

Ἀπὸ τὸν μονοθεϊσμὸ στὴν πολιτικὴ; Μία ἄλλη πρόταση γιὰ τὸ *B' Βασ.* 5,15

ΠΟΡΦΥΡΙΟΥ ΝΤΑΛΙΑΝΗ*

Τὸ *B' Βασιλέων* 5,15 (*O': Δ' Βασιλειῶν* 5,15) ἀποτελεῖ ἓνα μόνις στίχο ἀπὸ τὴν ἐκτενῆ διήγηση περὶ τῆς θεραπείας τοῦ Ναιμάν, τοῦ ἀρχιστρατήγου τοῦ συριακοῦ στρατοῦ. Ἡ διήγηση αὐτὴ καταλαμβάνει ὁλόκληρο τὸ 5ο κεφάλαιο τοῦ βιβλίου, πὺ ἀριθμεῖ 27 στίχους, μὲ τὸν στίχο 15 νὰ εἶναι τοποθετημένος περίπου στὸ μέσον. Ἀπὸ τὸ δεύτερο κεφάλαιο ὡς καὶ τὸ ἔνατο ὑπάρχει ἓνας κύκλος διηγήσεων θαυμαστῶν γεγονότων πὺ ἐπιτελοῦνται ἀπὸ τὸν προφήτη Ἐλισαῖο, τοῦ ὁποῖου οἱ τελευταῖες ἀναφορὲς περὶ τῆς ζωῆς καὶ τῆς δράσης του ὁλοκληρώνονται στὸ κεφ. 13¹. Ἡ διήγηση αὐτὴ ἀνήκει στὸν κύκλο τῶν ἐκτενῶν διηγήσεων καὶ ὄχι βεβαίως στὸν κύκλο τῆς ἐξιστορήσεως τῶν συνοπτικῶν θαυμάτων του.

Ἡ σπουδαιότητα τοῦ στίχου 5,15 ἔγκειται στὴ φράση: «Πράγματι, τώρα ξέρω ὅτι δὲν ὑπάρχει Θεὸς πουθενὰ στὴ γῆ, παρὰ μόνον στὸν Ἰσραήλ» (TGV), ἡ ὁποία συνήθως ἐκλαμβάνεται ὡς ρητὴ ἀναφορὰ στὸν μονοθεϊσμό. Ὡστόσο, τὸ περιστατικὸ τῆς θεραπείας τοῦ Ναιμάν τοῦ Σύρου ἀπὸ τὴ λέπρα ἀναφέρει ὁ ἴδιος ὁ Θεάνθρωπος², χωρὶς ὅμως νὰ γίνεται κάποια ἀναφορὰ στὴ συγκεκριμένη μονοθεϊστικὴ φράση. Ἡ ἐπιχειρούμενη προσεκτικὴ ἐξέταση τοῦ στίχου θὰ ἀναδείξει μίαν ἄλλη λειτουργία του.

* Ὁ Πορφύριος Νταλιάνης εἶναι διδάκτωρ τοῦ Τμήματος Θεολογίας τοῦ Ε.Κ.Π.Α.

1. «Ὁ Ἐλισαῖος πέθανε καὶ τὸν ἔθαψαν. Κάθε χρόνο, τὴν ἀνοιξή, ἔμπαιναν στὴ χώρα Μωαβίτες ἐπίδρομοις. Κάποτε, ἐκεῖ πὺ ἔθαβαν ἓναν ἄνθρωπο, εἶδαν ξαφνικὰ μίαν ὀμάδα ἐπίδρομων· τότε ἔριξαν βιαστικὰ τὸ πτώμα μέσα στὸν τάφο τοῦ Ἐλισαίου καὶ ἔφυγαν. Μόνις ὁμως ἦρθε σ' ἐπαφὴ μὲ τὰ ὀσά τοῦ Ἐλισαίου ὁ νεκρὸς, ζωντάνεψε καὶ στάθηκε στὰ πόδια του» (*B' Βασ.* 13,20-21). Ὅλες οἱ μεταφράσεις βιβλικῶν χωρίων ἐλήφθησαν ἀπὸ τὴν ἔκδοση τῆς Ἁγίας Γραφῆς (Μετάφραση ἀπὸ τὰ πρωτότυπα κείμενα, Ἀθήνα 1997) τῆς Ἑλληνικῆς Βιβλικῆς Ἐταιρείας.

2. «Ἐπίσης τὴν ἐποχὴ τοῦ προφήτη Ἐλισαίου ὑπῆρχαν πολλοὶ λεπροὶ ἀνάμεσα στοὺς Ἰσραηλίτες, κανένας ὁμως ἀπ' αὐτοὺς δὲν καθαρίστηκε, ἐκτὸς ἀπὸ τὸ Νεεμάν τὸ Σύρο» (*Ακ* 4,27).

Παρατηρήσεις στο κείμενο

Μασοριτικό Κείμενο	Ο΄	Πεσσιτώ
וַיִּשָׁב אֶל-אִשְׁהָאֵלֹהִים וְכָל-מַתְנַחַּו וַיָּבֹא וַיַּעֲמֵד לְפָנָיו וַיֹּאמֶר הִנֵּה-נָא יְדַצְתִּי כִּי-אִי-אֵלֹהִים בְּכָל-הָאָרֶץ כִּי-אִם-כִּישְׂרָאֵל וַעֲתָה קָדְמָנָא בְּרַבְּכָה טָא צְבֻרָה:	και ἐπέστρεψεν πρὸς Ἐλισαιέ, αὐτὸς και πάσα ἡ παρεμβολὴ αὐτοῦ, και ἦλθεν και ἔστη και εἶπεν Ἰδοὺ δὴ ἐγνωκα ὅτι οὐκ ἔστιν θεὸς ἐν πάσῃ τῇ γῆ ὅτι ἄλλ' ἢ ἐν τῷ Ἰσραήλ· και νῦν λαβὲ τὴν εὐλογίαν παρὰ τοῦ δούλου σου.	καὶ ἐστὶν θεὸς ἐν πάσῃ τῇ γῆ ὅτι ἄλλ' ἢ ἐν τῷ Ἰσραήλ· και νῦν λαβὲ τὴν εὐλογίαν παρὰ τοῦ δούλου σου.

Ὁ παρῶν στίχος εἶναι καλὰ διατηρημένος χωρὶς νὰ ἐμφανίζονται στοῦ κριτικού ὑπόμνημα ἄλλες γραφές ἢ παραφθορές του.

Ἡ Masora Parva ἔχει δύο ἀξιόλογες σημειώσεις. Ἡ πρώτη εἶναι ἰδιαίτερος σημαντικὴ γιὰ τὴν παροῦσα μελέτη, διότι ὑποσημειώνει ὅτι ἡ κεντρικὴ φράση «כִּי-אִי-אֵלֹהִים», ἡ ὁποία θὰ μᾶς ἀπασχολήσει ἐκτενῶς, εἶναι ἄπαξ λεγόμενο. Ἡ δευτέρη σημείωση ἀφορᾷ στοῦ «וַעֲמֵד»]. Αὐτὴ ἐνημερώνει τὸν ἀναγνώστη ὅτι ἡ φράση ἀπαντᾷ 20 φορές μὲ αὐτὸν τὸν τονισμό και μᾶς παραπέμπει στὴν Masora Magna. Δυστυχῶς πρόκειται γιὰ περίπτωση sub loco, ὅπου δὲν ὀλοκληρώθηκε ὁ σχολιασμός πού ἴσως διαφώτιζε τὸ σημεῖο περισσότερο. Ὡστόσο ἡ ἰδιαιτερότητά του, καθὼς και ἡ θέση του, εἶναι χρήσιμες στοῦ τρόπο χωρισμοῦ τῶν προτάσεων, ὥστε μὲ βεβαιότητα κατευθύνει στὴν ἀπομόνωση τῆς κύριας ὑπὸ ἐξέταση φράσης [«Πράγματι, τώρα ξέρω ὅτι δὲν ὑπάρχει Θεὸς πουθενά στὴ γῆ, παρὰ μόνο στοῦ Ἰσραήλ» (TGV)] ἀπὸ τὸ συγκείμενο.

