεπίπεδη, διεπιστημονική και σύνθετη προσέγγιση των κειμένων της Καινής Διαθήκης. Κάποιες απόλυτα περιοριζόμενες στο πλαίσιο των ιστορικών μελετών, σύγχρονες GLBT ερμηνείες της Καινής Διαθήκης αξιοποιούν φιλολογικές κριτικές μεθόδους (συμπεριλαμβανομένων της ανταπόκρισης του αναγνώστη και του μεταμοντερνισμού), τις κοινωνικές επιστήμες, τη **σημειολογία**, την ηθική και, υποψιάζομαι, οποιαδήποτε άλλη μέθο-

δο που αναφέρεται στο βιβλίο αυτό. Αυτό που καθιστά την GLBT κριτική μοναδική είναι το ίδιο το θέμα της: άνθρωποι των οποίων η σεξουαλική ταυτότητα μπορεί να διαφέρει από εκείνη που ο κυρίαρχος πολιτισμός θεωρεί «φυσιολογική» και η οποία υποστηρίζει κατά κύριο λόγο ότι ένας άνδρας και μίας γυναίκα μπορούν να έχουν σεξουαλικές σχέσεις μέσα σε ένα επικυρωμένο θρησκευτικά γάμο.

Η Καινή Διαθήκη έχει χρησιμοποιηθεί από πολλούς χριστιανούς για να υποστηριχθεί ένα σύγχρονο μοντέλο «φυσιολογικής» σεξουαλικότητας. Έχει δοθεί μία ιδιαίτερη βαρύτητα στα Ρωμ 1, 18-36. Α΄ Κορ 6, 9. Α΄ Τιμ 1,10, γιατί κάθε περικοπή ερμηνεύτηκε παραδοσιακά ότι απαγορεύει την ομοφυλοφιλία. Οι ερμηνευτικές προσεγγίσεις της απόκλισης, στο μεγαλύτερο μέρος τους, δεν υποστηρίζουν ότι η Καινή Διαθήκη αναφέρει ότι η ομοφυλοφιλία, η αμφισεξουαλικότητα κ.ο.κ. είναι αποδεκτές. Αντίθετα, όσοι υιοθετούν την GLBT τείνουν να διαφωνήσουν ότι η ομοφυλοφιλία (προσδιορίζοντας έναν άνθρωπο από τις σεξουαλικές του/της προτιμήσεις) είναι σύγχρονο κατασκευάσμα. Για παράδειγμα, λέξεις, όπως «μαλακός» (Α΄ Κορ 6, 9) ή «άρσενοκοίτες» (Α΄ Κορ 6, 9. Α΄ Τιμ 1, 10), οι οποίες έχουν μεταφραστεί ως «σοδομίτες», «ομοφυλόφιλοι» ή «θηλυπρεπείς άντρες», προέρχονται από ελληνικές λέξεις χωρίς σαφές σύγχρονο νόημα. Ο Dale Martin το υποστηρίζει αυτό με ιδιαίτερη έμφαση (D. B. Martin, 1996). Άλλοι επίσης υποστήριξαν ότι η εξύβριση της ομοφυλοφιλίας είναι πολιτισμικό παρά θεολογικό φαινόμενο (για παράδειγμα, Nissinen, 1998).

Δύο σημαντικές μελέτες στα πλαίσια της GLBT καινοδιαθηκικής ερμηνείας δημοσιεύτηκαν στις αρχές του 1980 - του John Boswell, *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality* (1980) και του Robin Scroggs *The New Testament and Homosexuality* (1983). Δεν θα ήταν υπερβολή να πει κανείς

ότι μεγάλο μέρος του έργου του GLBT στην Καινή Διαθήκη μετά το 1983 αποτελεί απάντηση σε αυτές τις δύο πρωτοποριακές εργασίες. Παρόλο που ο Bosweel είναι περισσότερο ιστορικός του Μεσαίωνα παρά καινοδιαθηκολόγος, η επιρροή του βιβλίου του στην καινοδιαθηκική έρευνα GLBT είναι τεράστια. Ο Matthew Kuefler δημοσίευσε ένα βιβλίο με μελέτες το 2006, *The Boswell Thesis*, στο οποίο ειδικοί από ένα ευρύ φάσμα γνωστικών περιοχών αξιολογούν την επιρροή που είχε το βιβλίο του Boswell, τα βασικά επιχειρήματα που γέννησε το βιβλίο – ως σημαντικότερο μεταξύ αυτών τη συζήτηση για το «ρεαλισμό εναντίον της κοινωνικής κατασκευής» - και τις νέες ιδέες που αναδύθηκαν από το έργο του Boswell. Η θέση του Scroggs ότι οι αναφορές του Παύλου ήταν ενάντια στην αρχαία πρακτική της παιδεραστίας (μια ερωτική σχέση με ένα ανήλικο αγόρι που συχνά ήταν σκλάβος) και όχι ενάντια στην ομοφυλοφιλία γενικότερα, είναι τόσο αμφισβητήσιμη όσο και σημαντική, και έχει προκαλέσει επομένως μία γόνιμη συζήτηση για δεκαετίες.

Ένα άλλο παράδειγμα καινοτόμου και κοπιώδους ιστορικής κριτικής εργασίας στην ερμηνευτική προσέγγιση της απόκλισης στην Καινή Διαθήκη είναι το βιβλίο της Bernadette Brooten *Love Between Women* (1996). Η Brooten πρώτα δημοσίευσε ένα προοίμιο για αυτό το βιβλίο στο άρθρο της το 1985 “Paul’s Views on the Nature of Women and Female Homoeroticism”. Η εργασία της θεωρείται το ορόσημο για τη λεσβιακή ιστορικο-κριτική έρευνα της Καινής Διαθήκης. Η Brooten υποστηρίζει ότι βέβαια ο Παύλος δεν αποδέχεται την ομοφυλοφιλία μεταξύ γυναικών, αλλά αυτή η αποδοκίμασία βασίζεται σταθερά στην κουλτούρα. Ο Παύλος, όπως και οι σύγχρονοι του, υποθέτει ότι οι συμπεριφορές του κάθε φύλου είναι «φυσικές». Εάν μια γυναίκα υπερβεί τη δοσμένη από τον Θεό παθητική φύση, αναλαμβάνοντας για πα-

ράδειγμα ενεργητικό σεξουαλικό ρόλο (αρσενικό ρόλο), έρχεται ενάντια στην φύση της και ενάντια στο Θεό, ασχέτως αν ο σύντροφός της είναι γυναίκα ή άντρας.

Ένα άλλο είδος της GLBT καινοδιαθηκικής έρευνας προέκυψε στα τέλη του 1970 με το έργο των Letha Scanzoni και Virginia Ramey Mollenkott *Is the Homosexual My Neighbor?* και συνεχίζει στο παρόν με έργα όπως *Our Tribe* της Nancy Wilson (1995) και *Jesus, the Bible and Homosexuality* του Jack Rogers (2006). Αυτά τα βιβλία έχουν γραφτεί αρχικά για τους μη ακαδημαϊκούς χριστιανούς, αλλά έχουν βασιστεί σε γλωσσολογικές μελέτες και την ιστορική κριτική. Τείνουν να απομακρύνονται από τη μελέτη των συνηθισμένων κειμένων (όπως Ρωμ. 1, 18-36. Α' Κορ 6, 9) με σκοπό να συνθέσουν μία ευρύτερη θεολογική ανάγνωση που επιμένει στην αγάπη και την αποδοχή όλων των ανθρώπων.

Η πιο πρόσφατη δυναμική εργασία στο χώρο της GLTB ερμηνείας της Καινής Διαθήκης προέρχεται από φιλόλογους-κριτικούς ακαδημαϊκούς, ειδικότερα τους μεταμοντέρνους. Παρόλο που οι πρωιμότερες μελέτες στο χώρο της μεταμοντέρνας βιβλικής κριτικής προέρχονται από ερευνητές της Εβραϊκής Βίβλου (για παράδειγμα, τους Ronald Boer, Ken Stone, Tamar Kamionkowski), οι GLBT καινοδιαθηκολόγοι (όπως οι Deborah Krause, Teresa J. Hornsby, Tina Pippin και Thomas Bohache) διαβάζουν τώρα τα χριστιανικά κείμενα μέσα από το πρίσμα των σημαντικών μεταμοντέρνων / μεταστρουκτουραλιστικών συγγραφέων (Michael Foucault, Judith Butler, Jacques Derrida, Julia Kristeva και άλλων). Μια **μεταμοντέρνα** λογοτεχνική κριτική προσέγγιση στα GLBT καινοδιαθηκικά κείμενα αναλύει τα σημεία τομής της παραγωγής νοήματος, της εξουσίας και των μορφών του σύγχρονου χριστιανισμού. Η «απόκλιση» καθίσταται η αντίθεση προς το κοινώς αποδεκτό, και αποκαλύπτει ότι αυτοί που κατέχουν τη δύνα-

μη είναι εκείνοι που το καθορίζουν. Ο μεταμοντερνισμός προτείνει ότι όχι μόνο το νόημα βρίσκεται στην αλληλεπίδραση αναγνώστη και κειμένου, αλλά κι ότι ο ίδιος ο αναγνώστης παράγεται από μια δυναμική κοινωνία. Αποδομώντας ή αποκαλύπτοντας τους διαφορετικούς τρόπους με τους οποίους η Καινή Διαθήκη μεταφέρει κάποια νοήματα, οι GLBT καινοδιαθηκολόγοι επίσης αποκαλύπτουν μία κατασκευασμένη κοινώς αποδεκτή σεξουαλική συμπεριφορά, η οποία παράγει και διατηρεί την εξουσία. Η «απόκλιση», τότε, επίσης αποκαλύπτεται ότι είναι μία κατασκευή που αλλάζει από καιρό σε καιρό και τόπο σε τόπο. Συνεπώς, στο έργο αυτό, η σεξουαλικότητα απογυμνώνεται από το «ουσιώδες» και το «φυσιολογικό». Οι μεταμοντέρνοι καινοδιαθηκολόγοι GLBT υποστηρίζουν ότι δεν υπάρχει «φυσιολογική» ανθρώπινη σεξουαλικότητα. Η Καινή Διαθήκη έχει χρησιμοποιηθεί για να παραχθεί και να διατηρηθεί μια μονογαμική ετεροσεξουαλικότητα (όπως ευλογείται με τον γάμο) ως κάτι που διέταξε ο Θεός.

Παρόλο που η ερμηνευτική προσέγγιση της απόκλισης στην Καινή Διαθήκη είναι τόσο διαφορετική, πολυδιάστατη και περίπλοκη όσο όλες οι άλλες βιβλικές μέθοδοι ερμηνείας, η ερμηνευτική της προσπαθεί, στο μεγαλύτερο της μέρος, να αντιστρέψει τη ζημιά που έχουν προκαλέσει στα GLBT άτομα άλλες ερμηνείες της Καινής Διαθήκης.

### **Ποια τα έργα ορόσημα στην κριτική ερμηνευτική προσέγγιση της απόκλισης;**

Letha Scanzoni και Virginia Ramey Mollenkott (1978) *Is the Homosexual My Neighbor?* San Francisco: Harper & Row.

Αυτό είναι το πρώτο από πολλά και δημοφιλή βιβλία που προσπαθούν να συζητήσουν γενικότερα ζητήματα σχετικά με την σεξουαλικότητα και την ομοφυλοφιλία πέρα από τα καινοδιαθηκικά κείμενα-κλειδιά.

John Boswell (1980) *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality*. Chicago: Chicago University Press.

Το βιβλίο του Boswell έχει καταστεί κλασικό στον χώρο. Μέσα σε αυτό διερευνάται την ιστορία των στάσεων απέναντι στην ομοφυλοφιλία από τη χριστιανική εποχή έως τον 14<sup>ο</sup> αιώνα. Επίσης θέτει το σημαντικό ερώτημα, εάν η σεξουαλική ταυτότητα ήταν «ουσιώδης» (δηλαδή αυτό που είναι έμφυτο στον καθένα) ή κοινωνικά κατασκευαζόμενα (επηηρεασμένα από την κοινωνία στην οποία το πρόσωπο μεγάλωσε).

Robin Scroggs (1983) *The New Testament and Homosexuality*. Philadelphia: Fortress

Το επιχείρημα του Scroggs, το οποίο ακόμη και σήμερα αμφισβητείται έντονα, είναι ότι οι αναφορές στην Καινή Διαθήκη που συνήθως κατανοούνται ότι αναφέρονται στην ομοφυλοφιλία αφορούν συνήθως στην πραγματικότητα παιδεραστία και συχνά παρανοούνται.

Bernadette J. Brooten (1986) "Paul's Views on the Nature of Women and Female Homoeroticism", στο έργο των C. Atkinson, C. Buchanan και M. Miles, εκδ., *Immaculate and Powerful*. Boston: Beacon, 61-87.

Bernadette J. Brooten (1996) *Love Between Women: Early Christian Responses to Female Homoeroticism*. Chicago: Chicago University Press

Τα έργα της Brooten είναι τα σημαντικότερα στον τομέα της λεσβιακής κριτικής προσέγγισης. Υποστηρίζει ότι το σχόλιο του Παύλου για τις λεσβιακές σχέσεις εντοπίζεται σταθερά μέσα στην κουλτούρα του Παύλου και έτσι πρέπει να κατανοηθεί.



## **Η ερμηνευτική προσέγγιση της απόκλισης στην πράξη**

Όπως οι περισσότερες κριτικές σε αυτό το μέρος του βιβλίου που αφορούνται από μία «οπτική», οι GLBT ερμηνείες της Βίβλου δεν είναι τόσο μια μέθοδος όσο ένας τρόπος ανάγνωσης του κειμένου χρησιμοποιώντας μια ποικιλία διαφορετικών μεθόδων. Όπως καθιστά σαφές παραπάνω η Teresa Hornsby, οι GLBT ερμηνείες χρησιμοποιούν ένα ευρύ φάσμα μεθόδων βιβλικής ερμηνείας· αυτό που τις συνδέει μεταξύ τους είναι ότι όλες διαβάζουν το κείμενο από μία GLBT οπτική, η οποία φυσικά διαφέρει από αναγνώστη σε αναγνώστη.

Μερικές φορές η ερμηνευτική κριτική της απόκλισης παρουσιάζει ομοιότητες με τη φεμινιστική κριτική ως προς το ότι οι GLBT ερμηνευτές πρέπει να αποφασίσουν, εάν θα εστιάσουν την προσοχή τους σε εκείνα ακριβώς τα κείμενα που χρησιμοποιήθηκαν στη συζήτηση για τη στάση απέναντι στην ομοφυλοφιλία μέσα στη Βίβλο ή εάν μια οπτική με βάση την ερμηνευτική προσέγγιση της απόκλισης μπορεί να χρησιμοποιηθεί σε άλλα κείμενα που δεν εστιάζουν το ενδιαφέρον τους με τόση σαφήνεια στο θέμα. Με τον ίδιο τρόπο, η φεμινιστική κριτική μπορεί να ασχοληθεί με εκείνα μόνο τα κείμενα που μιλούν για τη γυναίκα ή μπορεί να εισάγει «φεμινιστική» οπτική σε άλλα περισσότερο ετερόκλητα κείμενα. Στο κεφάλαιο της φεμινιστικής κριτικής χρησιμοποίησα, ως ένα πρακτικό παράδειγμα, μία περικοπή που κάνει λόγο για γυναίκες και έτσι κατέστησα σαφή την άποψη της φεμινιστικής κριτικής που εξετάζει κείμενα σχετικά με γυναίκες. Σε αυτό το κεφάλαιο, θα χρησιμοποιήσω μία περικοπή η οποία δεν αφορά άμεσα στη συζήτηση για την ομοφυλοφιλία στη Βίβλο, και έτσι θα παρουσιάσω πώς η GLBT προσέγγιση παρέχει μια βαθιά κατανόηση των κειμένων που δεν ασχολούνται άμεσα με την ομοφυλοφιλία.

### **Οὐκ ἄρσεν και θήλυ: Γαλ 3, 28**

Σε μια πρόσφατη συλλογή μελετών με τον τίτλο *Sex and the Single Savior* ο Dale Martin δημοσίευσε ένα άρθρο με τον τίτλο “The Queer History of Galatians 3:28: ‘No Male and Female’” (D. B. Martin, 2006, 77-102). Σε αυτό το άρθρο ο συγγραφέας καθιστά σαφές πώς η ετεροφυλική προκατάληψη έχει επηρεάσει την ερμηνεία αυτού του σημαντικού στίχου. Ο ίδιος υιοθετεί δύο κύριες μεθόδους: την ιστορία της πρόσληψης ως μέσο καταγραφής του τρόπου ερμηνείας του στίχου από το Χριστιανισμό και ακολουθεί μια μεταμοντέρνα προσέγγιση. Επειδή σε αυτό το βιβλίο δεν υπάρχει ένα κεφάλαιο που να είναι αφιερωμένο στη μεταμοντέρνα κριτική προσέγγιση, αξίζει να ορισθεί εδώ η σημασία της.

Είναι ως γνωστόν δύσκολο να ορισθεί ο μεταμοντερνισμός. Ο όρος έγινε δημοφιλής στις δεκαετίες του 1940 και 1950 ως μέσο κριτικής «μοντέρνων» αρχιτεκτονικών σχεδίων, αλλά από εκεί και πέρα έχει εξελιχθεί σε μέσο περιγραφής μιας μεγάλης ποικιλίας φαινομένων από την εσωτερική διακόσμηση έως το διαφημιστικό σποτ στην τηλεόραση, από ένα μυθιστόρημα έως τις μεθόδους ερμηνείας της λογοτεχνίας. Εν συντομία ο μεταμοντερνισμός προέρχεται από τον μοντερνισμό, αλλά του ασκεί κριτική, εξαιτίας του ενδιαφέροντος που εκδηλώνει για την αντικειμενικότητα, τη λογικότητα και τη βεβαιότητα. Πολλές από τις κριτικές προσεγγίσεις αυτού του βιβλίου μπορούν να χαρακτηριστούν μεταμοντέρνες, επειδή συνειδητά επιλέγουν την υποκειμενικότητα (για παράδειγμα η κριτική προσέγγιση της απελευθέρωσης), προτιμούν τον πλουραλισμό έναντι ενός μοναδικού μηνύματος (όπως στην περίπτωση της θεολογικής ερμηνείας) και πιστεύουν ότι το μήνυμα μπορεί να αναζητηθεί τόσο εκτός του κειμένου όσο και εντός (για παράδειγμα, ο μεταστρουκτουραλισμός). Παρόλα αυτά, κάποια παραδείγματα

είναι πιο μεταμοντέρνα από κάποια άλλα. Όταν ο Martin περιγράφει τη μέθοδό του ως μεταμοντέρνα, εννοεί πως παίζει με το κείμενο και ότι προσπαθεί να υποσκάψει τις παραδοσιακές σύγχρονες ερμηνείες κι ότι δημιουργεί ένα χώρο μέσα στον οποίο το κείμενο αντιμετωπίζεται διαφορετικά.

### ***Γαλ 3,28 και ισότητα***

Ο Martin ξεκινά προσδιορίζοντας τη διαφορά μεταξύ των ερμηνειών για το συγκεκριμένο απόσπασμα. Σημειώνει πως σε ακαδημαϊκούς κύκλους η κυρίαρχη άποψη, επηρεασμένη κυρίως από ερμηνευτές, όπως ο Stendahl και η Schüssler Fiorenza, είναι ότι το απόσπασμα πραγματεύεται την «εν Χριστώ» ισότητα (Stendahl, 1996· Schüssler Fiorenza, 1983, 205-36). Αυτή η ερμηνεία έχει καταστεί τόσο κυρίαρχη ώστε να αποτελεί το πρίσμα υπό το οποίο διαβάζονται κι άλλα κείμενα το Παύλου, όπως το Α΄ Κορ 14,14 - 35. Κατά τον 19<sup>ο</sup> αιώνα και σε μεγάλο μέρος του 20<sup>ου</sup>, ωστόσο, το Γαλ 3,28 θεωρήθηκε πως έλεγε ότι δεν υπάρχει διαχωρισμός μεταξύ ανδρών και γυναικών σε σχέση με τον Χριστό, αλλά ότι ο διαχωρισμός των φύλων οπουδήποτε αλλού, στην κοινωνία, στην εκκλησία και στο σπίτι συνεχίζεται. Είναι επίσης ενδιαφέρον να σημειωθεί ότι η γλώσσα για την ισότητα - και όχι η έλλειψη διαχωρισμού - εισήλθαν στις ερμηνείες της περικοπής κατά τον 20<sup>ο</sup> αιώνα. Η συζήτηση συνεχίζεται και εστιάζεται στο κατά πόσο το απόσπασμα κάνει για την ισότητα μεταξύ των φύλων ή για την απουσία οποιασδήποτε διάκρισης των κοινωνικών φύλων και επίσης, εάν αυτό που ισχύει για την «εν Χριστώ» κατάσταση ισχύει και για την ευρύτερη κοινωνία (D. B. Martin, 2006, 81-2).

### ***Ανδρόγυνο και Γαλ 3,28***

Μια σημαντική εξέλιξη στη συζήτηση αυτού του στίχου προ-

έκυψε από ένα άρθρο του Meeks στα 1974, στο οποίο υποστηρίζεται πως αυτό, για το οποίο κάνει ο Παύλος, εδώ λόγο, είναι το ανδρόγυνο, όπως συνέβαινε στην περίπτωση του Αδάμ. Ο Meeks υποστηρίζει πως ο Αδάμ ήταν ανδρόγυνος και έγινε αρσενικός τη στιγμή που αφαιρέθηκε από αυτόν η θηλυκή Εύα. Το χριστιανικό βάπτισμα, υποστηρίζει, μας επιστρέφει σε μία αρχική ανδρόγυνη φύση. Αυτή η άποψη έχει προκαλέσει μια πληθώρα συζητήσεων σχετικά με την ανδρόγυνη φύση στον αρχαίο κόσμο και έχει αναπτυχθεί μία γενικά αποδεκτή θέση πως μέσα στη συνάφεια του αρχαίου κόσμου το ανδρόγυνο δε δηλώνει το ενωμένο αρσενικό και θηλυκό – όπως συμβαίνει στη δική μας περίπτωση - αλλά ένα «ολοκληρωμένο αρσενικό». Όπως υποστηρίζουν ειδικοί, όπως ο Fatum, το Γαλ 3,28 δεν καταφάσκει στις γυναίκες, αλλά τις «θέτει σε μία άφυλη κατάσταση σεξουαλικής εξάρτησης πάνω στο ανδρογενές πρότυπο της ανθρωπίνης φυσιολογίας» (Fatum, 1995, 79, Martin, 2996, 84). Ο Martin σημειώνει ότι αυτός είναι ο τρόπος με τον οποίο αυτός ο στίχος κατανοήθηκε από τους αρχαίους χριστιανούς συγγραφείς, και γι' αυτό υπάρχουν πολλές μαρτυρίες, ανάμεσα στις οποίες η σημαντικότερη είναι εκείνη του Ευαγγελίου του Θωμά (λόγιο 114), το οποίο δηλώνει ότι η Μαρία πρέπει να καταστεί άρσεν για να εισέλθει στη βασιλεία.

Αυτό οδηγεί τον Martin στον ισχυρισμό ότι η σύγχρονη ανάγνωση εκ μέρους όσων υποστηρίζουν την ισότητα του Γαλ 3,28 (ότι ο άνδρας και η γυναίκα είναι ίσοι εν Χριστώ) δεν είναι κατά βάση ιστορική. Δεν βλέπει τον Παύλο να υποστηρίζει την ισότητα των φύλων αλλά την κατάλυση της διχοτομίας μεταξύ θηλυκού και αρσενικού, έτσι ώστε όλα τα ανθρώπινα όντα να «ενταχθούν μέσα στο ανώτερο, τέλειο, και συνεπώς (όπως φαίνεται σε εμάς) αρσενικό σώμα» (Martin, 2006, 87). Για τον Martin η μοντέρνα, απελευθερω-

τική τάση να θεωρείται η σεξουαλικότητα ως μια διχοτομία μεταξύ «αρσενικού και θηλυκού» αντιπροσωπεύει μία κυρίαρχη ετεροφυλική ανάγνωση της σεξουαλικότητας και αυτής της περικοπής. Είναι σημαντικό να αναγνωρίσουμε ότι ο Martin είναι σαφής ότι αυτό που αποκαλεί «ιστορική» ανάγνωση αυτής της περικοπής (δηλαδή ότι κανείς θα πρέπει να κατανοήσει ότι με όσα λέει εδώ ο Παύλος εδώ υποστηρίζει ότι οι γυναίκες θα πρέπει να ενσωματωθούν μέσα σε «ολοκληρωμένο άρσεν») δεν είναι η μοναδική δυνατή, αλλά φέρνει στο προσκήνιο αυτήν την ανάγνωση ως ένα μέσο κατάλυσης της τρέχουσας άποψης για το κείμενο (ότι δηλαδή ο Παύλος υποστηρίζει εδώ την ισότητα). Αυτό εναρμονίζεται με την άποψη του βιβλίου *Sex and the Single Savior* ότι η ιστορική ανάγνωση δεν θα έπρεπε να μπορεί να ρυθμίζει κάθε άλλη ανάγνωση του κειμένου.

### ***Μία μεταμοντέρνα ερμηνεία της ερμηνευτικής προσέγγισης της απόκλισης***

Αυτό οδηγεί τον Martin να ερευνήσει μια πιο χαλαρή πολυφωνία νοημάτων του κειμένου. Σημειώνει τη σημασία της απόδοσης της ελληνικής φράσης με ακρίβεια ως «όχι αρσενικό και θηλυκό» αντί για το συνηθισμένο «ούτε αρσενικό ούτε θηλυκό» (όπως συμβαίνει στις μεταφράσεις της New International Version, της English Standard Version ή της New American Standard Bible). Αυτό ίσως μας θυμίσει την αντίληψη των αρχαίων ότι δεν υπάρχει ούτε αρσενικό ούτε θηλυκό παρά μόνο αρσενικό· εξίσου υποστηρίζει ότι ίσως θελήσουμε να αντισταθούμε στην άποψη των αρχαίων συγγραφέων και να κατανοήσουμε αυτό τον στίχο ότι λέει πως δεν υπάρχει αρσενικό και θηλυκό παρά μόνο θηλυκό.

Μια άλλη δυνατότητα είναι να εστιάσουμε την προσοχή μας στο «και»: δεν είμαστε ούτε το ένα ούτε το άλλο, αρ-

σενικό ή θηλυκό, αλλά και τα δύο μαζί αρσενικό και θηλυκό. Συμπεραίνει ότι «με ηθικούς κανονιστικούς όρους αυτό θα ερμηνευόταν ότι σημαίνει ότι όλες οι γυναίκες πρέπει να γίνουν όσο το δυνατόν περισσότερο αρρενωπές, και όλοι οι αρρενωποί θα πρέπει να δουλέψουν σκληρά για να γίνουν περισσότερο θηλυπρεπείς» (Martin, 2006, 89). Κατά την άποψη του Martin, ακόμη καλύτερα θα ήταν να εγκαταλείψουμε τη διχοτομία αρσενικού και θηλυκού εντελώς κι όλοι μαζί να αναγνωρίσουμε ότι το φύλο είναι «πολύμορφο», κάτι το οποίο ανοίγει νέους τρόπους για την ανθρώπινη φύση εν Χριστώ πέρα από τη δυαδικότητα του αρσενικού και θηλυκού.

### ***Συμπεράσματα***

Το επιχείρημα του Martin σε αυτό το κεφάλαιο ήταν να προκαλέσει την κυρίαρχη ετερόφυλη ανάγνωση αυτού του στίχου (δηλαδή, την τάση να αντιμετωπίζουμε το αρσενικό και το θηλυκό ως μια διχοτόμηση και να υποστηρίζουμε ότι ο στίχος επιδιώκει την ισότητα μεταξύ των δύο), κάτι το οποίο, μολονότι δεν το απορρίπτει, δεν πρέπει να ήταν πιθανόν το «ιστορικό» νόημα του στίχου. Εάν αυτό ισχύει, τότε εκείνοι που επιθυμούν να κρατήσουν την άποψη σχετικά με την ισότητα, θα πρέπει να δεχτούν ένα φάσμα άλλων ερμηνειών του στίχου, οι οποίες αμφισβητούν το διαχωρισμό μεταξύ αρσενικού και θηλυκού και είναι τόσο κυρίαρχος στις περισσότερες ερμηνείες του κειμένου. Έτσι μια ανάγνωση που υποστηρίζει την ισότητα των δύο κοινωνικών φύλων πρέπει να τοποθετηθεί μαζί με εκείνη που υποστηρίζει την πολλαπλότητα των κοινωνικών φύλων εν Χριστώ, κάτι το οποίο αφήνει χώρο για διαφορετικούς τρόπους έκφρασης του κοινωνικού φύλου, όπως απαιτούν οι GLBT ερμηνείες.

## **Αξιολόγηση της Ερμηνευτικής προσέγγισης της απόκλισης**

Τα θέματα που προκύπτουν γύρω από την ερμηνευτική προσέγγιση της απόκλισης είναι παρόμοια με εκείνα που συνδέονται με άλλες ερμηνείες, αλλά είναι εστιασμένα με μεγαλύτερη ακρίβεια. Όπως και άλλες μορφές κριτικής ερμηνείας στα γειτονικά με αυτό κεφάλαια, οι GLBT ερμηνείες υιοθετούν μια συγκεκριμένη οπτική μέσα από την οποία βλέπουν το κείμενο. Αυτό εγείρει έναν αριθμό σχετικών ζητημάτων. Η προσέγγιση με βάση μία οπτική υποθέτει ότι η ταυτότητα του αναγνώστη θα επηρεάσει τον τρόπο με τον οποίο θα αναγνωστεί το κείμενο. Παρόλα αυτά δεν υπάρχει αυτό που θα έλεγε κανείς «κανονική» gay, λεσβιακή, αμφισεξουαλική, transsexual ταυτότητα, όσο δεν υπάρχει «κανονική» ετερόφυλη ταυτότητα. Έτσι οι GLBT ερμηνείες της Βίβλου, θα είναι από τη φύση τους ανόμοιες και διαφορετικές μεταξύ τους.

Ακόμα πιο σημαντικές από αυτό είναι οι στάσεις στην κριτική προσέγγιση. Όλες οι ερμηνείες που ξεκινούν από μία οπτική υπόκεινται στην κριτική από εκείνους που δεν υιοθετούν την ίδια οπτική. Οι κριτικές προσεγγίσεις κυμαίνονται από το εάν μια ερμηνεία είναι «καλή» μέχρι το εάν θα έπρεπε να έχει γίνει γενικά. Οι GLBT ερμηνείες της Βίβλου υπόκεινται ιδιαίτερος σε τέτοια αμφισβητήσεις εξαιτίας της συνεχούς συζήτησης εντός των χριστιανικών κοινοτήτων σχετικά με την βιβλική (και την εκκλησιαστική) στάση απέναντι στην ομοφυλοφιλία. Είναι σημαντικό να αναγνωρισθεί εδώ, όπως έγινε και σε άλλο σημείο σε αυτό το βιβλίο, ότι, μολονότι οι βιβλικές ερμηνείες αναπόφευκτα συμπίπτουν κάποιες φορές με τα ενδιαφέροντα μίας κοινότητας ομολογίας, αυτό το βιβλίο παρουσιάζει τις ερμηνείες που εφαρμόζονται στον ακαδημαϊκό χώρο. Οι GLBT ερμηνείες της Βίβλου υπάρχουν

και ακμάζουν σε πολυάριθμα ακαδημαϊκά ιδρύματα, και δικαιωματικά καταλαμβάνουν μια θέση σε αυτόν τον τόμο.

Η αξία της ερμηνευτικής προσέγγιση της απόκλισης έγκειται στο ότι αμφισβητεί τις προκαταλήψεις για τη σεξουαλικότητα και το κοινωνικό φύλο και μας υπενθυμίζει ότι υπάρχουν τρόποι κατανόησης περικοπών, οι οποίες κάνουν λόγο για το κοινωνικό φύλο και τη σεξουαλικότητα, πέραν των κυρίαρχων ετερόφυλων απόψεων.



## Κριτική ερμηνευτική προσέγγιση της απελευθέρωσης (Liberation criticism)

### **Τι είναι η κριτική ερμηνευτική προσέγγιση της απελευθέρωσης;**

Η κριτική ερμηνευτική προσέγγιση της απελευθέρωσης δεν είναι τόσο μία κριτική μέθοδος, όσο ένας ιδεολογικός προσανατολισμός, ο οποίος προσπαθεί να συστρατευθεί με τους φτωχούς και περιθωριοποιημένους και να τους ελευθερώσει από την καταπίεση.

### **Πώς αναπτύχθηκε η θεωρία και ποιά είναι τα κύρια χαρακτηριστικά της;** *Gerald O. West*

Η κριτική ερμηνευτική προσέγγιση της απελευθέρωσης προέκυψε από τη θεολογία της απελευθέρωσης, που εμφανίστηκε στις δεκαετίες του 1960 και 1970 κι η οποία είχε κυρίως τη βάση της στη Λατινική Αμερική, μολονότι τώρα έχει διαδοθεί σε όλο τον κόσμο με ιδιαίτερα σημαντικές συμβολές από την Αφρική και την Ινδία. Στον πυρήνα της έχει πέντε αλληλένδετες περιοχές έμφασης, που εμφανίζονται σε όλο το φάσμα των θεολογιών της απελευθέρωσης. Αυτές οι πέ-

ντε περιοχές της έμφασης περιλαμβάνουν, σύμφωνα με τον Per Frostin, «την επιλογή «των συνομιλητών», την αντίληψη για το Θεό, την κοινωνική ανάλυση, την επιλογή θεολογικών εργαλείων, και τη σχέση μεταξύ θεωρίας και πράξης» (Frostin, 1988, 6). Χρησιμοποιώ την ανάλυση του Frostin για την κριτική της απελευθέρωσης, διότι κινείται σε ένα ευρύ φάσμα θεολογιών απελευθέρωσης οι οποίες διαλέγονται μεταξύ τους Τα στοιχεία, που ο Frostin χρησιμοποιεί, τα αντλεί κατά κύριο λόγο από τον διάλογο μεταξύ των θεολόγων του Τρίτου Κόσμου, οι οποίοι εργάζονται μαζί σε βήματα διαλόγου, όπως είναι ο Οικουμενικός Σύνδεσμος των Θεολόγων του Τρίτου Κόσμου (EATWOT).

Όσον αφορά στην πρώτη και θεμελιώδη περιοχή έμφασης - την επιλογή των συνομιλητών ή των εταίρων των συζητήσεων - η έμφαση στην κριτική της απελευθέρωσης τίθεται στις κοινωνικές σχέσεις, κι όχι στις ιδέες ή στις τεχνικές, όπως ήταν η τάση της θεολογίας του ύστερου Δυτικού Διαφωτισμού ή των βιβλικών μελετών. Αυτή η έμφαση οδηγεί σε ένα κεντρικό ερώτημα στην κριτική προσέγγιση της απελευθέρωσης, δηλαδή στο «Ποιοί είναι οι συνομιλητές στη βιβλική ερμηνεία;». Εναλλακτικά (στη γλώσσα του Musa Dube και στη δική μου (West και Dube 1996)) «Με ποιους διαβάζουν οι ειδικοί, όταν διαβάζουν την Βίβλο;». Σε αυτές τις ερωτήσεις η κριτική ερμηνευτική προσέγγιση της απελευθέρωσης δίνει μία κατηγορηματική απάντηση: η κριτική ερμηνευτική προσέγγιση της απελευθέρωσης προκρίνει τους φτωχούς (Frostin 1988, 6). Αυτή η επιλογή των συνομιλητών είναι κάτι περισσότερο από μία ηθική δέσμευση. Είναι επίσης μία επιστημολογική δέσμευση, η οποία απαιτεί ένα ερμηνευτικό σημείο αφετηρίας μέσα στο πλαίσιο της κοινωνικής ανάλυσης των ιδίων των φτωχών. Οι άλλες τέσσερις εμφάσεις της κριτικής ερμηνευτικής προσέγγισης της απε-

λευθέρωσης απορρέουν η καθεμία από την πρώτη, κι αυτός είναι ο λόγος γιατί η κριτική της απελευθέρωσης πρέπει να είναι πάντα κάτι περισσότερο από μία τεχνική ερμηνείας. Η ενεργός παρουσία και συμμετοχή των φτωχών σε κάθε ερμηνευτική πράξη είναι ουσιαστικής σημασίας. Κι ενώ η ιδέα των «φτωχών» συχνά επεκτείνεται ώστε να συμπεριλάβει την εργατική τάξη και τους περιθωριοποιημένους γενικότερα, ο χαρακτηρισμός «οι φτωχοί» παραμένει κεντρικός στην κριτική ερμηνευτική προσέγγιση της απελευθέρωσης.

Η επιλογή των συνομιλητών, φυσικά, «έχει σοβαρές συνέπειες όχι μόνο για την ερμηνεία της κοινωνικής πραγματικότητας αλλά επίσης και για την κατανόηση του Θεού» (Frostin 1988, 7), η οποία μας οδηγεί στη δεύτερη έμφαση. Όπως πολύ εύστοχα το εξέφρασε ο EATWOT, «Το ερώτημα σχετικά με τον Θεό μέσα στον κόσμο των καταπιεσμένων δεν είναι το να γνωρίσουμε εάν υπάρχει ο Θεός ή όχι, αλλά το να μάθουμε με ποια πλευρά είναι ο Θεός» (Frostin, 1988, 7). Η κριτική ερμηνευτική προσέγγιση της απελευθέρωσης δέχεται ότι οι καταπιεστές διεκδικούν την ίδια πίστη με τους καταπιεσμένους, κάτι το οποίο καθιστά επιτακτικό για την κριτική της απελευθέρωσης να χαρακτηρίσει την πίστη των καταπιεστών ως ειδωλολατρία, διότι θεοποιεί τις ιδεολογίες της κυριαρχίας, ιεροποιώντας τις δομές εκμετάλλευσης για να εμφανίσει ότι αντανακλούν το θέλημα του Θεού (Frostin, 1988, 7).

Η τρίτη έμφαση, αυτή της κοινωνικής ανάλυσης, επίσης προκύπτει από την πρώτη, καθώς η επιλογή των απόρων, ως των κύριων συνομιλητών στην κριτική ερμηνευτική προσέγγιση της απελευθέρωσης, βασίζεται στη συγκρουσιακή αντίληψη της κοινωνικής πραγματικότητας η οποία επιβεβαιώνει ότι υπάρχει διαφορά μεταξύ της οπτικής γωνίας των προνομιούχων «από επάνω» και των φτω-

χών «από κάτω» (Frostin, 1988, 7). Τα κείμενα εργασίας του EATWOT χαρακτηρίζουν τον κόσμο ως ένα «διαιρεμένο κόσμο», όπου η θεολογία και η βιβλική ερμηνεία μπορούν να αναπτυχθούν μόνο «εντός του πλαισίου μίας ανάλυσης αυτών των συγκρούσεων» (όπως παρατίθεται από τον Frostin, 1988). Οι πόλοι της σύγκρουσης ή «πάλης» (για να χρησιμοποιήσω το συνηθισμένο όρο στις Νότιο-Αφρικανικές θεολογίες της απελευθέρωσης (Mosala, 1989· Nolan, 1988) περιλαμβάνουν τους εξής: πλούσιους - φτωχούς (οικονομικοί πόλοι), καπιταλιστές - προλετάρους (ταξικοί πόλοι), Βορρά-Νότο (γεωγραφικούς πόλους), αρσενικό-θηλυκό (φυλικούς πόλους), άσπρους - μαύρους (φυλετικούς πόλους), κυρίαρχους - υποταγμένους πολιτισμούς (εθνικοί πόλοι) (Frostin, 1988, 8). Ενώ ο EATWOT συνεχώς τονίζει την αλληλεξάρτηση αυτών των αγώνων, συγκεκριμένες συνάψεις της πάλης, φυσικά, φυσικά, δίνουν προτεραιότητα σε διαφορετικές απόψεις της καταπίεσης.

Η τέταρτη περιοχή έμφασης στην ανάλυση του Frostin της μεθοδολογίας της κριτικής της απελευθέρωσης έχει να κάνει με την επιλογή ερμηνευτικών εργαλείων: «με ένα διαφορετικό συνομιλητή και μία διαφορετική αντίληψη για το Θεό, οι θεολόγοι της απελευθέρωσης χρειάζονται διαφορετικά εργαλεία για τους θεολογικούς τους συλλογισμούς (Frostin, 1988, 9). Το σημείο αφετηρίας είναι η οπτική των φτωχών, αυτό που ο Itumeleng Mosala ονομάζει «μάτια που είναι ερμηνευτικά εκπαιδευμένα για τον αγώνα απελευθέρωσης σήμερα», τα οποία στη συνέχεια χρησιμοποιούνται «για να μελετηθούν οι σχετικές μεταξύ τους μάχες των καταπιεσμένων και όσων γίνονται αντικείμενο εκμετάλλευσης μέσα στις βιβλικές κοινωνίες (Mosala, 1986, 196). Ξεκινώντας από αυτό το σημείο αφετηρίας, τα κοινωνικοϊστορικά εργαλεία χρησιμοποιούνται για να ανακρίνουν τις δο-

μές εξουσίας του παρελθόντος και του παρόντος (Schüssler Fiorenza, 1983· Gottwald, 1979). Ενώ οι κοινωνικοϊστορικοί τρόποι ερμηνείας ήταν η προτιμώμενη επιλογή στην κριτική ερμηνευτική προσέγγιση της απελευθέρωσης, οι λογοτεχνικοί και σημειολογικοί τρόποι ανάγνωσης βρήκαν επίσης μία θέση (Croatto, 1987· Tribble, 1984· G.O. West, 1995).

