

Θεολογία και Ιστορία στο έργο του Χρονικογράφου*

Μιλτιάδης Κωνσταντίνου



Τα δύο τελευταία βιβλία της Εβραϊκής Βίβλου συνιστούν ένα από τα πιο απαξιωμένα βιβλικά έργα, τόσο από την ιουδαϊκή όσο και από τη χριστιανική παράδοση αλλά ακόμη και από τη σύγχρονη έρευνα. Η απαξίωση είναι ήδη εμφανής στην απόδοση από την ελληνική Μετάφραση των Εβδομήκοντα του εβραϊκού τίτλου του έργου (Ντιβρέ χα-Γιαμίμ = Λόγοι των Ημερών) ως “Α' και Β' (βιβλία των) Παραλειπομένων”. Η απόδοση αυτή οφείλεται προφανώς στη θεώρηση από τους μεταφραστές του περιεχομένου του έργου σαν ένα είδος προσθήκης ή συμπληρώματος των άλλων “ιστορικών” βιβλικών έργων με υλικό που εκείνα παρέλειψαν ή άφησαν αναξιοποίητο. Πιθανότατα στον ίδιο λόγο οφείλεται και η έλλειψη φροντίδας και η προχειρότητα που διαπιστώνεται στην ελληνική μετάφραση του έργου, αρκετά σημεία της οποίας είναι ιδιαίτερα δυσνόητα ή και σκοτεινά, καθώς συχνά δίνεται η εντύπωση ότι ο μεταφραστής απλώς αποδίδει με μια πρώτη σημασία στα ελληνικά τις λέξεις του εβραϊκού πρωτοτύπου, αφήνοντας πολλές από αυτές αμετάφραστες ή αδιαφορώντας για τη συνέπεια στην ακολουθία των χρόνων και άλλα παρόμοια. Δεν είναι, άλλωστε, τυχαίο το ότι στη χριστιανική λατρεία δεν προβλέπεται κάποιο ανάγνωσμα από το συγκεκριμένο έργο, ενώ στην ιουδαϊκή λατρεία διαβάζονται από αυτό μόνο δύο ευχαριστήριες προσευχές που αποδίδονται στον βασιλιά Δαβίδ (Α' Παραλειπομένων ις' 8-36 και κθ' 10-13). Ακόμη πιο απαξιωτικός όμως είναι ο τρόπος με τον οποίο

* Εικόνα τίτλου:

Βημόθυρα με παράσταση των Μωσή και Ααρών, οι οποίοι κρατούν τα σύμβολα του ρόλου τους στην ιερή ιστορία. Πιστή τήρηση του μωσαϊκού νόμου και ακριβής τέλεση της λατρείας από το ααρωνικό ιερατείο συνιστούν για τον χρονικογράφο τις δύο βασικές προϋποθέσεις για την αποκατάσταση του Ισραήλ από τον Θεό.

αναφέρεται στο έργο η Μισνά. Στη μοναδική φορά που μνημονεύει τα συγκεκριμένα βιβλία τα κατατάσσει στα άγνωστα εκείνα βιβλικά έργα που οι πρεσβύτεροι πρέπει να διαβάζουν στον αρχιερέα πριν από την Ημέρα του Εξιλασμού, ώστε να μην τον πάρει ο ύπνος, αποτρέποντας προφανώς έτσι τον κίνδυνο να του συμβεί κάτι που θα μπορούσε να τον καταστήσει τελετουργικά ακάθατο¹.

Αναμφίβολα, ο πιο πετυχημένος χαρακτηρισμός του έργου προέρχεται από τον άγιο Ιερώνυμο, σύμφωνα με τον οποίο πρόκειται για ένα βιβλίο, «quod significantius Chronicon totius divinae historiae possumus appellare»². Ίσως όμως αυτός ο χαρακτηρισμός που τονίζει τον θεολογικό χαρακτήρα του έργου να συνέβαλε, μεταξύ και άλλων ασφαλώς παρατηρήσεων, στην υποτίμηση από τη σύγχρονη έρευνα της ιστορικότητας των πληροφοριών που περιέχονται στα βιβλία των *Παραλειπομένων* σε σχέση με τις αντίστοιχες πληροφορίες που παρέχονται από τα βιβλία των *Βασιλειών*.

Παρ' όλα αυτά, τα τελευταία χρόνια αρχίζουν να εμφανίζονται μελέτες που επιχειρούν μια αναθεώρηση της παραπάνω απαξιωτικής αντιμετώπισης των βιβλίων των *Παραλειπομένων* και επανεκτίμησης των "ιστορικών" πληροφοριών που περιέχονται σε αυτά. Στόχος της παρούσας μελέτης είναι να συμβάλει στο μέτρο του δυνατού στην προώθηση της σχετικής συζήτησης από τη σύγχρονη έρευνα.

Το πρόβλημα της έκτασης του έργου του χρονικογράφου

Όταν μετά το 538 π.Χ., στο πλαίσιο της Περσικής Αυτοκρατορίας, δόθηκε στους Ιουδαίους που επιβίωσαν από τις αλληπάλληλες καταστροφές και εξορίες κατά την περίοδο της κυριαρχίας των Βαβυλωνίων στην ευρύτερη περιοχή της νοτιοδυτικής Ασίας η δυνατότητα να επιστρέψουν στην κοιτίδα τους, η μικρή ιουδαϊκή κοινότητα που ανασυγκροτήθηκε στην Χαναάν με κέντρο την Ιερουσαλήμ βρέθηκε αντιμέτωπη με μια σειρά από δυσεπίλυτα προβλήματα. Πολιτικοί θεσμοί για τη διοίκηση της κοινότητας απουσίαζαν, ο ναός, το θρησκευτικό κέντρο του λαού, ήταν

¹ Joma I,6.

² ... «το οποίο θα μπορούσαμε να ονομάσουμε καλύτερα ως χρονικό ολόκληρης της ιερής ιστορίας». *Prologus galeatus*.

ερειπωμένος, και οι σχέσεις με τους γειτονικούς λαούς, ιδιαίτερα με τους βόρειους, τους απογόνους των κατοίκων του αρχαίου βασιλείου του Ισραήλ, τεταμένες. Ταυτόχρονα, πλήθος από αναπάντητα ερωτήματα σχετικά με την εκπλήρωση των προφητειών, που μιλούσαν για επανασύσταση της δαβιδικής δυναστείας, για ευτυχισμένο μέλλον της χώρας, για επανένωση όλων των φυλών του Ισραήλ, και άλλα παρόμοια, βασάνιζαν όλους εκείνους που, γεμάτοι ελπίδες, επέστρεψαν από την εξορία στη γη των προγόνων τους.

Απάντηση στα παραπάνω προβλήματα και ερωτήματα επιχειρούν να δώσουν τα βιβλία *A' - B' Παραλειπομένων*, *B' Έσδρας* και *Νεεμίας* που γράφονται κατά την περίοδο αυτήν με στόχο μια νέα προσέγγιση της ιστορίας του Ισραήλ. Το πλαίσιο αυτής της αναπαράστασης της ιστορίας το διαμορφώνουν ορισμένες ελάχιστες και σαφώς καθορισμένες αξίες, όπως ο Νόμος, η ενότητα του Ισραήλ, ο ναός της Ιερουσαλήμ και η βασιλεία του Δαβίδ ως πρότυπο κάθε μελλοντικής πολιτικής εξουσίας. Αυτό το κοινό πλαίσιο, οι ομοιότητες στη γλώσσα (χρήση περσικών λέξεων και γλωσσική επίδραση των αραμαϊκών της περσικής περιόδου), και ακόμη η προσπάθεια κάποιου συντάκτη να συνδέσει τα βιβλία μεταξύ τους εναρμονίζοντας απόλυτα το τέλος του *B' Παραλειπομένων* (λς' 22εξ) με την αρχή του *B' Έσδρας* (α' 1-3^α), οδήγησαν τους παλιότερους ερευνητές στην υπόθεση, κάτι άλλωστε που αντικατοπτρίζεται και στον τρόπο με τον οποίο κατατάσσονται τα βιβλία στον χριστιανικό κανόνα της *Βίβλου*, ότι τα βιβλία των *Παραλειπομένων* αποτελούν το πρώτο και τα βιβλία *B' Έσδρας / Νεεμίας* το δεύτερο μέρος μιας προερχόμενης από τον ίδιο συγγραφέα³ ενιαίας επισκόπησης της ιστορίας του Ισραήλ από την αρχή της δημιουργίας μέχρι τον ε' π.Χ. αιώνα. Στην υπόθεση αυτήν οφείλεται ο χαρακτηρισμός των συγκεκριμένων βιβλίων από τη σύγχρονη έρευνα με τον όρο “Έργο του Χρονικογράφου”.

