



Σχολή Ανθρωπιστικών
Επιστημών

Ορθόδοξη Χριστιανική
Θεολογία

Μεταπτυχιακό Πρόγραμμα Σπουδών

Μεταπτυχιακή Διπλωματική Εργασία

«Θρησκευτικοί παραλληλισμοί μεταξύ της αρχαίας ελληνικής παράδοσης και του εβραϊκού κόσμου της Παλαιάς Διαθήκης: συγκλίσεις και προεικονίσεις του χριστιανισμού»

Παναγιώτα Ελευθεριάδη

Επιβλέπουσα Καθηγήτρια: Μαρία Παζάρσκη

Πάτρα, Μάιος 2026

Η παρούσα εργασία αποτελεί πνευματική ιδιοκτησία του/της φοιτητή/φοιτήτριας («συγγραφέας/δημιουργός») που την εκπόνησε. Στο πλαίσιο της πολιτικής ανοικτής πρόσβασης ο/η συγγραφέας/δημιουργός εκχωρεί στο ΕΑΠ, μη αποκλειστική άδεια χρήσης του δικαιώματος αναπαραγωγής, προσαρμογής, δημόσιου δανεισμού, παρουσίασης στο κοινό και ψηφιακής διάχυσής τους διεθνώς, σε ηλεκτρονική μορφή και σε οποιοδήποτε μέσο, για διδακτικούς και ερευνητικούς σκοπούς, άνευ ανταλλάγματος και για όλο το χρόνο διάρκειας των δικαιωμάτων πνευματικής ιδιοκτησίας. Η ανοικτή πρόσβαση στο πλήρες κείμενο για μελέτη και ανάγνωση δεν σημαίνει καθ' οιονδήποτε τρόπο παραχώρηση δικαιωμάτων διανοητικής ιδιοκτησίας του/της συγγραφέα/δημιουργού ούτε επιτρέπει την αναπαραγωγή, αναδημοσίευση, αντιγραφή, αποθήκευση, πώληση, εμπορική χρήση, μετάδοση, διανομή, έκδοση, εκτέλεση, «μεταφόρτωση» (downloading), «ανάρτηση» (uploading), μετάφραση, τροποποίηση με οποιονδήποτε τρόπο, τμηματικά ή περιληπτικά της εργασίας, χωρίς τη ρητή προηγούμενη έγγραφη συναίνεση του/της συγγραφέα/δημιουργού. Ο/Η συγγραφέας/δημιουργός διατηρεί το σύνολο των ηθικών και περιουσιακών του δικαιωμάτων.

«Θρησκευτικοί παραλληλισμοί μεταξύ της αρχαίας ελληνικής
παράδοσης και του εβραϊκού κόσμου της Παλαιάς Διαθήκης:
συγκλίσεις και προεικονίσεις του χριστιανισμού»

Παναγιώτα Ελευθεριάδη

Επιτροπή Κρίσης

Επιβλέπουσα Καθηγήτρια:

Μαρία Παζάρσκη

Μέλος Ε.Δι.Π. Α.Ε.Α.Α.

Διδάκτωρ Θεολογίας

Μέλος Σ.Ε.Π. Ε.Α.Π. [ΟΡΘ]

Συν-Επιβλέπων Καθηγητής:

Σωτήριος Δεσπότης

Καθηγητής Διδάκτωρ ΟΡΘ 50

Πάτρα, Μάιος 2026

Σε όλους εκείνους που, ο καθένας με τον τρόπο του, με βοήθησαν να φτάσω ως εδώ.

*Παναγιώτα Ελευθεριάδη,
Νέο Ηράκλειο, Μάιος 2026*

Περίληψη

Η παρούσα διπλωματική εργασία εξετάζει τους θρησκευτικούς παραλληλισμούς μεταξύ της αρχαίας ελληνικής παράδοσης και του εβραϊκού κόσμου της Παλαιάς Διαθήκης, με ιδιαίτερη έμφαση στις συγκλίσεις, τις αποκλίσεις και τις πιθανές προεικονίσεις του χριστιανισμού. Η μελέτη προσεγγίζει το θέμα ιστορικοθεολογικά και συγκριτικά, αποφεύγοντας απλουστευτικές ταυτίσεις ή αναχρονιστικές αναγνώσεις. Αναλύονται οι επαφές Ελληνισμού και Ιουδαϊσμού πριν από την έλευση του Χριστού, οι ηθικοί παραλληλισμοί ανάμεσα στα δελφικά παραγγέλματα και τον βιβλικό νόμο, καθώς και κοινά αφηγηματικά μοτίβα, όπως ο κατακλυσμός. Ιδιαίτερη θέση καταλαμβάνει η ελληνική φιλοσοφία ως χώρος προχριστιανικής αναζήτησης περί του θείου, αλλά και η πατερική πρόσληψη της ελληνικής παιδείας. Η εργασία καταλήγει στο συμπέρασμα ότι ο Χριστιανισμός δεν προκύπτει ως σύνθεση ελληνικών και εβραϊκών στοιχείων, αλλά ως θεολογικά νέα πραγματικότητα, η οποία επιβεβαίωσε τη βιβλική αποκάλυψη και συμπλήρωσε την ελληνική σκέψη και παιδεία.

Στο σημείο αυτό θα ήθελα να αναφέρω ότι δεν είμαι θεολόγος αλλά φιλόλογος, επομένως η ορολογία που χρησιμοποιήθηκε στην εργασία ενδέχεται να περιέχει ορισμένες ανακρίβειες. Επιπλέον, ο χρόνος που είχα στη διάθεσή μου για την εκπόνηση της εργασίας, σε σχέση με το εύρος του θέματος, ήταν πολύ περιορισμένος. Ως εκ τούτου, αυτό αποτέλεσε το καλύτερο δυνατό αποτέλεσμα υπό τις συγκεκριμένες συνθήκες.

Λέξεις-κλειδιά: Ελληνισμός, Ιουδαϊσμός, Παλαιά Διαθήκη, Χριστιανισμός, ελληνική φιλοσοφία, πατερική γραμματεία.

«Religious Parallels between Ancient Greek Tradition and the Jewish World of the Old Testament: Common Elements and Foreshadowings of Christianity»

Panagiota Eleftheriadi

Abstract

This thesis examines the religious parallels between the ancient Greek tradition and the Jewish world of the Old Testament, with emphasis on the convergences, divergences and possible foreshadowings of Christianity. The study approaches the subject historically, theologically and comparatively, avoiding, in this way, simplistic identifications or anachronistic interpretations. The contacts between Hellenism and Judaism before the emergence of Christianity are analyzed, and, additionally, the moral parallels between the Delphic commandments and the biblical law, as well as common narrative motifs, such as the flood are presented. A special place is occupied by Greek philosophy which is a space of pre-Christian search for the divine, as well as the patristic perception of Greek education. The research that was conducted concludes that Christianity does not emerge as a synthesis of Greek and Jewish elements, but as a theologically new reality, which confirmed the biblical revelation and complemented Greek thought and education.

At this point, I would like to mention that I am not a theologian, but a philologist, and therefore the terminology used in the paper may contain some inaccuracies. Additionally, the time I had available to complete the paper, in relation to the scope of the topic, was very limited. Therefore, this was the best possible result under the circumstances.

Keywords: Hellenism, Judaism, Old Testament, Christianity, Greek philosophy, patristic literature.

Περιεχόμενα

Περίληψη	v
Abstract.....	vi
Περιεχόμενα	vii
Συντομογραφίες & Ακρωνύμια.....	x
Εισαγωγή	1
Α. Παρουσίαση του θέματος και ερευνητική αφετηρία	1
Β. Σκοπός, στόχοι και ερευνητικά ερωτήματα.....	4
Γ. Επιστημονική σημασία του θέματος	5
Δ. Μεθοδολογία: συγκριτική, ιστορικοθεολογική και αναγνωστική προσέγγιση	8
Ε. Όρια της έρευνας και αποφυγή αναχρονισμών.....	10
1. Ιστορικό και θρησκευτικό πλαίσιο του αρχαίου ελληνικού και του εβραϊκού κόσμου	14
1.1 Η αρχαία ελληνική θρησκευτικότητα: βασικά χαρακτηριστικά	14
1.2 Ο εβραϊκός κόσμος της Παλαιάς Διαθήκης: διαθήκη, νόμος και εκλογή	16
1.3 Διαφορές κοσμοαντίληψης: μύθος, λόγος, αποκάλυψη, ιστορία	19
1.4 Η έννοια του θείου στους δύο κόσμους	21
1.5 Η ηθική τάξη, η κοινότητα και ο άνθρωπος ενώπιον του θείου.....	23
1.6 Ιστορικές επαφές στην ανατολική Μεσόγειο	27
1.7 Από την εξορία έως την ελληνιστική εποχή	29
1.8 Η μετάφραση των Εβδομήκοντα και η ελληνική γλώσσα ως γέφυρα.....	31
1.9 Ιουδαϊσμός και ελληνισμός: σύγκρουση, διάλογος και αφομοίωση	33
1.10 Μεθοδολογικά προβλήματα στις συγκρίσεις ελληνικών και βιβλικών παραδόσεων	35
2. Ηθικοί και θρησκευτικοί παραλληλισμοί: Δελφικά παραγγέλματα και βιβλικός ηθικός νόμος.....	42
2.1 Τα δελφικά παραγγέλματα: προέλευση, χαρακτήρας και λειτουργία	42
2.2 Οι Δέκα Εντολές ως αποκαλυπτικός ηθικός κώδικας	44
2.3 Συγκριτική εξέταση επιλεγμένων παραλληλισμών	46
2.4 Ηθική σύγκλιση ή ιστορική εξάρτηση;.....	48
2.5 Η χριστιανική ανάγνωση αυτών των συγκλίσεων.....	50
2.6 Ο Νόε στην Παλαιά Διαθήκη και στη μεταβιβλική παράδοση	56

2.7 Ο Δευκαλίων στην ελληνική παράδοση	58
2.8 Ο κατακλυσμός ως κοινό πολιτισμικό μοτίβο	60
2.9 Από τη σύγκριση στην ανάγνωση	62
2.10 Χρήση του μοτίβου στη χριστιανική γραμματεία	64
3. Ελληνική φιλοσοφία και προχριστιανικές αναζητήσεις περί του θεού	67
3.1 Από τον μύθο στον λόγο: προσωκρατικοί και θρησκευτική αναζήτηση.....	67
3.2 Σωκράτης, Πλάτων και η ιδέα του ανώτερου αγαθού.....	70
3.3 Στωικισμός, φυσικός νόμος και ηθική οικουμενικότητα.....	73
3.4 Στοιχεία που η χριστιανική παράδοση θεώρησε προπαιδεία.....	75
3.5 Όρια του ισχυρισμού περί «προεικόνισης» του χριστιανισμού στην ελληνική φιλοσοφία.....	78
4. Η σύνδεση Παλαιάς και Καινής Διαθήκης και η θέση του ελληνικού στοιχείου.....	82
4.1 Η Παλαιά Διαθήκη ως προτύπωση και προετοιμασία.....	82
4.2 Ο ρόλος του Ιουδαϊσμού ως προάγγελος του Χριστιανισμού.....	84
4.3 Η ελληνική γλώσσα και οι ελληνικές έννοιες στη διατύπωση της Καινής Διαθήκης	86
4.4 Ο όρος «Λόγος» και η γέφυρα ελληνικού και βιβλικού κόσμου	88
4.5 Από τον εκλεκτό λαό στην οικουμενικότητα της Εκκλησίας	90
5. Πατερικές προσλήψεις του ελληνικού κόσμου.....	93
5.1 Οι πρώτοι χριστιανοί απέναντι στην ελληνική παιδεία	93
5.2 Ο Ιουστίνος και ο σπερματικός λόγος	95
5.3 Ο Κλήμης Αλεξανδρεύς και η ελληνική φιλοσοφία ως προπαιδεία	97
5.4 Ο Μέγας Βασίλειος και η επιλεκτική πρόσληψη των ελληνικών γραμμάτων	100
5.5 Αποτίμηση θέσεων που εκφράζονται στα πατερικά κείμενα.....	102
6. Συγκλίσεις, αποκλίσεις και προεικονίσεις.....	105
6.1 Ποιες συγκλίσεις είναι πραγματικές ;.....	105
6.2 Ποιες «προεικονίσεις» είναι θεολογικές και όχι ιστορικές;.....	108
6.3 Η συμβολή του ελληνισμού και του ιουδαϊσμού στη διαμόρφωση του χριστιανικού κόσμου	112
6.4 Σύνοψη	116
Επίλογος.....	119
Βιβλιογραφία.....	129

Συντομογραφίες & Ακρωνύμια

ΜΔΕ	Μεταπτυχιακή Διπλωματική Εργασία
ΕΑΠ	Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο
ΘΕ	Θεματική Ενότητα
ΜΠΣ	Μεταπτυχιακό Πρόγραμμα Σπουδών
ΣΥΝ	Συντονιστής/Συντονίστρια

Εισαγωγή

Α. Παρουσίαση του θέματος και ερευνητική αφετηρία

Η εξέταση των θρησκευτικών παραλληλισμών ανάμεσα στην αρχαία ελληνική παράδοση και τον εβραϊκό κόσμο της Παλαιάς Διαθήκης αποτελεί ζήτημα με μακρά ερευνητική διαδρομή, αλλά και με σοβαρές μεθοδολογικές απαιτήσεις. Οι δύο αυτοί κόσμοι δεν ταυτίζονται ούτε εξελίχθηκαν εξ αρχής σε άμεση μεταξύ τους συνάφεια. Από τη μία πλευρά, η ελληνική παράδοση χαρακτηρίζεται από φιλοσοφική επεξεργασία, πολυθεϊστική θρησκευτικότητα και ποικιλία μυθολογικών σχημάτων. Από την άλλη, ο εβραϊκός κόσμος της Παλαιάς Διαθήκης θεμελιώνεται σε μια ιστορική και αποκαλυπτική κατανόηση της σχέσης Θεού και ανθρώπου. Η επαφή τους κατέστη ουσιαστικότερη μέσα στο ευρύτερο περιβάλλον της ανατολικής Μεσογείου, ιδίως κατά την ελληνιστική περίοδο, όταν οι πολιτισμικές ανταλλαγές, οι μετακινήσεις πληθυσμών και η κοινή γλωσσική πραγματικότητα δημιούργησαν νέες συνθήκες διαλόγου και πρόσληψης (Grün, 1998, 10). Η παρουσία του χριστιανισμού μέσα σε αυτό το σύνθετο πλαίσιο καθιστά τη συγκριτική προσέγγιση των δύο παραδόσεων αναγκαία για την κατανόηση των πνευματικών και θεολογικών προϋποθέσεων της νέας θρησκευτικής πραγματικότητας.

Απαραίτητη, ωστόσο, είναι εξ αρχής μια βασική διευκρίνιση. Ο όρος «Χριστιανισμός» χρησιμοποιείται στην παρούσα εργασία για λόγους πρακτικής συνεννόησης και όχι για να δηλώσει μια θρησκεία ήδη πλήρως θεσμοποιημένη και αποκομμένη από τον Ιουδαϊσμό. Κατά την εποχή του Ιησού και των πρώτων μαθητών, η πίστη στον Ιησού ως Χριστό διαμορφώνεται μέσα στον πολυφωνικό Ιουδαϊσμό του 1ου αιώνα μ.Χ. και συνδέεται άμεσα με τις Γραφές του Ισραήλ, τις μεσσιανικές προσδοκίες, τη λατρευτική ζωή και τα ερωτήματα που γεννούσε η ρωμαϊκή κυριαρχία. Συνεπώς, δεν εξετάζεται ένας χριστιανισμός ήδη αυτόνομος και ανεξάρτητος, αλλά η σταδιακή συγκρότηση του χριστιανικού μηνύματος μέσα σε ιουδαϊκό περιβάλλον, το οποίο βρισκόταν ήδη σε διαρκή επαφή με τον ελληνιστικό και ρωμαϊκό κόσμο (Δεσπότης, 2005, 70–75, 91–114; Δεσπότης, 2022, 26–31, 43–50).

Το ενδιαφέρον για τις σχέσεις ελληνικής σκέψης και βιβλικής παράδοσης δεν αποτελεί νεότερη επινόηση. Ήδη από τους πρώτους χριστιανικούς αιώνες, εκκλησιαστικοί

συγγραφείς επιχείρησαν να κατανοήσουν την ελληνική φιλοσοφία ως μορφή προπαιδείας προς την αλήθεια του ευαγγελικού μηνύματος. Στην ελληνική παιδεία αναγνώρισαν στοιχεία ηθικής, λογικής και πνευματικής καλλιέργειας που μπορούσαν να αξιοποιηθούν επιλεκτικά, χωρίς όμως να ταυτιστούν με τη χριστιανική διδασκαλία. Η στάση αυτή δεν ήταν ούτε άκριτη αποδοχή ούτε απόλυτη απόρριψη. Αντιθέτως, στηριζόταν σε μια διάκριση ανάμεσα σε ό,τι θεωρούνταν ωφέλιμο για την πνευματική διαμόρφωση του ανθρώπου και σε ό,τι δεν συμβιβαζόταν με τη χριστιανική αλήθεια. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί ο Μέγας Βασίλειος, ο οποίος προτρέπει τους νέους να προσεγγίζουν τα ελληνικά γράμματα με κριτήριο την ηθική και πνευματική τους ωφέλεια, κρατώντας από αυτά ό,τι συμβάλλει στη διαμόρφωση του ήθους και απορρίπτοντας τα υπόλοιπα (Βασίλειος ο Μέγας, 359).

Η σύγχρονη έρευνα, πάντως, αντιμετωπίζει το ζήτημα με μεγαλύτερη μεθοδολογική προσοχή. Η ύπαρξη ομοιοτήτων ανάμεσα σε κείμενα, αφηγήσεις, θρησκευτικές ιδέες ή ηθικές διατυπώσεις δεν αρκεί από μόνη της για να αποδείξει ιστορική εξάρτηση ή άμεση επίδραση. Χρειάζεται να διακρίνεται με σαφήνεια η πραγματική πολιτισμική επαφή από τις φαινομενικές συγκλίσεις που μπορεί να προκύπτουν από κοινές ανθρώπινες εμπειρίες, παρόμοιες κοινωνικές ανάγκες ή μεταγενέστερες προβολές. Ιδιαίτερα στην περίπτωση της βιβλικής έρευνας, έχει επισημανθεί ο κίνδυνος της λεγόμενης «parallelomania», δηλαδή της υπερβολικής αναζήτησης παραλληλισμών χωρίς επαρκή ιστορική και φιλολογική τεκμηρίωση. Μια τέτοια πρακτική οδηγεί εύκολα σε βιαστικά συμπεράσματα και σε τεχνητές συσχετίσεις μεταξύ παραδόσεων που μπορεί να παρουσιάζουν επιφανειακές ομοιότητες, αλλά να λειτουργούν με εντελώς διαφορετική θεολογική και πολιτισμική λογική (Tobolowsky, 2023, 1–31).

Η δυσκολία αυτή γίνεται ιδιαίτερα εμφανής όταν συγκρίνονται μυθολογικές αφηγήσεις ή ηθικά συστήματα. Οι ομοιότητες ανάμεσα στη βιβλική διήγηση του κατακλυσμού και σε άλλες αφηγήσεις του αρχαίου κόσμου, όπως ο μύθος του Δευκαλίωνα στην ελληνική παράδοση, έχουν συχνά αποτελέσει αντικείμενο σχολιασμού (Grün, 1998, 11). Ωστόσο, τέτοιου είδους συγκλίσεις δεν πρέπει να κατανοούνται αυτομάτως ως απόδειξη άμεσης λογοτεχνικής ή θεολογικής εξάρτησης. Είναι δυνατόν να οφείλονται σε κοινές εμπειρίες των αρχαίων κοινωνιών, σε ευρύτερα μυθολογικά σχήματα της ανατολικής Μεσογείου ή σε μεταγενέστερες συγκριτικές αναγνώσεις από ιουδαϊκούς και χριστιανικούς κύκλους. Επομένως, το κρίσιμο ζήτημα δεν είναι απλώς αν υπάρχουν ομοιότητες, αλλά πώς αυτές

κατανοούνται και με ποια τεκμήρια συνδέονται με συγκεκριμένες ιστορικές σχέσεις (Collins, 2012, 403–426).

Μέσα σε αυτό το πλαίσιο, η παρούσα εργασία εξετάζει επιλεγμένα σημεία σύγκλισης ανάμεσα στην αρχαία ελληνική θρησκευτική και φιλοσοφική παράδοση και στον εβραϊκό κόσμο της Παλαιάς Διαθήκης. Η έμφαση δίνεται κυρίως σε ηθικές διατυπώσεις, αφηγηματικά μοτίβα και αντιλήψεις περί του θείου, χωρίς να υποστηρίζεται εκ των προτέρων κάποιο σχήμα άμεσης επιρροής ή πολιτισμικής εξάρτησης (Χαστούπης, 1981, 24). Σκοπός της μελέτης δεν είναι να εξομοιώσει τις δύο παραδόσεις ούτε να τις εντάξει βεβιασμένα σε ένα ενιαίο μοντέλο. Αντιθέτως, επιδιώκει να αναδείξει τον τρόπο με τον οποίο καθεμία, με τα δικά της εκφραστικά μέσα και θεολογικά κριτήρια, διατυπώνει απαντήσεις σε κοινά ερωτήματα για τον Θεό, τον άνθρωπο, την ηθική τάξη και το νόημα της ανθρώπινης ύπαρξης.

Παράλληλα, εξετάζεται ο τρόπος με τον οποίο οι παραπάνω συγκλίσεις προσλήφθηκαν στη χριστιανική θεολογία. Η έννοια της «προεικόνισης», όπως εμφανίζεται στην πατερική σκέψη, δεν πρέπει να συγχέεται με την απλή ιστορική πρόβλεψη ή με μια μηχανική προαναγγελία του χριστιανικού μηνύματος. Λειτουργεί περισσότερο ως θεολογικό εργαλείο, μέσω του οποίου προγενέστερα στοιχεία νοηματοδοτούνται υπό το φως της χριστιανικής αποκάλυψης. Με αυτή την έννοια, η ελληνική σκέψη και η εβραϊκή παράδοση δεν αντιμετωπίζονται ως όμοια ή ισοδύναμα συστήματα, αλλά ως διαφορετικές πνευματικές διαδρομές που, από τη σκοπιά της χριστιανικής θεολογίας, μπορούν να ιδωθούν ως συγκλίνουσες προς ένα κοινό κέντρο αναφοράς (Naiden, 2006, 189–223).

Η μελέτη στηρίζεται, επομένως, σε μια διπλή ερευνητική παραδοχή. Από τη μία πλευρά, αναγνωρίζεται ότι υπάρχουν ουσιαστικές και ανιχνεύσιμες συγκλίσεις ανάμεσα στις δύο παραδόσεις, οι οποίες μπορούν να μελετηθούν με συστηματικό τρόπο. Από την άλλη, οι συγκλίσεις αυτές δεν πρέπει να οδηγούν σε απλουστευτικές ταυτίσεις ούτε να ακυρώνουν τη θεμελιώδη ιδιαιτερότητα κάθε θρησκευτικού και πολιτισμικού συστήματος. Η παρούσα εργασία κινείται ακριβώς ανάμεσα σε αυτούς τους δύο άξονες: αφενός στην αναγνώριση των σημείων επαφής και αφετέρου στη διατήρηση των ουσιαστικών διαφορών. Αυτή η ισορροπία αποτελεί και τη βασική μεθοδολογική της πρόκληση.

B. Σκοπός, στόχοι και ερευνητικά ερωτήματα

Η παρούσα μελέτη έχει ως βασικό σκοπό τη διερεύνηση των θρησκευτικών και ηθικών παραλληλισμών μεταξύ της αρχαίας ελληνικής παράδοσης και του εβραϊκού κόσμου της Παλαιάς Διαθήκης, με απώτερο στόχο την αποτίμηση της σημασίας τους για την κατανόηση της θεολογικής διαμόρφωσης του χριστιανισμού. Η προσέγγιση αυτή δεν αποσκοπεί στη διατύπωση ενός απλοϊκού σχήματος πολιτισμικής εξάρτησης ή μονοσήμαντης επιρροής, αλλά στη χαρτογράφηση ενός σύνθετου πεδίου συγκλίσεων και αποκλίσεων, εντός του οποίου αναπτύχθηκαν οι βασικές θρησκευτικές κατηγορίες της ύστερης αρχαιότητας.

Ειδικότερα, η εργασία επιδιώκει να αναδείξει τις μορφές με τις οποίες η ελληνική θρησκευτική και φιλοσοφική σκέψη και η εβραϊκή βιβλική παράδοση διατυπώνουν απαντήσεις σε θεμελιώδη ζητήματα, όπως η φύση του θείου, η θέση του ανθρώπου εντός της κοσμικής τάξης, η ηθική ευθύνη και η έννοια της σωτηρίας. Η συγκριτική εξέταση αυτών των απαντήσεων δεν προϋποθέτει την ύπαρξη άμεσης επικοινωνίας μεταξύ των δύο παραδόσεων σε κάθε επιμέρους περίπτωση, αλλά στηρίζεται στην αναγνώριση ότι διαφορετικοί πολιτισμικοί ορίζοντες δύνανται να παράγουν ανάλογες δομές σκέψης, είτε μέσω ιστορικών αλληλεπιδράσεων είτε μέσω παράλληλης εξέλιξης.

Κατά συνέπεια, ένας επιμέρους στόχος της μελέτης είναι η διάκριση μεταξύ τριών επιπέδων σχέσης: πρώτον, των πραγματικών ιστορικών επαφών και αλληλεπιδράσεων, ιδίως κατά την ελληνιστική περίοδο, δεύτερον, των δομικών ή θεματικών συγκλίσεων που δεν προϋποθέτουν κατ' ανάγκην άμεση επιρροή και τρίτον, των μεταγενέστερων χριστιανικών προσεγγίσεων, οι οποίες αναγνώρισαν σε προγενέστερες παραδόσεις στοιχεία «προεικόνισης» ή προπαρασκευής της αποκαλύψεως. Η διάκριση αυτή κρίνεται απαραίτητη, προκειμένου να αποφευχθούν μεθοδολογικές συγχύσεις που έχουν επισημανθεί στη σύγχρονη βιβλική και συγκριτική έρευνα, ιδίως ως προς την τάση υπερανάγνωσης των παραλληλισμών (Tobolowsky, 2023, 1-31).

Ένας ακόμη κεντρικός στόχος της μελέτης είναι η κατανόηση του τρόπου με τον οποίο οι συγκλίσεις μεταξύ ελληνικής και εβραϊκής παράδοσης προσλήφθηκαν από τη χριστιανική θεολογία. Η πατερική γραμματεία, ιδίως από τον 2ο έως τον 4ο αιώνα, ανέπτυξε ένα

σχήμα σύμφωνα με το οποίο η ελληνική φιλοσοφία μπορούσε να θεωρηθεί ως «προπαιδεία» προς την αλήθεια του Χριστού, χωρίς να εξισώνεται με αυτήν. Επομένως, η χρήση των ελληνικών γραμμάτων, όπως διατυπώνεται στον λόγο του Μεγάλου Βασιλείου προς τους νέους, αναδεικνύει μια στάση διάκρισης και όχι συγχώνευσης των παραδόσεων (Βασίλειος ο Μέγας, 359). Η διερεύνηση αυτής της στάσης συνιστά κρίσιμο στοιχείο για την κατανόηση της έννοιας των «προεικονίσεων» του χριστιανισμού (Birín, 2025, 1-7).

Με βάση τα ανωτέρω, τα βασικά ερευνητικά ερωτήματα που καθοδηγούν την παρούσα εργασία μπορούν να διατυπωθούν ως εξής:

1. Ποια είναι τα ουσιαστικά σημεία σύγκλισης μεταξύ της αρχαίας ελληνικής παράδοσης και του εβραϊκού κόσμου της Παλαιάς Διαθήκης
2. Σε ποιο βαθμό οι συγκλίσεις αυτές μπορούν να αναγνωστούν ως αποτέλεσμα ιστορικής αλληλεπίδρασης και σε ποιο βαθμό ως ανεξάρτητη, παράλληλη εξέλιξη;
3. Με ποιους τρόπους οι πρώτοι χριστιανοί συγγραφείς προσέλαβαν και ανέγνωσαν τα στοιχεία αυτά;
4. Κατά πόσον είναι θεμιτή η χρήση του όρου «προεικόνιση» για την περιγραφή των σχέσεων αυτών;

Η απάντηση στα ερωτήματα αυτά προϋποθέτει μια προσέγγιση που συνδυάζει ιστορική ακρίβεια, θεολογική ευαισθησία και μεθοδολογική αυστηρότητα. Η παρούσα εργασία επιχειρεί να κινηθεί εντός αυτού του τριπλού πλαισίου, αποφεύγοντας τόσο την άκριτη εξομοίωση των παραδόσεων όσο και την πλήρη αποσύνδεσή τους, επιδιώκοντας μια ισορροπημένη και τεκμηριωμένη ανάγνωση του ζητήματος.

Γ. Επιστημονική σημασία του θέματος

Η μελέτη των θρησκευτικών παραλληλισμών ανάμεσα στην αρχαία ελληνική παράδοση και τον εβραϊκό κόσμο της Παλαιάς Διαθήκης εντάσσεται σε ένα ευρύτερο ερευνητικό πεδίο, το οποίο αφορά τη διαμόρφωση των θρησκευτικών ταυτοτήτων στην αρχαιότητα και τη μετάβαση από τοπικές και εθνοκεντρικές μορφές πίστης σε ευρύτερα σχήματα

θρησκευτικής έκφρασης. Η σημασία του θέματος δεν εξαντλείται στην απλή καταγραφή ομοιοτήτων και διαφορών, αλλά σχετίζεται με την κατανόηση των ιστορικών, πολιτισμικών και πνευματικών διεργασιών που συνέβαλαν στη διαμόρφωση του κόσμου μέσα στον οποίο εμφανίστηκε και εδραιώθηκε ο χριστιανισμός ως οικουμενική θρησκεία (Grün, 1998, 12).

Σε ιστορικό επίπεδο, η διερεύνηση των σχέσεων ανάμεσα στον ελληνικό και τον εβραϊκό κόσμο βοηθά στην αποσαφήνιση των μορφών αλληλεπίδρασης μεταξύ των πολιτισμών της ανατολικής Μεσογείου (Pfeiffer, 1937, 91–100). Η ελληνιστική περίοδος, ιδιαίτερα μετά τις κατακτήσεις του Μεγάλου Αλεξάνδρου, δημιούργησε ένα περιβάλλον έντονης πολιτισμικής κινητικότητας, όπου η ελληνική γλώσσα και παιδεία λειτούργησαν ως κοινό μέσο επικοινωνίας. Η μετάφραση των ιερών κειμένων των Εβραίων στα ελληνικά, καθώς και η εγκατάσταση ιουδαϊκών κοινοτήτων σε ελληνόφωνες πόλεις, επέτρεψαν τη διαμόρφωση ενός πεδίου διαλόγου, άλλοτε άμεσου και άλλοτε έμμεσου. Η διερεύνηση αυτών των φαινομένων απομακρύνει την ανάλυση από απλουστευτικά σχήματα μονομερούς «επιρροής» και αναδεικνύει την πολυπλοκότητα των πολιτισμικών μετασχηματισμών της εποχής (Grün, 1998, 13).

Στο πεδίο των βιβλικών σπουδών, το θέμα αποκτά ιδιαίτερη σημασία κυρίως λόγω των μεθοδολογικών ζητημάτων που εγείρει. Η συγκριτική ανάγνωση βιβλικών κειμένων σε σχέση με παραδόσεις άλλων πολιτισμών μπορεί να αποδειχθεί ιδιαίτερα γόνιμη, εφόσον εφαρμόζεται με σαφή κριτήρια και χωρίς βεβιασμένες ταυτίσεις. Η ανεξέλεγκτη χρήση παραλληλισμών ενέχει τον κίνδυνο να αλλοιώσει την ιστορική και θεολογική ιδιαιτερότητα των κειμένων, καθώς μπορεί να οδηγήσει σε προσεγγίσεις που αντανakλούν περισσότερο τις υποθέσεις του ερευνητή παρά τα ίδια τα δεδομένα. Για τον λόγο αυτό, η σχετική βιβλιογραφία έχει τονίσει την ανάγκη διάκρισης ανάμεσα στην επιφανειακή ομοιότητα και την ουσιαστική συνάφεια (Tobolowsky, 2023, 1–31). Υπό αυτή την έννοια, η παρούσα εργασία δεν περιορίζεται στην παράθεση παραδειγμάτων, αλλά επιδιώκει να συμβάλει και στη σαφέστερη οριοθέτηση του τρόπου με τον οποίο τέτοιοι παραλληλισμοί μπορούν να μελετηθούν.

Η επιστημονική αξία του θέματος αναδεικνύεται επίσης στο πεδίο της συγκριτικής θρησκευτολογίας. Η μελέτη κοινών μοτίβων, συμβόλων και αφηγηματικών σχημάτων ανάμεσα σε διαφορετικές θρησκευτικές παραδόσεις αποτελεί βασικό εργαλείο για την κατανόηση των σταθερών της ανθρώπινης θρησκευτικής εμπειρίας. Χαρακτηριστικό

παράδειγμα συνιστούν οι διηγήσεις περί κατακλυσμού, οι οποίες απαντούν σε διαφορετικούς πολιτισμούς και έχουν κατανοηθεί είτε ως αποτέλεσμα κοινών εμπειριών είτε ως προϊόν διάχυσης μύθων και ιδεών. Ωστόσο, η σύγχρονη έρευνα επιμένει ότι οι ομοιότητες αυτές πρέπει να εξετάζονται μέσα στο ιδιαίτερο πολιτισμικό και θεολογικό τους πλαίσιο. Αυτό είναι ιδιαίτερα κρίσιμο στην περίπτωση της βιβλικής παράδοσης, όπου οι αφηγήσεις δεν λειτουργούν απλώς ως μυθολογικά σχήματα, αλλά εντάσσονται σε μια συγκεκριμένη θεολογική κατανόηση της ιστορίας, του Θεού και της σχέσης Του με τον άνθρωπο (Collins, 2012, 403–426).

Ιδιαίτερη βαρύτητα αποκτά το ζήτημα και στο πεδίο της πατρολογίας και της ιστορίας της χριστιανικής θεολογίας. Οι πρώτοι χριστιανοί συγγραφείς δεν προσέγγισαν την ελληνική παράδοση ως ενιαίο και αδιαφοροποίητο σύνολο. Αντιθέτως, διαμόρφωσαν ποικίλες στάσεις απέναντί της, οι οποίες κυμαίνονταν από την επιφυλακτική απόρριψη έως τη δημιουργική πρόσληψη. Η αξιοποίηση στοιχείων της ελληνικής φιλοσοφίας για τη διατύπωση και την υπεράσπιση της χριστιανικής πίστης δείχνει τον τρόπο με τον οποίο ο χριστιανισμός μπόρεσε να εκφραστεί σε γλώσσα κατανοητή στον ελληνόφωνο κόσμο, χωρίς να εγκαταλείψει τον βιβλικό του πυρήνα. Στο πλαίσιο αυτό, η θέση του Μεγάλου Βασιλείου για την επιλεκτική χρήση των ελληνικών γραμμάτων αποτελεί χαρακτηριστικό παράδειγμα μιας θεολογικής στάσης που συνδυάζει την κριτική διάκριση με την παιδευτική αξιοποίηση (Βασίλειος ο Μέγας, 359).

Παράλληλα, η εξέταση των σχέσεων ανάμεσα στον ελληνικό και τον εβραϊκό κόσμο παρουσιάζει ενδιαφέρον και για σύγχρονες συζητήσεις γύρω από την πολιτισμική ταυτότητα και τον διαθρησκευτικό διάλογο. Η ιστορική κατανόηση των επαφών μεταξύ διαφορετικών θρησκευτικών και φιλοσοφικών παραδόσεων μπορεί να συμβάλει στην αποφυγή απλουστευτικών αντιθέσεων και να οδηγήσει σε μια πιο σύνθετη προσέγγιση της εξέλιξης των ιδεών. Η αναγνώριση των συγκλίσεων δεν συνεπάγεται εξομείωση των παραδόσεων, όπως και η ανάδειξη των διαφορών δεν σημαίνει πλήρη απομόνωσή τους. Αντιθέτως, η συνδυαστική μελέτη των δύο αυτών όψεων επιτρέπει βαθύτερη κατανόηση της ιδιαιτερότητας κάθε παράδοσης (Noegel, 2007, 19–38).

Με αυτόν τον τρόπο, η παρούσα μελέτη διαθέτει επιστημονική σημασία σε ιστορικό, μεθοδολογικό, θεολογικό και συγκριτικό επίπεδο. Η συμβολή της δεν έγκειται μόνο στην ανάλυση συγκεκριμένων παραδειγμάτων θρησκευτικών παραλληλισμών, αλλά κυρίως

στη διαμόρφωση ενός πλαισίου που επιτρέπει την προσέγγιση του ζητήματος με ακρίβεια, νηφαλιότητα και επιστημονική συνέπεια.

Δ. Μεθοδολογία: συγκριτική, ιστορικοθεολογική και αναγνωστική προσέγγιση

Η μεθοδολογική προσέγγιση της παρούσας εργασίας διαμορφώνεται με βάση την ανάγκη συνδυασμού διαφορετικών ερευνητικών εργαλείων, ικανών να ανταποκριθούν στην πολυπλοκότητα του εξεταζόμενου αντικειμένου. Η διερεύνηση των σχέσεων μεταξύ της αρχαίας ελληνικής παράδοσης και του εβραϊκού κόσμου της Παλαιάς Διαθήκης δεν δύναται να περιοριστεί σε μία μονοδιάστατη προσέγγιση, καθώς εμπλέκει ζητήματα ιστορικά, φιλολογικά, θεολογικά και συγκριτικά. Για τον λόγο αυτό, η εργασία υιοθετεί ένα σύνθετο μεθοδολογικό πλαίσιο, το οποίο στηρίζεται σε τρεις βασικούς άξονες οι οποίοι περιλαμβάνουν τη συγκριτική ανάλυση, την ιστορικοθεολογική προσέγγιση και την αναγνωστική διερεύνηση (Kuckartz, 2014, 21).

Πρώτος άξονας είναι η συγκριτική μέθοδος, η οποία χρησιμοποιείται για την αντιπαραβολή εννοιών, αφηγηματικών μοτίβων και ηθικών διατυπώσεων μεταξύ των δύο παραδόσεων. Η συγκριτική αυτή διαδικασία δεν περιορίζεται στην απλή καταγραφή εξωτερικών ομοιοτήτων, αλλά αποσκοπεί στην ανάλυση της λειτουργίας και του νοήματος των εξεταζόμενων στοιχείων εντός του εκάστοτε πολιτισμικού και θρησκευτικού τους πλαισίου. Με άλλα λόγια, το ενδιαφέρον δεν εστιάζει στο αν δύο κείμενα διαθέτουν ομοιότητες, αλλά στο πώς και γιατί διατυπώνουν συγκεκριμένες θέσεις, καθώς και στο ποια είναι η εσωτερική τους λογική. Η προσέγγιση αυτή επιτρέπει την αποφυγή επιφανειακών ταυτίσεων και καθιστά δυνατή τη διάκριση μεταξύ δομικών αναλογιών και ουσιαστικών διαφορών.

Η εφαρμογή της συγκριτικής μεθόδου συνοδεύεται, ωστόσο, από σαφείς μεθοδολογικούς περιορισμούς. Η σύγχρονη βιβλική έρευνα έχει αναδείξει τον κίνδυνο της υπερανάγνωσης των παραλληλισμών, επισημαίνοντας ότι η ύπαρξη ομοιοτήτων δεν συνιστά επαρκές τεκμήριο ιστορικής επιρροής. Η έννοια της «parallelomania» περιγράφει ακριβώς αυτήν την τάση υπερβολικής αναζήτησης και ανάγνωσης παραλληλισμών, η οποία συχνά οδηγεί σε αυθαίρετα συμπεράσματα (Tobolowsky, 2023, 1-31). Στην περίπτωση της παρούσας

εργασίας, η συγκριτική ανάλυση εφαρμόζεται με γνώμονα την αποφυγή αυτού του σφάλματος, μέσω της προσεκτικής εξέτασης των συμφραζομένων, της χρονολόγησης των πηγών και της λειτουργίας των συγκρινόμενων στοιχείων.

Έναν ακόμη άξονα της μεθοδολογίας αποτελεί η ιστορικοθεολογική προσέγγιση, η οποία επιδιώκει να εντάξει τα εξεταζόμενα φαινόμενα στο συγκεκριμένο ιστορικό και θεολογικό τους πλαίσιο. Η αρχαία ελληνική παράδοση και ο εβραϊκός κόσμος της Παλαιάς Διαθήκης δεν αποτελούν αφηρημένες κατηγορίες, αλλά ιστορικά προσδιορισμένες πραγματικότητες, οι οποίες εξελίσσονται μέσα στον χρόνο και επηρεάζονται από πολιτικές, κοινωνικές και πολιτισμικές συνθήκες. Η κατανόηση των συγκλίσεων μεταξύ τους προϋποθέτει, συνεπώς, την εξέταση των ιστορικών συνθηκών υπό τις οποίες αναπτύχθηκαν, καθώς και των μορφών επικοινωνίας που κατέστησαν δυνατή την αλληλεπίδρασή τους, ιδίως κατά την ελληνιστική περίοδο (Hengel, 1974, 20).

Στο συγκεκριμένο πεδίο, ιδιαίτερη σημασία αποδίδεται στη διάκριση μεταξύ προχριστιανικών και μεταχριστιανικών προσεγγίσεων. Η εργασία επιχειρεί να απομονώσει, κατά το δυνατόν, τα στοιχεία εκείνα που μπορούν να τεκμηριωθούν ως προϊόντα της προχριστιανικής περιόδου, αποφεύγοντας την αναδρομική προβολή χριστιανικών εννοιών σε προγενέστερα κείμενα. Η ανάγκη αυτής της διάκρισης καθίσταται εμφανής σε περιπτώσεις όπως οι συγκρίσεις μυθολογικών αφηγήσεων, όπου μεταγενέστεροι συγγραφείς, ιδίως ιουδαϊκοί και χριστιανικοί, επιχείρησαν να συσχετίσουν βιβλικά πρόσωπα με μορφές άλλων παραδόσεων. Όπως έχει επισημανθεί, τέτοιες συσχετίσεις αντανακλούν συχνά επιλογές των συγγραφέων και όχι αναγκαστικά ιστορικές σχέσεις μεταξύ των παραδόσεων (Collins, 2012, 403–426).

Επίσης, ένας άξονας είναι η αναγνωστική προσέγγιση, η οποία εστιάζει στον τρόπο με τον οποίο τα εξεταζόμενα στοιχεία προσλήφθηκαν και κατανοήθηκαν στο πλαίσιο της χριστιανικής παράδοσης. Η έννοια της «προεικόνισης» δεν αντιμετωπίζεται ως ιστορική κατηγορία, αλλά ως θεολογικός τρόπος ανάγνωσης, μέσω του οποίου μεταγενέστεροι συγγραφείς εντόπισαν σε προγενέστερα κείμενα στοιχεία που θεωρήθηκαν ότι προετοιμάζουν ή προαναγγέλλουν την χριστιανική αποκάλυψη. Η αναγνωστική αυτή διαδικασία δεν αναιρεί την ιστορική αυτοτέλεια των αρχικών κειμένων, αλλά

αποκαλύπτει τον τρόπο με τον οποίο αυτά εντάχθηκαν σε ένα νέο νοηματικό πλαίσιο (Thiselton, 2009, 8).

Στο σημείο αυτό καθίσταται ιδιαίτερα σημαντική η συμβολή της πατερικής γραμματείας, η οποία παρέχει ένα συνεκτικό παράδειγμα επιλεκτικής πρόσληψης της ελληνικής παράδοσης. Η θέση του Μεγάλου Βασιλείου, σύμφωνα με την οποία τα ελληνικά γράμματα μπορούν να αξιοποιηθούν παιδευτικά, υπό την προϋπόθεση της διάκρισης και της κριτικής επιλογής, αποτυπώνει μια μεθοδολογική στάση που αποφεύγει τόσο την άκριτη αποδοχή όσο και την απόλυτη απόρριψη (Βασίλειος ο Μέγας, 359). Η στάση αυτή λειτουργεί, στο πλαίσιο της παρούσας εργασίας, ως υπόδειγμα για την προσέγγιση των παραλληλισμών.

Η μεθοδολογία της εργασίας χαρακτηρίζεται από μια προσπάθεια ισορροπίας μεταξύ συγκριτικής διερεύνησης και ιστορικής ακρίβειας. Η ανάλυση των παραλληλισμών πραγματοποιείται με επίγνωση των περιορισμών της συγκριτικής μεθόδου και με συνεχή αναφορά στο ιστορικό και θεολογικό πλαίσιο των πηγών. Παράλληλα, η αναγνωστική διάσταση επιτρέπει την κατανόηση του τρόπου με τον οποίο οι συγκλίσεις αυτές απέκτησαν σημασία εντός της χριστιανικής παράδοσης, χωρίς να συγχέεται το επίπεδο της ιστορικής ανάλυσης με εκείνο της θεολογικής ανάγνωσης.

Η μεθοδολογική προσέγγιση, συγκριτική, ιστορικοθεολογική και αναγνωστική, καθιστά δυνατή μια πιο ολοκληρωμένη και τεκμηριωμένη εξέταση του ζητήματος, επιτρέποντας την ανάδειξη τόσο των πραγματικών σημείων σύγκλισης όσο και των ουσιωδών διαφορών μεταξύ των δύο παραδόσεων.

Ε. Όρια της έρευνας και αποφυγή αναχρονισμών

Η διερεύνηση των σχέσεων μεταξύ της αρχαίας ελληνικής παράδοσης και του εβραϊκού κόσμου της Παλαιάς Διαθήκης προϋποθέτει σαφή οριοθέτηση του πεδίου της έρευνας, προκειμένου να αποφευχθούν μεθοδολογικές συγχύσεις και αναγνωστικές υπερβάσεις. Τα όρια αυτά αφορούν τόσο το ιστορικό και χρονολογικό πλαίσιο της μελέτης όσο και τη φύση των πηγών και των εννοιών που εξετάζονται.

Καταρχάς, η εργασία επικεντρώνεται στην προχριστιανική περίοδο των δύο παραδόσεων, με κύριο άξονα την αρχαία ελληνική θρησκευτικότητα και φιλοσοφία αφενός, και τον εβραϊκό κόσμο όπως αποτυπώνεται στα κείμενα της Παλαιάς Διαθήκης αφετέρου. Η μεταγενέστερη χριστιανική πρόσληψη των δύο αυτών παραδόσεων εξετάζεται διακριτά και όχι ως άμεση συνέχεια ή αυτονόητη προέκτασή τους. Η διάκριση αυτή είναι ουσιώδης, καθώς η ανάγνωση των προχριστιανικών κειμένων υπό το φως της χριστιανικής θεολογίας ενέχει τον κίνδυνο αναδρομικής προβολής εννοιών και κατηγοριών που δεν ανήκουν στο αρχικό τους πλαίσιο.

Στο σημείο αυτό ανακύπτει το βασικό πρόβλημα του αναχρονισμού, δηλαδή της ανάγνωσης προγενέστερων φαινομένων με όρους και αντιλήψεις μεταγενέστερων εποχών. Στην περίπτωση της παρούσας μελέτης, ο αναχρονισμός εκδηλώνεται κυρίως με δύο τρόπους. Πρώτον, μέσω της τάσης να αναγνωρίζονται στην ελληνική φιλοσοφία ή στη λαϊκή θρησκευτικότητα στοιχεία που κατανοούνται ως «προδρομικές» μορφές χριστιανικών δογμάτων, χωρίς να λαμβάνεται υπόψη η διαφορετική εννοιολογική τους συγκρότηση. Δεύτερον, μέσω της ανάγνωσης των βιβλικών κειμένων με κατηγορίες που διαμορφώθηκαν σε μεταγενέστερα θεολογικά συμφραζόμενα, ιδίως στο πλαίσιο της πατερικής και δογματικής θεολογίας.

Η αποφυγή του αναχρονισμού επιτυγχάνεται, στο πλαίσιο της παρούσας εργασίας, μέσω της συστηματικής διάκρισης μεταξύ ιστορικής ανάλυσης και θεολογικής ανάγνωσης. Η ιστορική ανάλυση επιδιώκει να κατανοήσει τα κείμενα και τις ιδέες εντός του αρχικού τους πλαισίου, λαμβάνοντας υπόψη τις συνθήκες της εποχής, το γλωσσικό ιδίωμα και τη λειτουργία τους στο εσωτερικό της αντίστοιχης παράδοσης. Αντιθέτως, η θεολογική ανάγνωση εξετάζει τον τρόπο με τον οποίο τα ίδια αυτά στοιχεία προσλήφθηκαν και επανανοηματοδοτήθηκαν σε μεταγενέστερα συμφραζόμενα, ιδίως εντός της χριστιανικής παράδοσης. Η διάκριση αυτή δεν αποσκοπεί στον διαχωρισμό δύο ανεξάρτητων επιπέδων, αλλά στη διατήρηση της μεθοδολογικής σαφήνειας μεταξύ τους.

Ένα δεύτερο όριο της έρευνας αφορά τη χρήση της συγκριτικής μεθόδου. Όπως έχει ήδη επισημανθεί, η σύγκριση μεταξύ διαφορετικών παραδόσεων ενέχει τον κίνδυνο υπερανάγνωσης των ομοιοτήτων και υποτίμησης των διαφορών. Η σύγχρονη βιβλική και θρησκευτολογική έρευνα έχει καταδείξει ότι η αναζήτηση παραλληλισμών μπορεί εύκολα

να οδηγήσει σε αυθαίρετες κατασκευές σχέσεων επιρροής, εφόσον δεν συνοδεύεται από αυστηρά κριτήρια τεκμηρίωσης (Tobolowsky, 2023, 1-31). Για τον λόγο αυτό, η παρούσα εργασία περιορίζεται σε περιπτώσεις όπου οι συγκρίσεις μπορούν να υποστηριχθούν είτε από ιστορικά δεδομένα είτε από σαφείς δομικές αναλογίες, αποφεύγοντας τη γενίκευση μεμονωμένων ομοιοτήτων.

Επιπρόσθετα, η μελέτη αναγνωρίζει ότι ορισμένα αφηγηματικά και μυθολογικά μοτίβα, όπως οι διηγήσεις περί κατακλυσμού, εμφανίζονται σε πολλούς πολιτισμούς και δεν μπορούν να αποδοθούν μονοσήμαντα σε μία συγκεκριμένη πηγή. Η ύπαρξη τέτοιων μοτίβων κατανοείται είτε ως αποτέλεσμα κοινών εμπειριών είτε ως προϊόν ευρύτερων πολιτισμικών ανταλλαγών, χωρίς να τεκμαίρεται αυτομάτως άμεση εξάρτηση μεταξύ των επιμέρους παραδόσεων (Collins, 2012, 403–426). Η επισήμανση αυτή λειτουργεί ως αναγκαίο όριο έναντι της τάσης για απλουστευτική ανάγνωση των συγκλίσεων.

Ένα ακόμη όριο αφορά τη φύση της έννοιας της «προεικόνισης». Στο πλαίσιο της παρούσας εργασίας, η έννοια αυτή δεν χρησιμοποιείται ως ιστορική κατηγορία, αλλά ως θεολογικός όρος που αναφέρεται στον τρόπο με τον οποίο η χριστιανική παράδοση έδωσε απαντήσεις σε προγενέστερα κείμενα και ιδέες. Η διάκριση αυτή είναι κρίσιμη, καθώς η χρήση του όρου χωρίς επαρκή διευκρίνιση μπορεί να οδηγήσει στην εσφαλμένη εντύπωση ότι προχριστιανικές παραδόσεις περιείχαν συνειδητές ή άμεσες αναφορές σε μεταγενέστερα γεγονότα. Αντιθέτως, η παρούσα εργασία αντιμετωπίζει την «προεικόνιση» ως αναγνωστική κατασκευή, η οποία αποκαλύπτει τον τρόπο σκέψης των μεταγενέστερων και όχι κατ' ανάγκη την πρόθεση των αρχικών συγγραφέων.

Τέλος, η εργασία θέτει ως όριο την αποφυγή αξιολογικών κρίσεων που θα οδηγούσαν είτε σε ιεράρχηση των παραδόσεων είτε σε εξομοίωσή τους. Η αρχαία ελληνική και η εβραϊκή παράδοση εξετάζονται ως διακριτά πολιτισμικά και θρησκευτικά συστήματα, με τη δική τους εσωτερική συνοχή και λογική. Η αναγνώριση συγκλίσεων δεν συνεπάγεται ταύτιση, όπως και η ανάδειξη διαφορών δεν οδηγεί σε απολυτότητα διαχωρισμού. Η ισορροπία αυτή αποτελεί βασική προϋπόθεση για την επιστημονική εγκυρότητα της έρευνας (Weiss, 1955, 116).

Συνοψίζοντας, τα όρια της παρούσας μελέτης καθορίζονται από την ανάγκη αποφυγής αναχρονισμών, την προσεκτική χρήση της συγκριτικής μεθόδου και τη σαφή διάκριση μεταξύ ιστορικής ανάλυσης και θεολογικής ανάγνωσης. Η συνειδητή τήρηση των ορίων αυτών διασφαλίζει την αξιοπιστία των συμπερασμάτων και επιτρέπει μια τεκμηριωμένη προσέγγιση ενός ιδιαίτερα σύνθετου και απαιτητικού ερευνητικού πεδίου.

1. Ιστορικό και θρησκευτικό πλαίσιο του αρχαίου ελληνικού και του εβραϊκού κόσμου

1.1 Η αρχαία ελληνική θρησκευτικότητα: βασικά χαρακτηριστικά

Η αρχαία ελληνική θρησκευτικότητα συγκροτεί ένα πολυσύνθετο και πολυεπίπεδο φαινόμενο, το οποίο δεν δύναται να αποδοθεί μέσω ενός ενιαίου δογματικού συστήματος ή μιας συστηματοποιημένης θεολογίας, όπως συμβαίνει σε μεταγενέστερες μονοθεϊστικές παραδόσεις. Αντιθέτως, πρόκειται για ένα δυναμικό σύνολο λατρευτικών πρακτικών, μυθολογικών αφηγήσεων και φιλοσοφικών αναζητήσεων, που εξελίσσονται διαχρονικά και διαφοροποιούνται ανάλογα με τον τόπο, την εποχή και το κοινωνικό πλαίσιο. Η κατανόηση της ιδιομορφίας αυτής είναι απαραίτητη προϋπόθεση για κάθε συγκριτική προσέγγιση με τον εβραϊκό κόσμο της Παλαιάς Διαθήκης (Burkert, 1993, 21).

Ένα από τα βασικά χαρακτηριστικά της ελληνικής θρησκευτικότητας είναι ο πολυθεϊστικός της χαρακτήρας. Το ελληνικό πάνθεον δεν συνιστά απλώς μια πολλαπλότητα θεοτήτων, αλλά ένα σύστημα θεϊκών μορφών με σαφώς διακριτούς ρόλους, αρμοδιότητες και σφαίρες επιρροής. Οι θεοί εμφανίζονται ως προσωποποιημένες δυνάμεις, συνδεδεμένες τόσο με φυσικά φαινόμενα όσο και με πτυχές της ανθρώπινης ζωής. Ωστόσο, η πολυθεΐα αυτή δεν αποκλείει την ύπαρξη μιας ευρύτερης αντίληψης περί τάξης ή αρμονίας, η οποία διέπει τον κόσμο και υπερβαίνει τις επιμέρους θεϊκές εκφράσεις. Η έννοια της «κοσμικής τάξης» ή της «μοίρας» λειτουργεί ως ρυθμιστική αρχή, ακόμη και για τους ίδιους τους θεούς, υποδηλώνοντας ότι η ελληνική θρησκευτικότητα δεν περιορίζεται σε μια απλή λατρεία πολλών ανεξάρτητων θεοτήτων (Mikalson et al., 2021, 23).

Παράλληλα, η ελληνική θρησκεία χαρακτηρίζεται από έντονο ανθρωπομορφισμό. Οι θεοί παρουσιάζονται με ανθρώπινα χαρακτηριστικά, πάθη και συμπεριφορές, γεγονός που τους καθιστά προσιτούς και κατανοητούς, αλλά ταυτόχρονα περιορίζει τη δυνατότητα διατύπωσης μιας αφηρημένης έννοιας του θείου. Η θεϊκή υπόσταση δεν διαχωρίζεται απόλυτα από τον ανθρώπινο κόσμο, αλλά εντάσσεται σε ένα συνεχές, όπου το θείο και το ανθρώπινο συνυπάρχουν και αλληλεπιδρούν. Η εγγύτητα αυτή δεν συνεπάγεται ισότητα,

αλλά υποδηλώνει μια διαφορετική αντίληψη της σχέσης ανθρώπου και θεού, σε σύγκριση με τον εβραϊκό μονοθεϊσμό, όπου η απόσταση μεταξύ δημιουργού και δημιουργήματος είναι σαφώς εντονότερη (Weiss, 1955, 116).

Εξαιρετική σημασία στην ελληνική θρησκευτικότητα έχει η πράξη της λατρείας, η οποία προηγείται της δογματικής διατύπωσης. Η σχέση του ανθρώπου με το θείο εκφράζεται κυρίως μέσω τελετουργικών πράξεων, όπως θυσίες, προσφορές και εορτές, οι οποίες αποσκοπούν στη διατήρηση της εύνοιας των θεών και στην εξασφάλιση της ευημερίας της κοινότητας. Η θρησκεία, υπό αυτή την έννοια, είναι πρωτίστως πρακτική και κοινωνική, και όχι συστηματικά θεωρητική. Δεν υπάρχει ένα ιερό κείμενο με κανονιστικό χαρακτήρα ανάλογο της Παλαιάς Διαθήκης, ούτε μια ενιαία ιεραρχία που να καθορίζει το ορθό δόγμα. Η ποικιλία των τοπικών λατρειών και η απουσία δογματικής ομοιογένειας καθιστούν την ελληνική θρησκευτικότητα περισσότερο ευέλικτη, αλλά και λιγότερο συνεκτική σε θεολογικό επίπεδο (Burkert, 1993, 22).

Στο ίδιο πλαίσιο εντάσσεται και η σημασία των ιερών χώρων και των μαντείων, τα οποία λειτουργούν ως σημεία επικοινωνίας μεταξύ ανθρώπου και θείου. Το Μαντείο των Δελφών αποτελεί χαρακτηριστικό παράδειγμα ενός τέτοιου θεσμού, όπου η θεϊκή βούληση εκφράζεται μέσω χρησμών, οι οποίοι χρήζουν ανάγνωσης. Τα δελφικά παραγγέλματα, ως συνοπτικές ηθικές υποδείξεις, συνδέονται με αυτό το πλαίσιο και αποτυπώνουν μια μορφή πρακτικής σοφίας, η οποία δεν έχει δεσμευτικό χαρακτήρα νόμου, αλλά λειτουργεί ως καθοδήγηση για την ανθρώπινη συμπεριφορά. Η έμφαση στην αυτογνωσία και στο μέτρο, όπως εκφράζεται σε ρήσεις όπως το «γνῶθι σεαυτόν» και το «μηδέν ἄγαν», υποδηλώνει μια ηθική προσανατολισμένη στην εσωτερική ισορροπία και όχι στην υπακοή σε έναν αποκαλυπτικό νόμο (Mikalson et al., 2021, 23).