Οἱ Ο΄ παραλείπουν μετὰ τὸ «και ἔστη» τὴ φράση «ἐνώπιόν του», πού ὑπάρχει στοῦ MK, στὴν Πεσσιτῶ και σὲ λίγα ἑλληνικὰ χειρόγραφα, πιθανῶς γιὰ νὰ σχηματίσουν μία ὁμοιόμορφη σειρά τριῶν ρημάτων (ἦλθεν - ἔστη - εἶπεν), ἡ ὁποία ἐπιτείνει τὴ σπουδαιότητα τῆς θέσεως τῆς ὑπὸ ἐξέταση φράσεως.

Ἡ Πεσσιτῶ ἀκολουθεῖ γενικῶς πιστότερα σὲ σχέση μὲ τοὺς Ο΄, τὸ MK. Γιὰ τὴ φράση «כִּי-אִי-אֵלֹהִים» στοῦ στίχ. 5,15 τοῦ MK, πού μεταφράζεται κατὰ λέξη «ἄνθρωπος τοῦ Θεοῦ» και σημαίνει «προφήτης», οἱ Ο΄ ἔχουν «Ἐλισαιέ», ἐνῶ ἡ Πεσσιτῶ μεταφράζει «προφήτης τοῦ Θεοῦ». Ἡ φράση τοῦ MK ἀπαντᾷ

στα έδάφια 5,8.14.15.20, αλλά οί Ο' την έχουν παραλείψει στους στίχ. 8 και 20, κρατώντας μόνο τό «'Ελισαιέ», ενώ την έχουν αντικαταστήσει στους στίχ. 14-15 με τό «'Ελισαιέ», ώστε τό κείμενο καταλήγει όμοιόμορφο, με τό όνομα του προφήτη νά εμφανίζεται μόνο του και στίς τέσσερις περιπτώσεις. Αυτό βεβαίως έχει μία επιπλέον συνέπεια: Στους Ο' ή θαυματουργία στο κεφ. 15 αποδίδεται άμεσα στον 'Ελισαίο, και παραλλήλως ή σύνδεσή του με τόν Θεό καταλήγει σχεδόν σε ταυτοπροσωπία: 'Από τή μία ό βασιλιάς όμολογεί ότι δέν είναι ό 'ίδιος θεός, και από τήν άλλη τό γεγονός ότι ό Ναϊμάν ένώπιον του 'Ελισαίου όμολογεί ότι υπάρχει θεός, είναι ως νά παραπέμπουν έμέσως και αποκλειστικά στο πρόσωπο του 'Ελισαίου³. Αντιθέτως τό ΜΚ, με τή συνεχή επανάληψη τής έπεξηγηματικής φράσης «άνθρωπος του Θεού», καθιστά τόν 'Ελισαίο άπλό όργανο του Θεού και κάθε ένέργεια και αναγνώριση παραπέμπεται προς τόν ίδιο τό Θεό⁴.

Όλα τά παραπάνω στοιχεΐα θά φανούν χρήσιμα στην περαιτέρω εξέταση, ήδη όμως διαφαίνεται ή κεντρική και κομβική θέση του στίχου έντός του κειμένου.

Όριοθέτηση τής ένότητας

Όπως προαναφέρθηκε ό στίχ. 15 άνήκει στο 5^ο κεφ. του Β' Βασιλειών, τό όποιο περιλαμβάνεται σε ένα ευρύτερο κύκλο διηγήσεων τής ζωής του 'Ελισαίου, ή όποία εκτείνεται από τό Α' Βασιλέων 19,16 ως τό Β' Βασιλέων 13,21, με τό κύριο βάρος νά κατέχουν τά κεφάλαια Β' Βασ. 2-9. Τί έγγυάται όμως ότι τό κεφ. 5 είναι μία ξεχωριστή ένότητα; Κατά πρώτον, έντός του κεφαλαίου 5

3. Ίσως σε αυτό όφείλεται κατά ένα μέρος και ή μεταγενέστερη προεικόνηση του Ι. Χριστού στο πρόσωπο του 'Ελισαίου.

4. Ό Ε. WÜRTHWEIN, *Die Bücher der Königen 1. Kön 17-2. Kön 25*, σειρά: ATD, τ. 11,2, Göttingen 1984, σ. 301, έγείρει ως έπιχείρημα τής μεταγενέστερης συγγραφής του τμήματος των στίχ. 15-19 τό ότι στον στίχ. 15 δέν χρησιμοποιείται τό «'Ελισαός» ή τό «προφήτης» αλλά ή φράση «άνθρωπος του Θεού». Η άποψη αυτή όμως παραγνωρίζει τό γεγονός ότι αυτό πρέπει νά γίνεται στόμα από τή δομή του κειμένου για νά δώσει έμφαση ακριβώς στη όμολογία του Ναϊμάν, ή όποια ακολουθεί, και με τήν όποια αναγνωρίζει ότι πραγματικός θεός είναι ό Θεός που είναι στον Ίσραήλ. Παράλληλα πρέπει νά ληφθεί υπόψιν αυτό που καταθέτει ό R. COHN, "Form and perspective in 2 Kings V", *Vetus Testamentum* 33.2 (1983) 172, ότι στην αρχή δέν αναφέρεται ό 'Ελισαός, αλλά τό κείμενο κάνει λόγο για έναν προφήτη, για νά τόν κατονομάσει στη συνέχεια. Θα προσθέταμε ότι υπάρχει μία όμαλή εξέλιξη στην διήγηση, δηλ. από τόν άνώνυμο προφήτη, περνάει στον επώνυμο προφήτη 'Ελισαίο, για νά καταλήξει στην παραδοχή ότι είναι όντως «άνθρωπος του Θεού».

ἐκτυλίσσεται μία ἀφήγησις μὲ δικό της περιεχόμενο γύρω ἀπὸ τὸ πρόσωπο τοῦ Ναιμάν. Ἡ ἀφήγησις αὐτὴ διακρίνεται ἀπὸ τὴν προηγούμενη, ἡ ὁποία ὀλοκληρώνεται στὸν στίχ. 4,44, διότι στὸν κύκλο τῶν διηγήσεων τοῦ Ἐλισαίου κάθε φορὰ πὺν ἀρχίζει ἕνα περιστατικὸ ὑπάρχει ἀλλαγὴ ἢ ἀναφορὰ σὲ ἄλλη τοποθεσία καὶ ἐν συνεχείᾳ γίνεται λόγος γιὰ κάποιον νέο πρόσωπο ἢ πρόσωπα, τὰ ὁποῖα συναντοῦν τὸν προφήτη. Ἐπομένως, οἱ στίχ. 5,1 ἔξ. πληροῦν καθ' ὅλα τὶς προϋποθέσεις αὐτὲς ἀναφερόμενες στὸν Ναιμάν, ὁ ὁποῖος βρῖσκεται ἐκτὸς Σαμάρειας καὶ πρόκειται νὰ κατευθυνθεῖ πρὸς αὐτή.

Πῶς ὀριοθετεῖται τὸ τέλος τῆς ἐνότητας; Ἐκτὸς ἀπὸ τὴν ἔνδειξις ὅτι μετὰ ἀπὸ τὸν στίχ. 5,27 ἀλλάζει ἡ θεματικὴ, ἐκεῖνο τὸ ὁποῖο κυρίως τὴν ὀριοθετεῖ εἶναι τὸ γεγονός ὅτι στὸν στίχ. 6,1 ἐμφανίζονται καὶ πάλι τὰ στοιχεῖα τὰ ὁποῖα προτάξαμε, δηλ. ἀλλαγὴ προσώπων καὶ τοποθεσίας⁵. Ἐπομένως, ἀρχίζει ἕνα καινούργιο περιστατικὸ καὶ λήγει ἕνα προηγούμενο. Ἐπιπροσθέτως, τόσο ἡ διήγησις πὺν προηγεῖται ὅσο καὶ ἡ διήγησις ἡ ὁποία ἔπεται εἶναι μικρὲς σὲ ἔκτασις, κάτι πὺν λόγω τῆς χαρακτηριστικῆς ἔκτασις τοῦ κεφ. 5, ἀλλὰ καὶ τοῦ ἰδιαιτέρου θέματός του (θεραπεία λεπροῦ, λατρεία τοῦ Γιαχβὲ ἀπὸ μὴ Ἰσραηλίτη), τὸ κάνει νὰ ξεχωρίζει⁶.