³ Ήδη το *Ταλμούδ* συνδέει τα βιβλία *A' - B' Παραλειπομένων* με το πρόσωπο του Έσδρα, υποστηρίζοντας ότι αυτός έγραψε τις γενεαλογίες που περιέχονται σε αυτά πριν από την αναχώρησή του από την Βαβυλώνα, και το έργο το ολοκλήρωσε αργότερα ο Νεεμίας, γιος του Χελκία [Baba batra 15a]. Αξιοσημείωτο είναι ότι η άποψη αυτή υιοθετείται ακόμη και από κάποιους σύγχρονους ερευνητές, οι οποίοι υποστηρίζουν ότι ο χρονικογράφος ταυτίζεται με τον Έσδρα [π.χ. W. F. Albright, *The Date and Personality of the Chronicler*, *JBL* 40, 1921, σελ. 119εξ. E. J. Young, *An Introduction to the Old Testament*, 1964, σελ. 389].

Η παραπάνω υπόθεση διαμόρφωσε για μεγάλο χρονικό διάστημα και το πλαίσιο της ερμηνείας των βιβλίων των *Παραλειπομένων*, τα οποία θεωρήθηκαν ότι εκφράζουν τους ίδιους με τα Β' *Εσδρας* / *Νεεμίας* προβληματισμούς⁴. Τα τελευταία όμως χρόνια, όλο και περισσότεροι ερευνητές, στηριζόμενοι στις διαφορές που διαπιστώνονται στη θεώρηση των πραγμάτων από τους συντάκτες των βιβλίων Β' *Εσδρας* / *Νεεμίας* και *Παραλειπομένων* αντίστοιχα⁵ και στις παρεχόμενες από αυτούς ιστορικές πληροφορίες⁶, καταλήγουν στο συμπέρασμα ότι το έργο του χρονικογράφου δεν περιλαμβάνει και τα βιβλία Β' *Εσδρας* / *Νεεμίας*, τα οποία θα πρέπει επομένως να αποδοθούν σε άλλον συντάκτη. Η διαφορετική θεώρηση των πραγμάτων από τα δύο έργα προκύπτει παραστατικά, αν συγκριθεί ο κατάλογος των κατοίκων της Ιερουσαλήμ που παρατίθεται στο Α' *Παραλειπομένων* θ' 1-34 με τον αντίστοιχο κατάλογο του *Νεεμίας* ια' 1-20. Οι δύο κατάλογοι εισάγονται με τον ίδιο τρόπο, εμφανίζουν όμως μια μικρή αλλά πολύ ουσιαστική διαφορά: σύμφωνα με το *Νεεμίας* ια' 4 «καὶ ἐν Ἱερουσαλήμ ἐκάθησαν ἀπὸ υἱῶν Ἰούδα καὶ ἀπὸ υἱῶν Βενιαμίν», ενώ σύμφωνα με το Α' *Παραλειπομένων* θ' 3 στους κατοίκους της Ιερουσαλήμ περιλαμβάνονται «καὶ ἀπὸ τῶν υἱῶν Ἐφραὶμ καὶ Μανασσῆ». Η διαφορά αυτή οφείλεται στη θέση που υπόκειται σε διάφορα σημεία του έργου του χρονικογράφου⁷, ότι η μεταιχμαλωσιακή κοινότητα είναι η νόμιμη κληρονόμος και εκπρόσωπος συνόλου του Ισραήλ και όχι μόνον των φυλών Ιούδα και

⁴ Βλ. αναλυτική παρουσίαση της ιστορίας της έρευνας παρά Isaac Kalimi, *Die Abfassungszeit der Chronik - Forschungstand und Perspektiven*, ZAW 105/2, 1993, σελ. 223-233.

⁵ Πρβλ. π.χ. τη θέση του Β' *Εσδρας* στο ζήτημα των μικτών γάμων (κεφ. θ' - ι') με το Α' *Παραλειπομένων* β' 17.

⁶ Σύμφωνα με τα Β' *Εσδρας* γ' 2,8. ε' 2. *Νεεμίας* ιβ' 1 (πρβλ. Αγγαίος α' 1,12,14. β' 2,23), ο Ζοροβάβελ ήταν γιος του Σαλαθιήλ, του μεγαλύτερου γιου του βασιλιά του Ιούδα Ιεχονία. Αντίθετα, στο Α' *Χρονικών* (εβρ.) γ' 19 ο Ζοροβάβελ αναφέρεται ως γιος του Φαδαΐα, του τρίτου γιου του Ιεχονία. Βέβαια, στο αντίστοιχο χωρίο των Ο', Α' *Παραλειπομένων* γ' 19, ως πατέρας του Ζοροβάβελ αναφέρεται ο Σαλαθιήλ, αλλά είναι προφανές ότι αυτό οφείλεται σε προσπάθεια του μεταφραστή ή κάποιου μεταγενέστερου αντιγραφέα να διορθώσει την αντίφαση.

⁷ Αν και ο χρονικογράφος γράφει από τη σκοπιά του νότιου βασιλείου, του Ιούδα, τονίζει συνεχώς την ενότητα «όλου του Ισραήλ». Ο Δαβίδ, για παράδειγμα, εμφανίζεται από την πρώτη στιγμή ως βασιλιάς του Ιούδα και του Ισραήλ, ενώ η περίπλοκη προϊστορία της κατάληψης της εξουσίας από αυτόν αποσιωπάται κατά το μεγαλύτερο μέρος της.

Βενιαμίν, όπως φαίνεται να υποστηρίζει ο συντάκτης των βιβλίων Β' Εσδρας / Νεεμίας.

Για τη χρονολόγηση των βιβλίων των *Παραλειπομένων* η έρευνα στηρίζεται αναγκαστικά σε έμμεσες εσωτερικές μαρτυρίες, εφόσον απουσιάζουν από αυτά αναφορές σε γεγονότα και καταστάσεις της μεταιχμαλωσιακής περιόδου. Αυτονόητο είναι ότι υπό αυτές τις προϋποθέσεις η εκτίμηση των στοιχείων πάνω στα οποία στηρίζεται η χρονολόγηση είναι εντελώς υποκειμενική, με αποτέλεσμα να έχουν προταθεί μέχρι σήμερα όλες οι δυνατές χρονολογήσεις από την αρχή της περσικής περιόδου μέχρι και τη μακκαβαϊκή περίοδο, δηλαδή από το τελευταίο τέταρτο του 5' μέχρι τα μέσα περίπου του 3' π.Χ. αιώνα⁸. Το στοιχείο όμως που χρησιμοποιείται από τους περισσότερους ερευνητές ως βάση για τη χρονολόγηση είναι ο κατάλογος των απογόνων του Δαβίδ που παρατίθεται στο Α' Παραλειπομένων γ'. Στην ενότητα των στίχων 19-24 περιέχεται ένας κατάλογος των απογόνων του Ζοροβάβελ. Δυστυχώς όμως, τόσο το πρωτότυπο κείμενο όσο και εκείνο των Ο' είναι στο σημείο αυτό ιδιαίτερα δυσνόητο, με αποτέλεσμα να μην προκύπτει με βεβαιότητα αν στην περικοπή απαριθμούνται πέντε, έξι ή ένδεκα γενιές απογόνων⁹. Αν, πάντως, θεωρηθεί ότι στην περικοπή απαριθμούνται, σύμφωνα με την ευρύτερα αποδεκτή ανάγνωσή της, έξι γενιές απογόνων, και, αν ληφθεί υπόψη ότι κάθε γενιά διαρκεί 20 - 30 χρόνια, το έργο θα πρέπει να γράφτηκε τουλάχιστον 150 χρόνια μετά τη εποχή του Δαρείου Α' (521 - 486 π.Χ.) κατά την οποία έδρασε ο Ζοροβάβελ. Έτσι, η πλειονότητα των ερευνητών τοποθετεί τη συγγραφή του βιβλίου των *Παραλειπομένων* στα μέσα του 4' π.Χ. αιώνα.