Πέραν της λαϊκής θρησκευτικότητας, η αρχαία Ελλάδα ανέπτυξε ήδη από τον 6ο αιώνα π.Χ. μια φιλοσοφική παράδοση, η οποία επιχείρησε να επαναδιατυπώσει το ζήτημα του θείου με όρους περισσότερο αφηρημένους και ορθολογικούς. Οι προσωκρατικοί φιλόσοφοι αναζήτησαν τις αρχές του κόσμου πέρα από τις μυθολογικές αφηγήσεις, ενώ μεταγενέστεροι στοχαστές, όπως ο Πλάτων και ο Αριστοτέλης, διαμόρφωσαν έννοιες που προσεγγίζουν περισσότερο μια ενιαία και υπερβατική αρχή. Η εξέλιξη αυτή δεν καταργεί

τη λαϊκή θρησκευτικότητα, αλλά συνυπάρχει με αυτήν, δημιουργώντας ένα πολυφωνικό θρησκευτικό και φιλοσοφικό τοπίο (Weiss, 1955, 116).

Η διττή αυτή διάσταση, λατρευτική και φιλοσοφική, καθιστά την ελληνική θρησκευτικότητα ιδιαίτερα ενδιαφέρουσα για συγκριτική μελέτη. Από τη μία πλευρά, η απουσία αποκαλυπτικού χαρακτήρα και δεσμευτικού νόμου τη διαφοροποιεί ριζικά από τον εβραϊκό κόσμο. Από την άλλη, η ανάπτυξη φιλοσοφικών εννοιών περί του θείου δημιουργεί ένα πεδίο στο οποίο μπορούν να εντοπιστούν συγκλίσεις, ιδίως όταν εξετάζονται υπό το πρίσμα της μεταγενέστερης χριστιανικής ανάγνωσης (Hengel, 1974, 101).

Η αρχαία ελληνική θρησκευτικότητα χαρακτηρίζεται από πολυθεϊσμό, ανθρωπομορφισμό, έμφαση στη λατρευτική πράξη και σταδιακή φιλοσοφική εμβάθυνση. Η ιδιαιτερότητα αυτή δεν επιτρέπει απλουστευτικές συγκρίσεις με τον εβραϊκό μονοθεϊσμό, αλλά καθιστά αναγκαία μια προσέγγιση που λαμβάνει υπόψη τόσο τις εσωτερικές διαφοροποιήσεις της ελληνικής παράδοσης όσο και το ιστορικό της βάθος (Burkert, 1993, 23).

1.2 Ο εβραϊκός κόσμος της Παλαιάς Διαθήκης: διαθήκη, νόμος και εκλογή

Σε αντίθεση με την πολυμορφία και τη σχετική ελαστικότητα της αρχαίας ελληνικής θρησκευτικότητας, ο εβραϊκός κόσμος της Παλαιάς Διαθήκης συγκροτείται γύρω από έναν σαφώς προσδιορισμένο θεολογικό πυρήνα, ο οποίος οργανώνεται με βάση τρεις θεμελιώδεις κατηγορίες: τη διαθήκη, τον νόμο και την εκλογή. Οι κατηγορίες αυτές δεν λειτουργούν αποσπασματικά, αλλά συνιστούν ένα ενιαίο σύστημα, το οποίο καθορίζει τη σχέση του λαού με τον Θεό, την εσωτερική του συνοχή και την ιστορική του αυτοσυνειδησία (Χαστούπης, 1981).

Καταρχάς, η έννοια της διαθήκης αποτελεί τον ακρογωνιαίο λίθο της βιβλικής θεολογίας. Η σχέση μεταξύ Θεού και Ισραήλ δεν παρουσιάζεται ως αποτέλεσμα φυσικής ή κοσμικής τάξης, αλλά ως προϊόν ελεύθερης και ιστορικά προσδιορισμένης πρωτοβουλίας του Θεού. Η διαθήκη δεν συνιστά μόνο μια συμφωνία, αλλά μια δυναμική σχέση, η οποία

θεμελιώνεται στην υπόσχεση, την πιστότητα και την ανταπόκριση. Από την κλήση του Αβραάμ έως τη σύναψη της διαθήκης στο Σινά, η ιστορία του Ισραήλ νοηματοδοτείται ως ιστορία θείας παρέμβασης και καθοδήγησης. Η έννοια αυτή διαφοροποιεί ριζικά τον εβραϊκό κόσμο από την ελληνική αντίληψη της σχέσης ανθρώπου και θεού, η οποία δεν συγκροτείται σε επίπεδο συλλογικής, ιστορικής δέσμευσης (Gericke, 2012, 20).

Στενά συνδεδεμένος με τη διαθήκη είναι ο νόμος, ο οποίος λειτουργεί ως συγκεκριμένη έκφραση της θείας βούλησης. Σε αντίθεση με τα ηθικά παραγγέλματα της ελληνικής παράδοσης, τα οποία έχουν χαρακτήρα συμβουλευτικό ή παιδευτικό, ο βιβλικός νόμος παρουσιάζεται ως δεσμευτικός και αποκαλυπτικός. Οι εντολές δεν αποτελούν προϊόν ανθρώπινης σοφίας ή εμπειρίας, αλλά δίνονται από τον ίδιο τον Θεό και, ως εκ τούτου, φέρουν απόλυτη ισχύ. Η υπακοή στον νόμο δεν είναι απλώς ηθική επιλογή, αλλά έκφραση πιστότητας στη διαθήκη και προϋπόθεση για τη διατήρηση της σχέσης με τον Θεό (Hengel, 1974, 100).

Η δεσμευτικότητα αυτή του νόμου δεν περιορίζεται σε επιμέρους ηθικές διατάξεις, αλλά επεκτείνεται σε κάθε πτυχή της ζωής του λαού. Ο νόμος ρυθμίζει τη λατρεία, την κοινωνική δικαιοσύνη, τις διαπροσωπικές σχέσεις και την καθημερινή συμπεριφορά, συγκροτώντας ένα ολοκληρωμένο πλαίσιο ζωής. Η θρησκευτικότητα, συνεπώς, δεν εκφράζεται κυρίως μέσω τελετουργικών πράξεων που αποσκοπούν στην εξασφάλιση της εύνοιας του θείου, αλλά μέσω της πιστής τήρησης ενός θεσπισμένου τρόπου ζωής. Η διάσταση αυτή προσδίδει στην εβραϊκή θρησκεία έναν έντονα κανονιστικό χαρακτήρα, ο οποίος διαφοροποιείται σαφώς από την πρακτικο-λατρευτική έμφαση της ελληνικής παράδοσης (Gericke, 2012, 22).

Μία επιπρόσθετη θεμελιώδης κατηγορία είναι η έννοια της εκλογής. Ο Ισραήλ αυτοπροσδιορίζεται ως ο λαός που έχει επιλεγεί από τον Θεό, όχι λόγω εγγενούς υπεροχής, αλλά ως αποτέλεσμα θείας βούλησης και σκοπού. Η εκλογή αυτή δεν συνεπάγεται απλώς προνομιακή θέση, αλλά συνοδεύεται από ευθύνη και υποχρέωση. Ο λαός καλείται να ανταποκριθεί στην κλήση του μέσω της τήρησης του νόμου και της διατήρησης της πιστότητας στη διαθήκη. Η έννοια της εκλογής, επομένως, συνδέεται άρρηκτα με την έννοια της ευθύνης και της κρίσης, καθώς η απομάκρυνση από τον Θεό επιφέρει συνέπειες σε ιστορικό και θεολογικό επίπεδο (Graves & Patai, 2014, 11).

Η ιστορικότητα αποτελεί ένα ακόμη καθοριστικό στοιχείο της εβραϊκής θρησκευτικότητας. Τα βιβλικά κείμενα δεν παρουσιάζουν μόνο διαχρονικές αλήθειες, αλλά αφηγούνται συγκεκριμένα γεγονότα, τα οποία κατανοούνται ως εκδηλώσεις της θείας δράσης μέσα στον χρόνο. Η έξοδος από την Αίγυπτο, η πορεία στην έρημο και η εγκατάσταση στη γη της επαγγελίας δεν συνιστούν μόνο συμβολικές αφηγήσεις, αλλά θεμελιώδη σημεία αναφοράς για την ταυτότητα του λαού. Η ιστορία μετατρέπεται σε θεολογικό πεδίο, όπου αποκαλύπτεται η σχέση μεταξύ Θεού και ανθρώπου. Η διάσταση αυτή διαφοροποιείται έντονα από την ελληνική παράδοση, όπου ο μύθος και η φιλοσοφία δεν συνδέονται με τον ίδιο τρόπο με μια γραμμική ιστορική αφήγηση θείας παρέμβασης (Gericke, 2012, 23).

Επιπλέον, ο εβραϊκός μονοθεϊσμός χαρακτηρίζεται από μια ισχυρή τάση αποκλειστικότητας. Η πίστη στον έναν Θεό δεν συνυπάρχει με άλλες θεότητες, αλλά αποκλείει την ύπαρξή τους ως αντικειμένων λατρείας. Η αποκλειστικότητα αυτή δεν έχει μόνο θεολογική διάσταση, αλλά επηρεάζει και την κοινωνική και πολιτισμική συγκρότηση του λαού, δημιουργώντας σαφή όρια μεταξύ του Ισραήλ και των άλλων εθνών. Η διαφοροποίηση αυτή ενισχύεται μέσω του νόμου και της λατρευτικής πρακτικής, οι οποίες λειτουργούν ως μέσα διατήρησης της ταυτότητας (Χαστούπης, 1981, 24).

Ο εβραϊκός κόσμος της Παλαιάς Διαθήκης διακρίνεται από την ενότητα θεολογίας και ιστορίας, τη δεσμευτικότητα του αποκαλυπτικού νόμου και την έννοια της εκλογής ως θεμελιώδους στοιχείου ταυτότητας. Η θρησκευτικότητα δεν περιορίζεται σε επιμέρους πρακτικές ή αφηρημένες αναζητήσεις, αλλά συγκροτεί ένα ολοκληρωμένο σύστημα ζωής, στο οποίο η σχέση με τον Θεό καθορίζει κάθε πτυχή της ανθρώπινης ύπαρξης (Grün, 1998, 21).

Η κατανόηση των χαρακτηριστικών αυτών είναι καθοριστική για τη συγκριτική προσέγγιση με την ελληνική παράδοση, καθώς καθιστά εμφανές ότι οι δύο κόσμοι δεν διαφέρουν απλώς ως προς επιμέρους στοιχεία, αλλά ως προς τον ίδιο τον τρόπο συγκρότησης της θρησκευτικής εμπειρίας. Η διαφορά αυτή δεν αναιρεί τη δυνατότητα εντοπισμού συγκλίσεων, αλλά επιβάλλει την εξέτασή τους με αυξημένη μεθοδολογική

προσοχή και επίγνωση των διαφορετικών θεμελιωδών τους προϋποθέσεων (Noegel, 2007, 19-38).

1.3 Διαφορές κοσμοαντίληψης: μύθος, λόγος, αποκάλυψη, ιστορία

Η σύγκριση μεταξύ της αρχαίας ελληνικής και της εβραϊκής θρησκευτικής παράδοσης καθίσταται ουσιαστικά γόνιμη μόνον εφόσον προηγηθεί η σαφής διάκριση των θεμελιωδών τους κοσμοαντιλήψεων. Οι δύο αυτοί κόσμοι δεν διαφοροποιούνται απλώς ως προς επιμέρους θρησκευτικά ή ηθικά στοιχεία, αλλά συγκροτούν διακριτά παραδείγματα, τα οποία αφορούν τον τρόπο κατανόησης της πραγματικότητας, της θεότητας και της θέσης του ανθρώπου εντός του κόσμου (Grün, 1998, 22).

Στην ελληνική παράδοση, η πρόσληψη του κόσμου διαμορφώνεται αρχικά εντός του πλαισίου του μύθου, ο οποίος λειτουργεί ως πρωτογενής τρόπος ανάγνωσης της τάξης των πραγμάτων. Ο μύθος δεν συνιστά απλή αφηγηματική κατασκευή, αλλά συγκροτεί ένα σχήμα που επιτρέπει την κατανόηση της σχέσης μεταξύ θεών και ανθρώπων, καθώς και την απόδοση νοήματος σε φυσικά και κοινωνικά φαινόμενα. Η μετάβαση από τον μύθο στον λόγο, ήδη από τους προσωκρατικούς φιλοσόφους, δεν καταργεί πλήρως το μυθολογικό υπόβαθρο, αλλά εισάγει μια νέα μορφή αναγνωστικής προσέγγισης, η οποία επιδιώκει τη σύλληψη των αρχών του κόσμου με όρους καθολικότητας και ορθολογικής συνοχής. Ο λόγος, ως φιλοσοφική κατηγορία, δεν περιορίζεται στη γλωσσική έκφραση, αλλά συνιστά μέθοδο προσέγγισης της αλήθειας, η οποία στηρίζεται στη νοητική διερεύνηση και την αναζήτηση αιτιών (Burkert, 1993, 24).

Αντιθέτως, στον εβραϊκό κόσμο της Παλαιάς Διαθήκης, η θεμελιώδης κατηγορία ανάγνωσης της πραγματικότητας δεν είναι ο μύθος ούτε ο φιλοσοφικός λόγος, αλλά η αποκάλυψη. Η γνώση του Θεού δεν προκύπτει από ανθρώπινη αναζήτηση ή θεωρητική επεξεργασία, αλλά από πρωτοβουλία του ίδιου του Θεού, ο οποίος αποκαλύπτεται εντός της ιστορίας. Η αποκάλυψη αυτή δεν έχει αφηρημένο χαρακτήρα, αλλά συνδέεται με συγκεκριμένα γεγονότα και πρόσωπα, τα οποία συγκροτούν τον πυρήνα της συλλογικής μνήμης του λαού. Η έννοια της αλήθειας, συνεπώς, δεν ταυτίζεται με τη νοητική σύλληψη μιας κοσμικής αρχής, αλλά με την πιστή ανταπόκριση σε έναν λόγο που απευθύνεται στον άνθρωπο από τον Θεό (Hengel, 1974, 68).

Η διαφοροποίηση αυτή αντανακλάται και στη σημασία της ιστορίας. Στην ελληνική σκέψη, ακόμη και όταν αναπτύσσονται φιλοσοφικά συστήματα υψηλού επιπέδου αφαίρεσης, η ιστορία δεν αποκτά τον χαρακτήρα θεολογικού πεδίου με την έννοια που απαντά στην Παλαιά Διαθήκη. Η κοσμική τάξη νοείται ως διαχρονική και, σε μεγάλο βαθμό, ανεξάρτητη από συγκεκριμένες ιστορικές εξελίξεις. Αντιθέτως, στον εβραϊκό κόσμο, η ιστορία αποτελεί τον κατεξοχήν χώρο φανέρωσης της θείας βούλησης (Χαστούπης, 1981). Τα γεγονότα δεν κατανοούνται ουσιαστικά ως αλληλουχία συμβάντων, αλλά ως εκφράσεις της σχέσης μεταξύ Θεού και λαού. Η ιστορικότητα δεν είναι περιφερειακό στοιχείο, αλλά δομικό χαρακτηριστικό της θεολογίας.

Συναφής προς τα ανωτέρω είναι και η διαφορετική πρόσληψη της έννοιας του λόγου. Στην ελληνική παράδοση, ο λόγος λειτουργεί ως μέσο κατανόησης του κόσμου, μέσω της οποίας ο άνθρωπος προσεγγίζει την τάξη που τον διέπει. Στον βιβλικό κόσμο, αντιθέτως, ο λόγος έχει πρωτίστως ενεργητικό και δημιουργικό χαρακτήρα και συνιστά έκφραση της θείας βούλησης που επιτελεί αυτό που δηλώνει (Noegel, 2007, 19-38). Η διαφορά αυτή είναι ουσιαστική αφορά τον ίδιο τον τρόπο συγκρότησης της σχέσης μεταξύ Θεού και ανθρώπου.

Επιπλέον, η ελληνική κοσμοαντίληψη, ακόμη και στις φιλοσοφικές της εκδοχές, διατηρεί έναν βαθμό εγγενούς κοσμικότητας, υπό την έννοια ότι η τάξη του κόσμου μπορεί να προσεγγιστεί, τουλάχιστον εν μέρει, μέσω της ανθρώπινης νόησης. Η εβραϊκή παράδοση, αντιθέτως, υπογραμμίζει τη ριζική υπερβατικότητα του Θεού και τη μη δυνατότητα πλήρους κατανόησής Του από τον άνθρωπο. Η γνώση του Θεού είναι πάντοτε σχεσιακή και εξαρτάται από την αποκάλυψή Του, όχι από την αυτοτελή ικανότητα της ανθρώπινης διάνοιας (Hengel, 1974, 71).

Η αναγνώριση των διαφορών αυτών είναι κρίσιμη για την αποφυγή εσφαλμένων συγκρίσεων. Η ύπαρξη ορισμένων επιφανειακών αναλογιών, ιδίως σε μεταγενέστερες φιλοσοφικές διατυπώσεις, δεν αναιρεί το γεγονός ότι οι δύο παραδόσεις στηρίζονται σε διαφορετικά θεμέλια. Η σύγχρονη έρευνα έχει επισημάνει ότι η τάση εξομίωσης των διαφορετικών αυτών κοσμοαντιλήψεων συχνά προκύπτει από την επιθυμία ανεύρεσης ενιαίων σχημάτων, τα οποία, ωστόσο, δεν ανταποκρίνονται στην ιστορική πραγματικότητα (Tobolowsky, 2023, 1-31).

Συνεπώς, η διάκριση μεταξύ μύθου, λόγου, αποκάλυψης και ιστορίας αντανακλά βαθύτερες διαφοροποιήσεις ως προς τη συγκρότηση της θρησκευτικής εμπειρίας. Η ελληνική παράδοση αναπτύσσεται μέσα από τη μετάβαση από τον μύθο στον φιλοσοφικό λόγο, ενώ η εβραϊκή θεμελιώνεται στην ιστορική αποκάλυψη και στη διαθήκη. Η κατανόηση αυτής της διάκρισης είναι αναγκαία προϋπόθεση για κάθε περαιτέρω συγκριτική διερεύνηση (Noegel, 2007, 19-38).

1.4 Η έννοια του θείου στους δύο κόσμους

Η διερεύνηση της έννοιας του θείου στην αρχαία ελληνική και στην εβραϊκή παράδοση αποκαλύπτει όχι μόνο διαφορετικές θεολογικές διατυπώσεις, αλλά δύο διακριτά οντολογικά και γνωσιολογικά παραδείγματα. Η διαφορά δεν εξαντλείται στην αντιπαράθεση πολυθεϊσμού και μονοθεϊσμού, αλλά εκτείνεται στον τρόπο με τον οποίο το θείο νοείται ως πραγματικότητα, καθώς και στη δυνατότητα πρόσβασης του ανθρώπου σε αυτήν (Noegel, 2007, 19-38).

Στην ελληνική παράδοση, το θείο εμφανίζεται αρχικά ως πλουραλιστική πραγματικότητα, η οποία εκφράζεται μέσω πολλαπλών θεϊκών μορφών. Οι θεοί του ελληνικού πανθέου δεν συγκροτούν ένα αυστηρά ιεραρχημένο σύστημα, αλλά ένα δίκτυο σχέσεων, στο οποίο κάθε θεότητα διαθέτει συγκεκριμένη σφαίρα δράσης. Η πολλαπλότητα αυτή δεν αναιρεί την ύπαρξη μιας ευρύτερης κοσμικής τάξης, αλλά υποδηλώνει ότι το θείο γίνεται αντιληπτό κυρίως μέσω των επιμέρους εκδηλώσεών του. Ο θεϊκός κόσμος, ως μη διαχωρισμένος από τον ανθρώπινο, διατηρεί μαζί του μια σχέση εγγύτητας και αλληλεπίδρασης, η οποία εκφράζεται τόσο μέσω της μυθολογίας όσο και μέσω της λατρευτικής πράξης (Grün, 1998, 24).

Παράλληλα, η ελληνική σκέψη, ιδίως από τον 5ο αιώνα π.Χ. και εξής, επιχειρεί να υπερβεί τη μυθολογική αναπαράσταση του θείου, προσεγγίζοντάς το με όρους ενότητας και αφηρημένης αρχής. Η φιλοσοφική αυτή μετατόπιση δεν οδηγεί σε πλήρη εγκατάλειψη της παραδοσιακής θρησκευτικότητας, αλλά εισάγει ένα δεύτερο επίπεδο κατανόησης, στο οποίο το θείο συλλαμβάνεται ως αρχή τάξης, νοητής συνοχής ή υπέρτατου αγαθού. Η εξέλιξη αυτή αποκαλύπτει μια εσωτερική τάση της ελληνικής σκέψης προς την ενοποίηση

της έννοιας του θείου, χωρίς, ωστόσο, να καταλήγει σε έναν αποκλειστικό μονοθεϊσμό με τη βιβλική έννοια (Hengel, 1974, 73).

Αντιθέτως, στην περίπτωση της εβραϊκής θρησκείας η έννοια του θείου θεμελιώνεται εξαρχής στην αρχή της μοναδικότητας και της αποκλειστικότητας. Ο Θεός δεν συνιστά μία από τις πολλές δυνατές εκφράσεις του θείου, αλλά τη μόνη και απόλυτη πηγή της ύπαρξης. Η δημιουργία του κόσμου δεν απορρέει από μια προϋπάρχουσα κοσμική τάξη, αλλά από τη βούληση ενός προσωπικού Θεού, ο οποίος υπερβαίνει ριζικά τον κόσμο και δεν εξαρτάται από αυτόν. Η υπερβατικότητα αυτή συνοδεύεται από μια ισχυρή διάκριση μεταξύ δημιουργού και δημιουργήματος, η οποία δεν επιτρέπει την εξομίωση ή τη συγχώνευση των δύο επιπέδων (Χαστούπης, 1981, 1).

Η μοναδικότητα του Θεού συνδέεται άμεσα με την έννοια της αποκάλυψης, αφού σε αντίθεση με την ελληνική παράδοση, όπου η γνώση του θείου επιδιώκεται μέσω της παρατήρησης, της τελετουργίας ή της φιλοσοφικής διερεύνησης, στον βιβλικό κόσμο η γνώση αυτή προκύπτει από την πρωτοβουλία του ίδιου του Θεού. Ο Θεός αποκαλύπτεται ως πρόσωπο που απευθύνεται στον άνθρωπο, καλεί, καθοδηγεί και κρίνει. Η προσωπικότητα αυτή του Θεού διαφοροποιεί ουσιαστικά τη βιβλική έννοια του θείου από τις αφηρημένες ή απρόσωπες αρχές που συναντώνται σε ορισμένες φιλοσοφικές εκδοχές της ελληνικής σκέψης (Mikalson et al., 2021, 23).

Επιπλέον, η έννοια του θείου στον εβραϊκό κόσμο χαρακτηρίζεται από ηθική απόλυτη αξίωση. Ο Θεός δεν είναι πηγή δύναμης ή τάξης, αλλά και πηγή δικαιοσύνης, η οποία απαιτεί από τον άνθρωπο συγκεκριμένη στάση ζωής. Η ηθική διάσταση δεν είναι, άλλωστε, δευτερεύον στοιχείο, αλλά εγγενές χαρακτηριστικό της θεϊκής φύσης. Η σχέση με τον Θεό δεν καθορίζεται μόνο από λατρευτικές πράξεις, αλλά από τη συμμόρφωση σε έναν ηθικό νόμο, ο οποίος εκφράζει τη βούλησή Του (Weiss, 1955, 116).

Στον αντίποδα, στην ελληνική θρησκευτικότητα η ηθική δεν απορρέει κατ' ανάγκην άμεσα από τη φύση των θεών. Αν και υφίστανται έννοιες όπως η δίκη και η νέμεσις, οι οποίες συνδέονται με την αποκατάσταση της τάξης, οι θεοί δεν λειτουργούν πάντοτε ως πρότυπα ηθικής τελειότητας. Η ηθική τάξη φαίνεται συχνά να εδράζεται σε μια ευρύτερη

αντίληψη κοσμικής ισορροπίας και όχι σε μια απόλυτη θεϊκή βούληση (Noegel, 2007, 19-38).

Η διαφορά αυτή καθίσταται ιδιαίτερα σημαντική για τη συγκριτική προσέγγιση των δύο παραδόσεων. Η ελληνική έννοια του θείου χαρακτηρίζεται από πλουραλισμό, εγγύτητα προς τον κόσμο και σταδιακή φιλοσοφική αφαίρεση, ενώ η εβραϊκή θεολογία συγκροτείται γύρω από την απόλυτη ενότητα, την υπερβατικότητα και την προσωπική αποκάλυψη του Θεού. Οι όποιες συγκλίσεις ενδέχεται να εντοπιστούν σε μεταγενέστερες φάσεις της ελληνικής σκέψης δεν αναιρούν τη θεμελιώδη αυτή διαφοροποίηση (Hengel, 1974, 74).

Η σύγχρονη έρευνα έχει επισημάνει ότι η εξομοίωση των δύο εννοιών του θείου συνιστά συχνά αποτέλεσμα μεταγενέστερων σχημάτων, τα οποία επιδιώκουν να γεφυρώσουν εκ των υστέρων διαφορετικές παραδόσεις (Tobolowsky, 2023, 1-31). Η παρούσα μελέτη αποφεύγει τέτοιες προσεγγίσεις, επιδιώκοντας να κατανοήσει κάθε παράδοση εντός των δικών της όρων, προτού επιχειρήσει οποιαδήποτε σύγκριση.

Κατά συνέπεια, η έννοια του θείου στους δύο κόσμους αποκαλύπτει μια θεμελιώδη διαφοροποίηση ως προς τη φύση, τη λειτουργία και τη γνωσιολογική πρόσβαση στο θείο. Η κατανόηση αυτής της διαφοροποίησης αποτελεί αναγκαία προϋπόθεση για την ανάγνωση των παραλληλισμών που θα εξεταστούν στη συνέχεια, καθώς καθιστά σαφές ότι οι συγκλίσεις δεν μπορούν να αξιολογηθούν ανεξάρτητα από τα βαθύτερα θεολογικά τους συμφραζόμενα.

1.5 Η ηθική τάξη, η κοινότητα και ο άνθρωπος ενώπιον του θείου

Η σύγκριση της αρχαίας ελληνικής και της εβραϊκής παράδοσης ως προς την έννοια της ηθικής τάξης και τη θέση του ανθρώπου έναντι του θείου αποκαλύπτει δύο διαφορετικούς τρόπους θεμελίωσης της ηθικής εμπειρίας. Οι διαφορές αυτές δεν αφορούν απλώς το περιεχόμενο των επιμέρους ηθικών κανόνων, αλλά τον τρόπο με τον οποίο η ηθική αποκτά δεσμευτικότητα, καθώς και τη σχέση της με τη θρησκευτική πίστη και τη συλλογική ταυτότητα (Weiss, 1955, 116).

Στην αρχαία ελληνική θρησκεία και κοσμοαντίληψη, η ηθική τάξη συνδέεται πρωτίστως με την έννοια της κοσμικής ισορροπίας και της αρμονίας. Έννοιες όπως η δίκη, η νέμεσις και η ύβρις εκφράζουν μια αντίληψη σύμφωνα με την οποία η υπέρβαση των ορίων οδηγεί αναπόφευκτα σε αποκατάσταση της τάξης μέσω μιας μορφής αντιστάθμισης. Η ηθική, υπό αυτή την έννοια, δεν παρουσιάζεται ως αποτέλεσμα θεϊκής επιταγής με απόλυτο χαρακτήρα, αλλά ως ενσωμάτωση του ανθρώπου σε μια προϋπάρχουσα τάξη πραγμάτων, την οποία οφείλει να αναγνωρίσει και να σεβαστεί. Η παράβαση των ορίων δεν εκλαμβάνεται μόνο ως ηθικό σφάλμα, αλλά και ως διατάραξη της κοσμικής ισορροπίας (Burkert, 1993, 26).

Η αντίληψη αυτή αντανakλάται και στον τρόπο με τον οποίο διαμορφώνεται η ανθρώπινη ευθύνη. Ο άνθρωπος καλείται να επιδείξει σωφροσύνη, μέτρο και αυτογνωσία, προκειμένου να αποφύγει την υπέρβαση των φυσικών και ηθικών ορίων που του τίθενται. Η ηθική συμπεριφορά δεν επιβάλλεται εξωτερικά μέσω ενός συστηματοποιημένου νόμου, αλλά καλλιεργείται ως στάση ζωής, η οποία σχετίζεται με την εσωτερική συγκρότηση του ατόμου. Τα δελφικά παραγγέλματα αποτελούν χαρακτηριστική έκφραση αυτής της αντίληψης, καθώς λειτουργούν ως συνοπτικές υποδείξεις που αποσκοπούν στη διαμόρφωση του ήθους, χωρίς να συγκροτούν ένα δεσμευτικό κανονιστικό σύστημα (Noegel, 2007, 19-38).

Παράλληλα, η ηθική στην ελληνική παράδοση παρουσιάζει στενή σχέση με την κοινότητα, ιδίως στο πλαίσιο της πόλεως. Η κοινωνική διάσταση της ηθικής είναι εμφανής στην έμφαση που δίδεται στην τιμή, τη φήμη και την ευθύνη έναντι των άλλων. Η συμμόρφωση προς τους άγραφους ή γραπτούς νόμους της πόλεως συνδέεται όχι μόνο με την ατομική αρετή, αλλά και με τη διατήρηση της συνοχής της κοινότητας. Η ηθική, επομένως, δεν αποτελεί αποκλειστικά ατομική υπόθεση, αλλά εντάσσεται σε ένα πλαίσιο κοινωνικών σχέσεων και προσδοκιών (Mikalson et al., 2021, 23).

Αντιθέτως, στον εβραϊκό κόσμο της Παλαιάς Διαθήκης, η ηθική τάξη θεμελιώνεται άμεσα στη βούληση του Θεού και εκφράζεται μέσω του αποκαλυπτικού νόμου. Η ηθική δεν απορρέει από μια απρόσωπη κοσμική τάξη, αλλά από τη σχέση του ανθρώπου με έναν προσωπικό Θεό, ο οποίος θέτει συγκεκριμένες απαιτήσεις. Η δεσμευτικότητα των εντολών δεν εξαρτάται από την κοινωνική αποδοχή ή την πρακτική τους χρησιμότητα,

αλλά από την αυθεντία του Θεού που τις θεσπίζει. Η υπακοή στον νόμο αποτελεί, συνεπώς, πράξη θεολογικής σημασίας, η οποία συνδέεται άμεσα με τη διατήρηση της διαθήκης (Hengel, 1974, 76).

Η έννοια της ευθύνης αποκτά στο πλαίσιο αυτό διαφορετική διάσταση. Ο άνθρωπος δεν καλείται μόνο να διατηρήσει την ισορροπία εντός ενός κοσμικού συστήματος, αλλά να ανταποκριθεί σε μια προσωπική κλήση. Η παράβαση του νόμου δεν συνιστά μόνο διατάραξη της κοινωνικής τάξης, αλλά και ρήξη στη σχέση με τον Θεό. Η ηθική πράξη αποκτά, επομένως, χαρακτήρα σχέσης και όχι απλώς συμμόρφωσης σε αφηρημένες αρχές.

Εξαιρετική σημασία παρουσιάζει και η συλλογική διάσταση της ηθικής στον εβραϊκό κόσμο. Ο νόμος δεν απευθύνεται αποκλειστικά στο άτομο, αλλά στο σύνολο του λαού, ο οποίος καλείται να ζήσει ως κοινότητα υπό την καθοδήγηση του Θεού. Η ηθική τάξη δεν αποτελεί απλώς σύνολο ατομικών επιλογών, αλλά θεμέλιο της συλλογικής ταυτότητας. Η πίστη και η ηθική συμπεριφορά συνδέονται άρρηκτα με την ιστορική πορεία του λαού, γεγονός που προσδίδει στην ηθική έναν έντονα ιστορικό και κοινοτικό χαρακτήρα (Grün, 1998, 25).

Παρά τις σημαντικές αυτές διαφοροποιήσεις, είναι δυνατόν να εντοπιστούν ορισμένα σημεία σύγκλισης σε επίπεδο ηθικών αξιών. Η αποδοχή της ανάγκης για δικαιοσύνη, η αποφυγή της βίας και η έμφαση στην αυτοσυγκράτηση αποτελούν στοιχεία που απαντούν και στις δύο παραδόσεις, έστω και αν θεμελιώνονται διαφορετικά. Η σύγκλιση αυτή δεν αναιρεί τις διαφορές ως προς την πηγή και τη λειτουργία της ηθικής, αλλά υποδηλώνει την ύπαρξη κοινών ανθρωπολογικών προβληματισμών (Noegel, 2007, 19-38).

Η σύγχρονη έρευνα έχει επισημάνει ότι η αναγνώριση τέτοιων συγκλίσεων απαιτεί ιδιαίτερη προσοχή, ώστε να μην οδηγεί σε εξομίωση ανόμοιων συστημάτων. Η ύπαρξη παρόμοιων ηθικών διατυπώσεων δεν συνεπάγεται κατ' ανάγκην κοινή προέλευση ή άμεση επιρροή, αλλά μπορεί να κατανοηθεί ως αποτέλεσμα παράλληλης εξέλιξης ή κοινών κοινωνικών αναγκών (Tobolowsky, 2023, 1-31). Η διάκριση αυτή είναι καθοριστική για την αποφυγή απλουστευτικών προσεγγίσεων.

Συνοψίζοντας, η ηθική τάξη στην ελληνική παράδοση θεμελιώνεται στην έννοια της κοσμικής ισορροπίας και εκφράζεται μέσω της καλλιέργειας της αρετής και της συμμετοχής στην κοινότητα, ενώ στον εβραϊκό κόσμο της Παλαιάς Διαθήκης εδράζεται στη θεία βούληση και εκφράζεται μέσω της υπακοής στον νόμο και της πιστότητας στη διαθήκη. Η σύγκριση των δύο προσεγγίσεων αποκαλύπτει τόσο ουσιώδεις διαφορές όσο και επιμέρους συγκλίσεις, οι οποίες θα αποτελέσουν αντικείμενο περαιτέρω διερεύνησης στα επόμενα κεφάλαια (Noegel, 2007, 19-38).

1.6 Ιστορικές επαφές στην ανατολική Μεσόγειο

Η ανατολική Μεσόγειος ήδη πριν από τον Αλέξανδρο δεν ήταν χώρος απομονωμένων πολιτισμών, αλλά ένα εκτεταμένο πεδίο θαλάσσιων διαδρομών, εμπορίου, αποικισμών και πολιτικής διαμεσολάβησης. Οι Έλληνες, μέσω αποικιακών και εμπορικών εγκαταστάσεων, είχαν επαφές με τη Μικρά Ασία, την Κύπρο, τη Φοινίκη, την Αίγυπτο και τις παράκτιες ζώνες της Εγγύς Ανατολής. Οι Εβραίοι, από την πλευρά τους, εντάσσονταν σε ένα περιβάλλον όπου οι μεγάλες αυτοκρατορίες, ασσυριακή, βαβυλωνιακή και περσική, διαμόρφωναν τους όρους πολιτικής και πολιτισμικής επικοινωνίας. Επομένως, η συνάντηση Ελλήνων και Εβραίων δεν αρχίζει απότομα με την ελληνιστική εποχή, αλλά προετοιμάζεται από ευρύτερες διαδικασίες κινητικότητας και ανταλλαγής (Noegel, 2007, 19-38; Pfeiffer, 1937, 91-100).

Πρέπει, ωστόσο, να γίνει σαφές ότι η ύπαρξη επαφών δεν ταυτίζεται με την ύπαρξη συστηματικού θεολογικού διαλόγου. Πριν από την ελληνιστική εποχή, οι επαφές ήταν κυρίως έμμεσες, εμπορικές, γεωπολιτικές ή πολιτισμικές, και όχι απαραίτητα οργανωμένες γύρω από θρησκευτικές αναζητήσεις. Η ελληνική παρουσία στην ανατολική Μεσόγειο συνυπήρχε με φοινικικές, αιγυπτιακές, αραμαϊκές και περσικές επιρροές, ενώ ο ιουδαϊσμός συγκροτούσε την ταυτότητά του περισσότερο μέσα από τη σχέση με τις μεγάλες ανατολικές αυτοκρατορίες παρά μέσα από άμεσο διάλογο με την ελληνική θρησκεία. Η μεθοδολογική αυτή επιφύλαξη αποτρέπει τη βιαστική προβολή μεταγενέστερων χριστιανικών προσεγγίσεων σε περιόδους όπου οι συνθήκες δεν τις δικαιολογούν (Tobolowsky, 2023, 1-31).

Η ανατολική Μεσόγειος δεν πρέπει να αντιμετωπίζεται ως σύνολο απομονωμένων πολιτισμών, αλλά ως πεδίο διαρκών επικοινωνιών, μετακινήσεων, εμπορικών ανταλλαγών και λογοτεχνικών συγγενειών. Στο πλαίσιο αυτό, ο Cyrus H. Gordon έχει υποστηρίξει ότι η ομηρική και η βιβλική γραμματεία μπορούν να εξεταστούν ως προϊόντα ενός ευρύτερου ανατολικομεσογειακού πολιτισμικού περιβάλλοντος, μέσα στο οποίο κοινά αφηγηματικά σχήματα, ποιητικές τεχνικές και θεματικές δομές κυκλοφορούσαν χωρίς αυτό να συνεπάγεται πάντοτε άμεση εξάρτηση. Η παρατήρηση αυτή είναι ιδιαίτερα χρήσιμη για την παρούσα εργασία, διότι επιτρέπει τη σύγκριση ελληνικών και βιβλικών παραδόσεων μέσα σε ένα κοινό γεωπολιτισμικό πεδίο, χωρίς να καταργείται η αυτοτέλεια καθεμιάς από αυτές (Gordon, 1990, 29).

Η γεωγραφική θέση της Παλαιστίνης, ανάμεσα στην Αίγυπτο, τη Συρία, τη Μεσοποταμία και τις μεσογειακές ακτές, την καθιστούσε διαρκώς εκτεθειμένη σε διεθνείς δυνάμεις. Αυτή η θέση είχε διττή σημασία. Από τη μία, ευνοούσε τη μετάδοση γλωσσικών, διοικητικών και εμπορικών πρακτικών· από την άλλη, ενίσχυε την ανάγκη των Ιουδαίων να διαφυλάξουν ιδιαίτερα σημεία ταυτότητας, όπως ο ναός, ο νόμος, η περιτομή, οι διατροφικές διατάξεις και η μνήμη των πατριαρχών. Η εβραϊκή θρησκευτικότητα, ως ιστορική και διαθηκική αυτοσυνειδησία, διαμορφώθηκε επομένως σε περιβάλλον επαφής, αλλά και αντίστασης απέναντι σε πολιτισμικές πιέσεις (Hengel, 1974, 71; Tcherikover, 1959, 19).

Από ελληνικής πλευράς, η επαφή με την Ανατολή δεν σήμαινε απλώς πρόσληψη εξωτικών στοιχείων, αλλά συμμετοχή σε έναν κόσμο όπου μύθοι, τεχνικές, μορφές σοφίας και θεσμοί μπορούσαν να μετακινηθούν. Η ελληνική παράδοση γνώριζε αφηγήσεις για ταξίδια σοφών στην Αίγυπτο, για σχέσεις με ανατολικούς λαούς και για παλαιές κοινές μνήμες. Τέτοιες αφηγήσεις δεν πρέπει να χρησιμοποιούνται άκριτα ως ιστορικές αποδείξεις, αλλά δείχνουν ότι οι Έλληνες αντιλαμβάνονταν την Ανατολή ως τόπο αρχαιότητας, σοφίας και θρησκευτικού κύρους. Αυτή η αντίληψη αργότερα διευκόλυνε τη χριστιανική αξιοποίηση ελληνικών κατηγοριών χωρίς να καταργήσει την πρωταρχική βιβλική μήτρα του χριστιανισμού (Burkert, 1993, 29; Noegel, 2007, 19-38).

Στο εβραϊκό πλαίσιο, οι προελληνιστικές επαφές με τον ελληνικό κόσμο παραμένουν περιορισμένες ως προς τα άμεσα τεκμήρια. Η Παλαιά Διαθήκη ενδιαφέρεται κυρίως για τη σχέση του Ισραήλ με τον Θεό της διαθήκης και με τους λαούς που επηρεάζουν άμεσα την ιστορική του πορεία. Όταν γίνεται λόγος για ξένους λαούς, η έμφαση δεν είναι εθνογραφική με τη νεότερη έννοια, αλλά θεολογική και ιστορική. Η ιστορία αξιολογείται ως πεδίο κρίσης, παιδαγωγίας και σωτηριολογικής πορείας. Έτσι, ακόμη και όταν υπάρχουν γειτνιάσεις με ευρύτερα πολιτισμικά μοτίβα, η βιβλική παράδοση τα εντάσσει σε δικό της νοηματικό πλαίσιο (Gericke, 2012, 24).

Η ιστορική γειτνίαση των δύο κόσμων αποκτά μεγαλύτερη σημασία όταν ιδωθεί όχι ως αφετηρία ταύτισης, αλλά ως πλαίσιο μέσα στο οποίο ορισμένα κοινά ερωτήματα μπορούσαν να εμφανιστούν με διαφορετικές απαντήσεις. Τόσο οι Έλληνες όσο και οι Εβραίοι αναμετρήθηκαν με ζητήματα δικαιοσύνης, ευσέβειας, ανθρώπινης ευθύνης, θεϊκής τάξης και κοινωνικής συνοχής. Οι Έλληνες ανέπτυξαν πολυκεντρικές μορφές μύθου, λατρείας και φιλοσοφικού στοχασμού, ενώ οι Εβραίοι θεμελίωσαν την ταυτότητά

τους στη μοναδικότητα του Θεού και στη δεσμευτικότητα της διαθήκης. Οι συγκλίσεις, συνεπώς, πρέπει να αναζητούνται στο επίπεδο των κοινών ανθρωπολογικών ερωτημάτων και όχι σε πρόχειρες ιστορικές εξαρτήσεις (Weiss, 1955, 116; Tobolowsky, 2023, 1-31).

Η περιοχή της ελληνικής διασποράς και των εμπορικών δικτύων αποτέλεσε σταδιακά χώρο όπου η ελληνική γλώσσα μπορούσε να λειτουργήσει ως κοινό μέσο επικοινωνίας. Πριν ακόμη από την πλήρη πολιτική κυριαρχία των ελληνιστικών βασιλείων, η ελληνική παρουσία σε λιμάνια, αγορές και στρατιωτικές εγκαταστάσεις διαμόρφωνε συνθήκες διαπολιτισμικής επαφής. Για τον ιουδαϊσμό, η σημασία αυτής της εξέλιξης θα φανεί κυρίως αργότερα, όταν οι ιουδαϊκές κοινότητες της διασποράς θα ζουν μέσα σε ελληνόφωνα περιβάλλοντα. Εκεί θα τεθεί με οξύτητα το ερώτημα πώς μπορεί να διατηρηθεί η πίστη των πατέρων μέσα σε γλώσσα και πολιτισμό διαφορετικό από τον μητρικό βιβλικό κόσμο (Rajak, 2009, 41; Barclay, 1996, 81).

1.7 Από την εξορία έως την ελληνιστική εποχή

Η βαβυλώνια εξορία υπήρξε μία από τις καθοριστικότερες τομές στην ιστορία του εβραϊκού λαού. Η απώλεια της Ιερουσαλήμ, η καταστροφή του ναού και η εμπειρία της μετακίνησης δεν λειτούργησαν μόνο ως πολιτική ή κοινωνική κρίση, αλλά και ως βαθιά θεολογική δοκιμασία. Μέσα από αυτή την κρίση ενισχύθηκε η σημασία του νόμου, της μνήμης, της ανάγνωσης της ιστορίας και της διατήρησης της ταυτότητας χωρίς την αυτονόητη ασφάλεια της εδαφικής κυριαρχίας. Η εξορία κατέστησε τον ιουδαϊσμό περισσότερο συνειδητό ως κοινότητα πίστεως, μνήμης και υπακοής, στοιχείο που θα αποδειχθεί κρίσιμο κατά τη μετέπειτα συνάντηση με τον ελληνισμό (Tcherikover, 1959, 21).

Η περσική περίοδος, μετά την επιστροφή μέρους των εξορίστων, επέτρεψε την ανασυγκρότηση της ιουδαϊκής κοινότητας γύρω από τον ναό και τον νόμο. Η θρησκευτική ταυτότητα δεν εξαρτιόταν πλέον μόνο από τη βασιλική εξουσία, αλλά από την τήρηση της Τορά, τη λατρευτική καθαρότητα και τη συλλογική ανάγνωση της ιστορικής εμπειρίας ως σχέσης με τον Θεό. Αυτή η μετατόπιση έχει σημασία για το θέμα της εργασίας, διότι εξηγεί γιατί ο ιουδαϊσμός εισήλθε στην ελληνιστική εποχή με ισχυρούς μηχανισμούς αυτοπροστασίας. Η ελληνική επίδραση θα μπορούσε να είναι έντονη σε γλώσσα και παιδεία, αλλά δεν μπορούσε εύκολα να απορροφήσει τον πυρήνα της διαθηκικής αυτοσυνειδησίας (Hengel, 1974, 62; Gericke, 2012, 21).

Με την εκστρατεία του Αλεξάνδρου και τη δημιουργία των ελληνιστικών βασιλείων, οι όροι της επαφής άλλαξαν ριζικά. Ο ελληνισμός δεν ήταν πλέον απλώς ένας γειτονικός ή εμπορικός πολιτισμός, αλλά η κυρίαρχη πολιτισμική γλώσσα μεγάλου μέρους της Ανατολής. Η διοίκηση, η παιδεία, η αστική ζωή, οι θεσμοί της πόλης και η ελληνική γλώσσα δημιούργησαν ένα περιβάλλον στο οποίο οι ιουδαϊκές κοινότητες έπρεπε να τοποθετηθούν ενεργά. Η ελληνιστική εποχή, επομένως, δεν πρέπει να κατανοείται μόνο ως περίοδος εξωτερικής επιρροής, αλλά ως πεδίο όπου οι Ιουδαίοι διαπραγματεύθηκαν δημιουργικά τα όρια της παράδοσής τους (Grün, 1998, 28; Hengel, 1974, 65).

Η έννοια του ελληνισμού στην περίοδο αυτή δεν περιορίζεται στην εθνική καταγωγή. Περιλαμβάνει γλώσσα, παιδεία, κοινωνική προβολή, συμμετοχή σε θεσμούς, πρόσβαση σε διοικητικές δομές και συμμετοχή σε κοινές μορφές αστικού βίου. Ένας Ιουδαίος της Αλεξάνδρειας ή της Αντιόχειας μπορούσε να χρησιμοποιεί ελληνικά, να γνωρίζει ελληνική ρητορική ή φιλοσοφική ορολογία και συγχρόνως να παραμένει πιστός στον νόμο και στη λατρεία του Θεού του Ισραήλ. Η συνύπαρξη αυτή δείχνει ότι οι ταυτότητες δεν λειτουργούσαν πάντοτε με όρους απόλυτης αντιπαλότητας. Υπήρχαν βαθμοί πρόσληψης, επιλογής, προσαρμογής και άρνησης (Barclay, 1996, 86; Rajak, 2009, 41).

Η ελληνιστική περίοδος, βέβαια, δεν ήταν ενιαία ούτε ειρηνική. Η δυναστεία των Πτολεμαίων και αργότερα των Σελευκιδών επηρέασε διαφορετικά τις ιουδαϊκές κοινότητες, ενώ η Ιουδαία βρέθηκε συχνά ανάμεσα σε ανταγωνιστικές πολιτικές δυνάμεις. Η ένταση κορυφώθηκε με τις πολιτικές εξελληνισμού και την κρίση που συνδέεται με την εποχή των Μακκαβαίων. Εκεί το ζήτημα δεν ήταν η χρήση της ελληνικής γλώσσας ως τέτοια, αλλά η απειλή να υποταχθεί η διαθηκική λατρεία σε πολιτικοθρησκευτικά σχήματα ασύμβατα με την αποκλειστικότητα του Θεού του Ισραήλ. Η σύγκρουση, επομένως, ήταν πρωτίστως ζήτημα ορίων και πιστότητας (Tcherikover, 1959, 19; Hengel, 1974, 66).

Η κρίση των Μακκαβαίων αποκαλύπτει ότι ο ελληνισμός μπορούσε να βιωθεί ταυτόχρονα ως ευκαιρία και ως απειλή. Ως ευκαιρία, πρόσφερε γλώσσα επικοινωνίας, μορφές λόγου και πολιτισμικό κύρος· ως απειλή, μπορούσε να μετατραπεί σε μηχανισμό θρησκευτικής αποδιάρθρωσης, ιδίως όταν συνδεόταν με επιβολή λατρευτικών πρακτικών. Η διάκριση αυτή είναι κρίσιμη για την παρούσα εργασία, διότι αποτρέπει δύο άκρα: αφενός την ιδεαλιστική εξύμνηση μιας πλήρους αρμονίας ελληνισμού και ιουδαϊσμού, αφετέρου την απλουστευτική εικόνα μιας απόλυτης και αμετάβλητης σύγκρουσης. Η ιστορία υπήρξε πιο

σύνθετη από τα ωραία σχήματα· και τα ωραία σχήματα συχνά πληρώνονται ακριβώς στην επιστήμη (Grün, 1998, 29; Barclay, 1996, 89).

Στην πραγματικότητα, η περίοδος από την εξορία έως την ελληνιστική εποχή δείχνει έναν ιουδαϊσμό που δεν έμεινε αμετακίνητος με στατικό τρόπο, αλλά αναδιαμόρφωσε τρόπους διατήρησης της ταυτότητάς του μέσα σε μεταβαλλόμενα περιβάλλοντα. Η συναγωγή, η γραμματειακή ανάγνωση, η έμφαση στη διδασκαλία και η χρήση μεταφράσεων δείχνουν μια παράδοση ικανή να μεταφέρει τον πυρήνα της πίστης της σε νέα πολιτισμικά συμφραζόμενα. Αυτή η ικανότητα μεταφοράς χωρίς πλήρη απώλεια της ταυτότητας θα αποτελέσει βασική προϋπόθεση για την εμφάνιση του χριστιανισμού ως οικουμενικής πίστης με βιβλική ρίζα και ελληνόφωνη έκφραση (Rajak, 2009, 41; Thiselton, 2009, 12).

1.8 Η μετάφραση των Εβδομήκοντα και η ελληνική γλώσσα ως γέφυρα

Η μετάφραση των Εβδομήκοντα αποτελεί ένα από τα σημαντικότερα γεγονότα στην ιστορία της συνάντησης ιουδαϊσμού και ελληνισμού. Δεν πρόκειται απλώς για γλωσσική μεταφορά ενός ιερού κειμένου, αλλά για πολιτισμική και θεολογική πράξη μεγάλης εμβέλειας. Με τη μετάφραση αυτή, η βιβλική παράδοση εισήλθε στον ελληνόφωνο κόσμο και κατέστη προσβάσιμη σε κοινότητες που ζούσαν πλέον μακριά από την αποκλειστική χρήση της εβραϊκής γλώσσας. Η γλώσσα των Εβδομήκοντα δεν υπήρξε ουδέτερο όργανο· λειτούργησε ως χώρος όπου βιβλικές έννοιες έπρεπε να αποδοθούν με ελληνικούς όρους, χωρίς να χαθεί το ιδιαίτερο θεολογικό τους βάρος (Rajak, 2009, 41; Hengel, 1974, 79).

Η παράδοση για τη μετάφραση στην Αλεξάνδρεια, όπως αποτυπώνεται στην Επιστολή Αριστέα και σε μεταγενέστερες μαρτυρίες, έχει και συμβολική σημασία. Παρουσιάζει τη μετάφραση όχι ως απλή ανάγκη της διασποράς, αλλά ως έργο που μπορεί να φέρει κύρος, σοφία και θεία πρόνοια. Ακόμη και αν η ιστορική ακρίβεια των επιμέρους λεπτομερειών χρειάζεται κριτική εξέταση, το γεγονός ότι η μετάφραση περιβλήθηκε με τέτοιο κύρος δείχνει πόσο βαθιά συνδέθηκε με την αυτοσυνειδησία του ελληνόφωνου ιουδαϊσμού. Η ελληνική γλώσσα έγινε έτσι όχι εχθρός της παράδοσης, αλλά μέσο διατήρησης και διάδοσής της (Rajak, 2009, 41; Tcherikover, 1959, 19).

Η σημασία των Εβδομήκοντα για τη μελλοντική πορεία του χριστιανισμού είναι δύσκολο να υπερτιμηθεί. Η πρώτη χριστιανική κοινότητα, όταν άρχισε να εκφράζεται και να διαδίδεται στον ελληνόφωνο κόσμο, βρήκε ήδη διαμορφωμένο ένα βιβλικό λεξιλόγιο στα

ελληνικά. Όροι όπως διαθήκη, δικαιοσύνη, νόμος, δόξα, σοφία, πνεύμα και σωτηρία είχαν αποκτήσει συγκεκριμένες αποχρώσεις μέσα από τη μετάφραση της Παλαιάς Διαθήκης. Η Καινή Διαθήκη δεν εμφανίζεται, λοιπόν, σε γλωσσικό κενό, αλλά σε έναν χώρο όπου ο ελληνικός λόγος είχε ήδη υπηρετήσει βιβλικό περιεχόμενο. Εδώ βρίσκεται μία από τις βαθύτερες γέφυρες μεταξύ των δύο κόσμων (Thiselton, 2009, 12; Hengel, 1974, 75).

Η μετάφραση, όμως, δημιουργεί πάντοτε μετατοπίσεις. Όταν ένας εβραϊκός όρος αποδίδεται στα ελληνικά, μεταφέρεται σε γλωσσικό πεδίο φορτισμένο με άλλες φιλοσοφικές, πολιτικές και θρησκευτικές συνδηλώσεις. Αυτό δεν σημαίνει αναγκαστικά αλλοίωση, αλλά σημαίνει ότι η κατανόηση απαιτεί προσοχή. Η ελληνική λέξη μπορεί να υπηρετεί βιβλικό νόημα, αλλά δεν παύει να έχει προϊστορία στον ελληνικό πολιτισμό. Η θεολογία των Εβδομήκοντα βρίσκεται ακριβώς σε αυτή τη δημιουργική ένταση: δεν είναι ούτε απλή αντιγραφή του εβραϊκού πρωτοτύπου ούτε ελεύθερη ελληνική διασκευή αποκομμένη από τη βιβλική παράδοση (Rajak, 2009, 41; Thiselton, 2009, 12).

Η γλωσσική αυτή διαμεσολάβηση έχει ιδιαίτερη σημασία για την παρούσα εργασία, διότι επιτρέπει να κατανοηθεί πώς ο χριστιανισμός μπόρεσε να μιλήσει σε ελληνικό κόσμο χωρίς να αποβάλει την εβραϊκή του καταγωγή. Η ελληνική γλώσσα προσέφερε τη δυνατότητα οικουμενικής διατύπωσης, ενώ η Παλαιά Διαθήκη προσέφερε το σωτηριολογικό και θεολογικό θεμέλιο. Δεν πρόκειται, επομένως, για απλή αντικατάσταση του εβραϊκού από το ελληνικό, αλλά για μετάβαση σε ένα νέο επίπεδο έκφρασης. Η χριστιανική θεολογία θα αναπτυχθεί ακριβώς πάνω σε αυτή τη διπλή κληρονομιά: βιβλική ρίζα και ελληνική δυνατότητα εννοιολόγησης (Weiss, 1955, 116; Hengel, 1974, 70).

Η μετάφραση των Εβδομήκοντα φανερώνει επίσης ότι ο ελληνισμός δεν εισέρχεται στον ιουδαϊσμό μόνο ως εξωτερική πίεση, αλλά και ως πρακτικό εργαλείο εσωτερικής επιβίωσης. Οι κοινότητες της διασποράς χρειαζόνταν τις Γραφές σε γλώσσα κατανοητή για λατρεία, διδασκαλία και οικογενειακή μετάδοση. Η ελληνική μετάφραση επέτρεψε στους Ιουδαίους να παραμείνουν εντός της παράδοσης σε περιβάλλον όπου η εβραϊκή γλώσσα δεν ήταν πλέον κοινό μέσο καθημερινής επικοινωνίας. Από αυτή την άποψη, η μετάφραση δεν είναι ένδειξη παρακμής, αλλά πράξη προσαρμοστικής συνέχειας (Rajak, 2009, 41; Barclay, 1996, 91).

Η ύπαρξη των Εβδομήκοντα δεν πρέπει, ωστόσο, να οδηγήσει σε υπεραπλούστευση. Η ελληνική γλώσσα υπήρξε γέφυρα, αλλά κάθε γέφυρα έχει και όρια. Δεν εξαφάνισε τις εσωτερικές διαφορές του ιουδαϊσμού, ούτε κατήγγησε τις αντιπαραθέσεις σχετικά με την

έκταση της ελληνικής παιδείας που μπορούσε να γίνει αποδεκτή. Ορισμένοι κύκλοι έβλεπαν την ελληνική παιδεία ως χρήσιμη· άλλοι τη θεωρούσαν απειλητική, κυρίως όταν συνδεόταν με λατρευτικές ή ηθικές πρακτικές ξένες προς τον νόμο. Η γέφυρα, λοιπόν, δεν ήταν ανέμελος περίπατος· ήταν πέρασμα με φύλακες και σύνορα (Tcherikover, 1959, 19; Grün, 1998, 31).

1.9 Ιουδαϊσμός και ελληνισμός: σύγκρουση, διάλογος και αφομοίωση

Η σχέση ιουδαϊσμού και ελληνισμού δεν μπορεί να περιγραφεί με μία μόνο λέξη. Υπήρξε σύγκρουση, διότι η πίστη στον έναν Θεό, η απαγόρευση της ειδωλολατρίας και η δεσμευτικότητα του νόμου δεν μπορούσαν να συμβιβαστούν με όλες τις όψεις της ελληνιστικής θρησκευτικότητας. Υπήρξε διάλογος, διότι οι Ιουδαίοι της διασποράς χρησιμοποίησαν ελληνική γλώσσα, λογοτεχνικές μορφές και επιχειρηματολογία για να εκφράσουν την παράδοσή τους. Υπήρξε επίσης αφομοίωση σε ορισμένες κοινωνικές πρακτικές, χωρίς αυτό να σημαίνει πάντοτε εγκατάλειψη της πίστης. Η πραγματικότητα ήταν βαθμιδωτή και όχι μονοχρωματική (Barclay, 1996, 93; Grün, 1998, 33).

Η σύγκρουση έγινε ορατή όταν ο ελληνισμός συνδέθηκε με επιβολή λατρευτικών μορφών ασύμβατων με τον ιουδαϊκό νόμο. Η αντίδραση των πιστών Ιουδαίων δεν αφορούσε απλώς την πολιτισμική ξενικότητα, αλλά την παραβίαση της διαθήκης. Αυτό εξηγεί γιατί η ίδια ελληνική γλώσσα μπορούσε να χρησιμοποιείται σε ένα πλαίσιο χωρίς να θεωρείται απειλή, ενώ η συμμετοχή σε ειδωλολατρικές πρακτικές θεωρούνταν θεμελιώδης αποστασία. Το κριτήριο δεν ήταν η ελληνικότητα ως τέτοια, αλλά το κατά πόσο μια πρακτική διατηρούσε ή ακύρωνε την αποκλειστική σχέση με τον Θεό του Ισραήλ (Hengel, 1974, 56; Tcherikover, 1959, 19).