Δεδομένου ότι οι σχέσεις εξουσίας κατέχουν κεντρική θέση στη κριτική της απελευθέρωσης, οι Μαρξιστικοί τρόποι ανάλυσης απέκτησαν ιδιαίτερη σημασία, αν και «η ακριβής χρήση της Μαρξιστικής ανάλυσης διαφέρει από ομάδα σε ομάδα» κι εξαρτάται από τη μορφή της καταπίεσης η οποία βρίσκεται στο επίκεντρο του ενδιαφέροντος μιας συγκεκριμένης απελευθερωτικής πάλης (Frostin, 1988, 9). Έτσι, για παράδειγμα, αν και η σχέση μεταξύ κεφαλαίου και εργασίας είναι σαφώς μία διάσταση του Αφρικανικού αγώνα, η Αφρικανική κριτική ερμηνευτική προσέγγιση της απελευθέρωσης υιοθετεί μια πολυδιάστατη ανάλυση της σχέσης μεταξύ καταπιεστή και καταπιεζόμενου, η οποία συμπεριλαμβάνει τη φυλή, το κοινωνικό φύλο και την κουλτούρα (Frostin, 1988, 182). Επιπροσθέτως, ενώ ο κλασικός Μαρξισμός υποστηρίζει ότι η υλική παραγωγή ρυθμίζει την ανθρώπινη σκέψη, η Αφρικανική κριτική της απελευθέρωσης τονίζει τη δημιουργικότητα και την ικανότητα των καταπιεσμένων, με έναν τρόπο που διαφέρει ουσιαστικά από τον κλασικό Μαρξισμό (Frostin, 1988, 182-3· C.West, 1984,7· G.O.West, 2003).

Η πέμπτη και τελευταία περιοχή έμφασης του Frostin είναι η διαλεκτική σχέση μεταξύ της πράξης και της βιβλικής ερμηνείας. Στην κριτική ερμηνευτική προσέγγιση της απελευθέρωσης, η βιβλική ερμηνεία είναι «μία δεύτερη πράξη» (Frostin 1988, 10). Η πρώτη πράξη είναι η πράξη της ενέργειας και στοχασμού. Η ενέργεια είναι μία πραγματική ενέργεια σε μία συγκεκριμένη μάχη. Αναπόσπαστα συνδεδεμέ-

νη με αυτή την ενέργεια είναι ο συλλογισμός επί της πράξεως. Και αναπόσπαστα συνδεδεμένη με αυτή την ενέργεια που προκαλεί το συλλογισμό είναι η περαιτέρω ενέργεια, η οποία ραφινάρεται και επαναπροσδιορίζεται από το συλλογισμό και την επανεκτίμηση της θεωρίας (κι έτσι συνεχίζει αυτή η κυκλική πορεία). Από αυτή την πρώτη δράση της πράξης κατασκευάζεται μία δευτέρου βαθμού απελευθερωτική βιβλική ερμηνεία. Πώς κατασκευάζονται οι απελευθερωτικές ερμηνείες και από ποιόν είναι το θέμα ενός συνεχούς διαλόγου. Ο Frostin προτιμά ένα ισχυρό ρόλο για τους κοινωνικά δεσμευμένους θεολόγους και οργανικούς ανθρώπους του πνεύματος που προέρχονται από τη μεσαία τάξη προκειμένου να βοηθήσουν τους φτωχούς να σπάσουν τη σιωπή τους και «να δημιουργήσουν τη δική τους γλώσσα» (Frostin, 1988, 10) αλλά άλλοι, συμπεριλαμβανομένου και του εαυτού μου, υποστηρίζουν μία περισσότερο σημαντική θέση για τους ιδίους φτωχούς (G.O.West, 1995, 2003).

G. O. W.

### **Ποια είναι τα έργα σταθμοί της κριτικής ερμηνευτικής προσέγγισης της απελευθέρωσης;**

Gustavo Gutiérrez (1971) *Teologia de la Liberacion. Perspectivas*. Salamanca: Ediciones Sigueme.

Μεταφράστηκε στα αγγλικά ως (1988) *A Theology of Liberation: History, Politics and Salvation*. London: SCM.

Αυτό το βιβλίο προέκυψε από μια σειρά συναντήσεων μεταξύ Ρωμαιοκαθολικών και λατινοαμερικανών θεολόγων, στις οποίες διερευνήθηκε η συγγένεια μεταξύ πίστης και φτώχειας. Αυτό οδήγησε σε μία άρθρωση της θεολογίας ως κριτικού στοχασμού στην πράξη, μια δήλωση η οποία κατέστη πολύ σημαντική στη συζήτηση για την θεολογία της απελευθέρωσης.

Leonardo Boff (1972) *Jesus Cristo Liberator: Ensaio de Cristologia critica para o nosso tempo*. Petropolis: Vozes.

Μεταφράστηκε στα αγγλικά ως (1978) *Jesus Christ Liberator: A Critical Christology for our Time*. London and Maryknoll: SPCK and Orbis.

Ο Boff ήταν μέλος της ίδιας ομάδας με τον Gutiérrez και αυτό το βιβλίο αντιπροσωπεύει μια άλλη σημαντική φωνή που διατύπωσε κάποιες από τις θεολογικές και ιδεολογικές προϋποθέσεις πίσω από την θεολογία της απελευθέρωσης. Δεκατέσσερα χρόνια μετά την έκδοση του *Jesus Cristo Libertador* ο Boff δημοσίευσε μαζί με τον αδερφό του Clodovis Boff το έργο (1986) *Como Fazer Teologia da Libertação*. Petropolis: Vozes. Πολύ σύντομα αυτό έγινε ένα από τα πιο σημαντικά βιβλία για τη θεολογία της απελευθέρωσης. Μεταφράστηκε στα Αγγλικά ως (1986) *Introducing Liberation Theology*. London and Maryknoll: SPCK and Orbis.

(1985) *The Kairos Document: A Theological Comment on the Political Crisis in South Africa*. London: Catholic Institute for International Relations.

Μία σημαντική στιγμή στην Αφρικανική θεολογία της απελευθέρωσης ήταν το 1985, όταν μία ομάδα μαύρων Νοτιο-Αφρικανών θεολόγων, που είχαν την έδρα τους στο Soweto της Νοτίου Αφρικής, δημοσίευσαν το κείμενο του Kairos, δυο οποίο αμφισβητήθηκε η στάση των εκκλησιών απέναντι στο apartheid.

## Η κριτική της απελευθέρωσης στην πράξη

Η παρουσίαση ενός πρακτικού παραδείγματος της κριτικής ερμηνευτικής προσέγγισης της απελευθέρωσης είναι εξαιρετικά δύσκολη διότι από τη φύση της γεννιέται σε κοινότητες πίστης που έχουν τη βάση τους μεταξύ των φτωχών και των περιθωριοποιημένων οι οποίοι διαβάζουν το κείμενο από την

δική τους εμπειρία και μέσα από αυτό βρίσκουν έμπνευση και ελπίδα για την καθημερινή τους ζωή. Αυτό με τη σειρά του μεταμορφώνει την καθημερινή τους ζωή έτσι ώστε, όταν επιστρέφουν στο κείμενο, να το βλέπουν εκ νέου (αυτό είναι γνωστό ως ερμηνευτική σπείρα). Πρόκειται για μία πολιτικά ενεργή, μεταμορφωτική ανάγνωση της Βίβλου, η οποία έχει τη βάση της στη Βίβλο. Το παράδοξο με την κριτική της απελευθέρωσης είναι ότι προκειμένου κανείς να την αποδώσει, είναι απαραίτητο να συνθλίψει αυτούς τους πολυδιάστατους, συνεχόμενους και ενεργείς τρόπους διαβάσματος της Βίβλου και να τους περιορίσει σε ένα μονοδιάστατο στιγμιότυπο. Σχεδόν εξ ορισμού το μεταμορφωτικό στοιχείο, που βρίσκεται στην καρδιά των αναγνώσεων της Βίβλου από την κριτική ερμηνευτική προσέγγιση της απελευθέρωσης χάνεται, όταν αυτό παρουσιάζεται σε ένα εξωτερικό ακροατήριο. Έτσι το πιο πολύτιμο στοιχείο της δεν μπορεί να μεταδοθεί εύκολα. Στο μεγαλύτερο μέρος της η κριτική της απελευθέρωσης είναι στην πραγματικότητα δουλειά των μελετητών της Βίβλου οι οποίοι έχουν διαβάσει την Βίβλο με τη δική τους τοπική κοινότητα και στη συνέχεια αποσύρθηκαν για περαιτέρω συλλογισμό πάνω στην περικοπή χρησιμοποιώντας τα εργαλεία της βιβλικής μελέτης.

Το παράδειγμα που διάλεξα να συζητήσω στη συνέχεια είναι ένα τέτοιο παράδειγμα. Η Monica Ottermann στο άρθρο της “*How could he ever do that to her?*” Or How the Woman who Anointed Jesus became a Victim of Luke’s Redactional and Theological Principles” (Ottermann, 2007,103-16) κάνει αυτό ακριβώς. Ξεκινά την μελέτη της με τη γυναίκα που άλειψε τον Ιησού στο κατά Λκ 7, 36-50 με τη δική της τοπική κοινωνία και συνεχίζει διερευνώντας το κείμενο με μεγαλύτερη λεπτομέρεια αξιοποιώντας την κριτική της σύνταξης.



### **Η γυναίκα που άλειψε τα πόδια του Ιησού: Λκ 7.36-50**

Η αρχική ενασχόληση της Otterman με την ιστορία ξεκίνησε σε μία μέρα μελέτης με θέμα την ιστορία της γυναίκας που άλειψε τον Ιησού, την οποία της ζητήθηκε να παρουσιάσει κατά τη διάρκεια της Μεγάλης Τεσσαρακοστής στη γυναικεία ένωση στη περιοχή Bico do Paragaio της Βόρειας Βραζιλίας. Επειδή ήταν Μεγάλη Τεσσαρακοστή, η Otterman εστίασε τη συζήτηση στην περικοπή από το Ευαγγέλιο του Ιωάννη για τη μυράλειψη του Ιησού από τη Μαρία στη Βηθανία (Ιω12, 1 - 18), την οποία κατανόησε τόσο ως μία πράξη παρηγοριάς για τον Ιησού πριν τον θάνατό του όσο και ως μία αποκάλυψη των δολοφονικών σχεδίων εναντίον του. Στη συζήτηση μικρών ομάδων, μία από τις ομάδες συζητήσε εάν η Μαρία που άλειψε τον Ιησού, ήταν στην πραγματικότητα η Μαρία η Μαγδαληνή και στράφηκαν στο Ευαγγέλιο του Λουκά, όπου βρήκαν μία ανώνυμη γυναίκα που θεωρούνταν αμαρτωλή. Όταν οι μικρές ομάδες ενώθηκαν μεταξύ τους και πάλι δεν μοιράστηκαν προσωπικές ιστορίες από τη ζωή τους εμπνευσμένες από αυτή την ιστορία, όπως ήταν συνήθεια, αλλά μάλλον θέλησαν να εξερευνήσουν την αφήγηση από τον Λουκά αυτού του περιστατικού (Λκ 7, 36 - 50).

Η Otterman αναφέρει ότι προσπάθησε να εξηγήσει ότι η διαφορά μεταξύ των αφηγήσεων οφείλεται στο ότι ο Λουκάς προσάρμοσε τον πυρήνα της ιστορίας σε μία διαφορετική κατάσταση για το δικό του κοινό, αλλά επίσης στο γεγονός ότι οι γυναίκες με τις οποίες εκείνη μίλησε ήταν τρομοκρατημένες. Αυτές οι γυναίκες γενικά πίστευαν ότι ο Λουκάς ήταν υποστηρικτής των γυναικών και ενοχλήθηκαν από τη στάση του για αυτή τη γυναίκα. Από τη χρήση της λέξης «αμαρτωλή» από τον Λουκά, κατάλαβαν ότι την περιέγραφε ως πόρνη. Η Otterman καταγράφει την αντίδραση μιας γυναίκας ιδιαιτέρως, λέγοντας ότι «χλόμιασε και με φωνή που

σχεδόν έσβηνε, μου είπε «Μα, Μονίκα, πως μπορείς να το υποστηρίζεις αυτό! Γνωρίζεις τι υποφέρει μία γυναίκα όταν χαρακτηρίζεται ως πόρνη! Γνωρίζεις τι λένε οι άνθρωποι και τι κάνουν σε εμάς!» (Otterman, 2007, 105). Αυτή την παρέμβαση ακολούθησαν από πολλές άλλες ιστορίες από τις υπόλοιπες γυναίκες που ήταν παρούσες κι οι οποίες αφηγήθηκαν τις εμπειρίες τους στις οποίες η συμμετοχή τους στην πολιτική δράση είχε επισύρει επάνω τους κατηγορίες για την ηθική και προσωπική τους ζωή.

Αυτό με τη σειρά του οδήγησε στη συζήτηση για τον τρόπο με τον οποίο αντιδρούν οι άντρες, όταν οι πατριαρχικές αξίες αμφισβητούνται από τις γυναίκες. Πολλές από τις γυναίκες μοιράστηκαν ιστορίες για τους τρόπους με τους οποίους οι άντρες στο κοντινό τους περιβάλλον είχαν αντιδράσει, όταν αυτές, αποπειράθηκαν να απελευθερώσουν τον εαυτό τους από τις προσδοκίες που είχαν για στις γυναίκες. Η ερώτηση που διερεύνησαν στο υπόλοιπο της ημέρας ήταν γιατί κάποιος σαν τον Λουκά, τον οποίο ακόμα θεωρούσαν φίλο του Ιησού και ευγενικό στις γυναίκες, είτε την ιστορία με τέτοιο τρόπο ώστε η γυναίκα να είναι ανώνυμη και να χαρακτηρίζεται «αμαρτωλή». Αποχαιρέτισαν την Otterman με το ερώτημα «Γιατί να της το κάνει αυτό;» (Otterman, 2007, 105).

### **Άρα της «το έκανε αυτό ο Λουκάς»;**

Το υπόλοιπο άρθρο της Otterman καταγράφει τη δική της έρευνα όσον αφορά στο ερώτημα τι έκανε ο Λουκάς με την παράδοση για τη γυναίκα που άλειψε τον Ιησού. Όπως συμβαίνει συχνά με την κριτική της απελευθέρωσης, οι έρευνες της Otterman βασίστηκαν στα ιστορικοκριτικά ενδιαφέροντα, όπως ήταν οι σχέσεις των Συνοπτικών και το ιστορικό υπόβαθρο.

Καταλήγει στο ότι υπάρχει σχέση μεταξύ των τεσσάρων

εκδοχών της ιστορίας (Λκ 7, 36 - 50· Μκ 14, 3 - 9· Μτ 26, 6 - 13· Ιω 12, 1 - 8) και ότι υπάρχουν σημαντικές ομοιότητες και διαφορές μεταξύ των περικοπών του Μάρκου και του Λουκά κι ότι παρόλο που ο Ιωάννης δείχνει να γνωρίζει το απόσπασμα του Μάρκου, κάποια στοιχεία μπορούν να εξηγηθούν μόνο με τη γνώση μίας δεύτερης εκδοχής όπως εκείνης του Λουκά. Μία λεπτομερής διερεύνηση των διαφορών μεταξύ του Μάρκου και του Λουκά, οδηγεί την Otterman στο να καταλήξει ότι πράγματι ο Λουκάς «της το έκανε αυτό» και ότι η εκδοχή του για την ιστορία είναι μια προσαρμογή της εκδοχής του Μάρκου η οποία κατά καιρούς ήταν κάπως παρατραβηγμένη (Otterman, 2007, 110).

### ***Γιατί το έκανε αυτό;***

Ένα χαρακτηριστικό της τεχνικής του Λουκά είναι όντως να παρουσιάζει περισσότερες εικόνες γυναικών από κάθε άλλο ευαγγέλιο. Αλλά όπως τόνισε η D'Angelo, μολονότι υπάρχουν περισσότερες εικόνες γυναικών στον Λουκά, οι ρόλοι τους επίσης είναι περισσότερο προσαρμοσμένοι στην εθιμοτυπία της Ρωμαϊκής αυτοκρατορίας. Η D'Angelo συνεχίζει υποστηρίζοντας ότι το κίνητρο του Λουκά, όταν παρουσιάζει του Ιησού ως τον καλύτερο όλων των προφητών, τον εμποδίζει από το να αναγνωρίσει ότι η πράξη της γυναίκας εδώ είναι προφητική, τονίζοντας το μαρτύριο και το θάνατο του Ιησού που θα ακολουθήσει (D'Angelo, 1990, όπως παρατίθεται από την Otterman, 2007, 112-13). Από αυτό η Otterman συμπεραίνει ότι ο Λουκάς εσκεμμένα άλλαξε την παράδοση για αυτή την ξεχωριστή γυναίκα αρχηγό προκειμένου να «ελέγξει και να ανακόψει την τάση αρχηγίας των γυναικών της εποχής του» (Otterman, 2007, 113).

### **Η φύση της γραφής του Λουκά**

Αυτό οδηγεί την Ottermann στο να καταλήξει στο συμπέρασμα ότι το λογοτεχνικό ύφος του Λουκά ήταν «ανδροκρατικό, επιθετικά αρρενωπό και Χριστοκεντρικό», τόσο Χριστοκεντρικό στην πραγματικότητα ώστε να αρνηθεί την αξιολόγηση των ανθρωπίνων πλασμάτων που ο Ιησούς συνάντησε κατά τη διάρκεια της δράσης του (Ottermann, 2007, 115). Πιστεύει ότι «σπίλωσε» την υπόληψη των χαρακτήρων στο κείμενο στην προσπάθειά του να διασώσει την κοινότητά του ενόψει του ρωμαϊκού ιμπεριαλισμού. Έτσι κατά την άποψή της, η θεολογία του Λουκά δεν ανταποκρίνεται στο ενδιαφέρον του Ιησού.

### **Συμπεράσματα**

Η ενασχόληση της Ottermann με την ιστορία της γυναίκας που άλειψε τον Ιησού είναι ένα εξαιρετικό παράδειγμα μιας ανάλυσης της κριτικής της απελευθέρωσης. Προέκυψε από τα ενδιαφέροντα και τη γεμάτο πάθος αντίδραση στην ιστορία των φτωχών γυναικών στη Βραζιλία, των οποίων οι προσωπικές τους εμπειρίες τις οδήγησε στο να συμπαθήσουν πιο πολύ τη γυναίκα που ήταν αμαρτωλή, από ό,τι έκαναν οι περισσότεροι ερμηνευτές. Στην πραγματικότητα καλύτερα θα ήταν να περιγράψουμε την αντίδρασή τους όχι ως συμπονετική αλλά ως προσβολή. Η κριτική ερμηνευτική προσέγγιση της απελευθέρωσης συχνά ξεκινά από τη συναισθηματική αντίδραση στο κείμενο και στην εμπειρία της ζωής, η οποία τότε γίνεται το πρίσμα μέσα από τον οποίο διαβάζεται το κείμενο.

Μέσα στην ερμηνεία της Ottermann για την ιστορία του Λουκά υπάρχουν πολλά που θα μπορούσαν να αμφισβητηθούν, αλλά κάτι τέτοιο θα αποπροσανατόλιζε από τη διαδικασία της ανάγνωσης που είχε προηγηθεί. Η ενασχόληση

της Ottermann με την ιστορία βασίζεται πάνω στην **οπτική** της θεολογίας της απελευθέρωσης η οποία, όπως έχουμε ήδη σημειώσει, είναι πολιτικά στρατευμένη με πάθος με τις εμπειρίες των φτωχών. Ο τρόπος που αυτή διαβάζει το κείμενο καθώς επίσης και η χρήση της κριτικής της σύνταξης το αντικατοπτρίζει αυτό, και αυτή η ιδεολογική στάση, είναι που ενημερώνει και διαμορφώνει την ερμηνεία του κειμένου καθώς επίσης και την κριτική της απελευθέρωσης γενικά.

### **Εκτίμηση της κριτικής της απελευθέρωσης**

Όπως πολλές άλλες κριτικές προσεγγίσεις στο τρίτο αυτό μέρος το βιβλίου, η κριτική της απελευθέρωσης είναι ένα είδος κριτικής αντίδρασης του αναγνώστη, διότι δίνει προσοχή στις συνθήκες, στις εμπειρίες και στα κίνητρα του αναγνώστη με σκοπό να πληροφορήσει για τον τρόπο με τον οποίο ο αναγνώστης συνδέεται με τον κόσμο. Η κριτική της απελευθέρωσης είναι σαφώς και ξεκάθαρα υποκειμενική κι απορρίπτει την υπόθεση ότι ο καθένας μπορεί να είναι αντικειμενικός, όταν διαβάσει την Καινή Διαθήκη. Στην πραγματικότητα η κριτική της απελευθέρωσης σκόπιμα φέρνει στο προσκήνιο την υποκειμενικότητα της συνάφειας μέσα στην οποία οι αναγνώστες λειτουργούν έτσι ώστε οι εμπειρίες ζωής τους να μπορούν να γίνουν ο κυριότερος συντελεστής στην ερμηνεία του κειμένου.

Μία από τις δυσκολίες εκτίμησης της κριτικής της απελευθέρωσης είναι ότι η συνάφεια της ανάγνωσης της κοινότητας στη Νότιο Αμερική, στην Αφρική ή στην Ινδία είναι πολύ διαφορετικές από τη Δυτική ακαδημαϊκή ανάγνωση. Δεν είναι ούτε πιθανό ούτε επιθυμητό να πει κανείς, ότι για παράδειγμα, η ομάδα γυναικών της Ottermann δε θα είχε αντιδράσει στο κείμενο με τον τρόπο που το έκαναν. Τέτοιες αντιδράσεις είναι γνήσιες και βασίζονται στην εμπειρία της

ζωής ακόμα και αν προσαρμόζονται άνετα μέσα στην ακαδημαϊκή συνάφεια, μέσα στην οποία άλλοι βιβλικοί ερμηνευτές λειτουργούν.

Ένα σχετικά περισσότερο περίπλοκο θέμα είναι η χρήση εργαλείων της ιστορικής κριτικής από όσους ασχολούνται με την κριτική της απελευθέρωσης. Εδώ εντοπίζεται η φανερά άβολη συνάντηση της αντικειμενικής μελέτης (ιστορική κριτική) με την υποκειμενική μελέτη (κριτική της απελευθέρωσης και άλλες παρόμοιες κριτικές). Ο κρίσιμος παράγοντας που πρέπει να έχουμε εδώ υπόψη είναι ότι μοιλονότι όσοι χρησιμοποιούν την κριτική της απελευθέρωσης χρησιμοποιούν εργαλεία του **Διαφωτισμού**, δε συμφωνούν με τη φιλοσοφία που τις υποστηρίζει· μία φιλοσοφία που υποστηρίζει την αντικειμενικότητα, το ένα μοναδικό νόημα του κειμένου και τη μία εξάρτηση από το τι εννοούσε το κείμενο. Όσοι ασχολούνται με την κριτική της απελευθέρωσης οδηγούνται από μία ιδεολογία που υποστηρίζει την πολυφωνία των νοημάτων, τη ζωτική υποκειμενικότητα του αναγνώστη και φυσικά την αλληλεγγύη με τους φτωχούς. Επίσης σημαντικό είναι το γεγονός ότι τα εργαλεία της ιστορικής κριτικής χρησιμοποιούνται μαζί με τα κοινωνιολογικά εργαλεία. Τα εργαλεία της ιστορικής κριτικής περιορίζουν το κείμενο που ερμηνεύεται αλλά τα κοινωνιολογικά εργαλεία αναλύουν τη συνάφεια της πάλης μέσα στην οποία γεννήθηκε το κείμενο. Η κριτική ερμηνευτική προσέγγιση της απελευθέρωσης χρησιμοποιεί τα εργαλεία της ιστορικής κριτικής μέσα σε ένα διαφορετικό ιδεολογικό πλαίσιο. Ως τέτοια παραμένει μία δυνατή κριτική όχι μόνο της συνάφειας (τόσο εκείνης μέσα στην οποία το κείμενο γράφηκε αρχικά όσο κι εκείνης μέσα στην οποία τώρα διαβάζεται) αλλά επίσης και της μελέτης της Καινής Διαθήκης και του τρόπου με τον οποίο η ερμηνεία της Καινής Διαθήκης ενίσχυσε την καταπίεση και την ανισότητα της εξουσίας.

## Κοινωνικοπολιτική κριτική ερμηνευτική προσέγγιση (Sociopolitical criticism)

**Τι είναι η κοινωνικοπολιτική κριτική ερμηνευτική προσέγγιση;**

Η κοινωνικοπολιτική κριτική ερμηνευτική προσέγγιση (που είναι γνωστή και ως κοινωνικοοικονομική κριτική ερμηνευτική προσέγγιση ή πολιτική ανάγνωση) στηρίζεται στα συμπεράσματα της κριτικής ερμηνευτικής προσέγγισης της απελευθέρωσης με σκοπό να διερευνήσει την καταπίεση και τις εφαρμογές της εξουσίας. Αντίθετα από την κριτική της απελευθέρωσης, εφαρμόζεται κυρίως στην Ευρώπη και στις Η.Π.Α.

**Πως αναπτύχθηκε η θεωρία και ποια είναι τα κύρια χαρακτηριστικά της;**

*Ched Myers*

Κατά τη διάρκεια της δεκαετίας του 1970 οι χριστιανικές θεολογίες της απελευθέρωσης εξαπλώθηκαν σε όλη την Λατινική Αμερική, την Αφρική και την Ασία όπως και κοινότητες των φτωχών που αγωνίζονταν στις βιομηχανοποιημένες χώρες. Αυτές οι θεολογίες

- βασίζονταν στις πρακτικές της μαζικής εκπαίδευσης των φτωχών ανθρώπων που εισηγήθηκε ο Paulo Freire
- δημιουργήθηκαν μέσα σε συνθήκες βίας, φτώχειας και καταδυναστευσης
- ευθυγραμμίστηκαν συχνά (αν κι όχι πάντοτε) με κοινωνικά κινήματα επαναστατικών απόψεων (βλ. Hennely 1990, Abraham 1990, Mc Govern 1989).

Κατά τη διάρκεια της ίδιας περιόδου μία πλειάδα «πολιτικών θεολογιών» καθώς και Χριστιανικών-Μαρξιστικών διαιολόγων έκαναν την εμφάνιση τους στην Ευρώπη και στις Η.Π.Α. (βλ. Downey 1999).

Οι θεολογίες της απελευθέρωσης ενθάρρυναν τις «πολιτικές αναγνώσεις» των δύο Διαθηκών και οι οποίες εστίαζαν το ενδιαφέρον τους στο έλεος του Θεού στους φτωχούς ανθρώπους, στην προφητική επιμονή για κοινωνική δικαιοσύνη καθώς και στην αποστολή της Εκκλησίας να σταθεί με αλληλεγγύη δίπλα στους ανθρώπους που βρίσκονται στο περιθώριο (βλ. Nolan 1978). Τέτοιες οπτικές προκάλεσαν την αποδοκιμασία πολιτικών και θρησκευτικών αρχηγών, όπως ήταν ο Λευκός Οίκος του Reagan και ο Πάπας Ιωάννης Παύλος Β'. Ωστόσο κάποιοι σπουδαίοι Ρωμαιοκαθολικοί και Προτεστάντες θεολόγοι, του λεγόμενου Τρίτου Κόσμου έδωσαν ιδιαίτερη προσοχή σε αυτές τις οπτικές – συνήθως επειδή και οι ίδιοι είχαν βιώσει τις συνθήκες της καταπίεσης στην πατρίδα τους και στο εξωτερικό.

Οι βιβλικόι ερευνητές που προέρχονται από τον ακαδημαϊκό χώρο ανταποκρίθηκαν με μεγαλύτερη καθυστέρηση στη πρόκληση των θεολογιών της απελευθέρωσης. Μία σημαντική εξαίρεση ωστόσο αποτελεί ο Norman Gottwald, του οποίου η κοινωνικοπολιτική ερμηνευτική προσέγγιση της καταγωγής του Ισραήλ (*Tribes of Yahweh*, 1979) ήταν



καινοτόμος στον τρόπο που χρησιμοποιεί την κοινωνιολογική μέθοδο και την πολιτική ερμηνευτική. Μολονότι αρχικά προκάλεσε αντιδράσεις, αυτό το έργο τελικά κατάφερε να μεταστρέψει τις βιβλικές σπουδές και έθεσε αρχές, που μπορούν να εντοπισθούν στις μελέτες καινοδιαθηκολόγων ερευνητών, όπως σε αυτές του Richard Horsley.

Το 1993 οι Gottwald και Horsley συγκέντρωσαν μία συλλογή άρθρων εξηγητών οι οποίοι είχαν επηρεαστεί από τις θεολογίες της απελευθέρωσης κι η οποία έφερε τον τίτλο *The Bible and Liberation: Political and Social Hermeneutics*, στην οποία εντόπισαν τέσσερα κύρια «χάσματα» στις βιβλικές σπουδές:

- Το εμφανές «χάσμα» μεταξύ της θρησκείας και της υπόλοιπης ζωής. Παρόλο που αυτό το χάσμα βιώνεται από πολλούς ανθρώπους σε «διαφορετικά κάθε φορά δομημένες» σύγχρονες κοινωνίες, οι κοινωνικοπολιτικές αναγνώσεις της Βίβλου δεν θα διαπίστωναν κάτι τέτοιο στη βιβλική ιστορία και γραμματεία, όπου η θρησκεία είναι αναπόσπαστο μέρος της υπόλοιπης ζωής.
- Ένα σχετικό χάσμα εντοπίζεται μεταξύ του παρελθόντος ως μίας «νεκρή ιστορίας» και του παρόντος ως της «αληθινής ζωής». Η κοινωνικοπολιτική κριτική ερμηνευτική προσέγγιση θεωρεί ότι το θέμα της Βίβλου είναι η πολιτικοοικονομική ζωή, η οποία είναι αχώριστη από μία θρησκευτική προοπτική και έμπνευση κι είναι γεμάτη από πολιτικούς, οικονομικούς και θρησκευτικούς αγώνες και συγκρούσεις.
- Παρόμοια με τα προηγούμενα «χάσματα», η σκέψη και η πράξη δε διαχωρίζονται πλέον μέσα στη Βίβλο όπως δεν ξεχωρίζουν η θρησκεία και η πολιτική οικονομία.
- Το τέταρτο και τελευταίο «χάσμα» είναι εκείνο μεταξύ των ακαδημαϊκών βιβλικών ερευνητών και της μελέ-

της της Βίβλου από το ευρύ κοινό. Καθώς όμως οι βιβλικοί ερευνητές αναγνωρίζουν ότι το δικό τους έργο και η δική τους οπτική περιορίζονται ιστορικά και τοπικά και αναγνωρίζουν ακόμα ότι συγκεκριμένες λαϊκές αναγνώσεις εμφανίζουν μία ομοιότητα ή αναλογία με συγκεκριμένες απόψεις ή συγκεκριμένους αγώνες που εμφανίζονται στη βιβλική γραμματεία, το χάσμα ωστόσο φαίνεται να γεφυρώνεται (βλ. Gottwald και Horsley 1993, xiv).

Αυτά τα τέσσερα χάσματα αντιπροσωπεύουν μία διαρκή διαπίστωση των παραπάνω προβλημάτων και τις προσεγγίσεις που υιοθετήθηκαν από τις κοινωνικοπολιτικές αναγνώσεις της Βίβλου (βλ. Rowland και Corner 1990).

Η συντηρητική στροφή της κουλτούρας και της πολιτικής κατά την περίοδο των Reagan/Thatcher και Bush/Blair, είδε τη θεολογία της απελευθέρωσης να παραγκωνίζεται όλο και περισσότερο στα ακτιβιστικά περιθώρια των σεμιναρίων και εκκλησιών του Πρώτου Κόσμου. Κατά έναν ειρωνικό τρόπο μία αργή αλλά σταθερή ροή πολιτικών και κοινωνιολογικών αναγνώσεων της Βίβλου έκαναν την εμφάνιση τους σε μία νέα γενιά ερμηνευτών (βλ. Jobling, Day και Sheppard, 1991). Ακόμη και αποκλείοντας εκείνες τις κατηγορίες που αναπτύσσονται ξεχωριστά στο παρόν βιβλίο (όπως η φεμινιστική, η Αφροαμερικανική και η μεταποικιακή) το πεδίο είναι αρκετά ευρύ ώστε να μπορεί να διακριθεί σε τέσσερις σχετικές κατηγορίες:

- Υπάρχει ένας μεγάλος αριθμός *θεματικών μελετών* που στηρίζονται σε σύγχρονα κοινωνικά ενδιαφέροντα. Αυτές οι μελέτες εξετάζουν τις βιβλικές οπτικές σε συγκεκριμένα θέματα, όπως τα οικονομικά (βλ. Miranda 1974· Oakman 1986· Schottroff & Stegemann 1986· Ringe 1985) τη βία ή την μη βία (βλ. Edwards 1972· Weaver 2001·

Marshall 2001· Swartky 2006) καθώς και την πολιτική (βλ. Brandon 1967· Yoder 1972· Wink 1984).

- Μία δεύτερη κατηγορία κοινωνικοπολιτικής κριτικής προσέγγισης εντοπίζεται στον τρόπο με τον οποίο οι θεολογίες της απελευθέρωσης συνεχίζουν να γονιμοποιούν τη στρατευμένη βιβλική έρευνα, παρόλο το μικρό ενδιαφέρον μεταξύ των εκδοτών του Πρώτου Κόσμου, είτε αυτή η επίδραση λαμβάνει τη μορφή της μεθοδολογίας (βλ. Segovia & Tolbert 1998· Clevenot 1985· De La Torre 2002· Ekblad 2005) είτε της απλής ανάγνωσης ενός συγκεκριμένου κειμένου (βλ. Cassidy 1987· N. Elliott 1994· Tamez 2007).
- Η τρίτη κατηγορία επικαλύπτει άλλες ερμηνευτικές τεχνικές σε αυτόν τον τόμο όπως την κριτική προσέγγιση με τη βοήθεια των κοινωνικών επιστημών και διερευνά την κοινωνική ιστορία (βλ. Horsley & Hanson 1985· Horsley 1989· Stegemann 1999), την κοινωνιολογική συνάφεια (βλ. Stegemann, Malina & Theissen 2002) και την ανάγνωση συγκεκριμένων κειμένων υπό μια κοινωνιολογική προοπτική (βλ. J.H.Elliott 1990· Malina and Rohrbaugh 1992· Herzog 1994).
- Η τέταρτη και τελευταία κατηγορία ενδιαφέρεται περισσότερο για την αφήγηση ως μία ιστορικά προσανατολισμένη ιδεολογική παραγωγή (βλ. Myers 1988· Carter 2000· Walsh & Keesmaat 2004· Howard-Brook & Gwyther 1999) ή επικεντρώνεται ακόμα «στις αναγνώσεις ενάντια στο ρεύμα» κι εκφράζει την υποψία για τον τρόπο που χρησιμοποιείται η εξουσία μέσα και γύρω από το κείμενο (βλ. Collins 2005· Pippin 1999).

Οι ερμηνευτικές προσεγγίσεις της απελευθέρωσης και οι πολιτικές αναγνώσεις κατέλυσαν οποιαδήποτε ακαδημαϊκή ομοφωνία που μπορεί να υπήρχε στις βιβλικές σπουδές πριν

το 1975. Αυτό είχε ως αποτέλεσμα το πεδίο να είναι πλέον αρκετά διασπασμένο. Είναι δύσκολο να ειπωθεί με βεβαιότητα ποια προσέγγιση του βιβλικού κειμένου μπορεί να υιοθετηθεί σε καθεμιά μελέτη κοινωνικοπολιτικής ερμηνευτικής προσέγγισης. Παρόλα αυτά υπάρχει μία σημαντική διαχωριστική γραμμή μεταξύ εκείνων που χρησιμοποιούν τα κείμενα μέσα και για λογαριασμό των συνεχιζόμενων κοινωνικών κινήματων για αλλαγή κι εκείνων που ικανοποιούνται με τον ακαδημαϊκό «αποδομισμό».

### **Ποια είναι τα έργα σταθμοί για την κοινωνικοπολιτική κριτική ερμηνευτική προσέγγιση;**

Norman Gottwald (1979) *The Tribes of Yahweh: A Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250-1050 B.C.* Maryknoll: Orbis

Ο Gottwald ήταν ο πρώτος βιβλικός ερευνητής που εφάρμοσε πολιτικές ερμηνευτικές προσεγγίσεις στη βιβλική αφήγηση.

Norman Gottwald & Richard Horsley (1993) *The Bible and Liberation: Political and Social Hermeneutics.* Maryknoll: Orbis.

Ο Horsley εφάρμοσε μία παρόμοια πολιτική προσέγγιση στα κείμενα της Καινής Διαθήκης και στην μελέτη συγκέντρωσε μία σειρά «απελευθερωτικών» ερμηνειών της Βίβλου.

Neil Elliott (1994) *Liberating Paul: The Justice of God and the Politics of the Apostle.* Maryknoll: Orbis.

Σε αυτό το βιβλίο ο Elliott διερευνά διάφορες περικοπές από τον Παύλο, τα οποία έχουν χρησιμοποιηθεί για να υποστηρίξουν την καταδυνάστευση και υποστηρίζει ότι αυτά έχουν παρανοηθεί και ότι το μήνυμα του Παύλου έχει διαστρεβλωθεί.

Wolfgang Stegemann, Bruce Malina & Gerd Theissen (2002) *The Social Setting of Jesus and Gospels.* Minneapolis: Fortress.

Αυτό το συλλογικό έργο διερευνά τους τρόπους με τους οποίους μία σαφέστερη κατανόηση του κοινωνικού περιβάλλοντος τόσο του Ιησού όσο και των Ευαγγελίων, μας βοηθά να δούμε πώς οι αρχαίες οικονομίες και πολιτικές λειτουργήσαν μέσα στο πλαίσιο της διδασκαλίας του Ιησού.

### **Η Κοινωνικοπολιτική ερμηνευτική προσέγγιση στην πράξη**

Η κρίσιμη διαφορά μεταξύ της κοινωνικοπολιτικής κριτικής ερμηνευτικής προσέγγισης και της κριτικής ερμηνευτικής προσέγγισης της απελευθέρωσης (που παρουσιάστηκε στο προηγούμενο κεφάλαιο) δεν είναι τόσο η έμφαση ούτε ο σκοπός της ερμηνευτικής προσέγγισης όσο η συνάφεια μέσα στην οποία η καθεμιά αναπτύσσεται. Παρόλο που υπάρχει σε μεγάλο βαθμό μία επικάλυψη μεταξύ αυτών των δύο καθώς και μία ασαφής ορολογία ώστε η κριτική της απελευθέρωσης να αποκαλείται επίσης κοινωνικοοικονομική ή κοινωνικοπολιτική ερμηνευτική προσέγγιση, η διαφορά έγκειται στο ότι οι αναγνώσεις που περιγράφονται στην προηγούμενη ενότητα προκύπτουν από τη συνάφεια μιας κοινότητας, η οποία έρχεται αντιμέτωπη με την φτώχεια και την καταδυνάστευση. Ενώ οι αναγνώσεις που παρουσιάστηκαν σε αυτήν την ενότητα γεννήθηκαν κυρίως σε βιομηχανοποιημένες χώρες, οι οποίες βρίσκονται περισσότερο μακριά από τις κοινότητες που έχουν βιώσει την ακραία μορφή φτώχειας. Και οι δύο ενδιαφέρονται για την αλλαγή, αλλά η καθεμιά φθάνει στο δικό της τρόπο ανάγνωσης μέσα από μία διαφορετική πορεία.

### **Ο πλούτος και η δύναμη στην Α' προς Τιμόθεον επιστολή**

Το πρόσφατο βιβλίο της Elsa Tamez που αναφέρεται στην Α' προς Τιμόθεον επιστολή, *Struggles for Power in Early Christianity* (βλ. Tamez 2007) είναι ένα ενδιαφέρον παράδειγμα

μίας κοινωνικοπολιτικής ερμηνευτικής προσέγγισης, τόσο γιατί στηρίζει την προσέγγιση της σε μία εντελώς ακαδημαϊκή συνάφεια όσο κι επειδή επιθυμεί η μελέτη αυτή να χρησιμοποιηθεί μεταξύ των φτωχών κοινοτήτων. Με αυτόν τον τρόπο καθιστά σαφές ότι δεν μπορεί να γίνει σαφής διάκριση μεταξύ της κριτικής ερμηνευτικής προσέγγισης της απελευθέρωσης και της κοινωνικοπολιτικής κριτικής ερμηνευτικής προσέγγισης. Μεταξύ αυτών των δύο μεθόδων υπάρχουν αποκλίσεις αλλά και σημεία σύγκλισης.