⁸ Βλ. αναλυτική απαρίθμηση των συγγραφέων παρά Isaac Kalimi, *ό.π.*, σελ. 227-228.

⁹ Σύμφωνα με την ανάγνωση του μασοριτικού κειμένου, στην ενότητα απαριθμούνται πέντε ή έξι γενιές, ενώ σύμφωνα με τους Ο' (καθώς και άλλες αρχαίες μεταφράσεις, όπως η Συριακή και η Vulgata) ο κατάλογος περιλαμβάνει ένδεκα γενιές απογόνων.

Το ιστορικό πλαίσιο του έργου του χρονικογράφου

Αν και με βάση τα παραπάνω το όλο ζήτημα της χρονολόγησης του έργου του χρονικογράφου και της σχέσης του με το έργο *Εσδρας / Νεεμίας* φαίνεται να είναι εξαντλημένο για την έρευνα, από την προσεκτικότερη μελέτη των έμμεσων εσωτερικών μαρτυριών των δύο έργων για τα ιδιαίτερα ενδιαφέροντα των συντακτών τους είναι δυνατό να προκύψουν κάποια νέα συμπεράσματα για τη μεταιχμαλωσιακή περίοδο γενικότερα, αλλά και για το ιστορικό πλαίσιο μέσα στο οποίο ο χρονικογράφος συνθέτει το έργο του ειδικότερα.

Μέχρι τα τέλη περίπου του κ' μ.Χ. αιώνα η μεταιχμαλωσιακή ιουδαϊκή κοινότητα και η εποχή της περιγράφονται στη διεθνή επιστημονική βιβλιογραφία με όρους, όπως “μεταιχμαλωσιακός ιουδαϊσμός”, “θεοκρατία”, “λατρεύουσα κοινότητα”, “περίοδος του δεύτερου ναού”, και άλλους παρόμοιους. Τις τελευταίες δεκαετίες όμως καταβάλλεται προσπάθεια από ορισμένους ερευνητές με κοινωνιολογικά ενδιαφέροντα να βρεθούν πιο περιγραφικοί όροι. Έτσι, προτάθηκε ήδη από το 1972 ο όρος “Κοινότητα Πολιτών - Ναού” (Citizen - Temple Community ή Bürger - Tempel - Gemeinde) από τον Joel Weinberg¹⁰, ενώ ο Ton Veerkamp πρότεινε το 1992 τον όρο “Δημοκρατία της Τορά” (Thorarepublik)¹¹. Ο πρώτος θεωρεί ότι ο όρος που προτείνει περιγράφει με ακρίβεια όλα τα χαρακτηριστικά της μεταιχμαλωσιακής κοινωνίας: είναι κοινότητα, δεν πρόκειται δηλαδή για ανεξάρτητο κράτος αλλά για αυτοδιοικούμενη κοινωνία, που δεν αποτελείται από σκλάβους αλλά από ελευθέρους, επομένως πολίτες, και συγκροτείται με κέντρο τον ναό της Ιερουσαλήμ. Ο δεύτερος αιτιολογεί τον όρο του με το επιχείρημα ότι η συγκρότηση της μεταιχμαλωσιακής κοινότητας στηρίχτηκε στην ελεύθερη αποδοχή από την πλευρά του λαού και στην επικύρωση της αποδοχής αυτής με τις υπογραφές των αρχόντων του (Νεεμίας ι' 1-30) να τηρεί πιστά την

¹⁰ Joel P. Weinberg, *Der Chronist in seiner Mitwelt*, BZAW 239, Walter de Gruyter / Berlin - New York 1996, σελ. 117, υποσημ. 259.

¹¹ Ton Veerkamp, *Autonomie und Egalität, Politik und Ideologie in der Schrift*, Alektor-Verlag / Berlin 1992, σελ. 85.

Τορά. Αυτή η ελεύθερη αποδοχή αιτιολογεί τον όρο “δημοκρατία”, ο οποίος στην προκειμένη περίπτωση δεν δηλώνει, βέβαια, κάτι αντίστοιχο της αθηναϊκής δημοκρατίας, αλλά μια κοινότητα ελεύθερων αγροτοκαλλιεργητών.

Ανεξάρτητα από το κατά πόσον οι δύο παραπάνω όροι επιτυγχάνουν να περιγράψουν με ακρίβεια τη μεταιχμαλωσιακή εποχή, βέβαιο θα πρέπει να θεωρηθεί ότι η συγκρότηση της ιουδαϊκής κοινότητας στο πλαίσιο της Περσικής Αυτοκρατορίας βασίστηκε σε εμπειρίες που αποκτήθηκαν κατά την περίοδο της βαβυλωνιακής κυριαρχίας στην περιοχή, περίοδο κατά την οποία υπήρχε και έντονο αιγυπτιακό ενδιαφέρον για τον χώρο της νοτιοδυτικής Ασίας. Από το 663 π.Χ. στην Αίγυπτο κυριαρχούσε η 26^η δυναστεία (πρωτεύουσα Σάις) μέχρι το 525 π.Χ., οπότε η χώρα καταλήφθηκε από τους Πέρσες υπό τον Καμβύση. Τόσο η χώρα όσο και κάτοικοί της, με εξαίρεση το ιερατείο, αποτελούσαν κατά τη συγκεκριμένη χρονική περίοδο ιδιοκτησία του φαραώ, ένα κοινωνικο-οικονομικό σύστημα που αποτελούσε ασφαλώς για τους Ιουδαίους παράδειγμα προς αποφυγή. Η διαμόρφωση του συστήματος αυτού περιγράφεται με ιδιαίτερα γλαφυρό τρόπο στο Γένεσις μζ' 13-26, που κάνει λόγο για την οικονομική πολιτική του Ιωσήφ, αλλά αντικατοπτρίζει καταστάσεις της εποχής αυτής¹². Μια περίοδος ξηρασίας ανάγκασε τους κατοίκους της χώρας να ξοδέψουν όλα τα χρήματά τους για την προμήθεια τροφίμων από τις βασιλικές αποθήκες (στχ. 13-14). Η παράταση όμως της ξηρασίας ανάγκασε τους Αιγυπτίους να προσφέρουν διαδοχικά στον φαραώ, προκειμένου να εξασφαλίσουν την επιβίωσή τους, πρώτα τα ζώα τους (στχ. 15-17), έπειτα τη γη τους και τέλος τους ίδιους τους εαυτούς τους (στχ. 18-19), με αποτέλεσμα ολόκληρη η χώρα να καταστεί ιδιοκτησία του φαραώ και οι κάτοικοί της δούλοι του (στχ. 20-21). Οι μόνοι που εξαιρέθηκαν ήταν οι ιερείς, στους οποίους ο φαραώ είχε χορηγήσει επίδομα (χοκ) για τη συντήρησή τους (στχ. 22). Συνέπεια αυτής της διαδικασίας υποδούλωσης ήταν οι Αιγύπτιοι να δουλεύουν στα χωράφια που πλέον ανήκαν στον

¹² Βλ. έκθεση των απόψεων της σύγχρονης έρευνας παρά Claus Westermann, *Genesis*, 3. Teilband, Genesis 37-50, σειρά *Biblischer Kommentar: Altes Testament I/3*, Neukirchener Verlag / Neukirchen-Vluyn 1982, σελ. 192-194.

φαραώ, αποδίδοντας στην κεντρική εξουσία το 20% της παραγωγής τους. Εύκολα γίνεται αντιληπτό ότι με μια τέτοια φορολόγηση το μόνο που απομένει για τους παραγωγούς είναι ένα ελάχιστο επίπεδο επιβίωσης, και αυτό μόνον εφόσον η παραγωγή της χρονιάς είναι ικανοποιητική.