Ο διάλογος εμφανίζεται κυρίως στις ελληνόφωνες ιουδαϊκές κοινότητες, όπου η ανάγκη απολογίας και αυτοπαρουσίασης υπήρξε έντονη. Οι Ιουδαίοι συγγραφείς μπορούσαν να παρουσιάζουν την παράδοσή τους ως αρχαιότερη, σοφότερη ή ηθικά ανώτερη από άλλες παραδόσεις, αξιοποιώντας ελληνικές μορφές ιστοριογραφίας, φιλοσοφικής επιχειρηματολογίας ή ρητορικής άμυνας. Αυτό δεν σημαίνει ότι γίνονταν λιγότερο Ιουδαίοι· συχνά σήμαινε ότι υπερασπίζονταν την ιουδαϊκή ιδιαιτερότητα με τα εργαλεία του ευρύτερου ελληνόφωνου κόσμου. Η παράδοση δεν έμενε κλεισμένη στο κιβώτιο της μνήμης, αλλά μάθαινε να μιλά τη γλώσσα της εποχής (Grün, 1998, 35; Rajak, 2009, 41).

Ο διάλογος Ιουδαϊσμού και Ελληνισμού δεν εξαντλείται σε μια επιφανειακή αντίθεση, αλλά συνιστά σύνθετη ιστορική διαδικασία, η οποία επηρέασε και το περιβάλλον μέσα στο οποίο διατυπώθηκε αργότερα το χριστιανικό μήνυμα. Ο προχριστιανικός κόσμος προσεγγίζεται ως πεδίο συνάντησης Ελληνισμού και Ιουδαϊσμού, ιδιαίτερα ως προς τη γλώσσα, τις κοινότητες της διασποράς και τα σχήματα που επέτρεψαν στη βιβλική παράδοση να εκφραστεί σε ελληνόφωνο περιβάλλον. Η διάσταση αυτή ενισχύει την άποψη ότι η ελληνιστική περίοδος υπήρξε ουσιαστικό πλαίσιο πρόσληψης, μετάφρασης και αναδιατύπωσης θρησκευτικών εννοιών (Δεσπότης, 2025, 5).

Η αφομοίωση, από την άλλη πλευρά, δεν πρέπει να νοηθεί ως ενιαίο φαινόμενο προδοσίας ή εγκατάλειψης. Υπήρχαν Ιουδαίοι που υιοθετούσαν ελληνικά ονόματα, συμμετείχαν σε διοικητικές δομές, γνώριζαν ελληνική παιδεία ή ζούσαν σε πόλεις οργανωμένες σύμφωνα με ελληνιστικά πρότυπα. Άλλο όμως κοινωνική ένταξη και άλλο θρησκευτική αφομοίωση. Το κρίσιμο ερώτημα ήταν πάντοτε ποια στοιχεία μπορούσαν να προσληφθούν χωρίς να διαλυθεί ο πυρήνας της ταυτότητας. Αυτή η διάκριση είναι χρήσιμη και για τη χριστιανική πρόσληψη του ελληνικού κόσμου, όπως θα φανεί στα πατερικά κεφάλαια (Barclay, 1996, 99; Βασίλειος ο Μέγας, 359).

Η εβραϊκή κοινότητα δεν αντιμετώπισε τον ελληνισμό με μία ενιαία στρατηγική. Άλλοι κύκλοι προέταξαν την αυστηρή διαφύλαξη των ορίων, άλλοι αξιοποίησαν δημιουργικά την ελληνική παιδεία και άλλοι κινήθηκαν ανάμεσα σε αυτά τα δύο άκρα. Η ποικιλία αυτή δείχνει ότι ο ιουδαϊσμός της περιόδου του Δευτέρου Ναού δεν ήταν πνευματικά αδρανής. Αντιθέτως, ήταν ένας κόσμος έντονης εσωτερικής επεξεργασίας, όπου η πίστη στον Θεό της διαθήκης έπρεπε να διατυπωθεί μέσα σε νέες συνθήκες πολιτικής κυριαρχίας, γλωσσικής αλλαγής και κοινωνικής κινητικότητας (Hengel, 1974, 78; Grün, 1998, 39).

Ακριβώς μέσα σε αυτό το περιβάλλον γίνεται κατανοητή η μεταγενέστερη χριστιανική οικουμενικότητα. Ο χριστιανισμός δεν προέκυψε σε πολιτισμικό κενό, αλλά σε έναν ιουδαϊκό κόσμο που είχε ήδη μάθει να υπάρχει μέσα σε ελληνόφωνη πραγματικότητα. Η πρώτη χριστιανική διατύπωση κληρονόμησε τη Γραφή, τη διαθηκική μνήμη, τις εσχατολογικές προσδοκίες και τη λατρευτική σοβαρότητα του ιουδαϊσμού, ενώ ταυτόχρονα χρησιμοποίησε ελληνική γλώσσα για να απευθυνθεί πέρα από τα όρια του Ισραήλ. Το νέο δεν ακύρωσε το παλαιό· το μετέφερε σε οικουμενικό πεδίο, με όλες τις εντάσεις που αυτό συνεπάγεται (Thiselton, 2009, 12; Weiss, 1955, 116).

Στην ανάγνωση αυτής της σχέσης χρειάζεται να αποφευχθεί και ένας δεύτερος κίνδυνος: η ιδέα ότι ο ελληνισμός απλώς “εκλέπτυνε” έναν κατά τα άλλα πρωτόγονο ιουδαϊσμό. Μια τέτοια άποψη είναι επιστημονικά φτωχή και θεολογικά προβληματική. Ο ιουδαϊσμός διέθετε ήδη βαθιά θεολογία ιστορίας, νόμου, δικαιοσύνης και ελπίδας. Η ελληνική σκέψη πρόσφερε έννοιες και μορφές διατύπωσης, αλλά δεν δημιούργησε τον βιβλικό πυρήνα. Η συμβολή της υπήρξε πραγματική, ιδίως στο επίπεδο της γλώσσας και της φιλοσοφικής επεξεργασίας, αλλά όχι τέτοια ώστε να υποκαταστήσει την αποκαλυπτική βάση της πίστης του Ισραήλ (Χαστούπης, 1981, 24; Hengel, 1974, 21).

Η ισορροπημένη κατανόηση της σχέσης σύγκρουσης, διαλόγου και αφομοίωσης επιτρέπει στην παρούσα εργασία να εξετάσει τις μεταγενέστερες συγκλίσεις χωρίς ιδεολογική προκατάληψη. Δεν χρειάζεται να παρουσιάζονται οι Έλληνες ως κρυπτοχριστιανοί πριν από τον Χριστό ούτε οι Εβραίοι ως απομονωμένοι από κάθε πολιτισμική επίδραση. Η ιστορική σοβαρότητα απαιτεί να αναγνωριστούν οι πραγματικές επαφές, αλλά και οι πραγματικές ασυμβατότητες (Tobolowsky, 2023, 1-31; Grün, 1998, 38).

1.10 Μεθοδολογικά προβλήματα στις συγκρίσεις ελληνικών και βιβλικών παραδόσεων

Η σύγκριση ελληνικών και βιβλικών παραδόσεων είναι αναγκαία, αλλά επικίνδυνη όταν γίνεται χωρίς σαφή κριτήρια. Το πρώτο πρόβλημα είναι η σύγχυση μεταξύ ομοιότητας και εξάρτησης. Δύο παραδόσεις μπορεί να εμφανίζουν ανάλογα θέματα, όπως κατακλυσμό, θεϊκή κρίση, σοφία, νόμο ή ηρωική δοκιμασία, χωρίς η μία να έχει δανειστεί άμεσα από την άλλη. Οι ομοιότητες μπορεί να οφείλονται σε κοινές ανθρωπολογικές εμπειρίες, σε ευρύτερα μεσογειακά μοτίβα, σε έμμεσες πολιτισμικές διαδρομές ή σε μεταγενέστερες αναγνώσεις. Η προσεκτική μεθοδολογία οφείλει να εξετάζει κάθε περίπτωση χωριστά (Tobolowsky, 2023, 1-31; Collins, 2012, 403–426).

Το δεύτερο πρόβλημα είναι η λεγόμενη “parallelomania”, δηλαδή η υπερβολική διάθεση εντοπισμού παραλληλισμών ακόμη και εκεί όπου τα δεδομένα δεν επαρκούν. Η κριτική αυτή δεν ακυρώνει τη συγκριτική μέθοδο· την προστατεύει. Όταν ο ερευνητής επιθυμεί εκ των προτέρων να αποδείξει ότι η ελληνική παράδοση προεικονίζει τον χριστιανισμό ή ότι η βιβλική παράδοση εξαρτάται από ελληνικά πρότυπα, κινδυνεύει να βλέπει στα κείμενα περισσότερο τις δικές του προσδοκίες παρά τα ίδια τα τεκμήρια. Γι’ αυτό, η σύγκριση

πρέπει να ξεκινά από το ιστορικό πλαίσιο, τη λειτουργία του κειμένου και τη διαφορά των θεολογικών προϋποθέσεων (Tobolowsky, 2023, 1-31; Noegel, 2007, 19-38).

Το τρίτο πρόβλημα αφορά τη χρήση χριστιανικών κατηγοριών για την ανάγνωση προχριστιανικών φαινομένων. Ο όρος “προεικόνιση” έχει νόημα στο εσωτερικό της χριστιανικής θεολογίας, όταν η ιστορία νοείται ως παιδαγωγία και προετοιμασία για την εν Χριστώ αποκάλυψη. Δεν έχει όμως την ίδια σημασία ως ιστορική κατηγορία. Ιστορικά, ο Πλάτων, οι δελφικές παραδόσεις ή οι ελληνικές ηθικές διατυπώσεις δεν “σχεδιάζαν” τον χριστιανισμό. Θεολογικά, μπορεί να αναγνωστούν εκ των υστέρων ως προπαιδευτικά σημεία. Η διάκριση αυτή είναι απαραίτητη για να μη συγχέεται η πίστη με την ιστορική τεκμηρίωση (Thiselton, 2009, 12; Weiss, 1955, 116).

Το τέταρτο πρόβλημα είναι η διαφορετική λειτουργία των θρησκευτικών μορφών στους δύο κόσμους. Στην ελληνική παράδοση, ο μύθος, η λατρεία, η πόλις, η φιλοσοφία και η ποιητική μνήμη συνυπάρχουν χωρίς ένα ενιαίο κανονικό κέντρο αντίστοιχο της Τορά. Στον εβραϊκό κόσμο, η ιστορία, ο νόμος και η λατρεία εντάσσονται σε σχέση διαθήκης με τον ένα Θεό. Επομένως, όταν συγκρίνονται ελληνικές και βιβλικές παραδόσεις, δεν συγκρίνονται δύο απολύτως όμοια συστήματα. Συγκρίνονται δύο διαφορετικοί τρόποι οργάνωσης του ιερού, της μνήμης και της ανθρώπινης ευθύνης (Burkert, 1993, 31).

Το πέμπτο πρόβλημα αφορά τη γλώσσα. Η χρήση ελληνικών όρων στη μετάφραση των Γραφών και στην Καινή Διαθήκη μπορεί να δημιουργήσει την εντύπωση ότι οι έννοιες ταυτίζονται με τις αντίστοιχες ελληνικές φιλοσοφικές σημασίες. Αυτό δεν ισχύει αυτομάτως. Ο ίδιος όρος μπορεί να αποκτά διαφορετικό νόημα ανάλογα με το κειμενικό και θεολογικό πλαίσιο. Για παράδειγμα, η λέξη “νόμος” στην ελληνική πολιτική και φιλοσοφική παράδοση δεν ταυτίζεται πλήρως με τη βιβλική Τορά, αν και η μετάφραση επιτρέπει επικοινωνία μεταξύ των δύο πεδίων. Η γλωσσική γέφυρα είναι πολύτιμη, αλλά δεν καταργεί τις σημασιολογικές αποστάσεις (Rajak, 2009, 41; Thiselton, 2009, 12).

Το έκτο πρόβλημα είναι η ανάγκη διάκρισης μεταξύ άμεσης επιρροής, παράλληλης ανάπτυξης και μεταγενέστερης πρόσληψης. Άμεση επιρροή υπάρχει όταν μπορούν να εντοπιστούν ιστορικοί μηχανισμοί μετάδοσης, γλωσσικά τεκμήρια, κειμενικές εξαρτήσεις ή σαφείς μαρτυρίες. Παράλληλη ανάπτυξη υπάρχει όταν δύο παραδόσεις απαντούν σε ανάλογα ερωτήματα με διαφορετικό τρόπο. Μεταγενέστερη πρόσληψη υπάρχει όταν ένας νεότερος συγγραφέας κατανοεί παλαιότερο υλικό μέσα από το δικό του θεολογικό ή

πολιτισμικό πλαίσιο. Στην παρούσα εργασία και οι τρεις κατηγορίες είναι χρήσιμες, αλλά δεν πρέπει να συγχέονται (Tobolowsky, 2023, 1-31; Collins, 2012, 403–426).

Η μεθοδολογική εγκράτεια δεν μειώνει τη θεολογική σημασία της έρευνας. Αντιθέτως, την κάνει σοβαρότερη. Η χριστιανική παράδοση μπορεί να αναγνωρίζει στον ελληνικό κόσμο σπέρματα αλήθειας, αναζητήσεις περί του θείου και ηθικές συγκλίσεις, χωρίς να χρειάζεται να παραβιάζει τα ιστορικά δεδομένα. Ομοίως, μπορεί να αναγνωρίζει στην Παλαιά Διαθήκη την κατεξοχήν προετοιμασία του χριστιανικού γεγονότος, χωρίς να εξισώνει την ελληνική φιλοσοφία με την αποκαλυπτική οικονομία του Ισραήλ. Η διάκριση μεταξύ ιστορικής ανάλυσης και θεολογικής ανάγνωσης είναι ένδειξη ωριμότητας, όχι υποχώρηση της πίστης (Weiss, 1955, 116; Thiselton, 2009, 12).

Για τους σκοπούς της παρούσας διπλωματικής, το ασφαλέστερο συγκριτικό σχήμα είναι τριμερές. Πρώτον, εξετάζονται οι ιστορικές συνθήκες επαφής, ώστε να διαπιστωθεί αν υπήρχε πραγματικό πεδίο ανταλλαγής. Δεύτερον, αναλύονται οι δομικές ομοιότητες και διαφορές των παραδόσεων, χωρίς να προϋποτίθεται άμεση εξάρτηση. Τρίτον, εξετάζεται η χριστιανική πρόσληψη των προχριστιανικών στοιχείων ως θεολογική ανάγνωση και όχι ως απλή ιστορική συνέχεια. Με αυτό τον τρόπο, η εργασία μπορεί να μιλήσει για συγκλίσεις και προεικονίσεις με ακρίβεια, χωρίς να διολισθήσει σε ρομαντικές υπερβολές ή σε στεγνό ιστορικισμό (Tobolowsky, 2023, 1-31; Grün, 1998, 40).

Συνοψίζοντας, οι Έλληνες και οι Εβραίοι πριν από τον χριστιανισμό δεν υπήρξαν ούτε ξένοι που δεν συναντήθηκαν ποτέ ούτε δύο παραδόσεις που συγχωνεύθηκαν οργανικά. Υπήρξαν δύο ισχυροί κόσμοι, με διαφορετικές αφετηρίες, οι οποίοι βρέθηκαν σε κοινό μεσογειακό και ελληνιστικό περιβάλλον. Η ελληνική γλώσσα, οι πολιτικές συνθήκες της ελληνιστικής εποχής και η ιουδαϊκή διασπορά δημιούργησαν πραγματικές γέφυρες. Ταυτόχρονα, η διαθήκη, ο νόμος και η μονοθεϊστική λατρεία διατήρησαν σαφή όρια. Αυτή η διπλή πραγματικότητα, επαφή και όριο, αποτελεί το αναγκαίο υπόβαθρο για την εξέταση των ηθικών, μυθολογικών και φιλοσοφικών παραλληλισμών που ακολουθούν (Hengel, 1974, 57; Rajak, 2009, 41).

Επιπλέον, η εξέταση των ιστορικών επαφών χρειάζεται να λάβει υπόψη ότι ο όρος “Εβραίοι” ή “Ιουδαίοι” δεν δηλώνει πάντοτε την ίδια κοινωνική πραγματικότητα σε όλες τις περιόδους. Στην προεξορική περίοδο κυριαρχεί η έννοια του Ισραήλ ως λαού συνδεδεμένου με γη, φυλές, βασιλεία και ναό. Μετά την εξορία, η ταυτότητα αποκτά εντονότερα χαρακτηριστικά κοινότητας νόμου και μνήμης, η οποία μπορεί να υπάρξει και

εκτός της γης. Στην ελληνιστική εποχή, ιδίως στη διασπορά, η ίδια ταυτότητα εκφράζεται πλέον σε συνθήκες πολυγλωσσίας και πολιτισμικής συνύπαρξης. Η μετατόπιση αυτή είναι θεμελιώδης, διότι εξηγεί γιατί η ελληνική γλώσσα μπορούσε να γίνει μέσο ιουδαϊκής αυτοέκφρασης χωρίς να σημαίνει αυτομάτως απώλεια της πίστης (Barclay, 1996, 101; Rajak, 2009, 41).

Ανάλογη προσοχή απαιτείται και για τον όρο “Έλληνες”. Στην κλασική περίοδο ο όρος συνδέεται με κοινή γλώσσα, μνήμη, λατρευτικές πρακτικές και παιδεία, χωρίς όμως να συνεπάγεται ενιαία πολιτική αρχή. Στην ελληνιστική εποχή, μετά τον Αλέξανδρο, η ελληνικότητα γίνεται ευρύτερο πολιτισμικό πρότυπο, στο οποίο μπορούσαν να συμμετέχουν και μη ελληνικής καταγωγής πληθυσμοί. Το γεγονός αυτό έχει άμεση σημασία για την παρούσα εργασία, διότι η συνάντηση με τον ιουδαϊσμό δεν έγινε κυρίως με την παλαιά πόλη-κράτος της κλασικής Ελλάδας, αλλά με τον διεθνοποιημένο ελληνισμό των βασιλείων, των πόλεων, της παιδείας και της κοινής ελληνικής γλώσσας (Hengel, 1974, 55; Grün, 1998, 42).

Στο επίπεδο της καθημερινής ζωής, οι ελληνιστικές πόλεις προσέφεραν μορφές κοινωνικής ανέλιξης που δεν ήταν αδιάφορες για τις ιουδαϊκές κοινότητες. Η πρόσβαση στην αγορά, στη διοίκηση, στην εκπαίδευση και στις αστικές δομές μπορούσε να βελτιώσει τη θέση μιας οικογένειας ή μιας ομάδας. Ταυτόχρονα, όμως, οι ίδιοι θεσμοί συχνά συνδέονταν με λατρευτικές τιμές, δημόσιες εορτές και συμβολικές πρακτικές που δημιουργούσαν προβλήματα συνείδησης. Έτσι, ο ελληνισμός δεν ήταν απλώς θεωρητική πρόκληση για τους λογίους, αλλά καθημερινό ζήτημα επιλογών: τι μπορεί να υιοθετηθεί, τι πρέπει να απορριφθεί και τι χρειάζεται να μετασχηματιστεί (Tcherikover, 1959, 19; Barclay, 1996, 104).

Η εβραϊκή διασπορά, ιδίως στην Αίγυπτο, αποτελεί χαρακτηριστικό παράδειγμα αυτής της διπλής διαδικασίας. Εκεί οι Ιουδαίοι ζούσαν σε ελληνόφωνο περιβάλλον, συμμετείχαν στην οικονομική και κοινωνική ζωή, αλλά συγχρόνως διατηρούσαν ιδιαίτερους δεσμούς με τη Γραφή, τη λατρεία και την κοινότητα. Η μετάφραση των Εβδομήκοντα πρέπει να ιδωθεί μέσα σε αυτό το πλαίσιο και όχι ως απομονωμένο φιλολογικό γεγονός. Η ανάγκη για ελληνική Γραφή γεννήθηκε από μια πραγματική κοινότητα που επιθυμούσε να παραμείνει πιστή στην παράδοση των πατέρων της, ενώ ζούσε μέσα σε διαφορετικό γλωσσικό κόσμο (Rajak, 2009, 41; Grün, 1998, 43).

Σημαντικό είναι επίσης ότι η ελληνική παιδεία δεν προσέφερε μόνο λέξεις, αλλά και τρόπους οργάνωσης του λόγου. Η απολογία, η ιστοριογραφία, η ηθική πραγματεία και η φιλοσοφική επιχειρηματολογία ήταν μορφές που μπορούσαν να χρησιμοποιηθούν από Ιουδαίους συγγραφείς για να παρουσιάσουν την αρχαιότητα και την αξία της πίστης τους. Αυτή η χρήση δεν πρέπει να θεωρείται μηχανική μίμηση. Σε πολλές περιπτώσεις πρόκειται για συνειδητή αναπλαισίωση: το ελληνικό σχήμα λόγου υπηρετεί ιουδαϊκό περιεχόμενο. Ακριβώς αυτό το φαινόμενο θα επανεμφανιστεί στη χριστιανική γραμματεία, όπου η ελληνική μορφή θα φιλοξενήσει βιβλικό και εκκλησιαστικό νόημα (Hengel, 1974, 56; Thiselton, 2009, 12).

Η έννοια της αφομοίωσης, επομένως, χρειάζεται διαβάθμιση. Υπάρχει γλωσσική αφομοίωση, όταν η κοινότητα χρησιμοποιεί την ελληνική ως κύριο μέσο έκφρασης. Υπάρχει κοινωνική αφομοίωση, όταν υιοθετείται ο αστικός τρόπος ζωής του ελληνιστικού περιβάλλοντος. Υπάρχει παιδευτική αφομοίωση, όταν η ελληνική παιδεία γίνεται μέσο κοινωνικού κύρους. Υπάρχει όμως και θρησκευτική αλλοίωση, όταν εγκαταλείπονται οι βασικές αρχές της λατρείας και της διαθήκης. Οι πρώτες μορφές δεν οδηγούν αναγκαστικά στην τελευταία. Αυτή η διάκριση είναι απαραίτητη για να αποφευχθεί η εύκολη, αλλά φτωχή, εξίσωση κάθε ελληνικού στοιχείου με αποστασία (Barclay, 1996, 106; Tcherikover, 1959, 19).

Από θεολογική άποψη, η προχριστιανική συνάντηση ελληνισμού και ιουδαϊσμού δείχνει ότι η αποκάλυψη δεν κινήθηκε σε ιστορικά αποστειρωμένο χώρο. Η πίστη του Ισραήλ διαφυλάχθηκε μέσα σε συγκρούσεις, μεταφράσεις, πολιτικές κυριαρχίες και πολιτισμικές πιέσεις. Αυτό δεν μειώνει τη θεολογική της ιδιαιτερότητα· αντιθέτως, δείχνει την αντοχή της. Η χριστιανική παράδοση αργότερα θα δει στην ιστορία αυτή όχι απλή πολιτισμική προσαρμογή, αλλά προετοιμασία για την έξοδο του ευαγγελικού μηνύματος προς τα έθνη. Ωστόσο, η θεολογική αυτή ανάγνωση πρέπει να στηρίζεται σε ιστορική ακρίβεια και όχι σε βολικές γενικεύσεις (Weiss, 1955, 116).

Η παρούσα ενότητα προετοιμάζει, συνεπώς, την ανάλυση των επόμενων κεφαλαίων με έναν διπλό περιορισμό. Πρώτον, δεν αρνείται τις πραγματικές συγκλίσεις και τους χώρους επαφής. Δεύτερον, δεν μετατρέπει κάθε σύγκλιση σε απόδειξη προχριστιανικής γνώσης του χριστιανισμού. Η αρχαία ελληνική παράδοση μπορεί να περιέχει αναζητήσεις περί θείου, μέτρου, δικαιοσύνης και αρετής, οι οποίες αργότερα έγιναν δεκτές ως προπαιδευτικές από χριστιανούς συγγραφείς. Αυτό όμως δεν σημαίνει ότι η ελληνική

παράδοση είχε την ίδια αποκαλυπτική λειτουργία με την Παλαιά Διαθήκη. Η διάκριση σώζει και την επιστήμη και τη θεολογία από άσκοπες υπερβολές (Tobolowsky, 2023, 1-31; Thiselton, 2009, 12).

Ιδιαίτερη σημασία έχει και το γεγονός ότι η ελληνιστική εποχή παρήγαγε έναν κοινό χώρο αναγνωσιμότητας. Κείμενα, παραδόσεις και αφηγήσεις μπορούσαν πλέον να κυκλοφορήσουν σε ευρύτερα ακροατήρια, διότι η κοινή ελληνική λειτουργούσε ως γλώσσα υπερτοπικής επικοινωνίας. Αυτό δεν σημαίνει ότι όλοι διάβαζαν τα πάντα ή ότι οι επιρροές ήταν αυτόματες. Σημαίνει όμως ότι η δυνατότητα πρόσληψης αυξήθηκε. Η μεταγενέστερη χρήση ελληνικών όρων στην Καινή Διαθήκη και στους Πατέρες δεν μπορεί να κατανοηθεί χωρίς αυτό το προχριστιανικό υπόβαθρο γλωσσικής και πολιτισμικής προετοιμασίας (Rajak, 2009, 41; Hengel, 1974, 57).

Τέλος, η μελέτη των επαφών Ελλήνων και Εβραίων πριν από τον χριστιανισμό απαιτεί να λαμβάνεται υπόψη η ασυμμετρία των πηγών. Δεν διαθέτουμε πάντοτε ισοδύναμες μαρτυρίες από όλες τις πλευρές, ούτε οι πηγές γράφτηκαν με σκοπό να απαντήσουν στα δικά μας ερωτήματα. Άλλοτε μιλούν απολογητικά, άλλοτε πολεμικά, άλλοτε ιστοριογραφικά και άλλοτε θεολογικά. Η ανάγνωση τους πρέπει να γίνεται με επίγνωση του είδους, του κοινού και της πρόθεσης κάθε κειμένου. Χωρίς αυτή την προσοχή, η συγκριτική έρευνα εύκολα μετατρέπεται σε συλλογή ωραίων ομοιοτήτων, δηλαδή σε καλή πρόθεση με κακή μέθοδο (Tobolowsky, 2023, 1-31; Noegel, 2007, 19-38).

Η ίδια η ιδέα της “προχριστιανικής προετοιμασίας” χρειάζεται λοιπόν προσεκτική χρήση. Από ιστορική σκοπιά, μπορούμε να μιλούμε για διαδικασίες που έκαναν δυνατή την επικοινωνία του χριστιανικού μηνύματος: ελληνική γλώσσα, διασπορά, μεταφρασμένη Γραφή, αστικά δίκτυα και κοινές μορφές επιχειρηματολογίας. Από θεολογική σκοπιά, μπορούμε να μιλούμε για πρόνοια και παιδαγωγία της ιστορίας. Οι δύο διατυπώσεις δεν είναι εχθρικές, αλλά δεν είναι και ταυτόσημες. Η πρώτη απαιτεί τεκμήρια· η δεύτερη ανήκει στην αναγνωστική αυτοσυνειδησία της πίστης. Όταν διατηρείται αυτή η διάκριση, η εργασία μπορεί να σεβαστεί και την ιστορική επιστήμη και την ορθόδοξη θεολογική προοπτική (Thiselton, 2009, 12; Weiss, 1955, 116).

Σε αυτό το πλαίσιο, ο ελληνισμός μπορεί να χαρακτηριστεί ως πολιτισμικός ορίζοντας της χριστιανικής εξάπλωσης, όχι ως πηγή της χριστιανικής αποκαλύψεως. Αντίστοιχα, ο ιουδαϊσμός της Παλαιάς Διαθήκης και της περιόδου του Δευτέρου Ναού αποτελεί τον κύριο θεολογικό κορμό από τον οποίο προέρχονται οι κατηγορίες της διαθήκης, της

επαγγελίας, της μεσσιανικής ελπίδας και της σωτηρίας. Η ελληνική γλώσσα επέτρεψε σε αυτές τις κατηγορίες να αποκτήσουν οικουμενική ακουστότητα. Αυτή η σχέση είναι λεπτή: χωρίς τον ιουδαϊκό κορμό ο χριστιανισμός χάνει τη βιβλική του συνέχεια, ενώ χωρίς τον ελληνόφωνο ορίζοντα δυσκολεύεται να εξηγηθεί η ταχύτητα και η μορφή της ευρύτερης διάδοσής του (Hengel, 1974, 58; Rajak, 2009, 41).

Η σύγκριση ελληνικής και εβραϊκής θρησκευτικής σκέψης προϋποθέτει τη σαφή αναγνώριση ότι οι δύο παραδόσεις δεν διατυπώνουν απλώς διαφορετικές απαντήσεις στα ίδια ερωτήματα, αλλά συγκροτούν και διαφορετικό τρόπο πρόσληψης των ίδιων των θρησκευτικών προβλημάτων. Ο Α. Π. Χαστούπης επισημαίνει ότι στον εβραϊκό κόσμο η θρησκευτική αλήθεια συνδέεται πρωτίστως με την αποκάλυψη, τη διαθήκη και την ιστορική σχέση Θεού και λαού, ενώ στον ελληνικό κόσμο το θρησκευτικό και φιλοσοφικό ερώτημα αναπτύσσεται συχνότερα μέσα από τη διερεύνηση της κοσμικής τάξης, της ανθρώπινης λογικότητας και της σχέσης του ανθρώπου προς το θείο. Η διάκριση αυτή είναι κρίσιμη, διότι αποτρέπει την επιφανειακή ταύτιση ελληνικών και βιβλικών εννοιών που μοιάζουν εξωτερικά, αλλά λειτουργούν μέσα σε εντελώς διαφορετικά θεολογικά και ανθρωπολογικά συμφραζόμενα (Χαστούπης, 1968, 1).

Η αξιοποίηση των παραπάνω δεδομένων οδηγεί σε ένα κριτήριο που θα χρησιμοποιηθεί στα επόμενα κεφάλαια: κάθε παραλληλισμός θα εξετάζεται σε τρία επίπεδα, δηλαδή στο επίπεδο της μορφής, της λειτουργίας και της θεολογικής σημασίας. Μπορεί δύο παραδόσεις να έχουν παρόμοια μορφή, όπως έναν σύντομο ηθικό κανόνα ή μια αφήγηση σωτηρίας, αλλά διαφορετική λειτουργία μέσα στην κοινότητά τους. Μπορεί επίσης να έχουν ανάλογη λειτουργία, όπως παιδαγωγία του ανθρώπου, αλλά διαφορετική θεολογική σημασία. Αυτή η τριπλή εξέταση αποτρέπει την επιφανειακή εξίσωση και επιτρέπει πιο καθαρή αξιολόγηση των πραγματικών συγκλίσεων (Tobolowsky, 2023, 1-31; Collins, 2012, 403-426).

2. Ηθικοί και θρησκευτικοί παραλληλισμοί: Δελφικά παραγγέλματα και βιβλικός ηθικός νόμος

Το παρόν κεφάλαιο εξετάζει το πεδίο των ηθικών και θρησκευτικών παραλληλισμών ανάμεσα στα δελφικά παραγγέλματα και στον βιβλικό ηθικό νόμο, με κύριο σημείο αναφοράς τις Δέκα Εντολές. Η σύγκριση δεν αποβλέπει στην εξίσωση δύο διαφορετικών θρησκευτικών κόσμων ούτε στην πρόχειρη διατύπωση ενός κοινού «ηθικού πυρήνα» χωρίς ιστορικές διακρίσεις. Αντιθέτως, σκοπός είναι να αναδειχθεί πώς δύο παραδόσεις, η αρχαιοελληνική και η βιβλική, συγκρότησαν λόγο περί ορθού βίου, ευσέβειας, αυτογνωσίας, δικαιοσύνης, σχέσης προς το θείο και σχέσης προς τον πλησίον, διατηρώντας παράλληλα διαφορετική θεολογική αφετηρία και διαφορετικό τρόπο νομιμοποίησης της ηθικής τους διδασκαλίας (Barton, 2014, 19; Burkert, 1985, 16; Childs, 1974, 249).

Η προσοχή στη μεθοδολογία είναι αναγκαία, επειδή η σύγκριση ελληνικών και βιβλικών παραδόσεων εύκολα διολισθαίνει είτε σε υπερβολικές ταυτίσεις είτε σε άγονες αντιθέσεις. Οι δελφικές ρήσεις αποτελούν σύντομες γνωμικές διατυπώσεις, οι οποίες εντάσσονται σε ένα πλαίσιο ελληνικής θρησκευτικότητας, κοινωνικής παιδείας και πρακτικής σοφίας. Οι Δέκα Εντολές, αντίθετα, εντάσσονται στο πλαίσιο της διαθήκης του Ισραήλ με τον Θεό και αποκτούν κανονιστικό κύρος ως θεία εντολή και όχι απλώς ως συσσωρευμένη ανθρώπινη εμπειρία. Αυτή η διαφορά δεν αναιρεί τις συγκλίσεις, αλλά καθορίζει τον τρόπο με τον οποίο πρέπει να αναγνωστούν (Levenson, 1985, 28; Mikalson, 2010, 11; Tobolowsky, 2023, 1-31).

2.1. Τα δελφικά παραγγέλματα: προέλευση, χαρακτήρας και λειτουργία

Τα δελφικά παραγγέλματα συνδέονται με το ιερό των Δελφών και με την ευρύτερη αυθεντία που ασκούσε το απολλώνιο μαντείο στον ελληνικό κόσμο. Η παράδοση τα παρουσιάζει ως σύντομες ρήσεις σοφίας, χαραγμένες στον χώρο του ιερού, οι οποίες λειτουργούσαν όχι ως συστηματικό δόγμα, αλλά ως συμπυκνωμένη ηθική και πρακτική καθοδήγηση. Τα παραγγέλματα ήταν 147 και ότι ο χαρακτήρας τους ήταν κατεξοχήν παραινετικός, αφού αφορούσαν την ευσέβεια, τη φιλία, τον νόμο, την οικογένεια, τη

μετριοπάθεια, την αυτοκυριαρχία και την κοινωνική συμπεριφορά (Parke & Wormell, 1956, 12).

Η απόδοση των δελφικών παραγγελμάτων στους Επτά Σοφούς φανερώνει τον σύνδεσμο ανάμεσα στη θρησκευτική αυθεντία του ιερού και στην ελληνική γνωμική σοφία. Η παράδοση που μνημονεύεται στον Πλάτωνα, στον Διογένη Λαέρτιο και στον Στοβαίο αποδίδει στα παραγγέλματα κύρος αρχαίας σοφίας, αλλά η σύγχρονη έρευνα αντιμετωπίζει με επιφύλαξη την ακριβή τους προέλευση. Το κρίσιμο σημείο δεν είναι να θεωρηθούν ως ενιαίο νομοθετικό σώμα, αλλά να αναγνωστούν ως κώδικας παιδευτικής αυτοσυγκρότησης, δηλαδή ως λόγος που διαπαιδαγωγεί τον πολίτη και τον πιστό μέσα σε έναν κόσμο όπου θρησκεία, κοινότητα και ηθική πρακτική δεν διαχωρίζονται αυστηρά (Burkert, 1985, 19; Mikalson, 2010, 10; *Stobaeus*, Wachsmuth & Hense, 1958, 29).

Στον πυρήνα των δελφικών παραγγελμάτων βρίσκεται η αντίληψη ότι ο άνθρωπος οφείλει να γνωρίζει τα όριά του. Το «Γνωθι σεαυτόν» και το «Μηδέν ἄγαν» δεν αποτελούν απλώς ευφυείς φράσεις αυτοβελτίωσης, αλλά συνοψίζουν μια βαθύτερη ελληνική ανθρωπολογία. Ο άνθρωπος καλείται να αναγνωρίζει τη θνητότητά του, να αποφεύγει την ύβρη και να ρυθμίζει τον βίο του σύμφωνα με το μέτρο. Η δελφική σοφία, με αυτόν τον τρόπο, δεν θεμελιώνει την ηθική σε μια αποκάλυψη αντίστοιχη της βιβλικής, αλλά στη συνείδηση της ανθρώπινης περατότητας και στη σχέση του ανθρώπου με την κοσμική και κοινωνική τάξη (Parker, 2011, 22; Versnel, 2011, 10).

Η έννοια του μέτρου έχει σημασία για τη σύγκριση με τον βιβλικό νόμο, διότι λειτουργεί ως τρόπος περιορισμού της αυθαιρεσίας. Στην ελληνική σκέψη, η υπέρβαση του μέτρου συνδέεται με ύβρη, τύφλωση και τελικά πτώση. Στη βιβλική παράδοση, η υπέρβαση του θείου θελήματος εκφράζεται ως αμαρτία και ανυπακοή. Η διαφορά είναι ουσιώδης: στη μία περίπτωση το μέτρο κατανοείται κυρίως ως αρμονία και αυτογνωσία, ενώ στην άλλη ως πιστότητα προς το θέλημα του Θεού της διαθήκης. Ωστόσο και οι δύο παραδόσεις αντιστέκονται στην αποθέωση της ανθρώπινης επιθυμίας, στοιχείο που επιτρέπει έναν προσεκτικό ηθικό παραλληλισμό (Barton, 2014, 21; Burkert, 1985, 21; Childs, 1974, 251). Επιπλέον, πολλά δελφικά παραγγέλματα έχουν σαφή κοινωνικό προσανατολισμό. Ρήσεις όπως «Νόμω πείθου», «Γονείς αἰδοῦ», «Φίλοις βοήθει», «Θυμοῦ κράτει» και «Ἦττω ὑπέρ δικαίου» δεν αφορούν μόνο την εσωτερική αρετή, αλλά και την ορθή ένταξη του ανθρώπου στην κοινότητα. Η ηθική εμφανίζεται ως τρόπος διατήρησης της κοινωνικής ισορροπίας, της φιλίας και της δικαιοσύνης. Σε αυτό το σημείο η δελφική παράδοση

προσεγγίζει την ευρύτερη αρχαιοελληνική αντίληψη ότι ο αγαθός βίος δεν νοείται απομονωμένος από την πόλη, την οικογένεια, τους θεσμούς και τις υποχρεώσεις προς τους άλλους (Mikalson, 2010, 11).

Ο θρησκευτικός χαρακτήρας των δελφικών παραγγελμάτων δεν πρέπει να υποτιμηθεί. Το γεγονός ότι η γνωμική σοφία συνδέεται με το ιερό των Δελφών φανερώνει ότι η ηθική παιδεία δεν ήταν αμιγώς κοσμική. Ρήσεις όπως «Έπου θεῶ» και «Θεούς σέβου» δείχνουν ότι η ευσέβεια προς τους θεούς αποτελούσε προϋπόθεση του ορθού βίου. Η ελληνική ευσέβεια όμως δεν ταυτίζεται με βιβλικό μονοθεϊσμό. Είναι σεβασμός προς την τάξη του θείου μέσα σε πολυθεϊκό περιβάλλον, με έμφαση στην τιμή, στην τήρηση των ορίων και στην αποφυγή ασέβειας (Burkert, 1985, 21; Parker, 2011, 22).

Συνεπώς, τα δελφικά παραγγέλματα μπορούν να αναγνωστούν ως πυκνή μορφή ηθικής παιδείας, όπου η θρησκευτική ευλάβεια, η πολιτική πειθαρχία, η οικογενειακή τάξη και η αυτογνωσία συνυφαίνονται. Δεν πρόκειται για θεολογική αποκάλυψη με βιβλική έννοια ούτε για πλήρη φιλοσοφικό σύστημα. Πρόκειται για πρακτική σοφία με ιερό κύρος, η οποία εκφράζει έναν πολιτισμό όπου το μέτρο και η αυτοκυριαρχία θεωρούνται αναγκαίες προϋποθέσεις ανθρώπινης ευταξίας (Mikalson, 2010, 10; Parke & Wormell, 1956, 12).

2.2 Οι Δέκα Εντολές ως αποκαλυπτικός ηθικός κώδικας

Οι Δέκα Εντολές, όπως παραδίδονται στην Έξοδο και στο Δευτερονόμιο, συγκροτούν τον πυρήνα του βιβλικού ηθικού νόμου και εντάσσονται στο γεγονός της διαθήκης. Δεν εμφανίζονται ως απλές παροιμίες σοφίας ούτε ως προϊόν φιλοσοφικής παρατήρησης, αλλά ως λόγος του Θεού προς τον λαό Του. Η εισαγωγική διατύπωση «Εγώ είμαι Κύριος ο Θεός σου» καθιστά σαφές ότι η ηθική απαίτηση θεμελιώνεται πρώτα στη θεία ενέργεια και στην ιστορία της σωτηρίας, ιδίως στην έξοδο από την Αίγυπτο (Έξ. 20:1-17; Δευτ. 5:6-21; Childs, 1974, 266).

Η βιβλική ηθική δεν είναι αφηρημένος κώδικας κοινωνικής συμπεριφοράς. Η υποχρέωση απέναντι στον Θεό προηγείται και προσδίδει νόημα στην υποχρέωση απέναντι στον άνθρωπο. Οι πρώτες εντολές αφορούν την αποκλειστική λατρεία του Θεού, την απαγόρευση των ειδώλων, τον σεβασμό του ονόματος του Κυρίου και την τήρηση του Σαββάτου. Οι επόμενες εντολές ρυθμίζουν τις σχέσεις με τους γονείς, τη ζωή, τη συζυγική πίστη, την ιδιοκτησία, την αλήθεια και την επιθυμία. Η δομή αυτή δείχνει ότι η κοινωνική

ηθική δεν αυτονομείται από τη θεολογία, αλλά απορρέει από την πιστότητα στη διαθήκη (Durham, 1987, 12; Miller, 2009, 1-12).

Η πρώτη μεγάλη διαφορά από τα δελφικά παραγγέλματα βρίσκεται στον αποκαλυπτικό χαρακτήρα των εντολών. Στα δελφικά παραγγέλματα ο άνθρωπος καλείται να αναγνωρίσει το μέτρο, να σεβαστεί τους θεούς και να ζήσει συνετά. Στον Δεκάλογο ο άνθρωπος καλείται να υπακούσει στον συγκεκριμένο Θεό που μίλησε, ενήργησε στην ιστορία και συγκρότησε τον λαό Του. Η ηθική δεν προβάλλεται απλώς ως ωφέλιμη ή συνετή, αλλά ως απάντηση σε θεϊκή κλήση και σε σχέση διαθήκης (Barton, 2014, 23; Levenson, 1985, 30).

Η δεύτερη διαφορά αφορά τον μονοθεϊστικό και ανεικονικό χαρακτήρα της βιβλικής πίστης. Η απαγόρευση των ειδώλων δεν αποτελεί απλώς λατρευτική ρύθμιση, αλλά θεμελιώδη διάκριση του Ισραήλ από το περιβάλλον των αρχαίων λαών. Ο Θεός δεν αναπαρίσταται, δεν περιορίζεται σε εικόνα και δεν εντάσσεται σε γενεαλογίες θεών. Η υπακοή στον νόμο συνδέεται με την αναγνώριση της μοναδικότητας και κυριαρχίας Του. Σε σύγκριση με την ελληνική πολυθεϊκή ευσέβεια, η βιβλική εντολή έχει αποκλειστικό χαρακτήρα που δεν επιτρέπει λατρευτικό πλουραλισμό (Assmann, 1997, 31; Childs, 1974, 268).

Η τρίτη διαφορά αφορά τη σχέση μνήμης και ηθικής. Στην Έξοδο ο Δεκάλογος θεμελιώνεται στην απελευθέρωση από την Αίγυπτο, ενώ στο Δευτερονόμιο η τήρηση του Σαββάτου συνδέεται ρητά με τη μνήμη της δουλείας. Η ηθική προστασία του δούλου, του ξένου, της οικογένειας και της κοινότητας δεν είναι μόνο ζήτημα κοινωνικής ισορροπίας, αλλά καρπός ιστορικής μνήμης και θεολογικής ταυτότητας. Η βιβλική ηθική έχει επομένως έντονη αναμνηστική διάσταση, επειδή ο λαός καλείται να πράττει δίκαια λόγω του τρόπου με τον οποίο ο Θεός ενήργησε υπέρ του (Miller, 2009, 19; Wright, 2004, 22).

Παρά τις διαφορές αυτές, ο Δεκάλογος δεν πρέπει να αποσπασθεί από τον ευρύτερο αρχαίο κόσμο. Η απαγόρευση φόνου, κλοπής, ψευδομαρτυρίας και μοιχείας συναντά παράλληλα σε πολλούς αρχαίους πολιτισμούς, διότι αφορά βασικές προϋποθέσεις κοινωνικής συνοχής. Το ιδιάζον βιβλικό στοιχείο δεν είναι ότι ο Ισραήλ γνώρισε μόνος του την ανάγκη προστασίας της ζωής και της οικογένειας, αλλά ότι ενέταξε αυτές τις απαιτήσεις σε σχέση με τον Θεό της διαθήκης. Η ίδια πράξη που σε άλλες παραδόσεις παραβιάζει κοινωνική τάξη, εδώ παραβιάζει και θεολογική σχέση (Barton, 2014, 21; Berman, 2008, 19).

Η χριστιανική παράδοση κληρονόμησε τον Δεκάλογο όχι ως απομονωμένο νομικό κατάλογο, αλλά ως βασική μορφή παιδαγωγίας του ανθρώπου ενώπιον του Θεού. Στην Καινή Διαθήκη, οι εντολές ανακεφαλαιώνονται στην αγάπη προς τον Θεό και τον πλησίον, χωρίς να αναιρείται το ηθικό τους βάρος. Η χριστιανική ανάγνωση του νόμου συνδέει την εντολή με την εσωτερική μεταμόρφωση, στοιχείο που θα καταστεί ιδιαίτερα σημαντικό στην πατερική πρόσληψη της ελληνικής παιδείας και της βιβλικής ηθικής (Ματθ. 22:37-40; Ρωμ. 13:8-10; Hays, 1996, 29).

2.3 Συγκριτική εξέταση επιλεγμένων παραλληλισμών

Η σύγκριση επιλεγμένων δελφικών παραγγελμάτων με τις Δέκα Εντολές πρέπει να γίνει με διάκριση ανάμεσα στη θεματική ομοιότητα και στη θεολογική ταυτότητα. Όταν, για παράδειγμα, το «Θεούς σέβου» συγκρίνεται με την πρώτη εντολή του Δεκαλόγου, η σύγκλιση περιορίζεται στο ότι και οι δύο παραδόσεις θεωρούν την ευσέβεια θεμέλιο του βίου. Η απόκλιση όμως είναι αποφασιστική: το δελφικό παράγγελμα κινείται εντός πολυθεϊκού ορίζοντα, ενώ η βιβλική εντολή απαιτεί αποκλειστική πίστη στον έναν Θεό. Η κοινή γλώσσα της ευσέβειας δεν πρέπει να κρύψει τη διαφορετική θεολογική δομή (Burkert, 1985, 20; Childs, 1974, 301; Parker, 2011, 12).

Ανάλογη σύγκριση μπορεί να γίνει ανάμεσα στο «Νόμω πείθου» και στη βιβλική έμφαση στην υπακοή στον νόμο του Θεού. Στην ελληνική ρήση ο νόμος παραπέμπει κυρίως στην τάξη της πόλης, στη θεσμική ευταξία και στην ανάγκη συμμόρφωσης προς τον κοινό κανόνα. Στην Παλαιά Διαθήκη ο νόμος είναι έκφραση της θείας βούλησης και σημείο της διαθήκης. Και στις δύο περιπτώσεις η ανυπακοή υπονομεύει την κοινότητα, αλλά στη βιβλική σκέψη η παράβαση αποκτά βαθύτερο θεολογικό χαρακτήρα, διότι στρέφεται εναντίον του Θεού που δίνει τον νόμο (Barton, 2014, 24; Levenson, 1985, 30).

Το «Γονείς αίδου» παρουσιάζει εμφανή θεματική εγγύτητα με την εντολή «Τίμα τον πατέρα σου και τη μητέρα σου». Η οικογένεια και ο σεβασμός προς τους γονείς αναγνωρίζονται ως πρωταρχικά πεδία ηθικής ευθύνης και στις δύο παραδόσεις. Στην ελληνική περίπτωση, η τιμή προς τους γονείς εντάσσεται στην ευρύτερη ηθική της αιδούς, της κοινωνικής συνέχειας και της οφειλής προς την οικογενειακή τάξη. Στη βιβλική περίπτωση, η εντολή συνδέεται με την υπόσχεση ζωής στη γη και με τη διατήρηση της κοινότητας της διαθήκης (Εξ. 20:12; Λευτ. 5:16; Miller, 2009, 167; Mikalson, 2010, 12).

Ενδιαφέρον παρουσιάζει η σχέση ανάμεσα στο «Θυμῷ κράτει» και στις βιβλικές απαγορεύσεις που αφορούν τη βία, την εκδίκηση και τη διατάραξη της κοινότητας. Η δελφική ρήση προϋποθέτει ότι η αυτοκυριαρχία είναι αναγκαία για την ανθρώπινη αξιοπρέπεια και για την κοινωνική ισορροπία. Ο βιβλικός νόμος, ιδίως με την απαγόρευση του φόνου, προστατεύει τη ζωή ως δώρο του Θεού και ως όριο που κανείς δεν δικαιούται να παραβιάσει. Έτσι, ενώ η ελληνική διατύπωση στρέφεται στην εσωτερική πειθαρχία του ανθρώπου, η βιβλική εντολή ορίζει αντικειμενικό όριο απέναντι στη ζωή του άλλου (Barton, 2014, 25; Wright, 2004, 23).

Το «Ἦττω ὑπὲρ δικαίου», δηλαδή η προθυμία να υποχωρήσει κανείς υπὲρ του δικαίου, μπορεί να συσχετισθεί με τη βιβλική απαγόρευση ψευδομαρτυρίας και με τη γενικότερη απαίτηση δικαιοσύνης. Η Παλαιά Διαθήκη αποδίδει ιδιαίτερη σημασία στην αλήθεια της μαρτυρίας, επειδή από αυτή εξαρτάται η προστασία του αθώου και η ορθή απονομή δικαίου. Στα δελφικά παραγγέλματα η δικαιοσύνη προβάλλεται ως στάση προσωπικής ταπεινώσεως απέναντι στο δίκαιο. Στον βιβλικό νόμο γίνεται καθήκον ενώπιον του Θεού και της κοινότητας, με σαφή νομική και θεολογική βαρύτητα (Εξ. 20:16; Δευτ. 16: 18-20; Miller, 2009, 343).

Η δελφική προτροπή «Ἄρχε σεαυτοῦ» βρίσκεται κοντά σε όλο το πλέγμα των βιβλικών εντολών που περιορίζουν την επιθυμία. Η τελευταία εντολή του Δεκαλόγου, η απαγόρευση της επιθυμίας για όσα ανήκουν στον πλησίον, μετατοπίζει το ενδιαφέρον από την εξωτερική πράξη στην εσωτερική κίνηση της καρδιάς. Στο σημείο αυτό ο βιβλικός νόμος πλησιάζει εντυπωσιακά την προβληματική της αυτοκυριαρχίας. Ωστόσο, η βιβλική εντολή δεν ενδιαφέρεται μόνο για την ψυχική ισορροπία του ατόμου, αλλά για την αποτροπή της εσωτερικής ιδιοποίησης του άλλου και των αγαθών του (Barton, 2014, 26; Hays, 1996, 30).

Το «Μηδὲν ἄγαν» μπορεί να παραλληλισθεί με τη βιβλική αποφυγή της αλαζονείας και της αυτονόμησης του ανθρώπου από τον Θεό. Στην ελληνική ηθική, η υπερβολή οδηγεί σε ὕβρη, δηλαδή σε παραβίαση των ορίων που χωρίζουν τον άνθρωπο από το θείο και τον κοινό κανόνα. Στη βιβλική παράδοση, η αλαζονεία εμφανίζεται ως λήθη του Θεού, ως άρνηση της εξάρτησης του ανθρώπου από τον Δημιουργό και ως πνευματική ανυπακοή. Η σύγκλιση βρίσκεται στην κριτική της ανθρώπινης αυτοθέωσης: η διαφορά βρίσκεται στο ότι η βιβλική κριτική είναι ριζικά θεοκεντρική (Levenson, 1985, 30; Parker, 2011, 22).

Το «Γνῶθι σεαυτόν» δεν έχει άμεσο αντίστοιχο στον Δεκάλογο, αλλά μπορεί να συσχετισθεί με τη βιβλική γνώση της ανθρώπινης θέσης ενώπιον του Θεού. Η ελληνική αυτογνωσία αφορά την επίγνωση των ορίων, της θνητότητας και της ανάγκης μέτρου. Η βιβλική αυτογνωσία περνά μέσα από τη γνώση του Θεού, της κλήσης, της αμαρτίας και της ευθύνης. Στην πρώτη περίπτωση ο άνθρωπος γνωρίζει τον εαυτό του για να αποφύγει την ύβρη, ενώ στη δεύτερη γνωρίζει τον εαυτό του επειδή στέκεται ενώπιον του Θεού που τον κρίνει και τον καλεί σε σχέση (Childs, 1974, 266; Levenson, 1985, 30).

Η σύγκριση μπορεί να επεκταθεί και σε παραγγέλματα που αφορούν τη φιλία, τη φρόνηση και την παιδεία. Το «Φιλίαν ἀγάπα», το «Φρόνησιν ἄσκει» και το «Παιδείας ἀντέχου» προβάλλουν μια ηθική καλλιέργειας και σταθερής άσκησης. Η βιβλική παράδοση, αν και ο Δεκάλογος δεν χρησιμοποιεί αυτή τη γλώσσα, γνωρίζει την παιδευτική διάσταση του νόμου και της σοφίας, ιδίως στη σοφιολογική γραμματεία. Εδώ η ομοιότητα δεν αφορά συγκεκριμένη εντολή, αλλά την κοινή πεποίθηση ότι η αρετή δεν είναι τυχαίο συμβάν, αλλά καρπός μαθητείας, πειθαρχίας και εσωτερικής διαμόρφωσης (Barton, 2014, 27; Collins, 1997, 28).

Η συγκριτική εξέταση δείχνει ότι οι ουσιαστικότερες συγκλίσεις εντοπίζονται στην πρακτική ηθική: σεβασμός προς το θείο, τιμή προς τους γονείς, κοινωνική δικαιοσύνη, αυτοκυριαρχία, περιορισμός της υπερβολής, προστασία της κοινότητας. Οι μεγαλύτερες αποκλίσεις εντοπίζονται στη θεμελίωση αυτής της ηθικής. Τα δελφικά παραγγέλματα συγκροτούν έναν γνωμικό και παιδευτικό λόγο περί ενάρετου βίου, ενώ ο Δεκάλογος συγκροτεί αποκαλυπτικό λόγο, δεσμευτικό για τον λαό της διαθήκης. Η ομοιότητα των ηθικών θεμάτων δεν συνεπάγεται ταυτότητα θρησκευτικής δομής (Barton, 2014, 28; Mikalson, 2010, 7; Tobolowsky, 2023, 1-31).

2.4 Ηθική σύγκλιση ή ιστορική εξάρτηση;

Το βασικό ερώτημα που προκύπτει από τους παραλληλισμούς είναι αν οι ομοιότητες πρέπει να αναγνωστούν ως ιστορική εξάρτηση ή ως ηθική σύγκλιση. Η πρώτη υπόθεση θα απαιτούσε τεκμηρίωση άμεσης ή έμμεσης μετάδοσης από τη μία παράδοση στην άλλη. Η δεύτερη υπόθεση δέχεται ότι διαφορετικοί πολιτισμοί, αντιμετωπίζοντας παρόμοια προβλήματα ανθρώπινης συμβίωσης, μπορούν να διατυπώνουν συγγενείς ηθικές αρχές χωρίς να εξαρτώνται κατ' ανάγκην μεταξύ τους. Για το συγκεκριμένο υλικό, η δεύτερη

ανάγνωση είναι ασφαλέστερη και επιστημονικά πιο συγκρατημένη (Tobolowsky, 2023, 1-31; Wright, 2004, 25).

Η ύπαρξη παραλληλισμών ανάμεσα σε δελφικές ρήσεις και βιβλικές εντολές δεν αρκεί για να υποστηριχθεί ιστορική εξάρτηση. Η τιμή προς τους γονείς, η απαγόρευση του φόνου, η αποδοκιμασία της ψευδομαρτυρίας και η ανάγκη αυτοκυριαρχίας αποτελούν βασικές προϋποθέσεις για τη λειτουργία κάθε οργανωμένης κοινότητας. Επομένως, είναι αναμενόμενο να εμφανίζονται σε περισσότερους από έναν πολιτισμούς. Η διαπίστωση αυτή δεν μειώνει το ενδιαφέρον της σύγκρισης, αντιθέτως την προστατεύει από βεβιασμένα συμπεράσματα (Barton, 2014, 29; Berman, 2008, 18).

Η προειδοποίηση απέναντι στην υπερβολική χρήση των παραλληλισμών έχει ιδιαίτερη σημασία για τη θεολογική έρευνα. Η σύγχρονη βιβλική επιστήμη έχει επισημάνει τον κίνδυνο της λεγόμενης παραλληλομανίας, δηλαδή της τάσης να υπερτονίζονται ομοιότητες και να παρουσιάζονται ως αποδείξεις εξάρτησης χωρίς επαρκές ιστορικό υπόβαθρο. Στην περίπτωση των δελφικών παραγγελμάτων και του Δεκαλόγου, η ασφαλέστερη προσέγγιση είναι να αναγνωρίζονται οι ομοιότητες ως συγκριτικά δεδομένα και όχι ως τεκμήρια άμεσης γένεσης του ενός κειμένου από το άλλο (Sandmel, 1962, 1-13; Tobolowsky, 2023, 1-31).

Η ιστορική επαφή Ελλήνων και Ιουδαίων έγινε εντονότερη στην ελληνιστική εποχή, ιδίως μετά τις κατακτήσεις του Αλεξάνδρου και μέσα στο περιβάλλον της διασποράς. Ωστόσο, ο πυρήνας του Δεκαλόγου ανήκει σε παλαιότερο ισραηλιτικό πλαίσιο και δεν μπορεί να αποδοθεί απλά σε ελληνική επίδραση. Αντιστρόφως, η δελφική γνωμική παράδοση έχει δική της εσωτερική εξέλιξη στον ελληνικό κόσμο. Έτσι, η ομοιότητα περισσότερο φωτίζει κοινές ανθρωπολογικές και κοινωνικές αγωνίες παρά αποδεικνύει απευθείας δανεισμό (Levenson, 1985, 30; Miller, 2009; Parke & Wormell, 1956, 22).

Η έννοια της ηθικής σύγκλισης επιτρέπει μια πιο ακριβή ανάγνωση. Οι άνθρωποι των αρχαίων κοινωνιών χρειάστηκε να απαντήσουν σε σταθερά ερωτήματα: πώς περιορίζεται η βία, πώς προστατεύεται η οικογένεια, πώς διασφαλίζεται η αλήθεια στη μαρτυρία, πώς συγκρατείται η επιθυμία, πώς νοείται η ευσέβεια, πώς εντάσσεται το άτομο στην κοινότητα. Οι απαντήσεις διαφέρουν ως προς τη θεμελίωση και το θεολογικό βάθος, αλλά συχνά συναντώνται στο πρακτικό επίπεδο. Η σύγκλιση αυτή δείχνει ότι η ηθική δεν είναι μόνο αφηρημένη θεωρία, αλλά απάντηση σε πραγματικές ανάγκες κοινοτικού βίου (Barton, 2014, 31; Wright, 2004, 27).