Όπως σημειώνει η Tamez στην εισαγωγή του βιβλίου της, η Α' προς Τιμόθεον επιστολή δεν είναι μία προφανής επιλογή όταν κανείς επιθυμεί να εξηγήσει την κοινωνικοπολιτική κριτική ερμηνευτική προσέγγιση στην πράξη. Δίνει έμφαση σε ένα συγκεκριμένο τύπο ηγεσίας, στις γυναίκες και στους δούλους έτσι ώστε να μην αποτελεί ένα κείμενο το οποίο θα χρησιμοποιούσαν όσοι επιδιώκουν μία ανάγνωση από την οπτική των φτωχών. Παρόλα αυτά η επιστολή έχει συγκεκριμένη αυστηρή κριτική στάση απέναντι στους πλουσίους κι αυτή μαζί με τις περικοπές για τις γυναίκες και τους σκλάβους είναι που βρίσκονται στο επίκεντρο του ενδιαφέροντος στο βιβλίο της Tamez. Η συγγραφέας ακολουθεί μία μέθοδο που προέρχεται από την Schüssler Fiorenza (βλ. Schüssler Fiorenza 1983· 1984) σύμφωνα με την οποία μία ιστορική αναπαράσταση της κοινότητας δίνει τη δυνατότητα να κατανοήσει κανείς γιατί το κείμενο λέει όσα λέει. Το βασικό επιχείρημα του βιβλίου είναι ότι η επιστολή είναι γραμμένη μέσα σε μία συνάφεια μέσα στην οποία οι πλούσιοι επιδιώκουν την εξουσία εξαιτίας της ευμάρειάς τους.

### ***Οι πλούσιες γυναίκες στην Α' προς Τιμόθεον επιστολή (Α' Τιμ. 2,8-3,1)***

Έχοντας υπόψη αυτό το πλαίσιο, το οποίο φαίνεται να υποστηρίζει την ιεραρχία και το οποίο δε φαίνεται να δίνει προ-

σοχή στις ανάγκες των καταδυναστευομένων, όπως ήταν οι γυναίκες και οι σκλάβοι, μερικά χωρία της Α΄ Τιμ ξεχωρίζουν. Το πρώτο από αυτά αφορά ένα από τα πιο συζητημένα χωρία της Α΄ προς Τιμόθεον επιστολή, το Α΄ Τιμ. 2,8-3,1 το οποίο συζητά την ενδυμασία των γυναικών και το κατά πόσο αυτές θα πρέπει να διδάσκουν μέσα στην κοινότητα. Αυτό έρχεται σε σαφή αντίθεση προς την οδηγία στους άνδρες για το πώς αυτοί πρέπει να συμπεριφέρονται μέσα στην χριστιανική κοινότητα, η οποία είναι σύντομη και αναφέρεται μόνο στο θέμα της στάσης του σώματος (να προσεύχονται με τα χέρια υψωμένα, 2, 8). Η απορία της Tamez είναι γιατί αυτή η οδηγία τοποθετείται σε αυτό το σημείο.

Ένα από τα κύρια χαρακτηριστικά αυτής της περικοπής, το οποίο σημειώνει η Tamez, είναι ότι η περιγραφή της εμφάνισης των γυναικών υπονοεί ότι αυτές ήταν πλούσιες: μόνο εκείνες που ήταν πλούσιες μπορούσαν να πλέξουν τα μαλλιά τους, να φοράνε χρυσά κοσμήματα ή ακριβά ρούχα (Α΄ Τιμ. 2, 9 - 10). Μία τέτοια εντολή σε ένα περιβάλλον στο οποίο υπήρχαν πολλές φτωχές γυναίκες, όπως υποθέτει η Tamez, προσελκύει την προσοχή στο γεγονός ότι η στάση αυτή είναι περισσότερο μία επίδειξη παρά μια απρέπεια.

Για να γίνει αυτό το πλαίσιο περισσότερο κατανοητό η Tamez παραπέμπει στο σύστημα πατρωνίας που υπήρχε στον ελληνορωμαϊκό κόσμο. Αυτό το σύστημα καθιέρωσε μία σχέση, αν και άνιση, μεταξύ των πλουσίων και των φτωχών μιας κοινότητας: ο πάτρωνας πρόσφερε προστασία και συχνά χρήματα σε κάποιον που τα είχε ανάγκη πραγματικά και σε αντάλλαγμα αυτός θα τον εξυμνούσε για όλες τις αρετές του και θα παρέμενε πιστός σε εκείνον. Όπως σημειώνει η Tamez, «επειδή η τιμή ήταν μία από τις θεμελιώδεις αξίες εκείνης της εποχής, οι πάτρωνες χρειάζονταν τον έπαινο ώστε να διατηρήσουν το κύρος και την

δύναμη τους μέσα στην κοινωνία» (Tamez, 2007, 9). Γυναίκες και άνδρες μπορούσαν να είναι ένα μέρος αυτού του συστήματος. Για αυτό το λόγο διαβάξει το Α΄ Τιμ 2 όχι ως μία ευθεία κριτική των ίδιων των γυναικών (μολονότι αναγνωρίζει ότι η επιστολή είναι αρνητική απέναντι στις γυναίκες επίσης) αλλά ενάντια στις πλούσιες γυναίκες οι οποίες απέκτησαν δύναμη και επιρροή μέσα στην κοινότητα και υποθέτει ότι η επιστολή μπορεί να γράφτηκε ως απάντηση στη δυσaréσκεια των ανδρών ηγετών της κοινότητας, των οποίων την εξουσία αμφισβητούσαν αυτές οι πλούσιες και δυνατές γυναίκες.

***Πρέπει οι πλούσιοι να ανταμείβονται για τις ευεργεσίες τους (Α΄ Τιμ. 6,17-19)***

Η Tamez παρατηρεί μία παρόμοια θέση, που εμφανίζεται αργότερα στην Α΄ Τιμ, όταν οι πλούσιοι προτρέπονται να μην είναι αλαζόνες, να μην θέτουν τις ελπίδες τους στον πλούτο, να κάνουν καλά έργα και να είναι γενναιόδωροι και πρόθυμοι να μοιραστούν. Όπως συμβαίνει συχνά, τέτοιες παροτρύνσεις σαν αυτές είναι απαραίτητες μόνο όταν δεν τηρούνται γενικά. Εδώ ο συγγραφέας απευθύνεται άμεσα στους πλούσιους και η ελληνική λέξη εδώ, μπορεί να αναφέρεται είτε σε πλούσιους άνδρες ή στις πλούσιες γυναίκες για τις οποίες γίνεται λόγος στο Α΄ Τιμ. 2, 8. Όταν αυτή η εντολή εντάσσεται μέσα στο πλαίσιο του συστήματος της πατρωνίας, που παρουσιάστηκε παραπάνω, αποκτά ακόμη σαφέστερο νόημα. Οι πλούσιοι δεν θα πρέπει να καταφεύγουν στο σύστημα πατρωνίας για να εξασφαλίσουν τη δόξα, την τιμή και την επιβράβευση. Πρέπει απλά να μοιράζονται τον πλούτο τους και να προσδοκούν να λάβουν την ανταμοιβή τους από τον Θεό και όχι μέσα από τον ανθρώπινο έπαινο.



### **Το χρήμα είναι η ρίζα όλων των κακών (Α' Τιμ. 6,3-10)**

Η Tamez βρίσκει μία ένδειξη για αυτό που πιθανώς λάμβανε χώρα μέσα στην κοινότητα στην περικοπή Α' Τιμ. 6,3-10. Σημειώνει ότι:

- Ο στίχος 3 αναφέρεται σε εκείνους που κηρύττουν «άλλα» και η διδασκαλία τους «δεν συμφωνεί με τους υγιείς λόγους του Κυρίου μας Ιησού Χριστού και την ευσέβεια»
- Ο στίχος 5β αναφέρεται σε εκείνους που πιστεύουν ότι «η ευσέβεια είναι ένα μέσο για να έχουν κέρδος»
- Και ο στίχος 10 επιβεβαιώνει ότι η ρίζα όλων των κακών είναι η φιλαργυρία και ότι εκείνοι που επιθυμούν τα χρήματα θα οδηγήσουν τους ανθρώπους μακριά από την πίστη και θα προκαλέσουν πόνο στον ίδιο τον εαυτό τους

Επομένως, εκείνοι που προασπίζονταν άλλες διδασκαλίες, ήταν εκείνοι που πίστευαν ότι ήταν σωστό να έχει κανείς κέρδος από την ευσέβεια και απομακρύνθηκαν από την πίστη προκειμένου να το επιτύχουν. Με άλλα λόγια, εκείνοι τους οποίους καθοδηγεί η αγάπη για τα χρήματα μετέφεραν στην κοινότητα ένα μήνυμα αντίθετο προς το μήνυμα του Ιησού μέσα στο ευαγγέλιο, το οποίο έλεγε ότι έπρεπε να δώσουν όλα τα υπάρχοντά τους στους φτωχούς. Αυτό σημαίνει ότι μέσα στη κοινότητα υπήρχε μία ομάδα ανθρώπων - που είτε ήταν ήδη πλούσιοι είτε επιθυμούσαν να γίνουν - και οι οποίοι συνήθιζαν χρησιμοποιούσαν τα χρήματα που διέθεταν για να ασκήσουν εξουσία μέσα στη κοινότητα και για να αποσπάσουν την ηγεσία από κάποιους άλλους.

### **Συμπεράσματα**

Στο βιβλίο της η Tamez χρησιμοποιεί τις αρχές της ιστορικο-κριτικής μεθόδου προκειμένου να αναπαραστήσει την κοινότητα που βρίσκεται πίσω από το βιβλίο της Α' προς Τιμόθε-

ον επιστολής. Αυτό που βλέπει η συγγραφέας είναι μία κοινότητα που ταλαιπωρείται από ζητήματα εξουσίας, που βρίσκεται μεταξύ των «αληθινών» ηγετών της κοινότητας και εκείνων που με το πλούτο τους αναζητούσαν περισσότερη δύναμη, και κέρδος παίρνοντας στα χερίά τους την ηγεσία. Αυτό, πιστεύει, εξηγεί όχι μόνο την στάση απέναντι στον πλούτο μέσα στην επιστολή αλλά επίσης και τα εκτενή κριτήρια για την ηγεσία, τα οποία τίθενται στο κεφ. 3 της επιστολής και για τη στάση απέναντι στις γυναίκες στο κεφ. 2, το οποίο πιστεύει ότι είναι πραγματικά μία κριτική ενάντια στις πλούσιες γυναίκες που επιθυμούν να κάνουν κατάχρηση της δύναμης τους μέσα στην κοινότητα.

Η μελέτη αυτή της Tamez είναι ένα κλασικό παράδειγμα κοινωνικοπολιτικής κριτικής ερμηνευτικής προσέγγισης, επειδή διαβάξει προσεκτικά τις κοινωνικές, πολιτικές και οικονομικές συνέπειες που έχει το κείμενο στην κατανόηση του τρόπου με τον οποίο λειτουργούσε η εξουσία μέσα στην κοινότητα του Τιμόθεου και μας προκαλεί να σκεφτούμε περαιτέρω για τον τρόπο με τον οποίο παρόμοια ζητήματα εξουσίας τίθενται μέσα στις δικές μας κοινότητες σήμερα.

### **Αξιολόγηση της κοινωνικοπολιτικής κριτικής ερμηνευτικής προσέγγισης**

Η αξιολόγηση της κοινωνικοπολιτικής κριτικής ερμηνευτικής προσέγγισης είναι με πολλούς τρόπους ίδια με εκείνη της κριτικής ερμηνευτικής προσέγγισης της απελευθέρωσης: και οι δύο υποκινούνται από την βεβαιότητα ότι υπάρχει ανάγκη απελευθέρωσης των φτωχών και καταπιεσμένων και από την επιθυμία να ασκήσουν κριτική και να ανατρέψουν τάσεις, συμπεριλαμβανομένων και μεθόδων βιβλικής ερμηνείας, που ενισχύουν ιδεολογικά αυτήν την καταπίεση. Σε πολλές, αν και όχι και σε όλες τις περιπτώσεις, και οι δύο

προσεγγίσεις συνδυάζουν τις αρχές της κριτικής προσέγγισης της ανταπόκρισης του αναγνώστη με τις ιστορικοκριτικές μεθόδους κι ο σκοπός και των δύο είναι να μεταμορφώσουν, στο μέτρο που μπορούν να ασκήσουν επίδραση, αυτά που κάνουν οι άνθρωποι.

Όπως αναφέρθηκε προηγουμένως, η κύρια διαφορά μεταξύ των δύο μεθόδων είναι το περιβάλλον μέσα στο οποίο γεννήθηκαν. Η ερμηνευτική κριτική προσέγγιση της απελευθέρωσης προέρχεται από τοπικές κοινότητες, όπου οι φτωχοί και οι καταπιεσμένοι συναντιούνται για να διαβάσουν τις Γραφές· οι κοινωνικοπολιτικές κριτικές ερμηνευτικές προσεγγίσεις αναπτύσσονται κυρίως μέσα στις βιομηχανοποιημένες χώρες, οι οποίες, κατά κανόνα, είχαν λιγότερη εμπειρία της υπερβολικής φτώχειας στις αναπτυσσόμενες χώρες. Έτσι οι κοινωνικοπολιτικές κριτικές ερμηνευτικές προσεγγίσεις επιδιώκουν να μεταμορφώσουν την ερμηνεία εκείνων που έχουν εξουσία και τον πλούτο και να τους ενθαρρύνουν να αναλάβουν δράση μέσα στον κόσμο. Ένα καλό παράδειγμα γι' αυτό είναι το εξαιρετικό υπόμνημα στο Μάρκο του Ched Myers, *Binding the Strong Man* (Myers, 1988), το οποίο χρησιμοποιήθηκε ευρέως στις βιομηχανοποιημένες χώρες (καθώς επίσης στον αναπτυσσόμενο κόσμο) ως ένα μέσο κατανόησης του τρόπου που η βιβλική ερμηνεία μπορεί να είναι ένα κάλεσμα για δράση.



## Η Αφρο-Αμερικανική κριτική ερμηνευτική προσέγγιση

**Τι είναι η αφροαμερικανική κριτική ερμηνευτική προσέγγιση;**

Η Αφρο-Αμερικανική κριτική ερμηνευτική προσέγγιση μελετά την Καινή Διαθήκη μέσα από τα βιώματα και την οπτική των Αφρο-Αμερικανών αναγνώστων, δίνοντας έμφαση στους τρόπους με τους οποίους η μαύρη φυλή αντιμετωπίστηκε τόσο μέσα στο κείμενο, όσο και στη μεταγενέστερη ερμηνεία της Καινής Διαθήκης.

**Πώς αναπτύχθηκε η θεωρία και ποια είναι τα κύρια χαρακτηριστικά της;**

*Emerson B. Powery*

Οι περισσότεροι μελετητές (Mosala, 1989 και Brown, 2004) αναγνωρίζουν ότι η αφροαμερικανική κριτική ερμηνευτική προσέγγιση της Καινής Διαθήκης προέκυψε από το κίνημα της λεγόμενης Μαύρης Θεολογίας, το οποίο διαμορφώθηκε μέσα από τους αγώνες αφύπνισης των μαύρων (στις ΗΠΑ και την Νότια Αφρική) κατά τις δεκαετίες 1960 και 1970. Αυτό είναι αληθινό, εάν ο όρος «κριτική προσέγγιση» ορίζεται ως η εφαρμογή σταθερών μορφών της *υψηλής βιβλικής* κριτικής προσέγγισης μεταξύ μειονοτήτων με ακαδημαϊκή

εκπαίδευση. Από την άλλη πλευρά, οι «κριτικές προσεγγίσεις» στα βιβλικά κείμενα έχουν μια μεγαλύτερη και περισσότερο σύνθετη ιστορία μεταξύ του αναγνωστικού κοινού της μαύρης φυλής (Wimbush, 2003).

Στους ακαδημαϊκούς κύκλους, το σημείο καμπής για την αφροαμερικανική ενασχόληση με τη Βίβλο συνέπεσε με την δημοσίευση δύο βιβλίων: Itumeleng Mosala, *Biblical Hermeneutics and Black Theology in South Africa* (1989), και του συλλογικού έργου, *Stony the Road We Trod: African American Biblical Interpretation*, με εκδότη τον Cain Hope Felder (1991). Οι συγκεκριμένοι τόμοι αποτελούν «κλασικά εγχειρίδια» στα σεμινάρια θεολογίας και τις σχολές ιερατικών επιστημών σε διάφορες ηπείρους. Και οι δυο λαμβάνουν σοβαρά υπόψη την εμπειρία των μαύρων κοινωνιών από τις οποίες προέρχονται και όχι μόνο τις επιστημονικές υποθέσεις και τις μεθοδολογικές πρακτικές των λευκών, Ευρωπαϊκών παραδόσεων σχετικά με τη βιβλική ερμηνεία.

Το έργο του Itumeleng Mosala ιδιοποιείται μία ιστορικό-υλιστικό ανάγνωση του προφήτη Μιχαΐα και το κατά Λουκά ευαγγελίου με σκοπό να προσφέρει μια ερμηνευτικά απελευθερωτική ερμηνεία «η οποία είχε δοκιμαστεί μέσα στο πλέγμα της ιστορίας και του πολιτισμού της μαύρης φυλής» (Mosala, 1989, 5). Μία από τις κύριες υποθέσεις που κρύβεται πίσω από τις ερμηνευτικές του επιλογές ήταν η ιδεολογική προκατάληψη της ίδιας της Βίβλου. Όπως συμπεραίνει, «είναι λυτρωτικό να αναγνωρίζει κανείς ότι ο θεός κάθε βιβλικού κειμένου δεν είναι με το μέρος των φτωχών και των αδυνάτων»· κάποιες φορές το κείμενο απεικονίζει την εύνοια του Θεού προς τους προνομιούχους (Mosala, 1989, 8).

Το έργο *Stony the Road We Trod* είναι μία συλλογή δοκιμίων που γράφηκαν από μια ομάδα Αμερικανών μελετητών, οι οποίοι έκαναν τακτικές συναντήσεις για ένα διάστη-

μα μεγαλύτερο της μιας πενταετίας για να συζητήσουν τις εμπειρίες τους εντός του ακαδημαϊκού χώρου. Η προσπάθειά τους είχε ως αποτέλεσμα τη σύνταξη κειμένων εργασίας, τα οποία τελικά οδήγησαν στην έκδοση του συγκεκριμένου έργου. Ο στόχος τους ήταν να δημιουργήσουν, σύμφωνα με τα λόγια του Felder «ένα προηγούμενο που θα μπορούσε να αποτελέσει την απαρχή μίας αφροαμερικανικής συνεργασίας στο χώρο της βιβλικής έρευνας» (Felder, 1991, xi). Έχοντας επίγνωση του κοινού σκοπού, οι εξηγητικές τους μέθοδοι ήταν ωστόσο ποικίλες και η ομάδα συμπεριλάμβανε και τις δύο «μητέρες» της βιβλικής έρευνας από απόψεως του γυνισμού (η Clarice Martin στο χώρο της Καινής Διαθήκης και η Renita Weems στο χώρο της Εβραϊκής Βίβλου).

Οι πιο πρόσφατες εξελίξεις στο χώρο της αφροαμερικανικής ερμηνείας της Καινής Διαθήκης έχουν λάβει χώρα στο πλαίσιο μεγαλύτερων πολιτισμικών-εθνογραφικών και πολιτισμικών-φιλολογικών ερευνητικών προγραμμάτων, όπως το έργο του Musa Dube *Postcolonial Feminist Interpretation of the Bible* (2000), το συλλογικό έργο που επιμελήθηκε ο Vincent Wimbush (2000) *African Americans and the Bible*, το έργο του Gay Byron, (2002) *Symbolic Blackness and Ethnic Difference in Early Christian Literature*, του Allen Callahan (2006) *The Talking Book: African Americans and the Bible* και η πιο πρόσφατη ενασχόληση σε ένα συλλογικό πρόγραμμα υπομνημάτων από Αφροαμερικανούς καινοδιαθηκολόγους που εκδόθηκε από τον Brian Blount και άλλους (2007) *True to Our Native Land*.

Θεμελιώδους σημασίας για κάθε «μαύρη» προσέγγιση των βιβλικών κειμένων είναι οι ιδέες της «απελευθέρωσης» και της «επιβίωσης» (D.Williams, 1993). Και οι δύο έχουν προκύψει μέσα από την ιστορία των εμπειριών της μαύρης φυλής σε όλον τον κόσμο. Ο Randall Bailey έχει διαιρέσει,

με πολύ χρηστικό τρόπο, τη μαύρη βιβλική ερμηνεία σε τέσσερις κατηγορίες (βλ. Bailey, 2000, 696-711):

1. ερμηνείες της αφρικανικής παρουσίας στη Βίβλο
2. απαντήσεις σε ρατσιστικές ερμηνείες των κειμένων
3. πολιτισμική ερμηνεία μέσα από την οπτική των μαύρων αναγνωστών
4. ιδεολογικές παραδοχές των βιβλικών κειμένων

Καμιά από αυτές τις περιοχές της έρευνας δεν περιορίζεται μόνο σε άτομα που κατάγονται από τη μαύρη φυλή. Ωστόσο, σε κάθε περιοχή έρευνας υπάρχει μια ιδιαίτερη στάση που τηρεί ένας ερμηνευτής. Στις κατηγορίες (1) και (2), ο «μαύρος» αναγνώστης συχνά θα πρέπει να «διαβάσει ενάντιο στο συρμό» μεγάλου μέρους της έρευνας, όπου, εκούσια ή ακούσια, παραβλέπεται ο ρόλος και την παρουσία των «Αφρικανών» στις βιβλικές περιγραφές ή συνειδητά προσφέρουν παρέχεται μια ερμηνεία που ενισχύει το μύθο της υπεροχής των λευκών. Στις κατηγορίες (3) και (4), ο «μαύρος» αναγνώστης θα πρέπει κάποιες φορές να «διαβάσει ενάντια στη συνηθισμένη στάση» του ίδιου του βιβλικού κειμένου, όταν οι δικές του ιδεολογικές τάσεις αποτελούν εμπόδιο ενάντια στην ιδέα της ανθρώπινης υπόστασης όλων των λαών, όπως συμβαίνει σε περιπτώσεις όπου τα κείμενα τάσσονται υπέρ της δουλείας και της βίας με την καθοδήγηση του Θεού.

Η τοποθέτηση της φυλής, του κοινωνικού φύλου, της κοινωνικής τάξης και της ιδεολογίας στο προσκήνιο της ενασχόλησης με ένα βιβλικό κείμενο, εδραιώνει τις υποθέσεις των αναγνωστών (και τις υποθέσεις των κειμένων ως προς το ζήτημα αυτό) και βοηθά τους ερμηνευτές να καταστήσουν σαφή τόσο την πολιτική της δικής τους πολιτικής τοποθέτησης και των δικών τους πολιτικών προκαταλήψεων όσο κι εκείνες των αρχαίων αφηγήσεων. Η Teresa Okure χρησιμοποίησε μια νιγηριανή παροιμία *“Inuen afruo ke enyong*



*ukot asiwot isong*” («τα πόδια ενός πουλιού που πετάει στον αέρα, πάντα δείχνουν προς το έδαφος»), ως τον κατάλληλο οδηγό στην ερμηνεία. Κατά ανάλογο τρόπο η «αφροαμερικανική» μέθοδος προσέγγισης των βιβλικών κειμένων θα πρέπει να λαμβάνει υπόψη της πάντα τις επιπτώσεις που έχουν τα πορίσματά της στην απελευθέρωση και την επιβίωση όλων των λαών.

Emerson B. Powery

### **Ποια είναι τα έργα σταθμοί για την αφροαμερικανική ερμηνευτική κριτική προσέγγιση;**

James H. Cone (1969) *Black Theology and Black Power*. Maryknoll: Orbis

Ο James Cone θεωρείται ευρέως ως ένας από τους ιδρυτές του κινήματος της Μαύρης Θεολογίας, από το οποίο προέκυψε η αφροαμερικανική ερμηνευτική κριτική προσέγγιση.

Itumeleng Mosala (1989) *Biblical Hermeneutics and Black Theology in South Africa*. Grand Rapids: Eerdmans.

Στο σημαντικό αυτό βιβλίο ο Mosala, προσπαθεί να αναπτύξει μια ερμηνευτική μέθοδο με την οποία θα μπορούσε να διασώσει τα απελευθερωτικά θέματα που υπάρχουν στη Βίβλο από άλλες τάσεις που υπάρχουν μέσα στη Βίβλο και οι οποίες έρχονται σε αντίθεση προς την απελευθέρωση.

Cain Hope Felder, (1991) *Stony the Road We Trod: African American Biblical Interpretation*. Minneapolis: Fortress

Αυτός ο τόμος περιέχει μία ποικιλία μεθόδων βιβλικής ερμηνείας από μία αφρικανική-αμερικανική οπτική κι άσκησε σημαντική επιρροή στην προβολή του προφίλ της αφροαμερικανικής κριτικής ερμηνευτικής προσέγγισης μέσα στο χώρο των βιβλικών σπουδών.

Brian Blount, Cain Hope Felder, Clarice Martin και Emer-

son B. Powery (2007) *True to Our Native Land: An African American New Testament Commentary*. Minneapolis: Fortress.

Η σπουδαία αυτή συλλογή δοκιμίων εστιάζει την προσοχή της στη μεγάλη ποικιλία των μεθόδων που χρησιμοποιούνται στο πλαίσιο της αφροαμερικανικής προσέγγισης και επίσης σε ζητήματα τα οποία αυτές οι αφροαμερικανικές ερμηνείες τονίζουν μέσα στο κείμενο.

### **Η αφροαμερικανική κριτική ερμηνευτική προσέγγιση στην πράξη**

Όπως και στα περισσότερα κεφάλαια αυτού του βιβλίου, είναι αδύνατο είτε να παρουσιάσουμε μια ερμηνεία η οποία να είναι «αντιπροσωπευτική» της αφροαμερικανικής κριτικής ερμηνευτικής μεθόδου είτε πολύ περισσότερο να συγκεντρώσουμε ένα αριθμό παραδειγμάτων σε ένα μόνο ένα βιβλικό κείμενο προκειμένου να καταστήσουμε σαφές τι ακριβώς είναι η αφροαμερικανική κριτική ερμηνευτική προσέγγιση. Η αφροαμερικανική κριτική ερμηνευτική προσέγγιση διαφέρει και ποικίλει τόσο πολύ όσα και τα άτομα που επιχειρούν να ερμηνεύσουν τα κείμενα. Το παράδειγμα, που ακολουθεί, ερευνά το πρωτοποριακό άρθρο της Clarice Martin σχετικά με τους «κανόνες οικιακής συμπεριφοράς» (τα τμήματα εκείνα των επιστολών που πραγματεύονται τον τρόπο με τον οποίο οι άνθρωποι και κυρίως οι γυναίκες και οι δούλοι, θα πρέπει να συμπεριφέρονται μέσα στο σπίτι, Κολ 3, 18 – 4, 1· Εφ 5, 21 – 6, 9· Α΄ Πε 2, 18 – 3, 7) και στον αντίκτυπο που έχουν αυτές οι περικοπές στις ζωές των Αφρικανών-Αμερικανών (C. Martin, 1991, 208). Το άρθρο της Martin επίσης αντιπροσωπεύει επίσης μίας κριτική εκ μέρους του γυνισμού του δικού της αφροαμερικανικού υπόβαθρου. Η κριτική ερμηνευτική ανάλυση με βάση το γυνισμό είναι ιδιαίτερα κριτική απέ-

ναντι στην πατριαρχία που επικρατεί μέσα στις αφρικανικές-αμερικανικές εκκλησίες, αλλά και απέναντι στους τρόπους με τους οποίους οι λευκοί οπαδοί του φεμινισμού συγκατάνευσαν στην καταπίεση των Αφρικανών-Αμερικανών αδελφών τους. Καθώς δεν υπάρχει ιδιαίτερο κεφάλαιο για το γυνισμό μέσα σε αυτό το βιβλίο το άρθρο της Martin αποτελεί ένα βοήθημα κατανόησης κάποιων ζητημάτων που απασχολούν το γυνισμό.

**Οι σχέσεις εξάρτησης, όπως αυτές αναπτύσσονται μέσα από τους κώδικες συμπεριφοράς που διέπουν μια οικογένεια**

Ένα από τα πρώτα χαρακτηριστικά που παρατηρεί κανείς στους κανόνες οικιακής συμπεριφοράς, είναι ότι παγιώνουν τρεις διαφορετικές ομάδες ανθρώπων (γυναίκες, δούλους και παιδιά), κάθε μία από τις οποίες είναι υποταγμένη σε ένα μόνο άνδρα/αφέντη/πατέρα μολονότι δεν έχουν όλοι οι κώδικες και τα τρία ζεύγη: τα Εφ 5, 21 – 6, 9 και Κολ 3, 18 – 4, 1 έχουν και τα τρία ζεύγη αλλά το Α΄ Πε μόνο τους συζύγους και τις συζύγους και τους δούλους (αλλά όχι και τους κυρίους τους) (βλ. Martin, 1991, 208). Οι συγκεκριμένοι κώδικες συμπεριφοράς αντικατοπτρίζουν τα ελληνορωμαϊκά ηθικά πρότυπα. Οι οικογένειες στον ελληνορωμαϊκό κόσμο παρούσιαζαν έντονο το στοιχείο της ιεραρχίας, ήταν οργανωμένες γύρω από έναν *paterfamilias* ή γύρω από την κεφαλή της οικογένειας, από τον οποίο εξαρτιόταν ο υπόλοιπος οίκος για τα προς το ζην. Αυτός ο ρόλος του πάτερ-φαμίλια θεωρήθηκε από πολλούς αρχαίους συγγραφείς ως η βασική δομή ολόκληρης της κοινωνίας. Έτσι η Martin παραθέτει το παράδειγμα του Φίλωνα, ο οποίος υποστήριζε ότι η οικογένεια ως ο χώρος εκπαίδευσης για κάθε μελλοντικό πολιτικό άνδρα: εφόσον κάποιος έμαθε να διοικεί ικανοποιητικά την οικογένεια του, θα μπορούσε να είναι σε θέση να κατακτήσει

μια υψηλή θέση μέσα στην κρατική διοίκηση (Φίλων, *Περί Ίωσήφ* 38-9, όπως παρατίθεται από την C. Martin, 1991, 209).

Ένα από τα κύρια πεδία διαφωνίας μεταξύ των μελετητών είναι το πώς αυτοί οι κανόνες οικιακής συμπεριφοράς λειτούργησαν μέσα στις χριστιανικές κοινότητες. Υπάρχουν πολλές πιθανές θέσεις που μπορεί να υιοθετήσεις κανείς όσον αφορά σε αυτό το ζήτημα, αλλά η Martin εντοπίζει τρεις κύριες (βλ. Martin, 1991, 210-12):

- Μια άποψη, η οποία έχει προταθεί από τον Herzog, είναι ότι τους κανόνες οικιακής συμπεριφοράς τους δανείστηκε η Εκκλησία από τον έξω κόσμο και τους δόθηκε ένα νέο κίνητρο μέσα στις Χριστιανικές κοινότητες, που δε βασιζόταν τόσο στην ελληνορωμαϊκή κοινωνία όσο στην πράξη που «αρμόζει στον Κύριο».
- Η δεύτερη άποψη των μελετητών, που υποστηρίζεται από ερευνητές όπως ο Balch, θεωρεί την τήρηση αυτών των κανόνων συμπεριφοράς ως ένα είδος *απολογίας* ή μαρτυρίας προς τον έξω κόσμο. Η συμμόρφωση με τους κοινωνικούς ηθικούς κανόνες θα πρέπει να αύξανε το σεβασμό των έξω για την κοινότητα και έτσι ενδεχομένως, αν την προστάτευε από διωγμούς.
- Η τρίτη άποψη, η οποία υποστηρίζεται από την Schüssler Fiorenza, υποστηρίζει ότι οι κανόνες οικιακής συμπεριφοράς ήταν στην πραγματικότητα μια υποχώρηση από την αρχή «της ισότιμης μαθητείας» (Schüssler Fiorenza, 1983, 140-54), που απαντά στις πιο πρώιμες μορφές μαθητείας της Καινής Διαθήκης. Μια υποχώρηση η οποία θεωρούνταν απαραίτητη προκειμένου να επιλυθούν οι εντάσεις που προέκυψαν εντός των πατριαρχικών οικογενειών των πρώτων χριστιανικών κοινοτήτων, όπου οι άνθρωποι δεν τηρούσαν πλέον την αφοσίωση στον *paterfamilias*.

Οποιαδήποτε άποψη και εάν γίνει αποδεκτή ως η αιτία που οδήγησε τις χριστιανικές κοινότητες στο να επιβάλουν την υποταγή των δούλων, των γυναικών και των παιδιών στον *paterfamilias* ή στον αρχηγό της οικογένειας, το αποτέλεσμα ήταν το ίδιο για όσους ήταν καταδικασμένοι να είναι υποταγμένοι στον τύπο του *paterfamilias*, καθώς όλοι αντιμετώπιζονταν ως κατώτεροι τόσο σε κοινωνικό όσο και σε διανοητικό επίπεδο.

### Οι δούλοι και η αφροαμερικανική ερμηνεία της Βίβλου

Οι κανόνες οικιακής συμπεριφοράς αποτέλεσαν το κέντρο της συζήτησης σχετικά με τη δουλεία κατά τον 18<sup>ο</sup> και 19<sup>ο</sup> αιώνα. Αυτές οι περικοπές ερμηνεύθηκαν από τα λόμπι που υπερασπίζονταν τη δουλεία ως μια θείκη εντολή για τη δουλεία και τον τρόπο μεταχείρισης των σκλάβων. Η Martin παραθέτει μια ιδιαίτερα γνωστή περίπτωση από την περιοχή της Βόρειας Καρολίνας το 1829, όταν ένα δικαστήριο αποφάσισε ότι ένας σκλάβος «πρέπει να εργάζεται «σύμφωνα με μια αρχή του φυσικού καθήκοντος» χωρίς να λαμβάνεται υπόψη η προσωπική του ευτυχία», μια απόφαση η οποία θεωρήθηκε ότι επηρεάστηκε από μία συγκεκριμένη ερμηνεία των κανόνων οικιακής συμπεριφοράς (βλ. Martin, 1991, 214).

Όπως σημειώνει η Martin, οι απαντήσεις των Αφρικανών - Αμερικανών και των λευκών υπέρμαχων της κατάργησης της δουλείας σε κάτι τέτοιες ερμηνείες ήταν θεμελιώδους σημασίας στους αγώνες κατά τους δουλείας και παραθέτει και το παράδειγμα του H. D. Ganse, ο οποίος υποστήριξε ότι η συγκεκριμένη περικοπή είχε σχεδιαστεί με σκοπό να *περιορίσει* την εξουσία των κυρίων των δούλων κι όχι για όσων είχαν δούλους και όχι για να *την επιβεβαιώσει*. Έτσι οι κύριοι έπρεπε να μεταχειρίζονται τους δούλους με σεβασμό και αξιοπρέπεια (βλ. Martin, 1991, 216). Οι Αφρικανικές-Αμερικανικές ερμηνεί-

ες τέτοιων περικοπών αποτελούν ένα σημαντικό παράδειγμα απελευθερωτικών ερμηνευτικών προσεγγίσεων κατά το 19<sup>ο</sup> αιώνα. Οι Αφρικανοί-Αμερικανοί παρέμειναν πιστοί στη Βίβλο και στο κάλεσμα για ελευθερία, και ερμήνευσαν τα γραπτά κείμενα κατά ανάλογο τρόπο. Ο James Evans ισχυρίστηκε ότι τρεις κύριες αρχές στηρίζουν τέτοιες ερμηνείες:

- Ο έλεγχος της δουλείας δεν θεωρήθηκε παράδειγμα του ευαγγελίου, ούτε κεντρικό στοιχείο της κύριας δύναμής του.
- Η δουλεία δεν θεωρήθηκε ότι βρισκόταν στο κέντρο του ενδιαφέροντος των επιστολών στις οποίες απαντούν οι κανόνες οικιακής συμπεριφοράς.
- Πιθανόν ακόμη πιο σημαντικά ο Παύλος κατανοούνταν ως «όχι ο Χριστός» και παρά το γεγονός ότι αγωνιζόταν να αποκτήσει την πληρότητα του ευαγγελίου δεν το κατόρθωσε (Evans, 1981, όπως παρατίθεται από την Martin, 1991, 217).

Η παρούσα **ερμηνευτική** προσέγγιση είναι σημαντική, διότι καθιστά σαφή μια στάση απέναντι στην ανθρωπότητα την οποία δε συμερίζονται οι αναγνώσεις του κειμένου που υπερασπίζονταν τη δουλεία. Τέτοιες Αφρικανικές-Αμερικανικές ερμηνείες προκύπτουν από την αντίληψη ότι όλη η ανθρωπότητα έχει από κοινού μια ισότιμη συγγένεια με τον Κύριο, ο οποίος απορρίπτει οποιαδήποτε μορφή ανθρώπινων δεσμών, ενώ οι αναγνώσεις που υπερασπίζονται τη δουλεία υιοθετούν μία περισσότερο ιεραρχική οπτική, σύμφωνα με την οποία μόνο αυτός που ισοδυναμεί με τον *paterfamilias* μπορεί να ασκήσει εξουσία επάνω στους υφισταμένους του.

### **Ελεύθεροι σκλάβοι και υπάκουες γυναίκες;**

Στο άρθρο της η Martin προσπάθησε να ερευνήσει παρόμοια

ερωτήματα σχετικά με τη σχέση ανδρών και γυναικών, αν κι, όπως παρατηρεί αυτό χρησιμοποιείται ευρέως «για την ενίσχυση των μοντέλων αντρικής κυριαρχίας επί των γυναικών στην Εκκλησία και στην κοινωνία» (Martin, 1991, 121). Έτσι η σχέση μεταξύ των συζύγων ερμηνεύεται ως σχέση μεταξύ ανδρών και γυναικών γενικότερα. Οι γυναίκες θεωρούνται ευρέως ως «συμπληρωματικές» των αντρών, όπως παρατήρησαν ιδιαίτερα οι Carter Hayward και Suzanne Hiat, «το αρσενικό μοντέλο είναι εκείνο του λογικού, μεθοδικού επικεφαλής και αρχηγού, το θηλυκό μοντέλο είναι εκείνο της συναισθηματικής, χαοτικής, πειθήνιας καρδιάς, η οποία ακολουθεί και στηρίζει» (Hayward και Hiat, 1978, 160 όπως παρατίθεται στην Martin, 1991, 222).

Αυτή η δυναμική, ωστόσο, είναι διαφορετική στις Αφρικανικές – Αμερικανικές συνάφειες από ό,τι σε εκείνες των λευκών, διότι, μολονότι υπάρχουν περιορισμοί εναντίον της ανάληψης εκ μέρους των γυναικών ηγετικών θέσεων σε ορισμένες Αφρικανικές - Αμερικανικές εκκλησίες, οι γυναίκες πάντα ασκούσαν δύναμη και επιρροή, ενώ στα περιβάλλοντα των λευκών δεν συνέβαινε αυτό.

### ***Σκέψεις σχετικά με τα ερμηνευτικά παράδοξα***

Ένα από τα πιο ενδιαφέροντα χαρακτηριστικά της αφροαμερικανικής κριτικής ερμηνευτικής προσέγγισης της Καινής Διαθήκης, είναι ότι, παρά το γεγονός ότι εφαρμόζει μια σαφή και καλά διατυπωμένη μέθοδο στους κανόνες οικιακής συμπεριφοράς, όσον αφορά στη στάση τους απέναντι στη δουλεία, χρησιμοποιεί μια πολύ διαφορετική προσέγγιση όσον αφορά στις γυναίκες: «Οι αφηγήσεις της Καινής Διαθήκης οι οποίες καθορίζουν τα ιεραρχικά μοντέλα κυριαρχίας – υποταγής ανάμεσα σε άνδρες και γυναίκες δεν έχουν κατανοηθεί ως τόσο προβληματικά και προσβλητικά όσο θε-

ωρήθηκαν εκείνα που ορίζουν ιεραρχικά μοντέλα κυριαρχίας – υποταγής μεταξύ των δούλων και των κυριών τους» (C. Martin, 1991, 225). Δεν γίνεται εύκολα αντιληπτό γιατί μια πλήρως ανεπτυγμένη ερμηνευτική μέθοδος που απευθύνεται σε μια πλευρά των κανόνων οικιακής συμπεριφοράς (κύριοι και δούλοι) δεν εφαρμόζεται με τον ίδιο τρόπο σε ένα άλλο στοιχείο τους (στη σχέση μεταξύ ανδρών και γυναικών).

Η Martin θέτει το ζήτημα με έμφαση ρωτώντας γιατί οι ίδιοι άνθρωποι που χρησιμοποιούν απελευθερωτικές ερμηνείες όταν αναφέρονται σε θέματα σχέσεων μεταξύ σκλάβου και αφέντη, κάνουν χρήση ερμηνειών κατά λέξη, όταν συζητούν για τη σχέση μεταξύ άνδρα και γυναίκας (C. Martin 1991, 226). Η Martin παρουσιάζει δυο κύριους παράγοντες που θεωρεί ότι θα μπορούσαν να εξηγήσουν αυτό το προφανές παράδοξο.