Αυτονόητο είναι, με βάση τα παραπάνω, το ότι η έννοια “απελευθέρωση από την Αίγυπτο”, που αποτελεί τη βασική προϋπόθεση της πολιτικής ύπαρξης του Ισραήλ, δεν κατανοείται πάντα μόνον ιστορικά αλλά και κοινωνικο-οικονομικά, ως απαλλαγή δηλαδή από ανάλογες δομές. Η κατανόηση αυτή καθίσταται ιδιαίτερα επίκαιρη κατά τη συγκεκριμένη χρονική περίοδο, κατά την οποία, στην περιοχή του Ιούδα διαμορφώνονται δύο αντίπαλες πολιτικές τάσεις, μία φιλοαιγυπτιακή και μία φιλοβαβυλωνιακή. Όπως είναι γνωστό, οι Βαβυλώνιοι μετέφεραν το 586 π.Χ. στην Μεσοποταμία το σύνολο σχεδόν των παραγωγικών τάξεων του Ιούδα, αφήνοντας στη χώρα μόνον «τους “φτωχούς της γης” / τους “καταλοίπους του λαού” να καλλιεργούν τα αμπέλια και τα χωράφια» (Δ' Βασιλειών κε' 12. Ιερεμίας νβ' 16). Μετά, μάλιστα, τη δολοφονία, από φιλοαιγυπτιακούς προφανώς κύκλους, του διοικητή της Ιουδαίας Γοδολία και τη φυγή στην Αίγυπτο και των τελευταίων από τις ηγετικές τάξεις που είχαν παραμείνει στη χώρα (Δ' Βασιλειών κε' 22-26) οι Βαβυλώνιοι φαίνεται να αδιαφορούν για την περιοχή. Ούτε αργότερα, επί της εποχής του Ναβόνιδου, φαίνεται να υπήρξε κάποιο ενδιαφέρον για οποιασδήποτε μορφής οργάνωση, με αποτέλεσμα να υπάρξει ένα κενό εξουσίας. Όπως μαρτυρεί το βιβλίο των Θρήνων, ήταν μια ιδιαίτερα σκληρή περίοδος. Η χώρα είχε ερημωθεί από τον πόλεμο, κρατικοί θεσμοί απουσίαζαν παντελώς, ο λαός ζούσε σε πλήρη ένδεια και ακόμη και οι ιερείς βρισκόνταν από οικονομική άποψη στο ίδιο επίπεδο με τους ξένους, τις χήρες και τα ορφανά. Εύκολα μπορεί να φανταστεί κανείς ότι σε μια τέτοια κατάσταση έκτακτης ανάγκης διαμορφώνονται οι συνθήκες για ένα νέο ξεκίνημα, καθώς ο εξαθλιωμένος από τα δεινά της λεηλασίας και του πολέμου λαός χρειάζεται ένα όραμα για μια νέα οργάνωση της κοινωνίας, που θα του επιτρέψει να ελπίζει σε μια καλύτερη ζωή. Αν και δεν υπάρχουν ασφαλείς μαρτυρίες για αυτήν τη νέα οργάνωση της κοινωνίας, δεν θα πρέπει να βρίσκεται μακριά

από την αλήθεια η υπόθεση ότι αυτή στηρίχτηκε στις αρνητικές εμπειρίες που απέκτησε ο λαός από την αιγυπτιακή επιρροή στην περιοχή.

Με βάση, λοιπόν, την παραπάνω υπόθεση, φαίνεται πολύ πιθανό ότι τα χαρακτηριστικά της κοινωνίας που διαμορφώθηκε κατά την περίοδο της αιχμαλωσίας στην Χαναάν ήταν ανάλογα προς εκείνα της κοινωνίας που οραματίζεται ο συντάκτης του *Δευτερονομίου*, μιας κοινωνίας χωρίς βασιλιά και άρχοντες, στην οποία ακόμη και οι ιερείς δεν εντάσσονται σε κάποια ιεραρχία, αλλά όλοι οι λευίτες θεωρούνται ίσοι μεταξύ τους, με σαφώς περιορισμένο ρόλο, όχι μόνο στην κοινωνία αλλά ακόμη και στη λατρεία, και κυρίως χωρίς ιδιοκτησία γης με αποτέλεσμα να εξαρτώνται απολύτως από τις προσφορές των πιστών. Είναι χαρακτηριστικό ότι σύμφωνα με τον “Νόμο της Δεκάτης” (*Δευτερονόμιον* ιδ' 22-29), οι Ισραηλίτες είναι υποχρεωμένοι να προσφέρουν το ένα δέκατο της παραγωγής τους στον Θεό και μόνο, και όχι σε κάποιον ηγεμόνα ή εξωτερικό δυνάστη. Με τον τρόπο αυτόν τονίζουν από τη μια μεριά την αυτονομία τους, αναγνωρίζοντας ως μοναδικό κυρίαρχο της χώρας τους τον Θεό, και από την άλλη την μεταξύ τους ισότητα απέναντί του, καθώς οι εισφορές ανακατανέμονται σε όλους και καταναλώνονται από όλους (στχ. 23), χωρίς να εξαιρούνται εκείνοι που δεν μετέχουν στην παραγωγή αγαθών, όπως οι λευίτες, οι ξένοι, τα ορφανά και οι χήρες (στχ. 27, 29). Αξιοσημείωτο επίσης είναι ότι το *Δευτερονόμιον* κάνει συνεχώς λόγο για «τὸν τόπον ὃν ἂν ἐκλέξηται Κύριος ὁ Θεός σου ἐπικληθῆναι τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐκεῖ», αλλά ποτέ δεν αναφέρεται σαφώς σε ναό και, κυρίως, δεν προβλέπει εισφορές για κάποιον ναό. Οι τρεις μεγάλες ιεραποδημητικές γιορτές του έτους που σχετίζονται με την “απελευθέρωση από την Αίγυπτο” επίσης τελούνται χωρίς την ανάμειξη ιερατείου (ις' 1-17). Κάποιος ρόλος για τους ιερείς αναγνωρίζεται μόνο σε περίπτωση πολέμου, προκειμένου να ενθαρρύνουν τους στρατιώτες (κ' 2), και στην περίπτωση που κάποιος θέλει να προσφέρει θυσία (ιη' 1-8), ενώ αποϊεροποιούνται όλες οι άλλες σφαγές ζώων (ιβ' 13-28).

Εντελώς διαφορετικές φαίνεται να είναι οι εμπειρίες των εξόριστων στην Μεσοποταμία Ιουδαίων. Πεπεισμένοι ότι η οικτρή

κατάσταση στην οποία βρέθηκαν οφειλόταν στην ολέθρια πολιτική των βασιλιάδων τους, βλέπουν πιθανότατα με θετικό μάτι την αύξηση της πολιτικής δύναμης του ιερατείου του Μαρδούκ που υπηρετεί στα τεράστια συγκροτήματα των ναών της Βαβυλώνας ως αντίβαρο στη βασιλική εξουσία και ενδεχομένως διαμορφώνουν και ανάλογες αντιλήψεις για την οργάνωση της μεταιχμαλωσιακής κοινωνίας, όπως προκύπτει από το μεγαλειώδες όραμα του προφήτη Ιεζεκιήλ για τον νέο ναό της Ιερουσαλήμ και την οργάνωση της λατρείας και του ιερατείου (Ιεζεκιήλ κεφ. μ' - μη'). Έτσι, ακόμη και η ελπίδα στην αιώνια βασιλεία του δαβιδικού οίκου αλλάζει περιεχόμενο. Όπως μαρτυρούν τα προερχόμενα από αυτήν την εποχή κείμενα Ησαΐας θ' 1-6 και ια' 1-9¹³, ο αναμενόμενος μεσσίας, αν και θα καθίσει στον θρόνο του Δαβίδ, δεν θα είναι πλέον βασιλιάς αλλά “άρχοντας της ειρήνης” (Ησαΐας θ' 5), ο οποίος θα στηρίζει τη διακυβέρνησή του στο δίκαιο και στο σωστό (Ησαΐας θ' 6) και, το πιο σημαντικό, δεν θα είναι ούτε απόγονος του Δαβίδ, αλλά με μια νέα δυναμική επέμβαση του Θεού στην Ιστορία θα ξεκινήσουν πάλι όλα από την αρχή, καθώς ένα νέο κλωνάρι θα φυτρώσει από τον κορμό του Ιεσσαί και ένα κλαδί θα ξεπροβάλλει από τις ρίζες του (Ησαΐας ια' 1)¹⁴. Για “άρχοντα” (Ο': άφηγούμενος) ως μελλοντικό ηγέτη της νέας κοινότητας, και όχι για βασιλιά, κάνει λόγο και ο προφήτης Ιεζεκιήλ στο παραπάνω όραμά του (με' 16, 22. μς' 2, 4, 10. κ.ά.)