Από θεολογική σκοπιά, η αναγνώριση συγκλίσεων δεν υποχρεώνει σε σχετικισμό. Η χριστιανική παράδοση μπορεί να δεχθεί ότι σπέρματα αλήθειας, ηθικής ευαισθησίας και παιδευτικής αξίας υπάρχουν και εκτός του βιβλικού Ισραήλ, χωρίς να εξισώνει όλες τις παραδόσεις. Αυτή η στάση έχει ισχυρό πατερικό προηγούμενο, το οποίο θα εξετασθεί αναλυτικότερα σε επόμενο κεφάλαιο. Ήδη όμως εδώ φαίνεται ότι η διάκριση ανάμεσα σε μερική ηθική αλήθεια και πλήρη θεολογική αποκάλυψη επιτρέπει μια μετρημένη και γόνιμη σύγκριση (Βασίλειος ο Μέγας, 359; Hays, 1996, 31).

Η σύγκριση, επομένως, πρέπει να αποφύγει δύο άκρα. Το πρώτο είναι η άκριτη ταύτιση, σύμφωνα με την οποία τα δελφικά παραγγέλματα και ο Δεκάλογος λένε ουσιαστικά το ίδιο πράγμα με διαφορετικές λέξεις. Το δεύτερο είναι η απόλυτη απομόνωση, σύμφωνα με την οποία κάθε ομοιότητα θεωρείται ασήμαντη επειδή οι θεολογικές αφετηρίες διαφέρουν. Η σοβαρή συγκριτική εργασία κινείται ανάμεσα στα δύο: αναγνωρίζει πραγματικές ηθικές συγγένειες, αλλά επιμένει στη διαφορά προέλευσης, νοήματος και θρησκευτικής λειτουργίας (Mikalson, 2010, 8; Tobolowsky, 2023, 1-31).

Σε αυτό το πλαίσιο, οι δελφικές ρήσεις δεν πρέπει να παρουσιάζονται ως «προχριστιανικός Δεκάλογος». Μια τέτοια έκφραση θα ήταν ελκυστική, αλλά ακριβώς γι' αυτό επισφαλής. Τα δελφικά παραγγέλματα ανήκουν σε διαφορετικό κόσμο, έχουν διαφορετική μορφή και διαφορετική θεολογική προϋπόθεση. Μπορούν όμως να θεωρηθούν ως σημαντικό παράδειγμα αρχαιοελληνικής ηθικής προπαιδείας, δηλαδή ως μαρτυρία ότι ο ελληνικός κόσμος είχε αναπτύξει έντονη συνείδηση μέτρου, δικαιοσύνης και αυτογνωσίας πριν από την πλήρη συνάντησή του με τη βιβλική και χριστιανική αποκάλυψη (Burkert, 1985, 23; Parker, 2011, 22).

2.5 Η χριστιανική ανάγνωση αυτών των συγκλίσεων

Η χριστιανική ανάγνωση των ηθικών συγκλίσεων ανάμεσα στα δελφικά παραγγέλματα και στον βιβλικό νόμο δεν περιορίζεται σε ιστορική παρατήρηση. Για τη χριστιανική θεολογία, το ερώτημα είναι πώς μπορεί να κατανοηθεί η παρουσία ηθικής αλήθειας στον προχριστιανικό ελληνικό κόσμο χωρίς να αμβλυνθεί η μοναδικότητα της βιβλικής αποκάλυψης και της εν Χριστώ εκπλήρωσης. Η απάντηση που διαμορφώθηκε στην πατερική παράδοση δεν ήταν μονοσήμαντη, αλλά συχνά συνδύαζε εκτίμηση προς την ελληνική παιδεία με αυστηρή διάκριση απέναντι στην ειδωλολατρική θρησκευτικότητα (Βασίλειος ο Μέγας, 359; Pelikan, 1971, 21).

Επιπρόσθετα, η χριστιανική ανάγνωση των συγκλίσεων μεταξύ ελληνικής ηθικής σκέψης και βιβλικού νόμου δεν πρέπει να ταυτίζεται με ιστορική απόδειξη άμεσης εξάρτησης, αλλά να κατανοείται ως αναγνωστική πρόσληψη προγενέστερων παραδόσεων υπό το φως της χριστιανικής αποκάλυψης. Στο πλαίσιο αυτό, οι χριστολογικές μαρτυρίες της Παλαιάς Διαθήκης, δείχνουν ότι η χριστιανική θεολογία δεν αντιμετωπίζει την Παλαιά Διαθήκη ως απλό ηθικό ή ιστορικό κείμενο, αλλά ως χώρο προτύπωσης, προσδοκίας και θεολογικής προετοιμασίας. Επομένως, οι ηθικές συγκλίσεις με την ελληνική παράδοση μπορούν να αξιοποιηθούν μόνον εφόσον διατηρείται η διάκριση ανάμεσα στη βιβλική αποκάλυψη, την ελληνική ηθική παιδεία και τη μεταγενέστερη χριστιανική θεολογική σύνθεση (Δεσπότης, 2025, 17).

Ο Μέγας Βασίλειος, στο κείμενο Προς τους νέους, πώς να ωφελούνται από τα ελληνικά γράμματα, διατυπώνει με χαρακτηριστική σαφήνεια μια επιλεκτική στάση απέναντι στην ελληνική παράδοση. Δεν προτρέπει σε άκριτη αποδοχή των αρχαίων συγγραφέων, αλλά σε διάκριση του χρήσιμου από το άχρηστο. Η εικόνα του καρπού και των φύλλων είναι ενδεικτική: η αλήθεια αποτελεί τον καρπό, ενώ η θύραθεν σοφία μπορεί να λειτουργήσει ως ωφέλιμο περίβλημα όταν υπηρετεί την καλλιέργεια της ψυχής. Αυτή η πατερική στάση επιτρέπει να διαβασθούν τα δελφικά παραγγέλματα ως παιδευτικές νύξεις και όχι ως ισοδύναμη αποκάλυψη (Βασίλειος ο Μέγας, 359).

Υπό αυτό το πρίσμα, το «Γνῶθι σεαυτόν» μπορεί να αποκτήσει χριστιανική αναγνωστική αξία, εφόσον συνδεθεί με την ταπείνωση, τη μετάνοια και την επίγνωση της κτιστότητας του ανθρώπου. Η αρχαιοελληνική αυτογνωσία αφορά κυρίως το μέτρο της ανθρώπινης φύσης. Η χριστιανική αυτογνωσία βαθαίνει αυτή την αντίληψη, επειδή ο άνθρωπος γνωρίζει τον εαυτό του όχι μόνο ως θνητό, αλλά και ως πρόσωπο που έχει ανάγκη χάριτος, θεραπείας και κοινωνίας με τον Θεό (Lossky, 1976, 19; Pelikan, 1971, 21).

Αντίστοιχα, το «Μηδέν ἄγαν» μπορεί να διαβασθεί χριστιανικά ως προειδοποίηση απέναντι στην υπερηφάνεια και στην ακραία προσκόλληση στα πάθη. Η χριστιανική ασκητική παράδοση, χωρίς να ταυτίζεται με την ελληνική έννοια του μέτρου, αναγνωρίζει ότι η ακρασία και η υπερβολή διαλύουν την εσωτερική ζωή του ανθρώπου. Η διαφορά είναι ότι η χριστιανική εγκράτεια δεν αποβλέπει απλώς στην ισορροπία, αλλά στην κάθαρση της καρδιάς και στην ελευθερία της αγάπης. Με τον τρόπο αυτό, η δελφική προτροπή μπορεί να λειτουργήσει ως προπαιδευτικός λόγος, όχι ως τελικός θεολογικός κανόνας (Βασίλειος ο Μέγας, 359; Hays, 1996, 32).

Η χριστιανική ανάγνωση των συγκλίσεων πρέπει επίσης να λάβει υπόψη τη σχέση νόμου και χάριτος. Ο Δεκάλογος αποτελεί ουσιαστικό ηθικό θεμέλιο, αλλά στην Καινή Διαθήκη η τήρηση των εντολών δεν εξαντλείται σε εξωτερική συμμόρφωση. Η εντολή εκπληρώνεται στην αγάπη, και η αγάπη δεν είναι απλή συναισθηματική διάθεση, αλλά νέα κατάσταση ζωής εν Χριστώ. Επομένως, όταν η χριστιανική παράδοση συναντά τα δελφικά παραγγέλματα, δεν τα εντάσσει απλώς σε έναν γενικό ηθικισμό, αλλά τα αξιολογεί υπό το φως της μεταμόρφωσης του ανθρώπου (Ρωμ. 13:8-10; Hays, 1996, 33).

Η θέση αυτή έχει σημασία και για την κατανόηση της ελληνικής συμβολής στον χριστιανικό κόσμο. Η ελληνική παράδοση πρόσφερε γλώσσα, έννοιες, παιδευτικά σχήματα και ηθικές διατυπώσεις που μπορούσαν να υπηρετήσουν τη χριστιανική θεολογία, όταν καθαίρονταν από στοιχεία ασύμβατα με την πίστη της Εκκλησίας. Τα δελφικά παραγγέλματα, λόγω της λιτότητας και της ηθικής τους πυκνότητας, αποτελούν χαρακτηριστικό παράδειγμα τέτοιου υλικού. Η αξία τους βρίσκεται όχι στο ότι προαναγγέλλουν ευθέως τον Χριστιανισμό, αλλά στο ότι μαρτυρούν μια προχριστιανική αναζήτηση ευταξίας και σοφίας (Βασίλειος ο Μέγας, 359; Pelikan, 1971, 21).

Επομένως, η έννοια της «προεικόνισης» πρέπει να χρησιμοποιείται με θεολογική ακρίβεια. Δεν είναι ορθό να υποστηριχθεί ότι τα δελφικά παραγγέλματα περιέχουν ήδη τη χριστιανική αποκάλυψη. Είναι όμως δυνατό να λεχθεί ότι ορισμένες δελφικές ηθικές διατυπώσεις, όπως η αυτογνωσία, το μέτρο, ο σεβασμός προς το θείο και η κοινωνική δικαιοσύνη, μπορούν να ιδωθούν εκ των υστέρων ως στοιχεία προπαιδείας. Η προπαιδεία δεν είναι ταυτότητα με την αλήθεια της Εκκλησίας, αλλά δυνατότητα προετοιμασίας της ανθρώπινης διάνοιας για την πρόσληψή της (Lossky, 1976, 19; Pelikan, 1971, 21).

Η χριστιανική σύνθεση, συνεπώς, δεν απορρίπτει συλλήβδην την ελληνική ηθική ούτε την απορροφά αδιάκριτα. Ακολουθεί έναν δρόμο διάκρισης: αναγνωρίζει την αληθινή ηθική αξία όπου υπάρχει, ελέγχει τα όριά της και την ανανοηματοδοτεί μέσα στο φως της αποκάλυψης. Αυτή η στάση είναι ουσιαστική για το συνολικό θέμα που μελετάται, διότι δείχνει πώς ο Ελληνισμός και ο Ιουδαϊσμός δεν συγχωνεύονται μηχανικά, αλλά συναντώνται στην ιστορία της χριστιανικής θεολογίας με τρόπο σύνθετο, δημιουργικό και απαιτητικό (Βασίλειος ο Μέγας, 359; Hays, 1996, 14).

Ένας ακόμη άξονας σύγκρισης αφορά τη θέση της αλήθειας. Τα δελφικά παραγγέλματα περιλαμβάνουν ρήσεις που ενθαρρύνουν τη φρόνηση, την ακρόαση, τη μάθηση και την αποφυγή της επιπολαιότητας. Η βιβλική παράδοση, από την άλλη πλευρά, προσδίδει στην

αλήθεια χαρακτήρα βαθύτερο, επειδή η ψευδομαρτυρία δεν αποτελεί απλώς κοινωνική βλάβη, αλλά προσβολή της δικαιοσύνης ενώπιον του Θεού. Στην ελληνική ηθική ο αληθής λόγος προστατεύει την τιμή και την ευταξία της πόλης, στον Δεκάλογο προστατεύει τον πλησίον και διαφυλάσσει την κοινότητα από τη διαστρέβλωση της κρίσης. Η σύγκλιση είναι πρακτική, αλλά η βιβλική θεμελίωση είναι πιο έντονα θεολογική και δικανική (Barton, 2014, 31; Miller, 2009, 343).

Αξιοσημείωτη είναι επίσης η σχέση των δύο παραδόσεων με την επιθυμία. Η αρχαιοελληνική ηθική των δελφικών παραγγελμάτων δεν συστηματοποιεί την επιθυμία με τον τρόπο που το κάνει η τελευταία εντολή του Δεκαλόγου, όμως η έμφαση στην αυτοκυριαρχία και στην αποφυγή της υπερβολής δείχνει ότι η επιθυμία θεωρείται δύναμη που χρειάζεται όριο. Ο Δεκάλογος προχωρά βαθύτερα, επειδή δεν απαγορεύει μόνο την πράξη της κλοπής ή της μοιχείας, αλλά και την εσωτερική κίνηση ιδιοποίησης που προηγείται της πράξης. Έτσι, η βιβλική ηθική αποκαλύπτει ότι η κοινωνική αδικία γεννάται συχνά πριν από την εξωτερική πράξη, στο πεδίο της καρδιάς και της επιθυμίας (Εξ. 20:17; Barton, 2014, 32; Hays, 1996, 25).

Η σύγκριση πρέπει ακόμη να λάβει υπόψη ότι οι δύο παραδόσεις απευθύνονται σε διαφορετικά συλλογικά υποκείμενα. Τα δελφικά παραγγέλματα έχουν πανελλήνιο, γνωμικό και παιδευτικό χαρακτήρα· μπορούν να απευθυνθούν στον επισκέπτη του ιερού, στον πολίτη, στον νέο, στον άρχοντα και γενικότερα στον άνθρωπο που καλείται να ζήσει με μέτρο. Ο Δεκάλογος απευθύνεται στον Ισραήλ ως λαό που συγκροτείται από την πράξη της θείας απελευθέρωσης. Δεν πρόκειται απλώς για συμβουλές βίου, αλλά για όρους ζωής μέσα στη διαθήκη. Αυτή η διαφορά εξηγεί γιατί η βιβλική εντολή έχει δεσμευτικότητα διαφορετικού είδους από τη δελφική παραίνεση (Childs, 1974, 264; Levenson, 1985, 30).

Η μορφή των κειμένων φωτίζει και τη λειτουργία τους. Τα δελφικά παραγγέλματα είναι βραχείες αποφθεγματικές ρήσεις, σχεδιασμένες να απομνημονεύονται και να λειτουργούν ως άμεσες υπενθυμίσεις συμπεριφοράς. Ο Δεκάλογος έχει επίσης συνοπτική μορφή, όμως εντάσσεται σε ευρύτερη αφηγηματική και λατρευτική δομή, όπου ο Θεός αποκαλύπτεται, ο λαός ακούει και η εντολή εγγράφεται στην ιστορία της σωτηρίας. Η σύντομη διατύπωση, επομένως, δεν σημαίνει ίδια λειτουργία (Durham, 1987, 12; Parke & Wormell, 1956, 12).

Εξαιρετική προσοχή χρειάζεται και στο ζήτημα της «φυσικής» ή «οικουμενικής» ηθικής. Είναι δελεαστικό να ειπωθεί ότι τα δελφικά παραγγέλματα και ο Δεκάλογος αποδεικνύουν την ύπαρξη μιας κοινής ανθρώπινης ηθικής. Η διατύπωση αυτή μπορεί να γίνει δεκτή μόνο με προϋποθέσεις. Πράγματι, η προστασία της ζωής, της οικογένειας, της αλήθειας και της κοινωνικής τάξης έχει οικουμενική σημασία. Ωστόσο, κάθε παράδοση νοηματοδοτεί διαφορετικά αυτές τις αξίες. Η ελληνική παράδοση τις εντάσσει στο μέτρο, στην αιδώ και στην ευταξία· η βιβλική παράδοση τις εντάσσει στη θεία εντολή, στην αγιότητα και στη μνήμη της σωτηρίας (Barton, 2014, 33; Wright, 2004, 29).

Στο σημείο αυτό φαίνεται και η σημασία της διάκρισης ανάμεσα σε ηθική ομοιότητα και θεολογική προεικόνιση. Μια ηθική ομοιότητα μπορεί να είναι ιστορικά, κοινωνικά και ανθρωπολογικά εξηγήσιμη, χωρίς να έχει αναγκαστικά προφητικό χαρακτήρα. Η θεολογική προεικόνιση, αντίθετα, είναι ανάγνωση που γίνεται εκ των υστέρων μέσα στο φως της χριστιανικής πίστης. Για τον λόγο αυτό, η εργασία πρέπει να διατηρεί δύο επίπεδα: το ιστορικοσυγκριτικό, το οποίο εξετάζει μορφές, πλαίσια και λειτουργίες, και το θεολογικό, το οποίο επιτρέπει να ιδωθούν ορισμένα στοιχεία ως προπαιδευτικά (Sandmel, 1962, 1-13; Tobolowsky, 2023, 1-31).

Η δελφική ηθική, τέλος, παραμένει κατά βάση ηθική του μέτρου, ενώ η βιβλική ηθική είναι ηθική της αγιότητας και της διαθήκης. Το μέτρο ρυθμίζει την ανθρώπινη συμπεριφορά, ώστε να αποφευχθεί η υπερβολή και η ύβρη. Η αγιότητα, όμως, καλεί τον άνθρωπο να ανταποκριθεί στον Θεό που τον ξεχωρίζει και τον δεσμεύει σε έναν τρόπο ζωής. Η διάκριση αυτή είναι καθοριστική, επειδή εξηγεί γιατί οι ίδιες πρακτικές αρετές μπορούν να έχουν διαφορετικό βάθος νοήματος. Ο σεβασμός, η αλήθεια και η εγκράτεια είναι κοινές αξίες, αλλά στον Δεκάλογο γίνονται πράξεις πιστότητας προς τον Θεό (Levenson, 1985, 30; Miller, 2009, 415).

Η χριστιανική θεώρηση μπορεί να αξιοποιήσει αυτή τη διάκριση με δημιουργικό τρόπο. Από τη μια πλευρά, δεν χρειάζεται να αρνηθεί την αξία της ελληνικής σοφίας ούτε να υποβαθμίσει τη δύναμη των δελφικών παραγγελλμάτων ως παιδευτικών διατυπώσεων. Από την άλλη πλευρά, δεν πρέπει να μετατρέψει τη δελφική σοφία σε αυτόνομη θεολογία σωτηρίας. Η πατερική μέθοδος της διάκρισης προσφέρει σταθερό κριτήριο: αποδοχή του αληθινού και του ωφέλιμου, απόρριψη της ειδωλολατρικής αυτάρκειας, ανανοηματοδότηση της ανθρώπινης σοφίας μέσα στην αποκάλυψη του Χριστού (Βασίλειος ο Μέγας, 359; Pelikan, 1971, 21).

Η τελική αποτίμηση των παραλληλισμών απαιτεί επομένως νηφαλιότητα. Η δελφική παράδοση μαρτυρεί ότι ο ελληνικός κόσμος είχε αναπτύξει υψηλή αίσθηση ηθικής παιδείας, ιδίως ως προς την αυτογνωσία, το μέτρο και την κοινωνική ευθύνη. Ο βιβλικός νόμος, αντιστοίχως, φανερώνει ότι η ηθική δεν είναι μόνο ανθρώπινη σοφία, αλλά θεία κλήση που δεσμεύει τον λαό σε συγκεκριμένο τρόπο ζωής. Η χριστιανική ανάγνωση μπορεί να συναντήσει αυτά τα δύο δεδομένα χωρίς να τα συγχέει: η ελληνική σοφία αναγνωρίζεται ως παιδευτικό έδαφος, ενώ η βιβλική εντολή διατηρεί τον αποκαλυπτικό και σωτηριολογικό της χαρακτήρα (Barton, 2014, 29; Βασίλειος ο Μέγας, 359; Childs, 1974, 265).

Το κεφάλαιο κατέδειξε ότι οι δελφικές ρήσεις και ο Δεκάλογος συναντώνται σε σημαντικά ηθικά θέματα, αλλά διαφέρουν ριζικά ως προς τη θεμελίωση και τη θρησκευτική τους λειτουργία. Τα δελφικά παραγγέλματα εκφράζουν γνωμική, παιδευτική και θρησκευτικά χρωματισμένη σοφία του ελληνικού κόσμου, με έμφαση στο μέτρο, στην αυτογνωσία, στην κοινωνική ευταξία και στην ευσέβεια. Ο βιβλικός νόμος εκφράζει αποκαλυπτική εντολή του Θεού της διαθήκης, με έμφαση στην αποκλειστική λατρεία, στην ιστορική μνήμη, στην προστασία της κοινότητας και στην υπακοή προς το θείο θέλημα (Barton, 2014, 30; Childs, 1974, 262; Mikalson, 2010, 9).

Η βασική αναγνωστική θέση που προκύπτει είναι ότι οι ομοιότητες πρέπει να αντιμετωπισθούν κυρίως ως ηθικές συγκλίσεις και όχι ως αποδείξεις άμεσης ιστορικής εξάρτησης. Η τιμή προς τους γονείς, η αποδοκιμασία της αδικίας, η ανάγκη αυτοκυριαρχίας και η αποφυγή της υπερβολής αποτελούν ευρύτερα ανθρώπινα και κοινωνικά ζητήματα. Το ιδιαίτερο ενδιαφέρον βρίσκεται στο ότι κάθε παράδοση τα θεμελιώνει διαφορετικά: η ελληνική στο μέτρο και στην παιδεία του βίου, η βιβλική στη διαθήκη και στην αποκάλυψη (Sandmel, 1962, 1-13; Tobolowsky, 2023, 1-31).

Από χριστιανική σκοπιά, οι δελφικές ηθικές ρήσεις μπορούν να ιδωθούν ως στοιχεία προπαιδείας, υπό την προϋπόθεση ότι δεν εξισώνονται με τη βιβλική αποκάλυψη. Η πατερική στάση της επιλεκτικής πρόσληψης προσφέρει το κατάλληλο κλειδί σε επίπεδο κατανόησης, δείχνοντας πως ό,τι είναι αληθινό, παιδευτικό και ωφέλιμο μπορεί να αξιοποιηθεί, αρκεί να ενταχθεί στη διάκριση της πίστης. Με αυτή την έννοια, τα δελφικά παραγγέλματα δεν αποτελούν χριστιανική διδασκαλία πριν από τον Χριστιανισμό, αλλά σημαντική μαρτυρία του τρόπου με τον οποίο ο ελληνικός κόσμος προετοίμασε ηθικές

έννοιες που αργότερα μπορούσαν να συνομιλήσουν με το βιβλικό και χριστιανικό μήνυμα (Βασίλειος ο Μέγας, 359; Pelikan, 1971, 21).

2.6 Ο Νώε στη Παλαιά Διαθήκη και στη μεταβιβλική παράδοση

Η αφήγηση του Νώε στη Γένεση 6-9 συγκροτεί έναν από τους κεντρικούς κόμβους της βιβλικής προϊστορίας. Η πλοκή ξεκινά από τη διαπίστωση της γενικευμένης ανθρώπινης διαφθοράς, κορυφώνεται με την κρίση του κατακλυσμού και ολοκληρώνεται με τη σωτηρία ενός δικαίου προσώπου, της οικογένειάς του και των ζωντανών πλασμάτων που διασώζονται μέσα στην κιβωτό. Η ένταση του κειμένου δεν βρίσκεται μόνο στην καταστροφή, αλλά κυρίως στη συνύπαρξη κρίσης και ελέους: ο Θεός δεν αναιρεί τη δημιουργία, αλλά την περνά μέσα από μια δραματική κάθαρση και την επανιδρύει υπό τη μορφή διαθήκης (Γεν. 6-9; Hamilton, 1990, 1-17; Westermann, 1984, 27).

Η βιβλική αφήγηση δεν παρουσιάζει τον κατακλυσμό ως αυθαίρετη έκρηξη θεϊκής οργής. Η αφετηρία είναι η ηθική αποσύνθεση της γης, η οποία περιγράφεται με όρους βίας και διαφθοράς. Η κρίση επομένως αποκτά δικανικό χαρακτήρα: ο κόσμος δεν καταστρέφεται επειδή είναι υλικός ή επειδή η δημιουργία θεωρείται κακή, αλλά επειδή η ανθρώπινη αδικία έχει διαρρήξει την τάξη της δημιουργίας. Η διάκριση αυτή απομακρύνει τη βιβλική αφήγηση από μυθολογικά σχήματα όπου οι θεοί ενεργούν ανταγωνιστικά, ζηλότυπα ή παρορμητικά (Brueggemann, 1982, 13; Day, 2013, 1-11).

Ο Νώε χαρακτηρίζεται “δίκαιος” και “τέλειος” μέσα στη γενεά του, όχι επειδή διαθέτει ηρωική αυτάρκεια, αλλά επειδή βρίσκεται σε σχέση υπακοής με τον Θεό. Η σωτηρία του δεν είναι μυθικό κατόρθωμα ή αποτέλεσμα τεχνικής εφευρετικότητας, αλλά καρπός ανταπόκρισης στον θείο λόγο. Η κιβωτός έχει ασφαλώς πρακτική λειτουργία, όμως στο αφηγηματικό σύστημα της Γένεσης μετατρέπεται σε σημείο θείας πρόνοιας, σε χώρο διαφύλαξης της ζωής και σε προοίμιο της νέας αρχής μετά την κρίση (Alter, 2011, 41; Hamilton, 1990, 1-17).

Η έξοδος από την κιβωτό δεν σημαίνει απλή επιστροφή στην προηγούμενη κατάσταση. Η θυσία του Νώε, η ευλογία προς την ανθρωπότητα και η διαθήκη που σημαδεύεται από το τόξο συνθέτουν μια νέα θεολογική τάξη. Ο Θεός δεσμεύεται ότι δεν θα καταστρέψει ξανά τη γη με κατακλυσμό, ενώ η ανθρωπότητα καλείται να ζήσει υπό το βάρος μιας ανανεωμένης ευθύνης. Η μνήμη της καταστροφής δεν παραμένει τραύμα χωρίς νόημα,

αλλά εντάσσεται σε μια θεολογία διαθήκης, όπου η κρίση μεταβάλλεται σε αφετηρία ιστορικής συνέχειας (Γεν. 8:20-9:17; Brueggemann, 1982, 14; Westermann, 1984, 29).

Η Παλαιά Διαθήκη επανέρχεται στον Νώε με περιορισμένο αλλά ουσιαστικό τρόπο. Στον Ησαΐα 54:9, η μνήμη των “υδάτων του Νώε” λειτουργεί ως εγγύηση της θεϊκής σταθερότητας προς τη Σιών, ενώ στον Ιεζεκιήλ 14:14 και 14:20 ο Νώε εμφανίζεται μαζί με τον Δανιήλ και τον Ιώβ ως υπόδειγμα δικαιοσύνης. Η μεταγενέστερη βιβλική μνήμη δεν ενδιαφέρεται να επαναλάβει λεπτομερώς το επεισόδιο, αλλά να το αξιοποιήσει ως παράδειγμα θείας κρίσης, προσωπικής δικαιοσύνης και πιστότητας του Θεού προς τις υποσχέσεις Του (Collins, 2012, 403–426; Day, 2013, 1-11).

Στη μεταβιβλική ιουδαϊκή παράδοση, ο Νώε αποκτά ευρύτερη αναγνωστική λειτουργία. Κείμενα της περιόδου του Δευτέρου Ναού, όπως οι Σιβυλλικοί Χρησμοί και άλλα ψευδεπίγραφα, εντάσσουν την ιστορία του κατακλυσμού σε πλατύτερα σχήματα παγκόσμιας ιστορίας και ηθικής προειδοποίησης. Ιδιαίτερα ενδιαφέρουσα είναι η ανάδειξη του Νώε ως κήρυκα μετανοίας, στοιχείο που θα επανέλθει σε χριστιανικές αναγνώσεις, ιδίως σε σχέση με το Β΄ Πέτρου και με την πατερική αναγνωστική της προειδοποίησης πριν από την κρίση (Charlesworth, 1983, 12; Collins, 2012, 403–426).

Η Σοφία Σολομώντος παρουσιάζει τον κατακλυσμό μέσα από το σχήμα της σωτηρίας του δικαίου. Η “σοφία” οδηγεί τον δίκαιο μέσα από το ξύλο, δηλαδή μέσα από το ταπεινό μέσο της κιβωτού, και διατηρεί για τον κόσμο “σπέρμα νέας γενεάς”. Η εικόνα αυτή είναι θεολογικά γόνιμη διότι μετατοπίζει το βάρος από τη φυσική διάσωση στην οικονομία της θείας σοφίας, η οποία δεν ακυρώνει την κρίση αλλά διασώζει τη δυνατότητα της ζωής μετά την κρίση (Σοφ. Σολ. 10:4; 14:3-6; Collins, 2012, 403–426).

Στον Ιώσηπο, η αφήγηση του κατακλυσμού διαβάζεται μέσα στο ευρύτερο απολογητικό και ιστοριογραφικό ενδιαφέρον να παρουσιαστεί η ιουδαϊκή αρχαιότητα ως αξιόπιστη και σεβαστή έναντι του ελληνορωμαϊκού κόσμου. Ο Ιώσηπος αξιοποιεί παραδόσεις που αναφέρονται σε ανάλογες αφηγήσεις άλλων λαών, χωρίς να εγκαταλείπει την προτεραιότητα της μωσαϊκής αφήγησης. Η στάση αυτή μαρτυρεί ότι η σύγκριση με μη βιβλικές παραδόσεις δεν είναι νεωτερική επινόηση, αλλά υπήρχε ήδη σε ελληνόφωνο ιουδαϊκό περιβάλλον (Feldman, 2004, 1-4; Collins, 2012, 403–426).

Η σημασία του Νώε για την παρούσα εργασία έγκειται στο ότι η βιβλική αφήγηση προσφέρει ένα μοτίβο παγκόσμιας κρίσης χωρίς να διαλύει την ιστορία μέσα στον μύθο. Ο κατακλυσμός δεν είναι απλώς “αρχαία ανάμνηση” κάποιου φυσικού συμβάντος, αλλά θεολογική αφήγηση για τον άνθρωπο, την αμαρτία, τη θεία δικαιοσύνη, τη σωτηρία και τη διαθήκη. Αυτή η διαφορά θα αποδειχθεί καθοριστική όταν η βιβλική παράδοση αντιπαραβληθεί προς την ελληνική ιστορία του Δευκαλίωνα (Alter, 2011, 41; Brueggemann, 1982, 16).

2.7 Ο Δευκαλίων στην ελληνική παράδοση

Ο Δευκαλίων, γιος του Προμηθέα και σύζυγος της Πύρρας, ανήκει στον πυρήνα των ελληνικών παραδόσεων για την ανασύσταση της ανθρωπότητας μετά από μεγάλη καταστροφή. Η ιστορία του δεν σώζεται σε μία ενιαία κανονική μορφή ανάλογη προς τη βιβλική Γένεση, αλλά σε διαφορετικές εκδοχές που απαντούν σε ποιητικά, μυθογραφικά, φιλοσοφικά και ιστοριογραφικά συμφραζόμενα. Η πολλαπλότητα αυτή είναι χαρακτηριστική της ελληνικής μυθικής παράδοσης, η οποία δεν οργανώνεται γύρω από ένα αποκαλυπτικό κείμενο, αλλά γύρω από επαναδιατυπούμενες αφηγήσεις με τοπικές, γενεαλογικές και λογοτεχνικές παραλλαγές (Apollodorus, Frazer, 1921, 1.7.; Graf, 1993, 20).

Στην ελληνική εκδοχή, ο κατακλυσμός συνδέεται συχνά με την απόφαση του Δία να αφανίσει ένα διεφθαρμένο ανθρώπινο γένος. Ο Δευκαλίων ειδοποιείται από τον Προμηθέα, κατασκευάζει κιβωτό ή λάρνακα, διασώζεται μαζί με την Πύρρα και μετά την υποχώρηση των υδάτων γίνεται αφετηρία νέας ανθρωπότητας. Η πράξη με την οποία οι δύο επιζώντες ρίχνουν πέτρες πίσω τους και αυτές μετατρέπονται σε άνδρες και γυναίκες δείχνει τον έντονα αιτιολογικό χαρακτήρα του μύθου: η αφήγηση εξηγεί συμβολικά την επανεμφάνιση του ανθρώπινου γένους και την καταγωγική μνήμη των Ελλήνων (Apollodorus, Frazer, 1921, 1.7.; Ovid, Raeburn, 2004, I.383).

Ο Πλάτων αναφέρεται στον Δευκαλίωνα σε συμφραζόμενα που δεν είναι απλώς μυθογραφικά. Στον Τίμαιο, η μνήμη παλαιών καταστροφών εντάσσεται σε μια φιλοσοφική θεώρηση της αστάθειας των ανθρώπινων πολιτισμών, ενώ στους Νόμους ο κατακλυσμός χρησιμοποιείται για να εξηγηθεί η μετάβαση από απλούστερες μορφές ζωής προς την ανάπτυξη πολιτείας και νόμων. Η πλατωνική χρήση του μύθου δεν ταυτίζεται με

τη βιβλική θεολογία της κρίσης, αλλά δείχνει ότι ο κατακλυσμός μπορούσε να λειτουργεί ως εργαλείο στοχασμού για την αρχή της κοινωνικής τάξης (Plato, Bury, 1926, 1929, 677a - 678e, 22b - 23c); Collins, 2012, 403–426).

Η λατινική παράδοση του Οβιδίου, παρότι μεταγενέστερη, αποτελεί ιδιαίτερα γνωστή λογοτεχνική διατύπωση του ελληνικού μύθου. Στις Μεταμορφώσεις, ο κατακλυσμός είναι ενταγμένος στο γενικό σχήμα μεταβολής και αναδημιουργίας που διατρέχει το έργο. Η διάσωση του Δευκαλίωνα και της Πύρρας δεν οδηγεί σε διαθήκη, αλλά σε μεταμόρφωση της άψυχης ύλης σε ανθρώπινη ζωή. Το κέντρο βάρους βρίσκεται στη θαυμαστή ανασύσταση του γένους και όχι στην αποκαλυπτική ηθική δέσμευση που χαρακτηρίζει τη Γένεση (Ovid, Raeburn, 2004, I.411–412; Wheeler, 1999, 19).

Η ελληνική αφήγηση παρουσιάζει ορισμένα εξωτερικά κοινά γνωρίσματα με την ιστορία του Νώε: θεϊκή απόφαση καταστροφής, διάσωση ενός δίκαιου ή ευσεβούς ζεύγους, χρήση πλωτού μέσου, υποχώρηση των υδάτων, νέα αρχή για την ανθρωπότητα. Ωστόσο, η θεολογική λογική είναι διαφορετική. Ο Νώε σώζεται μέσα σε σχέση διαθήκης με τον έναν Θεό, ενώ ο Δευκαλίων κινείται μέσα σε πολυθεϊστικό περιβάλλον, όπου η κρίση και η διάσωση συνδέονται με τη βούληση του Δία, την πρόνοια του Προμηθέα και τη μυθική επαναγέννηση του ανθρώπινου γένους (Collins, 2012, 403–426; Graf, 1993, 20).

Η διάκριση αυτή δεν μειώνει την αξία της σύγκρισης. Αντιθέτως, την καθιστά πιο ουσιαστική. Η ελληνική παράδοση δείχνει ότι ο κατακλυσμός ανήκε σε ένα ευρύτερο απόθεμα αφηγήσεων για την ευθραυστότητα του ανθρώπινου κόσμου και την ανάγκη επανίδρυσής του. Η βιβλική παράδοση, από την άλλη πλευρά, προσφέρει μια διαφορετική αναγνωστική αρχιτεκτονική: δεν ενδιαφέρεται απλώς να εξηγήσει την προέλευση μιας νέας ανθρωπότητας, αλλά να ορίσει τη σχέση ανάμεσα στον Θεό, τον άνθρωπο και την ηθική τάξη της δημιουργίας (Westermann, 1984, 31; Tobolowsky, 2023, 1-31).

Ο μύθος του Δευκαλίωνα έχει επίσης γενεαλογική σημασία για την ελληνική αυτοσυνειδησία. Ο γιος του, Έλλην, γίνεται επώνυμος πρόγονος των Ελλήνων, ενώ οι απόγονοί του συνδέονται με βασικά ελληνικά φύλα. Η νέα αρχή μετά τον κατακλυσμό δεν αφορά μόνο την ανθρωπότητα γενικά, αλλά και τη διαμόρφωση συλλογικής μνήμης και ταυτότητας. Σε αυτό το σημείο η ελληνική παράδοση παρουσιάζει ενδιαφέρον για τη σύγκριση με τη βιβλική γενεαλογία μετά τον Νώε, όπου οι γιοι του γίνονται αφετηρίες λαών και γεωγραφικών κατανομών (Apollodorus, Frazer, 1921, 1.7.; Grün, 2011, 45).

Η ελληνική πρόσληψη του κατακλυσμού, επομένως, δεν μπορεί να περιοριστεί σε μια “παράλληλη ιστορία” του Νώε. Είναι ένα σύνολο παραδόσεων που υπηρετούν φιλοσοφικούς, γενεαλογικούς, αιτιολογικούς και λογοτεχνικούς σκοπούς. Αυτή η πολυμορφία εξηγεί γιατί η χριστιανική γραμματεία μπορούσε να αναγνωρίσει αναλογίες με τον Νώε χωρίς να αποδεχθεί ισοτιμία των αφηγήσεων. Ο Δευκαλίων μπορεί να λειτουργήσει ως σημείο επαφής, όχι ως θεολογικό ισοδύναμο του βιβλικού δικαίου (Collins, 2012, 403–426; Origen, Chadwick, 1966, 20).

2.8 Ο κατακλυσμός ως κοινό πολιτισμικό μοτίβο

Οι αφηγήσεις κατακλυσμού απαντούν σε πολλούς αρχαίους πολιτισμούς και συχνά συνδέονται με μνήμη μεγάλης καταστροφής, με ηθική κρίση, με σωτηρία λίγων εκλεκτών και με ανανέωση του κόσμου. Το γεγονός αυτό έχει οδηγήσει σε ποικίλες αναγνώσεις: άλλες αναζητούν ιστορικό πυρήνα πίσω από τις αφηγήσεις, άλλες τονίζουν τη φυσική εμπειρία πλημμυρικών φαινομένων, ενώ άλλες προσεγγίζουν τον κατακλυσμό ως αρχέτυπο πολιτισμικής μνήμης. Καμία από αυτές τις προσεγγίσεις δεν επαρκεί μόνη της για να εξηγήσει όλες τις παραδόσεις, χωρίς να παραβλέψει τις διαφορές τους (Dundes, 1988, 19; Collins, 2012, 403–426).

Η μεσοποταμιακή παράδοση έχει ιδιαίτερη βαρύτητα για τη μελέτη της Γένεσης. Τα κείμενα του Ατραχάσις και του Έπους του Γκιλγκαμές περιλαμβάνουν μοτίβα που θυμίζουν έντονα τη βιβλική αφήγηση: προειδοποίηση ενός ανθρώπου, κατασκευή πλοίου, διάσωση ζωντανών πλασμάτων, αποστολή πτηνών, προσάραξη σε βουνό και θυσία μετά την καταστροφή. Η ύπαρξη αυτών των συγγενειών δεν υποχρεώνει σε απλουστευτική ταύτιση, αλλά δείχνει ότι η βιβλική αφήγηση μετέχει σε ένα αρχαιότερο περιβάλλον παραδόσεων της Εγγύς Ανατολής, τις οποίες ανασημασιοδοτεί θεολογικά (George, 2003, 11; Lambert & Millard, 1969, 16).

Το κρίσιμο στοιχείο είναι ότι η Γένεση μεταπλάθει το μοτίβο με τρόπο μονοθεϊστικό και ηθικά συγκροτημένο. Στο Έπος του Γκιλγκαμές, οι θεοί παρουσιάζονται με εσωτερικές εντάσεις και αντιφατικές διαθέσεις: στη Γένεση, η κρίση ανήκει στον έναν Θεό και εδράζεται στη δικαιοσύνη Του. Η βιβλική παράδοση δεν αντιγράφει μηχανικά έναν μύθο, αλλά τον εντάσσει σε διαφορετική θεολογική οικονομία, όπου η δημιουργία, η αμαρτία, η

κρίση, η χάρη και η διαθήκη αποτελούν ενιαίο νοηματικό σύστημα (Brueggemann, 1982, 17; Day, 2013, 1-11).

Σε σχέση με την ελληνική παράδοση, ο Collins υπογραμμίζει ότι οι ιστορίες του κατακλυσμού ήταν διαθέσιμες στον ελληνόφωνο κόσμο μέσα από πηγές όπως ο Βηρωσσός, ο Ιώσηπος, ο Πλάτων, ο Λουκιανός και μεταγενέστεροι χριστιανοί συγγραφείς. Η διαθεσιμότητα αυτή έχει σημασία για την Καινή Διαθήκη και την πατερική γραμματεία, διότι οι συγγραφείς μπορούσαν να γνωρίζουν όχι μόνο τη Γένεση, αλλά και ευρύτερες παραδόσεις περί κατακλυσμού. Παρά ταύτα, η ύπαρξη κοινού πολιτισμικού υλικού δεν συνεπάγεται πάντοτε άμεση λογοτεχνική εξάρτηση (Collins, 2012, 403–426).

Το μοτίβο του κατακλυσμού έχει σταθερά συστατικά: κόσμος σε κρίση, ανθρώπινη ή κοσμική διαταραχή, θεϊκή απόφαση, σωτηρία ενός μικρού υπολοίπου, νέα αρχή. Η επανάληψη αυτών των στοιχείων αποκαλύπτει μια βαθιά ανθρώπινη προσπάθεια να νοηματοδοτηθούν οι μεγάλες καταστροφές και να ενταχθούν στην ιστορική ή μυθική μνήμη. Εντούτοις, κάθε παράδοση δίνει διαφορετική απάντηση στο ερώτημα γιατί συνέβη η καταστροφή και τι απαιτείται από τον άνθρωπο μετά τη σωτηρία (Dundes, 1988, 21; Westermann, 1984, 33).

Η βιβλική αφήγηση απαντά σε αυτά τα ερωτήματα με όρους ηθικής κρίσης και διαθήκης. Η ελληνική παράδοση, ιδίως στην εκδοχή του Δευκαλίωνα, απαντά κυρίως με όρους μυθικής επανέναρξης, γενεαλογικής συνέχειας και πολιτισμικής μνήμης. Η μεσοποταμιακή παράδοση συχνά αποδίδει την καταστροφή σε εντάσεις ανάμεσα στους θεούς και την ανθρωπότητα. Η σύγκριση επομένως φωτίζει όχι μόνο τις ομοιότητες, αλλά και τις θεμελιώδεις αποκλίσεις ως προς την εικόνα του θείου και την ανθρωπολογία κάθε πολιτισμού (George, 2003, 15; Lambert & Millard, 1969, 18).

Η έννοια της “παγκόσμιας μνήμης” δεν πρέπει να χρησιμοποιηθεί αφελώς, σαν να υπήρχε μία ενιαία αρχαία αφήγηση από την οποία προέρχονται όλες οι άλλες. Πιο συνετό είναι να γίνει λόγος για επαναλαμβανόμενη πολιτισμική μνήμη μεγάλων υδάτινων καταστροφών, η οποία σε κάθε παράδοση οργανώνεται διαφορετικά. Έτσι αποφεύγεται και η ιστορικιστική υπερβολή και ο πλήρης σχετικισμός. Οι αφηγήσεις δεν αποδεικνύουν από μόνες τους ένα ενιαίο γεγονός, αλλά φανερώνουν κοινές αγωνίες για τη σχέση ανθρώπου, φύσης, θεότητας και ιστορίας (Collins, 2012, 403–426; Tobolowsky, 2023, 1-31).

Στο πλαίσιο της παρούσας εργασίας, το κοινό μοτίβο του κατακλυσμού λειτουργεί ως παράδειγμα του τρόπου με τον οποίο μπορεί να πραγματοποιηθεί σοβαρή σύγκριση μεταξύ ελληνικής και βιβλικής παράδοσης. Η ορθή μέθοδος δεν αρχίζει από την υπόθεση ότι “όλα είναι ίδια”, αλλά από την παρατήρηση ότι παρόμοια αφηγηματικά προβλήματα αντιμετωπίζονται με διαφορετικούς θεολογικούς και πολιτισμικούς τρόπους (Sandmel, 1962, 1-13; Tobolowsky, 2023, 1-31).

2.9 Από τη σύγκριση στην ανάγνωση

Η μετάβαση από τη σύγκριση στην ανάγνωση απαιτεί να τεθούν σαφή κριτήρια. Δεν αρκεί να εντοπιστούν κοινές εικόνες, όπως το νερό, η κιβωτός, οι επιζώντες ή η νέα ανθρωπότητα. Χρειάζεται να εξεταστεί ο ρόλος αυτών των εικόνων μέσα στο κάθε κείμενο. Στη Γένεση, η κιβωτός συνδέεται με την υπακοή στον θείο λόγο και με τη διαφύλαξη της δημιουργίας. Στον Δευκαλίωνα, το πλωτό μέσο εντάσσεται περισσότερο στη μυθική διάσωση του προγονικού ζεύγους. Η ίδια εικόνα υπηρετεί διαφορετική αναγνωστική λειτουργία (Alter, 2011, 41; Collins, 2012, 403–426).

Το πρώτο κριτήριο είναι η θεολογική δομή της αφήγησης. Η Γένεση κινείται μέσα σε μονοθεϊστικό πλαίσιο, όπου ο Θεός είναι δημιουργός, κριτής και εγγυητής της συνέχειας του κόσμου. Η ελληνική αφήγηση κινείται μέσα σε πολυθεϊστικό ή μυθολογικό πλαίσιο, όπου η θεϊκή βούληση εμφανίζεται μέσα από πρόσωπα, σχέσεις και παρεμβάσεις διαφορετικών θεοτήτων ή ημιθεϊκών μορφών. Η σύγκριση στο επίπεδο του μοτίβου δεν αίρει την απόσταση στο επίπεδο της θεολογίας (Brueggemann, 1982, 18; Graf, 1993, 20).

Το δεύτερο κριτήριο είναι η ηθική αιτιολόγηση της καταστροφής. Στη βιβλική αφήγηση, η διαφθορά και η βία της ανθρωπότητας αποτελούν ρητή αιτία της κρίσης. Στις ελληνικές εκδοχές, η ηθική διάσταση υπάρχει, αλλά διατυπώνεται με λιγότερο συστηματικό τρόπο και συνδέεται συχνά με την ύβρη, τη γενική διαφθορά ενός γένους ή την κοσμική ανανέωση. Επομένως, η Γένεση δίνει στον κατακλυσμό σαφέστερο χαρακτήρα θείας δικαιοσύνης και όχι απλώς μυθικής εξισορρόπησης (Day, 2013, 1-11).

Το τρίτο κριτήριο είναι η έννοια της σωτηρίας. Ο Νώε σώζεται μαζί με την οικογένειά του και με ζεύγη ζώων, ώστε να διαφυλαχθεί η δημιουργική τάξη. Η σωτηρία αφορά όλη τη ζωή και όχι μόνο τον άνθρωπο. Στον Δευκαλίωνα, το κέντρο βάρους μετατοπίζεται στη συνέχιση του ανθρώπινου γένους και στη μυθική αναπαραγωγή της ανθρωπότητας από τις

πέτρες. Η βιβλική αφήγηση έχει οικολογικό και κοσμολογικό εύρος, διότι η διαθήκη μετά τον κατακλυσμό απευθύνεται και στα ζωντανά πλάσματα (Γεν. 9:8-17; Hamilton, 1990, 1-17).

Το τέταρτο κριτήριο είναι η μνήμη της νέας αρχής. Στη Γένεση, το ουράνιο τόξο αποτελεί σημείο διαθήκης και υπενθύμιση της θείας υπόσχεσης. Στην ελληνική παράδοση, η νέα αρχή αποκτά γενεαλογική και αιτιολογική σημασία, καθώς συνδέεται με την προέλευση ανθρώπων ή ελληνικών φύλων. Η διαφορά αυτή είναι αποφασιστική: η μία παράδοση θεμελιώνει τη συνέχεια του κόσμου στην υπόσχεση του Θεού, ενώ η άλλη θεμελιώνει τη συνέχεια σε μια μυθική γενεαλογία (Apollodorus, Frazer, 1921, 1.7.; Westermann, 1984, 29).

Η ανάγνωση πρέπει επίσης να διακρίνει ανάμεσα στην ιστορική σχέση και στη θεολογική πρόσληψη. Είναι άλλο πράγμα να υποστηριχθεί ότι μια παράδοση εξαρτάται άμεσα από άλλη και άλλο να αναγνωριστεί ότι μεταγενέστεροι Ιουδαίοι ή Χριστιανοί συγγραφείς χρησιμοποίησαν γνωστά ελληνικά μοτίβα για να καταστήσουν κατανοητή ή απολογητικά ισχυρότερη τη βιβλική αφήγηση. Ο Collins δείχνει ότι η Καινή Διαθήκη δεν κατονομάζει τον Δευκαλίωνα, αλλά ορισμένα λεξιλογικά και παραδοσιακά ίχνη αφήνουν ανοικτό το ενδεχόμενο γνώσης ευρύτερων κατακλυσμικών παραδόσεων (Collins, 2012, 403–426).

Ιδιαίτερη προσοχή απαιτεί το ζήτημα της “προεικόνισης”. Από χριστιανική θεολογική σκοπιά, ορισμένες ελληνικές αφηγήσεις μπορούν να θεωρηθούν ως αμυδρές προετοιμασίες ή μαρτυρίες μιας γενικής ανθρώπινης αναζήτησης νοήματος. Δεν πρέπει όμως να παρουσιαστούν σαν πλήρεις προφητείες του χριστιανισμού. Ο όρος προεικόνιση έχει νόημα μόνο όταν χρησιμοποιείται θεολογικά, όχι όταν μετατρέπεται σε ισχυρισμό άμεσης ιστορικής προφητείας μέσα στην ελληνική μυθολογία (Meyendorff, 1983, 21; Pelikan, 1971, 21).

Η αναγνωστική αξία της σύγκρισης βρίσκεται κυρίως στο ότι αναδεικνύει την ιδιοπροσωπία της βιβλικής αφήγησης. Όσο περισσότερο συγκρίνεται η Γένεση με άλλες παραδόσεις κατακλυσμού, τόσο σαφέστερα φαίνεται ότι η βιβλική αφήγηση δεν εξαντλείται στο κοινό μοτίβο της καταστροφής. Η διαθήκη, η θεία πιστότητα, η ηθική ευθύνη και η διαφύλαξη της ζωής συγκροτούν την ιδιαίτερη φυσιογνωμία της. Η σύγκριση επομένως δεν μειώνει τη βιβλική παράδοση, αλλά επιτρέπει να φανεί ακριβέστερα τι την διαφοροποιεί (Brueggemann, 1982, 19; Tobolowsky, 2023, 1-31).

2.10 Χρήση του μοτίβου στη χριστιανική γραμματεία

Η Καινή Διαθήκη αξιοποιεί τον Νώε και τον κατακλυσμό με σαφώς θεολογικό και ηθικό προσανατολισμό. Στα Συνοπτικά Ευαγγέλια, οι “ημέρες του Νώε” χρησιμοποιούνται ως εικόνα της απροειδοποίητης κρίσης: οι άνθρωποι τρώνε, πίνουν, νυμφεύονται και συνεχίζουν την καθημερινότητά τους μέχρι τη στιγμή που έρχεται ο κατακλυσμός. Το βάρος δεν βρίσκεται στην περιγραφή του αρχαίου γεγονότος, αλλά στην ερμηνεία έναντι της εσχατολογικής κρίσης (*Ματθ.* 24:37-39; *Λουκ.* 17:26-27; Collins, 2012, 403–426).

Η Προς Εβραίους επιστολή προβάλλει τον Νώε ως πρότυπο πίστης. Ο Νώε κατασκευάζει την κιβωτό “δι’ ευλαβείας”, σώζει τον οίκο του και γίνεται κληρονόμος της δικαιοσύνης κατά πίστη. Η αφήγηση της Γένεσης κατανοείται πλέον μέσα στο χριστιανικό σχήμα της πίστης που υπακούει σε θείο λόγο πριν ακόμη η κρίση γίνει ορατή (*Εβρ.* 11:7; Hays, 1989, 26).

Η Α΄ Πέτρου προσφέρει μία από τις σημαντικότερες χριστιανικές αναγνώσεις του κατακλυσμού, διότι συνδέει τα “οκτώ πρόσωπα” που διασώθηκαν μέσα από το νερό με το βάπτισμα. Το νερό δεν λειτουργεί απλώς ως καταστροφικό στοιχείο, αλλά ως τύπος σωτηρίας, επειδή μέσα από αυτό περνά το υπόλοιπο που διατηρείται από τον Θεό. Η πατερική παράδοση θα αναπτύξει ιδιαίτερα αυτήν την τυπολογική ανάγνωση, βλέποντας στην κιβωτό προτύπωση της Εκκλησίας και στο πέρασμα μέσα από τα ύδατα προτύπωση της βαπτισματικής αναγέννησης (*Α΄ Πέτρ.* 3:20-21; Daniélou, 1960, 27).

Η Β΄ Πέτρου χρησιμοποιεί τον Νώε ως κήρυκα δικαιοσύνης και τον κατακλυσμό ως παράδειγμα προηγούμενης κρίσης που εγγυάται την επερχόμενη κρίση του ασεβούς κόσμου. Εδώ η ιστορία του Νώε γίνεται υπόμνηση ότι η θεία μακροθυμία δεν σημαίνει απουσία κρίσης. Η σύνδεση αυτή συναντάται και σε μεταβιβλικές παραδόσεις όπου ο Νώε παρουσιάζεται ως κήρυκας μετανοίας πριν από την καταστροφή (*Β΄ Πέτρ.* 2:5; 3:6; Collins, 2012, 403–426).

Ο Ωριγένης, αντιμετωπίζοντας την κριτική του Κέλσου, συζητά το ζήτημα του Νώε και του Δευκαλίωνα μέσα σε απολογητικό πλαίσιο. Ο Κέλσος φαίνεται ότι θεωρούσε τους χριστιανούς εξαρτημένους από ελληνικές παραδόσεις ή κατώτερους στη χρήση τους. Ο Ωριγένης δεν αρνείται ότι οι αφηγήσεις μπορούν να αναφέρονται στο ίδιο ευρύτερο γεγονός, αλλά υποστηρίζει την αλήθεια και την υπεροχή της μωσαϊκής εκδοχής. Η στάση

αυτή είναι χαρακτηριστική της χριστιανικής απολογητικής: αναγνωρίζει παράλληλες μνήμες, αλλά τις κατανοεί υπό το φως της βιβλικής αποκάλυψης (*Origen*, Chadwick, 1966, 23; Collins, 2012, 403–426).

Ο Ευσέβιος Καισαρείας αξιοποιεί τις μη βιβλικές παραδόσεις κατακλυσμού ως μαρτυρίες που επιβεβαιώνουν, κατά την απολογητική του λογική, την αξιοπιστία της μωσαϊκής αφήγησης. Στην Ευαγγελική Προπαρασκευή, παραθέτει ή συζητά ελληνικές και ανατολικές παραδόσεις, συμπεριλαμβανομένων αναφορών στον Δευκαλίωνα, στον Ωγύγη και σε μεσοποταμιακές μορφές του κατακλυσμού. Η σύγκριση δεν γίνεται για να υποβαθμιστεί η Γένεση, αλλά για να φανεί ότι η μνήμη του κατακλυσμού δεν ήταν άγνωστη στους εθνικούς συγγραφείς (*Eusebius*, Gifford, 1903, X.9; Collins, 2012, 403–426).

Η πατερική χρήση του μοτίβου δεν περιορίζεται στην ιστορική απολογία. Η κιβωτός γίνεται τύπος της Εκκλησίας, διότι περιλαμβάνει τους σωζομένους μέσα σε έναν χώρο θείας προστασίας· τα ύδατα γίνονται τύπος του βαπτίσματος, διότι συνδέουν κρίση και αναγέννηση· ο Νώε γίνεται τύπος του δικαίου που υπακούει στον Θεό εν μέσω διεφθαρμένης γενεάς. Αυτή η τυπολογία δείχνει πώς η χριστιανική σκέψη διαβάζει την Παλαιά Διαθήκη όχι ως κλειστό παρελθόν, αλλά ως προεικονιστική ιστορία που βρίσκει την πλήρωσή της στον Χριστό και στην Εκκλησία (Daniélou, 1960, 33; Pelikan, 1971, 21).

Η σύγκριση με τον Δευκαλίωνα στην πατερική γραμματεία έχει κυρίως απολογητικό χαρακτήρα. Οι Πατέρες δεν ενδιαφέρονται να εξισώσουν τον ελληνικό μύθο με τη βιβλική αφήγηση. Τον χρησιμοποιούν ως ένδειξη ότι οι εθνικοί διατήρησαν, έστω ατελώς και μυθολογικά, μνήμες που η βιβλική παράδοση διέσωσε καθαρότερα. Με αυτόν τον τρόπο η ελληνική παράδοση δεν απορρίπτεται εντελώς, αλλά αξιολογείται μέσα από το κριτήριο της αποκαλυπτικής αλήθειας (Meyendorff, 1983, 21; *Origen*, Chadwick, 1966, 24).

Η χριστιανική ανάγνωση του κατακλυσμού συνδέει την παγκόσμια μνήμη της κρίσης με την ελπίδα της σωτηρίας. Ο κατακλυσμός δεν μένει ως αρχαίος τρόμος ούτε ως μυθολογική ανάμνηση φυσικής καταστροφής. Μετατρέπεται σε τύπο: προειδοποιεί για την κρίση, φανερώνει τη σοβαρότητα της αμαρτίας, δείχνει τη σωτηρία του δικαίου και προαναγγέλλει την αναγέννηση μέσα από το νερό. Η τυπολογία αυτή επιτρέπει στη

χριστιανική παράδοση να προσλάβει το αρχαίο μοτίβο χωρίς να χαθεί η θεολογική του ακρίβεια (Daniélou, 1960, 32; Hays, 1989, 27).

Συνοψίζοντας, το μοτίβο του κατακλυσμού αποδεικνύει ότι οι θρησκευτικοί παραλληλισμοί ανάμεσα στην ελληνική και τη βιβλική παράδοση είναι πραγματικοί, αλλά πρέπει να κατανοούνται με μέτρο. Ο Νώε και ο Δευκαλίων δεν είναι απλώς δύο ονόματα για την ίδια μορφή. Είναι δύο διαφορετικοί τρόποι αφήγησης της καταστροφής και της νέας αρχής. Η βιβλική παράδοση εντάσσει τον κατακλυσμό στην ιστορία της δημιουργίας, της κρίσης και της διαθήκης· η ελληνική τον εντάσσει στη μυθική μνήμη, στη γενεαλογία και στην ανασύσταση του ανθρώπινου κόσμου. Η χριστιανική γραμματεία, τέλος, προσλαμβάνει το μοτίβο τυπολογικά και απολογητικά, μετατρέποντας τη μνήμη της καταστροφής σε θεολογία σωτηρίας (Collins, 2012, 403–426; Tobolowsky, 2023, 1-31).