- Σημειώνει ότι η απελευθέρωση των Εβραίων από τη δουλεία στο Έξ 14 έχει διαδραματίσει ουσιαστικό ρόλο στον καθορισμό της συμπεριφοράς των Αφρικανών-Αμερικανών απέναντι στη δουλεία. Αυτός είναι ο λόγος που θέτουν υπό αμφισβήτηση τις προϋποθέσεις που υπάρχουν πίσω από τις κατά λέξη ερμηνείες της δουλείας στους κώδικες οικιακής συμπεριφοράς. Ωστόσο, καθώς δεν υπάρχει κάτι ανάλογο με το Έξ 14 που μπορεί να έχει καθορίσει μία στάση απέναντι στις γυναίκες, μία ανάλογη πρόκληση προς τις ερμηνείες των κειμένων που αναφέρονται στις γυναίκες δεν φαίνεται στον ορίζοντα.
- Επίσης σημαντικό, πιστεύει, είναι το γεγονός ότι πολλοί Αφροαμερικανοί αποδέχονται το πατριαρχικό σύστημα ως τον κανόνα και γι' αυτό ποτέ δεν αμφισβήτησαν αυτήν την στάση.



### **Συμπεράσματα**

Το άρθρο της Martin αποτελεί ένα χρήσιμο παράδειγμα προσέγγισης της Αφρο-Αμερικανικής μεθόδου σε πολλά επίπεδα, καθώς καθιστά σαφή κάποια από τα κύρια ζητήματα που έχουν (ή δεν έχουν) διαμορφώσει την αφροαμερικανική κριτική ερμηνευτική προσέγγιση της Καινής Διαθήκης. Το επιχείρημα της Martin λειτουργεί τόσο ως κριτική ιστορία της πρόσληψης, σημειώνοντας το πού και το πώς περικοπές, όπως οι κώδικες οικιακής συμπεριφοράς, έχουν ερμηνευθεί μέσα στην χριστιανική ιστορία με τρόπους που ενισχύουν την καταπίεση της μαύρης φυλής και των γυναικών, όσο και ως κοινωνιολογική εξερεύνηση των παραγόντων που ενδεχομένως οδήγησαν στο να γραφεί ένα τέτοιο κείμενο. Τα σχόλιά της τονίζουν πόσο εύκολο είναι να αναπτυχθεί μια απελευθερωτική ερμηνευτική για μια πτυχή των ανθρώπινων εμπειριών και ταυτόχρονα να μη σημειωθεί το ότι μια δεύτερη περιοχή καταπίεσης περνά απαρατήρητη και ασχολίαστη.

### **Αξιολόγηση της αφροαμερικανικής κριτικής ερμηνευτικής προσέγγισης**

Το άρθρο της Martin καθιστά σαφή με πολύ βοηθητικό τρόπο την ποικιλομορφία και το εύρος των κειμένων που υπάρχουν μέσα στο πεδίο της αφροαμερικανική ερμηνευτική προσέγγιση. Γράφει ξεκινώντας από μία Αφρικανική-Αμερικανική οπτική και από την οπτική του γυναισμού. Ορισμένα από τα σημεία που επισημαίνει σχετικά με την Αφρικανική-Αμερικανική εμπειρία και τις ερμηνείες της Καινής Διαθήκης έχουν μία ιδιαίτερη σημασία μέσα στη δική της συνάφεια και μπορούν μόνο μερικώς να αντικατοπτρίζονται σε μια ερμηνεία των κειμένων από τη μαύρη Βρετανική ή Αφρι-

κανική οπτική. Φυσικά, παραδείγματα άλλων μελετητών θα έθεταν μία άλλη γκάμα ζητημάτων και προβλημάτων.

Η αφροαμερικανική κριτική ερμηνευτική προσέγγιση είναι μια ουσιαστική φωνή μέσα καινοδιαθηκικές σπουδές που υπενθυμίζει στους αναγνώστες τρόπους με τους οποίους οι βιβλικοί συγγραφείς έχουν απεικονίσει τους χαρακτήρες των ανθρώπων που ανήκουν στη μαύρη φυλή μέσα στη Βίβλο. Επίσης υπενθυμίζει στους αναγνώστες τους τρόπους με τους οποίους η ερμηνεία της Καινής Διαθήκης μέσα στους αιώνες αγνόησε, παρέβλεψε και ανέπτυξε προκατάληψη απέναντι στα μέλη της μαύρης φυλής. Τέλος, υπενθυμίζει στους αναγνώστες τις συνέπειες που είχαν οι εν λόγω συμπεριφορές στις ζωές των ανθρώπων της μαύρης φυλής τόσο μέσα στην ιστορία όσο και σήμερα. Ο τρόπος με τον οποίο η Βίβλος χρησιμοποιήθηκε για να υποστηριχθεί το δουλεμπόριο είναι ένα ιδιαίτερα epαίσχυντο παράδειγμα της επίδρασης της ερμηνείας της Καινής Διαθήκης στις ζωές των μαύρων ανθρώπων. Ωστόσο, η αφροαμερικανική ερμηνευτική κριτική προσέγγιση μας υπενθυμίζει ότι τέτοιες συμπεριφορές δεν σταματούν με την απεμπόληση του δουλεμπορίου και απαιτούν σε μεγάλο βαθμό κριτική τώρα, όπως και πριν.

## Μετααποικιακή κριτική ερμηνευτική προσέγγιση (Postcolonial criticism)

**Τι είναι η μετααποικιακή κριτική ερμηνευτική προσέγγιση;**

Η μετααποικιακή κριτική ερμηνευτική προσέγγιση ερμηνεύει τη Βίβλο υπό την οπτική εκείνων που ενδιαφέρονται να ασχοληθούν με την κληρονομιά της αποικιοκρατίας.

**Πώς αναπτύχθηκε η θεωρία και ποια είναι τα κύρια χαρακτηριστικά της;**

*R.S. Sugirtharajah*

Οι μετααποικιακές σπουδές ήρθαν στο προσκήνιο κατά τη δεκαετία του 1970· αρχικά στα τμήματα αγγλικής φιλολογίας και αργότερα και σε άλλες επιστημονικές περιοχές. Συνδέθηκε με τη μελέτη του ιερού κειμένου, τα ιστορικά έγγραφα, τις αποικιακές καταγραφές και τις φανταστικές περιγραφές κοινωνιών, οι οποίες κατακτήθηκαν και αποδιοργανώθηκαν από την ευρωπαϊκή αποικιοκρατία. Έχουν τις απαρχές τους στο βιβλίο του Edward Said *Orientalism* (Said, 1978). Ο σκοπός των μετααποικιακών μελετών είναι διπλός:

- Να αναλύσουν πώς η ευρωπαϊκή ακαδημαϊκή έρευνα κωδικοποίησε και μελέτησε τους αποικιακούς πολιτισμούς

- Να ανακαλύψει πώς τα αντιστεκόμενα κείμενα των αποικιών προσπάθησαν να λυτρώσουν τους πολιτισμούς τους και να αποκαταστήσουν την ταυτότητα και την αξιοπρέπειά τους.

Η μεταποικιακή θεωρία ξεκίνησε ως μία αντιστεκόμενη και δημιουργική φιλολογία και μόνο αργότερα μετατράπηκε σε μία θεωρητική κατηγορία. Δε θεωρείται πλέον μία φυσική εξελικτική πορεία που ακολουθεί την αποχώρηση των αποικιοκρατικών δυνάμεων αλλά ως μία σειρά κριτικών και πολιτικών διαμαρτυριών ήδη από την αρχή της σύγχρονης αποικιοκρατίας.

Ο κεντρικός σκοπός της μεταποικιακής κριτικής ερμηνευτικής προσέγγισης έχει ως σκοπό να τοποθετήσει την αυτοκρατορία (αποικιοκρατική δύναμη) και τα ενδιαφέροντά της στο κέντρο της Βίβλου και των βιβλικών σπουδών. Κάνοντάς το αυτό ενίσχυσε τις βιβλικές σπουδές με πολλούς τρόπους.

1. Επέστησε την προσοχή στη σημασία της αυτοκρατορίας – ασσυριακής, αιγυπτιακής, περσικής, ελληνικής και ρωμαϊκής – η οποία καταλαμβάνει το κέντρο πολλών βιβλικών αφηγήσεων παρέχοντας έτσι το κοινωνικό, πολιτισμικό και πολιτικό πλαίσιο. Ενώ η κύρια τάση στην έρευνα περιορίζει την κατανόηση εκ μέρους μας αυτών των αφηγήσεων στη θεολογική, πνευματική και ιστορική πλευρά, η μεταποικιακή προσέγγιση προσθέτει τη συχνά παραγνωρισμένη διάσταση της πολιτικής, ειδικότερα της πολιτικής του ιμπεριαλισμού. Κάνοντάς το αυτό, εξετάζει το κείμενο από πολλές πλευρές, ρωτώντας για παράδειγμα:
- Πώς παρουσιάζει ο συγγραφέας την αυτοκρατορία –ως ευεργετική ή ως καταπιεστική;

- Υποστηρίζει το κείμενο τις αυτοκρατορικές προθέσεις ή αντιτίθεται σε αυτές;
- Με ποια πλευρά συντάσσεται ο συγγραφέας – με την αυτοκρατορική εξουσία ή με εκείνους που είναι υποταγμένοι σε αυτήν;
- Πώς παρουσιάζει ο συγγραφέας του καταπιεσμένους – ως θύματα ή ως ευγνώμονες ευεργετημένους;
- Παρέχει ο συγγραφέας χώρο για την αντίστασή τους;

Όταν κανείς διαβάσει ένα κείμενο, όπως το κατά Μάρκον ευαγγέλιο, η μεταποικιακή ερμηνευτική προσέγγιση τονίζει τόσο την αυτοκρατορική καταπίεση που ασκεί η ρωμαϊκή αυτοκρατορία και την απουσία των απλών ανθρώπων από το αυτοκρατορικό κύκλωμα. Διερευνά επίσης τους τρόπους με τους οποίους το βιβλίο ερμηνεύτηκε, στρέφοντας την προσοχή κυρίως στους περιθωριοποιημένους και τους απόκληρους.

2. Η μεταποικιακή προσέγγιση ενδιαφέρεται έντονα για τον τρόπο που παρουσιάζονται τα πράγματα και έχει καταδείξει πώς τόσο οι βιβλικές μορφές όσο και όσοι υπήρξαν θύματα της αποικιοκρατίας και οι πολιτισμοί τους παραμορφώθηκαν και δυσφημίστηκαν στην αποικιοκρατική και στη θεολογική γραμματεία. Μία τέτοια περίπτωση δυσφήμισης είναι η Μαρία Μαγδαληνή. Αξιοποιώντας το απόκρυφο ευαγγέλιο της Μαρίας, η μεταποικιακή προσέγγιση προσπαθεί να αποκαταστήσει την ιστορία της Μαρίας Μαγδαληνής καταδεικνύοντας πώς μία κάποτε υποδειγματική ηγετική μορφή μετατράπηκε σε μία μετανουόσα αμαρτωλή από τους μετέπειτα άνδρες εκκλησιαστικούς συγγραφείς (π.χ. King, 2006). Ανέδειξε επίσης τις στερεοτυπικές μορφές των «άλλων» και των «οκνηρών» και των «αναξιόπιστων» στα συγγράμματα της λεγόμενης προοδευτικής γραμματείας.

3. Η ερμηνευτική της ανάκτησης, η οποία έχει τις απαρχές της στη μεταποικιακή κριτική ερμηνευτική προσέγγιση, ξέθαψε τους ευρηματικούς τρόπους με τους οποίους τα θύματα της αποικιοκρατίας οικειοποιήθηκαν τη Βίβλο. Αξιοποιώντας τη βιβλική ιδέα της ιστορίας της σωτηρίας τα θύματα της ευρωπαϊκής αποικιοκρατίας μπόρεσαν να δικαιολογήσουν την αντίστασή τους ενάντια στην αποικιοκρατική εξουσία και την υπεράσπιση της υποτιμημένης κουλτούρας τους. Η παρουσία της Βίβλου διαδραμάτισε ένα σημαντικό ρόλο στην επανασύνδεση των νεοφώτιστων χριστιανών με τις παραδόσεις των δικών τους κειμένων. Αυτό τους έδωσε τη δυνατότητα να επισημάνουν την παρουσία του Θεού στις δικές τους θρησκευτικές παραδόσεις, οι οποίες είχαν δυσφημιστεί από τους ιεραποστόλους, αλλά και να υποστηρίξουν, σε συγκεκριμένες περιπτώσεις, ότι η δική τους πνευματική κατανόηση των δικών τους γραφών ήταν περισσότερο κατατοπιστική από εκείνο στη Βίβλο. Ο ισχυρισμός του Ινδού προσήλυτου K.M. Banerjea ότι οι ινδικές Βέδες περιέχουν υψηλότερες ιδέες όσον αφορά τον θυσιαστικό αμνό είναι μία αξιοπρόσεκτη περίπτωση (Banerjea, 1875). Αυτές οι συζητήσεις αντίστασης ήταν μία έγκαιρη υπενθύμιση του ότι τα θύματα της αποικιοκρατίας ήταν σε θέση να ανακτήσουν και να αποκαταστήσουν το «γνήσιο ευαγγέλιο» το οποίο παραμορφώθηκε από τα «έννομα» συμφέροντα του δυτικού θρησκευτικού και πολιτισμικού ιμπεριαλισμού.
4. Η μεταποικιακή κριτική ερμηνευτική προσέγγιση κατόρθωσε να παρέμβει στο χώρο της βιβλικής μετάφρασης και να αποκαταστήσει την πολιτισμική και θεολογική ζημία που έγινε κατά τη μεταφραστική διαδικασία. Ένα παράδειγμα αυτού του πράγματος είναι όταν η Βί-

βλος μεταφράστηκε στη Shona (τη γλώσσα των Shona στη Ζιμπάμπουε και στη νότια Ζάμπια)· η μετάφραση παρουσίαζε τον Θεό ως άνδρα, ενώ στη γλώσσα των Shona το Υπέρτατο Ον δεν έχει γένος.

5. Η μεταποικιακή κριτική ερμηνευτική προσέγγιση επέδειξε πάθος στη συζήτηση ζητημάτων που προέκυψαν από την εμφάνιση της αποικιοκρατίας, όπως ήταν το θέμα του έθνους, της μετανάστευσης, της διασποράς, της πολυπολιτισμικότητας και της υβριδικής ταυτότητας.

Μολονότι είναι εκλεκτική στη χρήση των μεθοδολογιών, η μεταποικιακή θεωρία μπορεί να διεκδικήσει για τον εαυτό της την πολυφωνική ανάγνωση. Αντίθετα προς την προηγούμενη και αμφιλεγόμενη συγκριτική μέθοδο, η οποία ήταν δυαδική και επικριτική, η πολυφωνική ανάγνωση αναγνωρίζει συνδέσεις και δημιουργεί δεσμούς μεταξύ των κειμένων και τα αντιμετωπίζει ως ίσους εταίρους. Αντιπαράβαλλοντας κείμενα – χριστιανικά και μη χριστιανικά, ιερά και θύραθεν, δυτικά και ανατολικά – η μεταποικιακή θεωρία όχι μόνο αποφεύγει τη ρητορική της ευθύνης και της μομφής, αλλά επίσης επισημαίνει τις αντιφάσεις και αλληλοσυμπληρώσεις σε αυτά.

Η μεταποικιακή ανάγνωση κατέστησε τη δυτική ερμηνεία περισσότερο υπόλογο και ευαίσθητη απέναντι στον «άλλο». Διαφορετικά από ό,τι σε άλλες απελευθερωτικές κινήσεις, τις οποίες προσπαθεί να αντικαταστήσει, για παράδειγμα, μία σεξιστική Βίβλο με μία φεμινιστική εκδοχή, η μεταποικιακή ανάγνωση δεν ενδιαφέρεται να καθαρίσει τη Βίβλο από τις αποικιακές παρορμήσεις και τις υποκαταστήσει με μία αντι-ιμπεριαλιστική εκδοχή. Η μεταποικιακή θεωρία βλέπει τη Βίβλο ως ένα αμφισβητούμενο και διαφορούμενο βιβλίο. Σε εποχές που υπάρχουν νέες μορφές αποικιο-

κρατίας η χρησιμότητα των μεταποικιακών προσεγγίσεων καθίσταται ακόμη σαφέστερη και επείγουσα.

R.S.S.

### **Ποια είναι τα έργα σταθμοί για την μεταποικιακή κριτική ερμηνευτική προσέγγιση;**

Edward Said (1978) *Orientalism*. London and New York: Routledge and Pantheon.

Σε αυτό το βιβλίο ο Said ασκεί κριτική στις θέσεις σχετικά με τη Δύση που έκανε η Ανατολή και έθεσε τα θεμέλια για μεγάλο μέρος της μετέπειτα μεταποικιακής θεωρίας.

Musa W. Dube (2000) *Postcolonial Feminist Interpretation of the Bible*. St Louis: Chalice Press

Στο βιβλίο της η Dube ασκεί κριτική στη δυτική βιβλική ερμηνεία για τον τρόπο με τον οποίο επιβάλλει την πατριαρχία και την καταπίεση σε εκείνους που ζουν σε άλλα μέρη του κόσμου· προτείνει όμως επίσης εναλλακτικές στρατηγικές ανάγνωσης, οι οποίες δίνουν προσοχή στις ανάγκες των γυναικών των δύο τρίτων του κόσμου.

Fernando F. Segovia (2000) *Decolonizing Biblical Studies: A View from the Margins*. Maryknoll: Orbis.

Σε αυτό το σημαντικό βιβλίο ο Segovia διερευνά τις αρχές που στηρίζουν ένα ευρύ φάσμα συναφειακών αναγνώσεων των Γραφών και καταδεικνύει τους τρόπους με του οποίους αυτές ασκούν κριτική στο κυρίαρχο υπόδειγμα της βιβλικής ερμηνείας.

R.S. Sugirtharajah (2000) *Postcolonial Criticism and Biblical Interpretation*. Oxford: Oxford University Press.

Ο Sugirtharajah θεωρείται ευρέως ως μία από τις σημαντικότερες φωνές της Sri Lanka η οποία ενεργοποιείται στο χώρο της μεταποικιακής κριτικής ερμηνευτικής προσέγγισης.



γισης της Βίβλου. Αυτό το βιβλίο διερευνά τις απαρχές, τις αρχές και τη σημασία της μεταποικιακής κριτικής ερμηνευτικής προσέγγισης.

Moore S.D. και F. Segovia, εκδ. (2005) *Postcolonial Biblical Criticism: Interdisciplinary Intersections*. London and New York: T & T Clark.

Η αξία αυτού του βιβλίου είναι ότι όχι μόνο διερευνά τη σημασία της μεταποικιακής κριτικής ερμηνευτικής προσέγγισης, αλλά επίσης προσφέρει μία εσωτερική κριτική του τρόπου που αυτή λειτουργεί.

### **Η μεταποικιακή κριτική ερμηνευτική προσέγγιση στην πράξη**

Μία από τις σημαντικότερες περικοπές για πολλές από τις κριτικές ερμηνευτικές προσεγγίσεις αυτού του τρίτου μέρους του βιβλίου είναι η ιστορία της Συροφοινίκισσας γυναίκας στο Μκ 7, 26-30, με το παράλληλό της στο Μτ 15, 22-28, όπου η γυναίκα περιγράφεται ως Χαναναία. Αυτή η αφήγηση άσκησε μεγάλη επίδραση, γιατί διηγείται την ιστορία μίας γυναίκας που δεν έχει τη δύναμη και τη θέση μέσα στην κοινωνία του Ιησού κι η οποία επιμένει ο Ιησούς να βοηθήσει εκείνη και την κόρη της. Μία από τις πλέον ενδεδειγμένες και ιδιαίτερα μεταποικιακές ερμηνείες της ιστορίας υπάρχει στο βιβλίο της Musa Dube *Postcolonial Feminist Interpretation of the Bible*, η οποία ασχολείται με ζητήματα του φεμινισμού καθώς επίσης και με την αποικιοκρατία κατά την ερμηνεία της περικοπής.

### **Η Χαναναία γυναίκα: Μτ 15, 22-28**

Στο πρώτο μισό του βιβλίου της η Dube καθορίζει μία μέθοδο ανάγνωσης της Βίβλου την οποία στη συνέχεια εφαρμό-

ζει στο Μτ 15, 22-28, στη θεραπεία της κόρης της Χαναanaίας. Ο Dube αποκαλεί τη μέθοδο ερμηνείας της Βίβλου που προτείνει «το πρίσμα της Ραχάβ», με αφορμή την ιστορία της Ραχάβ στο Ιησ 2, 1-21. Η δύναμη αυτής της ιστορίας σύμφωνα με την Dube είναι ότι η Ραχάβ ως πόρνη είναι ευάλωτη τόσο απέναντι στους άνδρες συμπατριώτες της στην Ιεριχώ όσο και στους ξένους άνδρες που προσπαθούν να καταστρέψουν την πόλη και να αποκτήσουν τη γη της. Η Dube τα κατανοεί και τα δύο (πατριαρχία και εισβολή ενός ξένου στρατού) ως εποικισμούς που «επικαλύπτουν το ένα το άλλο και αλληλοσυνδέονται, δεν είναι όμως ταυτόσημα ή δεν μεταφράζονται το ένα στο άλλο» (Dube, 2000, 121). Το «πρίσμα της Ραχάβ» είναι πολύτιμο καθώς αποκαλύπτει τα στρώματα της αποικιοκρατίας και της καταπίεσης, τα οποία υπάρχουν και προσκαλεί όσους ασχολούνται με τον αποικισμό ή την αποβολή του να αναγνωρίσουν τα στρώματα καταπίεσης που λειτουργούν μέσα σε διαφορετικές κοινότητες.

### ***Η κοινότητα του Ματθαίου ως μία αποικία που όμως επιδιώκει την εύνοια της αυτοκρατορίας***

Η Dube ξεκινά τη διερεύνηση αυτής της ιστορίας εκτιμώντας τον **εννοούμενο συγγραφέα** της στάσης του κατά Ματθαίον απέναντι στη ρωμαϊκή αυτοκρατορία. Σημειώνει ότι σε όλο το κατά Ματθαίον οι εκπρόσωποι της Ρώμης παρουσιάζονται να έχουν την ικανότητα να κατανοήσουν τον Θεό, ενώ οι τοπικοί Ιουδαίοι ηγέτες παρουσιάζονται ως υποκριτές και ισχυρογνώμονες. Για παράδειγμα, ο Πιλάτος στη σκηνή της δίκης στο Μτ 27, 11-26 παρουσιάζεται να θέλει να ελευθερώσει τον Ιησού· η γυναίκα του τού δίνει τη συμβουλή να μην σκοτώσει τον Ιησού και είναι αποφασισμένος να παραμείνει αθώος για το θάνατο του Ιησού. Το συμπέρασμα της Dube είναι ότι ο Ματθαίος είναι ένα παράδειγμα της «συ-

νεργατικής μεταποικιακής αφήγησης» η οποία απομακρύνει την αιτία της καταπίεσης από την αυτοκρατορία και επικεντρώνεται σε άλλους καταπιεστές, σε αυτήν την περίπτωση στους Ιουδαίους ηγέτες. Ο εννοούμενος συγγραφέας του Ματθαίου, καταλήγει, προσπαθεί να κερδίσει «την εύνοια της αυτοκρατορίας για την κοινότητά του/της» και είναι σε σύγκρουση με την αντίπαλη ομάδα των Ιουδαίων αρχηγών (Dube, 2000, 135) κι αυτό επηρεάζει τον τρόπο με τον οποίο παρουσιάζει την αφήγησή του.

### ***Μτ 15, 21-28 και η αποβολή της αποικιοκρατίας***

Η Dube χαρακτηρίζει αυτήν την ιστορία ως «μία χαρακτηριστική σκηνή της κατάληψης της γης» (Dube, 2000, 1445). Αυτό που εννοεί με αυτή τη φράση είναι ότι συναντήσεις με μία γυναίκα σε μία ιστορία συχνά συμβολίζουν τον εποικισμό της χώρας που αυτή εκπροσωπεί. Η ιστορία της Ραχάβ είναι ένα εξαιρετικό παράδειγμα γι' αυτό· η συνάντηση των κατασκόπων με την Ραχάβ προεικονίζει τη μετέπειτα κατάληψη και τον εποικισμό της γης της. Το Μτ 15, 21-28 τονίζεται ότι είναι μία τέτοια περίπτωση από το γεγονός ότι ο συγγραφέας αλλάζει το όνομά της από «Συροφοινίκισσα» σε «Χαναanaία»· όπως σημειώνει η Dube η Χαναάν δεν είναι απλά το όνομα ενός τόπου αλλά κι ένα ιδεολογικά φορτισμένο γεωγραφικό σημείο, αφού φέρνει στο νου την κατάληψη της γης από τον Ιησού του Ναυί και συνδέει τη γυναίκα με τα θύματα της κατάληψης (Dube, 2000, 146).

Αυτή η δυναμική τονίζεται από τους χαρακτήρες στην ιστορία. Η Dube ταυτίζει δύο βασικούς τύπους χαρακτήρων σε μία τυπική σκηνή κατάληψης της γης: «οι αποικιοκρατικοί χαρακτήρες» και τα «ξένα θύματα» (Dube, 2000, 146). Καθίσταται σαφές, νωρίς στην ιστορία, ότι ο Ιησούς είναι ανώτερος ως αποτέλεσμα όχι μόνο της θεϊκής του εξουσίας αλλά

και της προνομιούχου τάξης και φυλής, στην οποία ανήκε, κάτι το οποίο του επιτρέπει να ταξιδέψει πέρα από τη χώρα του· η Χαναanaία γυναίκα αντίθετα τονίζεται ότι είναι φυλετικά κατώτερη (ως ένας «σκύλος» που «μπορεί μόνο να φάει από τα ψίχουλα που πέφτουν από το τραπέζι, Μτ 15, 27) και ως μία ξένη που δεν έχει κανένα ρόλο στη συγγραφή της ιστορίας. Κατά τη γνώμη της Dube αυτή η αντίθεση ενισχύεται από τον τρόπο με τον οποίο ο εννοούμενος συγγραφέας του κατά Ματθαίον επεξεργάστηκε το υλικό του Μάρκου παρουσιάζοντας τη γυναίκα ως Χαναanaία (κατάλληλη επομένως για υποδούλωση και κατάληψη) και επιδεινώνοντας την κατάσταση της κόρης της μετατρέποντας την κατάληψη από ένα ακάθαρτο πνεύμα (Μκ 7, 25) σε μία «σοβαρή δαιμονική κατάληψη» (Μτ 15, 22).

Η διάλογος μεταξύ του Ιησού και της γυναίκας επιπλέον τονίζει την αντίθεση μεταξύ των χαρακτήρων. Ο Ιησούς πρώτα αγνοεί τη γυναίκα, στη συνέχεια την πληροφορεί ότι το ενδιαφέρον του στρέφεται μόνο προς τον οίκο του Ισραήλ και τελικά την ονομάζει σκύλο· η γυναίκα αντίθετα επιμένει εξαιτίας του ότι χρειάζεται επειγόντως τον Ιησού κι αποδέχεται την προσβολή του Ιησού προς αυτήν. Στο πρώτο στάδιο ανάγνωσης λοιπόν η Dube αναζητά στο κείμενο σημάδια του ιμπεριαλισμού και σημειώνει τους τρόπους με τους οποίους ο τόπος, η περιγραφή, ο χαρακτήρας και ο διάλογος επιβάλλουν την ιδεολογία της αυτοκρατορίας μέσα στην ίδια την ιστορία.

### ***Οι λευκές δυτικές αναγνώσεις του Μτ 15, 21-28 και η αποβολή της αποικιοκρατίας***

Το επόμενο βήμα της Dube είναι να στραφεί στις ερμηνείες του κειμένου. Η Dube πιστεύει ότι όλες οι ερμηνείες διαμορφώνονται είτε από τις κοινότητες που «προωθούν και

συνεργάζονται με τους αποικιοκρατικούς θεσμούς εκπαίδευσης» ή από εκείνους που «απορρίπτουν και αποβάλλουν τον αποικιοκρατικό χαρακτήρα των ιμπεριαλιστικών κειμένων μέσα από τις κριτικές πρακτικές τους» (Dube, 2000, 157). Αναλύει διάφορες μορφές «λευκών δυτικών ανδρικών» ερμηνειών (Dube, 2000, 158-169) που ακολουθούνται από μία σειρά «λευκών δυτικών φεμινιστικών» ερμηνειών (Dube, 2000, 169-182). Καταλήγει σε μία σειρά συμπερασμάτων (βλ. Dube, 2000, 168-169 και 182-183), τα σημαντικότερα μεταξύ των οποίων είναι:

- ότι αυτοί οι ερμηνευτές δε λαμβάνουν υπόψη τη συνάφεια του εννοούμενου συγγραφέα του κατά Ματθαίον μέσα στην αυτοκρατορική συνάφεια, ώστε να κατανοηθεί ο τρόπος με τον οποίο ζητήματα εξουσίας και σχέσης με τους Ρωμαίους καθώς επίσης και με άλλες αντίπαλες ομάδες μπορούν να επηρεάζουν τον τρόπο που παρουσιάζεται η ιστορία.
- ότι άνδρες ερμηνευτές ειδικότερα διαβάζουν το ευαγγέλιο ως ένα απαρχαιωμένο κείμενο που δε μπορεί να μας πληροφορήσει για τις σχέσεις μεταξύ των εθνών και των κοινωνικών φύλων στο σύγχρονο κόσμο.
- ότι μολονότι οι φεμινίστριες συγγραφείς παρουσιάζουν μεγαλύτερη ετοιμότητα στο να εντοπίσουν τα ζητήματα εξουσίας στις σχέσεις των κοινωνικών φύλων, δε φαίνεται να κατανοούν τους τρόπους με τους οποίους οι «προνομιούχες τάξεις» κατέλαβαν αυτήν τη θέση παρουσιάζοντας τον εαυτό τους ως ανώτερο από τις άλλες φυλές.
- ότι συζητήσεις για την ιεραποστολή φαίνεται να «συνεχίζουν να επιβεβαιώνουν ότι οι βιβλικές θρησκείες είναι γενικά έγκυρες για όλες τις κουλτούρες, παρά την απόρριψη των μη χριστιανικών κόσμων»

Όλα αυτά οδηγούν την Dube στο να τονίσει τη σημασία της

απεμπόλησης της πατριαρχίας και της αποικιοκρατίας από τα κείμενα προτού καταστεί δυνατό να τα αξιοποιήσει εκ νέου.

### ***Απελευθερωτική αλληλεξάρτηση ως μέσο ερμηνείας του κειμένου***

Η Dube προτείνει μία τεχνική ανάγνωσης την οποία ονομάζει «απελευθερωτική αλληλεξάρτηση». Αυτό που εννοεί με αυτό είναι η αναγνώριση ότι οι περισσότερες σύγχρονες αλληλεξαρτήσεις είναι σχέσεις καταπίεσης και εκμετάλλευσης· η απελευθερωτική αλληλεξάρτηση προσπαθεί να κτίσει με τέτοιο τρόπο τη σχέση ώστε αυτή να τιμά, να εκτιμά και να επιβεβαιώνει την αξιοπρέπεια όλων των ανθρώπων. Έτσι ο Dube ζήτησε τις γυναίκες των Αφρικανικών Ανεξάρτητων Εκκλησιών (AIC) να απαντήσουν ερωτήσεις σχετικά με την περικοπή στη βάση ενός ερωτηματολογίου και δε στηρίχθηκε μόνο στη δική της ερμηνεία του κειμένου.

Η Dube ονόμασε το πλέγμα ανάγνωσης το οποίο ανάπτυξε «πλέγμα ανάγνωσης Semoya». Semoya σημαίνει «πνευματικός» και ήταν αυτό που κυρίως οδήγησε τις περισσότερες ερμηνείες που προτάθηκαν από τις γυναίκες της AIC. Η Dube υποστηρίζει ότι η Moya, το πνεύμα, είναι εκείνο που δίνει τη δυνατότητα στα μέλη της AIC να αντισταθούν στις κυριαρχικές αποικιοκρατικές αναγνώσεις των εκκλησιών που ιδρύθηκαν από ιεραποστόλους και να ιδρύσουν δικές τους ανεξάρτητες εκκλησίες. Αυτό το πνεύμα βλέπει στην άρνησή τους να δουν τον Ισραήλ ή την Χαναάν ως αποκλειστικούς όρους. Μέσα σε αυτές τις αναγνώσεις της περικοπής επανερμηνεύουν τον Ισραήλ ώστε να σημαίνει όλους εκείνους που πιστεύουν και τη Χαναάν να είναι «μία πλούσια γη της πίστης που την αναζητούν οι Ισραηλίτες» (Dube, 2000, 188 και 192). Σημειώνει ότι οι γυναίκες επέμειναν να διαβά-

ζουν το κείμενο με μια τάση περιχώρησης και τονίζοντας τη σημασία της θεραπείας των σχέσεων μεταξύ των ανθρώπων.

Ένα άλλο σημαντικό χαρακτηριστικό είναι ότι οι γυναίκες της AIC αρνούνται να περιορισθούν στο γραμμένο λόγο. Ακούν και επηρεάζονται από το λόγο του πνεύματος και έτσι αρνούνται να αναπαράγουν ιστορίες που λέγονται γι' αυτές κι οι οποίες ενισχύουν την καταπίεση που αυτές υφίστανται· αντίθετα «ξαναλένε και πλέκουν τις δικές τους ιστορίες θεραπείας και δύναμης» (Dube, 2000, 195).

### **Συμπεράσματα**

Η ανάγνωση του κειμένου από την Dube έχει τρία επίπεδα:

- Το πρώτο επίπεδο εντοπίζει τους τρόπους με τους οποίους ο εννοούμενος συγγραφέας του κατά Ματθαίον διαμόρφωσε την αφήγηση από μία προοπτική που αναζητά στήριξη από την αυτοκρατορία κι η οποία διαφοροποιεί μεταξύ εκείνων που είναι ανώτεροι (Ιησούς) κι εκείνων που είναι κατώτεροι (την Χαναanaία γυναίκα) και ενισχύει την καταπίεση της Χαναanaίας γυναίκας συνδέοντάς την με τη γη, τη Χαναan, που ιστορικά ήταν υπό την κατοχή των Ιουδαίων.
- Το δεύτερο επίπεδο ασκεί κριτική στον τρόπο με τον οποίο τόσο οι ανδρικές όσο και οι γυναικείες λευκές δυτικές κριτικές προσεγγίσεις παράβλεψαν πτυχές της καταπίεσης μέσα στο κείμενο.
- Το τρίτο επίπεδο παρουσιάζει ένα διαφορετικό τρόπο ανάγνωσης – μία ανάγνωση που αναδεικνύει την απελευθερωτική δυναμική της πραγματικής αλληλεξάρτησης και η οποία στηρίζεται στην ανάγνωση της κοινότητας ως ένα τρόπο αντίστασης στην καταπίεση που επιβάλλεται τόσο στο κείμενο όσο και σε ερμηνείες του.

Και τα τρία επίπεδα προσπαθούν να απαλλάξουν το κείμενο από την αποικιακή ερμηνεία και στη συνέχεια να το αξιολογήσουν εκ νέου για εκείνους που περισσότερο από όλους επηρεάζονται από μία τέτοια αποικιοκρατία και να οδηγήσουν στην απελευθέρωση την καταπίεση, η οποία πηγάζει από μία τέτοια αποικιοκρατία.

### **Αξιολόγηση της μεταποικιακής κριτικής ερμηνευτικής προσέγγισης**

Η μορφή της μεταποικιακής κριτικής ερμηνευτικής προσέγγισης που προτείνει η Dube έχει πολλά κοινά στοιχεία με τις κριτικές αναγνώσεις της απελευθέρωσης, του φεμινισμού και του γυνισμού.

- Όπως όσοι εφαρμόζουν την κριτική ερμηνευτική προσέγγιση της απελευθέρωσης προσπαθεί να εντοπίσει και να ανατρέψει την καταπίεση των φτωχών κοινοτήτων και να διαβάσει το κείμενο με ανθρώπους μέσα από αυτές τις κοινότητες.
- Όμως όσοι εφαρμόζουν την φεμινιστική κριτική ερμηνευτική προσέγγιση προσπαθεί να εντοπίσει τρόπους με τους οποίους η πατριαρχία λειτουργεί τόσο μέσα στην Καινή Διαθήκη όσο και στις ερμηνείες της προκειμένου να επιβάλλει την καταπίεση των γυναικών.
- Όπως όσοι εφαρμόζουν την κριτική ερμηνευτική προσέγγιση από πλευράς του γυνισμού ασκεί κριτική στη στάση της λευκής δυτικής φεμινιστικής κριτικής ερμηνευτικής προσέγγισης η οποία αγνοεί τις διαφορές εξουσίας που υφίστανται μεταξύ των λευκών δυτικών γυναικών και των αδελφών τους σε ολόκληρο τον κόσμο.

Ενώ όμως η μεταποικιακή κριτική ερμηνευτική προσέγγιση (από κοινού με άλλες κριτικές προσεγγίσεις σε αυτό το



μέρος του βιβλίου) είναι ένας ετερόκλητος κλάδος που στηρίζεται σε άλλες κριτικές προσεγγίσεις, διακρίνεται επίσης από όλες αυτές, καθώς η κύρια κριτική της στρέφεται εναντίον της ιδεολογίας της αποικιοκρατίας και της αυτοκρατορίας και εναντίον των πολλών επιπτώσεων της αποικιοκρατίας. Τονίζει πώς η συχνά μη αναγνωριζόμενη αποδοχή της κυριαρχίας μίας αυτοκρατορίας διαμορφώνει κείμενα και ερμηνείες καθώς επίσης και στάσεις απέναντι σε εκείνους που είναι θύματα μίας τέτοιας κυριαρχίας. Μία από τις μεγαλύτερες συνεισφορές της μεταποικιακής κριτικής ερμηνευτικής προσέγγισης είναι ο τρόπος με τον οποίο επιστά την προσοχή τόσο στην επιρροή της αυτοκρατορίας και της αποικιοκρατίας επάνω σε αρχαίες και σύγχρονες κοινωνίες και στη διαδεδομένη έμμεση αποδοχή αυτής της επίδρασης από τους συγγραφείς και ερμηνευτές της Καινής Διαθήκης. Είναι δίκαιο να πει κανείς ότι εκείνοι που δε δέχθηκαν την επίδραση της καταπίεσης μπορούν συχνά να παραμείνουν τυφλοί στις επιδράσεις της και η μεταποικιακή θεωρία μάχεται εναντίον αυτού.



## Ασιατική κριτική ερμηνευτική προσέγγιση (Asian criticism)

### **Τι είναι η ασιατική κριτική ερμηνευτική προσέγγιση;**

Η ασιατική ερμηνευτική προσέγγιση εξερευνά τη Βίβλο αξιοποιώντας την ευρύτατη εμπειρία και τις προοπτικές που έχουν οι αναγνώστες της Ασίας. Μπορεί μερικές φορές να συμπίπτει εν μέρει με τη μεταποικιακή ερμηνεία καθώς μερικοί αναγνώστες διαβάσουν τόσο τη Βίβλο και όσο την Ασία μέσα από μεταποικιακές συνάψεις.

### **Πώς αναπτύχθηκε η θεωρία και ποια είναι τα κύρια χαρακτηριστικά της;**

*Tat-siong Benny Liew*

Είναι σημαντικό να αντιληφθούμε ότι η ασιατική ερμηνευτική προσέγγιση της Καινής Διαθήκης είναι τόσο ρευστή όσο και ποικιλόμορφη. Εκτός από την χαρτογραφική πολιτική της ηπειρωτικής και εθνικής οροθεσίας (δηλαδή, τα ερωτήματα που αφορούν στο πού θα πρέπει να τοποθετηθούν τα όρια μεταξύ των ηπείρων καθώς επίσης και μεταξύ των χωρών), πρέπει να γίνει κατανοητό ότι υπάρχουν μεθοδολογικές, θεολογικές και γλωσσικές διαφορές μεταξύ των εθνών της Ασίας. Αυτό είναι σημαντικό, επειδή με το συνεχώς αυ-

ξανόμενο πληθυσμό μεικτών ή πολυφυλετικών ατόμων και τη συνεχή εξάπλωση της ασιατικής διασποράς, οι συζητήσεις για το τι ή ποιος είναι «Ασιάτης» καθίσταται όλο και περισσότερο περίπλοκο και δεν μπορεί να περιοριστεί στα γεωγραφικά όρια των εθνών μέσα στην ασιατική ήπειρο. Χωρίς να αρνείται κανείς ότι οι μη Ασιάτες μπορούν να συμμετέχουν στην ασιατική κριτική ερμηνευτική προσέγγιση της Καινής Διαθήκης (ειδικά λευκοί ιεραποστολικοί ιεροκήρυκες και θεολογικοί εκπαιδευτικοί στην Ασία), λαμβάνοντας υπόψη όχι μόνο τη δύναμη της διαφοράς μεταξύ των Ασιατών και των λευκών αλλά και τη συνάφεια αυτού του τόμου, θα περιορίσω τη συζήτηση στους Ασιάτες μελετητές οι οποίοι έχουν δημοσιεύσει στα αγγλικά, καθώς θα προχωρώ στη συζήτηση της ιστορίας και των ευαισθησιών της ασιατικής ερμηνευτικής προσέγγισης.