Με βάση τα παραπάνω δεν θα πρέπει ίσως να θεωρηθεί τυχαίο το ότι ο Ζοροβάβελ, ο τελευταίος απόγονος της γενιάς του Δαβίδ, παρά την αμέριστη συμπαράσταση των προφητών Αγγαίου (β' 21-23) και Ζαχαρία (δ' 6-10) που πρωταγωνιστούν στα πρώτα βήματα ανασυγκρότησης της ιουδαϊκής κοινότητας στην Χαναάν, αποτυγχάνει τελικά να ενσαρκώσει το όραμα της ανασύστασης του δαβιδικού οίκου και εξαφανίζεται γρήγορα από το προσκήνιο της Ιστορίας, αφήνοντας έτσι χώρο για την ανάληψη πρωτοβουλιών από τους ευνοούμενους της περσικής αυλής Έσδρα και Νεεμία. Σύμφωνα

¹³ Wolfgang Werner, *Jes 9,1-6 und Jes 11,1-9 im Horizont alttestamentlicher Messiaserwartung*, στο Ursula Struppe (εκδ.), *Studien zum Messiasbild im Alten Testament*, Stuttgarter Biblische Aufsatzbände 6, Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH / Stuttgart 1989, σελ. 253-270

¹⁴ Werner H. Schmidt, *Alttestamentlicher Glaube in seiner Geschichte*, Neukirchener Verlag / Neukirchen-Vluyn ³1979, σελ. 202-203

με τη βιβλική αφήγηση, ο Νεεμίας αποστέλλεται από τον βασιλιά Αρταξέρξης, ο οποίος στην ελληνική γραμματεία αναφέρεται ως Αρταξέρξης¹⁵, στην Ιουδαία για τη διοικητική ανασυγκρότηση της περιοχής. Βέβαια, το γεγονός ότι τόσο η επαρχία Αβάρ-Ναχαρά (Ο': Πέραν του Ποταμού), τμήμα της οποίας αποτελούσε η Ιουδαία, όσο και η επαρχία της Αιγύπτου εκδήλωναν συνεχώς τάσεις ανεξαρτητοποίησης από την περσική κυριαρχία δικαιολογεί το ενδιαφέρον των Περσών ηγεμόνων να διατηρούν στην περιοχή ένα σχετικά αυτόνομο αλλά φιλικό προς την κεντρική εξουσία καθεστώς. Όμως τα ενδιαφέροντα της περσικής εξουσίας δεν φαίνεται να συνέπιπταν απόλυτα με τα ενδιαφέροντα της ιουδαϊκής κοινότητας της Χαναάν και το έργο του Νεεμιά δεν ήταν ασφαλώς εύκολο ούτε προφανώς γινόταν από το σύνολο του λαού αποδεκτό. Ίσως σε αυτήν την απόρριψη από κάποια μερίδα του λαού του έργου του Νεεμιά να οφείλεται η συγγραφή ενός δεύτερου έργου, που στη *Μετάφραση των Εβδομήκοντα* σώζεται με τον τίτλο "Α' Έσδρας", ο συγγραφέας του οποίου περιγράφει την ίδια ιστορία αλλά από εντελώς διαφορετική σκοπιά, τονίζοντας τον ρόλο του Ζοροβάβελ και αποσιωπώντας πλήρως τη δράση του Νεεμιά¹⁶.

Όπως και να έχουν τα πράγματα, η συνάντηση δύο διαφορετικών οραμάτων, των Ιουδαίων που είχαν παραμείνει στη χώρα και εκείνων που επέστρεψαν από τη Μεσοποταμία, δεν ήταν εύκολη και

¹⁵ Με το όνομα Αρταξέρξης είναι γνωστοί τρεις βασιλιάδες της Περσίας -Α' (465-424 π.Χ.), Β' (404-359 π.Χ.) και Γ' (358-338 π.Χ.)- οπότε η ακριβής χρονολόγηση των γεγονότων αποτελεί ένα άλτο μέχρι σήμερα πρόβλημα για την έρευνα, η οποία στηρίζεται στη μελέτη της πολιτικής κατάστασης στην περιοχή της νοτιοδυτικής Ασίας και Αιγύπτου. Ήδη ο Ξέρξης με την άνοδό του στον θρόνο (486 π.Χ.) κατόρθωσε να καταπνίξει μια εξέγερση στην περιοχή, το 448 π.Χ. εκδηλώνεται νέα επανάσταση στη Συρία αλλά χωρίς επιτυχία και τελικά γύρω στο 400 π.Χ. η Αίγυπτος κατορθώνει να γίνει ανεξάρτητη. Έτσι, τόσο ο Αρταξέρξης Α' όσο και ο Β' είχαν κάθε λόγο να τοποθετήσουν στην Ιουδαία κάποιον έμπιστό τους διοικητή. Η πλειονότητα των ερευνητών θεωρεί ως πιθανότερη περίοδο αποστολής του Νεεμιά στην Ιουδαία εκείνη του Αρταξέρξη Α', αλλά η διαπίστωση ότι τα ιουδαϊκά νομίσματα που έφερε στο φως η αρχαιολογική σκαπάνη προέρχονται όλα από τον δ' π.Χ. αιώνα και εξής, ενώ δεν βρέθηκαν νομίσματα του ε' π.Χ. αιώνα, θα μπορούσε να θεωρηθεί ως ένδειξη ότι ο Νεεμίας στάλθηκε στην Ιουδαία το 384 π.Χ., δηλαδή το 20^ο έτος της βασιλείας του Αρταξέρξη Β' (πρβλ. Νεεμίας α' 1, β' 1).

¹⁶ Σε αυτό το συμπέρασμα καταλήγει η διδακτορική διατριβή του Σταματίου-Νικολάου Μωραΐτη με τίτλο: *Η σχέση του βιβλίου Α' Έσδρας των Ο' με το έργο του Χρονικογράφου*, που έχει κατατεθεί (τέλος του 2005) προς κρίση στο Τμήμα Θεολογίας Α.Π.Θ.

επομένως και η ανασυγκρότηση της μεταιχμαλωσιακής κοινότητας στην Χαναάν δεν μπορούσε να γίνει χωρίς αντιπαραθέσεις, αποτυχίες και συμβιβασμούς. Η απογοήτευση και η απαισιοδοξία που εκφράζουν οι προφητείες του “Τριτο-Ησαΐα”, καθιστά προφανή την προέλευσή τους από έναν κύκλο ανθρώπων οι ελπίδες των οποίων διαψεύστηκαν, καθώς ούτε ο ορθός τρόπος λατρείας φαίνεται να αποκαταστάθηκε (Ησαΐας νζ' 7-13) ούτε η κοινωνική αδικία εξέλειπε (Ησαΐας νς' 1, 9-12). Την ίδια απογοήτευση αλλά και την αντιπαραθέση που φαίνεται να κυριαρχεί ανάμεσα στους ηγετικούς κύκλους της Ιερουσαλήμ ή ανάμεσα στις ομάδες που διεκδικούν έναν τέτοιο ρόλο μαρτυρεί και το περιεχόμενο των προφητειών του βιβλίου *Μαλαχίας*, όπου καταγγέλλεται η μη ορθή τήρηση της λατρείας (α' 6-14) και η αντίθετη προς τους όρους της διαθήκης καθοδήγηση του λαού από το ιερατείο (β' 1-8). Μέσα σε αυτό το πλαίσιο των αντιπαραθέσεων και των αλληπάλληλων απογοητεύσεων, και ίσως μετά και από τη συνειδητοποίηση της αποτυχίας των πειραματισμών για την αναδιοργάνωση της ιουδαϊκής κοινότητας, γράφει ο χρονικογράφος το έργο του επανεξετάζοντας την ιστορία του λαού του και καταθέτοντας το δικό του όραμα για το μέλλον.