3. Ελληνική φιλοσοφία και προχριστιανικές αναζητήσεις περί του θείου

3.1 Από τον μύθο στον λόγο: προσωκρατικοί και θρησκευτική αναζήτηση

Η εξέταση της ελληνικής φιλοσοφίας ως προχριστιανικής αναζήτησης περί του θείου απαιτεί εξ αρχής μία αναγκαία διάκριση. Η ελληνική σκέψη δεν υπήρξε ενιαίο δόγμα ούτε προοδευτική πορεία που οδηγεί ευθύγραμμα στον χριστιανισμό. Αποτελεί σύνολο ερωτημάτων για την αρχή του κόσμου, την τάξη της φύσεως, την ψυχή, την αρετή και το ύψιστο αγαθό. Επομένως, η σημασία της για το παρόν θέμα δεν βρίσκεται σε μια υποτιθέμενη ταύτιση με τη βιβλική αποκάλυψη, αλλά στο ότι διαμόρφωσε γλώσσα, έννοιες και νοητικά εργαλεία μέσω των οποίων η χριστιανική θεολογία αργότερα μπόρεσε να εκφράσει με ακρίβεια το περιεχόμενο της πίστεως. Η σύγκριση οφείλει να παραμείνει ιστορικά νηφάλια, διότι η ομοιότητα όρων δεν συνεπάγεται ταυτότητα περιεχομένου (Tobolowsky, 2023, 1-31).

Η μετάβαση «από τον μύθο στον λόγο» δεν πρέπει να νοηθεί ως απλή εγκατάλειψη της θρησκείας από τη φιλοσοφία. Στην αρχαία Ελλάδα ο μύθος, η λατρεία, η ποίηση και ο φιλοσοφικός στοχασμός συνυπήρχαν συχνά στο ίδιο πολιτισμικό περιβάλλον, ακόμη και όταν η φιλοσοφία άρχισε να θέτει ερωτήματα διαφορετικού τύπου. Ο Θαλής, ο Αναξίμανδρος και ο Αναξίμενης δεν έπαυσαν να σκέπτονται μέσα σε έναν κόσμο φορτισμένο από ιερότητα· διαφοροποιήθηκαν όμως επειδή αναζήτησαν την αρχή των όντων όχι πρωτίστως σε γενεαλογίες θεών, αλλά σε μία θεμελιώδη φυσική ή κοσμική αρχή. Έτσι, η αρχή του κόσμου μετατοπίζεται από την αφηγηματική μυθολογία προς μία ορθολογική διερεύνηση της τάξης των πραγμάτων (Kirk et al., 1983, 19; Lloyd, 1979, 4).

Στους Μιλήσιους φιλοσόφους το ερώτημα περί του θείου εμφανίζεται έμμεσα, μέσα από το ερώτημα περί της αρχής. Όταν ο Θαλής συνδέεται με τη θέση ότι τα πάντα είναι γεμάτα θεούς, δεν εισάγει μονοθεϊσμό ούτε βιβλική έννοια δημιουργού Θεού. Φανερώνει όμως ότι ο κόσμος δεν γίνεται αντιληπτός ως άθροισμα τυχαίων φαινομένων, αλλά ως πραγματικότητα εμποτισμένη από ζωή, κίνηση και τάξη. Ο Αναξίμανδρος, με την έννοια του άπειρου, επιχειρεί να περιγράψει μια αρχή απροσδιόριστη, απεριόριστη και μη

ταυτιζόμενη με κάποιο επιμέρους φυσικό στοιχείο. Η έννοια αυτή δεν είναι θεός με βιβλική προσωπικότητα· αποτελεί όμως ένδειξη ότι η ελληνική σκέψη αναζητεί πίσω από τα φαινόμενα μια υπερβαίνουσα και μη εξαντλούμενη πηγή κοσμικής τάξεως (Kirk et al., 1983, 19; Guthrie, 1962, 13).

Η θρησκευτική διάσταση γίνεται πιο έντονη στον Ξενοφάνη, ο οποίος ασκεί κριτική στον ανθρωπομορφισμό των ομηρικών και ησιόδειων θεών. Η γνωστή του παρατήρηση ότι οι άνθρωποι πλάθουν τους θεούς κατ' εικόνα τους δεν αποτελεί άρνηση του θείου, αλλά πολεμική εναντίον της προβολής ανθρώπινων παθών στη θεότητα. Η αναφορά του σε έναν θεό μέγιστο, που δεν μοιάζει με τους θνητούς ούτε κατά το σώμα ούτε κατά τη νόηση, δείχνει τάση καθάρσεως της θεολογικής γλώσσας από μυθολογικά και ηθικά προβληματικά στοιχεία. Παρά ταύτα, δεν πρόκειται για βιβλικό μονοθεϊσμό, διότι λείπει η έννοια της διαθήκης, της δημιουργίας εκ του μηδενός και της προσωπικής ιστορικής σχέσης Θεού και λαού (Kirk et al., 1983, 19; Burkert, 1985, 24).

Ο Ηράκλειτος εισάγει μια ακόμη κρίσιμη διάσταση, την έννοια του λόγου ως καθολικής τάξεως που διέπει την πραγματικότητα. Ο λόγος του Ηρακλείτου δεν ταυτίζεται με τον Λόγο του Κατά Ιωάννην Ευαγγελίου, ούτε μπορεί να μεταφερθεί μηχανικά στη χριστολογία. Ωστόσο, η ιδέα ότι ο κόσμος έχει εσωτερική λογικότητα και ότι ο άνθρωπος καλείται να αφυπνισθεί προς αυτήν δημιούργησε ένα λεξιλόγιο μεγάλης μεταγενέστερης σημασίας. Η χριστιανική χρήση του όρου Λόγος θα αποκτήσει αποκαλυπτικό, προσωπικό και σωτηριολογικό περιεχόμενο, όμως δεν μπορεί να κατανοηθεί πλήρως χωρίς το ευρύτερο ελληνικό σημασιολογικό υπόβαθρο (Kirk et al., 1983, 19; Runia, 1986, 27).

Στον Παρμενίδη η αναζήτηση περί του θείου συνδέεται με την προβληματική του είναι. Η αυστηρή διάκριση ανάμεσα στην οδό της αλήθειας και στην οδό της δόξας προβάλλει ένα αίτημα νοητικής καθαρότητας, το οποίο θα επηρεάσει μακροπρόθεσμα την ελληνική μεταφυσική. Η παρμενίδεια σκέψη δεν οδηγεί σε θεολογία με την βιβλική έννοια, αλλά θέτει το ερώτημα της σταθερότητας, της ενότητας και της αλήθειας πέρα από τη μεταβλητότητα των αισθήσεων. Η μεταγενέστερη χριστιανική θεολογία δεν θα υιοθετήσει την παρμενίδεια ακινησία ως τέτοια, αλλά θα συναντήσει το φιλοσοφικό πρόβλημα της σχέσης ανάμεσα στο αμετάβλητο θείο και στον μεταβλητό κόσμο (Kirk et al., 1983, 19; Lloyd, 1979, 11).

Στους Πυθαγορείους η θρησκευτική αναζήτηση εκφράζεται μέσω της αρμονίας, του αριθμού και της κάθαρσης της ψυχής. Η αριθμητική δομή του κόσμου δεν είναι απλή επιστημονική υπόθεση· έχει σχεδόν ιεροπρεπή χαρακτήρα, διότι ο κόσμος εμφανίζεται ως τάξη που μπορεί να γίνει αντικείμενο θεωρίας και πνευματικής ασκήσεως. Η πίστη στη μετεμψύχωση, η άσκηση, η κοινοτική ζωή και η έμφαση στην κάθαρση διαφέρουν ουσιωδώς από τη βιβλική ανθρωπολογία, αλλά φανερώνουν ότι η ελληνική φιλοσοφία δεν περιοριζόταν σε αφηρημένη λογική. Περιλάμβανε τρόπους ζωής και μορφές πνευματικής παιδείας (Burkert, 1972, 26; Guthrie, 1962, 14).

Ο Αναξαγόρας προσθέτει στην προχριστιανική αναζήτηση μια έννοια που θα αποκτήσει μεγάλη φιλοσοφική ιστορία: τον νοῦν. Ο νους δεν είναι απλώς ένα ακόμη υλικό στοιχείο ανάμεσα στα άλλα, αλλά η διακριτική αρχή που θέτει σε τάξη το μείγμα των πραγμάτων. Η σημασία του Αναξαγόρα βρίσκεται ακριβώς στο ότι εισάγει μία λογική και οργανωτική αρχή, ανώτερη από την τυφλή σύγκρουση φυσικών δυνάμεων. Παρά ταύτα, ο αναξαγόρειος νους δεν είναι ο Θεός της βιβλικής πίστεως· δεν αποκαλύπτεται, δεν συνάπτει διαθήκη, δεν σώζει. Αποτελεί φιλοσοφική αρχή κοσμικής διατάξεως, σημαντική για την ιστορία της ελληνικής μεταφυσικής και περιορισμένη από τα όρια της ίδιας της φιλοσοφικής της αφετηρίας (Kirk et al., 1983, 20; Lloyd, 1979, 15).

Ο Εμπεδοκλής, από την άλλη πλευρά, δείχνει ότι η ελληνική αναζήτηση περί του θείου δεν κινήθηκε μόνο προς την αφαίρεση, αλλά και προς τη σύνδεση κοσμολογίας, ηθικής και καθαρισμού. Η διδασκαλία περί των τεσσάρων ριζωμάτων και των δυνάμεων της Φιλότητας και του Νείκους προτείνει μια κοσμική ανάγνωση όπου η ενότητα και η διάσπαση αποτελούν θεμελιώδεις ρυθμούς της πραγματικότητας. Η θρησκευτική του γλώσσα, με αναφορές σε κάθαρση και πτώση, επέτρεψε σε μεταγενέστερους μελετητές να δουν στην προσωκρατική σκέψη όχι ψυχρή φυσιολογία, αλλά αγωνία για την κατάσταση του ανθρώπου μέσα στον κόσμο. Η απόσταση από τη βιβλική ανθρωπολογία παραμένει μεγάλη, όμως η ένταση ανάμεσα στην τάξη και στη διάσπαση προαναγγέλλει ερωτήματα που θα απασχολήσουν κάθε θεολογική ανθρωπολογία (Guthrie, 1962, 17; Burkert, 1985, 27).

Η διαφορά ανάμεσα στη λατρευτική θρησκεία της πόλης και στη φιλοσοφική αναζήτηση είναι επίσης κρίσιμη. Ο Έλληνας φιλόσοφος δεν κινείται πάντοτε έξω από την παραδοσιακή θρησκεία, αλλά συχνά την κατανοεί, την καθαίρει ή την υπερβαίνει ως προς

τον τρόπο σκέψης. Η φιλοσοφία δεν καταργεί αυτομάτως τις θυσίες, τις εορτές και τις μυθικές αφηγήσεις· εισάγει όμως ένα δεύτερο επίπεδο ελέγχου, όπου ο λόγος ζητεί συνοχή, ηθική καθαρότητα και καθολικότητα. Η διπλή αυτή πραγματικότητα βοηθά να κατανοηθεί γιατί η ελληνική παράδοση μπορούσε ταυτόχρονα να παραμένει πολυθεϊστική στο λατρευτικό επίπεδο και να παράγει στοχασμούς υψηλής θεολογικής αφάιρεσης στο φιλοσοφικό επίπεδο (Burkert, 1985, 21; Lloyd, 1979, 18).

Αυτή η εσωτερική πολυμορφία εξηγεί και την εκλεκτική στάση των χριστιανών απέναντι στην ελληνική κληρονομιά. Η Εκκλησία δεν προσέλαβε την αρχαία θρησκεία ως λατρευτικό σύστημα, διότι την έκρινε ειδωλολατρική και ασύμβατη με την πίστη στον έναν Θεό. Μπόρεσε όμως να διακρίνει μέσα στη φιλοσοφική παράδοση ορισμένες κινήσεις του ανθρώπινου νου προς την αλήθεια. Η διάκριση αυτή είναι λεπτή αλλά ουσιαστική: άλλο η αποδοχή της ελληνικής φιλοσοφικής παιδείας ως οργάνου και άλλο η αποδοχή της ελληνικής θρησκείας ως πηγής σωτηρίας. Η σύγχυση των δύο επιπέδων θα έκανε την εργασία να χάσει τη θεολογική της ακρίβεια (Jaeger, 1961, 21; Chadwick, 1966, 24).

Η προσωκρατική αναζήτηση, συνεπώς, δεν πρέπει να παρουσιάζεται ως κρυπτοχριστιανική θεολογία. Η αξία της βρίσκεται αλλού: στην προσπάθεια υπέρβασης του ακατέργαστου μυθολογικού ανθρωπομορφισμού, στην αναζήτηση ενότητας πίσω από την πολλαπλότητα, στην πεποίθηση ότι ο κόσμος έχει νοητή τάξη και στην ανάδειξη της ψυχής ως πεδίου ασκήσεως και γνώσεως. Τα στοιχεία αυτά μπορούν να θεωρηθούν προπαρασκευαστικά μόνο με προσεκτική έννοια, δηλαδή ως πολιτισμικές και εννοιολογικές προϋποθέσεις που αργότερα προσλήφθηκαν, κρίθηκαν και μεταμορφώθηκαν από τη χριστιανική σκέψη (Jaeger, 1961, 23; Pelikan, 1993, 23).

3.2 Σωκράτης, Πλάτων και η ιδέα του ανώτερου αγαθού

Με τον Σωκράτη η φιλοσοφική αναζήτηση στρέφεται αποφασιστικά προς την ηθική αυτογνωσία, την αρετή και τη φροντίδα της ψυχής. Η σωκρατική στάση δεν θεμελιώνεται σε συστηματική θεολογία, αλλά εμπεριέχει βαθιά θρησκευτική σοβαρότητα. Στην Απολογία, όπως παραδίδεται από τον Πλάτωνα, ο Σωκράτης εμφανίζεται να υπακούει σε θεϊκή αποστολή, να θεωρεί την εξέταση του βίου ως χρέος και να προτιμά την αδικία που υφίσταται από την αδικία που θα μπορούσε να διαπράξει. Η ηθική αυτή προτεραιότητα

της ψυχής έναντι της εξωτερικής επιτυχίας υπήρξε σημείο μεγάλης σημασίας για μεταγενέστερες χριστιανικές αναγνώσεις της ελληνικής παιδείας (Annas, 1999, 27).

Η σωκρατική άρνηση να απολυτοποιήσει τον πλούτο, τη φήμη και την πολιτική ισχύ συγκλίνει σε επίπεδο ηθικού προβληματισμού με ορισμένες βιβλικές και χριστιανικές ευαισθησίες, χωρίς να ταυτίζεται με αυτές. Ο Σωκράτης δεν κηρύσσει μετάνοια ενώπιον του Θεού της διαθήκης ούτε μιλά για χάρη και σωτηρία. Αναδεικνύει όμως την ψυχή ως κέντρο της ανθρώπινης ευθύνης και θεωρεί ότι η αρετή είναι ανώτερη από την κοινωνική αναγνώριση. Αυτή η ηθική ιεράρχηση επέτρεψε στους χριστιανούς συγγραφείς να δουν στον Σωκράτη όχι προφήτη, αλλά μάρτυρα της δυνατότητας του ελληνικού λόγου να αντισταθεί στην ηθική τύφλωση της πόλης (Jaeger, 1961, 26; Pelikan, 1993, 23).

Στον Πλάτωνα η αναζήτηση του θείου αποκτά σαφέστερη μεταφυσική μορφή. Η θεωρία των Ιδεών προϋποθέτει ότι η αισθητή πραγματικότητα δεν είναι το έσχατο επίπεδο του όντος, αλλά μετέχει σε ανώτερη νοητή τάξη. Η Ιδέα του Αγαθού, ιδίως στην Πολιτεία, παρουσιάζεται ως υπέρτατη αρχή γνώσης και υπάρξεως, πηγή φωτισμού του νου και θεμέλιο της αληθινής δικαιοσύνης. Δεν πρόκειται για προσωπικό Δημιουργό με βιβλική έννοια, αλλά για ύψιστη μεταφυσική αρχή που καθιστά δυνατή την αλήθεια και την αξία. Η διάκριση αυτή είναι κρίσιμη, διότι αλλιώς η σύγκριση οδηγεί σε εύκολες αλλά θεολογικά ακατάστατες εξισώσεις (Plato, Cooper & Hutchinson 1997, 506d–509b; Annas, 1999, 27).

Η αλληγορία του σπηλαίου προσφέρει ένα από τα ισχυρότερα πλατωνικά σχήματα για την πορεία από την άγνοια προς τη θέαση της αλήθειας. Το σκότος, η σκιά, η στροφή της ψυχής και η θέαση του φωτός χρησιμοποιήθηκαν αργότερα εύκολα από χριστιανούς αναγνώστες, επειδή η εικόνα της πνευματικής αναβάσεως συντονίζεται με τη χριστιανική γλώσσα περί φωτισμού. Ωστόσο, στον Πλάτωνα η σωτηρία έχει κυρίως γνωσιολογικό και παιδευτικό χαρακτήρα, ενώ στον χριστιανισμό συνδέεται με την ενανθρώπιση, τον σταυρό, την ανάσταση και τη χάρη. Η σύγκλιση είναι πραγματική σε επίπεδο συμβολικής γλώσσας, όχι όμως επαρκής για δογματική ταύτιση (Plato, Cooper & Hutchinson 1997, 514a–517c; Chadwick, 1966, 27).

Στον Τίμαιο ο Πλάτων παρουσιάζει τον δημιουργό-δημιουργό, τον Δημιουργό ή Demiurge, ο οποίος μορφοποιεί τον κόσμο κοιτάζοντας προς το νοητό πρότυπο. Η πλατωνική αυτή κοσμολογία υπήρξε ιδιαίτερα σημαντική για ελληνόφωνους Ιουδαίους

και χριστιανούς στοχαστές, επειδή προσέφερε γλώσσα για την τάξη, την αγαθότητα και τη νοητότητα της δημιουργίας. Παράλληλα, η απόσταση από τη βιβλική δημιουργική πράξη παραμένει ουσιώδης: ο πλατωνικός Δημιουργός δεν δημιουργεί εκ του μηδενός, αλλά τάσσει προϋπάρχον υλικό σύμφωνα με νοητό υπόδειγμα. Η χριστιανική θεολογία θα χρησιμοποιήσει ορισμένες έννοιες, αλλά θα τις εντάξει σε διαφορετικό δόγμα περί Θεού και κτίσεως (Plato, Bury, 1929, 28a–30c; Runia, 1986, 27).

Η πλατωνική ψυχολογία επίσης διαμόρφωσε γόνιμο έδαφος για μεταγενέστερη χριστιανική σκέψη. Η διάκριση λογιστικού, θυμοειδούς και επιθυμητικού μέρους της ψυχής, η ανάγκη εσωτερικής τάξεως και η αντίληψη ότι η δικαιοσύνη είναι αρμονία της ψυχής υπήρξαν έννοιες εύκολα αξιοποιήσιμες για την ασκητική και ηθική γραμματεία. Ωστόσο, ο χριστιανισμός δεν προσλαμβάνει απλώς την πλατωνική ψυχολογία: τη διορθώνει μέσα από τη βιβλική αντίληψη του ανθρώπου ως ενιαίου προσώπου ενώπιον του Θεού, όπου το σώμα δεν είναι κατ' ανάγκην φυλακή της ψυχής αλλά μέρος της θετικής δημιουργίας (Plato, Cooper & Hutchinson, 1997, 435e–444e; Pelikan, 1993, 23).

Ο Αριστοτέλης προσφέρει διαφορετική αλλά εξίσου κρίσιμη συμβολή στην προχριστιανική αναζήτηση περί του θείου. Στη Μεταφυσική, η πορεία προς το πρώτο κινούν ακίνητο δεν ξεκινά από αποκαλυπτική εμπειρία, αλλά από την ανάλυση της κινήσεως, της αιτιότητας και της ανάγκης ύπαρξης πρώτης αρχής. Το αριστοτελικό θείο νοείται ως καθαρή ενέργεια, νόηση νοήσεως και τελικό αίτιο που κινεί ως ερώμενο. Η σύλληψη αυτή υπήρξε αποφασιστική για τη μεταγενέστερη φυσική θεολογία, όμως δεν πρέπει να εξισώνεται με τον βιβλικό Θεό. Ο αριστοτελικός πρώτος νους δεν δημιουργεί τον κόσμο από ελεύθερη αγάπη ούτε εισέρχεται στην ιστορία: αποτελεί κορυφή μεταφυσικής αιτιολόγησης (Aristotle, Barnes, 1984, 1072a25–26, 1072b3–4, 1074b34–35; Frede, 2011, 20).

Η αριστοτελική σκέψη είναι επίσης σημαντική επειδή ανέπτυξε έννοιες που αργότερα έγιναν αναγκαίες στη δογματική γλώσσα, ιδίως τις έννοιες της ουσίας, της ενέργειας, της δυνάμεως, του τέλους και της αιτίας. Η Εκκλησία δεν παρέλαβε αυτές τις έννοιες ως έτοιμο θεολογικό περιεχόμενο, αλλά τις αξιοποίησε μετά από μακρά κριτική επεξεργασία. Η διάκριση ουσίας και συμβεβηκότων, η τελολογική ανάγνωση της φύσεως και η έμφαση στην ενέργεια προσέφεραν νοητικά εργαλεία μεγάλης ακρίβειας. Η μεταγενέστερη θεολογική χρήση τους δεν αναιρεί την αρχική φιλοσοφική τους καταγωγή, αλλά δείχνει

την ικανότητα της χριστιανικής σκέψης να μεταποιεί όρους χωρίς να μεταβάλλει το αποκαλυπτικό της κέντρο (Aristotle, Barnes, 1984, 1028b2–4; Pelikan, 1993, 24).

Στο επίπεδο της ηθικής, ο Αριστοτέλης διαφέρει τόσο από τον Πλάτωνα όσο και από τους Στωικούς. Η αρετή δεν παρουσιάζεται ως φυγή από τον κόσμο, αλλά ως έξη που διαμορφώνεται με άσκηση, φρόνηση και μέτρο μέσα στην πόλη. Η μεσότητα, η πρακτική σοφία και ο τελικός προσανατολισμός του βίου προς την ευδαιμονία συνιστούν στοιχεία μεγάλης παιδευτικής αξίας. Για τη χριστιανική πρόσληψη, η αριστοτελική ηθική μπορούσε να λειτουργήσει ως σχολείο διάκρισης και εγκράτειας, όχι όμως ως πλήρης θεολογία της χάριτος. Η χριστιανική αρετή δεν είναι μόνο κατόρθωμα έξωθεν, αλλά καρπός θεραπείας του ανθρώπου από τον Θεό (Aristotle, Barnes, 1984, 1106b36–1107a1; Annas, 1999, 27).

Η ιδέα του ανώτερου αγαθού, είτε σωκρατικά είτε πλατωνικά, συνιστά κεντρικό σημείο προχριστιανικής αναζήτησης. Ο ελληνικός λόγος κατανόησε ότι ο άνθρωπος δεν ολοκληρώνεται με την κατοχή πραγμάτων, αλλά με τη μετοχή στην αλήθεια, την αρετή και την πνευματική τάξη. Αυτή η διαπίστωση επιτρέπει να αναγνωρισθεί μια βαθιά συγγένεια ηθικού προσανατολισμού ανάμεσα στην ελληνική φιλοσοφία και στη χριστιανική παιδεία. Η συγγένεια όμως δεν αναιρεί τη διαφορά μεταξύ φιλοσοφικής αναβάσεως και αποκαλυπτικής δωρεάς, η οποία αποτελεί τον πυρήνα της χριστιανικής αυτοσυνειδησίας (Jaeger, 1961, 28; Chadwick, 1966, 28).

3.3 Στωικισμός, φυσικός νόμος και ηθική οικουμενικότητα

Ο στωικισμός αποτελεί έναν από τους σημαντικότερους χώρους συνάντησης ελληνικής φιλοσοφίας και μεταγενέστερης χριστιανικής ηθικής, ακριβώς επειδή ανέπτυξε ισχυρή θεωρία περί λόγου, φύσεως, καθήκοντος και οικουμενικής ηθικής τάξεως. Για τους Στωικούς ο κόσμος δεν είναι άλογη ύλη, αλλά ζωντανός και λογικά διατεταγμένος οργανισμός, διαποτισμένος από τον θείο λόγο. Η θεότητα ταυτίζεται με την έλλογη τάξη του κόσμου κατά τρόπο περισσότερο πανθεϊστικό ή κοσμοθεϊστικό παρά βιβλικό. Παρά τη δογματική απόσταση, η στωική σκέψη παρείχε όρους και σχήματα που θα αποδεικνύονταν χρήσιμα για την ελληνόφωνη διατύπωση ηθικών και ανθρωπολογικών ζητημάτων (Long, 1996, 7; Inwood, 2018, 44).

Η έννοια του φυσικού νόμου στον στωικισμό στηρίζεται στην πεποίθηση ότι η φύση έχει λογική δομή και ότι ο άνθρωπος, ως έλλογο ον, καλείται να ζήσει σύμφωνα με αυτήν. Το «όμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν» δεν σημαίνει απλή βιολογική συμμόρφωση, αλλά ηθική εναρμόνιση με την καθολική λογικότητα του κόσμου. Η αρετή, επομένως, δεν είναι σύμβαση μιας πόλης ούτε προϊόν αυθαίρετης επιθυμίας· είναι συμμετοχή του ανθρώπου στην τάξη του λόγου. Αυτή η οικουμενική διάσταση επέτρεψε αργότερα τη συνομιλία με χριστιανικές αντιλήψεις περί νόμου γραμμένου στην καρδιά και περί κοινής ηθικής ευθύνης των ανθρώπων (Long, 1996, 8; Frede, 2011, 18).

Η στωική κοσμοπολιτεία υπήρξε εξαιρετικά σημαντική για την ιστορία των ιδεών. Αν ο λόγος είναι κοινός και αν όλοι οι άνθρωποι μετέχουν σε αυτόν, τότε η ηθική αξία του ανθρώπου δεν εξαντλείται στην ιδιότητα του πολίτη μιας συγκεκριμένης πόλης. Η αντίληψη αυτή δεν ταυτίζεται με τη χριστιανική διδασκαλία περί εικόνας Θεού, όμως προετοιμάζει ένα λεξιλόγιο οικουμενικότητας. Η χριστιανική Εκκλησία θα θεμελιώσει την καθολικότητά της όχι στον απρόσωπο κοσμικό λόγο, αλλά στην εν Χριστώ σωτηρία όλων των λαών· παρ' όλα αυτά, η ελληνιστική ηθική οικουμενικότητα βοήθησε στην κατανόηση μιας πίστης που δεν περιοριζόταν σε εθνικό ή τοπικό πλαίσιο (Long, 1996, 9; Pelikan, 1993, 24).

Η στωική έμφαση στην εσωτερική ελευθερία, στην απάθεια και στην κυριαρχία επί των παθών επηρέασε βαθιά τη μεταγενέστερη ηθική σκέψη. Ο σοφός δεν εξαρτά την ευδαιμονία του από εξωτερικά αγαθά, αλλά από τη συμφωνία της προαίρεσης με τον λόγο. Η στάση αυτή έχει ορισμένες ομοιότητες με την ασκητική χριστιανική παράδοση, ιδίως ως προς την ανάγκη εγκράτειας και εσωτερικής ελευθερίας. Διαφέρει όμως στο κέντρο της: η χριστιανική άσκηση δεν αποβλέπει στην αυτάρκεια του σοφού, αλλά στη θεραπεία του ανθρώπου διά της σχέσης με τον Θεό και της χάριτος. Η διαφορά αυτή είναι θεολογικά αποφασιστική (Inwood, 2018, 45; Chadwick, 1966, 29).

Στον ύστερο στωικισμό, ιδίως στον Επίκτητο και στον Μάρκο Αυρήλιο, η φιλοσοφία εμφανίζεται ως πρακτική αγωγή του εαυτού. Η διάκριση μεταξύ όσων εξαρτώνται από εμάς και όσων δεν εξαρτώνται, η καλλιέργεια της εσωτερικής ελευθερίας και η αποδοχή της θείας ή κοσμικής τάξεως συγκροτούν έναν βίο πειθαρχημένο και ηθικά αυστηρό. Η χριστιανική παράδοση αναγνώρισε σε τέτοιες στάσεις στοιχεία παιδείας, αλλά δεν μπορούσε να αποδεχθεί την απρόσωπη αναγκαιότητα ως ισοδύναμη της πρόνοιας του

προσωπικού Θεού. Εκεί όπου ο Στωικός καλείται να συγκατατεθεί στη μοίρα του κόσμου, ο χριστιανός καλείται να εμπιστευθεί τον Θεό της ιστορίας και της σωτηρίας (*Epictetus*, Hard, 2014, 1.1; *Marcus Aurelius*, Hays, 2003, IV.23; Inwood, 2018, 36).

Η σχέση στωικισμού και χριστιανισμού είναι χαρακτηριστικό παράδειγμα γόνιμης αλλά οριοθετημένης σύγκλισης. Οι κοινοί όροι -λόγος, φύση, νόμος, συνείδηση, αρετή- δεν πρέπει να αποκρύπτουν τις διαφορετικές θεμελιώσεις. Ο στωικισμός τείνει να βλέπει το θείο ως εσωτερική λογικότητα του κόσμου· ο χριστιανισμός διακηρύσσει Θεό προσωπικό, δημιουργό και σωτήρα, ο οποίος δεν εξαντλείται στην κοσμική τάξη. Παρ' όλα αυτά, ο στωικισμός κατέστησε διανοητικά διαθέσιμη μια γλώσσα ηθικής καθολικότητας και λογικής τάξεως, την οποία η χριστιανική σκέψη μπορούσε να προσλάβει χωρίς να υποδουλωθεί σε αυτήν (Long, 1996, 10; Jaeger, 1961, 29).

3.4 Στοιχεία που η χριστιανική παράδοση θεώρησε προπαιδεία

Ιδιαίτερη θέση στο ενδιαμέσο πεδίο ελληνικής φιλοσοφίας και βιβλικής πίστεως κατέχει ο Φίλων ο Αλεξανδρεύς, μολονότι δεν ανήκει στην ελληνική φιλοσοφία με τη στενή έννοια. Ως ελληνόφωνος Ιουδαίος στοχαστής, χρησιμοποίησε πλατωνίζουσες και στωικές έννοιες για την ανάγνωση της Παλαιάς Διαθήκης, ιδίως μέσω της αλληγορικής μεθόδου και της έννοιας του λόγου. Η περίπτωση του δείχνει ότι η συνάντηση Ιουδαϊσμού και ελληνισμού είχε ήδη αρχίσει πριν από τη χριστιανική θεολογία. Παράλληλα, φανερώνει πόσο προσεκτικά πρέπει να γίνεται η διάκριση ανάμεσα στη χρήση ελληνικών εννοιών και στην αλλοίωση του βιβλικού πυρήνα. Η ελληνική γλώσσα γίνεται όχημα ανάγνωσης, όχι αυτόνομη πηγή αποκάλυψης (Runia, 1986, 27; Chadwick, 1966, 30).

Η ελληνιστική εποχή γενικότερα δημιούργησε περιβάλλον όπου φιλοσοφικές σχολές, λατρευτικές παραδόσεις, ιουδαϊκές κοινότητες και ανατολικές θρησκευτικότητες συνυπήρχαν στον ίδιο πολιτισμικό χώρο. Η φιλοσοφία έγινε περισσότερο πρακτική αγωγή βίου, απάντηση στην ανασφάλεια του ανθρώπου μέσα σε μεγάλες αυτοκρατορικές δομές και αναζήτηση εσωτερικής σταθερότητας. Αυτό το περιβάλλον εξηγεί γιατί η χριστιανική κήρυξη βρήκε ανθρώπους εξοικειωμένους με ερωτήματα περί σωτηρίας, ψυχής, αλήθειας και παγκόσμιας τάξης. Η εξοικείωση αυτή δεν σημαίνει ότι ο χριστιανισμός ήταν προϊόν συγκρητισμού· σημαίνει ότι αναγγέλθηκε μέσα σε κόσμο ήδη διαποτισμένο από μεταφυσική και ηθική ανησυχία (Long, 1996, 21; Boys-Stones, 2001, 19).

Η χριστιανική πρόσληψη της ελληνικής φιλοσοφίας δεν υπήρξε ούτε απλή αποδοχή ούτε γενική απόρριψη. Η πιο ώριμη στάση της πατερικής παραδόσεως μπορεί να περιγραφεί ως διάκριση: ό,τι υπηρετεί την αλήθεια, την αρετή και την παιδεία της ψυχής μπορεί να χρησιμοποιηθεί· ό,τι οδηγεί σε ειδωλολατρία, υπερηφάνεια ή πλάνη πρέπει να απορριφθεί. Η θέση αυτή αποτυπώνεται εμβληματικά στον Μέγα Βασίλειο, ο οποίος συμβουλεύει τους νέους να λαμβάνουν από τα ελληνικά γράμματα ό,τι είναι χρήσιμο και να παραβλέπουν τα υπόλοιπα. Η ελληνική παιδεία δεν γίνεται ισότιμη με την αποκάλυψη, αλλά λειτουργεί ως προπαρασκευή του νου (Βασίλειος ο Μέγας, 359; Jaeger, 1961, 31).

Πρώτο στοιχείο προπαιδείας υπήρξε η καλλιέργεια της έννοιας της αλήθειας ως αντικειμενικού και απαιτητικού σκοπού. Από τους Προσωκρατικούς έως τον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη, η ελληνική φιλοσοφία αρνήθηκε να περιορίσει τη γνώση στην άμεση εντύπωση ή στην κοινή γνώμη. Η αναζήτηση αιτιών, αρχών και έγκυρων λόγων δημιούργησε πνευματική πειθαρχία που αποδείχθηκε πολύτιμη για τη θεολογική επιχειρηματολογία. Η χριστιανική θεολογία δεν γεννήθηκε από τη φιλοσοφία, αλλά όταν χρειάστηκε να αρθρώσει δόγμα, να αντιμετωπίσει αιρέσεις και να διακρίνει έννοιες, αξιοποίησε την ελληνική απαίτηση για σαφήνεια και λογική συνέπεια (Chadwick, 1966, 31; Pelikan, 1993, 24).

Δεύτερο στοιχείο υπήρξε η αναγνώριση της ψυχής ως τόπου ηθικής ευθύνης. Η ελληνική φιλοσοφία, ιδίως από τον Σωκράτη και μετά, δεν είδε την ανθρώπινη ζωή μόνο ως κοινωνική επιτυχία, αλλά ως αγώνα εσωτερικής διαμόρφωσης. Η φροντίδα της ψυχής, η αρετή, η εγκράτεια και η αυτογνωσία συνιστούν θέματα που μπορούσαν να συναντήσουν τη χριστιανική πνευματική αγωγή. Η συνάντηση αυτή δεν καταργεί τη διαφορά μεταξύ φιλοσοφικής αυτοκαλλιέργειας και χριστιανικής μετανοίας, αλλά εξηγεί γιατί η πατερική γραμματεία δεν αντιμετώπισε πάντοτε την ελληνική παιδεία ως ξένο σώμα (Annas, 1999, 26; Jaeger, 1961, 34).

Τρίτο στοιχείο υπήρξε η μεταφυσική ευαισθησία έναντι του ορατού κόσμου. Η πλατωνική διάκριση αισθητού και νοητού, η αριστοτελική αναζήτηση πρώτων αρχών και η στωική αντίληψη λογικής τάξεως συνέβαλαν στην υπέρβαση ενός επίπεδου υλισμού. Για τη χριστιανική σκέψη αυτό είχε σημασία όχι επειδή επιβεβαίωνε πλήρως τη βιβλική αποκάλυψη, αλλά επειδή διατηρούσε ανοιχτό το ερώτημα του υπεραισθητού. Η ελληνική φιλοσοφία είχε ήδη διδάξει ότι το πραγματικό δεν εξαντλείται σε ό,τι φαίνεται και ότι η

νοητή τάξη προηγείται της άμεσης εμπειρίας (Aristotle, Barnes, 1984, 981b – 982b; Plato, Cooper & Hutchinson, 1997, 517b; Pelikan, 1993, 24).

Τέταρτο στοιχείο υπήρξε η ηθική οικουμενικότητα. Η μετάβαση από την πόλη-κράτος στον ελληνιστικό κόσμο και η ανάπτυξη φιλοσοφικών σχολών με υπερτοπικό ακροατήριο βοήθησαν στη διαμόρφωση μιας γλώσσας για τον άνθρωπο ως άνθρωπο. Ο στωικισμός, κυρίως, προσέφερε έννοιες καθήκοντος, φυσικού νόμου και κοινής λογικής μετοχής. Η χριστιανική οικουμενικότητα έχει άλλο θεμέλιο, δηλαδή την κλήση όλων των εθνών εν Χριστώ, αλλά μίλησε σε έναν κόσμο που είχε ήδη εξοικειωθεί με την ιδέα ότι η αλήθεια και η αρετή δεν περιορίζονται σε μία μόνο πόλη ή φυλή (Long, 1996, 20).

Πέμπτο στοιχείο υπήρξε η γλώσσα. Η ελληνική δεν υπήρξε απλώς όργανο επικοινωνίας της Καινής Διαθήκης και της πατερικής θεολογίας· υπήρξε φορέας εννοιολογικής ακρίβειας. Όροι όπως λόγος, φύσις, ουσία, υπόστασις, πρόσωπον, αρετή και θεωρία απέκτησαν στη χριστιανική γραμματεία νέο περιεχόμενο, χωρίς να αποκοπούν εντελώς από το προγενέστερο φιλοσοφικό τους βάρος. Η ιστορία των δογμάτων δείχνει ότι η Εκκλησία δεν δανείστηκε απλώς ελληνικές λέξεις, αλλά τις υπέβαλε σε αυστηρή θεολογική μεταμόρφωση (Chadwick, 1966, 42; Pelikan, 1993, 24).

Η έννοια της προπαιδείας έχει ακόμη μία διάσταση: δεν αφορά μόνο συγκεκριμένες θεωρίες, αλλά και τον τρόπο με τον οποίο ο άνθρωπος μαθαίνει να σκέπτεται. Η ελληνική φιλοσοφία άσκησε τον νου στη διάκριση μεταξύ φαινομένου και αλήθειας, μεταξύ δόξης και επιστήμης, μεταξύ επιθυμίας και αγαθού. Αυτή η άσκηση του νου δεν σώζει από μόνη της, κατά τη χριστιανική αντίληψη, αλλά μπορεί να λειτουργήσει ως παιδευτική προετοιμασία για την αποδοχή υψηλότερης αλήθειας. Επομένως, η αξία της ελληνικής παιδείας δεν είναι μόνο θεματική, αλλά και μορφωτική, διότι διαμορφώνει άνθρωπο ικανό να ακούει, να κρίνει και να διακρίνει (Jaeger, 1961, 23; Annas, 1999, 29).

Ωστόσο, η χριστιανική παράδοση δεν αποδέχθηκε ποτέ ότι η φιλοσοφική άσκηση επαρκεί για τη γνώση του Θεού. Η γνώση που προσφέρει η φιλοσοφία είναι αναλογική, αποσπασματική και συχνά ασταθής, επειδή στηρίζεται στις δυνάμεις του ανθρώπινου νου. Η αποκάλυψη, αντιθέτως, κατανοείται ως θεία κίνηση προς τον άνθρωπο. Η φιλοσοφία μπορεί να διατυπώνει το ερώτημα· δεν μπορεί να εγγυηθεί την απάντηση. Αυτή η διάκριση επιτρέπει να αναγνωρίζεται η αξία της ελληνικής αναζήτησης χωρίς να

υποβαθμίζεται η μοναδικότητα της χριστιανικής πίστεως (Pelikan, 1993, 23; Chadwick, 1966, 44).

Η έννοια της προπαιδείας, επομένως, δεν σημαίνει ότι η ελληνική φιλοσοφία υπήρξε κρυφή Παλαιά Διαθήκη των Ελλήνων. Μια τέτοια διατύπωση θα ήταν ιστορικά και θεολογικά υπερβολική. Σημαίνει ότι ορισμένες όψεις της ελληνικής σκέψης προετοίμασαν τον νου για τη δεκτικότητα απέναντι σε ερωτήματα περί αλήθειας, αγαθού, ψυχής, κόσμου και Θεού. Η χριστιανική παράδοση μπορούσε να αναγνωρίσει σπέρματα αλήθειας χωρίς να ταυτίζει αυτά τα σπέρματα με την πληρότητα της αποκάλυψης (Jaeger, 1961, 28; Βασίλειος ο Μέγας, 359).

3.5 Όρια του ισχυρισμού περί «προεικόνισης» του χριστιανισμού στην ελληνική φιλοσοφία

Ο όρος «προεικόνιση» χρειάζεται ιδιαίτερη προσοχή, διότι μπορεί εύκολα να οδηγήσει σε αναχρονισμό. Άλλο είναι να υποστηριχθεί ότι η ελληνική φιλοσοφία προσέφερε έννοιες και ερωτήματα που αξιοποιήθηκαν από τη χριστιανική θεολογία, και άλλο να θεωρηθεί ότι οι Έλληνες φιλόσοφοι δίδαξαν ήδη, έστω ατελώς, το χριστιανικό δόγμα. Η πρώτη θέση είναι ιστορικά τεκμηριώσιμη· η δεύτερη συχνά προβάλλει εκ των υστέρων χριστιανικές σημασίες σε κείμενα που ανήκουν σε διαφορετικό θρησκευτικό και διανοητικό ορίζοντα. Η διάκριση αυτή είναι απαραίτητη για να αποφευχθεί η υπερβολή των παραλληλισμών (Tobolowsky, 2023, 1-31; Chadwick, 1966, 42).

Το πρώτο όριο αφορά την έννοια του Θεού. Η ελληνική φιλοσοφία έφθασε σε υψηλές αφαιρέσεις περί πρώτης αρχής, αγαθού, νου ή λογικής τάξεως. Ο Θεός όμως της βιβλικής και χριστιανικής παραδόσεως είναι προσωπικός, δημιουργός, ελεύθερος, ενεργών στην ιστορία και καλών τον άνθρωπο σε σχέση. Ο πλατωνικός Αγαθός, ο αριστοτελικός ακίνητος κινούν και ο στωικός λόγος δεν ταυτίζονται με τον Θεό του Αβραάμ, του Ισαάκ και του Ιακώβ ούτε με τον Τριαδικό Θεό της Εκκλησίας. Η φιλοσοφική ανύψωση προς την πρώτη αρχή δεν ισοδυναμεί με αποκάλυψη προσωπικού Θεού (Aristotle, Barnes, 1984, 1074b33,35, 1072b3-4; Plato, Cooper & Hutchinson, 1997, 509b, 517c; Pelikan, 1993, 26).

Το δεύτερο όριο αφορά τη δημιουργία. Η ελληνική φιλοσοφία συχνά σκέπτεται τον κόσμο ως αιώνιο, κυκλικό ή ως τάξη που μορφοποιείται από προϋπάρχουσες αρχές. Η βιβλική

παράδοση, αντιθέτως, κατανοεί τον κόσμο ως δημιούργημα του Θεού, εξαρτημένο από την ελεύθερη θεία βούληση. Ακόμη και ο Τίμαιος, που προσέφερε γόνιμο υλικό για θεολογικό στοχασμό, δεν μπορεί να ταυτισθεί με το χριστιανικό δόγμα της δημιουργίας. Η διαφορά αυτή είναι ουσιώδης, διότι αφορά την ίδια τη σχέση Θεού και κόσμου (Plato, Cooper & Hutchinson, 1997, 28b-29a; Runia, 1986, 27).

Το τρίτο όριο αφορά τη σωτηρία. Στην ελληνική φιλοσοφία η λύτρωση νοείται συνήθως ως γνώση, κάθαρση, αρετή, απελευθέρωση από τα πάθη ή εναρμόνιση με τη φύση. Στον χριστιανισμό, αντιθέτως, η σωτηρία συνδέεται με την ιστορική οικονομία του Θεού, την ενανθρώπιση, τον σταυρό, την ανάσταση και τη μετοχή στη χάρη. Η διαφορά δεν είναι δευτερεύουσα: καθορίζει το νόημα της ανθρώπινης τελείωσης. Η φιλοσοφία δείχνει δρόμους ασκήσεως και γνώσεως, αλλά δεν γνωρίζει την κεντρική χριστιανική έννοια της σωτηρίας ως δωρεάς του Θεού εν Χριστώ (Chadwick, 1966, 45; Jaeger, 1961, 32).

Το τέταρτο όριο αφορά την ιστορία. Ο βιβλικός κόσμος είναι βαθιά ιστορικός: η πίστη θεμελιώνεται σε κλήση, διαθήκη, έξοδο, προφητεία, ενανθρώπιση και ανάσταση. Η ελληνική φιλοσοφία, ιδιαίτερα στις μεταφυσικές της μορφές, συχνά προσανατολίζεται προς το αιώνιο, το νοητό και το καθολικό, όχι προς τη μοναδικότητα ενός σωτηριώδους ιστορικού γεγονότος. Αυτό δεν μειώνει τη φιλοσοφική της αξία, αλλά δείχνει γιατί δεν μπορεί να θεωρηθεί ισοδύναμη με τη βιβλική αποκάλυψη. Η χριστιανική θεολογία χρειάστηκε να ενώσει το ελληνικό αίτημα της αλήθειας με τη βιβλική έμφαση στην ιστορική ενέργεια του Θεού (Pelikan, 1993, 29; Jaeger, 1961, 37).

Το πέμπτο όριο αφορά την ίδια τη μεθοδολογία των συγκρίσεων. Όπως έχει επισημανθεί στη σύγχρονη βιβλική έρευνα, η επιθυμία εντοπισμού παραλληλισμών μπορεί να οδηγήσει σε υπερβολή, όταν η ομοιότητα μετατρέπεται βιαστικά σε ταυτότητα ή όταν η μεταγενέστερη πρόσληψη εκλαμβάνεται ως αρχική πρόθεση του αρχαίου κειμένου. Στην περίπτωση της ελληνικής φιλοσοφίας, ο κίνδυνος είναι να διαβασθούν ο Πλάτων, οι Στωικοί ή ο Αριστοτέλης σαν να ήταν χριστιανοί πριν από τον Χριστό. Μια τέτοια ανάγνωση αδικεί και την ελληνική φιλοσοφία και τη χριστιανική θεολογία (Tobolowsky, 2023, 1-31).

Η ορθή διατύπωση είναι πιο μετρημένη και πιο ισχυρή. Η ελληνική φιλοσοφία δεν προανήγγειλε τον χριστιανισμό με την έννοια της προφητείας, όπως συμβαίνει εντός της βιβλικής οικονομίας. Προετοίμασε όμως ορισμένες νοητικές μορφές, καλλιέργησε την

αναζήτηση του αληθούς, διέσωσε την αξία της ψυχής, ανέπτυξε γλώσσα περί αγαθού και λόγου και προσέφερε όρους που η χριστιανική θεολογία θα προσλάβει κριτικά. Η συμβολή της είναι παιδευτική, εννοιολογική και πολιτισμική, όχι αποκαλυπτική με την αυστηρή θεολογική σημασία του όρου (Chadwick, 1966, 45; Pelikan, 1993, 27).

Επιπλέον, χρειάζεται να αποφεύγεται και το αντίστροφο σφάλμα, δηλαδή η πλήρης αποκοπή του χριστιανισμού από το ελληνικό διανοητικό περιβάλλον. Η Εκκλησία δεν διατύπωσε την πίστη της σε κενό γλώσσας και πολιτισμού. Η ελληνική φιλοσοφία παρείχε το λεξιλόγιο της συζήτησης, τις λογικές διακρίσεις, την παιδευτική μορφή του επιχειρήματος και την πειθαρχία της έννοιας. Η απόρριψη κάθε ελληνικής συμβολής θα οδηγούσε σε ιστορική απλούστευση εξίσου προβληματική με την υπερβολική ταύτιση. Το ζητούμενο είναι η ισορροπία: ούτε εξελληνισμός που καταπίνει την αποκάλυψη ούτε αντιφιλοσοφικός απομονωτισμός που αγνοεί την πραγματική ιστορία της θεολογικής γλώσσας (Chadwick, 1966, 46; Pelikan, 1993, 24).

Η τελική αποτίμηση πρέπει να στηρίζεται στην έννοια της κριτικής πρόσληψης. Η ελληνική φιλοσοφία πρόσφερε σχήματα αλήθειας, αγαθού, λόγου, ψυχής και αρετής· ο χριστιανισμός τα χρησιμοποίησε στο μέτρο που μπορούσαν να υπηρετήσουν την ομολογία της πίστεως. Όπου οι έννοιες αυτές δεν επαρκούσαν, διορθώθηκαν ή υπερβλήθηκαν. Αυτός είναι και ο λόγος για τον οποίο η σχέση ελληνισμού και χριστιανισμού δεν μπορεί να περιγραφεί ούτε ως απλή συνέχεια ούτε ως απόλυτη ρήξη. Πρόκειται για σχέση διαλόγου, κρίσης και μεταμορφώσεως, στην οποία η παλαιά ελληνική σοφία δεν καταργείται μηχανικά, αλλά δοκιμάζεται ενώπιον της χριστιανικής αλήθειας (Jaeger, 1961, 38; Pelikan, 1993, 22).

Συνοψίζοντας, το κεφάλαιο αυτό δείχνει ότι η ελληνική φιλοσοφία υπήρξε ένας από τους σημαντικότερους χώρους προχριστιανικής αναζήτησης περί του θείου. Από τους Προσωκρατικούς έως τον Πλάτωνα, τον Αριστοτέλη και τους Στωικούς, ο ελληνικός λόγος διαμόρφωσε ερωτήματα για την αρχή, την αλήθεια, το αγαθό, την ψυχή, τον νόμο και την οικουμενική τάξη. Ο χριστιανισμός δεν γεννήθηκε από αυτά τα σχήματα, αλλά τα συνάντησε, τα έκρινε και τα μεταμόρφωσε. Αυτή η διάκριση επιτρέπει να αναγνωρισθεί η πραγματική αξία της ελληνικής παιδείας χωρίς να χαθεί η ιδιοπροσωπία της χριστιανικής αποκάλυψης (Jaeger, 1961, 22; Pelikan, 1993, 23).

4. Η σύνδεση Παλαιάς και Καινής Διαθήκης και η θέση του ελληνικού στοιχείου

Το παρόν κεφάλαιο εξετάζει τη σχέση Παλαιάς και Καινής Διαθήκης όχι ως απλή διαδοχή δύο θρησκευτικών σωμάτων κειμένων, αλλά ως θεολογική συνέχεια, ιστορική μετάβαση και αναγνωστική ανακαίνιση. Η Καινή Διαθήκη δεν γεννιέται σε κενό· προϋποθέτει τη γλώσσα, τις κατηγορίες, τις προσδοκίες και τις γραφικές μνήμες του βιβλικού Ισραήλ, ενώ συγχρόνως εκφέρεται σε έναν κόσμο όπου η ελληνική γλώσσα και η ελληνιστική παιδεία έχουν ήδη διαμορφώσει το κοινό πολιτισμικό περιβάλλον της ανατολικής Μεσογείου. Επομένως, η μελέτη της σύνδεσης των δύο Διαθηκών πρέπει να αποφύγει δύο άκρα: αφενός την αποκοπή του Χριστιανισμού από τον ιουδαϊκό του κορμό και αφετέρου την υπερβολική ελληνοκεντρική ανάγνωση που μετατρέπει την Καινή Διαθήκη σε απλό προϊόν ελληνικής φιλοσοφίας (Hengel, 1974, 54; Hays, 2016, 28).

Η βασική θέση που θα υποστηριχθεί είναι ότι ο Χριστιανισμός αναδύεται μέσα από το σώμα του Ιουδαϊσμού της ύστερης περιόδου του Δευτέρου Ναού, αλλά αποκτά οικουμενική εκφραστικότητα μέσω της ελληνικής γλώσσας και του ελληνιστικού πλαισίου. Η Παλαιά Διαθήκη παρέχει το θεολογικό υπόβαθρο: δημιουργία, διαθήκη, εκλογή, νόμος, προφητεία, προσδοκία σωτηρίας. Η ελληνική γλώσσα, από την άλλη πλευρά, προσφέρει το ιστορικό μέσο με το οποίο το χριστιανικό μήνυμα διατυπώνεται, μεταδίδεται και καθίσταται προσιτό πέρα από τα εθνοτικά όρια του Ισραήλ. Πρόκειται για σύνθετη συνάντηση και όχι για απλή αντικατάσταση της μιας παραδόσεως από την άλλη (Dunn, 2006, 21; Lieu, 2004, 64).

4.1 Η Παλαιά Διαθήκη ως προτύπωση και προετοιμασία

Η Παλαιά Διαθήκη, στην χριστιανική αναγνωστική παράδοση, δεν αντιμετωπίζεται ως κείμενο που ακυρώνεται από την Καινή, αλλά ως χώρος προετοιμασίας και προτύπωσης. Η ίδια η Καινή Διαθήκη χρησιμοποιεί συστηματικά τη Γραφή του Ισραήλ για να κατανοήσει το πρόσωπο και το έργο του Χριστού. Οι ευαγγελικές αφηγήσεις, οι παύλειες επιστολές και η προς Εβραίους επιστολή συγκροτούν ένα πεδίο στο οποίο γεγονότα, πρόσωπα και θεσμοί της παλαιάς οικονομίας αποκτούν χριστολογική αναφορά. Η προτύπωση, επομένως, δεν σημαίνει μηχανική αντιστοίχιση ή αυθαίρετη αλληγορία, αλλά

ανάγνωση της ιστορίας υπό το φως της τελικής της θεολογικής πληρότητας (Beale, 2011, 10; Hays, 2016, 29).

Η έννοια της προτύπωσης προϋποθέτει ότι η ιστορία της σωτηρίας έχει εσωτερική συνοχή. Ο Αδάμ, ο Νώε, ο Αβραάμ, ο Μωυσής, η έξοδος, η διαθήκη, ο ναός, η θυσία και η προφητεία δεν λειτουργούν ως απομονωμένα θρησκευτικά σύμβολα, αλλά ως κόμβοι μιας πορείας που οδηγεί στην Καινή Διαθήκη. Ο Παύλος, για παράδειγμα, αντιπαραβάλλει τον Αδάμ και τον Χριστό, όχι επειδή πρόκειται για δύο ισοδύναμες μυθικές μορφές, αλλά επειδή η βιβλική ανθρωπολογία και η χριστολογία κατανοούνται στο πλαίσιο της δημιουργίας, της πτώσης και της αποκατάστασης. Η τυπολογική σχέση εδώ δεν εξαντλεί το νόημα του παλαιοδιαθητικού κειμένου, αλλά το εντάσσει σε ευρύτερη θεολογική προοπτική (Dunn, 1998, 31; Wright, 1992, 29).

Η έξοδος από την Αίγυπτο αποτελεί ιδιαίτερα χαρακτηριστικό παράδειγμα. Στην Παλαιά Διαθήκη αποτελεί γεγονός απελευθέρωσης, θεμελίωση της ταυτότητας του Ισραήλ και απαρχή της διαθηκικής σχέσης στο Σινά. Στην Καινή Διαθήκη, όμως, το μοτίβο της εξόδου επανεμφανίζεται ως σχήμα σωτηρίας, στο οποίο ο Χριστός νοείται ως εκείνος που εγκαινιάζει νέα έξοδο από τη δουλεία της αμαρτίας και του θανάτου. Η χριστιανική ανάγνωση δεν αναιρεί την ιστορική σημασία της πρώτης εξόδου, αλλά τη μεταφέρει σε σωτηριολογικό επίπεδο, διατηρώντας τη μνήμη της θείας ενέργειας στην ιστορία (Childs, 1992, 56; Hays, 2016, 31).

Ανάλογη λειτουργία έχει και η διαθήκη. Στον εβραϊκό κόσμο της Παλαιάς Διαθήκης, η διαθήκη δηλώνει την ιδιαίτερη σχέση Θεού και λαού, μια σχέση που δεν θεμελιώνεται στην αφηρημένη θρησκευτικότητα, αλλά στην εκλογή, την υπόσχεση και την υπακοή. Η Καινή Διαθήκη προσλαμβάνει αυτή τη διαθηκική λογική και την επαναδιατυπώνει χριστολογικά: ο Χριστός δεν παρουσιάζεται ως εξωτερικός αναμορφωτής μιας παλαιάς θρησκείας, αλλά ως εκπλήρωση της υπόσχεσης και φορέας της νέας διαθήκης. Η συνέχεια αυτή είναι αποφασιστική, επειδή δείχνει ότι ο Χριστιανισμός δεν προβάλλει ως ξαφνική θρησκευτική επινόηση, αλλά ως ανάγνωση της ιστορίας του Ισραήλ μέσα από το γεγονός του Χριστού (Bauckham, 2008, 30; Dunn, 2006, 33).

Η προφητική παράδοση έχει επίσης καθοριστική σημασία. Οι προφύτες της Παλαιάς Διαθήκης δεν περιορίζονται σε προρρήσεις με στενή χρονολογική έννοια, αλλά αρθρώνουν θεολογική κριτική, ελπίδα αποκατάστασης και προσδοκία νέας σχέσης

ανάμεσα στον Θεό και τον λαό Του. Η Καινή Διαθήκη διαβάσει αυτή την προφητική παράδοση ως λόγο που βρίσκει πληρότητα στο πρόσωπο του Χριστού και στην συγκρότηση της Εκκλησίας. Η χριστιανική ανάγνωση των προφητών δεν πρέπει να κατανοηθεί ως απλή αναζήτηση αποσπασματικών αποδείξεων, αλλά ως συνολική πρόσληψη ενός τρόπου θεώρησης της ιστορίας ως πεδίου θείας οικονομίας (Brueggemann, 1997, 20; Hays, 2016, 33).

Ιδιαίτερη θέση κατέχει η σοφολογική παράδοση της Παλαιάς Διαθήκης. Τα βιβλία της σοφίας, οι ψαλμικές θεολογικές διατυπώσεις και η προσωποποίηση της σοφίας δημιουργούν γέφυρες προς μεταγενέστερες χριστολογικές εκφράσεις, χωρίς να επιτρέπουν βιαστικές ταυτίσεις. Η σοφία στην Παλαιά Διαθήκη παραμένει δεμένη με τη δημιουργία, τον φόβο του Θεού και την ηθική τάξη του κόσμου. Στην Καινή Διαθήκη, όμως, ο Χριστός παρουσιάζεται με όρους που θυμίζουν σοφολογικές κατηγορίες, ιδίως όταν γίνεται λόγος για την προϋπαρξη, τη δημιουργική μεσιτεία και την αποκάλυψη του Θεού. Αυτή η συνέχεια δείχνει ότι η χριστολογία διαμορφώνεται μέσα από βιβλικές κατηγορίες προτού συναντήσει συστηματικά την ελληνική φιλοσοφική ορολογία (Bauckham, 2008, 31; Wright, 2013, 31).