Το πότε οι αρχαίες χριστιανικές παραδόσεις από την Παλαιστίνη έφθασαν σήμερα στη λεγόμενη σήμερα Ασία είναι συζητήσιμο (παρόλο που ινδικές παραδόσεις έχουν προτείνει ότι αυτό συνέβη ήδη από τα μέσα του 1<sup>ου</sup> μ.Χ. αιώνα – δηλαδή πριν γραφτούν τα περισσότερα από τα βιβλία της Καινής Διαθήκης, για να μην κάνουμε λόγο για την ένταξή τους στον κανόνα). Επειδή αυτός ο τόμος ασχολείται με την κριτική της Καινής Διαθήκης ήδη από τις αρχές της σύγχρονης κριτικής βιβλικής έρευνας στην Ευρώπη, θα ξεκινήσω με το αποικιακό και ιεραποστολικό κίνημα των λευκών περίπου κατά τη σύγχρονη εποχή. Οι δύο αυτές κινήσεις, που επικαλύπτουν η μία την άλλη (η κριτική βιβλική έρευνα και το αποικιακό και ιεραποστολικό κίνημα) συνέχισαν να επηρεάζουν την ασιατική ερμηνευτική προσέγγιση, ανεξάρτητα από το εάν η μεθοδολογική έμφαση βρισκόταν στο «γεγονός», στο «κείμενο» ή στον «αναγνώστη», μολονότι οι κριτικές ερμηνευτικές προσεγγίσεις που έδωσαν ιδιαίτερη προσο-

χή στους αναγνώστες και / η στις ιδεολογίες είναι πιο πιθανό να αναδείξουν αναγνώσεις που είναι σαφώς «ασιατικές». Θέτοντάς το διαφορετικά, η πρακτική της ασιατικής κριτικής ερμηνευτικής προσέγγισης είναι ρευστή και αρκετά ποικιλόμορφη ώστε να συμπεριλαμβάνει όλες τις κριτικές προσεγγίσεις που εκπροσωπούνται σε αυτόν τον τόμο (βλ. για παράδειγμα, Kinukawa, 1994· Yamaguchi, 2002). Το γεγονός ότι η ασιατική ερμηνευτική προσέγγιση έχει διασυνδέσεις και ομοιότητες με άλλες κριτικές ερμηνευτικές προσεγγίσεις –και κάποιες φορές τις χρησιμοποιεί ακόμη όλες μαζί σε ένα μεγάλο κολάζ (κάτι που γίνεται μέσα από τη σύνθεση ενός ευρέως ευρέως φάσματος αντικειμένων)- αυτό δε σημαίνει ότι δεν έχει και τις δικές της διαφοροποιήσεις.

Σχεδόν αμέσως μόλις η Καινή Διαθήκη μεταφράστηκε στις ασιατικές γλώσσες – χάρις κυρίως σε προτεστάντες ιεραπόστολους κατά το 18<sup>ο</sup> και 19<sup>ο</sup> αι. και στην έμφαση της μεταρρύθμισης στην Αγία Γραφή – οι Ασιάτες έβαλαν την Καινή Διαθήκη στην συζήτηση με τις δικές τους αυτόχθονες παραδόσεις και/ή τις κοινωνικοπολιτικές πραγματικότητες (βλ. επίσης Kwok, 1995, 8-19). Αυτές οι αυτόχθονες παραδόσεις μπορεί να είναι φιλολογικά κείμενα και/ή θρησκευτική δοξασίες που έχουν τιμηθεί, αναγνωρισθεί και/ή έχει εφαρμοσθεί μέσα στον χρόνο, αν και θα πρέπει να θυμάται κανείς ότι η φιλολογικές και οι θρησκευτικές παραδόσεις μπορεί να είναι ένα και το αυτό, δεδομένου ότι πολλές ασιατικές θρησκείες έχουν τη δική τους συλλογή ιερών κειμένων. Όταν γίνονται προσπάθειες για να τοποθετηθούν αυτές οι θρησκείο-πολιτιστικές παραδόσεις παράλληλα με την Καινή Διαθήκη, αυτές οι προσπάθειες έχουν την τάση να ακολουθούν δύο διακριτές αν και όχι απαραίτητα αμοιβαία αποκλειστικές κατευθύνσεις.

- Από τη μία, υπάρχουν οι προσπάθειες εκείνες που επι-

διώκουν να δημιουργήσουν κάποια αντιστοιχία μεταξύ της Καινής Διαθήκης και των ασιατικών παραδόσεων προκειμένου να καταστεί η Καινή Διαθήκη πολιτισμικά πιο προσιτή ή σύμφωνη. Ο Yeo Khiok-kheng, ένας Κινέζος της Μαλαισίας ο οποίος διδάσκει και στις δύο πλευρές του Ειρηνικού, σύγκρινε την κοσμοθεωρία *yin-yang* των Κινέζων με την έννοια του «κατάλοιπου» στην προς Εβραίους καθώς επίσης τις αντιλήψεις της κινέζικης *li* και *yen* με τον τονισμό από τον Παύλο της Τορά (Νόμου) και το πνεύμα στην προς Ρωμαίους (1998, 65-105 και 129-61). Ομοίως, ο Ινδός Vengal Chakkarai είχε, εδώ και πολλές δεκαετίες νωρίτερα, συγκρίνει την ενσάρκωση του Ιησού στο ευαγγέλιο του Ιωάννη με την ινδουιστική ιδέα του *avatar*, τη σωματική εκδήλωση μιας θεϊκής ύπαρξης στη γη (1930).

- Από την άλλη πλευρά, υπάρχουν προσπάθειες να ακολουθηθεί η πιο επιθετική πορεία χρησιμοποιώντας παράλληλα ή ομοιότητες μέσα στο πλαίσιο των δικών τους παραδόσεων προκειμένου να μειωθεί η προβολή της Καινής Διαθήκης ως μοναδικής θεϊκής αποκάλυψης ή για να υπογραμμισθούν οι διαφορές προκειμένου να αμφισβητηθεί η επάρκεια της Καινής Διαθήκης. Ένα παράδειγμα θα μπορούσε να είναι εκείνο του Stanley J. Samartha από την Ινδία, ο οποίος αμφισβητεί τις αποκλειστικές αξιώσεις του ίδιου του Χριστού ή και για το Χριστό μέσα στην Καινή Διαθήκη, και προτείνει ότι διαφορετικές παραδόσεις πίστης και διαφορετικά ιερά κείμενα πρέπει να αξιολογούνται και να εμπλουτίζονται αμοιβαία (1987· 1994).

Καθώς αυτές οι θρησκείο-πολιτισμικές παραδόσεις συχνά έχουν μακρά και συνεχή επίδραση ο διαχωρισμός τους από τη σύγχρονη κοινωνικοπολιτική κατάσταση είναι επίσης μάλλον ευρετικός (ένα εργαλείο που χρησιμοποιείται για

την διευκόλυνση ή την περαιτέρω διερεύνηση) κι όχι απόλυτος. Ο Raja Rammohan Roy, ένας Βραχμάνος της Βεγγάλης στην Ινδία, για παράδειγμα, χρησιμοποίησε τα συνοπτικά ευαγγέλια, πολύ πριν οι ιστορικές-κριτικές μεθόδους αναπτυχθούν πλήρως, για να παροτρύνει για την ηθική μεταρρύθμιση μεταξύ των ινδουιστών και να σφετερισθεί ταυτόχρονα την καινοδιαθηκική ερμηνεία των λευκών ιεραποστόλων (1820). Αυτό είναι ένα κοινό χαρακτηριστικό της ασιατικής κριτικής ερμηνευτικής προσέγγισης, η οποία συχνά αξιοποιεί παρόμοιες διαλογικές κινήσεις (δηλαδή, κινήσεις που μοιάζουν το δούναι και λαβείν ενός διαλόγου πίσω-μπρος) μεταξύ της Καινής Διαθήκης και μιας συγκεκριμένης κοινωνικοπολιτικής κατάστασης, έτσι ώστε η Καινή Διαθήκη να διαμορφώνει την κατάσταση ή η κατάσταση να χρησιμοποιείται για να ασκείται κριτική στην Καινή Διαθήκη. Τέτοια παραδείγματα είναι:

- Ο Yeo, που αναφέρθηκε παραπάνω, ο οποίος επίσης χρησιμοποίησε τα κείμενα του Παύλου για να αμφισβητήσει τις αντιλήψεις και τις πολιτικές του Mao Zedong (2002).
- Ο Byung-mu Ahn από την Κορέα, ο οποίος σύνδεσε τη λέξη *όγλος* του κατά Μάρκον ή «πλήθος» με τους καταπιεσμένους *minjung* της Κορέας, και έτσι η ταύτισε τους τελευταίους με το ακροατήριο και τους αποδέκτες του μηνύματος του Ιησού και την αποστολή της απελευθέρωσης (1981).
- Ο Carlos H. Abesamis από τις Φιλιππίνες, ο οποίος αναφέρθηκε και στο Μάρκο και στους Εβδομήκοντα για να υποστηρίξει την απελευθερωτική φύση της αποστολής του Ιησού (1987·βλ. επίσης Abesamis 1990).
- Ο Dhyanchand Carr της Ινδίας, ο οποίος χρησιμοποίησε το κατά Ματθαίον για να δημιουργήσει «μια βιβλική βάση για τη θεολογία Dalit» (1994).

- Η Jean K. Kim, μια Κορεάτισσα Αμερικανή φεμινίστρια, που μελετά το ευαγγέλιο του Ιωάννη και τα εθνικιστικά κινήματα της Κορέας κατά τον 20<sup>ο</sup> αι. παράλληλα μεταξύ τους, για να καταλήξει στο συμπέρασμα ότι και τα δύο είναι ένοχα για τη θυσία των γυναικών για χάρη του ανδρικού συμφέροντος (2004).

Αυτή η διαλογική έμφαση της ασιατικής κριτικής ερμηνευτικής προσέγγισης έχει δύο ακόμη χαρακτηριστικά. Πρώτον, με την έμφαση που δίνει στις ντόπιες παραδόσεις ή στις κοινωνικοπολιτικές καταστάσεις, αυτές οι αναγνώσεις τείνουν να είναι μάλλον σαφώς θεολογικές. Αξιοποιώντας τις θεολογικές πηγές τόσο εντός όσο και πέραν της Ασίας, η γραμμή μεταξύ της θεολογίας και των βιβλικών σπουδών στην ασιατική ερμηνευτική προσέγγιση είναι μάλλον περισσότερο θολή από ό,τι συμβαίνει συνήθως μέσα στις παραδοσιακές σπουδές της Καινής Διαθήκης.

Δεύτερον, οι αναφορές στις ντόπιες παραδόσεις και/ή στις κοινωνικοπολιτικές καταστάσεις συνήθως τοποθετούν την ασιατική κριτική ερμηνευτική προσέγγιση σε στενότερη και μεγαλύτερη σύνδεση με τη μεταποικιακή κριτική ερμηνευτική προσέγγιση. Ο R. S. Sugirtharajah, από τη Σρι Λάνκα, που διδάσκει στην Αγγλία, έχει κάνει πολλά για την ανάπτυξη της ασιατικής ερμηνευτικής προσέγγισης προς την κατεύθυνση αυτή (1998). Ενώ ο Sugirtharajah τείνει να χρησιμοποιεί τις ασιατικές παραδόσεις και καταστάσεις για να «μιλήσει ξανά πίσω» στην Καινή Διαθήκη, η μεταποικιακή κριτική ερμηνευτική προσέγγιση διασταυρώνεται με την ασιατική ερμηνευτική προσέγγιση που χρησιμοποιεί την Καινή Διαθήκη ως μία πηγή ή ως ένα σύμμαχο για τη μεταποικιακή αντίσταση (δείτε για παράδειγμα Joy, 2005· S. H. Kim, 2006), αν και πάλι η ασιατική κριτική ερμηνευτική προσέγγιση δεν αξιοποιεί πάντοτε την Καινή Διαθήκη με τέτοιους δυαδικούς



όρους. Ο Simon Samuel από την Ινδία, για παράδειγμα, έχει διαβάσει το κατά Μάρκον ως ένα «αποικιακό αίνιγμα» με δυναμικές τόσο φιλοαποικιακές όσο και αντιαποικιακές (2007).

### **Ποια είναι τα έργα σταθμοί για την ασιατική ερμηνευτική προσέγγιση;**

Η ασιατική ερμηνευτική προσέγγιση είναι τόσο ευρεία που δεν είναι πραγματικά δυνατό να υπάρξουν τα έργα σταθμοί όπως συμβαίνει με άλλες κριτικές προσεγγίσεις: οι τόμοι παρακάτω υπήρξαν σημαντικοί, αλλά πολλοί, πολλοί άλλοι θα μπορούσαν –και πιθανόν θα έπρεπε - να έχουν περιληφθεί προκειμένου να φτάσουμε σε κάποια ιδέα των έργων – σταθμών.

Rammohun Roy (1820), *An Appeal to the Christian Public, in Defense of the 'Precepts of Jesus'*, Calcutta.

Αυτός ο τόμος είναι σημαντικός επειδή καταδεικνύει ότι ήδη το 1820 ο Roy χρησιμοποιούσε την Καινή Διαθήκη στο διάλογο με το περιβάλλον του, προωθώντας τη μεταρρύθμιση και ασκώντας κριτική στην ερμηνεία της Καινής Διαθήκης από τους ιεραποστόλους.

Kwok Pui-lan (1995) *Discovering the Bible in the Non-Biblical World*. Maryknoll: Orbis.

Η Kwok Pui-lan είναι γνωστή διεθνώς για το πρωτοποριακό έργο της στο χώρο της ασιατικής φεμινιστικής θεολογίας. Αυτό το βιβλίο εξηγεί τα πολλά επίπεδα και τις μεθόδους που αξιοποιούνται μέσα στην ασιατική κριτική ερμηνευτική προσέγγιση και υποστηρίζει υπέρ της Βίβλου ότι είναι ένα «βιβλίο που μιλά», δηλαδή, ένα βιβλίο που συνομιλεί με τους αναγνώστες του.

Yamaguchi Satoko (2002), *Mary and Martha: Women in the World of Jesus*. Maryknoll: Orbis.

Η Yamaguchi διερευνά τις γυναίκες στο Ευαγγέλιο του Ιωάννη από μια ιαπωνική φεμινιστική προοπτική και υποστηρίζει τη σημασία της ιστορικής δημιουργικότητας εκ νέου.

Yeo Khiok-khng (2002) *Chairman Mao Meets the Apostle Paul: Christianity, Communism, and the Hope of China*. Grand Rapids: Brazos.

Αυτό το βιβλίο καθιστά σαφή τη σημασία του διαλόγου με τη συνάφεια του συγγραφέα και παρουσιάζει, μέσω του διαλόγου με τα κείμενα του προέδρου Μάο, την αμοιβαία μεταμορφωτική αξία ενός τέτοιου διαλόγου.

Mary F. Foskett και Jeffrey Kah-Jin Kuan (2006) *Ways of Being, Ways of Reading: Asian American Biblical Interpretation*. St Louis: Chalice.

Αυτός ο σημαντικός τόμος παρουσιάζει μια σειρά από άρθρα που καθιστούν σαφή την ποικιλία των μεθόδων που υπάρχουν ακόμη και μέσα στην ασιατική αμερικανική κριτική ερμηνευτική προσέγγιση της Βίβλου.

### **Η ασιατική ερμηνευτική προσέγγιση στην πράξη**

Όπως κατέστησε σαφές ο Liew παραπάνω, η ασιατική κριτική ερμηνευτική προσέγγιση είναι ευρεία και ποικίλη. Όπως πολλές από τις κριτικές ερμηνευτικές προσεγγίσεις σε αυτό το μέρος του βιβλίου, κανένα πρακτικό παράδειγμα που επιλέγεται δεν μπορεί να συλλάβει την κριτική στο σύνολό της. Οι ασιατικές κριτικές ερμηνευτικές προσεγγίσεις κυμαίνονται από τις ιαπωνικές φεμινιστικές προσεγγίσεις στις ινδικές μετααποικιακές μελέτες και τις κορεατικές απελευθερωτικές ερμηνείες, για να αναφέρουμε μόνο τρεις από ένα πάντα διευρυνόμενο φάσμα. Υπάρχουν πολλά πρακτικά παραδείγματα που θα μπορούσα να χρησιμοποιήσω για να παρουσιάσω την ασιατική ερμηνευτική προσέγγιση στην πρά-

ξη, και η επιλογή μόνο μίας, φυσικά, θα παρουσιάσει απλά ένα μόνο δρόμο τον οποίο επέλεξε ένας συγκεκριμένος μελετητής για να ερμηνεύσει την Καινή Διαθήκη από μια ασιατική προοπτική. Έχοντας αυτό υπόψη, έχω αποφασίσει να χρησιμοποιήσω ένα άρθρο που άσκησε επίδραση στην κατώτερη ερμηνεία – δηλαδή, σε εκείνη που αναφέρεται σε ανθρώπους που θεωρούνται ότι έχουν μία κατώτερη θέση μέσα στην κοινωνία (βλ. για παράδειγμα Joy, 2005) – αλλά που είναι κάπως διαφορετική από τα άλλα κείμενα που χρησιμοποιήθηκαν, για παράδειγμα, στα κεφάλαια σχετικά με τη μεταποικιακή ή την αφροαμερικανική κριτική ερμηνευτική προσέγγιση σε αυτόν τον τόμο.

Ο Ahn Byung-mu δημοσίευσε μία μελέτη στα 1981, το οποίο ανατυπώθηκε το 1991 στις *Voices from the Margin* και το οποίο έφερε τον τίτλο “Jesus and the Minjung in the Gospel of Mark” στο οποίο διερεύνησε το ρόλο του «πλήθους» στο κατά Μάρκον ευαγγέλιο από την προοπτική της κατώτερης ερμηνείας. Η «θεολογία minjung» αναπτύχθηκε στη δεκαετία του 1970 στη Νότια Κορέα και είναι μια θεολογία ανθρώπων που επιδιώκουν να ανατρέψουν την κοινωνική αδικία που έχει επιπτώσεις σε όλους εκείνους που είναι περιθωριοποιημένοι, καταπιέζονται ή γίνονται αντικείμενο εκμετάλλευσης μέσα στην κοινωνία.

### **Το πλήθος στο κατά Μάρκον και η θεολογία minjung**

Μια από τις κεντρικές ομάδες ανθρώπων μέσα στο κατά Μάρκον ευαγγέλιο είναι το πλήθος, το οποίο παρακολουθεί την δραστηριότητα του Ιησού και είναι κατάπληκτο για αυτό που κάνει. Κατά έναν ενδιαφέροντα τρόπο, ένα από τα αποτελέσματα της κριτικής της μορφής και της κριτικής της σύνταξης ήταν να υποβαθμίσουν τη σημασία του πλήθους στο Μάρκο. Η κριτική μορφής εστίασε το ενδιαφέρον στα λό-

για του Ιησού με αποτέλεσμα να αποκλεισθεί το πλαίσιο συμπεριλαμβανομένου και του πλήθους, μέσα στο οποίο αυτό εντάσσεται· από την άλλη, οι κριτικοί της σύνταξης, που ενδιαφέρονταν περισσότερο για το πλαίσιο του Ευαγγελίου, εστίασαν περισσότερο το ενδιαφέρον τους στην κατανόηση της ταυτότητας και της αποστολής του Ιησού παρά στο ρόλο των ανθρώπων μέσα στην ιστορία (βλ. Αην, 1991, 87-8).

Οι άνθρωποι διαδραματίζουν έναν σημαντικό ρόλο στο ευαγγέλιο του Μάρκου. Ο Αην σημειώνει ότι αρχικά εμφανίζονται μέσα στη διήγηση ανώνυμοι και χωρίς συγκεκριμένη ταυτότητα και χαρακτηρίζονται ως «πολλοί», μέχρι που στο Μκ 2, 4 χαρακτηρίζονται με την ελληνική λέξη *όχλος* ή *πλήθος*, το οποίο εμφανίζεται στη συνέχεια 36 ακόμη φορές στο ευαγγέλιο. Ο Αην επιστρά επίσης την προσοχή στο γεγονός ότι ο Μάρκος φαίνεται να επιλέγει να μην χρησιμοποιήσει τη λέξη *λαός* ή *άνθρωποι*, η οποία εμφανίζεται περίπου 2.000 φορές στην **μετάφραση των Εβδομήκοντα**. Και οι δύο αυτοί παράγοντες φαίνεται να καταδεικνύουν ότι αυτή η λέξη ήταν σημαντική για το Μάρκο, και ότι αυτός ήταν που την εισήγαγε στο λεξιλόγιο της Καινής Διαθήκης, δεδομένου ότι δεν εμφανίζεται σε κείμενα που γράφτηκαν πριν από το κατά Μάρκον, ενώ είναι κοινό στα ευαγγέλια και τις Πράξεις των Αποστόλων που γράφηκαν μετά το κατά Μάρκον (βλ. Αην, 1991, 88).

### ***Χαρακτηριστικά της λέξης 'όχλος' στο Μάρκο***

Ο Αην σημειώνει ότι οι άνθρωποι που αποτελούν τον *όχλο* έχουν πέντε κύρια χαρακτηριστικά στο κατά Μάρκο (βλ. Αην, 1991, 89-90):

- 1 ακολουθούν τον Ιησού παντού και διαμορφώνουν το σκηνικό της διδασκαλίας του (για παράδειγμα, «πᾶς ὁ ὄχλος ἦρχετο πρὸς αὐτόν, καὶ ἐδίδασκεν αὐτούς», Μκ 2, 13).

- 2 είναι συχνά αμαρτωλοί: ο όχλος είναι το συλλογικό ουσιαστικό που χρησιμοποιείται συχνά για να περιγράψει τους εισπράκτορες φόρων και τους αμαρτωλούς (για παράδειγμα, «πολλοὶ τελῶναι καὶ ἁμαρτωλοὶ συνανέκειντο τῷ Ἰησοῦ καὶ τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ ἦσαν γὰρ πολλοὶ καὶ ἠκολούθουν αὐτῷ, Μκ 2, 15).
- 3 διαφοροποιούνται από τους αποστόλους στους οποίους ο Ιησούς διδάσκει σε άλλες περιπτώσεις χωρίς τον όχλο (για παράδειγμα, «καὶ ἀφέντες τὸν ὄχλον παραλαμβάνουσιν αὐτὸν ὡς ἦν ἐν τῷ πλοίῳ», Μκ 4, 36)
- 4 αντιτάσσονται στους εβραϊκούς ηγέτες, οι οποίοι επιτίθενται στον Ιησού ως εχθροί τους (για παράδειγμα, «ἦσαν δέ τινες τῶν γραμματέων ἐκεῖ καθήμενοι καὶ διαλογιζόμενοι ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν· τί οὗτος οὕτως λαλεῖ; βλασφημεῖ· τίς δύναται ἀφιέναι ἁμαρτίας εἰ μὴ εἰς ὁ θεός; Μκ 4, 6-7, σε αντιδιαστολή με το «ὥστε ἐξίστασθαι πάντας καὶ δοξάζειν τὸν θεὸν λέγοντας ὅτι οὕτως οὐδέποτε εἶδομεν», Μκ 2, 12)
- 5 οι Ιουδαίοι ηγέτες τους φοβόντουσαν και προσπάθησαν να μη τους προκαλέσουν (για παράδειγμα, «Καὶ ἤκουσαν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ γραμματεῖς καὶ ἐζήτουν πῶς αὐτὸν ἀπολέσωσιν· ἐφοβοῦντο γὰρ αὐτόν, πᾶς γὰρ ὁ ὄχλος ἐξεπλήσσετο ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτοῦ», Μκ 11, 18).

Επίσης σημειώνει ότι ο Ιησούς έχει συμπόνια προς το πλήθος, τους αποκαλεί μέλη του οικογένειά του, και ότι τους δίδαξε πολλά πράγματα. Η αντίθεση με τις ιουδαϊκές αρχουσες τάξεις υπογραμμίζει ότι ο όχλος ήταν φτωχός, περιθωριοποιημένος και μακριά από το κέντρο εξουσίας και προερχόταν επίσης από τη Γαλιλαία και όχι από την Ιερουσαλήμ, όπου έστρεφε το ενδιαφέρον της η εξουσία. Το πλήθος συνιστούσαν οι αμαρτωλοί, οι τελώνες, οι άρρωστοι και άλλοι

που κινούνταν στα περιθώρια της κοινωνίας. Κατά συνέπεια, όταν ο Ιησούς δηλώνει ότι ήρθε να σώσει τους αμαρτωλούς και όχι τους δίκαιους, αυτό φαίνεται να υπονοεί μια ιδιαίτερη σχέση με τον *όχλο*.

### **Η έννοια του *όχλου***

Ο Αην συνεχίζει με τη διερεύνηση της σημασία που έχει για τον Μάρκο η λέξη *όχλος* στο κατά Μάρκον, έτσι ώστε να την χρησιμοποιήσει με τόσο εμφανή τρόπο στο ευαγγέλιό του. Αν και υπάρχει εκτενής συζήτηση όσον αφορά στην ακριβή φύση του *am ha'aretz* στην εβραϊκή παράδοση, ο Αην υποστηρίζει ότι η χρήση της λέξης *όχλος* από τον Μάρκο πρέπει να κατανοηθεί ως ισοδύναμη με αυτή τη φράση, η οποία κατά λέξη σημαίνει «άνθρωποι της γης». Αν και πριν την Αιχμαλωσία οι *am ha'aretz* ήταν οι πλούσιοι αριστοκράτες, κατά τη διάρκεια της Αιχμαλωσίας, η γη πέρασε σε εκείνους που παρέμειναν στη χώρα κι έτσι η φράση χρησιμοποιήθηκε από τις χαμηλότερες τάξεις, οι οποίοι δεν είχαν μεταφερθεί κατά το ίδιο διάστημα με τους εξοριστούς. Τα μεταγενέστερα ραββινικά εβραϊκά κείμενα απαγορεύουν τις σχέσεις με τον *am ha'aretz*, και υπάρχουν πολυάριθμες μειωτικές αναφορές στο Talmud, όπου η λέξη φαίνεται σχεδόν συνώνυμη με τη λέξη «αμαθής». Ο Αην υποστηρίζει ότι κατά τη διάρκεια της εποχής του Ιησού η λέξη *am ha'aretz* δηλώνει την κοινωνική θέση και είναι έτσι ισοδύναμη με τη λέξη «*όχλος*» του Μάρκου (βλ. Αην, 1991, 99-100).

### **Όχλος και *minjung***

Ο Αην καταλήγει στο συμπέρασμα ότι *όχλος* και *minjung* είναι ισοδύναμοι όροι. Και οι δύο λέξεις, υποστηρίζει, αναφέρονται σε όλους εκείνους που περιθωριοποιούνται εξαιτίας της άνισης σχέσης τους προς εκείνους που βρίσκονται

στην εξουσία: η λέξη *όχλος* δεν είναι μια αφηρημένη έννοια αλλά συγκεκριμένη. Οι τελώνες εντάσσονται σε αυτήν την κατηγορία, όχι επειδή είναι φτωχοί, αλλά επειδή είναι περιφρονημένοι και βρίσκονται στο περιθώριο της κοινωνίας στην οποία ζουν. Ο όρος είναι ρευστός και περιλαμβάνει όλους εκείνους που βρίσκονται στο περιθώριο της κοινωνίας, για κάποιο λόγο. Επίσης υποστηρίζει ότι ο *όχλος*, ή *minjung*, έχει μεγάλη δύναμη, επειδή τον φοβούνται οι πλούσιοι και ισχυροί, ακόμα και αν δεν χρησιμοποιεί αυτή τη δύναμη για το όφελός του.

Υπάρχει μια ισχυρή σχέση μεταξύ του Ιησού και του *όχλου*: τους δέχεται, όπως είναι και δεν τους επιπλήττει· ποτέ δεν προσπαθεί να τους οργανώσει σε κάτι που δεν είναι:

Δεν απαιτεί τίποτα από αυτούς με τη βία. Δεν ζητά να είναι ο κυβερνήτης ή το αφεντικό τους. Στέκεται μαζί τους «παθητικά». Μια σχέση μεταξύ του Ιησού και του *minjung* υφίσταται και στη συνέχεια παύει να υπάρχει. Τον ακολουθούν χωρίς όρους. Τον καλωσορίζουν. Επίσης, τον προδίδουν. (Ahn, 1991, 100)

### **Συμπεράσματα**

Σε αυτό το άρθρο, ο Ahn καταδεικνύει πως η συνάφεια και η Καινή Διαθήκη μπορούν να διαλεχθούν το ένα με το άλλο: εξετάζει μια ιδιαίτερη πτυχή της δικής του συνάφειας – την κατανόηση του *minjung* ως μίας περιθωριακής ομάδας στην κοινωνία- και το εντάσσει αυτό στην ανάγνωση του *όχλου* στο κατά Μάρκον. Κατά συνέπεια η στάση του Ιησού απέναντι στον *όχλο* θεωρεί ότι καθιστά σαφή τη στάση του απέναντι σε *minjung*. Η συμβολή ότι το άρθρο του Ahn είναι ότι ταυτίζει μια ομάδα στην περιγραφή από τον Μάρκο της δράσης του Ιησού, η οποία συχνά παραβλέπεται ή θεωρείται τμήμα του σκηνικού μέσα στο οποίο τοποθετείται ο Ιη-

σούς ή μέσα στο οποίο περιγράφεται η στάση των μαθητών. Ο Ahn υποστηρίζει ότι είναι ο όχλος είναι σημαντικός από μόνος του και, στην πραγματικότητα, καταλαμβάνει κεντρική θέση στο κάλεσμα του Ιησού: οι τελώνες και οι αμαρτωλοί είναι μέρος του *όχλου* και ως εκ τούτου του *minjung*, και σε αυτούς είναι που ο Ιησούς έχει έρθει. Κατά συνέπεια ο Ahn εισάγει στην Καινή Διαθήκη μια οξεία κατανόηση των περιθωριακών κοινωνικών ομάδων, την οποία δανείζεται από τη δική του συνάφεια και την οποία χρησιμοποιεί για να κατανοήσει πληρέστερα τις περιθωριακές ομάδες του κατά Μάρκον έτσι ώστε, στη συνέχεια, η στάση του Ιησού απέναντι σε αυτή την ομάδα, στον *όχλο*, να εφαρμοστεί στη συνάφεια του Ahn, το *minjung*.

### Αξιολόγηση της ασιατικής ερμηνευτικής προσέγγισης

Όπως πολλές ερμηνευτικές προσεγγίσεις σε αυτό το τρίτο μέρος του βιβλίου, η ασιατική κριτική ερμηνευτική προσέγγιση ασχολείται τόσο με το κείμενο της Καινής Διαθήκης όσο και με τη συνάφεια του ερμηνευτή και φέρνει συχνά τα δύο σε διάλογο μεταξύ τους χρησιμοποιώντας ιδέες που προέρχονται από τη μία πραγματικότητα να φωτίσει την άλλη (από τη Βίβλο στη συνάφεια, από τη συνάφεια στη Βίβλο ή και τα δύο). Η φύση πολλών ασιατικών συναφειών έχει ως αποτέλεσμα να υπάρχει επικάλυψη μεταξύ της ασιατικής κριτικής ερμηνευτικής προσέγγισης και της μεταποικιακής κριτικής ερμηνευτικής προσέγγισης: αν και το παράδειγμα που δόθηκε στο προηγούμενο κεφάλαιο προέρχεται από τον Musa Dube, ένα σημαντικό Αφρικανός ερμηνευτή που εφαρμόζει την μεταποικιακή θεωρία, αυτό θα μπορούσε με την ίδια ευκολία να προέρχεται από έναν αριθμό διαφορετικών ασιατικών μεταποικιακών ερμηνειών.

Οι πολλές διαφορετικές ασιατικές συνάφειες δίνουν



νόημα σε μία μεγάλη ποικιλία πιθανών ασιατικών ερμηνειών. Είναι αδύνατο να προταθεί μία «συνεισφορά» της ασιατικής κριτικής ερμηνευτικής προσέγγισης στην Καινή Διαθήκη και αν το έκανε αυτό, θα έχανε το νόημα. Η ασιατική κριτική ερμηνευτική προσέγγιση συνιστάται από πολλούς διαφορετικούς τρόπους ανάγνωσης του κειμένου, οι οποίοι προκύπτουν μέσα στις ασιατικές συνάφειες και γίνονται από τους Ασιάτες αναγνώστες. Δεν συμβάλλουν τόσο πολύ στην έρευνα της Καινής Διαθήκης όσο ανοίγουν νέους κόσμους νοημάτων, οι οποίοι έχουν ως κέντρο τους τις πολλές εμπειρίες, τους πολιτισμούς και τις ιδέες της ηπείρου της Ασίας.



## Οικολογική κριτική ερμηνευτική προσέγγιση (Ecological criticism)

**Τι είναι η οικολογική κριτική ερμηνευτική προσέγγιση;**

Η οικολογική κριτική ερμηνευτική προσέγγιση συνδέεται με το πρόσφατο και ολοένα αυξανόμενο ενδιαφέρον ανάγνωσης των βιβλικών κειμένων υπό το φως των περιβαλλοντικών και οικολογικών προκλήσεων που αντιμετωπίζουμε τον 21<sup>ο</sup> αιώνα.

**Πώς αναπτύχθηκε η θεωρία και ποια είναι τα κύρια χαρακτηριστικά της;**

*David G. Horrell*

Αντίθετα με ορισμένες από τις καθιερωμένες μορφές της βιβλικής κριτικής ερμηνείας η οικολογική κριτική ερμηνευτική προσέγγιση δεν αντιπροσωπεύει μια σαφώς καθορισμένη ή ευρέως εφαρμοσμένη «μέθοδο» στις βιβλικές μελέτες. Δεδομένου ότι υιοθετούνται από αυτή ποικίλες προοπτικές και προσεγγίσεις, θα πρέπει ο οποιοσδήποτε ορισμός της μεθόδου (όπως ο παραπάνω) να παραμείνει κατά κάποιο τρόπο ανοικτός.

Ο κύριος λόγος της αύξησης του ενδιαφέροντος της βι-

βλικής ερμηνευτικής για την οικολογική ερμηνεία οφείλεται στην ενίσχυση των οικολογικών ανησυχιών και στην αυξανόμενη συνειδητοποίηση των επιπτώσεων της ανθρώπινης δραστηριότητας στον πλανήτη. Ένα πολύ συγκεκριμένο ερέθισμα προς αυτή την κατεύθυνση αποτέλεσε η κριτική της χριστιανικής παράδοσης που ασκήθηκε σε ένα κλασικό για το θέμα άρθρο από τον Lynn White, Jr, που δημοσιεύθηκε το 1967. Ο White υποστήριξε ότι η χριστιανική άποψη για τον κόσμο, που είναι βαθιά ριζωμένη στις αφηγήσεις για την δημιουργία του κόσμου και στην αντίληψη για την κατ' εικόνα Θεού δημιουργία του ανθρώπου, έχει εισαγάγει έναν δυϊσμό μεταξύ του ανθρώπου και της φύσης και ότι καθιέρωσε την ιδέα ότι ήταν θέλημα του Θεού να εκμεταλλεύεται ο άνθρωπος τη φύση για να εξυπηρετεί τα δικά του συμφέροντα. Κατά συνέπεια ο χριστιανισμός, σύμφωνα με τον White, φέρει «ένα τεράστιο φορτίο της ενοχής» (White, 2000, 40) για την καθιέρωση της δυτικής άποψης για τον κόσμο, που ουσιαστικά έχει επιτρέψει και ενθαρρύνει αυτό που ο White αποκαλεί «η δική μας οικολογική κρίση».

Πολλές λοιπόν οικολογικά προσανατολισμένες αναγνώσεις της Βίβλου την υπερασπίζονται και επιχειρούν να αντικρούσουν την κατηγορία ότι αυτή προβάλλει μια ανθρωποκεντρική ιδεολογία που νομιμοποιεί την επιθετική και καταστρεπτική εκμετάλλευση του φυσικού κόσμου. Τέτοιου είδους αναγνώσεις της Βίβλου επιδίωξαν να δείξουν ότι τα βιβλικά κείμενα διαθέτουν πηγές που εκφράζουν μια θετική στάση απέναντι στην κτίση. Παραδείγματος χάριν, προβάλλονται κείμενα που τονίζουν την τελειότητα όλης της δημιουργίας (Γεν 1, 4.10.12 κ.λπ.), τη διαθήκη του Θεού με όλη την κτίση (Γεν 9,9.17), το εγκώμιο υπέρ της δημιουργίας στους ψαλμούς (Ψ 96 (Ο' 95), 148), την υποβίβαση του ανθρωποκεντρισμού και την ανάδειξη της αξίας της υπόλοι-

της κτίσης στο βιβλίο του Ιώβ (38,1-42.6), και τα οράματα για μια νέα δημιουργία γεμάτη ειρήνη και χωρίς βία στο βιβλίο του Ησαΐα (Ησ 11,6-9 65.25).

Στην Καινή Διαθήκη οι οικο-θεολόγοι έχουν βρει πολύτιμο σχετικό υλικό, που αναφέρεται στη στάση του Ιησού απέναντι στη δημιουργία (Μτ 6,25-34 · Λκ 12,22-31), στις παύλειες περιγραφές της απελευθέρωσης της δημιουργίας και ολόκληρου του κόσμου που συμφιλιώνεται με τον Χριστό (Ρωμ 8,19-23· Κολ 1.15.20) και στα οράματα της Αποκάλυψης που μιλούν για έναν ανανεωμένο ουρανό και γη (Απ 21-22). Συγχρόνως επανεξετάζονται χωρία που μιλούν ξεκάθαρα για τη μελλοντική καταστροφή της γης (όπως τα Ιωήλ 2 · Μκ 13 · Β΄ Πε 3,11-13) και επιχειρείται ένας επαναπροσδιορισμός του μηνύματός τους.

Ιδιαίτερα σημαίνων και συμβατός με τις κριτικές θέσεις του White, είναι ο τονισμός της έννοιας «της διαχείρισης» της κτίσης από τον άνθρωπο, ως βιβλικού προτύπου που καθορίζει τη σχέση του ανθρώπου με την υπόλοιπη δημιουργία. Με την παραπάνω νέα ανάγνωση της έννοιας «της κυριαρχίας» του ανθρώπου επί της φύσης, όπως αυτή περιγράφεται στα Γεν 1,26-28 και Ψα 8,6 και έχει αρνητικό περιεχόμενο, ο άνθρωπος ή η ανθρωπότητα δεν παρουσιάζεται να εξουσιοδοτείται για να κυριαρχεί στη δημιουργία για το δικό της όφελος, αλλά, περισσότερο τονίζεται ότι αυτή αναλαμβάνει την ευθύνη να διαχειρίζεται προσεκτικά και με σύνεση το παγκόσμιο οικοσύστημα. Πράγματι, η εστίαση στην αντίληψη της «διαχείρισης», ως της βιβλικής εικόνας που περιγράφει το ρόλο του ανθρώπου στον κόσμο, είναι κομβικής σημασίας και βοηθά στην πρόσφατη εκ νέου ευθυγράμμιση ηγετών και οργανισμών, που εμπνέονται από το ευαγγελικό μήνυμα, με το όραμα για μια χριστιανική ευθύνη περισσότερο προσανατολισμένη προς το περιβάλλον.

Εντούτοις, η πιο μεθοδολογικά αναπτυγμένη προσέγγιση της Βίβλου με βάση την οικολογική ερμηνευτική προσέγγιση ή κριτική καταγράφεται στους πέντε τόμους της σειράς Earth Bible, που εκδόθηκαν από την ομάδα Earth Bible μεταξύ 2000 και 2002. Σε αντίθεση με την προσέγγιση που περιγράφηκε παραπάνω, τα μέλη της ομάδας αυτής είναι κάπως δύσπιστα απέναντι στις προσπάθειες ν' απεικονιστεί η Βίβλος ως φιλική προς το περιβάλλον. Δεν αρνούνται βέβαια ότι υπάρχει στη Βίβλο υλικό πολύτιμο και διδακτικό από πλευράς οικολογίας, επιμένουν όμως ότι θα πρέπει να υπάρχει απαραίτητα η δέσμευση, να είναι έτοιμη η έρευνα να εκθέσει και να αξιολογήσει το υλικό που είναι ανθρωποκεντρικό και καταστρεπτικό για τη γη. Η προσέγγιση της παραπάνω ομάδας στο βιβλικό υλικό καθορίζεται από τις παρακάτω αρχές, που τις αποκαλούν «αρχές οικο-δικαιοσύνης» (βλ. Habel, 2000, 24).