Ο χαρακτήρας του έργου του χρονικογράφου

Αν θεωρηθεί ότι οι παραπάνω υποθέσεις περιγράφουν ορθά το ιστορικό πλαίσιο μέσα στο οποίο συντέθηκε το έργο του χρονικογράφου, μπορεί να υποστηριχτεί ότι ο συντάκτης του εκφράζει τις προσδοκίες των Ιουδαίων που είχαν παραμείνει κατά τη διάρκεια της βαβυλωνίας αιχμαλωσίας στην Χαναάν, σε αντίθεση με τον συντάκτη του έργου *Β' Έσδρας / Νεεμίας*, ο οποίος φαίνεται να εκφράζει τα ενδιαφέροντα των εξορίστων που επέστρεψαν στη χώρα¹⁷. Αυτό εξηγεί και πολλές από τις διαφορές που παρατηρούνται στη θεώρηση των πραγμάτων από τα δύο βιβλία.

Συγκεκριμένα, για τους εξορίστους που πριν από λίγο καιρό, επιστρέφοντας στην πατρίδα παρακινημένοι από τα οράματα του

¹⁷ Πρβλ. Joel P. Weinberg, *Der Chronist in seiner Mitwelt*, BZAW 239, Walter de Gruyter / Berlin - New York 1996, σελ. 280-281.

“Δευτεροσηαΐα”, βίωσαν την “έξοδό” τους από την Μεσοποταμία η έξοδος των προγόνων τους από την Αίγυπτο δεν ήταν απλώς ένα γεγονός του παρελθόντος αλλά προτύπωση και της δικής τους απελευθέρωσης από τη βαβυλώνια αιχμαλωσία, και γι’ αυτόν τον λόγο το γεγονός περιγράφεται αναλυτικά και με ιδιαίτερο ενδιαφέρον στην ιστορική ανασκόπηση του Νεεμία (θ’ 9-21). Αντίθετα, για εκείνους που παρέμειναν στην Χαναάν η έξοδος από την Αίγυπτο δεν ήταν παρά ένα γεγονός του μακρινού παρελθόντος και γι’ αυτό ελάχιστη σημασία δίνει σε αυτό ο χρονικογράφος. Ανάλογοι είναι και οι λόγοι για τους οποίους ο χρονικογράφος αποσιωπά πλήρως την κατάκτηση της Χαναάν από τις ενωμένες υπό την ηγεσία του Ιησού του Ναυή ισραηλιτικές φυλές, ενώ ο Νεεμίας αναφέρεται με ιδιαίτερο ενθουσιασμό στο γεγονός αυτό (θ’ 23-25). Για τους Ιουδαίους που επέστρεψαν στην Χαναάν η σημαντικότερη μέριμνα ήταν η αποκατάσταση των κληρονομικών τους δικαιωμάτων στη γη των προγόνων τους και η επανάκτηση των ιδιοκτησιών τους, αλλά εκείνοι που είχαν παραμείνει στη χώρα θα πρέπει να εκλάμβαναν οποιαδήποτε αναφορά σε κατάκτηση της Χαναάν ως απειλή για τα δικά τους δικαιώματα στη γη. Τέλος, όπως ήδη αναφέρθηκε, οι εξόριστοι στην Μεσοποταμία έβλεπαν με κριτικό μάτι τη δαβιδική δυναστεία, τις πολιτικές επιλογές της οποίας θεωρούσαν ως αιτία της καταστροφής τους, και τις αντιλήψεις αυτές τις έφεραν μαζί τους επιστρέφοντας στην Χαναάν. Έτσι, στην ιστορική του ανασκόπηση ο Νεεμίας δεν αναφέρει ούτε το όνομα του Δαβίδ, ενώ αντιπαρέρχεται πολύ σύντομα και με αρνητικούς χαρακτηρισμούς την περίοδο της βασιλείας (θ’ 29-30). Αντίθετα, στα βιβλία των *Παραλειπομένων* ο Δαβίδ και η δαβιδική δυναστεία βρίσκονται στο κέντρο της ιστορικής αφήγησης, κάτι που συμφωνεί απόλυτα με τις μεσσιανικές προσδοκίες εκείνων που είχαν παραμείνει στην Ιουδαία.

Ο στόχος, επομένως, του χρονικογράφου δεν είναι να αναπαραστήσει ιστορικά το παρελθόν, αλλά να δώσει απαντήσεις στα επιτακτικά ερωτήματα που θέτει η ιουδαϊκή κοινότητα της εποχής του. Για τον λόγο αυτόν η αναφορά σε γεγονότα του παρελθόντος γίνεται με την προοπτική του μέλλοντος, κάτι που

εξηγεί σε μεγάλο βαθμό και την επιλεκτικότητα στη χρήση των πηγών.

Έτσι, προκειμένου να αναδείξει ο χρονικογράφος το πρόσωπο του Δαβίδ ως του ιδανικού βασιλιά, ο οποίος ενδιαφερόταν για τον ναό και τη λατρεία του, αντιπαρέρχεται όλη την προηγηθείσα ιστορία (με εξαίρεση την αναφορά στον θάνατο του βασιλιά Σαούλ), και αφιερώνει μεγάλο μέρος του έργου του στην εξιστόρηση των γεγονότων της βασιλείας του Δαβίδ, αποδίδοντας σε αυτόν όλη την προετοιμασία, μέχρι την παραμικρή λεπτομέρεια, για την οικοδομή του ναού και τη λειτουργία του. Ο Δαβίδ συγκέντρωσε όλα τα απαραίτητα οικοδομικά υλικά, έκανε τα σχέδια, εξασφάλισε τα χρήματα και καθόρισε ακόμη και τις τάξεις, τις εφημερίες και τις θέσεις των ιερέων, των λευιτών, μέχρι και των μουσικών, των ψαλτών και των θυρωρών. Με τον τρόπο αυτόν ο ρόλος του βασιλιά Σολομώντα σχετικά με τον ναό, αν και εμφανίζεται σημαντικός, στην πραγματικότητα περιορίζεται στην εκτέλεση των εντολών του πατέρα του.

Με ανάλογο τρόπο εκτίθεται και η υπόλοιπη ιστορία του βασιλείου του Ιούδα στη συνέχεια. Θετικά αξιολογούνται μόνον οι βασιλιάδες εκείνοι οι οποίοι, ακολουθώντας το παράδειγμα του Δαβίδ, επιδεικνύουν ανάλογο ενδιαφέρον για τη θεία λατρεία. Έτσι, από το σύνολο των βασιλιάδων του Ιούδα σημαντικός ρόλος αποδίδεται μόνο στον Ιωσαφάτ, ο οποίος ενδιαφέρθηκε για τη διδασκαλία του θείου νόμου (Β' Παραλειπομένων ιζ' 7-9. ιθ' 4-11), και βέβαια στους Ιωσία και Εζεκία, οι οποίοι προβάλλονται ως πρότυπα ευσέβειας και οι μεταρρυθμιστικές τους προσπάθειες για κάθαρση της λατρείας από τα ειδωλολατρικά στοιχεία περιγράφονται αναλυτικά.

Στον βαθμό, επομένως, που το ενδιαφέρον του χρονικογράφου επικεντρώνεται στην ανάδειξη προτύπων, γίνεται κατανοητή και η προσπάθειά του να υποβαθμίσει ή και να εξαλείψει κάποιες σκοτεινές πλευρές της ζωής των ηρώων που περιγράφει, όπως π.χ. τα προβλήματα της οικογενειακής ζωής του Δαβίδ ή τον τρόπο ανάρρησης του Σολομώντα στον θρόνο. Από την άλλη μεριά όμως, οι ήρωες αυτοί σε καμιά περίπτωση δεν αποδεικνύονται απόλυτοι κύριοι

της Ιστορίας, καθώς ο ρόλος αυτός αποδίδεται μόνο στον Θεό, ο οποίος εμφανίζεται να αναμιγνύεται άμεσα στις ανθρώπινες υποθέσεις, επεμβαίνοντας εμφανώς υπέρ του λαού του (π.χ. Β' Παραλειπομένων κ' 1-30). Ο τρόπος αυτός συγγραφής “ιερής ιστορίας”, που σε μια πρώιμη μορφή απαντά σε ιστορικές αφηγήσεις της λεγόμενης “ελοχιμιστικής” παράδοσης της *Πεντατεύχου* και στη λεγόμενη “δευτερονομιστική ιστοριογραφία”, στο έργο του χρονικογράφου καθίσταται ο κύριος τρόπος θεώρησης της Ιστορίας. Μια τέτοια όμως θεώρηση της Ιστορίας, που δέχεται την άμεση εμπλοκή του Θεού στα ανθρώπινα πράγματα και που προφανώς δεν αμφισβητεί τη θεία δικαιοσύνη, οφείλει να δεχτεί ότι ο Θεός κατά την επέμβασή του στην Ιστορία αποδίδει στον καθένα κατά τα έργα του, και ότι αυτό “αποδεικνύεται” ιστορικά. Η συχνά αγωνιώδης αναζήτηση αυτής της “απόδειξης” καθίσταται σε αρκετές περιπτώσεις εμφανής στο έργο του χρονικογράφου, ιδιαίτερα όταν είναι υποχρεωμένος να εξηγήσει καταστάσεις που φαίνονται απολύτως ασυμβίβαστες με τις περί δικαιοσύνης του Θεού αντιλήψεις του, όπως, για παράδειγμα, η μακρόχρονη βασιλεία του ασεβούς Μανασσή και ο ατιμωτικός θάνατος του ευσεβούς Ιωσία.