Η προτύπωση, πάντως, χρειάζεται μεθοδολογική προσοχή. Δεν είναι επιστημονικά ασφαλές να αναζητούνται παντού προχριστιανικά “ίχνη” με τρόπο που εξαναγκάζει τα παλαιοδιαθηκικά κείμενα να πουν όσα δεν λένουν. Η χριστιανική ανάγνωση οφείλει να σέβεται την αυτοτέλεια του εβραϊκού κειμένου και ταυτόχρονα να αναγνωρίζει τον τρόπο με τον οποίο η Καινή Διαθήκη το επανανοηματοδοτεί. Έτσι αποφεύγεται η παράλληλη παγίδα τόσο της αποϊουδαϊοποίησης του Χριστιανισμού όσο και της άκριτης απολογητικής που μπερδεύει τη θεολογική ανάγνωση με την ιστορική απόδειξη (Sandmel, 1962, 1-13; Tobolowsky, 2023, 1-31).

4.2 Ο ρόλος του Ιουδαϊσμού ως προάγγελος του Χριστιανισμού

Η γένεση της χριστιανικής πίστης δεν μπορεί να κατανοηθεί έξω από τον Ιουδαϊσμό της εποχής του Δευτέρου Ναού. Ο Ιησούς, οι πρώτοι μαθητές, οι πρώτες κοινότητες και οι αρχικές ομολογίες πίστης κινούνται μέσα στον κόσμο των Γραφών του Ισραήλ, της συναγωγικής λατρείας, της προσδοκίας της βασιλείας του Θεού και των μεσσιανικών ελπίδων. Το στοιχείο αυτό είναι κρίσιμο, διότι αποτρέπει την αναχρονιστική παρουσίαση

του Χριστιανισμού ως θρησκείας που εμφανίζεται ξαφνικά και ανεξάρτητα από το ιουδαϊκό της υπόστρωμα. Η ελληνική γλώσσα και ο ελληνιστικός πολιτισμός συνέβαλαν αποφασιστικά στη διάδοση και στη διατύπωση της πίστης, αλλά το θεολογικό της έδαφος παραμένει η βιβλική παράδοση του Ισραήλ (Δεσπότης, 2022, 43–50; Δεσπότης, 2005, 91–114).

Ο Χριστιανισμός υπήρχε εντός του Ιουδαϊσμού και όχι απέναντί του ως εξαρχής ανεξάρτητη θρησκεία. Ο Ιησούς, οι πρώτοι μαθητές, οι πρώτες κοινότητες και οι αρχικές θεολογικές κατηγορίες ανήκουν στον κόσμο του Ιουδαϊσμού της περιόδου του Δευτέρου Ναού. Η λατρεία στον Θεό του Ισραήλ, η προσδοκία της βασιλείας, η σημασία της Γραφής, η μνήμη της εξόδου και η ελπίδα της αναστάσεως συνιστούν στοιχεία που δεν μπορούν να αφαιρεθούν χωρίς να παραμορφωθεί η αρχική ταυτότητα του Χριστιανισμού (Dunn, 2006, 34; Wright, 1992, 24).

Ο Ιουδαϊσμός του Δευτέρου Ναού δεν ήταν ενιαίος και επίπεδος. Περιλάμβανε φαρισαϊκές, σαδδουκαϊκές, αποκαλυπτικές, ιερατικές, σοφολογικές και διασπορικές εκφράσεις. Αυτή η εσωτερική πολυμορφία έχει σημασία, διότι η πρώτη χριστιανική κοινότητα δεν εμφανίζεται μέσα σε θρησκευτικό περιβάλλον χωρίς εντάσεις, αλλά σε κόσμο έντονης αναγνωστικής δραστηριότητας. Τα ερωτήματα περί νόμου, καθαρότητας, ναού, εθνικής ταυτότητας, εσχάτων και σχέσης με τα έθνη βρίσκονταν ήδη στο κέντρο του ιουδαϊκού προβληματισμού πριν από την εμφάνιση της Εκκλησίας (Collins, 1998, 23; Lieu, 2004, 62).

Η πρώτη χριστιανική ομολογία ότι ο Ιησούς είναι ο Χριστός έχει νόημα μόνο μέσα στο πλαίσιο των ιουδαϊκών προσδοκιών. Ο τίτλος “Χριστός” μεταφέρει τη μνήμη του χρίσματος, της βασιλικής ελπίδας και της μεσσιανικής προσδοκίας. Δεν πρόκειται για φιλοσοφικό χαρακτηρισμό ενός σοφού δασκάλου, αλλά για βιβλική δήλωση που συνδέει το πρόσωπο του Ιησού με την ιστορία του Ισραήλ. Η καινοτομία του Χριστιανισμού δεν έγκειται στο ότι εγκαταλείπει τις ιουδαϊκές κατηγορίες, αλλά στο ότι τις συγκεντρώνει γύρω από τον σταυρό και την ανάσταση, γεγονός που μεταβάλλει ριζικά την πρόσληψή τους (Bauckham, 2008, 32; Hurtado, 2003, 44).

Η λατρευτική διάσταση αυτής της μεταβολής είναι ιδιαίτερος κρίσιμη. Οι πρώτοι χριστιανοί διατήρησαν τη μονοθεϊστική πίστη του Ισραήλ, αλλά ενέταξαν τον Ιησού στην ομολογία, την προσευχή, την ευχαριστιακή μνήμη και την προσκύνηση με τρόπο που

απαιτούσε νέα θεολογική διατύπωση. Η εξέλιξη αυτή δεν μπορεί να εξηγηθεί επαρκώς ως απλή ελληνιστική θεοποίηση ή ως δάνειο από τον εθνικό κόσμο. Συνδέεται με ιουδαϊκές μορφές τιμής προς τον Θεό, με την αποκαλυπτική προσδοκία και με την εμπειρία της αναστάσεως ως θεϊκής επιβεβαίωσης του Ιησού (Hurtado, 2003, 45; Bauckham, 2008, 33).

Η σχέση με τον νόμο υπήρξε ένα από τα πιο έντονα ζητήματα της πρώτης Εκκλησίας. Ο Παύλος δεν απορρίπτει τη Γραφή του Ισραήλ ούτε αντιμετωπίζει τον νόμο ως λάθος του παρελθόντος. Αντιθέτως, κατανοεί τον νόμο υπό το φως της πίστεως στον Χριστό και της ένταξης των εθνών στην κοινότητα της σωτηρίας. Η ένταση ανάμεσα στη συνέχεια και την υπέρβαση είναι φανερή: ο νόμος μαρτυρεί την αγιότητα και τη δικαιοσύνη του Θεού, αλλά δεν αποτελεί πλέον εθνολογικό φραγμό που αποκλείει τους μη Ιουδαίους από την κοινωνία της χάριτος (Dunn, 1998, 28; Wright, 2013, 22).

Η είσοδος των εθνών αποτελεί το σημείο όπου ο Ιουδαϊσμός και η οικουμενική αποστολή της Εκκλησίας τέμνονται πιο καθαρά. Στην Παλαιά Διαθήκη υπάρχουν ήδη κείμενα που βλέπουν τα έθνη να προσέρχονται στον Θεό του Ισραήλ. Η Καινή Διαθήκη αναγνωρίζει αυτή την προοπτική ως εκπληρωμένη εν Χριστώ, χωρίς όμως να την αποσπά από το βιβλικό της έδαφος. Η αποστολή προς τα έθνη δεν είναι άρνηση του Ισραήλ, αλλά επέκταση της υπόσχεσης προς τον Αβραάμ, σύμφωνα με την οποία μέσα από αυτόν θα ευλογηθούν όλες οι φυλές της γης (Bauckham, 2003, 11; Wright, 1992, 11).

Η διασπορά υπήρξε αποφασιστικός παράγοντας για τη μετάβαση από τον ιουδαϊκό πυρήνα στην οικουμενική Εκκλησία. Οι ιουδαϊκές κοινότητες της Μεσογείου είχαν ήδη οργανώσει λατρευτικούς, παιδευτικούς και κοινωνικούς χώρους μέσα σε ελληνόφωνες πόλεις. Η συναγωγή, η ελληνική μετάφραση των Γραφών και η παρουσία θεοσεβών εθνικών δημιούργησαν ένα ιστορικό πλαίσιο στο οποίο το χριστιανικό μήνυμα μπορούσε να γίνει κατανοητό από ανθρώπους που δεν ανήκαν πλήρως στον Ιουδαϊσμό, αλλά είχαν ήδη επαφή με τη βιβλική μονοθεΐα (Hengel, 1974, 55; Lieu, 2004, 63).

4.3 Η ελληνική γλώσσα και οι ελληνικές έννοιες στη διατύπωση της Καινής Διαθήκης

Η ελληνική γλώσσα αποτελεί έναν από τους σημαντικότερους ιστορικούς παράγοντες για τη διαμόρφωση και διάδοση της Καινής Διαθήκης. Η χρήση της κοινής ελληνιστικής δεν

ήταν τυχαία επιλογή, αλλά αποτέλεσμα της πολιτισμικής πραγματικότητας που είχε δημιουργηθεί μετά τις κατακτήσεις του Αλεξάνδρου και τη διαμόρφωση του ελληνιστικού κόσμου. Η ελληνική λειτουργούσε ως γλώσσα διοίκησης, εμπορίου, παιδείας και επικοινωνίας σε μεγάλο μέρος της ανατολικής Μεσογείου. Επομένως, η γραφή των περισσότερων κειμένων της Καινής Διαθήκης στα ελληνικά δείχνει την πρόθεση υπέρβασης των στενών τοπικών ορίων και ένταξης του μηνύματος σε κοινό γλωσσικό ορίζοντα (Hengel, 1974, 67; Porter, 1992, 65).

Καθοριστική υπήρξε η μετάφραση των Εβδομήκοντα. Η μετάφραση αυτή δεν ήταν μόνο γλωσσικό εργαλείο για τους ελληνόφωνους Ιουδαίους, αλλά και θεολογικό γεγονός μεγάλης σημασίας. Μετέφερε τις έννοιες της εβραϊκής Γραφής σε ελληνικό λεξιλόγιο και δημιούργησε ένα πεδίο όπου όροι όπως διαθήκη, δικαιοσύνη, δόξα, σοφία, πνεύμα, νόμος και σωτηρία απέκτησαν ιδιαίτερη βιβλική σημασία μέσα σε ελληνική μορφή. Η Καινή Διαθήκη αντλεί συχνά από αυτόν τον γλωσσικό κόσμο, γεγονός που καθιστά τη Septuaginta βασική γέφυρα ανάμεσα στον Ιουδαϊσμό και τον ελληνόφωνο Χριστιανισμό (Jobes & Silva, 2015, 15; Ton, 2015, 7).

Η ελληνική γλώσσα, ωστόσο, δεν μεταφέρει απλώς λέξεις· μεταφέρει δυνατότητες σκέψης. Αυτό δεν σημαίνει ότι η Καινή Διαθήκη υποτάσσεται στις ελληνικές φιλοσοφικές κατηγορίες, αλλά ότι χρησιμοποιεί διαθέσιμο λεξιλόγιο για να εκφράσει βιβλικά νοήματα σε περιβάλλον ευρύτερης κατανόησης. Ο όρος “ἐκκλησία”, για παράδειγμα, είχε πολιτική και κοινωνική χρήση στον ελληνικό κόσμο, αλλά στην Καινή Διαθήκη συνδέεται με τη σύναξη του λαού του Θεού. Ο όρος “κύριος” μπορεί να έχει ποικίλες χρήσεις στο ελληνιστικό περιβάλλον, αλλά γίνεται φορέας υψηλής χριστολογικής σημασίας όταν αποδίδεται στον Ιησού σε σχέση με τη βιβλική ομολογία του Θεού (Hurtado, 2003, 48; Lieu, 2004, 65).

Η χρήση ελληνικών όρων για βιβλικές πραγματικότητες δημιουργεί μια γόνιμη αλλά απαιτητική αναγνωστική κατάσταση. Λέξεις όπως πίστις, χάρις, σωτηρία, δικαιοσύνη και πνεῦμα έχουν προχριστιανικές σημασίες στον ελληνικό λόγο, όμως μέσα στην Καινή Διαθήκη δεν λειτουργούν ως απλές φιλοσοφικές κατηγορίες. Εντάσσονται σε αφήγηση διαθήκης, αποκαλύψεως, σταυρού, αναστάσεως και εκκλησιαστικής ζωής. Η ανάγνωση τους πρέπει επομένως να λαμβάνει υπόψη τόσο το ελληνικό γλωσσικό τους πεδίο όσο και

το βιβλικό περιεχόμενο που τους προσδίδει η χριστιανική κοινότητα (Dunn, 1998, 35; Porter, 1992, 66).

Η γλώσσα της Καινής Διαθήκης διατηρεί συχνά σημιτικά ίχνη, γεγονός που φανερώνει ότι η ελληνική έκφραση δεν καταργεί το ιουδαϊκό υπόστρωμα. Συντάξεις, εικόνες, βιβλικές παραπομπές και τρόποι επιχειρηματολογίας μαρτυρούν τη βαθιά σύνδεση με τις Γραφές του Ισραήλ. Αυτό έχει ιδιαίτερη σημασία, διότι αποδεικνύει ότι η ελληνική μορφή των κειμένων δεν συνεπάγεται ελληνική ουσία με την απλουστευτική έννοια. Η Καινή Διαθήκη είναι ελληνόφωνη, αλλά η θεολογική της μήμη παραμένει βιβλική και ιουδαϊκή (Hays, 2016, 34; Jobes & Silva, 2015, 15).

Η ελληνική γλώσσα συνέβαλε επίσης στη δυνατότητα διαλόγου με τον ελληνορωμαϊκό κόσμο. Τα χριστιανικά κείμενα μπορούσαν να αναγνωσθούν, να μεταφραστούν, να αντιγραφούν και να συζητηθούν σε ευρύτατο πεδίο, γεγονός που ευνόησε την ιεραποστολή και την εκκλησιαστική συγκρότηση. Η ελληνική δεν ήταν μόνο τεχνικό μέσο επικοινωνίας, αλλά κοινός πολιτισμικός τόπος στον οποίο ο Χριστιανισμός μπόρεσε να εκφράσει την πίστη του χωρίς να παραμείνει κλεισμένος σε μια μόνο εθνική ή τοπική παράδοση (Hengel, 1974, 68; Pelikan, 1993, 25).

Παρά ταύτα, πρέπει να διατηρηθεί η διάκριση ανάμεσα στη γλωσσική μορφή και στη θεολογική ταυτότητα. Η χρήση ελληνικών όρων δεν σημαίνει ότι η Καινή Διαθήκη μετατρέπεται σε φιλοσοφικό σύστημα ελληνικού τύπου. Το κέντρο της παραμένει αφηγηματικό, ιστορικό και σωτηριολογικό: ο Θεός ενεργεί στην ιστορία, ο Χριστός σταυρώνεται και ανασταίνεται, το Πνεύμα συγκροτεί την Εκκλησία, τα έθνη καλούνται στη σωτηρία. Η ελληνική γλώσσα υπηρετεί αυτή την ομολογία, δεν την υποκαθιστά (Bauckham, 2008, 34; Dunn, 2006, 35).

4.4 Ο όρος «Λόγος» και η γέφυρα ελληνικού και βιβλικού κόσμου

Ο όρος “Λόγος” αποτελεί ίσως το πιο χαρακτηριστικό σημείο συνάντησης ελληνικού και βιβλικού κόσμου. Στην ελληνική παράδοση ο λόγος συνδέεται με τη λογικότητα, την τάξη, την αναλογία και την κατανοησιμότητα του κόσμου. Από τους προσωκρατικούς έως τους Στωικούς, ο λόγος μπορεί να δηλώνει την εσωτερική αρχή που καθιστά τον κόσμο νοητό και συνεκτικό. Στον βιβλικό κόσμο, όμως, ο λόγος του Θεού έχει κυρίως δημιουργικό, αποκαλυπτικό και ενεργητικό χαρακτήρα: ο Θεός λέγει και το λεγόμενο

γίνεται, προστάζει και η εντολή Του συγκροτεί πραγματικότητα. Η ιωάννεια χρήση του όρου δεν μπορεί να κατανοηθεί χωρίς αυτή τη διπλή προϋστορία (Dodd, 1953, 19; Noegel, 2007, 19-38).

Το προοίμιο του κατά Ιωάννην Ευαγγελίου δεν αποτελεί απλή φιλοσοφική εισαγωγή, αλλά θεολογική δήλωση υψηλής πυκνότητας. Η φράση “Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος” παραπέμπει εμφανώς στη δημιουργική αρχή της Γενέσεως, ενώ συγχρόνως χρησιμοποιεί έναν όρο που μπορούσε να γίνει αντιληπτός και από ελληνόφωνο ακροατήριο. Η σύνδεση του Λόγου με την αρχή, τη ζωή, το φως και τη σάρκωση δείχνει ότι ο Ιωάννης δεν παρουσιάζει αφηρημένη κοσμική αρχή, αλλά προσωπική θεία αποκάλυψη στο πρόσωπο του Χριστού. Εδώ η ελληνική λέξη γεμίζει με βιβλικό και χριστολογικό περιεχόμενο (Bauckham, 2008, 35; Keener, 2003, Vols. 1–2, 338-340).

Η βιβλική προϋστορία του όρου είναι καθοριστική. Στην Παλαιά Διαθήκη ο λόγος του Κυρίου δημιουργεί, καλεί, κρίνει, παρηγορεί και αποκαλύπτει. Δεν είναι θεωρητική έννοια αλλά ενέργεια του Θεού μέσα στην ιστορία. Η προφητική φράση “ἐγένετο λόγος Κυρίου” δηλώνει την είσοδο της θείας βούλησης στον ανθρώπινο χρόνο. Η ιωάννεια θεολογία προσλαμβάνει αυτή τη δυναμική και την οδηγεί σε κορύφωση: ο Λόγος δεν είναι μόνο μήνυμα του Θεού, αλλά ο ίδιος ο Υιός που αποκαλύπτει τον Πατέρα (Childs, 1992, 57; Hays, 2016, 41).

Από την άλλη πλευρά, δεν μπορεί να αγνοηθεί το ελληνιστικό περιβάλλον στο οποίο ο όρος Λόγος είχε ήδη φιλοσοφική βαρύτητα. Η στωική σκέψη, αλλά και ο ελληνόφωνος Ιουδαϊσμός, ιδίως στον Φίλωνα, είχαν αναπτύξει λόγο περί μεσιτείας, τάξης και θείας σοφίας με όρους που μπορούσαν να λειτουργήσουν ως γλωσσική γέφυρα. Ωστόσο, ο Ιωάννης δεν επαναλαμβάνει απλώς φιλώνειες ή στωικές διατυπώσεις. Η κρίσιμη διαφορά είναι η σάρκωση: ο Λόγος δεν παραμένει αρχή του κόσμου ή μεσολαβητικό σχήμα, αλλά γίνεται σάρκα, εισέρχεται στην ιστορία και αποκαλύπτεται εντός της ανθρώπινης εμπειρίας (Dodd, 1953, 39; Keener, 2003, 49).

Η σάρκωση αποτελεί το σημείο όπου ο βιβλικός και ο ελληνικός ορίζοντας διαφοροποιούνται ριζικά. Για μεγάλο μέρος της ελληνικής φιλοσοφικής παράδοσης, το θείο συνδέεται με την αμεταβλησία, την υπερβατική τάξη και την απάθεια. Η χριστιανική ομολογία, αντιθέτως, διακηρύσσει ότι ο Λόγος προσλαμβάνει την ανθρώπινη ύπαρξη χωρίς να παύει να είναι θεϊκός. Η διατύπωση αυτή δεν είναι απλή φιλοσοφική επέκταση,

αλλά σκάνδαλο και καινοτομία, διότι συνδέει την αλήθεια του Θεού με ένα συγκεκριμένο ιστορικό πρόσωπο και με την πραγματικότητα του σώματος (Bauckham, 2008, 36; Pelikan, 1993, 25).

Ο όρος Λόγος δείχνει επομένως πώς λειτουργεί γενικότερα η σχέση ελληνικού και χριστιανικού στοιχείου. Η Εκκλησία δεν δανείζεται απλώς έτοιμες ελληνικές έννοιες ούτε απορρίπτει συνολικά την ελληνική νοητική παράδοση. Επιλέγει, μεταπλάθει και επανανοηματοδοτεί όρους, ώστε να εκφράσει την αποκαλυπτική εμπειρία της. Αυτή η διαδικασία απαιτεί ακρίβεια: διαφορετικά, υπάρχει ο κίνδυνος να θεωρηθεί ο Χριστιανισμός είτε απλή συνέχεια της ελληνικής φιλοσοφίας είτε πλήρης άρνησή της. Καμία από τις δύο αναγνώσεις δεν ανταποκρίνεται στην ιστορική πολυπλοκότητα (Hengel, 1974, 71; Pelikan, 1993, 26).

Η γέφυρα που δημιουργεί ο Λόγος είναι, τελικά, γέφυρα αναγνωστική και όχι εξίσωση παραδόσεων. Ο βιβλικός λόγος παραμένει λόγος του Θεού που καλεί τον άνθρωπο σε σχέση, μετάνοια και ζωή. Ο ελληνικός λόγος προσφέρει μορφές νοητικής άρθρωσης, αλλά δεν καθορίζει μόνος του το περιεχόμενο της χριστιανικής πίστης. Η ιωάννεια σύνθεση δείχνει ότι η χριστιανική θεολογία μπορεί να συνομιλεί με τον ελληνικό κόσμο χωρίς να χάνει το βιβλικό της κέντρο (Dodd, 1953, 19; Bauckham, 2008, 37).

4.5 Από τον εκλεκτό λαό στην οικουμενικότητα της Εκκλησίας

Η μετάβαση από τον εκλεκτό λαό στην οικουμενικότητα της Εκκλησίας αποτελεί μία από τις πιο κρίσιμες θεολογικές εξελίξεις της Καινής Διαθήκης. Η εκλογή του Ισραήλ στην Παλαιά Διαθήκη δεν είναι προνόμιο αυτοαναφορικό, αλλά κλήση σε σχέση, μαρτυρία και ευθύνη. Ο Αβραάμ καλείται ώστε μέσω αυτού να ευλογηθούν όλα τα έθνη. Η Καινή Διαθήκη αναγινώσκει αυτή την υπόσχεση ως θεμέλιο της καθολικής αποστολής της Εκκλησίας. Η οικουμενικότητα, συνεπώς, δεν καταργεί την εκλογή, αλλά αποκαλύπτει τον τελικό της ορίζοντα (Bauckham, 2003, 12; Wright, 1992, 24).

Η πρώτη Εκκλησία αντιμετώπισε το ζήτημα της σχέσης Ιουδαίων και εθνικών όχι ως θεωρητικό πρόβλημα, αλλά ως υπαρξιακή και κοινοτική κρίση. Η αποδοχή των εθνών χωρίς πλήρη ένταξη στον μωσαϊκό νόμο σήμαινε ότι η ταυτότητα του λαού του Θεού έπρεπε να επαναπροσδιοριστεί με κέντρο τον Χριστό. Η αποστολική απόφαση, όπως παρουσιάζεται στις Πράξεις, δείχνει ότι η Εκκλησία δεν απορρίπτει την ιουδαϊκή

κληρονομιά, αλλά αναγνωρίζει πως η χάρη του Θεού ανοίγεται σε όλους τους λαούς χωρίς να τους μετατρέπει πρώτα σε εθνοτικούς Ιουδαίους (Dunn, 2006, 32; Lieu, 2004, 54).

Ο Παύλος είναι ο κατεξοχήν θεολόγος αυτής της μετάβασης. Η παύλεια σκέψη δεν αντιπαραθέτει έναν “κακό” Ιουδαϊσμό σε έναν “καλό” Χριστιανισμό, όπως συχνά υπονοήθηκε σε παλαιότερες αναγνώσεις. Αντιθέτως, προσπαθεί να δείξει ότι η πίστη στον Χριστό εκπληρώνει την υπόσχεση του Θεού και ανοίγει τη δυνατότητα μιας νέας κοινότητας, όπου Ιουδαίοι και Έλληνες, δούλοι και ελεύθεροι, άνδρες και γυναίκες καλούνται σε κοινή ζωή εν Χριστώ. Η υπέρβαση των διακρίσεων δεν σημαίνει κοινωνική αφαίρεση της ιστορίας, αλλά νέα θεολογική ταυτότητα (Dunn, 1998, 36; Wright, 2013, 24).

Η έκφραση “Ιουδαίος τε και Έλλην” έχει ιδιαίτερη σημασία, επειδή συνοψίζει το πέρασμα από την εθνική διάκριση στην εκκλησιαστική καθολικότητα. Ο Έλληνας εδώ δεν δηλώνει μόνο τον φορέα μιας συγκεκριμένης φιλοσοφικής παραδόσεως, αλλά ευρύτερα τον μη Ιουδαίο του ελληνόφωνου κόσμου. Η χρήση αυτής της διάκρισης δείχνει ότι η ελληνικότητα λειτουργεί στο πλαίσιο της Καινής Διαθήκης ως βασικός πολιτισμικός δείκτης της οικουμένης. Η Εκκλησία, απευθυνόμενη και στους Έλληνες, μεταβαίνει από τη διαθηκική εθνότητα στην καθολική πρόσκληση (Hengel, 1974, 72; Lieu, 2004, 56).

Η οικουμενικότητα της Εκκλησίας δεν πρέπει να συγχέεται με αφηρημένο κοσμοπολιτισμό. Δεν πρόκειται για γενική ανθρωπιστική ιδέα ανεξάρτητη από τη βιβλική πίστη, αλλά για θεολογική συνέπεια της χριστολογίας. Επειδή ο Χριστός αναγνωρίζεται ως Κύριος όλων, η σωτηρία απευθύνεται σε όλους. Επειδή η ανάσταση θεωρείται απαρχή νέας δημιουργίας, κανένας λαός δεν μπορεί να αποκλειστεί λόγω καταγωγής. Επειδή το Πνεύμα δίδεται στην Εκκλησία, η κοινότητα δεν ορίζεται πλέον από τα παλαιά εθνικά σύνορα, αλλά από τη μετοχή στο σώμα του Χριστού (Bauckham, 2008, 38; Hurtado, 2003, 49).

Η ελληνική γλώσσα υπήρξε πρακτικός και συμβολικός φορέας αυτής της οικουμενικότητας. Μέσω της κοινής ελληνικής, το μήνυμα μπορούσε να διασχίσει πόλεις, λιμάνια, κοινότητες διασποράς και μορφωτικά περιβάλλοντα. Η ελληνική δεν “εξελλήνισε” απλώς τον Χριστιανισμό με την έννοια της αλλοίωσης· του επέτρεψε να εκφράσει την οικουμενική του αποστολή σε γλώσσα κοινής πρόσβασης. Η γλώσσα αυτή

έγινε όργανο μαρτυρίας, θεολογίας και λατρείας, χωρίς να διακόψει τη σχέση με τις Γραφές του Ισραήλ (Hengel, 1974, 81; Jobes & Silva, 2015, 15).

Η εξέλιξη αυτή εξηγεί και την κατοπινή πατερική στάση απέναντι στον ελληνικό κόσμο. Οι Πατέρες δεν αντιμετώπισαν την ελληνική παιδεία μονοσήμαντα: άλλοτε την κρίνουν, άλλοτε την αξιοποιούν και άλλοτε τη μεταμορφώνουν σε όργανο θεολογικής διατύπωσης. Ήδη όμως η Καινή Διαθήκη έχει θέσει το θεμέλιο: το ελληνικό στοιχείο είναι χρήσιμο όταν υπηρετεί την αποκάλυψη και επικίνδυνο όταν επιχειρεί να την υποτάξει στα δικά του μέτρα. Η διάκριση αυτή θα γίνει εμφανέστερη στα επόμενα πατερικά κεφάλαια, ιδίως στον τρόπο με τον οποίο ο Μέγας Βασίλειος προτείνει την επιλεκτική πρόσληψη των ελληνικών γραμμάτων (Pelikan, 1993, 27; Βασίλειος ο Μέγας, 359).

Συνοψίζοντας, η σύνδεση Παλαιάς και Καινής Διαθήκης θεμελιώνεται στην ιστορία της σωτηρίας, ενώ η θέση του ελληνικού στοιχείου εντοπίζεται κυρίως στο επίπεδο της γλώσσας, της επικοινωνίας και της εννοιολογικής άρθρωσης. Ο Χριστιανισμός είναι αδιανόητος χωρίς τον Ιουδαϊσμό, αλλά η ιστορική του εξάπλωση είναι επίσης αδιανόητη χωρίς τον ελληνόφωνο κόσμο. Η Παλαιά Διαθήκη προσφέρει τη μήτρα της θεολογικής μνήμης: η Καινή Διαθήκη μαρτυρεί την εκπλήρωση εν Χριστώ· η ελληνική γλώσσα καθιστά την μαρτυρία αυτή οικουμενικά μεταδόσιμη. Η σύνθεση αυτή δεν είναι απλή συγχώνευση πολιτισμών, αλλά ιστορική και θεολογική συνάντηση με κέντρο το γεγονός του Χριστού (Bauckham, 2003, 11; Hays, 2016, 31; Hengel, 1974, 83).

5. Πατερικές προσλήψεις του ελληνικού κόσμου

5.1 Οι πρώτοι χριστιανοί απέναντι στην ελληνική παιδεία

Η πατερική πρόσληψη του ελληνικού κόσμου δεν μπορεί να περιγραφεί ούτε ως άκριτη αποδοχή ούτε ως συνολική απόρριψη. Από τους αποστολικούς χρόνους έως την ύστερη αρχαιότητα, οι χριστιανοί συγγραφείς βρέθηκαν ενώπιον μιας πραγματικότητας που δεν μπορούσε να παρακαμφθεί: η ελληνική γλώσσα, η ρητορική παιδεία και οι φιλοσοφικές κατηγορίες αποτελούσαν το βασικό μορφωτικό περιβάλλον της ανατολικής Μεσογείου. Η Εκκλησία γεννήθηκε από το έδαφος του Ιουδαϊσμού, αλλά διατύπωσε πολύ νωρίς το κήρυγμά της μέσα σε έναν κόσμο ελληνόφωνο, αστικό, μορφωμένο και βαθιά σημαδεμένο από την κλασική παράδοση. Για τον λόγο αυτό, το ζήτημα δεν ήταν αν ο χριστιανισμός θα συναντούσε τον ελληνισμό, αλλά με ποιους όρους θα γινόταν αυτή η συνάντηση (Jaeger, 1961, 56; Chadwick, 1966, 48).

Η Καινή Διαθήκη ήδη προϋποθέτει αυτή τη συνθήκη. Το κήρυγμα του Παύλου στον Άρειο Πάγο, όπως παραδίδεται στις Πράξεις, αποτελεί χαρακτηριστικό παράδειγμα χριστιανικού λόγου που συνομιλεί με το ελληνικό ακροατήριο χωρίς να ταυτίζεται με αυτό. Ο Απόστολος δεν αρχίζει από τον μωσαϊκό νόμο, όπως θα έκανε σε καθαρά ιουδαϊκό περιβάλλον, αλλά από την έννοια του Θεού ως δημιουργού, από την κοινή ανθρώπινη καταγωγή και από την αναζήτηση του θείου. Η αναφορά σε ελληνικό ποιητικό λόγο, με τη φράση «τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν», δείχνει ότι η χριστιανική απολογητική μπορούσε να αξιοποιήσει στοιχεία της ελληνικής παιδείας ως γλωσσικές και εννοιολογικές γέφυρες, χωρίς να μετατρέπει την αποκάλυψη σε φιλοσοφικό σύστημα (Πράξ. 17:22–31; Chadwick, 1966, 61).

Στους πρώτους χριστιανικούς αιώνες διαμορφώθηκαν δύο βασικές στάσεις απέναντι στην ελληνική παιδεία. Η πρώτη ήταν επιφυλακτική και συχνά πολεμική, διότι έβλεπε στη φιλοσοφία και στη μυθολογία τον κίνδυνο της ειδωλολατρίας, της πνευματικής υπερηφάνειας και της αλλοίωσης του ευαγγελικού μηνύματος. Η δεύτερη ήταν επιλεκτικά δεκτική, αναγνωρίζοντας ότι η ελληνική σκέψη περιείχε σπέρματα αλήθειας, ηθικές διαισθήσεις και παιδευτικές μορφές χρήσιμες για την κατανόηση και την υπεράσπιση της πίστεως. Η διάκριση αυτή δεν πρέπει να εκληφθεί ως απλή αντίθεση μεταξύ «κλειστών» και «ανοικτών» Πατέρων· αφορά βαθύτερα το ερώτημα πώς μπορεί να χρησιμοποιηθεί ένας πολιτισμός χωρίς να γίνει κριτήριο της αλήθειας (Franchi, 2023, 296–312).

Η δυσπιστία απέναντι στην ελληνική παιδεία είχε πραγματική βάση. Η αρχαία γραμματεία ήταν δεμένη με μυθολογικές αφηγήσεις, λατρευτικές πρακτικές, ηρωικά ιδεώδη και κοινωνικές αξίες που δεν ήταν πάντοτε συμβατές με το χριστιανικό ήθος. Για έναν χριστιανό συγγραφέα του 2ου ή του 3ου αιώνα, το πρόβλημα δεν ήταν μόνον θεωρητικό. Τα σχολεία της ρητορικής και της φιλοσοφίας λειτουργούσαν ως μηχανισμοί κοινωνικής ένταξης στην ελληνορωμαϊκή τάξη, επομένως η συμμετοχή σε αυτά μπορούσε να σημαίνει και αποδοχή ενός ευρύτερου κοσμοειδώλου. Η πατερική κριτική στράφηκε πρωτίστως εναντίον αυτής της αξίωσης αυτονομίας της ελληνικής σοφίας, όχι εναντίον κάθε μορφής λογικής ή παιδείας (Drobner, 2007, 18; Franchi, 2023, 296–312).

Παρά την επιφύλαξη, η χριστιανική θεολογία δεν μπόρεσε να μείνει έξω από τον κόσμο της ελληνικής γλώσσας. Οι όροι «οὐσία», «ὕποστασις», «λόγος», «φύσις», «ἐνέργεια» και «πρόσωπον» απέκτησαν σταδιακά καθοριστική θεολογική σημασία. Η πορεία αυτή δεν σημαίνει ότι η Εκκλησία απλώς εξελληνίστηκε ή ότι το ευαγγελικό μήνυμα απορροφήθηκε από τη φιλοσοφία. Σημαίνει ότι οι Πατέρες χρησιμοποίησαν τα εργαλεία της ελληνικής σκέψης για να οριοθετήσουν την πίστη, να απαντήσουν σε αιρέσεις και να εκφράσουν με ακρίβεια την εμπειρία της Εκκλησίας. Η ελληνική γλώσσα έγινε όργανο θεολογικής διατύπωσης, όχι πηγή της αποκαλύψεως (Pelikan, 1993, 28; Jaeger, 1961, 37). Στο πλαίσιο αυτό, η έννοια της «προπαιδείας» αποκτά ιδιαίτερη σημασία. Η ελληνική παιδεία δεν παρουσιάζεται από τους δεκτικούς Πατέρες ως ισότιμη προς την αποκάλυψη, αλλά ως προπαρασκευαστικό στάδιο, ως άσκηση του νου και του ήθους, ως εισαγωγή σε ορισμένες έννοιες που θα μπορούσαν να υπηρετήσουν τη χριστιανική κατήχηση. Αυτό το σχήμα διατηρεί την ιεράρχηση: η πίστη δεν υποτάσσεται στη φιλοσοφία, αλλά η φιλοσοφία μπορεί να υπηρετήσει την πίστη, εφόσον καθαρθεί από την ειδωλολατρική της αυτονομία και από την αξίωση αυτάρκειας (Jaeger, 1961, 37; Chadwick, 1966, 83).

Η πρώτη χριστιανική πρόσληψη της ελληνικής παιδείας συνδέεται και με τις κοινωνικές ανάγκες της Εκκλησίας. Οι κοινότητες δεν απευθύνονταν πλέον μόνο σε ανθρώπους ιουδαϊκής καταγωγής, αλλά και σε Έλληνες, Ρωμαίους, Σύρους, Αιγυπτίους και άλλους ελληνόφωνους πληθυσμούς. Η απολογία προς τους μορφωμένους εθνικούς απαιτούσε γλώσσα κατανοητή σε αυτούς, γνώση των εννοιών που χρησιμοποιούσαν και ικανότητα διάκρισης ανάμεσα στην αληθινή φιλοσοφική αναζήτηση και στη θρησκευτική πλάνη. Αυτή η ανάγκη εξηγεί γιατί η πατερική γραμματεία δεν αρκέστηκε σε εσωτερικό

κατηχητικό λόγο, αλλά ανέπτυξε απολογητική, αντιρρητική και συστηματική θεολογία (Drobner, 2007, 18; Franchi, 2023, 296–312).

Η σχέση με την ελληνική παιδεία δεν υπήρξε ομοιόμορφη ούτε γεωγραφικά ούτε χρονικά. Άλλη ήταν η ένταση σε πόλεις με ισχυρά ρητορικά σχολεία, άλλη σε περιοχές όπου κυριαρχούσε η βιβλική και λειτουργική ζωή της κοινότητας. Άλλη ήταν η ανάγκη του 2ου αιώνα, όταν ο χριστιανισμός έπρεπε να απολογηθεί απέναντι σε κατηγορίες περί αθεΐας και κοινωνικής επικινδυνότητας, και άλλη η ανάγκη του 4ου αιώνα, όταν πλέον οι μορφωμένοι χριστιανοί έπρεπε να διαχειριστούν μια παιδεία που παρέμενε κλασική, παρότι η αυτοκρατορία γινόταν ολοένα πιο χριστιανική (Chadwick, 1966, 84; Pelikan, 1993, 29).

Ακριβώς γι' αυτό, η πατερική στάση απέναντι στην Ελλάδα δεν πρέπει να εξηγείται με ένα γενικό σύνθημα. Άλλο η ελληνική θρησκεία, άλλο η ελληνική γλώσσα, άλλο η φιλοσοφία, άλλο η ρητορική, άλλο η ποιητική και ιστορική γραμματεία. Οι Πατέρες μπορούσαν να απορρίπτουν την ειδωλολατρία, να ελέγχουν τη μυθολογία, να χρησιμοποιούν τη ρητορική, να δανείζονται φιλοσοφικούς όρους και να μεταπλάθουν ηθικά παραδείγματα. Η πατερική πρόσληψη είναι ακριβώς αυτή η σύνθετη εργασία επιλογής, καθάρσεως και ανασηματοδότησης (Jaeger, 1961, 45; Behr, 2006, 1-10).

5.2 Ο Ιουστίνος και ο σπερματικός λόγος

Ο Ιουστίνος ο Μάρτυρας αποτελεί μία από τις πρώτες και σημαντικότερες μορφές χριστιανικής απολογητικής που επιχείρησαν να συνομιλήσουν σοβαρά με την ελληνική φιλοσοφία. Η προσωπική του διαδρομή, όπως αποτυπώνεται στον Διάλογο προς Τρύφωνα, παρουσιάζεται ως αναζήτηση της αληθινής φιλοσοφίας μέσα από τις σχολές της εποχής. Ο Ιουστίνος δεν απορρίπτει τη φιλοσοφική αναζήτηση ως τέτοια, αλλά θεωρεί ότι αυτή βρίσκει την πληρότητά της στον Χριστό. Με τον τρόπο αυτό, μετατοπίζει το νόημα της φιλοσοφίας από την αυτάρκη ανθρώπινη σοφία στην αναζήτηση του ενσαρκωμένου Λόγου (*Justin Martyr*, Roberts & Donaldson, 1885, 8; Chadwick, 1966, 85).

Η κεντρική συμβολή του Ιουστίνου στη σχέση χριστιανισμού και ελληνισμού είναι η θεωρία του «σπερματικού λόγου». Σύμφωνα με αυτήν, ο θείος Λόγος, πριν από την ενανθρώπιση, δεν ήταν απολύτως απών από την ανθρώπινη ιστορία. Όσοι έζησαν κατά λόγον, ακόμη και αν δεν γνώρισαν ιστορικά τον Χριστό, μετείχαν μερικώς σε μια ακτίνα

της αλήθειας. Ο Ιουστίνος εντάσσει σε αυτή την κατηγορία μορφές όπως ο Σωκράτης και ο Ηράκλειτος, όχι επειδή τους θεωρεί χριστιανούς με τη στενή ιστορική έννοια, αλλά επειδή αναγνωρίζει σε αυτούς μία μερική και αποσπασματική σχέση με τον Λόγο (*Justin Martyr*, Roberts & Donaldson, 1885, 46; Hillar, 2012, 12).

Η θέση αυτή είναι θεολογικά τολμηρή, αλλά δεν είναι αφελής. Ο Ιουστίνος δεν εξισώνει την ελληνική φιλοσοφία με την πληρότητα της χριστιανικής αποκαλύψεως. Αντιθέτως, τονίζει τη διαφορά μεταξύ μερικής συμμετοχής και πλήρους φανέρωσης. Οι φιλόσοφοι γνώρισαν ότι μπόρεσαν να συλλάβουν μέσα από το σπέρμα του Λόγου· οι χριστιανοί, κατά τον Ιουστίνο, γνωρίζουν τον ίδιο τον Λόγο που σαρκώθηκε. Η διάκριση αυτή είναι κρίσιμη, διότι αποτρέπει την υποκατάσταση της πίστης από τη φιλοσοφία και ταυτόχρονα επιτρέπει την αναγνώριση πραγματικών αληθειών έξω από τα όρια του ιστορικού Ισραήλ (*Justin Martyr*, Roberts & Donaldson, 1885, 13; Helleman, 2002, 128).

Η απολογητική λειτουργία της θεωρίας είναι προφανής. Σε έναν ελληνορωμαϊκό κόσμο που θεωρούσε τον χριστιανισμό νέα, παράλογη ή κοινωνικά ύποπτη κίνηση, ο Ιουστίνος επιχειρεί να δείξει ότι η χριστιανική πίστη δεν είναι εχθρός του λόγου. Αν ο Σωκράτης καταδικάστηκε επειδή αντιτάχθηκε στους ψευδείς θεούς, τότε οι χριστιανοί που αρνούνται την ειδωλολατρία δεν είναι άθεοι, αλλά μάρτυρες της αλήθειας. Η σύγκριση δεν είναι ιστορική ταύτιση· είναι απολογητικό επιχείρημα που αξιοποιεί το κύρος της ελληνικής φιλοσοφίας για να υπερασπιστεί τη χριστιανική μαρτυρία (*Justin Martyr*, Roberts & Donaldson, 1885, 13; Chadwick, 1966, 80).

Ο σπερματικός λόγος προσφέρει επίσης ένα θεολογικό σχήμα οικουμενικότητας. Η αλήθεια δεν περιορίζεται σε ένα εθνικό ή πολιτισμικό πλαίσιο, αλλά έχει κέντρο τον Χριστό ως καθολικό Λόγο. Από αυτή την άποψη, ο Ιουστίνος συνδέει την προχριστιανική ελληνική αναζήτηση με τη χριστιανική πληρότητα, χωρίς να ακυρώνει την προτεραιότητα της βιβλικής αποκάλυψης. Το σχήμα αυτό βρίσκεται σε συνέχεια με την ιδέα ότι ο χριστιανισμός δεν αφορά μόνο τον Ιουδαίο, αλλά και τον Έλληνα, όχι επειδή ο Έλληνας κατέχει ήδη την αλήθεια, αλλά επειδή η αλήθεια του Χριστού μπορεί να φωτίσει και να κρίνει κάθε ανθρώπινη σοφία (Hillar, 2012, 16; Pelikan, 1993, 31).

Ωστόσο, η θεωρία του Ιουστίνου χρειάζεται προσεκτική χρήση στην παρούσα εργασία. Δεν επιτρέπει να υποστηριχθεί ότι η αρχαία ελληνική φιλοσοφία «περιείχε» ήδη τον χριστιανισμό με πλήρη τρόπο. Επιτρέπει μάλλον να γίνει λόγος για μερικές συγκλίσεις, για ηθικές και νοητικές προετοιμασίες, για αποσπασματικές διαισθήσεις που αποκτούν

νέο νόημα υπό το φως της χριστιανικής θεολογίας. Η διάκριση αυτή είναι αναγκαία, διότι διαφορετικά η προεικόνιση μετατρέπεται σε αναχρονισμό και η θεολογική ανάγνωση σε ιστορική υπερβολή (Chadwick, 1966, 81; Franchi, 2023, 296–312).

Η σκέψη του Ιουστίνου έχει και μια δεύτερη λειτουργία: μετατρέπει το ελληνικό φιλοσοφικό παρελθόν σε χώρο θεολογικής κρίσης. Ότι στους φιλοσόφους είναι αληθές αποδίδεται στη μετοχή στον Λόγο· ό,τι είναι αντιφατικό, πλανεμένο ή ηθικά ανεπαρκές αποδίδεται στην αποσπασματικότητα της ανθρώπινης γνώσης. Έτσι ο Ιουστίνος δεν επιτρέπει ούτε την πλήρη απαξίωση ούτε την πλήρη αποθέωση της ελληνικής φιλοσοφίας. Η αλήθεια της κρίνεται από τον Χριστό, όχι από την πολιτισμική της λάμψη (Hillar, 2012, 28; Helleman, 2002, 128-147).

Η αναφορά του Ιουστίνου στον Σωκράτη έχει ιδιαίτερο βάρος. Ο Σωκράτης παρουσιάζεται ως πρόσωπο που αντιστάθηκε στην άκριτη λατρεία των θεών της πόλης και υπέστη διωγμό για την αναζήτηση της αλήθειας. Με αυτή την αναλογία, ο Ιουστίνος δημιουργεί γέφυρα ανάμεσα στον Έλληνα φιλόσοφο και στον χριστιανό μάρτυρα, χωρίς να ταυτίζει τους δύο κόσμους. Ο κοινός άξονας είναι η μαρτυρία υπέρ της αλήθειας απέναντι σε μια κοινωνία που τιμωρεί όσους ελέγχουν τα είδωλά της (*Justin Martyr*, Roberts & Donaldson, 1885, 2 *Apol.* 10; Chadwick, 1966, 83).

Μέσα από αυτή την οπτική, ο Ιουστίνος προσφέρει ένα από τα πρώτα πατερικά εργαλεία για την κατανόηση της έννοιας της σύγκλισης. Σύγκλιση δεν σημαίνει ταυτότητα πηγών ούτε κοινή δογματική βάση. Σημαίνει ότι διαφορετικές ιστορικές παραδόσεις μπορούν να μαρτυρούν, με άνισο και αποσπασματικό τρόπο, την ανθρώπινη δίψα για το αληθές. Η χριστιανική ανάγνωση δεν σταματά στην ανθρώπινη δίψα· την κατανοεί με κέντρο τον Λόγο που προηγείται και ολοκληρώνει κάθε μερική αναζήτηση (Pelikan, 1993, 32; Hillar, 2012, 29).

5.3 Ο Κλήμης Αλεξανδρέυς και η ελληνική φιλοσοφία ως προπαιδεία

Ο Κλήμης Αλεξανδρέυς κινείται σε περιβάλλον διαφορετικό από εκείνο του Ιουστίνου, αλλά συνεχίζει και διευρύνει τη βασική προβληματική. Η Αλεξάνδρεια υπήρξε χώρος συνάντησης ελληνικής παιδείας, ιουδαϊκής αναγνωστικής και χριστιανικής θεολογίας. Εκεί η ελληνική φιλοσοφία δεν ήταν απλώς εξωτερικός αντίπαλος, αλλά μέρος της πνευματικής ατμόσφαιρας μέσα στην οποία οι χριστιανοί όφειλαν να διατυπώσουν λόγο πειστικό και μορφωμένο. Ο Κλήμης επιχειρεί να δείξει ότι η πίστη δεν είναι αντίπαλη της

γνώσης, αλλά οδηγεί τη γνώση στην αληθινή της τάξη (*Clement of Alexandria*, Roberts & Donaldson, 1885, 7.10.57; Osborn, 2005, 47).

Στους Στρωματείς ο Κλήμης διατυπώνει με σαφήνεια την αντίληψη ότι η φιλοσοφία λειτούργησε για τους Έλληνες όπως ο νόμος για τους Ιουδαίους: ως παιδαγωγική προετοιμασία προς τον Χριστό. Η θέση αυτή δεν σημαίνει ότι η ελληνική φιλοσοφία είναι αυτοτελής οδός σωτηρίας, αλλά ότι μπορεί να έχει παιδευτικό χαρακτήρα μέσα στην πρόνοια του Θεού. Η φιλοσοφία, κατά τον Κλήμη, προετοιμάζει, καθαίρει, γυμνάζει τον νου και καθιστά τον άνθρωπο ικανότερο να δεχθεί την πίστη, εφόσον δεν απολυτοποιείται (*Clement of Alexandria*, Roberts & Donaldson, 1885, 1.5; 6.8).

Η σκέψη του Κλήμη είναι χαρακτηριστική της αλεξανδρινής συνθετικής τάσης. Ο ίδιος δεν φοβάται να χρησιμοποιήσει όρους, παραδείγματα και κατηγορίες της ελληνικής φιλοσοφίας, διότι θεωρεί ότι κάθε αληθές στοιχείο έχει τελικά θεία προέλευση. Η χριστιανική γνώση, όμως, δεν είναι απλή διανοητική κατάκτηση. Συνδέεται με την πίστη, την αγάπη, την ηθική κάθαρση και την εκκλησιαστική ζωή. Επομένως, ο γνωστικός χριστιανός του Κλήμη δεν είναι ο αυτάρκης διανοούμενος, αλλά ο πιστός που έχει παιδευθεί ώστε να κατανοεί βαθύτερα την αλήθεια της πίστεως (Osborn, 2005, 48; Pelikan, 1993, 28).

Η θετική στάση του Κλήμη απέναντι στην ελληνική φιλοσοφία δεν στερείται κριτηρίου. Η φιλοσοφία γίνεται αποδεκτή στον βαθμό που υπηρετεί την αλήθεια και δεν την αντικαθιστά. Ο Κλήμης μπορεί να χρησιμοποιεί τον Πλάτωνα, τους Στωικούς ή άλλες φιλοσοφικές παραδόσεις, αλλά δεν τους αντιμετωπίζει ως τελικούς φορείς σωτηρίας. Το κέντρο παραμένει ο Χριστός, ο Λόγος του Θεού, στον οποίο η αποσπασματική γνώση βρίσκει τη συνοχή και τον σκοπό της. Αυτή η ιεράρχηση αποτελεί το σημείο όπου η χριστιανική πρόσληψη διαφέρει ριζικά από έναν απλό θρησκευτικό συγκρητισμό (Chadwick, 1966, 82; Jaeger, 1961, 22).

Η έννοια της προπαιδείας έχει ιδιαίτερη σημασία για τη θεματική της παρούσας διπλωματικής. Επιτρέπει να αναγνωστούν ορισμένες προχριστιανικές ελληνικές αναζητήσεις όχι ως αυτόνομες αποδείξεις χριστιανικής αλήθειας, αλλά ως μορφές προετοιμασίας, ως νοητικά και ηθικά πεδία όπου ο άνθρωπος ασκήθηκε στην αναζήτηση του αγαθού, του νοητού και του θείου. Η χριστιανική ανάγνωση του Κλήμη δεν καταργεί τη διαφορά μεταξύ ελληνικής φιλοσοφίας και βιβλικής αποκάλυψης· αντιθέτως, τη διατηρεί, ακριβώς επειδή η προπαιδεία έχει νόημα μόνο σε σχέση με κάτι πληρέστερο που

έρχεται μετά (*Clement of Alexandria*, Roberts & Donaldson, 1885, 1.5.28; Jaeger, 1961, 24).

Παράλληλα, η περίπτωση του Κλήμη αναδεικνύει τον κίνδυνο μιας υπερβολικά ευθύγραμμης αφήγησης. Δεν υπάρχει απλή γραμμή από τον Πλάτωνα στον Χριστό, ούτε η ελληνική φιλοσοφία αποτελεί κρυπτοχριστιανισμό. Η πατερική χρήση της φιλοσοφίας είναι αναγνωστική, παιδευτική και απολογητική. Διαβάζει την ελληνική σκέψη υπό το φως της χριστιανικής αλήθειας και όχι το αντίστροφο. Αυτή η διάκριση προστατεύει την έρευνα από την παγίδα των τεχνητών παραλληλισμών και από την τάση να μετατρέπεται κάθε ομοιότητα σε ιστορική εξάρτηση (Franchi, 2023, 296–312; Tobolowsky, 2023, 1–31).

Ο Κλήμης είναι ιδιαίτερα χρήσιμος και για την κατανόηση της χριστιανικής έννοιας της γνώσης. Η γνώση δεν είναι απλή πληροφορία ούτε ρητορική δεξιότητα. Είναι φωτισμένη κατανόηση που συνδέεται με την πίστη, με την ηθική μεταβολή και με την εκκλησιαστική αλήθεια. Αυτό σημαίνει ότι η ελληνική παιδεία δεν απορρίπτεται, αλλά χάνει τον χαρακτήρα της αυτάρκους μορφωτικής ανωτερότητας. Γίνεται υλικό παιδείσεως, όχι κριτήριο σωτηρίας (*Clement of Alexandria*, Roberts & Donaldson 1885, 1.5.28; Osborn, 2005, 50).

Η αλεξανδρινή σύνθεση του Κλήμη βοηθά επίσης να εξηγηθεί γιατί η χριστιανική θεολογία μπόρεσε να συνομιλήσει με την ελληνική φιλοσοφία χωρίς να γίνει φιλοσοφική σχολή ανάμεσα σε άλλες. Ο Κλήμης χρησιμοποιεί το ελληνικό λεξιλόγιο, αλλά μεταθέτει το κέντρο βάρους από την ανθρώπινη θεωρία στην αποκάλυψη του Λόγου. Η αλήθεια δεν είναι προϊόν διαλεκτικής επιτυχίας, αλλά δώρο που ο νους δέχεται, εφόσον παιδευθεί και ταπεινωθεί (Jaeger, 1961, 34; Pelikan, 1993, 29).

Η σημασία της αλεξανδρινής θεολογίας για την παρούσα εργασία βρίσκεται, επομένως, στην ισορροπία της. Ο Κλήμης δείχνει ότι η ελληνική φιλοσοφία μπορεί να ενταχθεί σε χριστιανικό πλαίσιο χωρίς να ακυρωθεί η ιστορική προτεραιότητα της Παλαιάς Διαθήκης. Η Παλαιά Διαθήκη παραμένει ο θεόπνευστος χώρος της διαθήκης και της προφητικής προσδοκίας: η ελληνική φιλοσοφία λειτουργεί ως παράλληλη παιδευτική διαδρομή, κατώτερη μεν από την αποκάλυψη, αλλά όχι αδιάφορη για τη θεία πρόνοια (*Clement of Alexandria*, Roberts & Donaldson, 1885, 1.5.28 ; Chadwick, 1966, 87).

5.4 Ο Μέγας Βασίλειος και η επιλεκτική πρόσληψη των ελληνικών γραμμάτων

Ο Μέγας Βασίλειος προσφέρει ίσως το πιο ισορροπημένο πατερικό παράδειγμα για την αξιοποίηση της ελληνικής παιδείας. Στον λόγο Πρὸς τοὺς νέους, ὅπως ἂν ἐξ Ἑλληνικῶν ὠφελοῖντο λόγων δεν προτείνει ούτε φυγή από τα ελληνικά γράμματα ούτε ανεπιφύλακτη παράδοσή τους στη συνείδηση των χριστιανών. Προτείνει διάκριση. Οι νέοι μπορούν να ωφεληθούν από την αρχαία γραμματεία, αρκεί να μην παραδώσουν σε αυτήν «το τιμόνι» του νου τους και να κρατούν ό,τι είναι χρήσιμο για την αρετή (Βασίλειος ο Μέγας, 359; Jaeger, 1961, 22).

Η θέση του Βασιλείου έχει ιδιαίτερη βαρύτητα, διότι προέρχεται από άνθρωπο που γνώριζε εκ των έσω την ελληνική παιδεία. Η μόρφωσή του στην Καισάρεια, στην Κωνσταντινούπολη και στην Αθήνα τον έφερε σε άμεση επαφή με τη ρητορική, τη φιλοσοφία και την κλασική γραμματεία. Δεν μιλά ως εχθρός της παιδείας, αλλά ως χριστιανός επίσκοπος που έχει κατανοήσει τόσο την αξία όσο και τα όριά της. Η ελληνική παιδεία, κατά τον Βασίλειο, μπορεί να λειτουργήσει ως άσκηση κρίσης, γλώσσας και ήθους, όχι όμως ως αυτόνομος οδηγός σωτηρίας (Drobner, 2007, 18; Pelikan, 1993, 21).

Το κριτήριο της επιλογής στον Βασίλειο είναι η αρετή. Οι ποιητές, οι ιστορικοί και οι φιλόσοφοι μπορούν να διαβαστούν όταν επαινούν την εγκράτεια, τη δικαιοσύνη, την ανδρεία, τη σωφροσύνη και την περιφρόνηση των παθών. Αντίθετα, όσα εξυμνούν την ηδονή, τη βία, τη μέθη, την ακολασία ή την ειδωλολατρική πλάνη πρέπει να αποφεύγονται. Η γνωστή εικόνα της μέλισσας, που λαμβάνει από τα άνθη μόνο ό,τι της χρειάζεται για το μέλι, αποδίδει με ακρίβεια την παιδαγωγική μέθοδο του Βασιλείου: όχι άρνηση της ελληνικής γραμματείας, αλλά εκλεκτική και πνευματικά ελεγχόμενη χρήση (Βασίλειος ο Μέγας, 359; Behr, 2006, 1-10).

Η βασιλειακή πρόσληψη των ελληνικών γραμμάτων έχει επίσης ασκητικό χαρακτήρα. Δεν αφορά απλώς τη διανοητική καλλιέργεια ή την κοινωνική μόρφωση, αλλά τη διαμόρφωση ανθρώπου ικανού να στραφεί προς τον αληθινό βίο. Ο Βασίλειος επαναλαμβάνει ότι η παρούσα ζωή δεν είναι ο τελικός σκοπός: τα επίγεια αγαθά, η δόξα, το κάλλος, η δύναμη και οι τιμές είναι κατώτερα από την ετοιμασία για τον μέλλοντα βίο. Η ελληνική παιδεία έχει αξία μόνο εφόσον βοηθεί τον άνθρωπο να προσανατολιστεί προς

την αρετή και όχι να βυθιστεί σε κοσμική φιλοδοξία (Βασίλειος ο Μέγας, 359; Pelikan, 1993, 22).

Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει η χρήση ελληνικών παραδειγμάτων από τον ίδιο τον Βασίλειο. Η επίκληση του Ηρακλή μεταξύ αρετής και κακίας, η αναφορά στον Όμηρο, στον Ησίοδο και σε άλλες μορφές της αρχαίας παιδείας δείχνουν ότι ο Πατέρας δεν αντιμετωπίζει την ελληνική γραμματεία ως άχρηστο κατάλοιπο. Την ανανοηματοδοτεί. Το αρχαίο παράδειγμα δεν διατηρείται επειδή έχει αυτόνομη θρησκευτική αυθεντία, αλλά επειδή μπορεί να γίνει ηθικό παράδειγμα μέσα σε χριστιανικό παιδευτικό πλαίσιο. Αυτός είναι ένας από τους καθαρότερους τρόπους με τους οποίους ο ελληνικός κόσμος προσλαμβάνεται πατερικά (Βασίλειος ο Μέγας, 359; Franchi, 2023, 296–312).