Ἱστορικοφιλολογικὴ κριτικὴ

Τὰ μεγαλύτερα προβλήματα στὴ συγκεκριμένη ἐνότητα ἀνακύπτουν κατὰ τὴ φιλολογικὴ κριτικὴ. Ἦδη πρὶν ὑπάρξει ὁποιαδήποτε ἐπιστημονικὴ διερεύνησις, προβληματίζει ἀρκετὰ τὸ γεγονός ὅτι ἐνῶ ἡ ἐνότητα 5,1-27 –κατ' ἀρχάς– φαίνεται ὡς ἐνιαία, στὸ ΜΚ ὑφίσταται διάκρισις ἀνάμεσα στοὺς στίχ. 1-19 καὶ τοὺς στίχους 20-27: Στὸ τέλος τοῦ στίχ. 4,44 ὑπάρχει πετουχὰ καὶ ἀντιστοίχως στὸ τέλος τοῦ 19 καὶ τοῦ 27 ὑπάρχει ἡ ἔνδειξις τῆς σετουμά. Πράγματι, μὲ μία ἀνάγνωσις ἀντιλαμβάνεται ὁ μελετητὴς ὅτι στοὺς στίχ. 20-27 τὸ ἐξιστορούμενο περιστατικὸ λαμβάνει χώρα ἀνάμεσα στὸν Γιεζὶ καὶ τὸν Ναιμάν –μόνο πρὸς τὸ τέλος ἀναφέρεται καὶ πάλι ὁ προφήτης Ἐλισαῖος–, μὲ τὸν Γιεζὶ νὰ καθίσταται τὸ πρωταγωνιστικὸ πρόσωπο ἀντὶ τοῦ Ναιμάν.

5. Στὴν συγκεκριμένη περίπτωσις ἡ ὁμάδα τῶν προφητῶν ἐνημερώνει τὸν Ἐλισαῖο ὅτι θὰ μεταβοῦν ἐγγύτερα στὶς ὄχθες τοῦ Ἰορδάνη.

6. Βλ. COHN, *Form and perspective in 2 Kings V*, σ. 171. Ἐπικουρικὰ βοηθᾷ καὶ ἡ παρουσία τοῦ σημαδιοῦ τῆς σετουμά στὸ κλείσιμο τοῦ στίχ. 5,27.

Ἡ ἀκαδημαϊκὴ ἔρευνα συμπέρανε ὅτι τὸ τελευταῖο αὐτὸ περιστατικὸ ἀπη-
χεῖ ἄλλο φιλολογικὸ εἶδος, τὸ εἶδος μιᾶς διδακτικῆς ἱστορίας. Ἡ σύγκριση
πρὸς τοὺς προηγούμενους στίχους κατέδειξε μία ἀλλαγὴ στὴ θεματολογία καὶ
κατ' ἐπέκταση στὸ εἶδος. Οἱ στίχοι 1-14 ἔχουν ὡς θέμα τους ἕνα θαυμαστὸ πε-
ριστατικὸ σὲ ἀντίθεση πρὸς τοὺς στίχους 15-19, οἱ ὁποῖοι ἀσχολοῦνται μὲ μία
ἱστορία μεταστροφῆς καὶ ὁμολογίας⁷, καὶ πρὸς τοὺς στίχ. 20-27, οἱ ὁποῖοι δια-
θέτουν ἠθικὴ χροιά. Βεβαίως, καὶ ἐντὸς τῶν στίχων 1-14 ἐντοπίζεται μία δια-
φοροποίηση, μὲ τοὺς στίχους 1-7 νὰ ἀναφέρονται στὴν πλοκὴ καὶ κορύφωση
τοῦ ἀδιεξόδου⁸ καὶ τοὺς στίχους 8-14⁹, μὲ τοὺς ὁποίους ἀρχίζει ἡ λύση τοῦ προ-
βλήματος μὲ τὴν ἐμφάνιση καὶ παρέμβαση τοῦ Ἑλισαίου¹⁰, αὐτὴ ὅμως θεω-
ρεῖται ἀπὸ τοὺς μελετητὲς περισσότερο δομικῆς ὑφῆς, ἐνῶ οἱ ὑπόλοιπες ἔδω-
σαν τὴν ἀφορμὴ γιὰ διάσπαση τῶν ἀπόψεων σχετικῶς μὲ τὴν ὑποστήριξη τῆς
συνοχῆς ἢ τοῦ κατακερματισμοῦ τῆς διηγήσεως τοῦ κεφ. 5.

Στὴν ἔρευνα καταγράφονται οἱ ἐξῆς ἀπόψεις: α) ὀλόκληρο τὸ πέμπτο κεφά-
λαιο εἶναι ἀμιγές¹¹, β) ἡ ἐνότητα τῶν στίχων 20-27 εἶναι μεταγενέστερη προέ-
κταση τῆς ἐνότητας 1-19¹² καὶ γ) ὑπάρχουν τρία ξεχωριστὰ τμήματα¹³: 1-14, 15-
20 καὶ 20-27, μὲ τὸ πρῶτο μόνον νὰ εἶναι τὸ αὐθεντικὸ τῆς ἀρχικῆς συγγραφῆς¹⁴.
Αὐτὲς οἱ θεωρήσεις ἐπηρεάζουν καὶ τὴ χρονολόγηση τοῦ ὑπὸ ἐξέταση στίχ. 15,
ὁ ὁποῖος κατὰ τὴν πρώτη καὶ δευτέρη ἀποψη ἀνήκει σὲ πρόωμο στάδιο –πάντο-

7. Βλ. WÜRTHWEIN, *Die Bücher der Königen*, σ. 301.

8. Ὅλα τὰ δευτερεύοντα πρόσωπα ποὺ ἐμπλέκονται καθυστεροῦν καὶ ἐντείνουν τὴν πλο-
κὴ, βλ. COHN, *Form and perspective in 2 Kings V*, σ. 174, καὶ στὴν σ. 175 ἀναφέρει ὅτι τὸ μασο-
ρικὸ *risqa* στὸ τέλος τοῦ στίχ. 7 ἐπιβεβαιώνει ὅτι σταματᾷ ἡ ροὴ τῆς διήγησης.

9. Ὁ V. FRITZ, *Das zweite Buch der Könige*, σειρά: ZBK, τ. 10/2, Zürich 1998, σ. 30, χαρα-
κτηρίζει τοὺς στίχους αὐτοὺς ὡς τὴν «κατεξοχὴν διήγησι τοῦ θαύματος».

10. Βλ. COHN, *Form and perspective in 2 Kings V*, σ. 172 καὶ K. SCHÖPFLIN, "Naaman. Seine
Heilung und Bekehrung im Alten und im Neuen Testament", *BN NF* 141 (2009) 35.

11. Βλ. M. MULZER, "Der kranke und der gesunde Gehasi. Zum Verhältnis von 2Kön 5 zu
2Kön 8,1-6", *BN NF* 153 (2012) 25.

12. Πρὸβλ. M. SWEENEY, *I & II Kings. A Commentary*, σειρά: OTL, Louisville - London 2007,
σ. 297 καὶ A. JEPSEN, *Nabi*, München 1934, σ. 75-76.