Η μόνη λογική υπόθεση που μπορεί να κάνει ο χρονικογράφος, προκειμένου να εξηγήσει την “εύνοια” του Θεού προς τον βασιλιά που με την πολιτική του κατέστη το πρότυπο της ασέβειας (πρβλ. Δ' Βασιλειών κα' 1-18), είναι ότι ο Μανασσής σε κάποια στιγμή της ζωής του μετανόησε και συγχωρέθηκε από τον Θεό των προγόνων του. Έτσι, συνθέτει μια ιστορία, η οποία επιχειρεί να αναπαραστήσει το πλαίσιο μέσα στο οποίο θα μπορούσε να συμβεί η υποτιθέμενη μετάνοια του Μανασσή:

Β' λγ' ¹⁰Ο Κύριος μίλησε στον Μανασσή και στον λαό του, εκείνοι όμως δεν υπάκουσαν. ¹¹Γι' αυτό ο Κύριος έφερε εναντίον τους τους αρχηγούς του στρατού του βασιλιά της Ασσυρίας. Αυτοί συνέλαβαν τον Μανασσή, τον έδεσαν, και με αλυσίδες στα πόδια, τον οδήγησαν στην Βαβυλώνα. ¹²Ο Μανασσής μέσα στη θλίψη του στράφηκε με βαθιά ταπείνωση προς τον Κύριο, τον Θεό των προγόνων του, ¹³προσευχήθηκε σ' αυτόν, κι εκείνος τον άκουσε· ανταποκρίθηκε στην προσευχή του και τον επανέφερε

στην Ιερουσαλήμ, στον θρόνο του. Έτσι, ο Μανασσής αναγνώρισε ότι ο Κύριος είναι ο αληθινός Θεός.

Δύσκολα θα μπορούσε κανείς να υποθέσει ότι ο χρονικογράφος βασίζεται σε κάποια άγνωστη ιστορική πηγή για την περιγραφή του παραπάνω επεισοδίου. Δεν υπάρχουν μαρτυρίες για κάποια επανάστασή του κατά των Ασσυρίων που θα μπορούσε να δικαιολογήσει την αιχμαλωσία του, αλλά και αν υποτεθεί ότι για κάποιον άγνωστο λόγο κλήθηκε από τον βασιλιά των Ασσυρίων σε απολογία ο Μανασσής, θα έπρεπε να οδηγηθεί στην Νινευή και όχι στην Βαβυλώνα.

Ανάλογος είναι και ο τρόπος με τον οποίο ο χρονικογράφος επιχειρεί να ερμηνεύσει τον θάνατο του Ιωσία. Η περιγραφή της βασιλείας του Ιωσία από τον χρονικογράφο διαφοροποιείται σε πολλά σημεία από την αντίστοιχη του δευτερονομιστή ιστορικού, καθώς ο πρώτος τονίζει ιδιαίτερα τον ρόλο των λευιτών στο μεταρρυθμιστικό έργο του βασιλιά και επισημαίνει την επέκταση των μεταρρυθμίσεων και στις περιοχές του Εφραΐμ και του Μανασσή. Η πιο σημαντική διαφοροποίηση όμως διαπιστώνεται στην περιγραφή του θανάτου του Ιωσία. Ενώ το Δ' Βασιλειών αφιερώνει στον θάνατο του βασιλιά μία μονον φράση (κγ' 29), ο χρονικογράφος γίνεται ιδιαίτερα αναλυτικός:

Β' λγ' ²⁰ Μετά από καιρό, ο φαράώ Νεχαώ, βασιλιάς της Αιγύπτου, εξεστράτευσε εναντίον του βασιλιά των Ασσυρίων κατευθυνόμενος προς τον ποταμό Ευφράτη, κι ο βασιλιάς Ιωσίας βγήκε να τον αντιμετωπίσει. ²¹ Ο φαράώ τού έστειλε αγγελιοφόρους και του είπε: «Τι διαφορά έχουμε μεταξύ μας, βασιλιά του Ιούδα; Δεν έρχομαι αυτή τη φορά να πολεμήσω εναντίον σου αλλά εναντίον άλλων· και μάλιστα ο Θεός με διέταξε να κινηθώ γρήγορα. Πρόσεχε, λοιπόν, για να μη σε καταστρέψει ο Θεός, που είναι μαζί μου».

²² Ο Ιωσίας όμως δεν δέχτηκε να υποχωρήσει, αλλά απόφασισε με περισσότερο πείσμα να πολεμήσει εναντίον του. Δεν άκουσε τα λόγια του Νεχαώ, που προέρχονταν από το στόμα του Θεού, και ήρθε να πολεμήσει εναντίον του στην πεδιάδα Μαγεδδώ.

²³ Στη μάχη ο βασιλιάς Ιωσίας χτυπήθηκε από βέλος, και είπε στους δούλους του: «Βγάλτε με από 'δω, γιατί πληγώθηκα

βαριά>>. ²⁴ Οι δούλοι του τον κατέβασαν από το άρμα, τον ανέβασαν στην άλλη του άμαξα και τον μετέφεραν στην Ιερουσαλήμ, όπου πέθανε και ενταφιάστηκε μαζί με τους προγόνους του. Όλος ο λαός του Ιούδα και της Ιερουσαλήμ πένθησαν τον Ιωσία.

Είναι προφανές ότι ο αναλυτικός τρόπος περιγραφής του θανάτου του Ιωσία αποσκοπεί στο καταστεί στον αναγνώστη σαφές ότι ο βασιλιάς, παρά την ευσέβεια του, δεν μπόρεσε να αναγνωρίσει ότι τας λόγια του φαραώ προέρχονταν από τον Θεό ο οποίος οδηγεί την Ιστορία και επομένως ο θάνατός του ήταν ένα είδος τιμωρίας για αυτήν την αδυναμία του.

Αυτονόητο είναι ότι η όποια επέμβαση του Θεού στην Ιστορία δεν γίνεται αυθαίρετα, αλλά καθορίζεται από τους όρους της διαθήκης την οποία ο ίδιος ο Θεός έχει συνάψει με τον Ισραήλ. Έτσι το ερώτημα για το ποιος είναι ο Ισραήλ και κυρίως το ποιος πραγματικά ανήκει σ' αυτόν καθίσταται κυρίαρχο για τον χρονικογράφο. Η απάντησή του, διαφορετική από εκείνη του συντάκτη των Β' Έσδρας / Νεεμίας, αποτυπώνεται παραστατικά στην εισαγωγή που προτάσσεται του καταλόγου των εξορίστων που επέστρεψαν στην Ιερουσαλήμ (Α' Παραλειπομένων θ' 1-2). Με την εισαγωγή αυτήν ο χρονικογράφος καθιστά σαφές ότι ο κατάλογος που ακολουθεί περιέχει ένα μικρό μόνον τμήμα του λαού του Θεού, ενώ το σύνολό του βρίσκεται καταγεγραμμένο στο «Βιβλίο των Βασιλιάδων του Ισραήλ» και περιλαμβάνει και τους εξόριστους στην Βαβυλώνα Ιουδαίους και όσους επέστρεψαν. Με τον τρόπο αυτόν διακηρύσσει σαφέστατα ότι θεωρεί τη νέα κοινότητα που οραματίζεται αδιάσπαστη συνέχεια του ιστορικού Ισραήλ¹⁸ και κληρονόμο των επαγγελιών που δόθηκαν σε αυτόν.