1. *Η αρχή της εγγενούς αξίας:* Ο κόσμος, η γη και όλα τα συστατικά τους εμπεριέχουν μια εγγενή αξία.
2. *Η αρχή της διασύνδεσης:* Η γη αποτελείται από ζώντα στοιχεία που είναι στενά συνδεδεμένα μεταξύ τους και αλληλοεξαρτώμενα. Η ύπαρξη και η επιβίωσή όλων αυτών των στοιχείων εξαρτάται από αυτή την αλληλοσύνδεση.
3. *Το δικαίωμα της έκφρασης γνώμης:* Η γη, ως πρόσωπο δικαίου, έχει το δικαίωμα να εκφράσει τη θέση της κατά τρόπο δημόσιο και πανηγυρικό ενάντια στην αδικία.
4. *Η αρχή του σκοπού:* Ο κόσμος, η γη και όλα τα συστατικά τους είναι μέρος ενός δυναμικού κοσμικού σχεδίου, μέσα στο οποίο κάθε τμήμα κατέχει μια θέση στο συνολικό στόχο του σχεδίου αυτού.
5. *Η αρχή της αμοιβαίας διαχείρισης:* Η γη είναι μια ισορροπημένη και ποικιλόμορφη περιοχή, όπου οι αρμόδιοι επιστάτες-διαχειριστές της μπορούν να λειτουργούν συ-

νεργατικά και όχι κυριαρχικά και να στηρίζουν μια ισορροπημένη και πολυμορφική γήινη κοινότητα.

6. *Η αρχή της αντίστασης*: Η γη και τα στοιχεία της όχι μόνο πάσχουν από τις αδικίες στα χέρια των ανθρώπων, αλλά αντιστέκονται ενεργά εναντίον τους και αγωνίζονται για την επίτευξη της δικαιοσύνης.

Ο βασικός στόχος μιας οικολογικής ερμηνείας ενός βιβλικού κειμένου είναι να διακρίνει, τότε «το κείμενο είναι συνεπές ή δε βρίσκεται σε σύγκρουση με οποιαδήποτε από τις έξι αρχές της οικο-δικαιοσύνης, με τις οποίες μπορεί να συσχετισθεί» (Earth Bible Team, Habel και Balabanski, 2002, 2). Αυτό οδηγεί τους διάφορους συγγραφείς να είναι επικριτικοί με ορισμένα κείμενα, να εκτιμούν άλλα θετικά και, όπως συμβαίνει με τη φεμινιστική κριτική, να απαιτούν την εφαρμογή της αρχής της υποψίας και της ανάκτησης. Οι συγγραφείς στο πρόγραμμα Earth Bible εφάρμοσαν μια μορφή οικολογικής κριτικής που συνδέει τα βιβλικά κείμενα με μια προοπτική προσανατολισμένη και δεσμευμένη με το πρότυπο της οικο-δικαιοσύνης. Ωστόσο, εάν μια τέτοια προσέγγιση θέλει να συμβάλλει σημαντικά σε μια οικολογική διαμόρφωση της χριστιανικής θεολογίας μέσω μιας νέας σύνδεσης με τα βιβλικά κείμενα, τότε είναι απαραίτητο όχι μόνο να διαβαστούν τα κείμενα με βάση τις «αρχές της οικο-δικαιοσύνης», αλλά και να αναδειχθούν όλες εκείνες οι αρχές της οικο-δικαιοσύνης που μπορούν να προκύψουν και να παραμείνουν σύμφωνες με την βιβλική και τη χριστιανική παράδοση.

*D. G. H.*

### **Ποιες είναι οι δημοσιεύσεις ορόσημα στην οικολογική κριτική;**

Το σχετικά νεαρό της ηλικίας της οικολογικής ερμηνευτι-

κής προσέγγισης ή κριτικής σε σύγκριση με τις άλλες ερμηνευτικές προσεγγίσεις που παρατίθενται στο παρόν βιβλίο, εξηγεί και το πώς υπάρχουν λιγότερες σχετικές δημοσιεύσεις-σταθμοί γι' αυτή. Δύο, εντούτοις, έργα ξεχωρίζουν:

Lynn White, Jr (1967) "The Historical Roots of our Ecologic Crisis", *Science* 155, 1203-7, ανατύπωση στο R. J. Berry, ed. (2000) *The Care of Creation*. Leicester: IVP, 31-42.

Αυτό το συνοπτικό αλλά σημαντικό άρθρο τοποθέτησε την ευθύνη για την τρέχουσα οικολογική κρίση στην άποψη για τον κόσμο, που εισήχθη από το δυτικό χριστιανισμό, σύμφωνα με την οποία η εκμετάλλευση της γης παραδόθηκε κατόπιν θεϊκής εντολής στους ανθρώπους και προς όφελός τους.

Norman C. Habel, ed. (2000) *Readings from the Perspective of Earth*, Earth Bible 1. Sheffield: Sheffield Academic Press.

Norman C. Habel and V. Balabanski, eds (2002) *The Earth Story in the New Testament*, Earth Bible 5. Sheffield: Sheffield Academic Press.

Ο παραπάνω πρώτος και πέμπτος τόμος από την συλλογή των πέντε τόμων της Earth Bible παρουσιάζουν μια σειρά από ερμηνείες των βιβλικών κειμένων, συμπεριλαμβανομένων κειμένων της Καινής Διαθήκης, που είναι διαμορφωμένες με βάση τις αρχές της οικο-δικαιοσύνης που περιγράφτηκαν παραπάνω.

## **Η οικολογική ερμηνευτική προσέγγιση στην πράξη**

Γενικά, έχει γίνει πολύ περισσότερη εργασία στην εβραϊκή Βίβλο με βάση την οικολογική προοπτική απ' ό,τι στην Καινή Διαθήκη. Αυτό είναι φανερό από την πεντάτομη σειρά Earth Bible, η οποία έχει αφιερωμένο στη Καινή Διαθήκη μόνον έναν από τους πέντε τόμους της. Αν και η Καινή Δια-



θήκη έχει προσελκύσει τη λιγότερη προσοχή από την οικολογική κριτική, ένα χωρίο είναι ιδιαίτερα σημαντικό, το Ρωμ 8,18-22, λόγω της έμφασης που δίνει στον στεναγμό της δημιουργίας σε σχέση με τη σωτηρία. Ένα πρόσφατο παράδειγμα μιας οικολογικής προσέγγισης σε αυτό το κείμενο είναι το άρθρο του Brendan Byrne “Creation Groaning: An Earth Bible Reading of Romans 8.18-22” (2000).

### ***Ο στεναγμός της δημιουργίας: Ρωμ 8,18-22***

Ο Byrne αναγνωρίζει ότι ο Παύλος αναδεικνύεται σε απάντεχος συνεργάτης στον τομέα της οικολογικής ερμηνευτικής προσέγγισης ή κριτικής. Για πολλά χρόνια η παύλεια έρευνα ήταν απασχολημένη με το θέμα της δικαίωσης του ανθρώπου με την πίστη και, κατά συνέπεια, με τη σχέση μεταξύ του Θεού και του ανθρώπου, και όλα τα άλλα ήταν εκτός συζήτησης. Τώρα όμως, οι διαφορετικές τάσεις στην παύλεια έρευνα κατά τη διάρκεια των προηγούμενων τριάντα ετών περίπου, έχουν διευρύνει το πεδίο συζήτησης για την παύλεια θεολογία κατά τέτοιο τρόπο, ώστε πλέον και άλλα θέματα να θεωρούνται σημαντικά. Κατά την άποψη του Byrne ένα από τα κύρια χαρακτηριστικά της παύλειας επιχειρηματολογίας είναι η σύγκρουση μεταξύ της ανθρωπίνης αμαρτωλότητας και της χάρης του Θεού, κάτω από το πρίσμα του οποίου ο Παύλος συζητά τις παραδόσεις για τη δημιουργία του Γεν 1-3. Αυτές οι αναφορές διαμορφώνουν το υπόβαθρο του Ρωμ 8,18-22 αλλά και του Ρωμ 5,12-21 (βλ. Byrne, το 2000, 194-5).

### ***Διασύνδεση, η «ιστορία της αμαρτίας» και η «ιστορία της χάριτος»***

Ο Byrne θεωρεί ότι το παύλειο επίχειρημα στο πέμπτο κεφάλαιο της προς Ρωμαίους διασυνδέει την ανθρωπότητα με

τον αντίκτυπο που έχουν οι ενέργειες του ενός προσώπου επάνω σε άλλα πρόσωπα ή πράγματα: «υπάρχει διασύνδεση που τα συνδέει όλα - για το καλό ή το κακό» (Byrne, 2000, 195). Ο Αδάμ αντιπροσωπεύει την αρνητική πλευρά αυτής της διασύνδεσης και ο Χριστός τη θετική πλευρά. Ο Byrne υποστηρίζει ότι για τον Παύλο η αμαρτία δεν προσδιορίζεται από «συγκεκριμένες πράξεις» αλλά από την τάση να ενεργεί κάποιος «εγωιστικά και καταστροφικά» (195), δηλαδή να τίθεται ενάντια «στη χάρη». Κατά συνέπεια στο πέμπτο κεφάλαιο της προς Ρωμαίους αναφέρονται δύο παράλληλες ιστορίες, η «ιστορία της αμαρτίας» και η «ιστορία της χάριτος», όπου δημιουργείται η σαφής εντύπωση πως «η ιστορία της χάριτος είναι η ισχυρότερη από τις δύο» (196). Σημειώνεται ότι ο Byrne βρίσκεται σε αντίθεση με τις αρχές που τέθηκαν για την ερμηνευτική προσέγγιση του Ρωμ 5. Και αυτό συμβαίνει, επειδή θεωρεί τόσο ότι το Ρωμ 8,18-22 πρέπει να αναγνωσθεί εκ νέου όσο και ότι σε αυτό ο Παύλος επαναλαμβάνει, όσα ανέφερε για τη χάρη στο Ρωμ 5.

### ***Ρωμ 8,18-22 και Γεν 1-3***

Αν και το όγδοο κεφάλαιο της προς Ρωμαίους δεν αναφέρει άμεσα στοιχεία από την αφήγηση της δημιουργίας του βιβλίου της Γένεσης, όμως αυτά υπονοούνται ξεκάθαρα στο κεφάλαιο αυτό. Το σύνολο των εδώ παύλειων επιχειρημάτων είναι βασισμένο στην αρχή ότι αφού η ανθρωπότητα και το υπόλοιπο της δημιουργίας δημιουργήθηκαν από τον Θεό, ο ένας παράλληλα με την άλλη, γι' αυτό μοιράζονται μια κοινή μοίρα: «Όταν η κατάσταση των ανθρώπων χειροτερεύει αυτό έχει επιπτώσεις και στο υπόλοιπο της δημιουργίας και, αντίστροφα, όταν όλα πηγαίνουν καλά, όλη η κτίση μοιράζεται την ίδια ευλογία» (Byrne, 2000, 197). Ο Byrne υπογραμμίζει ότι η κατάρα της γης είναι αποτέλεσμα της αμαρτίας

του Αδάμ, Από την αμαρτία αυτή προέρχονται όλα. Παράλληλα αναγνωρίζει και πολυάριθμες άλλες στιγμές, κατά τις οποίες η γη συνδέεται με τη μοίρα του Ισραήλ. Από τις πιο αξιοσημείωτες είναι οι προφητείες του Ησαΐα για τα βουνά που τραγουδούν με χαρά (Ησ 44,23), τα δέντρα που χειροκροτούν (Ησ 55,12) και τις ερήμους που μεταμορφώνονται σε οάσεις κατά την επιστροφή των Ισραηλιτών από την εξορία (Ησ 35,1).

Έτσι στο Ρωμ 8,21-22 εφαρμόζεται η ίδια αρχή: η δημιουργία νοσταλγεί την αποκάλυψη της δόξας των παιδιών του Θεού, επειδή η μοίρα της συνδέεται με τη δική τους. Μόνο όταν αυτή λάβει χώρα, τότε η δημιουργία θα απελευθερωθεί από τη δουλεία της. Η κτίση είναι υποδουλωμένη στη φθορά χωρίς να το θέλει (8,20) και ο στεναγμός της είναι ένα σύμβολο που εκφράζει τη λαχτάρα της για τον ερχομό της στιγμής, κατά την οποία αυτή θ' απελευθερωθεί από αυτή "την υποταγή" (8,20) μαζί με τα παιδιά του Θεού.

### **Δημιουργία και ανθρωποκεντρισμός**

Ο Byrne αναγνωρίζει ότι ο Παύλος προϋποθέτει ένα τριγωνικό πρότυπο, που προέρχεται από το Γεν 1,26-28, και αναφέρεται στη σχέση του Θεού με τον άνθρωπο και την τάξη ή ιεραρχία που επικρατεί στη δημιουργία, όπου ο άνθρωπος κατέχει τον κυρίαρχο ρόλο. Υποστηρίζει εντούτοις, ότι αν και αυτός ο ανθρωποκεντρισμός υπάρχει, ο Παύλος επιχειρηματολογεί, ασκεί κριτική σε μια τέτοια τοποθέτηση και προτείνει έναν νέο τρόπο ύπαρξης, όπου ο ανθρωποκεντρισμός πάλι κυριαρχεί, αλλά όχι και η εκμετάλλευση.

Ο Byrne θεωρεί ότι ο «υποτάξας» που αναφέρεται στο στίχο 20 δεν σχετίζεται με τον Θεό, όπως έχει θεωρηθεί συχνά ότι συμβαίνει, αλλά με τον Αδάμ και ως εκ τούτου με όλη ανθρωπότητα. Η σημασία εδώ για τον Byrne είναι ότι

αυτός ο στίχος γίνεται ένα μέρος της «ιστορίας της αμαρτίας», όπου η ανθρωπότητα εξουσιάζει και κακομεταχειρίζεται την δημιουργία. Όπως όμως αναφέρθηκε στο πέμπτο κεφάλαιο της προς Ρωμαίους η «ιστορία της αμαρτίας» είναι μόνο το μισό από την παύλεια διήγηση, ενώ το άλλο μισό είναι η «ιστορία της χάριτος». Ακριβώς όπως η εκμετάλλευση είναι ένα μέρος της «ιστορίας της αμαρτίας», έτσι η φροντίδα και η ευθύνη για τον πλανήτη είναι ένα μέρος της «ιστορίας της χάριτος», όταν η ανθρωπότητα ενεργεί σύμφωνα με την επιθυμία του Θεού. έτσι οι άνθρωποι παραμένουν οι κυρίαρχοι του πλανήτη, αλλά ενεργούν διαφορετικά.

Ο Byrne αναγνωρίζει ότι ο Παύλος, δεν εμβαθύνει τόσο πολύ με το επιχειρημά του, όσο κάποιος θα επιθυμούσε. Η συζήτησή του, της διασύνδεσης όλης της ανθρωπότητας, δεν επεκτείνεται στην πέρα από τον άνθρωπο δημιουργία. Υπάρχει ακόμη η αξιοσημείωτη αντίθεση μεταξύ της ανθρωπότητας και της υπόλοιπης δημιουργίας, όπου οι άνθρωποι ελέγχουν ακόμα την υπόλοιπη κτίση. Εντούτοις, το Ρωμ 8,18-22 εκφράζει μια σύνδεση της μοίρας των ανθρώπων με τη μοίρα της υπόλοιπης δημιουργίας και την αντίληψη ότι μια θετική έκβαση για την ανθρωπότητα θα μεταμορφώσει και την κτίση.

### ***Ανάσταση και απολύτρωση του σώματος***

Ένα από τα παράδοξα χαρακτηριστικά γνωρίσματα του Ρωμ 8,18-22 είναι ότι ο Παύλος δεν επιλέγει να μιλήσει για την ανάσταση, μια τόσο κεντρική ιδέα της θεολογίας του που απαντά σε πολλά άλλα σημεία των επιστολών του, αλλά για την “απολύτρωση του σώματος μας” (8,23). Ο Byrne θεωρεί ότι αυτό συμβαίνει, επειδή ο Παύλος στο σημείο αυτό δεν επιθυμούσε να κάνει λόγο για την ασυνέχεια του θανάτου ως αποτέλεσμα της ανάστασης, αλλά αντί για αυτό μίλησε

για τη συνέχεια και τη μεταμόρφωση. Μια αναφορά για την ανάσταση ίσως υπονοείται στο σημείο εκείνο, όπου τονίζεται ότι ο κόσμος που μοιραία συνδέθηκε με την ανθρωπότητα ήταν διαθέσιμος για χρήση, πρόσκαιρος, ενώ εδώ, στο Ρωμ 8,18-22, η έμφαση του Παύλου φαίνεται να δίδεται περισσότερο στη συνέχεια της κτίσης.

### **Συμπεράσματα**

Ο Byrne δεν προσποιείται ότι η θεολογία του Παύλου παρέχει τις εύκολες επιλογές για εκείνους που επιθυμούν να προωθήσουν την οικολογική ερμηνευτική προσέγγιση ή κριτική. Ο Byrne επιχειρεί να δείξει ότι ο Παύλος δεν είναι δυαλιστής και δεν επηρεάζεται από την ιδέα της κυριαρχίας του ανθρώπου στην υπόλοιπη δημιουργία. Το Ρωμ 8,18-22 βεβαίως φαίνεται να δείχνει ότι αυτός επικεντρώνεται στη θέση που προκρίνει την επικρατούσα στη δημιουργία τάξη, την οποία συνδέει με τη μοίρα της ανθρωπότητας. Όπως ο Byrne χαρακτηριστικά επισημαίνει, αν προσθέσουμε στο στοιχείο αυτό την έμφαση του Παύλου στο σώμα και στη θεολογική σημασία που προσδίδει σε αυτό, τότε η θεολογία του Παύλου αναδεικνύεται ως πιο θετική για τη δημιουργία από ότι ορισμένοι έχουν υποθέσει. Αν και έχει γίνει πλέον παράδοση να θεωρείται ότι ο Παύλος υποβαθμίζει την δημιουργία χάριν του βασιλείου του πνεύματος, χωρίς όπως το Ρωμ 8,18-22 αναταράσσουν τέτοιες υποθέσεις και μας προκαλούν να εξετάσουμε εκ νέου τη θεολογία του Παύλου για την υπόλοιπη, την πέρα από τον άνθρωπο, δημιουργία.

### **Αξιολόγηση της οικολογικής ερμηνευτικής**

Σε σύγκριση με τις άλλες ερμηνευτικές προσεγγίσεις ή κριτικές που παρουσιάζονται σε αυτόν τον τόμο, η οικολογική ερμηνευτική είναι νέα και αναπτυσσόμενη. Οι θέσεις της

για τα οικολογικά θέματα προκαλούν την εμφάνιση διαφόρων ζητημάτων, παρόμοιων με εκείνα των άλλων ερμηνευτικών προσεγγίσεων του τρίτου μέρους αυτού του βιβλίου. Όπως έδειξε το σημαντικό άρθρο του White, ο δυτικός χριστιανισμός και η ερμηνεία της Βίβλου από αυτόν έχουν διαδραματίσει σημαντικό ρόλο στη διαμόρφωση συμπεριφορών που οδήγησαν σε πρακτικές που απειλούν την ευημερία του πλανήτη. Οι οικολογικές ερμηνευτικές προσεγγίσεις ή κριτικές μπορούν, επομένως, να επιλέξουν, είτε να προκαλέσουν τις παραδοσιακές ερμηνείες του κειμένου και να προτείνουν τις ερμηνείες που είναι πιο φιλικές οικολογικά (όπως ο Byrne έχει κάνει στο ανωτέρω παράδειγμα) είτε να διαβάσουν το κείμενο ριζοσπαστικά και ν' αμφισβητήσουν τις προϋποθέσεις του (όπως παραδείγματος χάριν Habel, 2000, 76-82). Από την μέχρι τώρα έρευνα προκύπτει ότι υιοθετούνται και οι δύο αυτές οι προσεγγίσεις.

Είναι απίθανο να φθάσουμε σε ένα στάδιο στο οποίο η Βίβλος θα μπορεί να χαρακτηριστεί ως φιλική προς το περιβάλλον. Ακόμα και αν απομακρυνθούν όλα εκείνα τα στρώματα των εχθρικών προς το περιβάλλον ερμηνειών, τοποθετήσεις, όπως εκείνη του Byrne για τον Παύλο, που περιγράφει την κυριαρχία του ανθρώπου πάνω στη δημιουργία, βρίσκονται βαθιά ριζωμένες στο κείμενο. Εντούτοις, υπάρχουν πολυάριθμα χωρία που αναστατώνουν τις υποθέσεις περί της ανθρώπινης κυριαρχίας στην δημιουργία, και μάλιστα σε τέτοια έκταση, ώστε να προκαλούν την όλη στάση μας απέναντι στην κτίση και τις σχέσεις μας με αυτή. Μόνο ο χρόνος μπορεί να δείξει, εάν η οικολογική ερμηνευτική προσέγγιση ή κριτική θα αναδειχθεί σε μια τόσο μεγάλη δύναμη στο χώρο της ερμηνείας της Καινής Διαθήκης, όπως είναι μερικές από τις υπόλοιπες καθιερωμένες ερμηνευτικές μεθόδους. Όμως η μέχρι τώρα συνεισφορά της οικολογικής

*Οικολογική κριτική ερμηνευτική προσέγγιση*

ερμηνευτικής προσέγγισης αξιολογείται θετικά, γιατί βοηθά στην αξιολόγηση των αντιλήψεων, των δικών μας και της Καινής Διαθήκης απέναντι στη δημιουργία.





## Γλωσσάρι

**‘am haaretz:** ο όρος σημαίνει κατά λέξη «άνθρωποι της γης», στην μεταγενέστερη ραβινική γραμματεία η φράση είναι συνώνυμος τους αμαθείς ανθρώπους που κανείς τους περιφρονεί και τους αποφεύγει.

**Γυνισμός / Κριτική προσέγγιση του γυνισμού:** ένα κίνημα ή κριτική προσέγγιση η οποία προέκυψε από την εμπειρία των έγχρωμων γυναικών, συχνά των Αφροαμερικανών.

**Διαφωτισμός:** είναι το πνευματικό κίνημα που πιστεύει στη σημασία αξιοποίησης του ανθρώπινου νου.

**Ελληνοστικός:** χαρακτηρίζει ως επίθετο τη γραμματεία και την κουλτούρα της ελληνικής αυτοκρατορίας σε όλες της τις μορφές

**Ο εννοούμενος αναγνώστης:** ο όρος χρησιμοποιείται στη λογοτεχνική κριτική καθώς και αλλού για να δηλώσει το ιδεατό πρόσωπο ή τα ιδεατά πρόσωπα που «εννοούνται» μέσα στο κείμενο ως ο αρχικός αποδέκτης του / οι αρχικοί αποδέκτες του. Ο εννοούμενος αναγνώστης βρίσκεται σε αντίθεση προς τον πραγματικό αναγνώστη ο οποίος διαβάζει το κείμενο κατά τον 21<sup>ο</sup> αι.

**Ο εννοούμενος συγγραφέας:** ο όρος χρησιμοποιείται στη λογοτεχνική κριτική αλλά και αλλού, για να υποδηλώσει ένα ιδεατό πρόσωπο ή περισσότερα από ένα ιδεατά πρόσωπα τα οποία «εννοούνται / υποδηλώνονται» στο κείμενο ως ο αρχικός συγγραφέας του κι ο οποίος / οι οποίοι

οι μπορεί να είναι ή να μην είναι ο πραγματικός συγγραφέας / οι πραγματικοί συγγραφείς. Για παράδειγμα, στην αγγλική λογοτεχνία ο πραγματικός συγγραφέας μπορεί να είναι άντρας αλλά να δημιουργεί έναν πλασματικό γυναικείο –έναν εννοούμενο συγγραφέα – χαρακτήρα για να διηγηθεί την ιστορία του.

**Ερμηνευτική:** είναι η επιστήμη της ερμηνείας (ιδιαίτερα των Γραφών) αλλά και η κάθε συγκεκριμένη μέθοδος που χρησιμοποιείται σε αυτήν.

**Μεταμοντέρνο / μετανεωτερικότητα / μετανεωτερισμός:** είναι οι απαντήσεις ή οι αντιδράσεις στα ενδιαφέροντα του νεωτερισμού για ορθολογισμό, επιστήμη και αντικειμενικότητα.

**Μετάφραση των Εβδομήκοντα:** η ελληνική μετάφραση της εβραϊκής Βίβλου με κάποια επιπλέον κείμενα στα ελληνικά, η οποία πιθανόν έγινε μεταξύ του 3<sup>ου</sup> και του 1<sup>ου</sup> αι. π.Χ. Ο θρύλος ότι τα κείμενα μεταφράστηκαν από 72 μεταφραστές οδήγησε στη συντομογραφία LXX-70, το εγγύτερο στο 72 πλήρη αριθμό.

**Μιδράς:** μία μορφή Ιουδαϊκής ερμηνείας των Γραφών, η οποία χρησιμοποιείται ιδιαίτερα από τους ραββίνους και οι οποία συνήθως διερευνά τη σχέση μεταξύ δύο περικοπών της Γραφής.

**Νεωτερικό / νεωτερικότητα / νεωτερισμός:** η χρονική περίοδος (19<sup>ος</sup> – 20<sup>ος</sup> αιώνας) και οι τάσεις που υιοθετήθηκαν από εκείνους που ζουν σε αυτήν την περίοδο και η οποία τονίζει τη σημασία της ανθρώπινης λογικής. Στις καινοδιαθηκικές σπουδές οδήγησε στην ανάπτυξη ενός ενδιαφέροντος για την ανακάλυψη του αρχικού νοήματος του κειμένου μέσα από μία προσεκτική χρήση προφανώς επιστημονικών τεχνικών όπως είναι η κριτική των πηγών.

**Νέα κριτική:** η ερμηνευτική μέθοδος η οποία χρησιμοποιείται ευρέως στην αγγλική και στην αμερικανική λογοτεχνική κριτική και η οποία πρεσβεύει ότι τα κείμενα μπορούν να έχουν πολλαπλά νοήματα σε κάθε εποχή.

**Q:** θεωρείται από πολλούς ερευνητές, ως η κοινή πηγή που χρησιμοποιούν από κοινού ο Ματθαίος και ο Λουκάς. Πρόκειται για συντομογραφία της γερμανικής λέξης Quelle που σημαίνει πηγή.

**Οπτική / κριτική της οπτικής:** μία προσέγγιση της Καινής Διαθήκης που προκύπτει από μία συγκεκριμένη και συνειδητή υποκειμενική οπτική, όπως για παράδειγμα την φεμινιστική ή εκείνη της απελευθέρωσης. Για τις δυσκολίες που προκύπτουν από τη χρήση αυτού του όρου βλ. την εισαγωγή στο τρίτο μέρος.

**Σημειωτική:** έτσι ονομάζεται κάποιες φορές από τους Γάλλους ερευνητές η σημειολογία. Πρόκειται για την μελέτη των σχέσεων μεταξύ των λέξεων και των ιδεών που αντιπροσωπεύουν.

**Συνοπτικό πρόβλημα:** το ζήτημα της φιλολογικής σχέσης μεταξύ των κατά Ματθαίον, κατά Μάρκον και κατά Λουκάν.

**Υπόθεση των δύο πηγών:** η θεωρία που προτάθηκε από τους ερευνητές της κριτικής των πηγών και η οποία υποστηρίζει ότι ο Μάρκος και η πηγή Q είναι οι δύο αρχαιότερες γραπτές πηγές του υλικού των ευαγγελίων.



# Βιβλιογραφία

## Βοηθήματα

- Abesamis, C. H. (1987) 'The Mission of Jesus and Good News to the Poor: Exegetico- Pastoral Considerations for a Church in the Third World', *Asia Journal of Theology* 1/2, 429-60.
- Abesamis, C. H. (1990) 'Some Paradigms in Re-reading the Bible in a Third-World Setting', *Mission Studies* 7/1, 21-34.
- Abraham, K. C., ed. (1990) *Third World Theologies: Commonalities and Divergences*. Maryknoll: Orbis.
- Abrams, M. H. (1979) 'How to Do Things With Texts', *Partisan Review* 46, 566-88.
- Adam, A. K. M. (2006) *Faithful Interpretation*. Minneapolis: Fortress.
- Adam, A. K. M., S. Fowl, K. Vanhoozer and F. Watson (2006) *Reading Scripture With the Church*. Grand Rapids: Baker Academic.
- Ahn, B.-m. (1981) 'Jesus and the *Minjung* in the Gospel of Mark', in Commission on Theological Concerns of the Christian Conference of Asia, ed., *Minjung Theology: People as the Subjects of History*, Maryknoll: Orbis, 138-52, reprinted in R. S. Sugirtharajah, ed. (1991) *Voices from the Margin: Interpreting the Bible in the Third World*. London and Maryknoll: SPCK and Orbis, 87-102.
- Aichele, G. (1997) *Sign, Text, Scripture: Semiotics and the Bible*. Sheffield: Sheffield Academic.
- Anderson, R. D. (1996) *Ancient Rhetorical Theory and Paul*, Contributions to Biblical Exegesis and Theology 18. Kampen: Kok Pharos.

- 'Asian Women Doing Theology' (2004), *In God's Image* 21/4 (special thematic issue).
- Bailey, R. (2000) 'Academic Biblical Interpretation among African Americans in the United States', in V. Wimbush, ed., *African Americans and the Bible: Sacred Texts and Social Textures*. New York and London: Continuum, 696-711.
- Banerjea, K. M. (1875) *The Arian Witness: Or the Testimony of Arian Scriptures in Corroboration of Biblical History and the Rudiments of Christian Doctrine, Including Dissertations on the Original and Early Adventures of Indo-Arians*. Calcutta: Spink & Co.
- Barthes, R. (1970) *S/Z*. Paris: Editions du Seuil (ET (1974) *S/Z*. New York: Hill & Wang).
- Barthes, R. (1972) *Mythologies*. London and New York: J. Cape and Hill & Wang.
- Barthes, R. (1985) *The Fashion System*. London and New York: J. Cape and Hill & Wang.
- Barthes, R. (1988) *The Semiotic Challenge*. London and New York: J. Cape and Hill & Wang.
- Barthes, R. and H. D. Balzac (1974) *S/Z*. London and New York: J. Cape and Hill & Wang.
- Barton, J. (2002) *The Biblical World*. London and New York: Routledge.
- Bauckham, R. (1998) *Gospels for All Christians: Rethinking the Gospel Audience*. Edinburgh and New York: T&T Clark.
- Bauckham, R. (2006) *Jesus and the Eyewitnesses: The Gospels as Eyewitness Testimony*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Belleville, L. (2005) 'Ἰουνιαν . . . ἐπίσημοι ἐν τοῖς ἀποστόλοις: A Reexamination of Romans 16.7 in Light of Primary Source Materials', *New Testament Studies* 51, 231-49.
- Berry, R. J., ed. (2000) *The Care of Creation*. Leicester: IVP.
- Betz, H. D. (1979) *Galatians: A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia, Hermeneia: A Critical and Historical Commentary on the Bible*. Philadelphia: Fortress.
- Beuken, W. and S. Freyne (1995) *The Bible as Cultural Heritage*. London and Maryknoll: SCM and Orbis.

## Βιβλιογραφία

- Bible and Culture Collective (1995) *The Postmodern Bible: The Bible and Culture Collective*. New Haven: Yale University Press.
- Blasi, A. J., J. Duhaime and P.-A. Turcotte (2002) *Handbook of Early Christianity: Social Science Approaches*. Walnut Creek, CA: Alta Mira.
- Bleich, D. (1978) *Subjective Criticism*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Blount, B. K. (1995) *Cultural Interpretation: Reorienting New Testament Criticism*. Minneapolis: Augsburg/Fortress.
- Blount, B. K. (2001) *Then the Whisper Put on Flesh: New Testament Ethics in an African Context*. Nashville: Abingdon.
- Blount, B. K., C. H. Felder, C. Martin and E. B. Powery, eds (2007) *True to Our Native Land: An African American New Testament Commentary*. Minneapolis: Fortress.
- Bockmuehl, M. (2006) *Seeing the Word: Refocusing New Testament Study*. Grand Rapids: Baker Academic.
- Boff, L. (1972) *Jesus Cristo Libertador. Ensaio de Cristologia critica para o nosso tempo*. Petrópolis: Vozes (ET (1978) *Jesus Christ Liberator: A Critical Christology for our Time*. London and Maryknoll: SPCK and Orbis).
- Boff, L. and C. Boff (1986) *Como Fazer Teologia da Libertacao*. Petrópolis: Vozes (ET (1986) *Introducing Liberation Theology*. London and Maryknoll: Burns & Oates and Orbis).
- Booth, W. C. (1983 ) *The Rhetoric of Fiction*, 2<sup>nd</sup> edn. Chicago: University of Chicago Press.
- Bornkamm, G. (1948) 'Die Sturmstillung im Matthäusevangelium', *Wort und Dienst. Jahrbuch der Theologischen Schule Bethel* 1,49-54 (ET 'The Stilling of the Storm in Matthew', in G. Bornkamm et al., eds (1963) *Tradition and Interpretation in Matthew*. London and Philadelphia: SCM and Westminster Press, 52-7).
- Boswell, J. (1980) *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality*. Chicago: University of Chicago Press.
- Bouma-Prediger, S. (2001) *For the Beauty of the Earth: A Christian Vision for Creation Care*. Grand Rapids: Baker Academic.

## Βιβλιογραφία

- Brandon, S. G. F. (1967) *Jesus and the Zealots*. New York: Scribner.
- Brooten, B. J. (1985) 'Paul's Views on the Nature of Women and Female Homoeroticism', in C. Atkinson, C. Buchanan and M. Miles, eds, *Immaculate and Powerful*. Boston: Beacon, 61-87.
- Brooten, B. J. (1996) *Love Between Women: Early Christian Responses to Female Homoeroticism*. Chicago: University of Chicago Press.
- Brown, M. (2004) *Blackening of the Bible: The Aims of African American Biblical Scholarship*. Harrisburg, PA: Trinity Press International.
- Bultmann, R. (1921) *Die Geschichte der synoptischen Tradition*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (ET (1963) *The History of the Synoptic Tradition*. Oxford and New York: Blackwell and Harper & Row).
- Burer, M. H. and D. B. Wallace (2001) 'Was Junia Really an Apostle? A Reexamination of Rom. 16.7', *New Testament Studies* 47, 76-91.
- Butler, J. (1990) *Gender Trouble*. London and New York: Routledge.
- Byrne, B. (2000) 'Creation Groaning: An Earth Bible Reading of Romans 8.18-22', in N. C. Habel, ed., *Readings from the Perspective of Earth*, Earth Bible 1. Sheffield: Sheffield Academic, 187-203.
- Byron, G. L. (2002) *Symbolic Blackness and Ethnic Difference in Early Christian Literature*. London and New York: Routledge.
- Callahan, A. D. (2006) *The Talking Book: African Americans and the Bible*. New Haven: Yale University Press.
- Calloud, J. (1976) *Structural Analysis of Narrative*, Semeia Studies. Philadelphia and Missoula: Fortress and Scholars Press.
- Campbell, B. L. (1998) *Honor, Shame, and the Rhetoric of I Peter*. Atlanta: Scholars Press.
- Carr, D. (1994) 'A Biblical Basis for Dalit Theology', in J. Massey, ed., *Indigenous People, Dalits: Dalit Issues in Today's Theological Debates*. Delhi: ISPCK, 231-49.
- Carter, W. (2000) *Matthew and the Margins: A Sociopolitical and Religious Reading*. Maryknoll: Orbis.



Βιβλιογραφία

- Cassidy, R. (1987) *Society and Politics in the Acts of the Apostles*. Maryknoll: Orbis.
- Castelli, E. (1991) *Imitating Paul: A Discourse of Power*. Louisville: Westminster John Knox.
- Chakkarai, V. (1930) *Jesus the Avatar*, 2<sup>nd</sup> edn. Madras: Christian Literature Society for India.
- Chatman, S. (1978) *Story and Discourse: Narrative Structure in Fiction and Film*. Ithaca: Cornell University Press.
- Childs, B. S. (1984) *The New Testament as Canon: An Introduction*. London and Valley Forge: SCM and Trinity Press International.
- Chilton, B. (1994) *A Feast of Meanings: Eucharistic Theologies from Jesus through Johannine Circles*. Leiden and New York: E. J. Brill.
- Chilton, B. (2000) *Rabbi Jesus: An Intimate Biography*. New York: Doubleday.
- Chilton, B. (2004) *Rabbi Paul: An Intellectual Biography*. New York: Doubleday.
- Chilton, B. and J. Neusner (2007) *In Quest of the Historical Pharisees*. Waco: Baylor University Press.
- Classen, C. J. (2000) *Rhetorical Criticism of the New Testament*. Tübingen: Mohr.
- Clevenot, M. (1985) *Materialist Approaches to the Bible*. Maryknoll: Orbis.
- Collins, J. J. (2005) *The Bible after Babel: Historical Criticism in a Postmodern Age*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Cone, J. H. (1969) *Black Theology and Black Power*. Maryknoll: Orbis.
- Conradie, E. (2004) 'Towards an Ecological Biblical Hermeneutic: A Review Essay on the Earth Bible Project', *Scriptura* 85, 123-35.
- Conzelmann, H. (1954) *Die Mitte Der Zeit: Studien Zur Tlieologie Des Lukas*, Beiträge Zur Historischen Theologie 17. Tübingen: Mohr (ET (1960) *The Theology of St Luke*. London: Faber; (1961) New York: Harper).
- Craffert, P. (2007) *The Life of a Galilean Shaman: Jesus of Nazareth in Anthropological-Historical Perspective*. Eugene: Cascade.

- Croatto, J. S. (1987) *Biblical Hermeneutics: Toward a Theory of Reading as the Production of Meaning*. New York: Orbis.
- Crossan, J. D. (1976) *Raid on the Articulate: Comic Eschatology in Jesus and Borges*. New York: Harper & Row.
- Crossan, J. D. (1980) *Cliffs of Fall: Paradox and Polyvalence in the Parables of Jesus*. New York: Seabury Press.
- Crossan, J. D. (1991) *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*. Edinburgh: T&T Clark.
- D'Angelo, M. R. (1990) 'Women in Luke-Acts: A Redactional View', *Journal of Biblical Literature* 109/3, 441-61.
- Danker, F. W., rev. and ed. (2000) *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*, 3<sup>rd</sup> edn. Chicago: University of Chicago Press.
- Davies, W. D. and D. C. Allison (1991) *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, vol. 2. London and New York: T&T Clark.
- Davis, E. F. and R. B. Hays (2003) *The Art of Reading Scripture*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Day, L. and C. Pressler, eds (2006) *Engaging the Bible in a Gendered World: An Introduction to Feminist Biblical Interpretation in Honor of Katharine Dobb Sakenfeld*. Louisville and London: Westminster John Knox.
- De La Torre, M. (2002) *Reading the Bible from the Margins*. Maryknoll: Orbis.
- de Waard, J. and E. A. Nida (1986) *From One Language to Another: Functional Equivalence in Bible Translating*. Nashville: Nelson.
- Deissmann, A. (1895) *Bibelstudien: Beiträge, Zumeist aus den Papyri und Inschriften, zur Geschichte der Sprache, des Schrifttums und der Religion des hellenistischen Judentums und des Urchristentums*. Marburg: N.G. Elwert (ET (1901) *Bible Studies. Contributions chiefly from papyri and inscriptions to the history of the language, the literature, and the religion of Hellenistic Judaism and primitive Christianity*. Edinburgh: T&T Clark).
- Deissmann, A. (1908) *Licht vom Osten*. Tübingen: Mohr (ET (1910) *Light from the Ancient East*. London: Hodder & Stoughton).

- Dibelius, M. (1919) *Die Formgeschichte des Evangeliums*. Tübingen: Mohr (Siebeck) (ET (1934) *From Tradition to Gospel*. London: Nicholson & Watson; (1965) New York: Scribner.
- Downey, J. K., ed. (1999) *Love's Strategy: The Political Theology of Johann Baptist Metz*. Harrisburg, PA: Trinity Press International.
- Dube, M. W. (2000) *Postcolonial Feminist Interpretation of the Bible*. St Louis: Chalice.
- Dungan, D. L. (1999) *A History of the Synoptic Problem: The Canon, the Text, the Composition and the Interpretation of the Gospels*. New York: Doubleday.
- Dunn, J. D. G. (2003) *Jesus Remembered*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Dunnill, J. (1992) *Covenant and Sacrifice in the Letter to the Hebrews*, Society for New Testament Studies Monograph Series 75. Cambridge: Cambridge University Press.
- Eco, U. (1976) *A Theory of Semiotics*, Advances in Semiotics. Bloomington: Indiana University Press.
- Edwards, G. (1972) *Jesus and the Politics of Violence*. New York: Harper & Row.
- Ehrensperger, K. (2007) *Paul and the Dynamics of Power: Communication and Interaction in the Early Christ-Movement*. London and New York: T&T Clark International.
- Ehrman, B. D. (1993) *The Orthodox Corruption of Scripture*. New York and Oxford: Oxford University Press.
- Ehrman, B. D. (2005) *Misquoting Jesus*. San Francisco: HarperSan Francisco (in the USA) and (2006) *Whose Word is it Anyway?* London: Continuum.
- Ekblad, B. (2005) *Reading the Bible with the Damned*. Louisville: Westminster John Knox.
- Elliott, J. H. (1990) *A Home for the Homeless: A Social-Scientific Criticism of I Peter, Its Situation and Strategy*. Philadelphia: Fortress.
- Elliott, J. H. (1993) *What is Social-Scientific Criticism?* Minneapolis: Fortress.
- Elliott, K. and I. Moir (2003) *Manuscripts and the Text of the New Testament*. London and New York: T&T Clark.