13. Βλ. COHN, *Form and perspective in 2 Kings V*, σ. 171-172, ὁ ὁποῖος ἐπισημαίνει ὅτι ἡ δια-
φορὰ ἀφορᾷ καὶ στὰ πρωταγωνιστικὰ πρόσωπα, καθὼς γιὰ τοὺς στίχ. 1-14 εἶναι ὁ Ἑλισαῖος,
γιὰ τοὺς στίχ. 15-19 εἶναι ὁ Ναμάν καὶ γιὰ τοὺς στίχ. 20-27 εἶναι ὁ Γιεζί. Θεωρεῖ ὅτι οἱ στίχ. 15-
19 εἶναι προέκταση τῶν στίχ. 1-14, ἐνῶ οἱ στίχ. 20-27 εἶναι τελείως ἀνεξάρτητοι.

14. Βλ. FRITZ, *Das zweite Buch der Könige*, σ. 29. Ὁ WÜRTHWEIN, *Die Bücher der Königen*,
σ. 300-303 διακρίνει τὸ κεφ. 5 σὲ στάδια ἐπεξεργασίας ὡς ἐξῆς: α) 1-14*, β) 15a.17*-19a, γ)
5b*.15b-17aa*.19b-27.

τε υπό την προϋπόθεση ότι ο στίχος δὲν ἀποτελεῖ μεταγενέστερη προσθήκη¹⁵-, ἐνῶ κατὰ τὴν τρίτη θεωρία εἶναι αἰχμαλωσιακὸς ἢ μετααἰχμαλωσιακός.

Ὁ Cogan διαφωνεῖ μὲ τὴν ἄποψη ὅτι τὸ 20-27 εἶναι μεταγενέστερο, καθὼς ἀντιστοιχεῖ ἀκριβῶς πρὸς τὸ πρῶτο τμήμα (στίχ. 1-14) δι' ἀντιστροφῆς τῶν ρόλων: ὁ Ναϊμὴν ἀπὸ εἰδωλολάτρης γίνεται πιστὸς καὶ θεραπεύεται ἀπὸ τὴ λέπρα, ἐνῶ ὁ Γιεζὶ ἀπιστεῖ καὶ τιμωρεῖται μὲ τὴν ἴδια ἀσθένεια¹⁶. Ὅσοσο, τὸ τμήμα αὐτὸ ἀσχολεῖται μὲ τὴν προσωπικότητα τοῦ Γιεζὶ –ὁ ὁποῖος σημειωτέον δὲν ἀναφέρεται στοὺς στίχ. 1-19– μὲ ἀρνητικὸ τρόπο, πρᾶγμα ποὺ ἀντίκειται στὰ ὅσα εἶναι γνωστὰ γιὰ τὸν Γιεζὶ στὸ 4^ο καὶ 8^ο κεφάλαιο τοῦ *B' Βασιλέων*¹⁷. Ἐπομένως, ἡ μετάθεση τοῦ κέντρου βάρους τῆς πλοκῆς, τὰ ἀντιφατικὰ στοιχεῖα, ὅπως ἐπίσης ἡ ἀπόλυτη ἀντιστοιχία τῶν χαρακτήρων, κατευθύνουν πρὸς τὴν ἄποψη ὅτι κάποιος μεταγενέστερος ἐπέξετεινε τὴν ἱστορία, δίνοντας σὲ αὐτὴ θεματικά, μὲ τὸ τελευταῖο τμήμα, συμμετρικὴ δομὴ καὶ χαρακτηριστὰ ἐποικοδομητικὰ¹⁸.

Οἱ ἐνστάσεις γιὰ τὴ γνησιότητα τῆς ὑποενότητας τῶν στίχ. 15-19 εἶναι ἐπίσης ποικίλες. Ἡ πρώτη ἐνσταση εἶναι ὅτι στοὺς στίχ. 1-14 ὑπάρχει καθαρῶς μό-

15. Δύσκολο βεβαίως διότι φαίνεται νὰ εἶναι συμπαγῆ τὰ τρία τμήματα. Ἀκόμη καὶ ἡ φιλολογικὴ κριτικὴ τοῦ WÜRTHWEIN, *Die Bücher der Königen*, σ. 300-303, ὁ ὁποῖος διακρίνει στρώματα ἐπεξεργασίας, τὸ ὑπὸ ἐξέταση σημεῖο κατατάσσεται κανονικὰ ἐπίσης στὴν δευτέρη ἐνότητα.

16. Βλ. M. COGAN – H. TADMOR, *II Kings. A new translation with introduction and commentary*, σειρά: AYBC, τ. 11, New Haven - London 1988, σ. 68. Βεβαίως, μὴ ἀναλογία ὑπάρχει καὶ ἀνάμεσα στοὺς στίχ. 1-14 καὶ 15-19 (ὁ Ναϊμὴν γίνεται «δοῦλος» τοῦ προφήτη, ὁ προφήτης εἶναι ἐκεῖνος ποὺ ἔχει μαζί του τὸν Θεὸ καὶ ὄχι ὁ Ναϊμὴν ποὺ εἶχε νικήσει τοὺς Ἰσραηλῆτες μὲ τὴ βοήθεια τοῦ Θεοῦ κ.λπ.).

17. Βλ. G. HENTSCHEL, *2 Könige*, σειρά: NEB.AT., τ. 11, Würzburg 1985, σ. 24, COHN, *Form and perspective in 2 Kings V*, σ. 171, SCHÖPFLIN, *Naaman*, σ. 36 καὶ WÜRTHWEIN, *Die Bücher der Königen*, σ. 302-303, ὅπου ἐπιπλέον σημειώνει ὅτι εἶναι ἡ πρώτη φορὰ ποὺ ἀναφέρεται στὴν παρούσα διήγηση τοῦ κεφ. 5 ὁ Γιεζὶ. Μάλιστα, στὸ 8^ο κεφάλαιο δὲν γίνεται κανένας λόγος γιὰ τὴν λέπρα τοῦ Γιεζὶ, βλ. MULZER, *Zum Verhältnis von 2Kön 5 zu 2Kön 8,1-6*, σ. 19.

18. Οἱ συμμετρικὲς δομὲς ἄλλωστε εἶναι συνήθως προῖον τελικῶν συντακτῶν. Ἐπιπλέον, ἔχει ἴσως δίκαιο ὁ Hentschel, ὁ ὁποῖος θεωρεῖ ἀπίθανο νὰ γίνονταν ἀρχικὰ λόγος στὴν ἱστορία γιὰ ἀσῆμι, χρυσάφι καὶ πολυτίμες φορεσιές, βλ. HENTSCHEL, *2 Könige*, σ. 24, τὰ ὁποῖα μᾶλλον εἰσάγονται μόλις στὸ στίχ. 22, ἀνακλώντας μίαν ἐπεξηγήση τῆς λέξεως «εὐλογία» (עֲוָלִיָּה) τοῦ στίχ. 15 καὶ εἰσέρχονται μεταγενέστερα στὸν στίχ. 5β, ἀλλίως δὲν ἐξηγεῖται γιὰ ποῖο λόγο ὁ Σῦρος βασιλιάς τοῦ ἔδωσε μόνον ἓνα γράμμα καὶ ὄχι καὶ τὰ δῶρα. Κατὰ τῆς ἄποψης παραμένει τὸ ἐπιχείρημα τοῦ MULZER, *Zum Verhältnis von 2Kön 5 zu 2Kön 8,1-6*, σ. 24, ὅτι ἀφενὸς ἀπουσιάζει τὸ τί συνέβη μεταγενέστερα καὶ ἀφετέρου ὅτι ὁ ρηματικὸς τύπος στὸ στίχ. 19c τοῦ MK δὲν συμφωνεῖ μὲ τὶς μεταφράσεις, οἱ ὁποῖες γιὰ νὰ δεῖξουν ὅτι πρόκειται γιὰ ἄλλη ἱστορία χρησιμοποιοῦν δευτερεύουσα πρόταση.