Προϋπόθεση συμμετοχής στον νέο Ισραήλ είναι η τήρηση της *Τορά* και στόχος η επίτευξη του «Γνῶθι τὸν Θεὸν τῶν πατέρων σου καὶ δούλευε αὐτῷ ἐν καρδίᾳ τελείᾳ καὶ ψυχῇ θελούσῃ (Α' Παραλειπομένων κη' 9). Μόνον τότε μπορεί ο Ισραήλ να ελπίζει ότι θα επιβιώσει. Εκείνοι που επέστρεψαν από την εξορία οφείλουν να

¹⁸ Διαφορετική ερμηνεία και αξιοποίηση της περικοπής Α' Χρονικών θ' 1-2 βλ. παρά J. Weinberg, *ό.π.*, σελ. 283-284.

ενωθούν με εκείνους που είχαν απομείνει στη χώρα σε έναν λαό, ο οποίος έχει συνάψει μια αιώνια διαθήκη με τον Θεό, βασικοί άξονες της οποίας συνιστούν ο ναός, η *Τορά* και η *δαβιδική* δυναστεία. Όσο απλοϊκή και αν φαίνεται σε πρώτη προσέγγιση η θεολογική σκέψη του χρονικογράφου, προσέφερε στον ιουδαϊσμό όχι μόνον ένα όραμα ζωής για το μέλλον αλλά και ένα κλειδί για την ερμηνεία και την κατανόηση της ιστορίας του. Το πόσο αποτελεσματικό ήταν αυτό το κλειδί αποδεικνύεται εκ του αποτελέσματος, καθώς το όραμα για τη δημιουργία μιας νέας άγιας κοινότητας δεν συνέβαλε απλώς στην επιβίωση του ιουδαϊσμού αλλά και στη γέννηση του χριστιανισμού, ο οποίος οικοδόμησε πάνω στην ίδια ερμηνεία της Ιστορίας, αυτοπροσδιοριζόμενος ο ίδιος ως νέος Ισραήλ.

ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Στόχος της παρούσας μελέτης είναι να συμβάλει στην προώθηση της σχετικής με την εκτίμηση των “ιστορικών” πληροφοριών που περιέχονται στα βιβλία *A' - B' Παραλειπομένων / Χρονικών* συζήτησης από τη σύγχρονη έρευνα. Η μελέτη επιβεβαιώνει την άποψη, που κατά τα τελευταία χρόνια γίνεται ευρύτερα αποδεκτή από τους ερευνητές, ότι το έργο του χρονικογράφου δεν περιλαμβάνει τα βιβλία *B' Έσδρας / Νεεμίας*, και επιχειρεί τη διατύπωση μιας υπόθεσης για τις συνθήκες κάτω από τις οποίες συγκροτήθηκε η ιουδαϊκή κοινότητα στη Χαναάν κατά την περσική περίοδο. Σύμφωνα με την υπόθεση αυτήν η ανασυγκρότηση της μεταιχμαλωσιακής κοινότητας στην Χαναάν στηρίχθηκε στη μέσα από αντιπαραθέσεις, αποτυχίες και συμβιβασμούς συνάντηση δύο διαφορετικών οραμάτων, των Ιουδαίων που είχαν παραμείνει στη χώρα και εκείνων που επέστρεψαν από τη Μεσοποταμία. Τα διαφορετικά αυτά οράματα αντικατοπτρίζονται στη λογοτεχνία της εποχής, κάτι που καθιστά δυνατή την υπόθεση ότι ο συντάκτης του βιβλίου των *Παραλειπομένων* εκφράζει τις προσδοκίες των Ιουδαίων που είχαν παραμείνει κατά τη διάρκεια της βαβυλώνιας αιχμαλωσίας στην Χαναάν, σε αντίθεση με τον συντάκτη του έργου *B' Έσδρας / Νεεμίας*, ο οποίος φαίνεται να εκφράζει τα ενδιαφέροντα των εξορίστων που επέστρεψαν στη χώρα. Μέσα σε αυτό το πλαίσιο των αντιπαραθέσεων και των αλληπάλληλων απογοητεύσεων, και ίσως μετά και από τη συνειδητοποίηση της αποτυχίας των πειραματισμών για την αναδιοργάνωση της ιουδαϊκής κοινότητας, γράφει ο χρονικογράφος το έργο του επανεξετάζοντας την ιστορία του λαού του και καταθέτοντας το δικό του όραμα για το μέλλον.

Ο στόχος, επομένως, του χρονικογράφου δεν είναι να αναπαραστήσει ιστορικά το παρελθόν, αλλά να δώσει απαντήσεις στα επιτακτικά ερωτήματα που θέτει η ιουδαϊκή κοινότητα της εποχής του. Για τον λόγο αυτόν η αναφορά σε γεγονότα του παρελθόντος γίνεται με την προοπτική του μέλλοντος, κάτι που εξηγεί σε μεγάλο βαθμό και την επιλεκτικότητα στη χρήση των πηγών. Εκείνοι που επέστρεψαν από την εξορία οφείλουν να ενωθούν με εκείνους που είχαν απομείνει στη χώρα σε έναν λαό, ο οποίος έχει

συνάψει μια αιώνια διαθήκη με τον Θεό, βασικοί άξονες της οποίας συνιστούν ο ναός, η *Τορά* και η *δαβιδική* δυναστεία. Αυτή η σε πρώτη προσέγγιση απλοϊκή θεολογική σύλληψη, προσέφερε στον ιουδαϊσμό όχι μόνον ένα όραμα ζωής για το μέλλον αλλά και ένα κλειδί για την ερμηνεία και την κατανόηση της ιστορίας του, που αποδείχτηκε ιδιαίτερα αποτελεσματικό, καθώς το όραμα για τη δημιουργία μιας νέας άγιας κοινότητας δεν συνέβαλε απλώς στην επιβίωση του ιουδαϊσμού αλλά και στη γέννηση του χριστιανισμού, ο οποίος οικοδόμησε πάνω στην ίδια ερμηνεία της Ιστορίας, αυτοπροσδιοριζόμενος ο ίδιος ως νέος Ισραήλ.

SUMMARY

The aim of the present paper is to make a contribution in the discussions of contemporary research about the evaluation of the historic information incorporated in the books of *I-II Chronicles* (*I-II Paraleipomena*). As a starting point the paper uses the confirmation of the theory, which during the past years is becoming widely accepted by scholars, that the work of the Chronicler does not comprise also the books of *II Esdra* and *Neemia* and attempts to present an assumption on the conditions under which the Jewish community in Canaan was constituted during the Persian era. According to this view the reformation of the post-exilic Jewish community in Canaan was based upon the encounter, that took place through juxtapositions, failures and compromises, of two different visions; that of the Jews who remained in the land and that of the people who returned from Mesopotamia. These diverse visions are reflected in the literature of that period. This fact strengthens the argument that the author of the books of *Chronicles* expresses the expectations of the Jews who remained in Canaan during the Babylonian exile in opposition to the author of *II Esdra / Neemia* who seems to express the interests of the exiles who returned to the land. Within this context of juxtapositions and consecutive frustrations, and perhaps after becoming conscious of the failure of the attempts on reorganizing the Jewish community, the author of *Chronicles* writes his work while re-examining the history of his people and conveying his own vision for the future.

Consequently, the aim of the Chronicler is not to historically reenact the past, but to provide solutions to the imperative questions posed by the Jewish community of his time. For this reason reference to past events is being done only through future perspective, which explains to a great extent, his selective use of sources. Those who returned from the exile have to unite with those who remained in the land in one people, who has entered an eternal testament with God; a testament whose main centers are the Temple, the *Torah* and the Davidic Dynasty. This, in a first level, simple theological conception provided Judaism not only with a life vision for the future but also with a key for the interpretation and the understanding of its history, which proved highly effective. In a same way, the vision for the formulation of a new holy community not only

contributed to the sustenance of Judaism but also gave birth to Christianity that was founded upon the same interpretation of history by being self-defined as the New Israel.