- Elliott, N. (1994) *Liberating Paul: The Justice of God and the Politics of the Apostle*. Maryknoll: Orbis.
- Epp, E. J. (2005) *Junia: The First Woman Apostle*. Minneapolis: Fortress.
- Erasmus, D. (1516) *Novum Instrumentum omne, diligenter ab Erasmo Roterodamo recognitum et emendatum*. Basel: Johann Froben.
- Evans, C. A. (2005) *Ancient Texts for New Testament Studies: A Guide to the Background Literature*. Peabody, MA: Hendrickson.
- Evans, C. E. (1990) *Saint Luke*. London and Philadelphia: SCM and Trinity Press International.
- Evans, J. (1981) 'Black Theology and Black Feminism', *Journal of Religious Thought* 38, 43-54.
- Farmer, W. R. (1964) *The Synoptic Problem: A Critical Analysis*. New York: Macmillan.
- Farrer, A. M. (1955) 'On Dispensing with Q', in D. E. Nineham, ed., *Studies in the Gospels: Essays in Memory of R. H. Lightfoot*. Oxford: Blackwell, 55-88.
- Fatum, L. (1995) 'Image of God and Glory of Man: Women in the Pauline Congregations', in K. Elisabeth Borresen, ed., *The Image of God: Gender Models in Judaeo-Christian Tradition*. Minneapolis: Fortress, 50-133.
- Feiler, P. F. (1983) 'The Stilling of the Storm in Matthew: A Response to Gunter Bornkamm', *Journal of the Evangelical Theological Society* 26, 399-406.
- Felder, C. H., ed. (1991) *Stony the Road We Trod: African American Biblical Interpretation*. Minneapolis: Fortress.
- Fetterley, J. (1978) *The Resisting Reader: A Feminist Approach to American Fiction*. Bloomington and London: Indiana University Press.
- Fish, S. E. (1972) *Self-Consuming Artifacts: The Experience of Seventeenth-Century Literature*. Berkeley: University of California Press.
- Fish, S. E. (1980) *Is There a Text in This Class? The Authority of*

- Interpretive Communities*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Fishbane, M. (1985) *Biblical Interpretation in Ancient Israel*. Oxford and New York: Oxford University Press.
- Foskett, M. F. and J. K.-J. Kuan, eds (2006) *Ways of Being, Ways of Reading: Asian American Biblical Interpretation*. St Louis: Chalice.
- Fowl, S. E. (1996) *The Theological Interpretation of Scripture: Classic and Contemporary Readings*. Oxford and Malden, MA: Blackwell.
- Fowl, S. E. (2000) *Engaging Scripture*. Oxford and Malden, MA: Blackwell.
- Fowler, R. M. (1991) *Let the Reader Understand: Reader-Response Criticism and the Gospel of Mark*. Harrisburg, PA: Trinity Press International.
- Frostin, P. (1988) *Liberation Theology in Tanzania and South Africa: A First World Interpretation*. Lund: Lund University Press.
- Gabler, J. P. (1787) *Oratio: De iusto discrimine theologiae Biblicae et dogmaticae regundisque recte utriusque finibus*. Altdorf (ET (1980) J. Sandy-Wunsch and L. Eldredge, 'J.-P. Gabler and the Distinction between Biblical and Dogmatic Theology: Translation, Commentary and Discussion of his Originality', *Scottish Journal of Theology* 33, 133-58).
- Gadamer, H.-G. (1960) *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: Mohr (ET (1975) *Truth and Method*. London and New York: Sheed & Ward).
- Gager, J. G. (1975) *Kingdom and Community: The Social World of Early Christianity*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Genette, G. (1980) *Narrative Discourse: An Essay in Method*. Ithaca: Cornell University Press.
- Goodacre, M. (1998) 'Fatigue in the Synoptics', *New Testament Studies* 44, 45-58.
- Goodacre, M. (2001) *The Synoptic Problem: A Way Through the Maze*. London and New York: T&T Clark.
- Goodacre, M. (2002) *The Case Against Q*. London and Harrisburg, PA: SCM and Trinity Press International.

- Gottwald, N. K. (1979) *The Tribes of Yahweh: A Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250-1050 B.C.* Maryknoll: Orbis.
- Gottwald, N. K. and R. A. Horsley, eds (1993) *The Bible and Liberation: Political and Social Hermeneutics.* Maryknoll: Orbis.
- Goulder, M. D. (1963) 'The Composition of the Lord's Prayer', *Journal of Theological Studies* 14, 32-45.
- Greimas, A. J. and J. Courtés (1982) *Semiotics and Language: An Analytical Dictionary.* ET, Bloomington: Indiana University Press.
- Greimas, A. J. and J. Courtés (1986) *Sémiotique: Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, vol. 2. Paris: Larousse.
- Griesbach, J. J. (1789-90) *Commentatio qua Marci Evangelium totum e Matthaei et Lucae commentariis decerptum esse monstratur*, 2 vols. Jena: C. Heinrich Cuno.
- Griesbach, J. J. (1978) 'A Demonstration that Mark was Written after Matthew and Luke', in *J. J. Griesbach: Synoptic and Text-Critical Studies.* Cambridge and New York: Cambridge University Press, 103-35.
- Guest, D., R. E. Goss, M. West and T. Bohache (2006) *The Queer Bible Commentary.* London: SCM.
- Gutiérrez, G. (1971) *Teología de la Liberación. Perspectivas.* Salamanca: Ediciones Sígueme (ET (1988) *A Theology of Liberation: History, Politics and Salvation.* London: SCM).
- Habel, N. C., ed. (2000) *Readings from the Perspective of Earth, Earth Bible 1.* Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Habel, N. C. and V. Balabanski, eds (2002) *The Earth Story in the New Testament, Earth Bible 5.* Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Hanks, T. (2000) *The Subversive Gospel: A New Testament Commentary of Liberation.* Cleveland: Pilgrim Press.
- Hayward, C. and S. R. Hiat (1978) 'The Church Ponders Evermore the Trivialization of Women', *Christianity and Crisis*, 26 June.
- Heil, J. P. (1981) *Jesus Walking on the Sea: Meaning and Gospel Functions of Matt 14:22-33, Mark 6:45-52 and John 6:15b-21,* *Analecta Biblica* 87. Rome: Biblical Institute Press.

Βιβλιογραφία

- Heil, J. P. (1992) *The Gospel of Mark as Model for Action: A Reader-Response Commentary*. New York: Paulist Press.
- Hennelly, A., ed. (1990) *Liberation Theology: A Documentary History*. Maryknoll: Orbis.
- Herzog, W. (1994) *Parables as Subversive Speech: Jesus as Pedagogue of the Oppressed*. Maryknoll: Orbis.
- Hills, E. F. (1984) *The King James Version Defended!* Des Moines: Christian Research Press.
- Hjelmslev, L. (1961) *Prolegomena to a Theory of Language*. ET, Madison: University of Wisconsin Press.
- Holland, N. N. (1975) 'Unity Identity Text Self', *PMLA* 90, 813-22.
- Holtzmann, H. J. (1863) *Die synoptischen Evangelien: Ihr Ursprung und geschichtliche Charakter*. Leipzig: Engelmann.
- Hooker, M. D. (1993) *The Gospel according to St Mark*. Peabody: Hendrickson.
- Hopkins, K. (2002) 'Rome, Taxes, Rents and Trade', in W. Scheidel, ed., *The Ancient Economy*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 190-232.
- Hornsby, T. J. (2001) 'Paul and the Remedies of Idolatry: Reading Romans 1.18-24 with Romans 7', in A. K. M. Adam, ed., *Postmodern Interpretations of the Bible*. St Louis: Chalice.
- Horrell, D. G. (1996) *The Social Ethos of the Corinthian Correspondence: Interests and Ideology from 1 Corinthians to 1 Clement*. Edinburgh: T&T Clark.
- Horrell, D. G., ed. (1999) *Social-Scientific Approaches to New Testament Interpretation*. Edinburgh: T&T Clark.
- Horrell, D. G., C. Hunt and C. Southgate (2008) 'Appeals to the Bible in Ecotheology and Environmental Ethics', *Studies in Christian Ethics* 21/2.
- Horsley, R. (1989) *Sociology and the Jesus Movement*. New York: Crossroad.
- Horsley, R. and J. Hanson (1985) *Bandits, Prophets and Messiahs: Popular Movements at the Time of Jesus*. New York: Seabury-Winston.

- Howard-Brook, W. and A. Gwyther (1999) *Unveiling Empire: Reading Revelation Then and Now*. Maryknoll: Orbis.
- Hunt, C., D. C. Horrell and C. Southgate (forthcoming) 'An Environmental Mantra? Ecological Interest in Romans 8.19-23 and a Modest Proposal for its Narrative Interpretation', *Journal of Theological Studies*.
- Iser, W. (1972) *Der implizite Leser. Kommunikationsformen des Romans von Bunyan bis Beckett*. Munich: W. Fink (ET (1974) *The Implied Reader: Patterns of Communication in Prose Fiction from Bunyan to Beckett*. Baltimore: Johns Hopkins University Press).
- Iser, W. (1976) *Der Akt des Lesens: Theorie ästhetischer Wirkung*. Munich: W. Fink (ET (1978) *The Act of Reading. A Theory of Aesthetic Response*. Baltimore: Johns Hopkins University Press).
- Jefferson, T. (1904) *The Life and Morals of Jesus of Nazareth*. Chicago: University of Chicago Press.
- Jeremias, J. (1969) *Jerusalem in the Time of Jesus: An Investigation into Economic and Social Conditions during the New Testament Period*. London and Philadelphia: SCM and Fortress.
- Jeremias, J. (1971) *New Testament Theology 1: The Proclamation of Jesus*. London and Philadelphia: SCM and Fortress.
- Jobling, D., P. Day and G. Sheppard, eds (1991) *The Bible and the Politics of Exegesis*. Cleveland, Ohio: Pilgrim.
- Jobling, D., T. Pippin and R. Schleifer, eds (2001) *The Postmodern Bible Reader*. Oxford and Malden, MA: Blackwell, 58-77.
- Johnson, E. E. (1996) 'Divine Initiative and Human Response', in S. E. Fowl, ed., *The Theological Interpretation of Scripture: Classic and Contemporary Readings*. Oxford and Malden, MA: Blackwell, 356-70.
- Jones, T. P. (2007) *Misquoting Truth: A Guide to the Fallacies of Bart Ehrman's Misquoting Jesus*. Downers Grove: IVP.
- Joy, D. (2005) 'Markan Subalterns/The Crowd and Their Strategies of Resistance: A Postcolonial Critique', *Black Theology* 3/1, 55-74.
- The Kairos Document: A Theological Comment on the Political*



- Crisis in South Africa* (1985). London: Catholic Institute for International Relations.
- Katz, D. S. (2004) *God's Last Words: Reading the English Bible from the Reformation to Fundamentalism*. New Haven: Yale University Press.
- Kee, H. C. (1993) *The Bible in the Twenty-First Century: Symposium Papers*. New York: American Bible Society.
- Kee, H. C. (2005) *The Beginnings of Christianity: An Introduction to the New Testament*. New York: T&T Clark.
- Kennedy, G. A. (1984) *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Kern, P. H. (1998) *Rhetoric and Galatians: Assessing an Approach to Paul's Epistle*. Cambridge and New York: Cambridge University Press.
- Kilpatrick, G. D. (1946) *The Origin and Purpose of the Gospel according to St Matthew*. Oxford: Clarendon Press.
- Kim, J. K. (2004) *Woman and Nation: An Intercontextual Reading of the Gospel of John*. Leiden: Brill.
- Kim, S. H. (2006) 'Rupturing the Empire: Reading the Poor Widow as a Postcolonial Female Subject (Mark 12:41-44)', *lectio difficilior* (online) available at <[http://www.lectio.unibe.ch/06\\_1/kim\\_rupturing.htm](http://www.lectio.unibe.ch/06_1/kim_rupturing.htm)>
- King, K. (2006) 'Canonization and Marginalization: Mary of Magdala', in R. S. Sugirtharajah, ed., *The Postcolonial Biblical Reader*. Oxford and Malden, MA: Blackwell.
- Kinukawa, H. (1994) *Women and Jesus in Mark: A Japanese Feminist Perspective*. Maryknoll: Orbis.
- Klausner, J. and H. Danby (1925) *Jesus of Nazareth: His Life, Times and Teaching*. London and New York: George Allen & Unwin.
- Kloppenborg, J. S. (2000) *Excavating Q: The History and Setting of the Sayings Gospel*. Edinburgh and Minneapolis: T&T Clark and Fortress.
- Kovacs, J. L., C. Rowland and R. Callow (2004) *Revelation: The Apocalypse of Jesus Christ*. Oxford and Malden, MA: Blackwell.

- Kristeva, J. (1974) *La Révolution Du Langage Poétique: L'Avant-Garde A La Fin Du XIXe Siècle, Lautréamont Et Mallarmé*. Paris: Editions du Seuil (ET (1984) *Revolution in Poetic Language*. New York: Columbia University Press).
- Kuan, J. K.-J. (1999) 'Asian Biblical Interpretation', in *Dictionary of Biblical Interpretation*, vol. 1, ed. J. H. Hayes. Nashville: Abingdon, 70-7.
- Kuefler, M. (2006) *The Boswell Thesis: Essays on Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality*. Chicago: University of Chicago Press.
- Kwok, P.-I. (1995) *Discovering the Bible in the Non-Biblical World*. Maryknoll: Orbis.
- Lachmann, K. (1831) *Novum Testamentum Graece*. Berlin: G. Reimer.
- Lausberg, H. (1998) *Literary Rhetoric*. Leiden: Brill.
- Leitch, V. B. (1988) *American Literary Criticism from the Thirties to the Eighties*. New York: Columbia University Press.
- Levine, A. J., ed. (2001-6) *Feminist Companion to the New Testament and Early Christian Writings*. Sheffield, London and Edinburgh: Sheffield Academic Press, Continuum and T&T Clark.
- Lévi-Strauss, C. (1958) *Anthropologie Structurale*. Paris: Plon (ET (1963) *Structural Anthropology*. New York: Basic Books).
- Lévi-Strauss, C. (1964) *Le Cru et Le Cuit*. Paris: Plon (ET (1969) *The Raw and the Cooked*. New York: Harper & Row).
- Lévi-Strauss, C. (1968) 'The Structural Study of Myth', in *Structural Anthropology*. London: Allen Lane, 206-31.
- Longenecker, R. N. (1990) *Galatians*. Dallas: Word Books.
- Luz, U. (1985-97) *Das Evangelium nach Matthäus*. Zurich: Neukirchener Verlag (ET (2001-7) *Matthew: A Commentary*, 3 vols, Hermeneia. Minneapolis: Fortress).
- Luz, U. (1994) *Matthew in History: Interpretation, Influence, and Effects*. Minneapolis: Fortress.
- McGovern, A. (1989) *Liberation Theology and Its Critics*. Maryknoll: Orbis.
- McKnight, E. V. (1969) *What Is Form Criticism?* Philadelphia: Fortress.

- Malbon, E. Struthers (1986) *Narrative Space and Mythic Meaning in Mark*. San Francisco: Harper & Row.
- Malbon, E. Struthers (1989) 'The Jewish Leaders in the Gospel of Mark: A Literary Study of Markan Characterization', *Journal of Biblical Literature* 108/2, 259-81.
- Malbon, E. Struthers (1992) 'Narrative Criticism: How does the Story Mean?' in J. C. Anderson and S. D. Moore, eds, *Mark and Method: New Approaches in Biblical Studies*. Minneapolis: Fortress, 23-49.
- Malbon, E. Struthers (1993) 'Echoes and Foreshadowings in Mark 4-8: Reading and Rereading', *Journal of Biblical Literature* 112/2, 211-30.
- Malbon, E. Struthers (2000) *In the Company of Jesus: Characters in Mark's Gospel*. Louisville: Westminster John Knox.
- Malina, B. J. (2000) *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology*, 3<sup>rd</sup> edn rev. Louisville: Westminster John Knox.
- Malina, B. J. and J. J. Pilch (2006) *Social Science Commentary on the Letters of Paul*. Minneapolis: Fortress.
- Malina, B. J. and R. Rohrbaugh (1992) *Social-Science Commentary on the Synoptic Gospels*. Minneapolis: Fortress.
- Malina, B. J. and R. Rohrbaugh (1998-) Social Science Commentary series. Minneapolis: Fortress.
- Marshall, C. (2001) *Beyond Retribution: A N.T. Vision for Justice, Crime and Punishment*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Marshall, I. H. (1978) *Gospel of Luke: A Commentary on the Greek Text*, New International Greek Testament Commentary. Grand Rapids: Eerdmans.
- Martin, C. J. (1991) 'The *Haustafeln* (Household Codes) in African American Biblical Interpretation: "Free Slaves" and "Subordinate Women"', in C. H. Felder, ed., *Stony the Road We Trod: African American Biblical Interpretation*. Minneapolis: Fortress.
- Martin, D. B. (1996) 'Arsenokoites and Malakos: Meanings and Consequences', in R. P. Brawley, ed., *Biblical Ethics and Homosexuality: Listening to Scripture*. Louisville: Westminster

- John Knox; also now available in D. Martin (2006) *Sex and the Single Savior: Gender and Sexuality in Biblical Interpretation*. Louisville: Westminster John Knox, 37-50.
- Martin, D. B. (2006) *Sex and the Single Savior: Gender and Sexuality in Biblical Interpretation*. Louisville: Westminster John Knox.
- Marxsen, W. (1969) *Mark the Evangelist: Studies on the Redaction History of the Gospel*. Nashville: Abingdon.
- Meeks, W. (1974) 'The Image of the Androgyne: Some Uses of a Symbol in Earliest Christianity', *History of Religion* 13, 165-208.
- Meeks, W. (1983) *The First Urban Christians*. New Haven: Yale University Press.
- Metzger, B. M. (1971) *A Textual Commentary on the Greek New Testament: A Companion Volume to the United Bible Societies' Greek New Testament (3<sup>rd</sup> edn)*. London and New York: United Bible Societies.
- Metzger, B. M. (1977) *The Early Versions of the New Testament: Their Origin, Transmission, and Limitations*. Oxford: Clarendon.
- Metzger, B. M. and B. D. Ehrman (2005) *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption, and Restoration*, 4<sup>th</sup> edn. Oxford and New York: Oxford University Press.
- Miranda, J. (1974) *Marx and the Bible: A Critique of the Philosophy of Oppression*. Maryknoll: Orbis.
- Moore, S. D. (1989) *Literary Criticism and the Gospels: The Theoretical Challenge*. London and New York: Yale University Press.
- Moore, S. D. (1992) *Mark and Luke in Poststructuralist Perspectives: Jesus Begins to Write*. New Haven: Yale University Press.
- Moore, S. D. and J. C. Anderson, eds (2003) *New Testament Masculinities*. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Moore, S. D. and F. Segovia, eds (2005) *Postcolonial Biblical Criticism: Interdisciplinary Intersections*. London and New York: T&T Clark International.
- Morris, C. W. (1938) *Foundations of the Theory of Signs*. Chicago: University of Chicago Press.
- Mosala, I. J. (1986) 'The Use of the Bible in Black Theology', in I. J. Mosala and B. Tlhagale, eds, *The Unquestionable Right to*

Βιβλιογραφία

- be Free: Essays in Black Theology*. Johannesburg: Skotaville, 175-99.
- Mosala, I. J. (1989) *Biblical Hermeneutics and Black Theology in South Africa*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Moule, C. F. D. (1962) *The British of the New Testament*. London: A&C Black.
- Müller, M. and H. Tronier (2002) *The New Testament as Reception*. London and New York: Sheffield Academic Press.
- Myers, C. (1988) *Binding the Strong Man: A Political Reading of Mark's Story of Jesus*. Maryknoll: Orbis.
- Nanos, M. D. (2002) *The Galatians Debate: Contemporary Issues in Rhetorical and Historical Interpretation*. Peabody: Hendrickson.
- Nestle, E. (1898) *Novum Testamentum Graece: cum apparatus critico*. Stuttgart: Privilegierte Württembergische Bibelanstalt.
- Newman, B. M. (1996) *Creating and Crafting the Contemporary English Version: A New Approach to Bible Translation*. New York: American Bible Society.
- Newsom, C. A. and S. H. Ringe, eds (1992) *Women's Bible Commentary*. London: SPCK.
- Ngũgĩ wa Thiong'o (1986) *Decolonising the Mind: The Politics of Language in African Literature*. London and Portsmouth, NH: Currey and Heinemann.
- Nida, E. A. and W. D. Reyburn (1981) *Meaning across Cultures: A Study on Bible Translating*, American Society of Missiology Series 4. Maryknoll: Orbis.
- Nida, E. A. and C. R. Taber (1969) *The Theory and Practice of Translation*. Leiden: Brill.
- Nissinen, M. (1998) *Homoeroticism in the Biblical World: A Historical Perspective*. Minneapolis: Fortress.
- Nolan, A. (1978) *Jesus Before Christianity*. Maryknoll: Orbis.
- Nolan, A. (1988) *God in South Africa: The Challenge of the Gospel*. Cape Town: David Philip.
- Oakman, D. (1986) *Jesus and the Economic Questions of His Day*. Lewiston: Edwin Mellen.

- Osiek, C., M. Y. MacDonald and J. H. Tuloch (2006) *A Woman's Place: House Churches in Earliest Christianity*. Minneapolis: Fortress.
- Ottermann, M. (2007) "How Could He Ever Do That to Her?" Or, How the Woman who Anointed Jesus became a Victim of Luke's Redactional and Theological Principles', in G. O. West, ed., *Reading Other-wise: Socially Engaged Biblical Scholars Reading with their Local Communities*, Semeia Studies. Atlanta: Society of Biblical Literature, 103-16.
- Owen, H. (1764) *Observations on the Four Gospels*. London: T. Payne.
- Parker, D. C. (1997) *The Living Text of the Gospels*. Cambridge and New York: Cambridge University Press.
- Parris, D. P. (2006) *Reading the Bible with Giants: How 2000 Years of Biblical Interpretation Can Shed New Light on Old Texts*. London and Grand Rapids: Paternoster and Eerdmans.
- Patte, D. (1980) *Religious Dimensions of Biblical Texts: Greimas's Structural Semiotics and Biblical Exegesis*, Society of Biblical Literature, Semeia Studies. Atlanta: Scholars Press.
- Patte, D. (1983) *Paul's Faith and the Power of the Gospel: A Structural Introduction to the Pauline Letters*. Philadelphia: Fortress.
- Patte, D. (1987) *The Gospel according to Matthew: A Structural Commentary on Matthew's Faith*. Philadelphia: Fortress.
- Patte, D. (1990) *Structural Exegesis for New Testament Critics*, Guides to Biblical Scholarship: New Testament Series. Minneapolis: Fortress.
- Peirce, C. S. (1998) *The Essential Peirce, Selected Philosophical Writings, Volume 2 (1893-1913)*, Peirce Edition Project, eds. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Pelikan, J. (1971-89) *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*, 5 vols. Chicago: University of Chicago Press.
- Petersen, N. R. (1978a) "'Point of View" in Mark's Narrative', *Semeia* 12, 97-121.
- Petersen, N. R. (1978b) *Literary Criticism for New Testament Critics*. Philadelphia: Fortress.

- Petersen, W. L. (1997) 'Oude egw se [kata]krinw, John 8:11, The Protevangelium Iacobi, and the History of the Pericope Adulterae', in T. Baarda et al., eds, *Sayings of Jesus: Canonical and Non-canonical: Essays in Honour of Tjitze Baarda*. Leiden: Brill, 191-221.
- Pilch, J. J. (2000) *Healing in the New Testament: Insights from Medical and Mediterranean Anthropology*. Minneapolis: Fortress.
- Pippin, T. (1999) *Apocalyptic Bodies*. London: Routledge.
- Powell, M. A. (1990) *What is Narrative Criticism?* Guides to Biblical Scholarship. Minneapolis: Fortress.
- Powell, M. A. (2001) *Chasing the Eastern Star: Adventures in Biblical Reader-Response Criticism*. Louisville: Westminster John Knox.
- Reed, J. L. (2000) *Archaeology and the Galilean Jesus: A Re-Examination of the Evidence*. Harrisburg: Trinity Press International.
- Resseguie, J. L. (2005) *Narrative Criticism of the New Testament: An Introduction*. Grand Rapids: Baker Academic.
- Rhoads, D. (2004) *Reading Mark, Engaging the Gospel*. Minneapolis: Fortress.
- Rhoads, D., J. Dewey and D. Michie (1999) *Mark as Story: An Introduction to the Narrative of a Gospel*, 2<sup>nd</sup> edn. Philadelphia: Fortress.
- Ringe, S. (1985) *Jesus, Liberation and the Biblical Jubilee*. Philadelphia: Fortress.
- Robbins, V. (1996) *Exploring the Texture of Texts: A Guide to Socio-Rhetorical Interpretation*. Harrisburg: Trinity Press International.
- Roberts, A. and J. Donaldson, eds (1886) *The Ante-Nicene Fathers*, vol. 7. Edinburgh: T&T Clark.
- Robinson, J. A. T. (1979) *Wrestling with Romans*. London and Philadelphia: SCM and Westminster.
- Robinson, J. M., P. Hoffmann and J. S. Kloppenborg, eds (2000) *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*. Philadelphia: Fortress.

- Rogers, J. B. (2006) *Jesus, the Bible, and Homosexuality: Explode the Myths, Heal the Church*. Louisville: Westminster John Knox.
- Rohrbaugh, R. L. (2007) 'What Did Jesus Know (About Himself) and When Did He Know It?' in R. L. Rohrbaugh, *The New Testament in Cross-Cultural Perspective*. Eugene: Cascade, 61-76.
- Rowland, C. C. (1979) 'The Visions of God in Apocalyptic Literature', *Journal for the Study of Judaism* 10, 137-54.
- Rowland, C. C. and M. Corner (1990) *Liberating Exegesis: The Challenge of Liberation Theology to Biblical Studies*. London: SPCK; (1989) Louisville: Westminster John Knox.
- Roy, R. (1820) *An Appeal to the Christian Public, in Defence of the 'Precepts of Jesus'*. Calcutta: [s.n.].
- Said, E. (1978) *Orientalism*. London and New York: Routledge and Pantheon.
- Samartha, S. J. (1987) *The Search for New Hermeneutics in Asian Christian Theology*. Madras: Christian Literature Society for India.
- Samartha, S. J. (1994) 'Religion, Language, and Reality: Towards a Relational Hermeneutics', *Biblical Interpretation* 2/3, 340-62.
- Samuel, S. (2007) *A Postcolonial Reading of Mark's Story of Jesus*. New York: T&T Clark International.
- Sanday, W. and A. C. Headlam (1895) *Romans*, International Critical Commentaries. Edinburgh: T&T Clark.
- Sanders, E. P. (1985) *Jesus and Judaism*. London and Philadelphia: SCM and Trinity Press International.
- Sanders, E. P. and M. Davies (1989) *Studying the Synoptic Gospels*. London and Philadelphia: SCM and Trinity Press International.
- Sanders, J. A. (1972) *Torah and Canon*. Philadelphia: Fortress.
- Sanders, J. A. (1975) 'From Isaiah 61 to Luke 4', in Jacob Neusner, ed., *Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults: Studies for Morton Smith at Sixty*. Leiden: Brill, Part I, 75-106.
- Sanders, J. A. (1984) *Canon and Community: A Guide to Canonical Criticism*, Guides to Biblical Scholarship. Philadelphia: Fortress.



Βιβλιογραφία

- Sanders, J. A. (1993) 'From Isaiah 61 to Luke 4', in C. A. Evans and J. A. Sanders, eds, *Luke and Scripture*. Minneapolis: Fortress, 46-69.
- Sanders, J. A. (2006) 'The Canonical Process', in Steven T. Katz, ed., *The Cambridge History of Judaism*, vol. 4: *The Late Roman-Rabbinic Period*. Cambridge: Cambridge University Press, 230-43.
- Sandy-Wunsch, J. and L. Eldredge (1980) 'J.-P. Gabler and the Distinction between Biblical and Dogmatic Theology: Translation, Commentary and Discussion of his Originality', *Scottish Journal of Theology* 33, 133-58.
- Saussure, F. de (1916) *Cours de linguistique générale*. Lausanne: Payot (ET (1983) *Course in General Linguistics*. London: Duckworth).
- Sawyer, D. F. (2007) *God, Gender and the Bible*. London: Routledge.
- Sawyer, J. F. (2006) *The Blackwell Companion to Bible and Culture*. Oxford: Blackwell.
- Scanzoni, L. and V. R. Mollenkott (1978) *Is the Homosexual My Neighbor? Another Christian View*. San Francisco: Harper & Row.
- Schmidt, K. L. (1919) *Der Rahmen der Geschichte Jesu: literarkritische Untersuchungen zur ältesten Jesus überlieferung*. Berlin: Trowitzsch.
- Schottroff, L., S. Schroer and M.-T. Wacker (1998) *Feminist Interpretation: The Bible in Women's Perspective*. Minneapolis: Fortress.
- Schottroff, L. and W. Stegemann (1986) *Jesus and the Hope of the Poor*. Maryknoll: Orbis.
- Schüssler Fiorenza, E. (1983) *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*. New York: Crossroad.
- Schüssler Fiorenza, E. (1984) *Bread not Stone: The Challenge of Feminist Biblical Interpretation*. Boston: Beacon Press.
- Schüssler Fiorenza, E. (1986) 'Missionaries, Apostles, Coworkers: Romans 16 and the Reconstruction of Women's Early Christian History', *Word & World* 6/4, 420-33.

- Schüssler Fiorenza, E. (2001) *Wisdom Ways: Introducing Feminist Biblical Interpretation*. Maryknoll: Orbis.
- Schweitzer, A. (1906) *Von Reimarus zu Wrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*. Tübingen: Mohr (ET (1954) *The Quest of the Historical Jesus*. London: A&C Black).
- Scroggs, R. (1983) *The New Testament and Homosexuality*. Philadelphia: Fortress.
- Segovia, Fernando F. (2000) *Decolonizing Biblical Studies: A View from the Margins*. Maryknoll: Orbis.
- Segovia, F. and M. A. Tolbert (1998) *Teaching the Bible: The Discourses and Politics of Biblical Pedagogy*. Maryknoll: Orbis.
- Semler, J. S. (1779) *Beantwortung der Fragmente eines Ungenannten insbesondere vom Zweck Jesu und seiner Jünger*. Halle: Verlag des Erziehungsinstituts.
- Shelley, P. B. (1960) *The Complete Poetical Works of Percy Bysshe Shelley*. Oxford: Oxford University Press.
- Singgih, E. G. (1995) 'Let Me Not be Put to Shame: Towards an Indonesian Hermeneutics', *Asia Journal of Theology* 9/1, 71-85.
- Smith, S. H. (1996) *A Lion with Wings: A Narrative-Critical Approach to Mark's Gospel*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Stanton, E. C. and the National American Woman Suffrage Association Collection (1895) *The Woman's Bible*. New York: European Publishing.
- Stanton, G. (1992) *A Gospel for a New People: Studies in Matthew*. Edinburgh and New York: T&T Clark.
- Stegemann, E. and W. Stegemann (1999) *The Jesus Movement: A Social History of Its First Century*. Philadelphia: Fortress.
- Stegemann, W., B. Malina and G. Theissen, eds (2002) *The Social Setting of Jesus and the Gospels*. Minneapolis: Fortress.
- Stendahl, K. (1966) *The Bible and the Role of Women*. Philadelphia: Fortress.
- Stendahl, K. (1976) *Paul among Jews and Gentiles, and other essays*. Philadelphia: Fortress.
- Stendahl, K. (1995) *Final Account: Paul's Letter to the Romans*. Minneapolis: Fortress.

- Streeter, B. H. (1924) *The Four Gospels: A Study of Origins*. London: Macmillan.
- Sugirtharajah, R. S. (1998) *Asian Biblical Hermeneutics and Post-colonialism: Contesting the Interpretations*. Maryknoll: Orbis.
- Sugirtharajah, R. S. (2002) *Postcolonial Criticism and Biblical Interpretation*. Oxford and New York: Oxford University Press.
- Sugirtharajah, R. S., ed. (1991) *Voices from the Margin: Interpreting the Bible in the Third World*. London and Maryknoll: SPCK and Orbis.
- Sugirtharajah, R. S., ed. (1998) *The Postcolonial Bible*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Swartley, W. (2006) *Covenant of Peace: The Missing Peace in New Testament Theology and Ethics*. Grand-Rapids: Eerdmans.
- Tamez, E. (2007) *Struggles for Power in Early Christianity: A Study in the First Letter to Timothy*. Maryknoll: Orbis.
- Tannehill, R. (1977) 'The Disciples in Mark: The Function of a Narrative Role', *Journal of Religion* 57, 386-405.
- Tannehill, R. (1986-90) *The Narrative Unity of Luke-Acts*, vols 1-2. Minneapolis: Fortress.
- Theissen, G. (1978) *The First Followers of Jesus: A Sociological Analysis of the Earliest Christianity*. London: SCM (*The Sociology of Early Palestinian Christianity*. Philadelphia: Fortress).
- Theissen, G. (1982) *The Social Setting of Pauline Christianity*. Edinburgh and Philadelphia: T&T Clark and Fortress.
- Thorley, J. (1996) 'Junia, a Woman Apostle', *Novum Testamentum* 38/1, 18-29.
- Tischendorf, C. (1869-72) *Novum Testamentum Graece: ad antiquissimos testes denuo recensuit*. Leipzig: Giesecke & Devrient.
- Trible, P. (1984) *Texts of Terror: Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives*. Philadelphia: Fortress.
- Tuckett, C. (1987) *Reading the New Testament: Methods of Interpretation*. London: SPCK.
- Vaage, L. E., ed. (1997) *Subversive Scriptures: Revolutionary Readings of the Christian Bible in Latin America*. Valley Forge: Trinity Press International.

- Van Tilborg, S. (1972) 'A Form Criticism of the Lord's Prayer', *Novum Testamentum* 14/2, 94-105.
- Vanhoozer, K. J., ed. (2006) *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible*. London and Grand Rapids: SPCK and Baker Academic.
- Wall, R. W. and E. E. Lemcio (1992) *The New Testament as Canon: A Reader in Canonical Criticism*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Walsh, B. J. and S. C. Keesmaat (2004) *Colossians Remixed: Subverting the Empire*. Downers Grove: Intervarsity.
- Weaver, D. (2001) *The Nonviolent Atonement*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Webber, R. C. (1996) *Reader Response Analysis of the Epistle of James*. London and San Francisco: International Scholars.
- Wellhausen, J. (1905) *Einleitung in die drei ersten Evangelien*. Berlin: G. Reimer.
- West, C. (1984) 'Religion and the Left: An Introduction', *Monthly Review* 36, 9-19.
- West, G. O. (1995) *Biblical Hermeneutics of Liberation: Modes of Reading the Bible in the South African Context*. Maryknoll and Pietermaritzburg: Orbis and Cluster.
- West, G. O. (2003) *The Academy of the Poor: Towards a Dialogical Reading of the Bible*. Pietermaritzburg: Cluster.
- West, G. O., ed. (2007) *Reading Other-wise: Socially Engaged Biblical Scholars Reading with their Local Communities*, Semeia Studies. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- West, G. O. and M. W. Dube, eds (1996) 'Reading with': *African Overtures*, Semeia 73. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- West, G. O. and M. W. Dube, eds (2000) *The Bible in Africa: Transactions, Trajectories, and Trends*. Leiden: Brill.
- White, L., Jr (1967) 'The Historical Roots of our Ecologic Crisis', *Science* 155,1203-7, and reprinted in R. J. Berry, ed. (2000) *The Care of Creation*. Leicester: IVP, 31-42.
- Williams, D. (1993) *Sisters in the Wilderness: The Challenges of Womanist God-Talk*. Maryknoll: Orbis.

Βιβλιογραφία

- Williams, J. F. (1996) 'Discipleship and Minor Characters in Mark's Gospel', *Bibliotheca Sacra* 153, 332-43.
- Wilson, N. (1995) *Our Tribe: Queer Folks, God, Jesus and the Bible*. San Francisco: HarperSanFrancisco.
- Wimbush, V. (2003) *The Bible and African Americans: A Brief History*. Minneapolis: Fortress.
- Wimbush, V., ed. (2000) *African Americans and the Bible: Sacred Texts and Social Textures*. New York and London: Continuum.
- Wink, W. (1984) *Naming the Powers: The Language of Power in the New Testament*. Minneapolis: Fortress.
- Witherington III, B. (1995) *Conflict and Community in Corinth: A Socio-rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Wrede, W. (1897) *Über Aufgabe und Methode der sogenannten neutestamentlichen Theologie*. Göttingen: Vandenhoeck 8t Ruprecht (ET (1973) *The Nature of New Testament Theology*. London: SCM).
- Yamaguchi, S. (2002) *Mary and Martha: Women in the World of Jesus*. Maryknoll: Orbis.
- Yeo, K.-k. (1998) *What Has Jerusalem to Do with Beijing? Biblical Interpretation from a Chinese Perspective*. Harrisburg: Trinity Press International.
- Yeo, K.-k. (2002) *Chairman Mao Meets the Apostle Paul: Christianity, Communism, and the Hope of China*. Grand Rapids: Brazos.
- Yoder, J. H. (1972) *The Politics of Jesus*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Ziesler, J. A. (1989) *Paul's Letter to the Romans*. London and Philadelphia: SCM and Trinity Press International.

## Συμπληρωματική βιβλιογραφία

### 1. Ιστορική κριτική (Historical criticism)

- Barton, I. (2002) *The Biblical World*. London and New York: Routledge.
- Chilton, B. (1994) *A Feast of Meanings: Eucharistic Theologies from Jesus through Johannine Circles*. Leiden and New York: Brill.
- Chilton, B. (2000) *Rabbi Jesus: An Intimate Biography*. New York: Doubleday.
- Chilton, B. (2004) *Rabbi Paul: An Intellectual Biography*. New York: Doubleday.
- Kee, H. C. (2005) *The Beginnings of Christianity: An Introduction to the New Testament*. New York: T&T Clark.

### 2. Κριτική προσέγγιση με τη βοήθεια των κοινωνικών επιστημών (Social science criticism)

- Blasi, A., Jean Duhaime and Paul-Andre Turcotte (2002) *Handbook of Early Christianity: Social Science Approaches*. Walnut Creek, CA: Alta Mira.
- Craffert, P. (2007) *The Life of a Galilean Shaman: Jesus of Nazareth in Anthropological-Historical Perspective*, Eugene, OR: Cascade.
- Elliott, J. H. (1993) *What is Social-Scientific Criticism?* Minneapolis: Fortress.
- Horrell, D. G., ed. (1999) *Social-Scientific Approaches to New Testament Interpretation*. Edinburgh: T&T Clark.
- Malina, B. J. (2000) *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology*, 3<sup>rd</sup> edn, rev. Louisville: Westminster John Knox.

3. Κριτική της μορφής (Form criticism)

Bauckham, R. (2006) *Jesus and the Eyewitnesses: The Gospels as Eyewitness Testimony*. Grand Rapids: Eerdmans.

Dunn, J. D. G. (2003) *Jesus Remembered*. Grand Rapids: Eerdmans.

Kloppenborg, J. S. (2000) *Excavating Q: The History and Setting of the Sayings Gospel*. Edinburgh: T&T Clark.

McKnight, E. V. (1969) *What Is Form Criticism?* Philadelphia: Fortress.

4. Κριτική των πηγών (Source criticism)

Dungan, D. L. (1999) *A History of the Synoptic Problem: The Canon, the Text, the Composition and the Interpretation of the Gospels*. New York: Doubleday.

Goodacre, M. (2002) *The Case Against Q*. Harrisburg: Trinity Press International.

Robinson, J. M., P. Hoffmann and J. S. Kloppenborg, eds (2000) *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*. Philadelphia: Fortress.

Sanders, E. P. and M. Davies (1989) *Studying the Synoptic Gospels*. London and Philadelphia: SCM and Trinity Press International.

5. Κριτική της σύνταξης (Redaction criticism)

Bauckham, R. (1998) *Gospels for All Christians: Rethinking the Gospel Audience*. Edinburgh and New York: T&T Clark.

Goodacre, M. (2001) *The Synoptic Problem: A Way Through the Maze*. London

and New York: T&T Clark.

Stanton, G. (1992) *A Gospel for a New People: Studies in Matthew*. Edinburgh and New York: T&T Clark.

Tuckett, G. (1987) *Reading the New Testament: Methods of Interpretation*. London: SPCK.

6. Κριτική του κειμένου (Textual criticism)

Ehrman, B. D. (1993) *The Orthodox Corruption of Scripture*. New York and Oxford: Oxford University Press.

Ehrman, B. D. (2005) *Misquoting Jesus*. San Francisco: Harper-San Francisco (in the USA); and published (2006) as *Whose Word is it Anyway?* London: Continuum.

Elliott, J. K. and I. Moir (2003) *Manuscripts and the Text of the New Testament*. London and New York: T&T Clark.

Tones, T. P. (2007) *Misquoting Truth: A Guide to the Fallacies of Bart Ehrman's Misquoting Jesus*. Downers Grove: IVP.

Metzger, B. M. and B. D. Ehrman (2005) *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption, and Restoration*, 4<sup>th</sup> edn. Oxford and New York: Oxford University Press.

Parker, D. C. (1997) *The Living Text of the Gospels*. Cambridge and New York: Cambridge University Press.

7. Θεωρία της μετάφρασης (Translation criticism)

de Waard, J. and E. A. Nida (1986) *From One Language to Another: Functional Equivalence in Bible Translating*. Nashville: Nelson.