νο ή ἐξιστόρηση, ἐνῶ στους ὑπόλοιπους στίχους συμπληρώθηκαν τὰ ἀπουσιάζοντα ἀπὸ τὴν ἀρχικὴ διήγηση θεολογικά συμπεράσματα¹⁹. Βεβαίως, σὲ τέτοιες περιπτώσεις εἶναι πολὺ δύσκολο νὰ διαχωρίζει κανεὶς μία ἱστορία ἀπὸ τὰ συμπεράσματά της, διότι τὰ συμπεράσματα δὲν ἀλλάζουν τὸ κέντρο βάρους τῆς διήγησης, ἀπλῶς διευκρινίζουν τὴν οὐσία της. Ἐὰν ἄλλαξε ἀκραιοῦς τὸ κέντρο βάρους, ὡς συμβαίνει μὲ τοὺς στίχους 20-27, αὐτὸ ὄντως θὰ ἀποτελοῦσε ἐπιχείρημα ἐναντίον τῆς ἀκεραιότητος, ἀλλὰ κάτι τέτοιο δὲν συμβαίνει στους στίχ. 15-19.

Ἡ θεραπεία τοῦ Ναϊμὰν περιγράφεται μόνις στὸ τελευταῖο ἡμιστίχιο τοῦ στίχ. 14. Ἐπομένως τὸ σημεῖο αὐτὸ δὲν μπορεῖ νὰ ἀποτελεῖ τὴν κορύφωση τῆς διηγήσεως, ἀλλὰ τὴ θέση αὐτὴ κατέχει ὁ στίχ. 15²⁰. Ἐὰν ἡ ἱστορία σταματᾷ στὸ στίχ. 14, τότε δημιουργεῖται ἓνα παρόμοιο πρόβλημα πὸν ἀντιμετωπίζει καὶ ὁ στίχ. 19, ἀπουσιάζει δηλαδὴ ὅποιαδήποτε ἀναφορὰ στὴν ἀντίδραση τοῦ Ναϊμὰν γι' αὐτὴ τὴ θαυμαστὴ θεραπεία, ἀλλὰ καὶ κάθε ἀναφορὰ γιὰ τὸ ἄν ἐπέστρεψε στὴν οἰκία του κ.λπ.²¹. Ἐπομένως ὁ στίχ. 15 εἶναι τὸ κέντρο τῆς ὑποθέσεως ὅλου τοῦ κεφαλαίου.

Ὡς βασικὸ ἐπιχείρημα κατὰ τῆς ἀκεραιότητος προβάλλεται τὸ γεγονὸς ὅτι μὲ τὴν ὀλοκλήρωση τῆς ἴασης στὸ στίχ. 14 ὀλοκληρώνεται ὁ σκοπὸς καὶ τὸ νόημα τῆς ἱστορίας καὶ ὅτι ἡ ἐπιστροφή τοῦ εὐεργετηθέντος εἶναι ἀσυνήθιστη²².

19. Βλ. FRITZ, *Das zweite Buch der Könige*, σ. 30 καὶ WÜRTHWEIN, *Die Bücher der Königen*, σ. 301.

20. Βλ. K. D. FRICKE, *Zweite Buch von der Königen*, σειρά: BAT, τ. 12/II, Stuttgart 1972, σ. 73 καὶ SWEENEY, *I & II Kings*, σ. 300.

21. Βλ. MULZER, *Zum Verhältnis von 2Kön 5 zu 2Kon 8,1-6*, σ. 25.

22. Τὸ γεγονὸς ὅτι ὁ Ναϊμὰν ἐπιστρέφει στὸν προφήτη γιὰ νὰ ἐπιβεβαιωθεῖ τὸ ἐπισυμβάν θαῦμα καὶ νὰ τὸν εὐχαριστήσῃ, ἐνθυμίζει κατὰ τι τὶς διατάξεις γιὰ τοὺς λεπρούς, κατὰ τίς ὁποῖες ὁ ἱερέας εἶναι ἐκεῖνος ὁ ὁποῖος ἐπιβεβαιώνει τὴν πλήρη ἴαση, βλ. *Λευ 13-14*. Πρὸβλ. SWEENEY, *I & II Kings*, σ. 298. Οἱ διατάξεις αὐτὲς εἶναι κατὰ γενικὴ ἐκτίμηση μεταγενέστερες. Ὅμως στὴ συγκεκριμένη περίπτωση ὁ Ναϊμὰν δὲν ἐπιστρέφει γιὰ νὰ λάβῃ τὴ διαβεβαίωση ἀπὸ κάποιον, ἀλλὰ γιὰ νὰ δώσει ὁ ἴδιος μιὰ διαβεβαίωση περὶ τοῦ Θεοῦ τοῦ Ἰσραὴλ, ὡς ἀληθινοῦ Θεοῦ καὶ νὰ ἐκφράσῃ εὐγνωμοσύνη, πρὸβλ. τὴν ἀποψη τῆς SCHÖPFLIN, *Naaman*, σ. 37, ὅτι δὲν σχετίζεται ἡ διήγηση μὲ τὴ λατρευτικὴ προοπτικὴ τοῦ Λευιτικοῦ. Ἐπίσης, σὲ ὅ,τι ἀφορᾷ τοὺς θαθαρισμοὺς: Σὲ βαβυλωνιακὰ τελετουργικὰ ἐξορκισμοῦ ἡ ἱκεσία συναντᾷ κανεὶς συχνὰ τὴν ἀνάγκη γιὰ λούσιμο στὸν Εὐφράτη ἑπτὰ φορὲς, βλ. S. LANDERSDORFER, *Die Bücher der Könige übersetzt und erklärt*, σειρά: HSAT(K), τ. 3, Bonn 1927, σ. 155. Τὸ ἑπτὰ ὅμως ἀποτελοῦσε ἀπὸ ἀρχαιολογικῶν χρόνων σὲ ὅλη τὴν Ἑγγύς Ἀνατολὴ ἱερὸ ἀριθμὸ, ἐνῶ ἡ σχέση τοῦ Ἐλισαίου μὲ τὸν Ἰορδάνη δὲν ὑφίσταται μόνον στὸ κεφ. 5, ἀλλὰ καὶ στὸ ἐπόμενο περιστατικὸ στὸ κεφ. 6 καὶ εὐρύτερα, βλ. SWEENEY, *I & II Kings*, σ. 296.

Ὡστόσο, ἡ Schöpfung ἀναιρεῖ τὸ ἐπιχείρημα λέγοντας ὅτι ὑπάρχουν ἀναλογίες καὶ σὲ ἄλλα περιστατικά π.χ. *A' Βασ.* 17,24 καὶ *B' Βασ.* 4,37²³. Παρ' ὅλα αὐτὰ καὶ ἡ ἴδια θεωρεῖ ὅτι ἡ σύνθεση τῆς διήγησης συνέβη σὲ μεταγενέστερο χρόνο, ἴσως κατὰ τὴν μεταιχμαλωσιακὴ ἐποχὴ ἢ ἀκόμη καὶ κατὰ τοὺς ἑλληνιστικoὺς χρόνους (4^ο /3^ο αἰ. π.Χ.). Αὐτὸ τὸ συμπεραίνει ἀπὸ τὸ μοτίβο τῆς μεταστροφῆς μὴ Ἰσραηλίτη ὕστερα ἀπὸ ἐπέμβαση τοῦ Γιαχβέ, ὡς συμβαίνει π.χ. στὸ βιβλίο τοῦ Ἰωνᾶ (στίχ. 1,9.14-16) ἀλλὰ καὶ σὲ ἐκεῖνο τοῦ Δανιήλ (στίχ. 3,29β, 6,27, καὶ πρβλ. 2,47)²⁴. Εἶναι ὅμως ἐπιτυχῆς αὐτὴ ἡ ἀναγωγή;