Η μέθοδος του Βασιλείου είναι κρίσιμη και για τη σύγχρονη ερευνητική αποτίμηση των παραλληλισμών. Διδάσκει ότι η ομοιότητα δεν συνεπάγεται αυτομάτως ταύτιση και ότι η χρήση δεν σημαίνει υποταγή. Ο χριστιανισμός μπορεί να προσλάβει γλώσσα, παραδείγματα και ηθικά σχήματα από την ελληνική παράδοση, χωρίς να υιοθετήσει την ειδωλολατρική της θεμελίωση. Η πρόσληψη είναι δημιουργική και κριτική, όχι μηχανική. Αυτό το σημείο βοηθά να αποφευχθεί η απλοϊκή θέση ότι οι Πατέρες είτε «εξελλήνισαν» πλήρως τον χριστιανισμό είτε απέρριψαν πλήρως τον ελληνισμό (Behr, 2006, 1-10; Franchi, 2023, 296–312).

Ο Βασίλειος ενδιαφέρεται ιδιαίτερα για την παιδαγωγική ηλικία. Δεν γράφει μια αφηρημένη πραγματεία περί ελληνισμού, αλλά έναν λόγο προς νέους που διαμορφώνουν ακόμη το ήθος και την κρίση τους. Η επιλογή αυτή δεν είναι τυχαία. Η παιδεία προηγείται της ώριμης θεολογικής κρίσης και μπορεί είτε να διαπλάσει χαρακτήρα είτε να καλλιεργήσει πάθη. Γι' αυτό ο Βασίλειος ζητά προσοχή ήδη από το επίπεδο των αναγνωσμάτων, διότι το κείμενο δεν είναι ουδέτερο· εκπαιδεύει τη φαντασία, την επιθυμία και την αξιολογική κρίση (Βασίλειος ο Μέγας, 359; Behr, 2006, 1-10).

Αυτή η παιδαγωγική ευαισθησία διακρίνει τον Βασίλειο από μια απλή πολιτισμική νοσταλγία. Δεν σώζει την ελληνική γραμματεία επειδή είναι παλαιά ή ένδοξη, αλλά επειδή μπορεί να γίνει χρήσιμη όταν περάσει από χριστιανική διάκριση. Εδώ βρίσκεται και η σοβαρότητα της πατερικής στάσης: η παράδοση δεν τιμάται ως μουσειακό αντικείμενο, αλλά δοκιμάζεται ως προς την ικανότητά της να παιδεύει τον άνθρωπο προς το αγαθό. Ό,τι δεν υπηρετεί αυτόν τον σκοπό δεν έχει λόγο να κυριαρχεί στη συνείδηση (Pelikan, 1993, 26; Franchi, 2023, 296–312).

Στον Βασίλειο, τέλος, η ελληνική παιδεία αποκτά χαρακτήρα προκαταρκτικής άσκησης για τη Γραφή. Επειδή οι νέοι δεν είναι πάντοτε έτοιμοι να εισχωρήσουν στο βάθος των ιερών νοημάτων, μπορούν να ασκηθούν πρώτα σε κείμενα όπου η αρετή φαίνεται σαν σκιά ή είδωλο. Η εικόνα αυτή είναι ουσιώδης: η ελληνική γραμματεία δεν είναι το φως, αλλά μπορεί να λειτουργήσει ως καθρέφτης που προετοιμάζει το βλέμμα για ισχυρότερη αλήθεια (Βασίλειος ο Μέγας, 359; Jaeger, 1961, 28).

5.5 Αποτίμηση θέσεων που εκφράζονται στα πατερικά κείμενα

Η συνολική αποτίμηση των πατερικών θέσεων δείχνει ότι ο ελληνικός κόσμος προσλαμβάνεται ως πεδίο διαλόγου, κρίσης και μεταμόρφωσης. Οι Πατέρες δεν αντιμετώπισαν την ελληνική παιδεία ως ουδέτερο υλικό· γνώριζαν ότι κουβαλούσε θρησκευτικές, ηθικές και ανθρωπολογικές προϋποθέσεις. Ταυτόχρονα, δεν την απέρριψαν συλλήβδην, διότι αναγνώρισαν ότι η γλώσσα, η φιλοσοφική ακρίβεια και η ηθική άσκηση μπορούσαν να τεθούν στην υπηρεσία της αλήθειας. Η πατερική στάση είναι περισσότερο λεπτή από τα σύγχρονα διλήμματα «αποδοχή ή απόρριψη» (Jaeger, 1961, 27; Pelikan, 1993, 27).

Στον Ιουστίνο, το κλειδί είναι ο Λόγος που φωτίζει αποσπασματικά και τους Έλληνες. Στον Κλήμη, το κλειδί είναι η προπαιδεία της φιλοσοφίας, η οποία προετοιμάζει για την πίστη όπως ο νόμος προετοίμασε τον Ιουδαίο. Στον Βασίλειο, το κλειδί είναι η διάκριση και η ηθική επιλογή, ώστε η ελληνική γραμματεία να λειτουργήσει ως άσκηση αρετής. Οι τρεις αυτές μορφές δεν λένε ακριβώς το ίδιο, αλλά συγκροτούν μια ευρεία πατερική γραμμή: ο ελληνισμός μπορεί να γίνει χρήσιμος όταν παύει να διεκδικεί αυτάρκεια και εντάσσεται σε χριστοκεντρική ανάγνωση (Chadwick, 1966, 62; Drobner, 2007, 19).

Για το θέμα της παρούσας διπλωματικής, η πατερική μαρτυρία επιβεβαιώνει ότι οι συγκλίσεις μεταξύ ελληνικής παράδοσης και χριστιανικής αλήθειας πρέπει να εξετάζονται με θεολογική και ιστορική προσοχή. Οι Πατέρες μπορούσαν να μιλούν για σπέρματα αλήθειας, για προπαιδεία και για ωφέλιμη χρήση των ελληνικών γραμμάτων, αλλά σπάνια το έκαναν με τρόπο που να καταργεί την απόσταση μεταξύ ελληνικής θρησκευτικότητας και χριστιανικής αποκαλύψεως. Η ομοιότητα λειτουργεί ως αφετηρία ανάγνωσης, όχι ως απόδειξη ιστορικής ταύτισης (Tobolowsky, 2023, 1-31; Franchi, 2023, 296-312).

Αυτό έχει άμεση συνέπεια για την έννοια της «προεικόνισης». Όταν η χριστιανική παράδοση βλέπει στον ελληνικό κόσμο προεικονίσεις, δεν εννοεί πάντοτε ιστορική

πρόβλεψη ή συνειδητή προφητεία. Συχνότερα εννοεί ότι ορισμένες μορφές αναζήτησης, ορισμένες ηθικές διαισθήσεις και ορισμένες έννοιες μπορούν, εκ των υστέρων, να ιδωθούν ως προπαρασκευαστικές. Η πατερική ανάγνωση είναι θεολογική ανάγνωση της ιστορίας υπό το φως του Χριστού. Δεν πρέπει να συγχέεται με την ιστοριοφιλογολογική απόδειξη άμεσης εξάρτησης (Pelikan, 1993, 34; Jaeger, 1961, 26).

Η πατερική σύνθεση αποκαλύπτει επίσης την οικουμενική δυναμική του χριστιανισμού. Ο Ιουδαϊσμός πρόσφερε την ιστορία της διαθήκης, τον νόμο, τους προφήτες και τη μεσσιανική προσδοκία. Ο ελληνισμός πρόσφερε γλώσσα, μορφωτικές δομές, φιλοσοφικά ερωτήματα και κατηγορίες διατύπωσης. Η Εκκλησία δεν γεννήθηκε από την απλή πρόσθεση αυτών των δύο κόσμων, αλλά κήρυξε τον Χριστό ως πλήρωση και κρίση και των δύο. Αυτή η θεώρηση επιτρέπει να αναγνωριστεί η πραγματική συμβολή του ελληνικού στοιχείου χωρίς να αλλοιωθεί η βιβλική ρίζα της χριστιανικής πίστης (Chadwick, 1966, 67; Pelikan, 1993, 22).

Επομένως, το κεφάλαιο αυτό οδηγεί σε μια ισορροπημένη θέση: οι Πατέρες δεν είναι μάρτυρες μιας αφελούς «ελληνοχριστιανικής συνέχειας», αλλά θεολόγοι της διάκρισης. Γνωρίζουν ότι η ελληνική παιδεία μπορεί να γίνει επικίνδυνη όταν αυτονομείται, αλλά και πολύτιμη όταν υπηρετεί την αλήθεια, την αρετή και τη διατύπωση της πίστης. Η πατερική πρόσληψη του ελληνικού κόσμου αποτελεί συνεπώς κρίσιμο σταθμό για την κατανόηση των συγκλίσεων και των προεικονίσεων του χριστιανισμού, επειδή δείχνει πώς η Εκκλησία αξιοποίησε το παρελθόν χωρίς να αιχμαλωτιστεί από αυτό (Βασίλειος ο Μέγας, Βασίλειος ο Μέγας, 359; Franchi, 2023, 296–312).

Η πατερική στάση έχει και μεθοδολογική σημασία. Υποδεικνύει ότι η σύγκριση ελληνικής και βιβλικής παράδοσης πρέπει να αποφεύγει δύο άκρα: αφενός την πλήρη απομόνωση των παραδόσεων, σαν να μην υπήρξαν γλώσσες, συναντήσεις και κοινά ερωτήματα· αφετέρου την εύκολη εξίσωση, όπου κάθε ομοιότητα βαφτίζεται εξάρτηση ή προφητεία. Οι Πατέρες κινούνται ανάμεσα σε αυτά τα άκρα με κριτήριο τον Χριστό, την Εκκλησία και την αρετή (Tobolowsky, 2023, 1-31; Jaeger, 1961, 21).

Η συμβολή του ελληνισμού, όπως φαίνεται μέσα από τους Πατέρες, είναι πραγματική αλλά δευτερεύουσα σε σχέση με την αποκάλυψη. Πραγματική, διότι η χριστιανική θεολογία χρησιμοποίησε την ελληνική γλώσσα, τη φιλοσοφική ορολογία, τη ρητορική παιδεία και την ηθική προβληματική. Δευτερεύουσα, διότι όλα αυτά κρίθηκαν, μεταπλάστηκαν και τοποθετήθηκαν κάτω από την αλήθεια του Χριστού. Αυτός ο

συνδυασμός επιτρέπει να αναγνωριστεί η αξία της ελληνικής παράδοσης χωρίς να μετατραπεί σε δεύτερη αποκάλυψη (Chadwick, 1966, 69; Pelikan, 1993, 25).

Η εξέταση του Ιουστίνου, του Κλήμη και του Βασιλείου καθιστά εμφανές ότι οι πατερικές προσλήψεις δεν είναι περιφερειακό θέμα, αλλά κεντρικός μηχανισμός της χριστιανικής αυτοσυνειδησίας. Μέσα από αυτές, η Εκκλησία όρισε πώς θα μιλήσει στον ελληνόφωνο κόσμο, πώς θα διακρίνει το αληθές από το πλανεμένο, πώς θα εκπαιδεύσει τους νέους και πώς θα υπερασπιστεί την πίστη απέναντι σε μορφωμένους αντιπάλους. Η πρόσληψη του ελληνικού κόσμου υπήρξε πράξη θεολογικής ευθύνης, όχι διακοσμητικό δάνειο πολιτισμού (Drobner, 2007, 20; Franchi, 2023, 296–312).

Στην προοπτική της διπλωματικής, οι Πατέρες λειτουργούν ως ασφαλής οδηγός κατανόησης. Επιτρέπουν να μιλήσει κανείς για προχριστιανικές αναζητήσεις χωρίς να πέσει στην υπερβολή ότι ο ελληνικός κόσμος κατείχε ήδη την πλήρη αλήθεια της Εκκλησίας. Επιτρέπουν επίσης να αποφευχθεί η αντίθετη υπερβολή, κατά την οποία κάθε στοιχείο της ελληνικής παράδοσης θεωρείται αποκλειστικά ξένο ή εχθρικό. Η πατερική λογική είναι αυστηρή: αποδοχή όσων υπηρετούν την αλήθεια, απόρριψη όσων την παραμορφώνουν, μεταμόρφωση όσων μπορούν να ενταχθούν σε χριστιανική παιδεία (Βασίλειος ο Μέγας, 359; Behr, 2006, 1-10).

Η ίδια λογική βοηθά να επανατοποθετηθεί το ερώτημα της σχέσης Ελλήνων και Εβραίων. Οι Πατέρες δεν αντικαθιστούν το Ισραήλ με την Ελλάδα ούτε μετατρέπουν την ελληνική φιλοσοφία σε δεύτερη Παλαιά Διαθήκη. Αντιλαμβάνονται, όμως, ότι ο Θεός δεν άφησε τον κόσμο χωρίς μαρτυρίες, χωρίς αναζητήσεις και χωρίς παιδευτικά ίχνη. Ο Ιουδαϊσμός παραμένει η ιστορική μήτρα της σωτηρίας· ο ελληνισμός γίνεται οικουμενικό όργανο γλώσσας, σκέψης και πολιτισμικής διάδοσης (Jaeger, 1961, 24; Pelikan, 1993, 28).

Αυτή η διάκριση είναι ιδιαίτερα σημαντική για τον όρο «εκλεκτός λαός», ο οποίος χρειάζεται θεολογική ακρίβεια. Η εκλογή του Ισραήλ έχει βιβλικό και σωτηριολογικό χαρακτήρα· δεν είναι πολιτισμικό προνόμιο ούτε μεταφέρεται μηχανικά σε άλλο έθνος. Η συμμετοχή των Ελλήνων στο χριστιανικό πλήρωμα πραγματοποιείται μέσα από την οικουμενικότητα της Εκκλησίας και όχι ως παράλληλη εθνική εκλογή ισότιμη προς την παλαιοδιαθηκική διαθήκη. Οι Πατέρες επιτρέπουν να αναγνωριστεί η σπουδαιότητα του ελληνικού στοιχείου χωρίς θεολογική σύγχυση (Chadwick, 1966, 66; Drobner, 2007, 18).

Καταληκτικά, το κεφάλαιο δείχνει ότι η πατερική πρόσληψη του ελληνικού κόσμου αποτελεί το σημείο όπου οι προηγούμενες αναζητήσεις της εργασίας αποκτούν ιστορική

και θεολογική μορφή. Οι παραλληλισμοί δεν μένουν αφηρημένοι, αλλά εντάσσονται σε συγκεκριμένες πατερικές στρατηγικές: απολογία, προπαιδεία, ηθική διάκριση, γλωσσική διατύπωση, θεολογική μεταμόρφωση. Έτσι, ο ελληνικός κόσμος δεν παρουσιάζεται ως αυτόνομος πρόδρομος του χριστιανισμού, αλλά ως πεδίο που η Εκκλησία διάβασε, έκρινε και αξιοποίησε υπό το φως του Χριστού (Franchi, 2023, 296–312; Tobolowsky, 2023, 1-31).

6. Συγκλίσεις, αποκλίσεις και προεικονίσεις

6.1 Ποιες συγκλίσεις είναι πραγματικές ;

Η τελική αποτίμηση των συγκλίσεων μεταξύ της αρχαίας ελληνικής παράδοσης και του εβραϊκού κόσμου της Παλαιάς Διαθήκης οφείλει να αρχίσει από μια βασική μεθοδολογική διάκριση: άλλο η πραγματική σύγκλιση και άλλο η βιαστική ταύτιση. Πραγματική σύγκλιση υπάρχει όταν δύο παραδόσεις διατυπώνουν παρόμοιο ηθικό, θρησκευτικό ή ανθρωπολογικό προβληματισμό, ακόμη και αν τον θεμελιώνουν διαφορετικά. Ταύτιση υπάρχει μόνον όταν παραγνωρίζεται η ιδιαίτερη ιστορική, γλωσσική και θεολογική δομή κάθε παράδοσης. Στο παρόν θέμα, η δεύτερη επιλογή θα ήταν επιστημονικά επισφαλής, διότι η ελληνική θρησκευτικότητα και ο βιβλικός Ιουδαϊσμός δεν ανήκουν στον ίδιο τύπο θρησκευτικής αυτοκατανόησης (Sandmel, 1962, 1-13; Tobolowsky, 2023, 1-31).

Η πρώτη πραγματική σύγκλιση αφορά την ηθική τάξη. Τα δελφικά παραγγέλματα, οι αρχαιοελληνικές ηθικές επιταγές και ο βιβλικός νόμος φανερώνουν ότι ο άνθρωπος δεν θεωρείται αυθαίρετο ον, αλλά υποκείμενο ευθύνης. Η προτροπή προς αυτογνωσία, μέτρο, δικαιοσύνη, σεβασμό των γονέων, εγκράτεια και αποφυγή της ύβρεως συναντάται με ορισμένες βασικές ηθικές κατευθύνσεις της Παλαιάς Διαθήκης, ιδίως ως προς την αποφυγή της αδικίας, την τιμή προς την οικογένεια και την ανάγκη υπεύθυνης ζωής ενώπιον του θείου. Η σύγκλιση είναι πραγματική, επειδή αφορά κοινή ηθική εμπειρία του ανθρώπου ως όντος που καλείται να περιορίσει την αυθαιρεσία του (Kugel, 2017, 28; Westermann, 1984, 26-47).

Η σύγκλιση αυτή, ωστόσο, δεν σημαίνει ότι οι δύο παραδόσεις έχουν την ίδια βάση. Στον ελληνικό κόσμο, η ηθική συχνά συνδέεται με την κοσμική τάξη, την πόλη, την αρετή και τη σωφροσύνη, δηλαδή με τη διαμόρφωση του ανθρώπου μέσα σε ένα πεδίο κοινωνικής και παιδευτικής ισορροπίας. Στον βιβλικό κόσμο, η ηθική έχει αποκαλυπτικό και

διαθηκικό χαρακτήρα, διότι απορρέει από τη βούληση του Θεού και εντάσσεται στη σχέση του Ισραήλ με τον Θεό της ιστορίας. Επομένως, η ομοιότητα στο ηθικό αποτέλεσμα δεν καταργεί τη διαφορά στη θεμελίωση (Rendtorff, 2005, 10; Wright, 2004, 21).

Δεύτερη πραγματική σύγκλιση εντοπίζεται στην αναγνώριση ότι ο άνθρωπος υπερβαίνει τη βιολογική του ύπαρξη. Στην ελληνική φιλοσοφική παράδοση, ιδίως από τον Πλάτωνα και εξής, ο άνθρωπος κατανοείται ως ον που δεν εξαντλείται στο σώμα, αλλά έχει σχέση με την ψυχή, την αλήθεια και την παιδεία. Στην Παλαιά Διαθήκη, η ανθρωπολογία είναι διαφορετική, περισσότερο ενιαία και λιγότερο δυϊστική, αλλά και εκεί ο άνθρωπος στέκεται ενώπιον του Θεού, κρίνεται από τις πράξεις του και καλείται σε σχέση υπακοής, μνήμης και μετανοίας. Η κοινή αντίσταση στον ωμό υλισμό αποτελεί ουσιαστική σύγκλιση (Frede, 2011, 17; Westermann, 1984, 61-63).

Η τρίτη σύγκλιση αφορά την επίγνωση της ανθρώπινης περατότητας. Το «φρόνει θνητά» της ελληνικής σοφίας και η βιβλική υπενθύμιση ότι ο άνθρωπος είναι πλάσμα, χρώμα και πνοή, συναντώνται στην απόρριψη της αλαζονείας. Η ελληνική έννοια της ύβρεως και η βιβλική κριτική της υπερηφάνειας δεν ταυτίζονται, διότι η πρώτη συνδέεται συχνά με την παραβίαση της κοσμικής και πολιτικής τάξης, ενώ η δεύτερη με την αποστασία από τον Θεό. Παρά τη διαφορά αυτή, και οι δύο παραδόσεις διασώζουν την πεποίθηση ότι η υπέρβαση των ανθρώπινων ορίων οδηγεί σε κρίση (Burkert, 1985, 21; Kugel, 2017, 29).

Τέταρτη σύγκλιση υπάρχει στο επίπεδο των αφηγηματικών μοτίβων. Η ιστορία του κατακλυσμού στον Νώε και η ελληνική παράδοση του Δευκαλίωνα αποτελούν χαρακτηριστικό παράδειγμα κοινής πολιτισμικής μνήμης γύρω από την καταστροφή, τη διάσωση και την επανεκκίνηση της ανθρωπότητας. Η ομοιότητα δεν επιτρέπει αυτομάτως συμπεράσμα άμεσης εξάρτησης, αλλά δείχνει ότι οι αρχαίοι λαοί επεξεργάστηκαν μεγάλες εμπειρίες απειλής και σωτηρίας με αφηγηματικούς τρόπους που παρουσιάζουν κοινά σχήματα. Η παγκόσμια διάδοση κατακλυσμιαίων παραδόσεων χρειάζεται συγκριτική προσοχή και όχι εύκολες γενεαλογίες (Collins, 2012, 403–426; Dundes, 1988, 23).

Στην περίπτωση του κατακλυσμού, η πραγματική σύγκλιση δεν βρίσκεται μόνο στο νερό ή στη διάσωση ενός δικαίου ανθρώπου, αλλά στο νόημα της κρίσης και της νέας αρχής. Στη βιβλική αφήγηση, ο κατακλυσμός συνδέεται με την ηθική διαφθορά, τη θεία κρίση και τη διαθήκη με τον Νώε. Στην ελληνική παράδοση, η αφήγηση του Δευκαλίωνα

λειτουργεί περισσότερο μέσα στο πεδίο του μύθου, της γενεαλογίας και της ανασυγκρότησης του ανθρώπινου γένους. Η σύγκλιση είναι υπαρκτή ως αφηγηματικό σχήμα, αλλά η θεολογική βαρύτητα της βιβλικής εκδοχής παραμένει ιδιάζουσα (Collins, 2012, 403–426; Westermann, 1984, 29).

Πέμπτη πραγματική σύγκλιση εμφανίζεται στην αναζήτηση ενός ανώτερου θείου ή μιας πρώτης αρχής. Η ελληνική φιλοσοφία, ιδίως σε προσωκρατικούς, πλατωνικούς και στωικούς στοχασμούς, υπερέβη σε αρκετά σημεία τον απλό μυθολογικό πολυθεϊσμό και αναζήτησε αρχές ενότητας, τάξης και νοητότητας του κόσμου. Η Παλαιά Διαθήκη, από άλλη αφετηρία, ομολογεί τον έναν Θεό ως δημιουργό, κύριο της ιστορίας και Θεό της διαθήκης. Η σύγκλιση αφορά την κίνηση προς το ενιαίο, το υπέρτερο και το καθολικό, όχι την ταυτότητα της ελληνικής πρώτης αρχής με τον βιβλικό Θεό (Jaeger, 1961, 20; Runia, 1993, 27).

Ακριβώς εδώ χρειάζεται ιδιαίτερη ακρίβεια. Η ελληνική φιλοσοφική αναζήτηση μπορεί να προσεγγίζει την ιδέα του ενός, του αγαθού ή του λόγου, αλλά συνήθως το πράττει με όρους κοσμολογικούς, μεταφυσικούς ή γνωσιολογικούς. Η βιβλική πίστη δεν αρχίζει από αφηρημένη κοσμολογία, αλλά από την αποκάλυψη ενός Θεού που καλεί, κρίνει, σώζει και συνάπτει διαθήκη. Η ομοιότητα στην αναζήτηση ενότητας δεν πρέπει να μετατραπεί σε εξίσωση της φιλοσοφικής αρχής με τον Θεό του Αβραάμ, του Ισαάκ και του Ιακώβ (Hengel, 1974, 86; Wright, 2004, 24).

Έκτη σύγκλιση αφορά την παιδευτική λειτουργία της θρησκείας και της σοφίας. Στην ελληνική παράδοση, η παιδεία αποβλέπει στη διαμόρφωση του ανθρώπου, στην καλλιέργεια αρετής, κρίσης και μέτρου. Στον εβραϊκό κόσμο, η διδασκαλία του νόμου, η μνήμη των έργων του Θεού και η σοφιολογική παράδοση έχουν επίσης παιδευτικό χαρακτήρα. Και στις δύο περιπτώσεις, ο άνθρωπος δεν αφήνεται αδιαμόρφωτος, αλλά καλείται να μάθει πώς να ζει. Η σύγκλιση αφορά την πεποίθηση ότι η αλήθεια πρέπει να γίνει ήθος και τρόπος ζωής (Jaeger, 1961, 29; Kugel, 2017, 31).

Οι πραγματικές συγκλίσεις, συνεπώς, βρίσκονται κυρίως σε τρία πεδία: στην ηθική εμπειρία, στην ανθρωπολογική αυτοσυνειδησία και στην αναζήτηση του θείου. Δεν είναι ασήμαντες ούτε επιφανειακές. Δεν αποδεικνύουν όμως ότι η ελληνική παράδοση υπήρξε δεύτερη Παλαιά Διαθήκη ή ότι ο εβραϊκός κόσμος αποτέλεσε παραλλαγή ελληνικών σχημάτων. Δείχνουν μάλλον ότι η ανθρώπινη θρησκευτική συνείδηση, όταν έρχεται αντιμέτωπη με το κακό, τον θάνατο, τη δικαιοσύνη και το θείο, γεννά ορισμένα κοινά

ερωτήματα. Η χριστιανική ανάγνωση μπορεί να δει σε αυτά σημεία προετοιμασίας, όχι όμως άμεση θεολογική ισοδυναμία (Sandmel, 1962, 1-13; Tobolowsky, 2023, 1-31).

Η αναγνώριση πραγματικών συγκλίσεων απαιτεί επίσης διάκριση ανάμεσα σε επίπεδο περιεχομένου και επίπεδο λειτουργίας. Μια εντολή περί δικαιοσύνης μπορεί να έχει παρόμοιο πρακτικό περιεχόμενο σε δύο παραδόσεις, αλλά να λειτουργεί διαφορετικά μέσα στο σύνολο κάθε θρησκευτικού κόσμου. Στην ελληνική παράδοση, η δικαιοσύνη συνδέεται με την αρμονία της πόλης, την κοινωνική ισορροπία και την αρετή του πολίτη. Στον βιβλικό Ισραήλ, η δικαιοσύνη συνδέεται με την πιστότητα στον Θεό, την προστασία του αδυνάτου και την τήρηση της διαθήκης. Το κοινό λεξιλόγιο της αρετής δεν πρέπει να αποκρύπτει τη διαφορετική εσωτερική λειτουργία του (Rendtorff, 2005, 11; Wright, 2004, 22).

Αντίστοιχα, η σύγκλιση στο επίπεδο της θεοσέβειας χρειάζεται προσοχή. Το ελληνικό «θεούς σέβου» και η βιβλική εντολή λατρείας του ενός Θεού φαίνονται, σε πρώτη ματιά, συγγενείς ως προσκλήσεις σε ευσέβεια. Ωστόσο, το πρώτο ανήκει σε πολυθεϊστικό και τελετουργικό πλαίσιο, ενώ το δεύτερο σε αποκλειστικό μονοθεϊσμό που δεν επιτρέπει λατρευτική συνύπαρξη άλλων θεών. Η πραγματική σύγκλιση περιορίζεται στην αναγνώριση ότι η ανθρώπινη ζωή πρέπει να στέκεται με σεβασμό ενώπιον του θείου. Η απόκλιση αφορά το ποιος είναι ο Θεός και τι είδους σχέση ζητεί από τον άνθρωπο (Burkert, 1985, 19; Westermann, 1984, 31).

Τέλος, πραγματική σύγκλιση δεν σημαίνει πάντα άμεση επικοινωνία. Δύο παραδόσεις μπορούν να φτάσουν σε παρόμοιες ηθικές ή συμβολικές μορφές επειδή αντιμετωπίζουν κοινά ανθρώπινα δεδομένα: θάνατο, βία, οικογένεια, κοινότητα, φόβο, ελπίδα, ανάγκη σωτηρίας. Η συγκριτική θεολογία οφείλει να ξεχωρίζει την κοινή ανθρώπινη εμπειρία από την ιστορική επίδραση. Η πρώτη μπορεί να εξηγήσει ομοιότητες χωρίς δανεισμό· η δεύτερη χρειάζεται συγκεκριμένα τεκμήρια μετάδοσης. Χωρίς αυτή τη διάκριση, η έρευνα κινδυνεύει να βλέπει αποδείξεις εκεί όπου υπάρχουν απλώς αναλογίες (Sandmel, 1962, 1-13; Tobolowsky, 2023, 1-31).

6.2 Ποιες «προεικονίσεις» είναι θεολογικές και όχι ιστορικές;

Η έννοια της προεικόνισης αποτελεί ένα από τα πιο ευαίσθητα σημεία της παρούσας εργασίας. Στη θεολογική γλώσσα, προεικόνιση σημαίνει ότι ένα πρόσωπο, γεγονός, μοτίβο ή σχήμα του παρελθόντος μπορεί να αναγνωσθεί υπό το φως της χριστιανικής

πλήρωσης. Δεν σημαίνει κατ' ανάγκην ότι οι φορείς του αρχικού γεγονότος είχαν πλήρη συνείδηση του χριστιανικού νοήματος ούτε ότι υπάρχει πάντοτε αποδείξιμη ιστορική πρόθεση προφητείας. Η διάκριση αυτή είναι αναγκαία, διότι διαφορετικά η θεολογική ανάγνωση μετατρέπεται σε ιστορικό ισχυρισμό που δύσκολα τεκμηριώνεται (Daniélou, 1950, 33; Young, 1997, 21).

Στον βιβλικό χώρο, η τυπολογία έχει ισχυρή εσωτερική βάση. Η χριστιανική παράδοση διάβασε την Παλαιά Διαθήκη ως προετοιμασία της Καινής, βλέποντας στον Αδάμ, στον Νώε, στον Αβραάμ, στον Μωυσή, στην Έξοδο, στη διαθήκη και στον ναό μορφές που αποκτούν πλήρη σημασία εν Χριστώ. Αυτή η ανάγνωση δεν είναι απλή λογοτεχνική σύγκριση, αλλά θεολογική κατανόηση της ενότητας της οικονομίας της σωτηρίας. Εντός της βιβλικής παράδοσης, η προεικόνιση έχει σωτηριολογική συνέχεια και δεν στηρίζεται μόνο σε εξωτερικές ομοιότητες (Daniélou, 1950, 34; Wright, 2004, 26).

Όταν, όμως, η έννοια της προεικόνισης εφαρμόζεται στην ελληνική παράδοση, τα πράγματα γίνονται πιο σύνθετα. Ο Σωκράτης, ο Πλάτων, οι Στωικοί ή ο Ηράκλειτος μπορούν να ιδωθούν θεολογικά ως μορφές αναζήτησης, ως μάρτυρες της ανθρώπινης δίψας για αλήθεια, ως εκφράσεις μερικής γνώσης του θείου ή ως προπαιδεία. Δεν μπορούν όμως να θεωρηθούν ιστορικά προφήτες του χριστιανισμού με τον ίδιο τρόπο που οι προφήτες του Ισραήλ εντάσσονται στη βιβλική ιστορία της διαθήκης. Η διαφορά αυτή πρέπει να διατηρηθεί με σαφήνεια (*Justin Martyr*, Roberts & Donaldson, 1885, 46; Pelikan, 1993, 29).

Ο Ιουστίνος ο Μάρτυρας βοηθά ιδιαίτερα στη διάκριση αυτή. Η θεωρία του σπερματικού λόγου επιτρέπει να αναγνωριστούν αλήθειες στον ελληνικό κόσμο, επειδή ο Λόγος ενεργεί ευρύτερα στην ανθρώπινη ιστορία. Ταυτόχρονα, ο Ιουστίνος δεν ακυρώνει την πληρότητα της ενανθρώπισης ούτε εξισώνει τη φιλοσοφία με το ευαγγέλιο. Οι Έλληνες φιλόσοφοι κατέχουν κατά τον Ιουστίνο μερική γνώση, ενώ ο Χριστός είναι η πλήρης φανέρωση του Λόγου. Άρα η προεικόνιση είναι θεολογική αναγνώριση μερικότητας και όχι ιστορική εξίσωση (*Justin Martyr*, Roberts & Donaldson, 1885, 13; Hillar, 2012, 38).

Παρόμοια, ο Κλήμης Αλεξανδρεύς είδε την ελληνική φιλοσοφία ως προπαιδεία για τους Έλληνες, όπως ο νόμος υπήρξε παιδαγωγός για τους Ιουδαίους. Η θέση αυτή είναι σημαντική, διότι δεν υποτιμά την ελληνική παιδεία, αλλά την εντάσσει σε ιεραρχία. Η φιλοσοφία μπορεί να προετοιμάσει, να καθαρίσει τον νου, να ασκήσει τη διάκριση και να οδηγήσει σε ερωτήματα που βρίσκουν την πληρότητά τους στην πίστη. Δεν αποτελεί

αυτόνομη πηγή σωτηρίας ούτε ανεξάρτητη αποκάλυψη ισοδύναμη με τη βιβλική (*Clement of Alexandria*, Roberts & Donaldson, 1885, 1.5.30; Osborn, 2005, 51).

Η προεικόνιση, επομένως, δεν πρέπει να συγχέεται με την ιστορική εξάρτηση. Μπορεί η χριστιανική παράδοση να διαβάζει τον Πλάτωνα ή τους Στωικούς ως προπαρασκευαστικούς συνομιλητές, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι οι ίδιοι προέβλεψαν συνειδητά το δόγμα της ενανθρώπισης, της Τριάδας ή της Εκκλησίας. Η θεολογική ανάγνωση λειτουργεί εκ των υστέρων, υπό το φως της πίστης. Η ιστορική έρευνα ζητεί διαφορετικό είδος τεκμηρίωσης: κείμενα, γλωσσικές σχέσεις, διαμεσολαβήσεις, χρονολογίες και πραγματικές συνθήκες πρόσληψης (Sandmel, 1962, 1-13; Tobolowsky, 2023, 1-31).

Αυτό ισχύει και για τα μυθολογικά μοτίβα. Η σύγκριση Νώε και Δευκαλίωνα μπορεί να αναδείξει κοινά στοιχεία κατακλυσμού, σωτηρίας και επανεκκίνησης του κόσμου. Θεολογικά, ο χριστιανός αναγνώστης μπορεί να διακρίνει στο μοτίβο της διάσωσης μια ευρύτερη ανθρώπινη αναζήτηση σωτηρίας. Ιστορικά, όμως, δεν αρκεί η ομοιότητα για να αποδειχθεί ότι η μία αφήγηση παράγεται άμεσα από την άλλη ή ότι η ελληνική εκδοχή προφητεύει συνειδητά τη χριστιανική σωτηριολογία. Η διάκριση μεταξύ μοτίβου και θεολογικής πλήρωσης είναι απαραίτητη (Collins, 2012, 403–426; Dundes, 1988, 24).

Το ίδιο ισχύει για την έννοια του Λόγου. Η ελληνική φιλοσοφία, από τον Ηράκλειτο έως τη στωική παράδοση και τον Φίλωνα, ανέπτυξε πλούσιες χρήσεις του όρου. Το κατά Ιωάννην Ευαγγέλιο χρησιμοποιεί τον όρο σε περιβάλλον όπου η ελληνική γλώσσα είναι αναμφίβολα παρούσα, αλλά το χριστολογικό νόημα του προλόγου δεν εξαντλείται σε ελληνική φιλοσοφική προϊστορία. Ο Λόγος του Ιωάννη είναι πρόσωπο, δημιουργική αρχή, φως, ζωή και σάρκωση. Η ορολογική γέφυρα δεν πρέπει να θεωρηθεί πλήρης εννοιολογική ταύτιση (Runia, 1993, 27; Hengel, 1974, 85).

Ιδιαίτερη προσοχή απαιτεί και η ιδέα ότι οι Έλληνες υπήρξαν «εκλεκτός λαός» σε δεύτερη φάση. Η χριστιανική οικουμενικότητα πράγματι άνοιξε τη σωτηρία στα έθνη και η ελληνική γλώσσα υπηρέτησε αποφασιστικά τη διάδοση του ευαγγελίου. Αυτό όμως δεν σημαίνει ότι η βιβλική εκλογή του Ισραήλ μεταφέρεται αυτούσια σε έναν εθνικά προσδιορισμένο ελληνισμό. Η Εκκλησία συγκροτείται ως λαός του Θεού από Ιουδαίους και εθνικούς εν Χριστώ, όχι ως αντικατάσταση ενός έθνους από άλλο με όρους πολιτισμικής ανωτερότητας (Wright, 2004, 25; Pelikan, 1993, 31).

Η θεολογική προεικόνιση έχει αξία όταν παραμένει ενταγμένη σε εκκλησιαστική αναγνωστική. Μπορεί να δείξει ότι η ανθρώπινη ιστορία δεν είναι άδεια από αναζητήσεις, σκιές και προπαιδευτικά στοιχεία. Μπορεί να αναγνωρίσει ότι ο Θεός, στην πρόνοιά του, επέτρεψε σε λαούς έξω από τον Ισραήλ να διατυπώσουν αληθείς διαισθήσεις. Δεν μπορεί όμως να υποκαταστήσει την ιστορική τεκμηρίωση ούτε να καταργήσει την ιδιαιτερότητα της αποκαλύψεως. Η παράδοση της Εκκλησίας κινείται ανάμεσα στην ευγνωμοσύνη για τα σπέρματα αλήθειας και στην άρνηση της θρησκευτικής σύγχυσης (Jaeger, 1961, 22; Behr, 2006, 1-10).

Ο κίνδυνος που επισημαίνει η σύγχρονη βιβλική έρευνα είναι η λεγόμενη «παραλληλομανία», δηλαδή η υπερβολική διάθεση να μετατρέπεται κάθε ομοιότητα σε απόδειξη εξάρτησης ή πλήρους αντιστοιχίας. Στο θέμα της παρούσας εργασίας, ο κίνδυνος αυτός είναι πραγματικός, επειδή οι ελληνικές και οι βιβλικές παραδόσεις διαθέτουν πλούσια σύμβολα, μύθους, ηθικές εντολές και φιλοσοφικούς όρους. Η σοβαρή συγκριτική εργασία δεν αρνείται τις ομοιότητες, αλλά τις εξετάζει με κριτήρια, αποφεύγοντας την αυθαίρετη μετατροπή τους σε αποδείξεις (Sandmel, 1962, 1-13; Tobolowsky, 2023, 1-31).

Συνεπώς, οι προεικονίσεις που μπορούν να υποστηριχθούν με θεολογική ασφάλεια είναι εκείνες που αναγνωρίζουν προπαρασκευαστικά ίχνη, όχι ιστορική ισοτιμία. Η ελληνική αναζήτηση του λόγου, του αγαθού, του μέτρου και της αρετής μπορεί να ιδωθεί ως προπαιδεία. Τα αφηγηματικά μοτίβα σωτηρίας μπορούν να λειτουργήσουν ως ανθρώπινη μνήμη της ανάγκης λύτρωσης. Οι ηθικές συγκλίσεις μπορούν να δείξουν ότι η συνείδηση του ανθρώπου αναζητεί τάξη. Η πλήρωση όλων αυτών, στην χριστιανική θεώρηση, δεν βρίσκεται στις ίδιες τις προχριστιανικές παραδόσεις, αλλά στον Χριστό (Daniélou, 1960, 30; Pelikan, 1993, 22).

Η θεολογική προεικόνιση έχει και ένα δεύτερο χαρακτηριστικό: δεν ανήκει αποκλειστικά στο παρελθόν, αλλά προϋποθέτει την αναγνωστική θέση του αναγνώστη. Ο χριστιανός αναγνώστης διαβάσει την ιστορία μετά την ενανθρώπιση και, συνεπώς, βλέπει με τρόπο που δεν ήταν διαθέσιμος στους προχριστιανικούς φορείς των κειμένων. Αυτό δεν καθιστά την ανάγνωση αυθαίρετη, αρκεί να δηλώνεται ως θεολογική και να μη μεταμφιέζεται σε ουδέτερη ιστορική απόδειξη. Η καθαρότητα των όρων προστατεύει και την πίστη και την επιστημονική μέθοδο (Young, 1997, 20; Daniélou, 1960, 31).

Η διάκριση αυτή είναι χρήσιμη και για την αποτίμηση της ελληνικής φιλοσοφίας. Όταν ο Πλάτων μιλά για το αγαθό, όταν οι Στωικοί μιλούν για λόγο και φυσικό νόμο ή όταν ο Ηράκλειτος στοχάζεται την τάξη του κόσμου, η χριστιανική σκέψη μπορεί να εντοπίσει συγγένειες με μεταγενέστερες θεολογικές έννοιες. Δεν είναι όμως θεμιτό να εξαχθεί από αυτές τις συγγένειες το συμπέρασμα ότι τα ελληνικά φιλοσοφικά συστήματα περιείχαν ήδη, σε κρυπτογραφημένη μορφή, το πλήρες χριστιανικό δόγμα. Η ομοιότητα όρων δεν ισοδυναμεί με ταυτότητα νοήματος (Runia, 1993, 27; Pelikan, 1993, 24).

Η ίδια προσοχή χρειάζεται και στην πατερική χρήση ελληνικών παραδειγμάτων. Οι Πατέρες αξιοποίησαν συχνά πρόσωπα, έννοιες και κείμενα της ελληνικής παιδείας, αλλά τα χρησιμοποίησαν μέσα σε χριστοκεντρικό πλαίσιο. Η χρήση ενός ελληνικού παραδείγματος από έναν Πατέρα δεν αποδεικνύει ότι ο Πατέρας θεωρεί την ελληνική παράδοση ισότιμη πηγή αποκαλύψεως. Συνήθως αποδεικνύει ότι η Εκκλησία διέθετε αρκετή αυτοπεποίθηση ώστε να παίρνει από τον παλαιό κόσμο ό,τι μπορούσε να υπηρετήσει την αλήθεια (Behr, 2006, 1-10; Jaeger, 1961, 21).

6.3 Η συμβολή του ελληνισμού και του ιουδαϊσμού στη διαμόρφωση του χριστιανικού κόσμου

Η διαμόρφωση του χριστιανικού κόσμου δεν μπορεί να κατανοηθεί χωρίς τη συνάντηση του Ιουδαϊσμού και του ελληνισμού. Ο χριστιανισμός γεννήθηκε ιστορικά μέσα στον Ιουδαϊσμό, από τις Γραφές του Ισραήλ, τη λατρεία, την προφητική προσδοκία, την έννοια της διαθήκης και την πίστη στον έναν Θεό. Ταυτόχρονα, διαδόθηκε και διατυπώθηκε μέσα σε ελληνόφωνο πολιτισμικό περιβάλλον, όπου η γλώσσα, η φιλοσοφία, η ρητορική και οι αστικές μορφές ζωής καθόρισαν τον τρόπο επικοινωνίας του ευαγγελικού μηνύματος. Η σχέση αυτή είναι σύνθετη και δεν πρέπει να απλουστευθεί σε μονόδρομη επίδραση (Hengel, 1974, 90; Grün, 1998, 33).

Η συμβολή του Ιουδαϊσμού είναι πρωταρχική και θεμελιώδης. Από τον Ιουδαϊσμό προέρχονται η μονοθεϊστική πίστη, η δημιουργική θεολογία, η έννοια της διαθήκης, η εσχατολογική ελπίδα, η προφητική κριτική, η αντίληψη της ιστορίας ως πεδίου θείας οικονομίας και η προσδοκία της σωτηρίας. Η Καινή Διαθήκη δεν μπορεί να διαβαστεί ως κείμενο αποκομμένο από την Παλαιά, διότι οι χριστολογικές της κατηγορίες, οι τίτλοι, τα σύμβολα και οι τυπολογίες της προϋποθέτουν τις Γραφές του Ισραήλ. Η βιβλική μήτρα της Εκκλησίας είναι αδιαπραγμάτευτη (Wright, 2004, 20; Kugel, 2017, 44).

Η συμβολή του ελληνισμού είναι επίσης καθοριστική, αλλά διαφορετικής τάξεως. Ο ελληνισμός δεν προσφέρει στην Εκκλησία τη σωτηριολογική διαθήκη, αλλά το πολιτισμικό, γλωσσικό και εννοιολογικό περιβάλλον μέσα στο οποίο η πίστη γίνεται οικουμενικός λόγος. Η ελληνική γλώσσα της Καινής Διαθήκης, η μετάφραση των Εβδομήκοντα, η απολογητική προς τους εθνικούς, η χρήση φιλοσοφικών όρων στους Πατέρες και η ρητορική μορφή της θεολογικής γραφής δείχνουν ότι ο χριστιανισμός δεν παρέμεινε κλειστός σε εθνοτική γλώσσα, αλλά έγινε κήρυγμα προς την οικουμένη (Hengel, 1974, 91; Pelikan, 1993, 22).

Η μετάφραση των Εβδομήκοντα υπήρξε καίριο σημείο συνάντησης. Με αυτήν, οι Γραφές του Ισραήλ απέκτησαν ελληνική γλωσσική μορφή και έγιναν αναγνώσιμες σε κοινότητες της διασποράς και, αργότερα, στους χριστιανούς των εθνών. Η μετάφραση δεν υπήρξε απλό τεχνικό γεγονός, αλλά βαθύ πολιτισμικό πέρασμα: βιβλικές έννοιες εκφράστηκαν με ελληνικούς όρους και εισήλθαν σε έναν ευρύτερο ορίζοντα ανάγνωσης. Η γέφυρα αυτή βοήθησε ώστε η Παλαιά Διαθήκη να γίνει Γραφή της Εκκλησίας σε ελληνόφωνο περιβάλλον (Hengel, 1974, 92; Rajak, 2009, 41).

Ο ελληνισμός συνέβαλε επίσης στη διατύπωση των δογματικών όρων. Οι μεγάλες χριστολογικές και τριαδολογικές συζητήσεις θα ήταν αδιανόητες χωρίς την ακρίβεια της ελληνικής φιλοσοφικής ορολογίας. Όροι όπως ουσία, υπόστασις, πρόσωπον και φύσις δεν εισήλθαν στη θεολογία ως απλά δάνεια, αλλά μεταμορφώθηκαν μέσα στην εκκλησιαστική χρήση. Η Εκκλησία δεν παρέλαβε έτοιμο ελληνικό σύστημα, αλλά χρησιμοποίησε διαθέσιμα εννοιολογικά εργαλεία για να προστατεύσει το μυστήριο από παραναγνώσεις. Αυτή η χρήση δείχνει δημιουργική πρόσληψη και όχι υποταγή της θεολογίας στη φιλοσοφία (Pelikan, 1993, 24; Behr, 2006, 1-10).

Η ιουδαϊκή συμβολή διακρίνεται ιδιαίτερα στην κατανόηση της ιστορίας. Η ελληνική φιλοσοφία συχνά αναζητεί την αλήθεια στο καθολικό, στο αιώνιο και στο νοητό. Η βιβλική παράδοση, χωρίς να αγνοεί την καθολικότητα του Θεού, δίνει ιδιαίτερο βάρος στα γεγονότα: κλήση, έξοδος, διαθήκη, προφητεία, εξορία, επιστροφή, προσδοκία. Ο χριστιανισμός κληρονομεί αυτή την ιστορική δομή και την κορυφώνει στο γεγονός της ενανθρώπησης, του σταυρού και της ανάστασης. Η σωτηρία δεν είναι απλώς γνώση, αλλά γεγονός μέσα στον χρόνο (Wright, 2004, 21; Westermann, 1984, 33).

Η ελληνική συμβολή διακρίνεται ιδιαίτερα στη διαλογική και απολογητική διάσταση της πίστης. Η χριστιανική θεολογία έμαθε να απευθύνεται σε μορφωμένο ακροατήριο, να

οργανώνει επιχειρήματα, να διακρίνει έννοιες, να απαντά σε ενστάσεις και να χρησιμοποιεί τη γλώσσα της φιλοσοφικής αναζήτησης. Χωρίς αυτή την ελληνική παιδευτική κληρονομιά, η Εκκλησία θα διέθετε ασφαλώς το κήρυγμα, αλλά η συστηματική διατύπωση και η απολογητική της παρουσία στον ελληνορωμαϊκό κόσμο θα είχαν διαφορετική μορφή. Η πίστη δεν δημιουργήθηκε από τη ρητορική, αλλά εκφράστηκε μέσω αυτής (Jaeger, 1961, 20; Chadwick, 1966, 67).

Η συνάντηση των δύο κόσμων δεν υπήρξε χωρίς εντάσεις. Οι Ιουδαίοι της ελληνιστικής εποχής αντιμετώπισαν τον ελληνισμό άλλοτε ως απειλή αφομοίωσης και άλλοτε ως αναγκαίο πολιτισμικό περιβάλλον. Η Μακκαβαϊκή κρίση δείχνει την οξύτητα της σύγκρουσης όταν ο ελληνισμός έπαυε να είναι παιδευτικό πλαίσιο και γινόταν επιβολή θρησκευτικής αλλοίωσης. Από την άλλη πλευρά, η ιουδαϊκή διασπορά απέδειξε ότι ήταν δυνατή η χρήση της ελληνικής γλώσσας χωρίς εγκατάλειψη της πίστης στον Θεό του Ισραήλ (Grün, 1998, 29; Hengel, 1974, 94).

Ο Φίλων ο Αλεξανδρεύς αποτελεί χαρακτηριστική μαρτυρία αυτής της συνάντησης. Ως Ιουδαίος ελληνόφωνος στοχαστής, επιχείρησε να προσεγγίσει τη βιβλική παράδοση με όρους που μπορούσαν να συνομιλήσουν με την ελληνική φιλοσοφία. Η σημασία του δεν έγκειται στο ότι ταυτίζει τη Βίβλο με την ελληνική σκέψη, αλλά στο ότι δείχνει πως υπήρχε ήδη πριν από τον χριστιανισμό ένας χώρος διαλόγου μεταξύ Ιερουσαλήμ και Αθήνας. Η χριστιανική θεολογία κινήθηκε αργότερα σε ένα πεδίο που είχε ήδη γνωρίσει γλωσσικές και εννοιολογικές διαμεσολαβήσεις (Runia, 1993, 27; Sterling, 1992, 17).

Παρά ταύτα, ο χριστιανισμός δεν είναι απλό προϊόν συγχώνευσης. Δεν προκύπτει από μηχανική πρόσθεση ιουδαϊκής θρησκείας και ελληνικής φιλοσοφίας. Η κεντρική του ταυτότητα είναι η πίστη ότι ο Ιησούς Χριστός αποτελεί την πλήρωση των Γραφών και την αποκάλυψη του Θεού στα έθνη. Ο Ιουδαϊσμός παρέχει τη βιβλική και σωτηριολογική συνέχεια· ο ελληνισμός παρέχει μεγάλο μέρος της γλωσσικής και πολιτισμικής οικουμενικότητας. Η Εκκλησία συγκροτεί νέα πραγματικότητα, η οποία χρησιμοποιεί και τους δύο κόσμους χωρίς να εξαντλείται σε κανέναν (Pelikan, 1993, 25; Wright, 2004, 22). Η συμβολή των δύο παραδόσεων μπορεί να αποδοθεί με την εικόνα δύο διαφορετικών προετοιμασιών. Ο Ιουδαϊσμός προετοιμάζει θεολογικά και ιστορικά, μέσω της διαθήκης, των προφητών και της μεσσιανικής προσδοκίας. Ο ελληνισμός προετοιμάζει γλωσσικά, παιδευτικά και εννοιολογικά, μέσω της κοινής ελληνικής, της φιλοσοφικής αναζήτησης και της οικουμενικής πολιτισμικής επικοινωνίας. Η πρώτη προετοιμασία αφορά την

ιστορία της σωτηρίας· η δεύτερη αφορά τους όρους διάδοσης και διατύπωσης της χριστιανικής αλήθειας (Jaeger, 1961, 31; Hengel, 1974, 96).

Η συμβολή του ελληνισμού δεν πρέπει να υποτιμηθεί ως απλό εξωτερικό περίβλημα. Η γλώσσα δεν είναι ουδέτερο δοχείο, διότι επηρεάζει τον τρόπο με τον οποίο νοούνται και διατυπώνονται τα πράγματα. Η χρήση ελληνικών όρων στη θεολογία επέτρεψε υψηλή εννοιολογική ακρίβεια, αλλά δημιούργησε και κινδύνους παρανόησης, όταν οι όροι μεταφέρονταν χωρίς εκκλησιαστική ανασηματοδότηση. Γι' αυτό οι Πατέρες εργάστηκαν προσεκτικά, κρατώντας το βιβλικό περιεχόμενο και μεταπλάθοντας τα ελληνικά εργαλεία. Η επιτυχία αυτής της εργασίας δεν ήταν αυτονόητη (Behr, 2006, 1-10; Pelikan, 1993, 26).

Η συμβολή του Ιουδαϊσμού δεν πρέπει επίσης να περιοριστεί σε παρελθόν που απλώς ξεπεράστηκε. Η Παλαιά Διαθήκη παραμένει Γραφή της Εκκλησίας, όχι μόνο ιστορικό υπόβαθρο. Οι ψαλμοί, οι προφήτες, η σοφολογική παράδοση, η λατρευτική γλώσσα και οι τυπολογίες της Παλαιάς Διαθήκης συνέχισαν να τρέφουν τη χριστιανική λατρεία, την ασκητική, την υμνογραφία και τη δογματική σκέψη. Η χριστιανική οικουμενικότητα δεν καταργεί την ιουδαϊκή ρίζα· την διαβάζει ως προετοιμασία που βρίσκει την πλήρωσή της στον Χριστό (Daniélou, 1960, 29; Wright, 2004, 22).

Η διαμόρφωση του χριστιανικού κόσμου υπήρξε, επομένως, μια διαδικασία διάκρισης. Από τον Ιουδαϊσμό η Εκκλησία παρέλαβε την πίστη στον Θεό της αποκάλυψης, την ιστορική μνήμη και τις Γραφές. Από τον ελληνισμό παρέλαβε γλώσσα, έννοιες, παιδεία και μορφές δημόσιου λόγου. Και στις δύο περιπτώσεις, η πρόσληψη δεν ήταν παθητική. Ο χριστιανισμός επαναπροσδιόρισε, διόρθωσε, απέρριψε, ανασηματοδότησε και μετέπλασε ό,τι παρέλαβε. Αυτό εξηγεί γιατί η συνάντηση των δύο παραδόσεων παρήγαγε νέο πολιτισμικό και θεολογικό σύμπαν (Chadwick, 1966, 68; Pelikan, 1993, 29).

Η σχέση ελληνισμού και Ιουδαϊσμού στην ύπαρξη του χριστιανισμού πρέπει να ιδωθεί και μέσα από το ζήτημα της οικουμενικότητας. Ο Ιουδαϊσμός προσέφερε στον χριστιανισμό την πίστη σε έναν Θεό που δεν είναι τοπική θεότητα, αλλά δημιουργός του ουρανού και της γης. Ο ελληνισμός προσέφερε ένα πολιτισμικό δίκτυο μέσα στο οποίο το μήνυμα μπορούσε να ακουστεί πέρα από τα όρια ενός λαού. Έτσι, η οικουμενικότητα του χριστιανισμού δεν είναι απλώς ιδέα, αλλά ιστορική δυνατότητα που συνδέεται με τη γλώσσα, τις πόλεις, τις μετακινήσεις και τις μορφές παιδείας της ελληνιστικής οικουμένης (Hengel, 1974, 97; Rajak, 2009, 41).

Η χριστιανική ταυτότητα διαμορφώθηκε επίσης μέσα από την ανάγκη να απαντήσει και στους δύο κόσμους. Προς τον ιουδαϊκό κόσμο έπρεπε να δείξει ότι ο Ιησούς είναι η πλήρωση των Γραφών και όχι άρνηση του Θεού του Ισραήλ. Προς τον ελληνικό κόσμο έπρεπε να δείξει ότι η πίστη δεν είναι άλογη δεισιδαιμονία, αλλά αλήθεια που μπορεί να σταθεί ενώπιον του λόγου, της φιλοσοφίας και της ηθικής κρίσης. Αυτή η διπλή απολογητική ανάγκη εξηγεί μεγάλο μέρος της μορφής της πρώιμης χριστιανικής γραμματείας (Chadwick, 1966, 72; Pelikan, 1993, 20).

Η σύνθεση αυτή δεν πρέπει να εξιδανικεύεται. Η μετάβαση από την βιβλική γλώσσα στην ελληνική ορολογία δημιούργησε δυσκολίες, συγκρούσεις και αιρέσεις. Η φιλοσοφική γλώσσα μπορούσε να δια φωτίσει, αλλά μπορούσε και να παραμορφώσει, αν επέβαλλε στο μυστήριο ξένες κατηγορίες. Η Εκκλησία χρειάστηκε αιώνες για να σταθεροποιήσει όρους και διακρίσεις. Το γεγονός αυτό δείχνει ότι η συμβολή του ελληνισμού ήταν πολύτιμη, αλλά απαιτούσε συνεχή εκκλησιαστικό έλεγχο (Behr, 2006, 1-10; Pelikan, 1993, 21).

6.4 Σύνοψη

Η συνολική εξέταση των συγκλίσεων, αποκλίσεων και προεικονίσεων οδηγεί σε θέση σύνθετη. Οι ομοιότητες μεταξύ ελληνικής παράδοσης και βιβλικού κόσμου είναι υπαρκτές, ιδίως στο πεδίο της ηθικής, της ανθρώπινης περατότητας, της αναζήτησης του θείου, της παιδείας και ορισμένων αφηγηματικών μοτίβων. Οι ομοιότητες αυτές δεν είναι προϊόν φαντασίας ούτε πρέπει να υποβαθμιστούν. Αντιθέτως, δείχνουν ότι οι δύο κόσμοι αντιμετώπισαν μεγάλα κοινά ερωτήματα: τι είναι ο άνθρωπος, ποια είναι η τάξη της ζωής, πώς αντιμετωπίζεται το κακό, τι σημαίνει δικαιοσύνη, πού βρίσκεται το θείο (Sandmel, 1962, 1-13; Tobolowsky, 2023, 1-31).

Οι αποκλίσεις όμως είναι εξίσου ουσιώδεις. Η ελληνική παράδοση κινείται σε πεδίο πολυθεϊσμού, μύθου, φιλοσοφικής αναζήτησης και πολιτειακής παιδείας, ενώ ο εβραϊκός κόσμος της Παλαιάς Διαθήκης θεμελιώνεται στην αποκάλυψη, στη διαθήκη, στον νόμο, στην ιστορία και στην εκλογή. Η ελληνική σοφία συχνά ανέρχεται από τον κόσμο προς την αρχή του· η βιβλική πίστη ξεκινά από τον Θεό που ενεργεί μέσα στην ιστορία. Η διαφορά αυτή δεν είναι λεπτομέρεια, αλλά καθορίζει το βάθος της συγκριτικής προσέγγισης (Hengel, 1974, 98; Wright, 2004, 24).

Η έννοια της προεικόνισης μπορεί να διατηρηθεί μόνον αν κατανοηθεί πρωτίστως θεολογικά. Ο ελληνικός κόσμος μπορεί να θεωρηθεί πεδίο προχριστιανικών

αναζητήσεων, σπερμάτων αλήθειας και παιδευτικών προετοιμασιών. Δεν μπορεί όμως να θεωρηθεί ισότιμη αποκάλυψη με την Παλαιά Διαθήκη ούτε να αντιμετωπιστεί ως ιστορικά συνειδητή προφητεία του χριστιανισμού. Η διάκριση αυτή προστατεύει τόσο την αξία της ελληνικής παράδοσης όσο και την ιδιαιτερότητα της βιβλικής θεολογίας (Daniélou, 1960, 22; Pelikan, 1993, 20).