Katz, D. S. (2004) *God's Last Words: Reading the English Bible from the Reformation to Fundamentalism*. New Haven: Yale University Press.

Newman, B. M. (1996) *Creating and Crafting the Contemporary English Version: A New Approach to Bible Translation*. New York: American Bible Society.

Nida, E. A. and W. D. Reyerburn (1981) *Meaning across Cultures: A Study on Bible Translating*, American Society of Missiology Series 4. Maryknoll: Orbis.

Parris, D. P. (2006) *Reading the Bible with Giants: How 2000 Years*



*of Biblical Interpretation Can Shed New Light on Old Texts.*  
London: Paternoster.

8. Κριτική προσέγγιση στο πλαίσιο του κανόνα (Canonical criticism)

Evans, C. A. (2005) *Ancient Texts for New Testament Studies: A Guide to the Background Literature.* Peabody, MA: Hendrickson.

Sanders, J. A. (1993) 'From Isaiah 61 to Luke 4', in Craig A. Evans and James A. Sanders, eds, *Luke and Scripture.* Minneapolis: Fortress, 46-69.

Sanders, J. A. (2006) 'The Canonical Process', in Steven T. Katz, ed., *The Cambridge History of Judaism*, vol. 4: *The Late Roman-Rabbinic Period.* Cambridge: Cambridge University Press, 230-43.

Wall, R.W. and E. E. Lemcio (1992) *The New Testament as Canon: A Reader in Canonical Criticism.* Sheffield: Sheffield Academic Press.

9. Ρητορική κριτική (Rhetorical criticism)

Anderson, R. D. (1996) *Ancient Rhetorical Theory and Paul*, Contributions to Biblical Exegesis and Theology 18. Kampen: Kok Pharos.

Campbell, B. L. (1998) *Honor, Shame, and the Rhetoric of I Peter.* Atlanta: Scholars Press.

Classen, C. J. (2000) *Rhetorical Criticism of the New Testament.* Tübingen: Mohr.

Nanos, M. D. (2002) *The Galatians Debate: Contemporary Issues in Rhetorical and Historical Interpretation.* Peabody, MA: Hendrickson.

Witherington III, B. (1995) *Conflict and Community in Corinth: A Socio-rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians.* Grand Rapids: Eerdmans.

Witherington III, B. (2008) *New Testament Rhetoric: A Handbook*. Eugene: Wipf and Stock/Cascade.

10. Αφηγηματική κριτική προσέγγιση (Narrative criticism)

Malbon, E. Struthers (2000) *In the Company of Jesus: Characters in Mark's Gospel*. Louisville: Westminster John Knox.

Moore, S. D. (1989) *Literary Criticism and the Gospels: The Theoretical Challenge*. New Haven and London: Yale University Press.

Powell, M. A. (1990) *What is Narrative Criticism?* Guides to Biblical Scholarship. Minneapolis: Portress.

Resseguie, J. L. (2005) *Narrative Criticism of the New Testament: An Introduction*. Grand Rapids: Baker Academic.

Rhoads, D., J. Dewey and D. Michie (1999) *Mark as Story: An Introduction to the Narrative of a Gospel*, 2<sup>nd</sup> edn. Philadelphia: Fortress.

Smith, S. H. (1996) *A Lion with Wings: A Narrative-Critical Approach to Mark's Gospel*. Sheffield: Sheffield Academic Press.

11. Στρουκτουραλιστική κριτική προσέγγιση (Structural criticism)

Calloud, J. (1976) *Structural Analysis of Narrative*, Semeia Studies. Philadelphia and Missoula: Fortress Press and Scholars Press.

Dunnill, J. (1992) *Covenant and Sacrifice in the Letter to the Hebrews*, Society for New Testament Monograph Series 75. Cambridge: Cambridge University Press.

Malbon, E. Struthers (1986) *Narrative Space and Mythic Meaning in Mark*. San Francisco: Harper & Row.

Patte, D. (1983) *Paul's Faith and the Power of the Gospel: A Structural Introduction to the Pauline Letters*. Philadelphia: Fortress.

Patte, D. (1987) *The Gospel according to Matthew: A Structural Commentary on Matthew's Faith*. Philadelphia: Fortress.

Patte, D. (1990) *Structural Exegesis for New Testament Critics*, Guides to Biblical Scholarship: New Testament Series. Minneapolis: Fortress.

12. Μεταστρουκτουραλιστική κριτική προσέγγιση (Poststructural criticism)

Aichele, G. (1997) *Sign, Text, Scripture: Semiotics and the Bible*. Sheffield: Sheffield Academic.

Castelli, E. (1991) *Imitating Paul: A Discourse of Power*. Louisville: Westminster John Knox.

Crossan, J. D. (1980) *Cliffs of Fall: Paradox and Polyvalence in the Parables of Jesus*. New York: Seabury Press.

Moore, S. D. (1992) *Mark and Luke in Poststructuralist Perspectives: Jesus Begins to Write*. New Haven: Yale University Press.

13. Ιστορία της πρόσληψης (Reception criticism)

Beuken, W. and S. Freyne (1995) *The Bible and Cultural Heritage*. London: SCM.

Kovacs, J. L., C. C. Rowland and R. Callow (2004) *Revelation: The Apocalypse of Jesus Christ*. Oxford and Malden, MA: Blackwell.

Luz, U. (1994) *Matthew in History: Interpretation, Influence, and Effects*. Minneapolis: Fortress.

Müller, M. and H. Tronier (2002) *The New Testament as Reception*. Sheffield: Sheffield Academic.

Sawyer, J. F. (2006) *The Blackwell Companion to Bible and Culture*. Oxford: Blackwell.

14. Θεολογική ερμηνεία (Theological interpretation)

Adam, A. K. M. (2006) *Faithful Interpretation*. Minneapolis: Fortress.

Adam, A. K. M., S. Fowl, K. Vanhoozer and F. Watson (2006) *Reading Scripture With the Church*. Grand Rapids: Baker Academic.

Bockmuehl, M. (2006) *Seeing the Word: Refocusing New Testament Study*. Grand Rapids: Baker Academic.

Davis, E. F. and R. B. Hays (2003) *The Art of Reading Scripture*. Grand Rapids: Eerdmans.

Fowl, S. (2000) *Engaging Scripture*. Oxford and Malden, MA: Blackwell.

Vanhoozer, K. J., ed. (2006) *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible*. London and Grand Rapids: SPCK and Baker Academic.

15. Η κριτική προσέγγιση της ανταπόκρισης του αναγνώστη (Reader-response criticism)

Fowler, R. M. (1991) *Let the Reader Understand: Reader-Response Criticism and the Gospel of Mark*. Harrisburg, PA: Trinity Press International.

Heil, J. P. (1992) *The Gospel of Mark as Model for Action: A Reader-Response Commentary*. New York: Paulist Press.

Powell, M. A. (2001) *Chasing the Eastern Star: Adventures in Biblical Reader-Response Criticism*. Louisville: Westminster John Knox.

Webber, R. C. (1996) *Reader Response Analysis of the Epistle of James*. London and San Francisco: International Scholars.

16. Φεμινιστική κριτική προσέγγιση (Feminist criticism)

Day, L. and C. Pressler, eds (2006), *Engaging the Bible in a Gendered World: An Introduction to Feminist Biblical Interpretation in Honor of Katharine Dobb Sakenfeld*. Louisville and London: Westminster John Knox.

Ehrensperger, K. (2007) *Paul and the Dynamics of Power: Communication and Interaction in the Early Christ-Movement*. London and New York: T&T Clark International.

Moore, S. D. and J. C. Anderson, eds (2003) *New Testament Masculinities*. Atlanta, GA: Society of Biblical Literature.

Schottroff, L, S. Schroer and M.-T. Wacker (1998) *Feminist Interpretation: The Bible in Women's Perspective*. Minneapolis: Fortress.

Schüssler Fiorenza, E. (2001) *Wisdom Ways: Introducing Feminist Biblical Interpretation*. Maryknoll: Orbis.

17. Κριτική ερμηνευτική προσέγγιση της απόκλισης (Queer criticism)

- Butler, J. (1990) *Gender Trouble*. London and New York: Routledge.
- Guest, D., R. E. Goss, M. West and T. Bohache (2006) *The Queer Bible Commentary*. London: SCM.
- Hornsby, T. J. (2001) 'Paul and the Remedies of Idolatry: Reading Romans 1.18-24 with Romans 7', in A. K. M. Adam, ed., *Postmodern Interpretations of the Bible*. St Louis: Chalice.
- Martin, D. B. (2006) *Sex and the Single Savior: Gender and Sexuality in Biblical Interpretation*. Louisville: Westminster John Knox.
- Nissinen, M. (1998) *Homoeroticism in the Biblical World: A Historical Perspective*. Minneapolis: Fortress.

18. Κριτική ερμηνευτική προσέγγιση της απελευθέρωσης (Liberation criticism)

- Hanks, T. (2000) *The Subversive Gospel: A New Testament Commentary of Liberation*. Cleveland: Pilgrim Press.
- Rowland, C. and M. Corner (1990) *Liberating Exegesis: The Challenge of Liberation Theology to Biblical Studies*. London: SPCK; (1989) Louisville: Westminster John Knox.
- Vaage, L. E., ed. (1997) *Subversive Scriptures: Revolutionary Readings of the Christian Bible in Latin America*. Valley Forge: Trinity Press International.
- West, G. O. (1995) *Biblical Hermeneutics of Liberation: Modes of Reading the Bible in the South African Context*. Maryknoll and Pietermaritzburg: Orbis and Cluster.
- West, G. O., ed. (2007) *Reading Other-wise: Socially Engaged Biblical Scholars Reading with their Local Communities*, Semeia Studies. Atlanta: Society of Biblical Literature.

19. Κοινωνικοπολιτική κριτική ερμηνευτική προσέγγιση (Sociopolitical criticism)

Hennelly, A., ed. (1990) *Liberation Theology: A Documentary History*. Maryknoll: Orbis.

Myers, C. (1988) *Binding the Strong Man: A Political Reading of Mark's Story of Jesus*. Maryknoll: Orbis.

Rowland, C. and M. Corner (1989) *Liberating Exegesis: The Challenge of Liberation Theology to Biblical Studies*. London: SPCK.

Schottroff, L. and W. Stegemann (1986) *Jesus and the Hope of the Poor*, trans. M. O'Connell. Maryknoll: Orbis.

Swartley, W. (2006) *Covenant of Peace: The Missing Peace in New Testament Theology and Ethics*. Grand Rapids: Eerdmans.

Tamez, E. (2007) *Struggles for Power in Early Christianity: A Study in the First Letter to Timothy*. Maryknoll: Orbis.

Wink, W. (1984) *Naming the Powers: The Language of Power in the New Testament*. Minneapolis: Fortress.

20. Αφροαμερικανική κριτική ερμηνευτική προσέγγιση (Black criticism)

Blount, B. K. (1995) *Cultural Interpretation: Reorienting New Testament Criticism*. Minneapolis: Augsburg/Fortress.

Blount, B. K. (2001) *Then the Whisper Put on Flesh: New Testament Ethics in an African Context*. Nashville: Abingdon.

Brown, M. (2004) *Blackening of the Bible: The Aims of African American Biblical Scholarship*. Harrisburg, PA: Trinity Press International.

West, G. and M. Dube, eds (2000) *The Bible in Africa: Transactions, Trajectories, and Trends*. Leiden: Brill.

Williams, D. (1993) *Sisters in the Wilderness: The Challenges of Womanist God-Talk*. Maryknoll: Orbis.

Wimbush, V., ed. (2000) *African Americans and the Bible: Sacred Texts and Social Textures*. New York and London: Continuum.

21. Μετααποικιακή κριτική ερμηνευτική προσέγγιση (Postcolonial criticism)

Dube, M. W. (2000) *Postcolonial Feminist Interpretation of the Bible*. St Louis: Chalice.

Moore, S. D. and F. Segovia, eds (2005) *Postcolonial Biblical Criticism: Interdisciplinary Intersections*. London and New York: T&T Clark International.

Samuel, S. (2007) *A Postcolonial Reading of Mark's Story of Jesus*. New York: T&T Clark International.

Sugirtharajah, R. S. (2002) *Postcolonial Criticism and Biblical Interpretation*. Oxford and New York: Oxford University Press.

Sugirtharajah, R. S., ed. (1998) *The Postcolonial Bible*. Sheffield: Sheffield Academic Press.

22. Ασιατική κριτική ερμηνευτική προσέγγιση (Asian criticism)

Abesamis, C. H. (1990) 'Some Paradigms in Re-reading the Bible in a Third-World Setting', *Mission Studies* 7/1, 21-34.

'Asian Women Doing Theology' (2004) *In God's Image* 21/4 (special thematic issue).

Kuan, J. Kah-Jin (1999) 'Asian Biblical Interpretation', in *Dictionary of Biblical Interpretation*, vol. 1, ed. J. H. Hayes. Nashville: Abingdon, 70-7.

Singgih, E. G. (1995) 'Let Me Not be Put to Shame: Towards an Indonesian Hermeneutics', *Asia Journal of Theology* 9/1, 71-85.

Sugirtharajah, R. S. (1998) *Asian Biblical Hermeneutics and Postcolonialism. Contesting the Interpretations*. Maryknoll: Orbis.

23. Οικολογική κριτική ερμηνευτική προσέγγιση (Ecological criticism)

Berry, R. J., ed. (2000) *The Care of Creation*. Leicester: IVP.

Bouma-Prediger, S. (2001) *For the Beauty of the Earth: A Christian Vision for Creation Care*. Grand Rapids: Baker Academic.

Βιβλιογραφία

- Conradie, E. (2004) 'Towards an Ecological Biblical Hermeneutic: A Review Essay on the Earth Bible Project', *Scriptura* 85, 123-35.
- Habel, N. C., ed. (2000) *Readings from the Perspective of Earth*, Earth Bible 1. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Habel, N. C. and V. Balabanski eds (2002) *The Earth Story in the New Testament*, Earth Bible 5. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Horrell, D. G., C. Hunt and C. Southgate (2008) 'Appeals to the Bible in Ecotheology and Environmental Ethics', *Studies in Christian Ethics* 21/2.
- Hunt, C., D. G. Horrell and C. Southgate (forthcoming) 'An Environmental Mantra? Ecological Interest in Romans 8.19-23 and a Modest Proposal for its Narrative Interpretation', *Journal of Theological Studies*.



# Πίνακας Βιβλικών Χωρίων

## ΠΑΛΑΙΑ ΔΙΑΘΗΚΗ

ΓΕΝΕΣΙΣ		19, 40-46	172
1-3	337-338		Α' ΒΑΣΙΛΕΩΝ
1, 4.10.12	332		
1, 26-28	333, 339	17	111-112
9, 9.17	332	17, 8-24	112
16.17	190	17, 18	99
22	157, 161		
32	164		Β' ΒΑΣΙΛΕΩΝ
ΕΞΟΔΟΣ		3, 13	99
		5	111-112
14	296		
16, 31-36	225		
ΙΗΣΟΥΣ ΝΑΥΗ			ΙΩΒ
		38, 1-42.6	333
2, 1-21	306		

*Πίνακας Βιβλικών Χωρίων*

ΨΑΛΜΟΙ

8, 6	333
72, 10-11	221
96 (Ο' 95), 148	332

ΗΣΑΪΑΣ

11, 6-9 65.25	333
35, 1	339
44, 23	339
55, 12	339
60, 3	221
61	108-110
61, 1	110
61, 2	111
61, 1-2α	108

ΙΕΖΕΚΙΗΛ

1	193, 196
---	----------

ΔΑΝΙΗΛ

2	223
2, 2	221
10	221

ΙΩΗΛ

2	332
---	-----

ΙΩΝΑΣ

1, 4-5	70
--------	----

Πίνακας Βιβλικών Χωρίων

ΠΑΛΑΙΑ ΔΙΑΘΗΚΗ

ΚΑΤΑ ΜΑΤΘΑΙΟΝ		11, 19	13
		13, 1-9	190
2, 1-8	224	13, 18-23	190
2, 1-9	220	14, 22-33	70
2, 2	223	14, 33	70
2, 8-9	224	15, 21-28	307-308
4, 1	49	15, 22	308
4, 1-11	53	15, 22-28	305-306
4, 23	66	15, 27	308
6, 7-15	40, 44	15, 28	97
6, 25-34	333	16, 24-28	53
7, 22	49	20, 20-21	50
8, 23-27	62, 66, 71	20, 22	50
8, 24	68, 70	21, 28-31	83
8, 25	68	26, 6-13	267
8, 27	70	27, 11-26	306
8, 29	99		
9, 9-13	11, 16	ΚΑΤΑ ΜΑΡΚΟΝ	
9, 10-11	13		
9, 35	67	1, 1	50
10, 1	55	1, 9-11	141
10, 1-14	53-54, 57,	1, 12	49
	59	1, 12-13	53
10, 6	55	2, 4	324
10, 7	55	2, 12	325
10, 9	55	2, 13	324
10, 10	55	2, 14-17	11
10, 11-14	55	2, 15	13, 325
10, 11.14	56	2, 27	50
10, 9-10	55	3, 20-21	50

Πίνακας Βιβλικών Χωρίων

4, 1-8, 26	139-140	4, 18	110
4, 6-7	325	4, 20	109
4, 26-29	50	4, 25-27	111
4, 36	325	5, 30	13
4, 38	68	7, 21-23	110
6, 7	55	7, 36-50	264-265, 267
6, 7-9	55	7, 34	13
6, 7-13	53-54	8, 23	68
6, 8	55	8, 24	68
6, 8-9	55	9	58
6, 11	55	9, 1	55
6, 12-13	55	9, 1-6	53-54, 59
7, 2-4.32-37	50	9, 3	55
7, 6-13	59	9, 4-5	55
7, 25	308	9, 5	56
7, 26-30	305	9, 23-27	53
8, 22-26.48-49	50	10, 1-12	57
8, 34-9, 1	53	11, 1-4	41
9, 1-6	57	11, 18	49
10, 35-40	50	12, 22-31	333
11, 18	325	13, 12	97
13	333	15, 1	13
13, 33-37	50	19, 8	13
14, 3-9	267	21, 38	85
14, 32-42	43	23, 18	50
14, 36	43		
14, 51-52	50		
15, 6-15	50		

KATA ΙΩΑΝΝΗΝ

	KATA ΛΟΥΚΑΝ	1, 1-18	36
		2	97
4, 1	49	2, 4	97
4, 1-13	53	7, 36	85
4, 16-20	115	7, 53-8, 11	85
4, 16-30	108, 115	12, 1-8	267

Πίνακας Βιβλικών Χωρίων

12, 1-18	265	ΠΡΟΣ ΚΟΡΙΝΘΙΟΥΣ Α΄	
19, 26	98		
		6, 9	244, 246
		10, 14-22	26, 31
		11. 1-16	233
		11, 21	30
		11, 17-34	26, 29, 31
		11, 5-6	8
		12, 12-31α	8
		14, 14-35	251
		15, 51	83
		ΠΡΟΣ ΚΟΡΙΝΘΙΟΥΣ Β΄	
		12, 1-4	8
		ΠΡΟΣ ΡΩΜΑΙΟΥΣ	
		1, 16-17	130
		1, 18-36	244, 246
		3, 9	209-210
		5	338
		5, 12-21	337
		8, 18-22	337-338,
		340-341	
		8, 19-23	333
		8, 21-22	339
		8, 39	210
		9-11	208-210
		16	234-235,
			238-240
		16, 1	233, 235
		16, 7	233, 236-
			237
		ΠΡΟΣ ΓΑΛΑΤΑΣ	
		1, 1-5	131
		3, 28	233, 250-
			252
		4, 24	190
		ΠΡΟΣ ΕΦΕΣΙΟΥΣ	
		5, 21-6, 9	290-291
		ΠΡΟΣ ΚΟΛΟΣΣΑΕΙΣ	
		1. 15. 20	333
		3, 18-4, 1	290-291
		Α΄ ΠΡΟΣ ΤΙΜΟΘΕΟΝ	
		1, 10	244

*Πίνακας Βιβλικών Χωρίων*

2	280
2, 8	280
2, 8-3, 1	278-279
2, 9-10	279
6, 3-10	281
6, 17-19	280

ΠΡΟΣ ΕΒΡΑΙΟΥΣ

1, 2-9	160
2, 10-18	160
2, 18	160
11.17	160
16	160

Α' ΠΕΤΡΟΥ

2, 18-3, 7	290
------------	-----

Β' ΠΕΤΡΟΥ

3, 11-13	333
----------	-----

ΑΠΟΚΑΛΥΨΙΣ

4	192-194, 196- 197, 199
4-5	195-196
4.6	197
17, 1-18	233

## Ευρετήριο Συγγραφέων

- A**besamis, C. H. 319, 349, 383  
Abraham, K. C. 272, 349  
Abrams, M. H. 218, 349  
Adam, A. K. M. xv, 10, 201, 349, 359, 379, 381  
Ahn, B.-M. 319, 323-324, 326-328, 349  
Aichele, G. xv, 163, 349, 379  
Allison, D. C. 56, 71, 354  
Anderson, J. C. 363-364, 380  
Anderson, R. D. 349, 377
- B**ailey, R. 287-288, 350  
Balabanski, V. 335-336, 358, 384  
Balzac, H. D. 171, 350  
Banerjee, K. M. 302, 350  
Barthes, R. 151, 163-164, 168-177, 350  
Barton, J. 350, 374  
Bauckham, R. 45, 64, 350, 375  
Belleville, L. 238, 240, 350  
Berry, R. J. 336, 350, 372, 383  
Betz, H. D. 119, 121-122, 124-129, 131, 350  
Beuken, W. 350, 379  
Bible and Culture Collective xv, 169, 351  
Blasi, A. J. 351, 374  
Bleich, D. 215, 219, 351  
Blount, B. K. 287, 289, 351, 382  
Bockmuehl, M. 351, 379  
Boff, C. 263, 351  
Boff, L. 263, 351  
Bohache, T. 246, 358, 381  
Booth, W. C. 216, 218, 351  
Bornkamm, G. 62, 65-72, 351, 356  
Boswell, J. 244-245, 248, 351  
Bouma-Prediger, S. 351, 383  
Brandon, S. G. F. 275, 352  
Brooten, B. J. 245, 248, 352  
Brown, M. 285, 352, 382

- Bultmann, R. 7, 10, 36-37, 40, 352  
Burer, M. H. 238, 240, 352  
Butler, J. 246, 352, 381
- C**  
Callahan, A. D. 287, 352  
Calloud, J. 154, 352, 378  
Campbell, B. L. 352, 377  
Carr, D. 319, 352  
Carter, W. 275, 352  
Cassidy, R. 275, 353  
Castelli, E. 353, 379  
Chakkarai, V. 318, 353  
Chatman, S. 134-135, 137-138, 353  
Childs, B. S. 103-104, 107, 115-116, 353  
Chilton, B. xvi, 5, 10-11, 16, 353, 374  
Classen, C. J. 127, 353, 377  
Clevenot, M. 275, 353  
Collins, J. J. 275, 353  
Cone, J. H. 289, 353  
Conradie, E. 353, 384  
Conzelmann, H. 61-62, 65, 353  
Corner, M. 274, 368, 381-382  
Courtés, J. 151, 358  
Craffert, P. 20, 353, 374
- D**  
Duhaimé, J. 351, 374  
Dungan, D. L. 355, 375  
Dunn, J. D. G. xvi, 35, 44-45, 355, 375  
Dunnill, J. 156-160, 355, 378
- E**  
Edwards, G. 274, 355  
Ehrensperger, K. xvi, 227, 355, 380  
Ehrman, B. D. 355, 364, 376  
Ekblad, B. 275, 355  
Eldredge, L. 206, 357, 369  
Elliott, J. K. xvii, 79, 87, 355  
Elliott, J. H. 275, 355, 374  
Elliott, N. 275-276, 356  
Epp, E. J. 237-240, 356  
Erasmus, D. 83, 356  
Evans, C. A. xvii, 47, 356, 369, 377  
Evans, C. E. 57, 356  
Evans, J. 294, 356
- F**  
Farmer, W. R. 48, 356  
Farrer, A. M. 51-52, 356  
Fatum, L. 252, 356  
Feiler, P. F. 69-71, 356  
Felder, C. H. 286-287, 289, 351, 356, 363  
Fetterley, J. 216, 356  
Fish, S. E. 215, 219, 356  
Fishbane, M. 107, 357  
Foskett, M. F. 322, 357  
Fowl, S. E. 206-207, 349, 357, 360, 379-380  
Fowler, R. M. xviii, 213, 219, 225, 357, 380  
Freyne, S. 350, 379  
Frostin, P. 258-262, 357
- G**  
Gabler, J. P. 206, 357, 369



- Gadamer, H.-G. 188, 191, 357  
Gager, J. G. 24, 357  
Genette, G. 137, 357  
Goodacre, M. xviii, 51, 58, 61,  
66, 357, 375  
Goss, R. E. 358, 381  
Gottwald, N. K. 261, 272-274,  
276, 358  
Goulder, M. D. 42, 58, 358  
Greimas, A. J. 151-153, 155-  
156, 358  
Griesbach, J. J. 48, 51-52, 56,  
59, 358  
Guest, D. 358, 381  
Gutiérrez, G. 262-263, 358  
Gwyther, A. 275, 360
- H**abel, N. C. 334-336, 342,  
352, 358, 384  
Hanks, T. 358, 381  
Hays, R. B. 354, 379  
Hayward, C. 295, 358  
Headlam, A. C. 208-209, 368  
Heil, J. P. 358-359, 380  
Hennelly, A. 359, 382  
Herzog, W. 275, 292, 359  
Hiatt, S. R. 295, 358  
Hills, E. F. 89, 359  
Hjelmslev, L. 151, 359  
Hoffmann, P. 367, 375  
Holland, N. N. 359  
Holtzmann, H. J. 48, 52, 359  
Hooker, M. D. 13, 359  
Hopkins, K. 12, 359
- Hornsby, T. J. xix, 243, 246,  
249, 359, 381  
Horrell, D. G. xix, 25-26, 331,  
359-360, 374, 384  
Horsley, R. A. 273-276, 358-359  
Howard-Brook, W. 275, 360  
Hunt, C. 359-360, 384
- I**ser, W. 215-219, 360
- J**efferson, T. 6, 9, 360  
Jeremias, J. 12-14, 16, 360  
Jobling, D. 169, 274, 360  
Johnson, E. E. 210-211, 360  
Jones, T. P. 360  
Joy, D. 320, 323, 360
- K**atz, D. S. 361, 376  
Kee, H. C. 96, 361, 374  
Keesmaat, S. C. 275, 372  
Kennedy, G. A. 119, 121, 124,  
128-129, 361  
Kern, P. H. 128-129, 361  
Kevern, P. xix, 91, 96  
Kilpatrick, G. D. 65, 361  
Kim, J. K. 320, 361  
Kim, S. H. 320, 361  
King, K. 361  
Kinukawa, H. 317, 361  
Klausner, J. 16, 361  
Kloppenborg, J. S. 361, 367, 375  
Kovacs, J. L. 192-194, 196, 361,  
379

- Kristeva, J. 166, 169, 178, 246, 362  
Kuan, J. K.-J. 322, 357, 362, 383  
Kuefler, M. 245, 362  
Kwok, P.- I. 317, 321, 362
- L**  
Lachmann, K. 80-81, 83, 87, 362  
Lausberg, H. 120, 362  
Leitch, V. B. 218, 362  
Lencio, E. E. 107, 372, 377  
Levine, A. J. 232, 362  
Lévi-Strauss, C. 155-158, 160, 162, 362  
Liew, B. T.-s. xx, 315, 322  
Longenecker, R. N. 128-129, 362  
Luz, U. 191, 362, 379
- M**  
MacDonald, M. Y. 236, 366  
McGovern, A. 362  
McKnight, E. V. 362, 375  
Malbon, E. Struthers xx, 133, 142-143, 363, 378  
Malina, B. J. xx, 19, 25, 27-28, 32, 275-276, 363, 370, 374  
Marshall, C. 363  
Marshall, I. H. 57, 363  
Martin, C. J. 287, 289-297, 351, 363  
Martin, D. B. 35, 40, 244, 250-254, 363-364, 381  
Marxsen, W. 62-63, 65-66, 364  
Meeks, W. 25-26, 29, 252, 364
- Metzger, B. M. 88, 92, 364, 376  
Michie, D. 138-142, 367, 378  
Miranda, J. 274, 364  
Moir, I. 355, 376  
Mollenkott, V. R. 246-247, 369  
Moore, S. D. 229, 305, 363-364, 378-380, 383  
Morris, C. W. 151, 364  
Mosala, I. J. 260, 285-286, 289, 364-365  
Müller, M. 365, 379  
Myers, C. xxi, 271, 275, 283, 365, 382
- N**  
Nanos, M. D. 127, 365, 377  
Nestle, E. 84, 365  
Newman, B. M. 365, 376  
Newsom, C. A. 232, 365  
Nida, E. A. 96, 354, 365, 376  
Nissinen, M. 244, 365, 381  
Nolan, A. 260, 272, 365
- O**  
Oakman, D. 274, 365  
Osiek, C. 236, 366  
Ottermann, M. 264, 268-269, 366  
Owen, H. 48, 51-52, 366
- P**  
Parris, D. P. 366, 376  
Patte, D. xxi, 149, 155, 366, 378  
Peirce, C. S. 151, 154, 164, 366  
Pelikan, J. 115, 366  
Petersen, N. R. 136, 138, 143, 366

- Petersen, W. L. 88-89  
Pilch, J. J. 27-28, 363, 367  
Pippin, T. 169, 246, 275, 360, 367  
Powell, M. A. 220-225, 367, 378, 380  
Powery, E. B. xxii, 285, 289-290, 351  
Pressler, C. 230, 354, 380
- R**  
Reed, J. L. 106, 367  
Resseguie, J. L. 367, 378  
Rhoads, D. 138-142, 147, 367, 378  
Ringe, S. H. 232, 274, 365, 367  
Robbins, V. 120, 124, 130, 367  
Roberts, A. 197, 367  
Robinson, J. A. T. 209-211, 367  
Robinson, J. M. 367, 375  
Rogers, J. B. 246, 368  
Rohrbaugh, R. L. xxi, 23, 25, 275, 363, 368  
Rowland, C. C. 187, 192-194, 196-198, 274, 361, 368, 379, 381-382  
Roy, R. 319, 321, 368
- S**  
Said, E. 299, 304, 368  
Samartha, S. J. 318, 368  
Samuel, S. 321, 368, 383  
Sanday, W. 208-209, 368  
Sanders, E. P. 13-14, 16, 51, 55, 368, 375  
Sanders, J. A. xxiii, 103-104, 106-108, 110, 115, 116, 368-369, 377  
Sandy-Wunsch, 206, 357, 369  
Saussure, F. de 151, 154-155, 162, 170, 369  
Sawyer, D. F. 229, 369  
Sawyer, J. F. 369, 379  
Scanzoni, L. 246-247, 369  
Schleifer, R. 169, 360  
Schmidt, K. L. 36, 39, 369  
Schottroff, L. 274, 369, 380, 382  
Schroer, S. 369, 380  
Schüssler Fiorenza, E. 228, 231, 234-236, 239-240, 251, 261, 278, 292, 369-370, 380  
Schweitzer, A. 6, 10, 370  
Scroggs, R. 244-245, 248, 370  
Segovia, F. 275, 304-305, 364, 370, 383  
Semler, J. S. 9, 370  
Shelley, P. B. 197-198, 370  
Sheppard, G. 274, 360  
Singgih, E. G. 370, 383  
Smith, S. H. 370, 378  
Southgate, C. 359-360, 384  
Stanton, E. C. 227, 231-232, 370  
Stanton, G. 370, 375  
Stegemann, E. 370  
Stegemann, W. 276, 369-370, 382  
Stendahl, K. 208, 251, 370  
Streeter, B. H. 42, 48, 52, 371  
Sugirtharajah, R. S. xxiii, 299, 304, 320, 349, 361, 371, 383  
Swartley, W. 371, 382

- Taber, C. R. 96, 365  
Tamez, E. 275, 277-282, 371,  
382  
Tannehill, R. 138, 147, 371  
Theissen, G. 24-25, 29-30, 275-  
276, 370-371  
Thorley, J. 237, 371  
Tolbert, M. A. 275, 370  
Trible, P. 261, 371  
Tronier, H. 365, 379  
Tuckett, C. 371, 376  
Tulloch, J. H. 236  
Turcotte, P.-A. 351, 374
- Vaage, L. E. 371, 381  
Van Tilborg, S. 43, 372  
Vanhoozer, K. J. 349, 372, 379-  
380
- Wacker, M.-T. 369, 380  
Wall, R. W. 107, 372, 377  
Wallace, D. B. 238, 240, 352  
Walsh, B. J. 372  
Watson, F. 40, 349, 355, 379  
Weaver, D. 274, 372  
Webber, R. C. 372, 380  
Wellhausen, J. 36, 39, 372  
West, C. 261, 372  
West, G. O. xxiv, 257-258, 261-  
262, 366, 372, 381-382  
West, M. 358, 381  
White Jr, L. 332-333, 336, 342,  
372  
Williams, D. 287, 372, 382  
Williams, J. F. 144-145, 373  
Wilson, N. 246, 373  
Wimbush, V. 286-287, 350,  
373, 382  
Wink, W. 275, 373, 382  
Witherington III, B. xxiv, 29-  
30, 119, 126, 373, 377-378  
Wrede, W. 206, 373
- Yamaguchi, S. 317, 321-322,  
373  
Yeo, K.-k. 318-319, 322, 373  
Yoder, J. H. 275, 373
- Ziesler, J. A. 209-211, 373





## ΑΛΛΑ ΕΡΓΑ ΑΠΟ ΤΙΣ ΕΚΔΟΣΕΙΣ Π.ΠΟΥΡΝΑΡΑ

1. Χ. Αραμπατζής, *Χριστιανική γραμματεία*, Τόμ. Α', *Εκκλησιαστικοί συγγραφείς και κείμενα της πρώτης χιλιετίας*, 2008.
2. Χ. Αραμπατζής, *Ανθολόγια πατερικών κειμένων από το 13<sup>ο</sup> έως το 15<sup>ο</sup> αιώνα, Η ερανοστική αποκρυστάλλωση του σχίσματος από τον Ιωάννη Βέκκο στον Νικαίας Βησσαρίωνα*, 2008.
3. Δ. Κούκουρα, *Σπουδή και χριστιανική ομιλία Α'*, 2009.
4. Δ. Κούκουρα, *Το μήνυμα του Ευαγγελίου*, 2009.
5. Π. Υφαντής, *Η αγιότητα του μαρτυρίου και η μαρτυρία της αγιότητας*, *Θεολογικά μελετήματα*, 2009.
6. Π. Υφαντής, *Κλάρας της Ασίζης, Έργα και Βίος, Μοναστική αγιότητα μεταξύ επαιτείας και εγκλεισμού*, 2010.
7. Φ. Ιωαννίδης, *Πτυχές της ορθόδοξης δυτικής εμπειρίας, Θεολογία, γραμματεία, πνευματικότητα*, 2010.
8. Η. Ευαγγέλου, *Ο Ησυχασμός στον Κόσμο των Νοτίων Σλάβων τον ΙΔ' αιώνα, Επιδράσεις στον πνευματικό, εκκλησιαστικό και πολιτικό τους βίο*, 2010.
9. Β. Κουκουσάς, *Ιστορία της Ορθοδόξου Εκκλησίας της Αμερικής*, 2010.
10. Γ. Ζιάκας, *Διαθρησκειακοί διάλογοι*, Τόμ. Α', *Ζώντας αρμονικά με τον θρησκευτικώς άλλον*, 2010.
11. Α. Ζιάκα, *Διαθρησκειακοί διάλογοι*, Τόμ. Β', *Η συνάντηση του Χριστιανισμού με το Ισλάμ*, 2010.
12. Α. Ζιάκα, *Μεταξύ πολεμικής και διαλόγου, Το Ισλάμ στην βυζαντινή, μεταβυζαντινή και νεότερη ελληνική γραμματεία*, 2010.
13. Χ. Ατματζίδης, *Από την βιβλική έρευνα στην πίστη της*

- Εκκλησίας, Συνοπτική θεολογία της Καινής Διαθήκης, Τόμ. Α', 2010.*
14. Χ. Ατματζίδης, *Κριτικές αναγνώσεις των βιβλικών κειμένων, Ερμηνευτικές επισκέψεις σε βιβλικά τοπία, Τόμ. Α-Β, 2010.*
  15. Χρυσόστομος Παπαδόπουλος, *Ιστορία της Εκκλησίας Ιεροσολύμων, 2010.*
  16. Χρυσόστομος Παπαδόπουλος, *Ιστορία της εκκλησίας της Αλεξάνδρειας (62-1934), 2010.*
  17. Ι. Ρωμανίδης, *Το προπατορικό αμάρτημα, 2010.*
  18. Α. Κομνηνός Υψηλάντης, *Τα μετά την Άλωσιν (1453-1789), Εκ χειρογράφου ανεκδότου της ιεράς μονής του Σινά, 2009.*
  19. Α. Αγγελόπουλος (επιμ.), *Χριστιανική Μακεδονία, ο εθνομάρτυς μητροπολίτης Θεσσαλονίκης Ιωσήφ, 2002.*
  20. Α. Παπαδόπουλος - Κεραμεύς (επιμ.), *Συλλογή Παλαιστίνης και συριακής αγιολογίας: Συνοδευομένη μετά ρωσικής εισαγωγής, Τ. Α-Β, 2001.*
  21. Σ. Ανδρούτσος, *Προσωπικό ημερολόγιο από την εκστρατεία της Μικράς Ασίας, Το χρονικό μιας αιχμαλωσίας, 1997.*
  22. Ν. Πουρναρά, *Αποστάγματα πατερικής σοφίας και φιλοσοφίας, Σε σύγχρονους σφυγμούς ζωής, 1997.*
  23. Ν. Πουρναρά, *Φιλοκαλία, Αλφαβητικό απάνθισμα σε μετάφραση, Τόμ. Α-Γ, 2002.*
  24. Σ. Σαχάρωφ, *Η ζωή Του ζωή μου, 2<sup>η</sup> έκδ. 1996.*
  25. Α. Παπαδόπουλος - Κεραμεύς, *Ο Ακάθιστος Ύμνος, Οι Ρως και ο πατριάρχης Φώτιος, 1993.*
  26. Ν. Τωμαδάκης, *Περί αλώσεως της Κωνσταντινουπόλεως 1453, Συναγωγή κειμένων μετά προλόγου και βιογραφικών μελετημάτων περί των τεσσάρων ιστοριογράφων και του Ιωσήφ Βρυνενίου, 1993.*



27. Ν. Τωμαδάκης, *Οι λόγιοι του Δεσποτάτου της Ηπείρου και του Βασιλείου της Νικαίας, Φραγκοκρατία και παλαιολόγιοι χρόνοι*, 1993.
28. Ν. Τωμαδάκης, *Βυζαντινή επιστολογραφία, Ήτοι εισαγωγή εις την βυζαντινήν φιλολογίαν*, 1993.
29. Ν. Τωμαδάκης, *Η βυζαντινή υμνογραφία και ποίησις*, 1993.
30. Κ. Καλλίνικος, *Υπόμνημα εις τον Ιερόν Ψαλτήρα*, 1993.
31. Κ. Καλοκύρης, *Εισαγωγή εις την χριστιανικήν και βυζαντινήν αρχαιολογίαν, Η εκκλησιαστική τέχνη ανατολής και δύσεως*, 1993.
32. Π. Ευδοκίμωφ, *Η τέχνη της εικόνας, Θεολογία της ωραιότητος*, 1993.
33. Β. Σαλαβιώφ, *Η ιδέα της οικουμενικότητας στο έργο του Ντοστογιέφσκι, Τρεις ομιλίες στη μνήμη του Φ. Μ. Ντοστογιέφσκι*, 1989.



PAULA GOODER

## ΑΝΑΖΗΤΩΝΤΑΣ ΤΟ ΝΟΗΜΑ

ΜΙΑ ΕΙΣΑΓΩΓΗ ΣΤΗΝ ΕΡΜΗΝΕΙΑ  
ΤΗΣ ΚΑΙΝΗΣ ΔΙΑΘΗΚΗΣ

ΕΠΙΜΕΛΕΙΑ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΕΚΔΟΣΗΣ  
ΑΙΚΑΤΕΡΙΝΗ Γ. ΤΣΑΛΑΜΠΟΥΝΗ  
ΧΑΡΑΛΑΜΠΟΣ Γ. ΑΤΜΑΤΖΙΔΗΣ

ΕΠΙΜΕΛΗΤΗΣ ΕΚΔΟΣΕΩΣ  
ΕΥΣΤΑΘΙΟΣ Χ. ΛΙΑΝΟΣ-ΛΙΑΝΤΗΣ



ΕΚΤΥΠΩΣΗ & ΒΙΒΛΙΟΔΕΣΙΑ  
ΤΥΠΟΓΡΑΦΕΙΟ ΜΕΛΙΣΣΑ

ΤΟ ΒΙΒΛΙΟ ΤΥΠΩΘΗΚΕ ΤΟ ΕΤΟΣ 2010  
ΣΤΗ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ ΓΙΑ ΛΟΓΑΡΙΑΣΜΟ ΤΩΝ ΕΚΔΟΣΕΩΝ ΠΟΥΡΝΑΡΑ