Ἡ μεταστροφή εἶναι τὸ αἶτημα τοῦ Ναιμᾶν στὸ στίχ. 18²⁵ καὶ χαρακτηρίζεται ἀπὸ τὸν Hentschel ὡς προβληματισμὸς τῶν μετεγενεστέρων προσήλυτων²⁶. Ὁ Würthwein διατυπώνει πιὸ συγκεκριμένα αὐτὸν τὸν προβληματισμὸ μέσα ἀπὸ δύο ἐρωτήματα: α) μὲ ποιὸν τρόπο εἶναι δυνατὸν νὰ λατρεύσει κανεὶς τὸν Γιαχβέ ἐκτὸς Παλαιστίνης; β) Τί νὰ κάνει ἕνας πιστὸς τοῦ Γιαχβέ, ὅταν εἶναι ὑποχρεωμένος νὰ ὑπηρετεῖ ἕναν εἰδωλόλατρη βασιλιά καὶ δὲν μπορεῖ νὰ ἀποφύγει νὰ παρευρίσκει στὴ λατρεία τοῦ ἐντόπιου θεοῦ; Ἐπομένως, ἰσχυρίζεται ὅτι τὰ ἐρωτήματα αὐτὰ σχετίζονται μὲ παραμονὴ πιστῶν τοῦ Γιαχβέ σὲ ξένη χώρα καὶ προϋποθέτουν τὴ μοναδικότητα καὶ ἀποκλειστικότητα τοῦ Γιαχβέ²⁷. Φαίνεται λοιπὸν νὰ συνηγοροῦν μὲ ὅσα ἡ Schöpfung ἔθεσε ὡς βάση γιὰ τὴν ὕστερη χρονολόγησι.

Ὡστόσο, ἡ Schöpfung δίνει ἕνα ἀντεπιχείρημα γι' αὐτὰ, χωρὶς ὅμως ἡ ἴδια νὰ τὸ ἀποδέχεται. Ἀναφέρει ὅτι τὸ γεγονὸς ὅτι ὁ Ναιμᾶν ζητᾷ νὰ λατρεύει τὸν Θεὸ σὲ ἄλλο τόπο, δὲν συνάδει μὲ τὴν δευτερονομιστικὴ ἀντίληψη. Ἐπίσης πουθενὰ δὲν ἀπαιτεῖται, ὡς εἶναι τὸ σύνθημα, περικομὴ, τήρησι τοῦ Σαββάτου ἢ ἐφαρμογὴ τῶν διατάξεων τοῦ Νόμου²⁸. Ἡ Schöpfung ἀπορρίπτει τὸ ἐπιχείρημά της πεπεισμένη ἀπὸ τὸ ἰσχυρὸ μοτίβο τῆς μεταστροφῆς, τὸ ὁποῖο τὸ θεωρεῖ ὡς τὸ κατ' ἐξοχὴν σημαντικὸ. Εἶναι ὅμως μᾶλλον ἀντιφατικὸ ἡ διήγησι νὰ εἶναι γραμμὴν σὲ ὕστερους χρόνους ἀλλὰ νὰ μὴν συσχετίζει τὴν μεταστροφή μὲ κά-

23. Βλ. SCHÖPFLIN, Naaman, σ. 39-40.

24. Βλ. SCHÖPFLIN, Naaman, σ. 40-41.

25. «Ὅταν ὁ κύριός μου, ὁ βασιλιάς τῆς Συρίας, μπαίνει στὸν ναὸ τοῦ θεοῦ Ριμμὸν γιὰ νὰ προσκυνήσει, εἶμαι ὑποχρεωμένος κι ἐγὼ ποὺ τὸν συνοδεύω νὰ προσκυνῶ μαζί του, γιατί στηρίζεται στὸ χέρι μου. Ἄς μὲ συγχωρήσει λοιπὸν ἐκ τῶν προτέρων ὁ Κύριος γι' αὐτὴ τὴν πράξι μου».

26. Βλ. HENTSCHEL, 2 Könige, σ. 24.

27. Βλ. WÜRTHWEIN, Die Bücher der Königen, σ. 301.

28. Βλ. SCHÖPFLIN, Naaman, σ. 41.

ποιο τελετουργικό. Ἀκόμη πιὸ περίεργο εἶναι νὰ εἶναι δημιουργημένη ἐντὸς τοῦ δευτερονομιστικοῦ corpus καὶ παρ' ὅλα αὐτὰ νὰ ἀντιβαίνει πρὸς αὐτό.

Γιὰ νὰ δικαιολογήσει ἡ Schöpfung αὐτὴν τὴν ἀντίφαση, καταφεύγει στὴν εἰκασία ὅτι πιθανῶς στὴ Διασπορὰ ὑπῆρχαν καὶ ἄλλες φωνές, οἱ ὁποῖες δὲν συμβάδιζαν μὲ τὴν κεντρικὴ κυρίαρχη ἄποψη (ἡ ὁποία σχετίζεται μὲ τὴ θεολογία τοῦ DtrG), μία ἐκ τῶν ὁποίων εἶναι αὐτὴ τῆς ἱστορίας τοῦ κεφ. 5²⁹.

Ὡς προέκταση αὐτῆς τῆς συλλογιστικῆς εἶναι ἐκείνη ὅσων ὑποθέτουν ὅτι ἡ ἐπιθυμία τοῦ Ναϊμὰν νὰ δημιουργήσει ἕνα εἶδος τόπου προσευχῆς στὴ Δαμασκὸ ἀναδεικνύει ὅτι ἡ ἱστορία κατεγράφη γιὰ νὰ προσφέρει νομιμοποίηση σὲ ὅσους Ἰσραηλίτες συνέχιζαν τὴ λατρεία τοῦ Γιαχβὲ στὴν ἀκάθαρτη χώρα τῆς ἐξορίας τους, δηλ. στὴ Διασπορὰ³⁰. Ὡστόσο, τὸ περιστατικὸ τοῦ Ναϊμὰν ἀναφέρεται σὲ μὴ Ἰσραηλίτη, ὁ ὁποῖος μεταφέρει μαζί του γιὰ τὸν εἰδικὸ αὐτὸ λόγο χῶμα ἀπὸ τὴν Παλαιστίνη. Ἐπομένως, ἐξεταζόμενη μὲ ἀπόλυτη ἀκρίβεια, ἡ διήγηση δὲν ἱκανοποιεῖ τὴν προϋπόθεση ὅτι πρόκειται γιὰ φωνὲς τῆς Διασπορᾶς, διότι ἀναφέρεται σὲ μὴ Ἰσραηλίτη καὶ προϋποθέτει «γῆ» ἀπὸ τὴν Παλαιστίνη.

Τὸ σχόλιο τοῦ Cogan παρέχει μία πιὸ εὐλόγη ἐξήγηση: «Ὁ Ναϊμὰν γίνεται «προσῆλυτος». Ὅπως καὶ ἄλλοι ξένοι σὲ αὐτὴν τὴν πρώιμη περίοδο (βλ. Ρούθ), ὁ Ναϊμὰν γίνεται δεκτὸς στὴν κοινότητα τῶν λατρευόντων τὸν Γιαχβὲ χωρὶς νὰ προαπαιτεῖται τελετουργικὸ μεταστροφῆς ἢ πολεμικῆς, τὰ ὁποῖα ἦταν ἐνδεικτικὰ τῆς μεταιχμαλωσιακῆς περιόδου»³¹. Ἀνεξαρτήτως ἀπὸ τὸ ἂν ὑπάρχει

29. Εὐστοχα παραθέτει τὶς φράσεις ἐνὸς ἄλλου ἐρευνητῆ: «ὑπάρχουν ἐπίσης ἄλλες δυνατότητες λύσεων γιὰ μία νόμιμη ἐφαρμογὴ τῆς μονοθεϊστικῆς ὁμολογίας στὸν Γιαχβὲ, ἐκτὸς ἀπὸ ἐκείνη τοῦ DtrG καὶ τοῦ Ἑσδρα καὶ Νεεμία», SCHÖPFLIN, Naaman, σ. 41, ὑποσ. 28.