Η πατερική παράδοση προσφέρει το πιο ισορροπημένο κριτήριο. Ο Ιουστίνος, ο Κλήμης και ο Βασίλειος δεν περιφρονούν τον ελληνικό κόσμο, αλλά ούτε τον απολυτοποιούν. Αναγνωρίζουν την ύπαρξη αληθών στοιχείων, επιμένουν στην ανάγκη διάκρισης και υποτάσσουν κάθε παιδεία στην αλήθεια του Χριστού. Η στάση τους επιτρέπει να αποφευχθούν δύο αντίθετες υπερβολές: η περιφρόνηση κάθε προχριστιανικής αναζήτησης και η άκριτη εξύψωση του ελληνισμού σε αυτόνομη σωτηριολογική οδό (Jaeger, 1961, 27; Behr, 2006, 1-10).

Το γενικό συμπέρασμα είναι ότι ο χριστιανισμός δεν προέκυψε από το κενό. Η ιουδαϊκή παράδοση πρόσφερε τη βιβλική ιστορία της σωτηρίας, ενώ ο ελληνισμός πρόσφερε γλωσσικό και παιδευτικό ορίζοντα οικουμενικής διατύπωσης. Η Καινή Διαθήκη και η πατερική θεολογία στάθηκαν στο σημείο τομής αυτών των κόσμων, χωρίς να απορροφηθούν πλήρως από κανέναν. Ο χριστιανικός κόσμος συγκροτήθηκε ως μια σύνθεση, στην οποία η Παλαιά Διαθήκη παραμένει ρίζα και ο ελληνικός λόγος γίνεται όργανο έκφρασης (Hengel, 1974, 99; Pelikan, 1993, 22).

Επομένως, οι συγκλίσεις πρέπει να αναγνωριστούν, οι αποκλίσεις να διατηρηθούν και οι προεικονίσεις να αναγνωστούν με θεολογική προσοχή. Μόνον έτσι αποφεύγεται η επιφανειακή σύγκριση που βλέπει παντού ταυτότητες και η αντίθετη μονομέρεια που αρνείται κάθε γέφυρα μεταξύ των παραδόσεων. Η ιστορικοθεολογική εξέταση δείχνει ότι ο ελληνικός και ο εβραϊκός κόσμος δεν είναι δύο παράλληλες γραμμές που απλώς ενώνονται μηχανικά, αλλά δύο διαφορετικές προετοιμασίες που συναντώνται στην οικουμενική διατύπωση της χριστιανικής πίστης (Sandmel, 1962, 1-13; Tobolowsky, 2023, 1-31).

Η αξία αυτής της προσέγγισης βρίσκεται στην αποφυγή της ιδεολογικής χρήσης του παρελθόντος. Ούτε ο ελληνισμός χρειάζεται να βαπτιστεί εκ των προτέρων χριστιανικός για να έχει αξία ούτε ο Ιουδαϊσμός πρέπει να παρουσιαστεί ως απλό μεταβατικό στάδιο. Η ελληνική παράδοση έχει την αξία της ως μεγάλος πολιτισμός λόγου, παιδείας και ηθικής αναζήτησης. Ο βιβλικός Ιουδαϊσμός έχει την αξεπέραστη θέση του ως ιστορική μήτρα της

αποκαλύψεως. Ο χριστιανισμός, τέλος, διαβάζει και τα δύο υπό το φως του Χριστού (Grün, 1998, 39; Wright, 2004, 23).

Η τελική σύνθεση του κεφαλαίου μπορεί να διατυπωθεί ως εξής: πραγματικές συγκλίσεις υπάρχουν, αλλά δεν καταργούν τις θεμελιώδεις αποκλίσεις· θεολογικές προεικονίσεις υπάρχουν, αλλά δεν ταυτίζονται με ιστορικές αποδείξεις· ο ελληνισμός συνέβαλε αποφασιστικά στη γλώσσα και στην παιδεία της Εκκλησίας, αλλά η σωτηριολογική ρίζα του χριστιανισμού παραμένει βιβλική. Αυτή η θέση επιτρέπει μια τίμια και στέρεη ανάγνωση του θέματος, χωρίς εντυπωσιασμούς και χωρίς απλουστεύσεις (Daniélou, 1960, 25; Pelikan, 1993, 22).

Με αυτή τη βάση, το κεφάλαιο λειτουργεί ως γέφυρα προς τον τελικό επίλογο της εργασίας. Η έρευνα δεν καταλήγει σε εύκολη εξίσωση Ελλήνων και Εβραίων, αλλά σε ιεραρχημένη κατανόηση της συμβολής τους. Ο εβραϊκός κόσμος παρέχει το ιστορικό και θεολογικό σώμα της αποκαλύψεως· ο ελληνικός κόσμος παρέχει σημαντικά όργανα έκφρασης, διαλόγου και πολιτισμικής διάδοσης. Η Εκκλησία δεν ακυρώνει κανένα από τα δύο, αλλά τα κρίνει και τα εντάσσει στη χριστολογική της αυτοσυνειδησία (Hengel, 1974, 100; Wright, 2004, 22).

Η διατήρηση αυτής της ισορροπίας είναι ουσιαστική και για τη σύγχρονη θεολογική σκέψη. Σε μια εποχή όπου οι πολιτισμικές ταυτότητες συχνά χρησιμοποιούνται είτε απολογητικά είτε ιδεολογικά, η ιστορική ακρίβεια είναι αναγκαία. Η ελληνική κληρονομιά μπορεί να τιμηθεί χωρίς υπερβολικές αξιώσεις και η βιβλική ρίζα της πίστης μπορεί να αναδειχθεί χωρίς περιφρόνηση προς την ελληνική παιδεία. Αυτός ο συνδυασμός είναι πιο απαιτητικός, αλλά πιο αληθινός από κάθε εύκολη βεβαιότητα (Sandmel, 1962, 1-13; Tobolowsky, 2023, 1-31).

Επίλογος

Η διερεύνηση των θρησκευτικών παραλληλισμών ανάμεσα στην αρχαία ελληνική παράδοση και στον εβραϊκό κόσμο της Παλαιάς Διαθήκης οδηγεί, πριν από κάθε επιμέρους συμπέρασμα, σε μια βασική μεθοδολογική διαπίστωση, ότι οι δύο παραδόσεις μπορούν να συγκριθούν γόνιμα μόνο όταν διατηρείται η αυτοτέλειά τους. Η σύγκριση δεν έχει ως σκοπό να εξομοιώσει τον ελληνικό πολυθεϊστικό και φιλοσοφικό κόσμο με τη βιβλική πίστη του Ισραήλ ούτε να αποδείξει βιαστικά ότι η μία παράδοση προέρχεται από την άλλη. Αντιθέτως, βοηθά να φανεί με καθαρότητα πώς διαφορετικές κοινότητες διατύπωσαν ερωτήματα για το θείο, τον άνθρωπο, την τάξη του κόσμου, το δίκαιο, την ενοχή και τη σωτηρία. Ο ελληνικός κόσμος κινήθηκε μέσα από τη μυθική μνήμη, την πόλη, τη λατρεία, τη φιλοσοφική αναζήτηση και την παιδεία του λόγου. Ο εβραϊκός κόσμος θεμελιώθηκε στην αποκάλυψη του ενός Θεού, στη διαθήκη, στον νόμο, στην προφητική μνήμη και στην προσδοκία της επέμβασης του Θεού στην ιστορία. Η διαφορά αυτή δεν είναι εμπόδιο· είναι ακριβώς ο λόγος για τον οποίο η σύγκριση έχει αξία.

Ένα από τα πιο σταθερά πορίσματα της εργασίας είναι ότι οι ομοιότητες δεν αρκούν από μόνες τους. Η παρουσία παρόμοιων θεμάτων, όπως ο σεβασμός προς το θείο, η εγκράτεια, η δικαιοσύνη, η τιμή προς τους γονείς, η αποφυγή της ύβρεως ή η σωτηρία ενός δικαίου προσώπου μέσα από μια γενικευμένη κρίση, δείχνει ότι οι αρχαίοι πολιτισμοί μοιράζονταν κοινά ανθρωπολογικά ερωτήματα. Δεν αποδεικνύει όμως αυτομάτως άμεση εξάρτηση. Η συγκριτική έρευνα χρειάζεται να διακρίνει ανάμεσα στην πραγματική ιστορική επαφή, στη γενική πολιτισμική συγγένεια, στο κοινό αφηγηματικό μοτίβο και στη μεταγενέστερη θεολογική πρόσληψη. Χωρίς αυτή τη διάκριση, η μελέτη κινδυνεύει να μετατραπεί σε αναζήτηση εντυπωσιακών αναλογιών που τελικά λένε περισσότερα για τις προσδοκίες του μελετητή παρά για τα ίδια τα κείμενα. Με άλλα λόγια, η ομοιότητα είναι αφετηρία έρευνας, όχι απόδειξη από μόνη της (Tobolowsky, 2023, 1–31; Noegel, 2007, 19–38).

Η ιστορική τομή που επέτρεψε την ουσιαστικότερη συνάντηση των δύο κόσμων υπήρξε η ελληνιστική εποχή. Πριν από αυτήν υπήρχαν επαφές, μετακινήσεις, εμπορικά δίκτυα και πολιτισμικές ανταλλαγές, αλλά δεν υπήρχε ακόμη ένα ευρύ κοινό πλαίσιο γλώσσας και παιδείας. Μετά τις κατακτήσεις του Αλεξάνδρου, η ελληνιστική κοινή και οι ελληνιστικοί θεσμοί δημιούργησαν έναν χώρο μέσα στον οποίο οι ιουδαϊκές κοινότητες της διασποράς κλήθηκαν να εκφράσουν τη δική τους πίστη σε νέα γλωσσικά και πολιτισμικά δεδομένα.

Η Μετάφραση των Εβδομήκοντα είναι εδώ καίρια, όχι ως απλή μεταφορά λέξεων, αλλά ως γεγονός πολιτισμικής διαμεσολάβησης. Μέσα από αυτήν, η βιβλική παράδοση έγινε προσιτή στον ελληνόφωνο κόσμο και ταυτόχρονα βρέθηκε αντιμέτωπη με την ανάγκη να αποδώσει εβραϊκές θεολογικές κατηγορίες σε ελληνικό λεξιλόγιο. Η διαδικασία αυτή δεν ήταν ουδέτερη ούτε πάντοτε ανώδυνη, αλλά υπήρξε καθοριστική για την κατοπινή πορεία των ελληνοϊουδαϊκών και χριστιανικών κειμένων (Grün, 1998, 30–36; Hengel, 1974, 23, 82–91).

Η συνάντηση Ελληνισμού και Ιουδαϊσμού δεν πρέπει να παρουσιαστεί σαν διάλογος χωρίς εντάσεις. Η ελληνιστική παιδεία μπορούσε να λειτουργήσει ως μέσο επικοινωνίας και πνευματικής διεύρυνσης, αλλά και ως απειλή για την ταυτότητα του Ισραήλ. Τα γεγονότα της μακκαβαϊκής περιόδου δείχνουν ότι η επαφή με τον ελληνικό κόσμο δεν έγινε μόνο στο επίπεδο των ιδεών, αλλά και μέσα σε συνθήκες πολιτικής πίεσης, θρησκευτικής αντιπαράθεσης και αγώνα για τη διατήρηση της λατρευτικής ιδιοπροσωπίας. Γι' αυτό και κάθε συζήτηση περί ελληνιστικής επιρροής χρειάζεται μέτρο. Η επίδραση του Ελληνισμού είναι αναμφίβολη, αλλά δεν σημαίνει παθητική αφομοίωση. Αντίθετα, συχνά προκάλεσε αναστοχασμό, αντίσταση και ενίσχυση της ιουδαϊκής αυτοσυνειδησίας. Μέσα ακριβώς από τέτοιες εντάσεις διαμορφώθηκε το πλαίσιο στο οποίο αργότερα θα κινηθούν και οι πρώτες χριστιανικές κοινότητες (Hengel, 1974, 23–34; Δεσπότης, 2005, 70–75).

Η εργασία έδειξε επίσης ότι ο όρος «Χριστιανισμός» πρέπει να χρησιμοποιείται με ιστορική προσοχή όταν αναφερόμαστε στα πρώτα στάδια. Στην εποχή του Ιησού και των πρώτων μαθητών δεν έχουμε ακόμη μια πλήρως διαμορφωμένη, θεσμικά αυτονομημένη θρησκεία, όπως θα τη γνωρίσουν οι μεταγενέστεροι αιώνες. Έχουμε μια χριστοκεντρική πίστη που γεννιέται μέσα στον ιουδαϊκό κόσμο του 1ου αιώνα μ.Χ., συνομιλεί με τις Γραφές του Ισραήλ, κινείται μέσα στο πλαίσιο της συναγωγής, των μεσσιανικών προσδοκιών και της ρωμαϊκής κυριαρχίας, και σταδιακά απευθύνεται στα έθνη. Η επισήμανση αυτή είναι κρίσιμη, διότι αποτρέπει την αναχρονιστική εικόνα ενός Χριστιανισμού που εμφανίζεται ξαφνικά απέναντι στον Ιουδαϊσμό ως εξωτερικό και ήδη ολοκληρωμένο σύστημα. Η χριστιανική πίστη έχει βιβλική μήτρα και ιουδαϊκό ιστορικό έδαφος (Δεσπότης, 2022, 43–50; Δεσπότης, 2005, 91–114).

Η σχέση της πρώτης χριστιανικής κοινότητας με τον Ιουδαϊσμό είναι, επομένως, σχέση συνέχειας, έντασης και υπέρβασης. Συνέχεια, γιατί οι πρώτοι πιστοί στον Ιησού δεν

εγκαταλείπουν τις Γραφές του Ισραήλ, αλλά τις διαβάζουν υπό το φως του προσώπου και του έργου του Χριστού. Ένταση, γιατί η ομολογία του Ιησού ως Χριστού και Κυρίου φέρνει νέες τομές στη σχέση με τον νόμο, τη λατρεία, τα έθνη και την προσδοκία της βασιλείας του Θεού. Υπέρβαση, όχι με την έννοια της ακύρωσης του Ισραήλ, αλλά με την έννοια της διεύρυνσης της κλήσης προς όλα τα έθνη. Η χριστιανική οικουμενικότητα δεν γεννιέται από αποκοπή από την Παλαιά Διαθήκη· γεννιέται από την πεποίθηση ότι οι επαγγελίες του Θεού βρίσκουν στον Χριστό την πληρότητά τους και ανοίγονται προς τον κόσμο.

Στο πεδίο της ηθικής, η σύγκριση ανάμεσα στα δελφικά παραγγέλματα και στον βιβλικό νόμο ανέδειξε μία από τις πιο καθαρές περιοχές σύγκλισης αλλά και διαφοράς. Τα δελφικά παραγγέλματα εκφράζουν έναν λιτό, παιδευτικό και κοινωνικά προσανατολισμένο λόγο: γνώθι σαυτόν, μηδέν άγαν, σεβασμός προς τους θεούς, εγκράτεια, φρόνηση, δικαιοσύνη, αποφυγή της υπερβολής. Ο βιβλικός νόμος, ιδίως όπως συμπυκνώνεται στις Δέκα Εντολές, ζητά επίσης δικαιοσύνη, πιστότητα, σεβασμό, εγκράτεια και προστασία της κοινότητας. Ωστόσο, η βάση είναι διαφορετική. Στον ελληνικό κόσμο η ηθική συνδέεται σε μεγάλο βαθμό με το μέτρο, την πόλη, τη φρόνηση και την αρμονία. Στον βιβλικό κόσμο η ηθική εντάσσεται στη διαθήκη με τον Θεό και στην απάντηση του λαού στην κλήση Του. Το κοινό αίτημα δεν ακυρώνει τη διαφορετική θεμελίωση· αντίθετα, την καθιστά πιο ορατή (Burkert, 1993, 20–23).

Η ίδια ανάγκη διάκρισης φαίνεται στις αφηγήσεις του κατακλυσμού. Η παράδοση του Νώε και η ελληνική αφήγηση του Δευκαλίωνα μοιράζονται στοιχεία που είναι δύσκολο να αγνοηθούν: καταστροφή, διάσωση ενός εκλεκτού ή ευσεβούς προσώπου, νέα αρχή για την ανθρωπότητα. Παρά ταύτα, το θεολογικό βάρος δεν είναι το ίδιο. Στη βιβλική αφήγηση ο κατακλυσμός συνδέεται με την αμαρτία, την κρίση, το έλεος και κυρίως τη διαθήκη. Ο Θεός δεν είναι απλώς δύναμη που τιμωρεί· είναι Εκείνος που θέτει όριο στην καταστροφή και δεσμεύεται απέναντι στη δημιουργία. Στην ελληνική παράδοση, η αφήγηση λειτουργεί περισσότερο μέσα σε μυθολογικό και γενεαλογικό πλαίσιο, ως μνήμη καταστροφής και επανεκκίνησης του ανθρώπινου γένους. Η ομοιότητα του σχήματος δεν καταργεί τη διαφορά του νοήματος (Collins, 2012, 403–426).

Η ελληνική φιλοσοφία αποτέλεσε άλλο ένα πεδίο όπου φάνηκε ότι η σύγκριση πρέπει να είναι προσεκτική αλλά όχι φοβική. Από τους προσωκρατικούς μέχρι τον Πλάτωνα, τον Αριστοτέλη και τους Στωικούς, η ελληνική σκέψη επιχείρησε να υπερβεί την απλή μυθική

αφήγηση και να αναζητήσει αρχές για τον κόσμο, το αγαθό, την αρετή, την ψυχή και την αλήθεια. Αυτή η αναζήτηση δεν είναι χριστιανική πριν από τον Χριστό, ούτε πρέπει να βαπτιστεί εκ των υστέρων ως τέτοια. Είναι όμως μια υψηλή μορφή ανθρώπινης αναζήτησης, που παρείχε στη μεταγενέστερη χριστιανική θεολογία γλωσσικά και εννοιολογικά εργαλεία. Η χριστιανική παράδοση μπόρεσε να χρησιμοποιήσει όρους, σχήματα και συλλογισμούς της ελληνικής σκέψης, χωρίς να αντλήσει από εκεί τον πυρήνα της πίστης της. Άλλο πράγμα η γλώσσα διατύπωσης και άλλο η πηγή της αποκαλυπτικής αλήθειας (Thiselton, 2009, 12–13; Weiss, 1955, 116).

Η έννοια του Λόγου αποτελεί χαρακτηριστικό παράδειγμα αυτής της δημιουργικής αλλά απαιτητικής συνάντησης. Στο ελληνικό περιβάλλον ο λόγος συνδέεται με τη λογικότητα, την τάξη, την αρχή που συνέχει τον κόσμο και τη δυνατότητα του ανθρώπου να κατανοεί. Στην ιωάννεια θεολογία, όμως, ο Λόγος δεν παραμένει αφηρημένη φιλοσοφική αρχή. Είναι πρόσωπο, ζωή, φως, σχέση με τον Θεό και ενσάρκωση μέσα στην ιστορία. Η χρήση ελληνικού όρου δεν σημαίνει απλή υιοθέτηση ελληνικής φιλοσοφίας. Σημαίνει θεολογική μεταμόρφωση ενός όρου που αποκτά νέο περιεχόμενο μέσα στο γεγονός του Χριστού (Σ. & Α. Δεσπότης, 2008, 2–12; Thiselton, 2009, 12–13).

Η πατερική στάση απέναντι στην ελληνική παιδεία επιβεβαιώνει ότι η πρόσληψη δεν υπήρξε άκριτη. Οι Πατέρες ούτε απέρριψαν συλλήβδην τον ελληνικό κόσμο ούτε τον αποδέχθηκαν ως ισότιμη πηγή αποκάλυψης. Η στάση τους ήταν επιλεκτική, παιδευτική και διακριτική. Ο Μέγας Βασίλειος, στην προτροπή του προς τους νέους, δεν αντιμετωπίζει τα ελληνικά γράμματα ως απαγορευμένο έδαφος, αλλά ως πεδίο από το οποίο μπορεί κανείς να λάβει ό,τι υπηρετεί την αρετή και την ψυχική ωφέλεια. Αυτή η στάση δείχνει έναν δρόμο ισορροπίας, η χριστιανική πίστη δεν φοβάται την παιδεία, αλλά δεν παραδίδει σε αυτήν το κριτήριο της αλήθειας. Η ελληνική γραμματεία μπορεί να λειτουργήσει ως προπαιδεία, όχι ως υποκατάστατο της Γραφής και της εκκλησιαστικής εμπειρίας (Βασίλειος ο Μέγας, 359).

Σημαντικό είναι επίσης να διακριθεί ο ρόλος της Παλαιάς Διαθήκης από τον ρόλο της ελληνικής παράδοσης. Η Παλαιά Διαθήκη δεν είναι απλώς ένα προχριστιανικό θρησκευτικό περιβάλλον ανάμεσα σε άλλα· είναι ο άμεσος βιβλικός ορίζοντας της Καινής Διαθήκης. Η δημιουργία, η πτώση, η διαθήκη, η εκλογή, ο νόμος, οι προφήτες, η προσδοκία του Μεσσία και η ελπίδα της σωτηρίας συγκροτούν την ιστορία μέσα στην οποία η Εκκλησία αναγνωρίζει την προετοιμασία του ευαγγελικού γεγονότος. Η ελληνική

παράδοση έχει άλλη λειτουργία. Προσφέρει γλώσσα, παιδεία, φιλοσοφικά ερωτήματα και οικουμενικό πολιτισμικό χώρο. Η διαφορά είναι αποφασιστική, ο Ιουδαϊσμός αποτελεί τη βιβλική μήτρα της χριστιανικής πίστης, ενώ ο Ελληνισμός αποτέλεσε κυρίως τον μεγάλο συνομιλητή και το μέσο ευρύτερης διατύπωσης της πίστης αυτής (Δεσπότης, 2005, 91–114; Grün, 1998, 31–36).

Η έννοια της προεικόνισης χρειάζεται, λοιπόν, ιδιαίτερη ακρίβεια. Δεν μπορεί να χρησιμοποιείται σαν εύκολος μηχανισμός με τον οποίο κάθε ελληνικό ή εβραϊκό στοιχείο μετατρέπεται σε προαναγγελία του Χριστιανισμού. Στην περίπτωση της Παλαιάς Διαθήκης, η χριστιανική θεολογία μιλά για προτύπωση και προετοιμασία μέσα στην ενότητα της θείας οικονομίας. Στην περίπτωση της ελληνικής παράδοσης, η ορθότερη γλώσσα είναι συχνά η προπαιδεία, η φιλοσοφική αναζήτηση, η ηθική συγγένεια ή η γλωσσική διαμεσολάβηση. Η σύγχυση αυτών των επιπέδων οδηγεί είτε σε υπερβολές είτε σε θεολογικά αδύναμες εξισώσεις. Ο ελληνισμός δεν χρειάζεται να παρουσιαστεί ως «άλλη Παλαιά Διαθήκη» για να αναγνωριστεί η αξία του. Η αξία του βρίσκεται στη δύναμη του λόγου, της παιδείας και της αναζήτησης, όχι σε μια τεχνητή βιβλικοποίησή του.

Από την άλλη πλευρά, θα ήταν εξίσου λανθασμένο να υποτιμηθεί η συμβολή του ελληνικού κόσμου. Η ελληνιστική κοινή ήταν η γλώσσα της Καινής Διαθήκης, των απολογητών, των οικουμενικών συζητήσεων και μεγάλου μέρους της πατερικής γραμματείας. Χωρίς αυτήν, η χριστιανική πίστη δεν θα είχε διατυπωθεί με τον ίδιο τρόπο ούτε θα είχε αποκτήσει τόσο γρήγορα οικουμενικό ακροατήριο. Οι πόλεις της Μεσογείου, τα δίκτυα της διασποράς, οι σχολές, οι μορφές ρητορικής και οι συνήθειες ανάγνωσης διαμόρφωσαν τον ιστορικό χώρο μέσα στον οποίο το ευαγγελικό μήνυμα έγινε δημόσιος λόγος. Το κέντρο παρέμεινε η πίστη στον Χριστό, αλλά ο τρόπος διατύπωσης και επικοινωνίας συνδέθηκε βαθιά με τον ελληνόφωνο κόσμο (Hengel, 1974, 38, 89; Δεσπότης, 2022, 26–31).

Η μελέτη των παραλληλισμών ανέδειξε και την αξία των διαφορών. Στην πραγματικότητα, οι διαφορές είναι αυτές που προστατεύουν τη σύγκριση από τη ρηχότητα. Ο ελληνικός κόσμος οργανώνει σε μεγάλο βαθμό τη θρησκευτική του ζωή γύρω από την πόλη, την τελετουργία, την τιμή προς τους θεούς, την αποφυγή της ύβρεως και την επιδίωξη της ισορροπίας. Ο εβραϊκός κόσμος κατανοεί την πίστη ως σχέση με προσωπικό Θεό, ο οποίος δρα στην ιστορία, συνάπτει διαθήκη, καλεί σε υπακοή και

κρίνει την αδικία. Η έννοια του νόμου, της αλήθειας, της σοφίας ή της σωτηρίας δεν μπορεί να μεταφέρεται μηχανικά από το ένα πλαίσιο στο άλλο. Οι ίδιες λέξεις μπορεί να κρύβουν διαφορετική θεολογική αρχιτεκτονική. Γι' αυτό και η προσεκτική σύγκριση δεν μειώνει τις διαφορές· τις αναδεικνύει ως βασικό στοιχείο κατανόησης (Burkert, 1993, 20–23; Naiden, 2006, 189–223).

Μέσα από αυτή την προοπτική γίνεται σαφέστερη και η θέση της ανθρώπινης αρετής. Στον ελληνικό κόσμο η αρετή συνδέεται με την τελείωση του ανθρώπου, την αυτοκυριαρχία, την παιδεία, τη φρόνηση και τη συμμετοχή στην τάξη της πόλης. Στον βιβλικό κόσμο η αρετή δεν νοείται πρωτίστως ως αυτοτελής ανθρώπινη επίδοση, αλλά ως πιστότητα στον Θεό, δικαιοσύνη προς τον πλησίον, υπακοή στον νόμο και αγιότητα ζωής. Η χριστιανική παράδοση θα προσλάβει δημιουργικά και τα δύο στοιχεία, αλλά θα τα εντάξει σε νέο πλαίσιο, όπου η αρετή συνδέεται με τη χάρη, την αγάπη, την άσκηση και την κοινωνία με τον Θεό. Έτσι, η ηθική δεν μένει κοινωνική ευπρέπεια ούτε φιλοσοφική αυτοβελτίωση, αποκτά σωτηριολογικό βάθος και εκκλησιαστική διάσταση.

Η οικουμενικότητα της χριστιανικής πίστης αναδείχθηκε ως καρπός μιας σύνθετης ιστορικής πορείας. Δεν οφείλεται απλώς στο ότι οι πρώτες κοινότητες χρησιμοποίησαν μια διεθνή γλώσσα. Οφείλεται στο ότι το μήνυμα που γεννήθηκε μέσα στον ιουδαϊκό κόσμο μπόρεσε να εκφραστεί σε γλώσσα κατανοητή από τα έθνη χωρίς να χάσει τη βιβλική του ρίζα. Η ελληνιστική κοινή, η ελληνορωμαϊκή πόλη και η παιδεία του λόγου προσέφεραν το μέσο· η πίστη στον Θεό της διαθήκης και στον Χριστό προσέφερε το περιεχόμενο. Αυτή η διάκριση ανάμεσα σε μέσο και περιεχόμενο δεν πρέπει να γίνει απόλυτη, γιατί η γλώσσα πάντοτε επηρεάζει τον τρόπο διατύπωσης. Πρέπει όμως να παραμείνει ορατή, ώστε να μην υποκατασταθεί η θεολογική πηγή από το πολιτισμικό όργανο (Δεσπότης, 2022, 26–31; Hengel, 1974, 38–40).

Η τελική αποτίμηση των συγκλίσεων δείχνει ότι δεν ανήκουν όλες στην ίδια κατηγορία. Άλλες είναι ηθικές, όπως η έμφαση στο μέτρο, την εγκράτεια και τη δικαιοσύνη. Άλλες είναι αφηγηματικές, όπως το μοτίβο της καταστροφής και της νέας αρχής. Άλλες είναι γλωσσικές και φιλοσοφικές, όπως η χρήση όρων που επιτρέπουν τη διατύπωση του χριστιανικού μηνύματος στον ελληνόφωνο κόσμο. Άλλες είναι ιστορικές, όπως η πραγματική συνάντηση Ιουδαϊσμού και Ελληνισμού στην ελληνιστική και ρωμαϊκή εποχή. Η εργασία, επομένως, δεν οδηγεί σε ένα ενιαίο και απλό σχήμα. Οδηγεί σε μια

κλιμακωτή κατανόηση, όπου κάθε παραλληλισμός χρειάζεται το δικό του βάρος, το δικό του πλαίσιο και το δικό του όριο.

Σε αυτό το σημείο φαίνεται και η σύγχρονη σημασία του θέματος. Η μελέτη της σχέσης Ελληνισμού, Ιουδαϊσμού και πρώτης χριστιανικής πίστης δείχνει ότι η ταυτότητα δεν διαφυλάσσεται ούτε με αδιάκριτη απορρόφηση του άλλου ούτε με φοβική απομόνωση. Διαφυλάσσεται με διάκριση. Η ιουδαϊκή παράδοση άντεξε μέσα σε ισχυρά ελληνιστικά περιβάλλοντα, όχι επειδή έμεινε ανέπαφη από κάθε επαφή, αλλά επειδή κράτησε τον πυρήνα της πίστης της. Η χριστιανική παράδοση μπόρεσε να μιλήσει στον ελληνόφωνο κόσμο, όχι επειδή έγινε φιλοσοφική σχολή, αλλά επειδή προσέλαβε τη γλώσσα και τα ερωτήματα του κόσμου χωρίς να απαρνηθεί το ευαγγελικό γεγονός. Αυτό το μάθημα είναι ιδιαίτερα επίκαιρο σε κάθε εποχή πολιτισμικής σύγχυσης.

Η παρούσα εργασία επιτρέπει, τέλος, να διατυπωθεί μια σύνθεση χωρίς υπερβολή. Ο εβραϊκός κόσμος της Παλαιάς Διαθήκης προσφέρει στη χριστιανική πίστη την ιστορία της σωτηρίας, τη διαθήκη, τον νόμο, την προφητεία, την ελπίδα και τη θεολογική γλώσσα της αποκάλυψης. Ο ελληνικός κόσμος προσφέρει την παιδεία του λόγου, τη φιλοσοφική αναζήτηση, το γλωσσικό όργανο και τον οικουμενικό χώρο της διατύπωσης. Η χριστιανική πίστη δεν είναι απλό άθροισμα των δύο. Είναι νέα πραγματικότητα που γεννιέται μέσα στον Ιουδαϊσμό, μαρτυρείται στον ελληνόφωνο κόσμο και μεταπλάθει όσα προσλαμβάνει με κέντρο το πρόσωπο του Χριστού. Αν χαθεί αυτή η διάκριση, είτε ο Χριστιανισμός ελληνικοποιείται υπερβολικά είτε αποκόπτεται τεχνητά από το ιστορικό περιβάλλον μέσα στο οποίο διαδόθηκε.

Ένα ακόμη στοιχείο που χρειάζεται να τονιστεί είναι η διαφορετική κατανόηση της ιστορίας. Στην ελληνική παράδοση η ιστορία συχνά συνυπάρχει με τον μύθο, τη γενεαλογία των πόλεων, τη μνήμη των ηρώων και την αναζήτηση παραδειγμάτων αρετής ή πτώσης. Στη βιβλική παράδοση, αντίθετα, η ιστορία γίνεται τόπος θείας κλήσης, κρίσης και υπόσχεσης. Ο Θεός δεν μένει στο επίπεδο μιας απρόσωπης κοσμικής αρχής, αλλά δρα μέσα στον χρόνο, καλεί τον Αβραάμ, ελευθερώνει τον Ισραήλ, νομοθετεί, ελέγχει μέσω των προφητών και υπόσχεται σωτηρία. Αυτή η γραμμική και σωτηριολογική αίσθηση της ιστορίας διαφοροποιεί ριζικά τον εβραϊκό κόσμο από πολλές ελληνικές μορφές θρησκευτικής μνήμης. Συνεπώς, ακόμη και όταν οι δύο παραδόσεις χρησιμοποιούν παρόμοιες αφηγηματικές μορφές, η λειτουργία τους δεν είναι ίδια: άλλοτε υπηρετούν την

πολιτισμική μνήμη και άλλοτε τη θεολογική συνείδηση της διαθήκης (Καϊμάκης, 1984, 29–30; Collins, 2012, 403–426).

Ανάλογη σημασία έχει και η διαφορετική θέση του ανθρώπου απέναντι στο θείο. Στον ελληνικό κόσμο ο άνθρωπος αναζητά το μέτρο του μέσα σε έναν κόσμο όπου η υπέρβαση των ορίων μπορεί να οδηγήσει στην ύβρη και στην πτώση. Η σοφία συνδέεται με την αυτογνωσία, τη φρόνηση, την αποδοχή του ανθρώπινου μέτρου και την αποφυγή της υπερβολής. Στη βιβλική παράδοση, το ανθρώπινο πρόσωπο κατανοείται πρωτίστως ως δημιουργήμα του Θεού, υπεύθυνο απέναντι στον Δημιουργό και ικανό για σχέση διαθήκης. Η αμαρτία δεν είναι μόνο απώλεια μέτρου ή διατάραξη τάξης, αλλά ρήξη σχέσης με τον Θεό. Γι' αυτό και η σωτηρία δεν μπορεί να περιοριστεί σε ηθική επανόρθωση· είναι αποκατάσταση κοινωνίας, πιστότητας και ζωής. Η διαφορά αυτή βοηθά να κατανοηθεί γιατί η βιβλική ανθρωπολογία δεν ταυτίζεται με την ελληνική ηθική φιλοσοφία, ακόμη και όταν συναντάται μαζί της σε πρακτικά αιτήματα αρετής.

Η προφητική παράδοση του Ισραήλ αποτελεί επίσης σημείο που δεν βρίσκει ακριβές αντίστοιχο στον ελληνικό κόσμο. Οι προφύτες δεν είναι απλώς θρησκευτικοί διδάσκαλοι ή φορείς μαντικής γνώσης. Εμφανίζονται ως πρόσωπα που καλούν τον λαό σε επιστροφή, ελέγχουν την αδικία, αποκαλύπτουν την κρίση του Θεού και διατηρούν ζωντανή την ελπίδα. Η προφητεία δεν αφορά μόνο το μέλλον, αλλά κυρίως την αλήθεια της σχέσης του λαού με τον Θεό μέσα στο παρόν. Αυτό εξηγεί γιατί η χριστιανική πίστη θα στραφεί στην Παλαιά Διαθήκη για να κατανοήσει το πρόσωπο και το έργο του Χριστού, δεν αναζητά απλώς προαναγγελίες, αλλά βλέπει μια ολόκληρη ιστορία προσδοκίας, κρίσης και υπόσχεσης. Η ελληνική παράδοση μπορεί να προσφέρει υψηλή φιλοσοφική αναζήτηση· η προφητική παράδοση, όμως, προσφέρει διαφορετικού τύπου θεολογική μαρτυρία, ριζωμένη στη διαθήκη και στην ιστορική πράξη του Θεού.

Η ελληνοϊουδαϊκή διασπορά αποτέλεσε το πραγματικό εργαστήριο αυτής της συνάντησης. Εκεί ο Ιουδαίος μπορούσε να ζει μέσα σε ελληνόφωνο περιβάλλον, να χρησιμοποιεί ελληνική γλώσσα, να γνωρίζει μορφές ελληνικής παιδείας και ταυτόχρονα να διατηρεί τη λατρεία, τον νόμο και τη μνήμη του Ισραήλ. Αυτή η διπλή ένταξη δεν ήταν πάντοτε εύκολη, αλλά παρήγαγε σύνθετες μορφές ταυτότητας. Ο ελληνόφωνος Ιουδαϊσμός δεν μπορεί να θεωρηθεί απλώς αλλοίωση του βιβλικού κόσμου· σε αρκετές περιπτώσεις υπήρξε δημιουργικός τρόπος επιβίωσης και έκφρασης της πίστης μέσα σε νέο περιβάλλον. Η πρώτη χριστιανική αποστολή θα κινηθεί ακριβώς σε τέτοια πεδία: συναγωγές της

διασποράς, ελληνόφωνες πόλεις, δρόμοι της ρωμαϊκής οικουμένης, κοινότητες όπου το βιβλικό μήνυμα μπορούσε να ακουστεί με ελληνικούς όρους (Grün, 1998, 31–44; Δεσπότης, 2022, 57–80).

Ιδιαίτερη προσοχή χρειάζεται και στο ζήτημα της πολιτικής εξουσίας. Ο ελληνικός κόσμος διαμόρφωσε τη θρησκευτική εμπειρία σε στενή σχέση με την πόλη, τους θεσμούς, τις εορτές, την τιμή προς τους θεούς και την πολιτική ταυτότητα. Ο βιβλικός κόσμος, αν και γνωρίζει βασιλείς, κράτος, ναό και θεσμούς, διατηρεί έναν έντονο προφητικό έλεγχο απέναντι στην εξουσία. Η εξουσία δεν είναι ποτέ απόλυτη· κρίνεται από τον Θεό και οφείλει να υπηρετεί τη δικαιοσύνη. Στην εποχή του Ιησού, η ρωμαϊκή κυριαρχία, οι ιουδαϊκές προσδοκίες και οι διαφορετικές στάσεις απέναντι στην εξουσία αποτελούν κρίσιμο υπόβαθρο για την κατανόηση της βασιλείας του Θεού. Η συμβολή της νεότερης ελληνικής βιβλικής έρευνας είναι χρήσιμη, διότι δείχνει ότι η χριστολογική ομολογία δεν μπορεί να αποσπαστεί από τα ιστορικά και πολιτικά συμφραζόμενα της εποχής (Δεσπότης, 2005, 75–91, 167–190).

Η συζήτηση γύρω από τις προεικονίσεις αποκτά μεγαλύτερη ακρίβεια όταν συνδεθεί με την έννοια της πληρότητας και όχι της απλής πρόβλεψης. Η χριστιανική πίστη δεν ισχυρίζεται απλώς ότι προγενέστερα κείμενα ή ιδέες προέβλεψαν μηχανικά μεταγενέστερα γεγονότα. Βλέπει την ιστορία ως πορεία στην οποία ο Θεός ενεργεί, προετοιμάζει, παιδαγωγεί και τελικά φανερώνει την πληρότητα στο πρόσωπο του Χριστού. Σε αυτό το πλαίσιο, η Παλαιά Διαθήκη έχει μοναδική θέση. Η ελληνική σοφία, αντιθέτως, μπορεί να ιδωθεί ως αναζήτηση, ως άσκηση του λόγου και ως παιδευτική προπαρασκευή, αλλά δεν έχει την ίδια θέση μέσα στη βιβλική οικονομία.

Από πλευράς ύφους και επιστημονικής στάσης, το θέμα απαιτεί αποφυγή δύο εύκολων δρόμων. Ο πρώτος είναι ο θριαμβευτικός λόγος, που παρουσιάζει όλη την αρχαιότητα σαν να υπάρχει μόνο για να καταλήξει στον Χριστιανισμό. Αυτό αδικεί την πολυπλοκότητα των ελληνικών και ιουδαϊκών παραδόσεων. Ο δεύτερος είναι ο σχετικιστικός λόγος, που θεωρεί όλες τις θρησκευτικές μορφές απλώς παραλλαγές της ίδιας ανθρώπινης ανάγκης, που υποβαθμίζει τη θεολογική ιδιαιτερότητα της βιβλικής αποκάλυψης. Η σοβαρότερη στάση βρίσκεται ανάμεσα στα δύο, αναγνωρίζει τις ιστορικές συναντήσεις, σέβεται τις διαφορές, αξιοποιεί τις ομοιότητες και αρνείται τις εύκολες συγχωνεύσεις. Σε αυτό ακριβώς το σημείο η θεολογική έρευνα συναντά την ιστορική ευθύνη.

Η εργασία αφήνει ανοικτό και ένα πεδίο για περαιτέρω μελέτη. Θα είχε ενδιαφέρον να εξεταστεί πιο συστηματικά ο Φύλων ο Αλεξανδρεύς ως πρόσωπο-κλειδί της ελληνοϊουδαϊκής σύνθεσης, καθώς και ο τρόπος με τον οποίο η αλεξανδρινή παράδοση προετοίμασε λεξιλόγιο και συλλογιστικά σχήματα που θα αξιοποιηθούν αργότερα από χριστιανούς συγγραφείς. Εξίσου σημαντική θα ήταν η λεπτομερής μελέτη της χρήσης στωικών και πλατωνικών όρων στους απολογητές, όχι για να αποδειχθεί μια απλή εξάρτηση, αλλά για να φανεί πώς η Εκκλησία χρησιμοποίησε διαθέσιμα εργαλεία χωρίς να ταυτιστεί μαζί τους. Τέλος, η μακκαβαϊκή περίοδος αξίζει ιδιαίτερη διερεύνηση, επειδή εκεί φαίνεται με οξύτητα ότι ο Ελληνισμός ήταν ταυτόχρονα γλώσσα πολιτισμικής επικοινωνίας και δύναμη πίεσης πάνω στην ιουδαϊκή ταυτότητα.

Καταληκτικά, οι θρησκευτικοί παραλληλισμοί ανάμεσα στην αρχαία ελληνική παράδοση και στον εβραϊκό κόσμο της Παλαιάς Διαθήκης έχουν αξία όταν δεν χρησιμοποιούνται ως εύκολη απόδειξη, αλλά ως αφορμή βαθύτερης κατανόησης. Δείχνουν ότι οι άνθρωποι της αρχαιότητας αναζήτησαν με διαφορετικούς τρόπους το θείο, το δίκαιο, την τάξη, τη σωτηρία και το νόημα της ιστορίας. Φανερώνουν, επίσης, ότι η χριστιανική πίστη δεν εμφανίστηκε σε κενό, αλλά μέσα σε έναν κόσμο ήδη φορτισμένο με προσδοκίες, γλώσσες, μνήμες και φιλοσοφικά ερωτήματα. Η Παλαιά Διαθήκη παραμένει η αναντικατάστατη βιβλική της ρίζα· ο Ελληνισμός υπήρξε ο μεγάλος πολιτισμικός συνομιλητής και το πεδίο της οικουμενικής της διατύπωσης. Η ισορροπία αυτών των δύο διαπιστώσεων αποτελεί ίσως το ουσιαστικότερο συμπέρασμα της μελέτης: οι παραδόσεις δεν πρέπει να συγχέονται, αλλά ούτε και να απομονώνονται. Όταν προσεγγίζονται με ιστορική σοβαρότητα και θεολογική ακρίβεια, η συνάντησή τους φωτίζει όχι μόνο την αρχαιότητα αλλά και τον τρόπο με τον οποίο η χριστιανική ταυτότητα έμαθε να μιλά σε έναν κόσμο πολλών γλωσσών, πολλών μνημών και βαθιών πνευματικών αναζητήσεων.

Βιβλιογραφία

- Alter, R. (2011). *The art of biblical narrative* (rev. ed.). Basic Books.
- Annas, J. (1999). *Platonic ethics, old and new*. Cornell University Press.
- Apollodorus. (1921). *The library* (J. G. Frazer, Trans.). Harvard University Press.
- Aristotle. (1984). *The complete works of Aristotle: The revised Oxford translation* (J. Barnes, Ed.). Princeton University Press.
- Assmann, J. (1997). *Moses the Egyptian: The memory of Egypt in Western monotheism*. Harvard University Press.
- Barclay, J. M. G. (1996). *Jews in the Mediterranean Diaspora: From Alexander to Trajan (323 BCE–117 CE)*. T&T Clark.
- Barton, J. (2014). *Ethics in ancient Israel*. Oxford University Press.
- Bauckham, R. (2003). *Bible and mission: Christian witness in a postmodern world*. Baker Academic.
- Bauckham, R. (2008). *Jesus and the God of Israel: God crucified and other studies on the New Testament's Christology of divine identity*. Eerdmans.
- Beale, G. K. (2011). *A New Testament biblical theology: The unfolding of the Old Testament in the New*. Baker Academic.
- Behr, J. (2006). *Plundering the Egyptians: The use of classical paideia in the early Church*. Holy Cross Greek Orthodox School of Theology.
- Berman, J. (2008). *Created equal: How the Bible broke with ancient political thought*. Oxford University Press.
- Bipin, P. (2025). An Analysis of Christological Foreshadowing in Abrahamic and Selected Non-Abrahamic Scriptures. *ResearchGate*.
- Boys-Stones, G. R. (2001). *Post-Hellenistic philosophy: A study of its development from the Stoics to Origen*. Oxford University Press.
- Brueggemann, W. (1982). *Genesis*. John Knox Press.
- Brueggemann, W. (1997). *Theology of the Old Testament: Testimony, dispute, advocacy*. Fortress Press.

- Burkert, W. (1972). *Lore and science in ancient Pythagoreanism* (E. L. Minar Jr., Trans.). Harvard University Press.
- Burkert, W. (1985). *Greek religion: Archaic and classical* (J. Raffan, Trans.). Harvard University Press.
- Burkert, W. (1993). *Αρχαία Ελληνική Θρησκεία: Αρχαϊκή και Κλασική Εποχή*. Αθήνα: Καρδαμίτσα.
- Chadwick, H. (1966). *Early Christian thought and the classical tradition: Studies in Justin, Clement, and Origen*. Oxford University Press.
- Charlesworth, J. H. (Ed.). (1983). *The Old Testament pseudepigrapha: Vol. 1. Apocalyptic literature and testaments*. Doubleday.
- Childs, B. S. (1974). *The book of Exodus: A critical, theological commentary*. Westminster Press.
- Childs, B. S. (1992). *Biblical theology of the Old and New Testaments: Theological reflection on the Christian Bible*. Fortress Press.
- Clement of Alexandria. (1885). *The Stromata, or miscellanies*. In A. Roberts & J. Donaldson (Eds.), *Ante-Nicene Fathers* (Vol. 2). Christian Literature Publishing. <https://www.newadvent.org/fathers/0210.htm>
- Collins, C. J. (2012). Noah, Deucalion, and the New Testament. *Biblica*, 93(3), 403–426.
- Collins, J. J. (1997). *Jewish wisdom in the Hellenistic age*. Westminster John Knox Press.
- Collins, J. J. (1998). *The apocalyptic imagination: An introduction to Jewish apocalyptic literature* (2nd ed.). Eerdmans.
- Daniélou, J. (1960). *From shadows to reality: Studies in the biblical typology of the Fathers* (W. Hibberd, Trans.). Burns & Oates.
- Day, J. (2013). *From creation to Babel: Studies in Genesis 1–11*. Bloomsbury T&T Clark.
- Dodd, C. H. (1953). *The interpretation of the Fourth Gospel*. Cambridge University Press.
- Drobner, H. R. (2007). *The Fathers of the Church: A comprehensive introduction*. Baker Academic.
- Dundes, A. (Ed.). (1988). *The flood myth*. University of California Press.
- Dunn, J. D. G. (1998). *The theology of Paul the Apostle*. Eerdmans.

- Dunn, J. D. G. (2006). *The partings of the ways: Between Christianity and Judaism and their significance for the character of Christianity* (2nd ed.). SCM Press.
- Durham, J. I. (1987). *Exodus*. Word Books.
- Epictetus. (2014). *Discourses, fragments, handbook* (R. Hard, Trans.). Oxford University Press. (Original work published ca. 2nd century)
- Eusebius. (1903). *Preparation for the Gospel* (E. H. Gifford, Trans.). Clarendon Press.
- Feldman, L. H. (Trans.). (2004). *Flavius Josephus: Judean Antiquities 1–4*. Brill.
- Franchi, R. (2023). Greek literature and Christian doctrine in early Christianity: A difficult co-existence. *Literature*, 3(3), 296–312. <https://doi.org/10.3390/literature3030020>
- Frede, M. (2011). *A free will: Origins of the notion in ancient thought*. University of California Press.
- George, A. R. (2003). *The Babylonian Gilgamesh epic: Introduction, critical edition and cuneiform texts*. Oxford University Press.
- Gericke, J. (2012). *The Hebrew Bible and philosophy of religion* (No. 70). Society of Biblical Lit.
- Gordon, C. H. (1990). *Όμηρος και Βίβλος: Η καταγωγή και ο χαρακτήρας της λογοτεχνίας της Ανατολικής Μεσογείου* (μτφρ. Δ. Ι. Ιακώβ & Θ. Πολύχρου). Αθήνα: Καρδαμίτσα.
- Graf, F. (1993). *Greek mythology: An introduction* (T. Marier, Trans.). Johns Hopkins University Press.
- Graves, R., & Patai, R. (2014). *Hebrew myths: The book of Genesis*. Rosetta Books.
- Grün, E. S. (1998). *Heritage and Hellenism: The Reinvention of Jewish Tradition*. University of California Press.
- Grün, E. S. (2011). *Rethinking the other in antiquity*. Princeton University Press.
- Guthrie, W. K. C. (1962). *A history of Greek philosophy: Vol. 1. The earlier Presocratics and the Pythagoreans*. Cambridge University Press.
- Hamilton, V. P. (1990). *The book of Genesis: Chapters 1–17*. Eerdmans.

- Hays, R. B. (1989). *Echoes of Scripture in the letters of Paul*. Yale University Press.
- Hays, R. B. (1996). *The moral vision of the New Testament: Community, cross, new creation*. HarperOne.
- Hays, R. B. (2016). *Echoes of Scripture in the Gospels*. Baylor University Press.
- Helleman, W. E. (2002). Justin Martyr and the Logos. *Philosophia Reformata*, 67(2), 128–147.
- Hengel, M. (1974). *Judaism and Hellenism*. Fortress Press.
- Hillar, M. (2012). *From Logos to Trinity: The evolution of religious beliefs from Pythagoras to Tertullian*. Cambridge University Press.
<https://doi.org/10.1017/CBO9781139003971>
- Hurtado, L. W. (2003). *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in earliest Christianity*. Eerdmans.
- Inwood, B. (2018). *Stoicism: A very short introduction*. Oxford University Press.
- Jaeger, W. (1961). *Early Christianity and Greek paideia*. Harvard University Press.
- Jobes, K. H., & Silva, M. (2015). *Invitation to the Septuagint* (2nd ed.). Baker Academic.
- Justin Martyr. (1885). The first apology and the second apology. In A. Roberts & J. Donaldson (Eds.), *Ante-Nicene Fathers* (Vol. 1). Christian Literature Publishing.
<https://www.newadvent.org/fathers/0126.htm>
- Keener, C. S. (2003). *The Gospel of John: A commentary* (Vols. 1–2). Baker Academic.
- Kirk, G. S., Raven, J. E., & Schofield, M. (1983). *The Presocratic philosophers: A critical history with a selection of texts* (2nd ed.). Cambridge University Press.
- Kuckartz, U. (2014). *Qualitative text analysis: A guide to methods, practice and using software*. Sage.
- Kugel, J. L. (2017). *The great shift: Encountering God in biblical times*. Houghton Mifflin Harcourt.
- Lambert, W. G., & Millard, A. R. (1969). *Atra-hasis: The Babylonian story of the flood*. Oxford University Press.
- Levenson, J. D. (1985). *Sinai and Zion: An entry into the Jewish Bible*. Harper & Row.

- Lieu, J. M. (2004). *Christian identity in the Jewish and Graeco-Roman world*. Oxford University Press.
- Lloyd, G. E. R. (1979). *Magic, reason and experience: Studies in the origin and development of Greek science*. Cambridge University Press.
- Long, A. A. (1996). *Hellenistic philosophy: Stoics, Epicureans, Sceptics* (2nd ed.). University of California Press.
- Lossky, V. (1976). *The mystical theology of the Eastern Church*. St Vladimir's Seminary Press.
- Marcus Aurelius. (2003). *Meditations* (G. Hays, Trans.). Modern Library.
- Meyendorff, J. (1983). *Byzantine theology: Historical trends and doctrinal themes* (2nd ed.). Fordham University Press.
- Mikalson, J. D. (2010). *Ancient Greek religion* (2nd ed.). Wiley-Blackwell.
- Mikalson, J. D., Petrovic, A., & Petrovic, I. (2021). *Ancient Greek Religion*. John Wiley & Sons.
- Miller, P. D. (2009). *The Ten Commandments*. Westminster John Knox Press.
- Naiden, F. (2006). Rejected sacrifice in Greek and Hebrew religion. *Journal of Ancient Near Eastern Religions*, 6(1), 189-223.
- Noegel, S. B. (2007). Greek religion and the ancient Near East. *A Companion to Greek religion*, 19-38.
- Origen. (1965). *Contra Celsum* (H. Chadwick, Trans.). Cambridge University Press.
- Osborn, E. F. (2005). *Clement of Alexandria*. Cambridge University Press.
- Ovid. (2004). *Metamorphoses* (D. Raeburn, Trans.). Penguin Classics.
- Parke, H. W., & Wormell, D. E. W. (1956). *The Delphic oracle*. Basil Blackwell.
- Parker, R. (2011). *On Greek religion*. Cornell University Press.
- Pelikan, J. (1971). *The Christian tradition: A history of the development of doctrine: Vol. 1. The emergence of the Catholic tradition (100-600)*. University of Chicago Press.
- Pelikan, J. (1993). *Christianity and classical culture: The metamorphosis of natural theology in the Christian encounter with Hellenism*. Yale University Press.

- Pfeiffer, R. H. (1937). Hebrews and Greeks before Alexander. *Journal of Biblical Literature*, 91-101.
- Plato. (1926). *Laws, Books 1–6* (R. G. Bury, Trans.). Harvard University Press.
- Plato. (1929). *Timaeus, Critias, Cleitophon, Menexenus, Epistles* (R. G. Bury, Trans.). Harvard University Press.
- Plato. (1997). *Complete works* (J. M. Cooper & D. S. Hutchinson, Eds.). Hackett Publishing.
- Porter, S. E. (1992). *Idioms of the Greek New Testament*. Sheffield Academic Press.
- Rajak, T. (2009). *Translation and Survival: The Greek Bible of the Ancient Jewish Diaspora*. Oxford University Press.
- Rendtorff, R. (2005). *The covenant formula: An exegetical and theological investigation*. T&T Clark.
- Runia, D. T. (1986). *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*. Brill.
- Runia, D. T. (1993). *Philo in early Christian literature: A survey*. Van Gorcum.
- Sandmel, S. (1962). Parallelomania. *Journal of Biblical Literature*, 81(1), 1–13.
<https://doi.org/10.2307/3264821>
- Sterling, G. E. (1992). *Historiography and self-definition: Josephos, Luke-Acts and apologetic historiography*. Brill.
- Stobaeus, J. (1958). *Anthologium* (C. Wachsmuth & O. Hense, Eds.). Weidmann. (Original work published 1884)
- Tcherikover, V. (1959). *Hellenistic Civilization and the Jews* (S. Applebaum, Trans.). Jewish Publication Society of America.
- Thiselton, A. C. (2009). *Hermeneutics: An Introduction*. Eerdmans.
- Tobolowsky, A. (2023). On comparisons with ancient Greek traditions: Lessons from the mid-century. *Journal of Hebrew Scriptures*, 23(6), 1–31.
<https://doi.org/10.5508/jhs29633>
- Tov, E. (2015). *The text-critical use of the Septuagint in biblical research* (3rd ed.). Eisenbrauns.

- Versnel, H. S. (2011). *Coping with the gods: Wayward readings in Greek theology*. Brill.
- Weiss, P. (1955). Greek, Hebrew and Christian. *Judaism*, 4(2), 116.
- Westermann, C. (1984). *Genesis 1-11: A commentary*. Augsburg Publishing House.
- Wheeler, S. M. (1999). *A discourse of wonders: Audience and performance in Ovid's Metamorphoses*. University of Pennsylvania Press.
- Wright, C. J. H. (2004). *Old Testament ethics for the people of God*. InterVarsity Press.
- Wright, N. T. (1992). *The New Testament and the people of God*. Fortress Press.
- Wright, N. T. (2013). *Paul and the faithfulness of God*. Fortress Press.
- Young, F. M. (1997). *Biblical exegesis and the formation of Christian culture*. Cambridge University Press.
- Zimmerli, W. (2001). *Επίτομη θεολογία της Παλαιάς Διαθήκης* (Β. Π. Στογιάννος, μτφρ.). Άρτος Ζωής.
- Βασίλειος ο Μέγας (359), *Πρὸς τοὺς νέους, ὅπως ἂν ἐξ Ἑλληνικῶν ὠφελοῖντο λόγων* [Νεοελληνική απόδοση Β. Μουστάκη].
http://users.uoa.gr/~nektar/orthodoxy/paterikon/basil_the_great_de_legendis_gentilium_libris.htm
- Δεσπότης, Σ. (2005). *Ο Ιησούς ως «Χριστός» και η πολιτική εξουσία στους Συνοπτικούς Ευαγγελιστές*. Άθως.
- Δεσπότης, Σ. (2022). *Αναψηλαφώντας τις ταυτότητες των χριστιανών της Μεσογείου τον 1ο και 2ο αι. μ.Χ.* Κάλλιπος, Ανοικτές Ακαδημαϊκές Εκδόσεις. doi: 10.57713/kallipos-94
- Δεσπότης, Σ. (2025). *Παύλος: Βίος και Θεολογία*. Αθήνα: Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών, Open Courses,
<https://opencourses.uoa.gr/modules/units/?course=SOCTHEOL5&id=841>
- Δεσπότης, Σ. (2025). *Χριστολογικές Μαρτυρίες της Παλαιάς Διαθήκης*. Αθήνα: Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών, Open Courses,
<https://opencourses.uoa.gr/courses/SOCTHEOL3/>
- Δεσπότης, Σ., & Δεσπότης, Α. (2008). *Ανθρώπινο πρόσωπο και ήθος στην Καινή Διαθήκη: Η Κ.Δ. στον 21ο αι. Τόμος Β΄*. Βιβλικές μελέτες στη βιβλική ηθική. Άθως.

Καϊμάκης, Δ. Β. (1984). *Σιών και Ιερουσαλήμ στον Δευτεροψηά. Θεσσαλονίκη.*

Χαστούπης, Α. Π. (1968). *Η παρ' αρχαίοις Εβραίοις και Έλλησι διάφορος θεώρησις των εν τη θρησκεία και τη φιλοσοφία προβλημάτων.* Αθήνα: Ιδιωτική Έκδοση.

Χαστούπης, Π. (1981). *Εισαγωγή εις την Παλαιάν Διαθήκην.* Ελληνικές εκδόσεις.

Υπεύθυνη Δήλωση Συγγραφέα:

Δηλώνω ρητά ότι, σύμφωνα με το άρθρο 8 του Ν.1599/1986, η παρούσα εργασία αποτελεί αποκλειστικά προϊόν προσωπικής μου εργασίας, δεν προσβάλλει κάθε μορφής δικαιώματα διανοητικής ιδιοκτησίας, προσωπικότητας και προσωπικών δεδομένων τρίτων, δεν περιέχει έργα/εισφορές τρίτων για τα οποία απαιτείται άδεια των δημιουργών/δικαιούχων και δεν είναι προϊόν μερικής ή ολικής αντιγραφής, οι πηγές δε που χρησιμοποιήθηκαν περιορίζονται στις βιβλιογραφικές αναφορές και μόνον και πληρούν τους κανόνες της επιστημονικής παράθεσης.