30. Βλ. COGAN, *II Kings*, σ. 67. Ἀκόμη καὶ ἡ πληροφορία γιὰ μία Συναγωγὴ στὴν Nehardea, ἐνὸς ἰουδαϊκοῦ κέντρου, ἡ ὁποία εἶχε κτιστεῖ μὲ χῶμα καὶ πέτρες ἀπὸ τὴν Ἱερουσαλὴμ (βλ. WÜRTHWEIN, *Die Bücher der Königen*, σ. 300), ἔστω καὶ ἂν ἀληθεύει, πρέπει νὰ ἦταν ἄγνωστη σὲ εὐρὸν κοινὸ τῶν κειμένων, ὥστε ἡ ἀναφορὰ τῆς συμβολικὰ διὰ τοῦ περιστατικοῦ τοῦ Ναϊμὰν θὰ ἦταν ἀκατανόητη.

31. COGAN, *II Kings*, σ. 67. Ἀπαιτεῖται πάντοτε προσοχὴ στοὺς συνειρημοὺς ποὺ προκαλοῦν τὰ κείμενα, διότι οἱ ἀφαιρετικοὶ συσχετισμοὶ εἶναι παραπλανητικοί, π.χ. σὲ κείμενο εἶναι ἐμφανῆς ἡ ἀντίληψη ὅτι ἡ λατρεία τοῦ Γιαχβὲ προϋποθέτει τοπικὸ περιορισμό. Ἄν αὐτὸ τὸ συσχετίσει κανεὶς μὲ τὸν διάλογο τοῦ Κυρίου μετὰ τὴ Σαμαρείτιδα, ὅπου λύεται τὸ πρόβλημα μὲ τὴν ἀποδέσμευση τοῦ τόπου ἀπὸ τὴ λατρεία τοῦ Θεοῦ (*Ἰωαν* 4,25), μπορεῖ νὰ καταλήξει κανεὶς ὅτι τὸ *B' Βασ*. 5 εἶναι γραμμένο τὴν ἐποχὴ τῶν Εὐαγγελίων, ὡς ἀντίδραση σὲ αὐτὴν τὴν ἀντίληψη! Κάτι ἀνάλογο μπορεῖ νὰ συμβεῖ μὲ τὰ ποτάμια. Τὰ ποτάμια τῆς Συρίας σχετίζονται κατὰ ἕναν τρόπο μὲ τὰ ποτάμια τοῦ Παραδείσου, ἀλλὰ στὴν ἱστορία μας προβάλλει ὁ Ἰορδάνης ὡς τόπος ἀναδημοουργίας (πρβλ. SWEENEY, *I & II Kings*, σ. 296). Ἐπειδὴ ἡ διήγηση τῶν πρώτων κεφα-

άντιστοιχία με την Ρούθ, ή πρόωμη χρονολόγηση λύνει με όμαλό τρόπο όλα τα προβλήματα, τα όποια ανέφερε ή Schöpfung, χωρίς να καταφεύγει κανείς σε εικασίες. Το έπιχείρημα της μεταστροφής³² δέν μπορεί να βαρύνει μονοσήμαντα πρὸς τὴν ἀπόρριψη ὄλων τῶν ἄλλων στοιχείων, ὅπως εἶναι ἡ κυρίαρχη ἀντίληψη περὶ τῆς χώρας ὡς ἰδιοκτησίας καὶ τόπου θεοφάνειας τοῦ Γιαχβέ, δηλ. ὅτι ὁ Θεὸς κατοικεῖ στὰ «χώματα» συγκεκριμένης περιοχῆς. Ἡ ἰδέα τῆς μεταστροφῆς δέν ὑπῆρχε μόνο στοὺς μεταιχμαλωσιακοὺς χρόνους. Ἀντίθετα ἡ ἰδέα τῆς φυσικῆς θεοεδρείας τοῦ Θεοῦ ὑπῆρχε μόνο στοὺς προαιχμαλωσιακοὺς χρόνους. Ἐπομένως, ἡ περικοπὴ 5,1-19 ἀνήκει στοὺς προαιχμαλωσιακοὺς χρόνους με πιθανότερη τὴ χρονολόγηση τὴν περίοδο τῶν πολλῶν διενέξεων Ἰσραήλ - Συρίας. Αὐτὸ ἀποκλείει τὸ ἐνδεχόμενο ἢ δήλωση τοῦ Ναϊμάν νὰ προέρχεται ἀπὸ τὸ μεταιχμαλωσιακὸ περιβάλλον τοῦ ἤδη ἀνεπτυγμένου ἀποκλειστικοῦ μονοθεϊσμοῦ.

Ἑρμηνευτικὴ προσέγγιση

Ποιὰ εἶναι ἡ ὀρθὴ κατανόηση τοῦ στίχ. 5,15; Ὁ Fricke τὴν ἐκλαμβάνει ὡς δοξολογία³³. Ὁ Landersdorfer ἐκλαμβάνει τὴ φράση ὡς ὁμολογία τῆς ἀποκλειστικότητας τοῦ Θεοῦ, ταυτόχρονα ὁμως ἰσχυρίζεται ὅτι ὁ Ναϊμάν ἀναμένει κατὰ τὴν ἐπιστροφή του τὴν ἀνεκτικότητα τοῦ Γιαχβέ, ὅπως πράττουν καὶ οἱ ἐθνικοὶ θεοὶ ὁ ἕνας γιὰ τὸν ἄλλο³⁴. Σὲ αὐτὴ τὴ βάση ὁ Lasine τείνει νὰ συμφωνήσει με τὴν ἄποψη ὅτι ἡ φράση ἀνήκει στὴν κατεύθυνση τῆς «ἀνεκτικῆς μονολατρίας»³⁵.

λαίων τῆς *Γενέσεως* εἶναι μεταγενέστερη δέν σημαίνει ὅτι καὶ τὸ κείμενό μας ἐδῶ εἶναι ἀκόμα μεταγενέστερο ἀπὸ ἐκεῖνο τῆς *Γενέσεως*.

32. Ἐνῶ στοὺς στίχ. 1-14 ἡ ἐστίαση εἶναι στὴν θεραπεία, στοὺς στίχ. 15-19 κέντρο εἶναι ἡ πνευματικὴ μεταμόρφωση τοῦ Ναϊμάν, βλ. COHN, Form and perspective in 2 Kings V, σ. 177 καὶ 183, δηλ. ἀπὸ τὴ σωματικὴν θεραπεία στὴν πνευματικὴν θεραπεία διὰ τῆς ὁμολογίας. Αὐτὸ θυμίζει κατὰ κάποιον τρόπο τὰ θαύματα τοῦ Θεανθρώπου, πρὸβλ. J. BLENKINSOPP, *Geschichte der Prophetie in Israel*, Stuttgart-Berlin-Köln 1998, σ. 67. Ἡ ἄρρηκτη ψυχοσωματικὴ ἐνότητα καὶ ἡ διὰ τῆς θεραπείας ἀναγνώριση τοῦ Θεοῦ εἶναι θεμελιώδεις βιβλικῆς θεολογικῆς ἰδέες.

33. Βλ. FRICKE, *Zweite Buch von der Königen*, σ. 73.

34. Βλ. LANDERSDORFER, *Könige*, σ. 155.

35. Βλ. S. LASINE, "Co in peace" or "Go to Hell"? Elisha, Naaman and the meaning of monotheism in 2 Kings 5", *SJOT* 25.1 (2011) 16.

Διαφορετικά την κατανοούν όσοι την χρονολογούν ως ύστερη. Ο Fritz πιστεύει ότι η φράση άπηχεϊ έναν συνεπή μονοθεϊσμό, άνευτυγμένο κατά την αίχμαλωσία ή μετά από αυτήν, όπου η αποκλειστικότητα του Θεού σε όλο τον κόσμο και η άνυπαρξία των άλλων θεών είναι δεδομένη, και παραθέτει συναφή χωρία του *Δευτεροροσαΐα* και του *Δευτερονομίου* (στίχ. 4,35.39)³⁶. Με την ίδια γραμμή συντάσσεται και η Schöpfung, η οποία ισχυρίζεται ότι «είναι ξεκάθαρα μία μονοθεϊστική έκφραση με παγκόσμια κατεύθυνση, η οποία και πάλι δείχνει προς μία μεταιχμαλωσιακή χρονολόγηση»³⁷.

Σε σχέση με τα παραπάνω, διατυπώνουμε την άποψη ότι η φράση δεν ένέχει το ύπόβαθρο ενός αποκλειστικού μονοθεϊσμού, διότι ο προβληματισμός του Ναϊμάν είναι διαφορετικός, ως θα αναπτύξουμε στη συνέχεια. Ο Ναϊμάν, δηλ. κατ' ουσίαν ο συγγραφέας του κειμένου, άρθρώνει τον προβληματισμό άν ή αναγνώριση του Γιαχβέ ως μοναδικού Θεού του Ίσραήλ αποκλείει ή επιτρέπει –έξ ανάγκης– τη λατρεία άλλων θεών.

Είναι παράδοξο για πολλούς, οί όποιοι θεωρούν ότι ο Έλισαΐος πρεσβεύει –όπως και ο Ήλιος– μία αποκλειστική λατρεία του Γιαχβέ, τό γιατί δεν άπορρίπτει ή δεν άντιδρά σε αυτήν την πρόταση του Ναϊμάν, δηλ. να προσκυνά παράλληλα με τον Γιαχβέ και τον θεό Ριμμών στη Δαμασκό³⁸. Βεβαίως, είναι γνωστό ότι στην άρχαιότητα άν κάποιος άπέρριπτε τη λατρεία των θεών της πόλης του ήταν άδύνατο να συμμετέχει σε όποιαδήποτε τελετή ή να καταλαμβάνει δημόσιο αξίωμα³⁹, όμως από την άλλη είναι επίσης γνωστό ότι ή συγκρητιστική λατρεία στον Ίσραήλ δεν ήταν άνεκτη για κανέναν άπολύτως λόγο από τον ζηλωτή Γιαχβέ και τους προφήτες του. Στο τέλος όμως της διηγήσεως του κεφ. 5, ο Έλισαΐος διαψεύδει με τη στάση του αυτή την άντίληψη καθώς άποχαιρετά τον Ναϊμάν ως έξιης: «Πήγαινε στο καλό»!

36. Βλ. FRITZ, *Das zweite Buch der Könige*, σ. 31. Παρομοίως και ο WÜRTHWEIN, *Die Bücher der Königen*, σ. 302, ύποσ. 30, ό όποίος την τοποθετεί στην μεταιχμαλωσιακή έποχή, πιθανώς μάλιστα και κατά τους έλληνοιστικούς χρόνους.

37. SCHÖPFLIN, Naaman, σ. 42. Επίσης στην ίδια σελίδα και στην προηγούμενη παραθέτει στην ύποσ. 29 χρονολογήσεις άλλων έπιστημόνων, οί όποίες κυμαίνονται από τον 9^ο αϊ. π.Χ. ως και τον 2^ο αϊ. π.Χ.

38. Βλ. LASINE, *Elisha, Naaman and the meaning of monotheism in 2 Kings 5*, σ. 6. Η παράκληση του Ναϊμάν αλλά και ή άπάντηση σε σχέση με τη λατρεία των ξένων θεών είναι μοναδική στην Π.Δ., βλ. Η. D. PREUB, *Θεολογία της Παλαιάς Διαθήκης*, μτφρ. Ιωάννης Μούρτζιος, Θεσσαλονίκη 2011, σ. 856.

39. Βλ. LASINE, *Elisha, Naaman and the meaning of monotheism in 2 Kings 5*, σ. 7, ύποσ. 6.

Ύφίσταται βεβαίως διάσταση απόψεων στην έρευνα σχετικά με την τόσο απλή αλλά άκατανόητη φράση του προφήτη Έλισαίου «*וַיֵּלֶךְ אֵלִישָׁא בְּיַד הַיַּרְדֵּן*» (= Πήγαινε στο καλό) στον στίχ. 19⁴⁰. Η πλειονότητα θεωρεί ότι η φράση έχει θετικό περιεχόμενο και ότι ο Έλισαῖος συγκατανεύει στο αίτημα του Ναϊμάν. Μία άλλη μερίδα μελετητῶν θεωρεί ότι η φράση είναι πολύ λακωνική ή πολύ κοινοτοπή για να έξαχθεῖ οποιοδήποτε συμπέρασμα θετικό ή άρνητικό. Έπίσης, μία μικρή μειοψηφία υποστηρίζει ότι η φράση είναι ειρωνική και έχει άπολύτως άρνητική χροιά⁴¹. Ύστεροϊουδαϊκά κείμενα διορθώνουν τη διήγηση προκειμένου να δικαιολογήσουν τη θετική ρήση του Έλισαίου πρὸς τὸν Ναϊμάν «πήγαινε στο καλό» τοποθετώντας τὸν Ναϊμάν μετέπειτα στον Ναὸ τῆς Ἱερουσαλήμ, τὸν μόνο νόμιμο τόπο για θυσίες⁴². Πάντως, ὅλες οἱ ὑπόλοιπες χρήσεις τοῦ «σαλόμ» στίς διηγήσεις τοῦ Έλισαίου ἔχουν θετικό περιεχόμενο⁴³. Έπομένως, λόγω τῆς γενικῆς χρήσεως τῆς φράσης καὶ τῆς πλειονότητος τῶν ἐρευνητῶν, θὰ πρέπει νὰ γίνει ἀποδεκτὴ ὡς πιθανότερη ἢ θετικὴ σημασία τῆς φράσης, ἡ ὁποία ἐξηγεῖ καὶ τὴν ἀνάγκη «διορθώσεως» τῆς διηγήσεως ἀπὸ τὰ ὕστερα ἰουδαϊκά κείμενα.

Ὡς γνωστὸν στὴν ἔρευνα ὑπάρχει ἡ ἄποψη ὅτι ὁ Έλισαῖος (μαζὶ με τὸν Ἥλια) «ἀντὶ τῆς βασιλικῆς προγραμματικῆς θέσης «Γιαχβὲ καὶ Βάαλ», προέβαλε τὸ σύνθημα: Γιαχβὲ ἢ Βάαλ»⁴⁴. Τώρα πῶς ἀναφαίνεται διαφορετικὸς; Παρὰ τὴν ὑπόθεση ὅτι ὁ Ἥλιος καὶ ὁ Έλισαῖος ἐμπλέκονται κατ' ἔξοχὴν σὸ «κίνημα ἀποκλειστικῆς λατρείας τοῦ Γιαχβὲ», ὁ Έλισαῖος δὲν φαίνεται νὰ ἐπιτίθεται ποτὲ κατὰ τῆς εἰδωλολατρίας καὶ στὰ θαύματά του, –ὅπως σὲ ἐκεῖνο στὴ Μωάβ–, δὲν γίνεται καμία καταγγελία τῶν εἰδώλων⁴⁵. Στὸ κεφ. 5 ὑπάρχει μόνο μία ἀναφορὰ στὴ θεότητα τοῦ Βάαλ-Χαντάντ ὡς «Ριμμόν» –ποῦ σημαίνει ρόδι–, τὸ ὁποῖο ὑποτίθεται ὅτι εἶναι παραφθορὰ τοῦ κανονικοῦ τίτλου Ραμμάν για νὰ διακωμωδῆσει τὸν θεὸ⁴⁶. Πρόκειται ὅμως ἀπλῶς για μιὰ εἰκασία.

40. Δὲν ἀπουσιάζουν καὶ οἱ ὑπερβολὲς ὅπως ὅτι «με τὴν εὐχὴ τοῦ Έλισαίου στον Ναϊμάν ὑπάρχει τελικὰ ἤδη κάποια πρώτη ἰδέα για τὴ δικαίωση τοῦ ἁμαρτωλοῦ μόνο ἀπὸ τὴ χάρι», PREUB, *Θεολογία τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης*, σ. 659.

41. Βλ. LASINE, *Elisha, Naaman and the meaning of monotheism in 2 Kings 5*, σ. 3-6.

42. Βλ. WÜRTHWEIN, *Die Bücher der Königen*, σ. 302.

43. Βλ. Lasine, *Elisha, Naaman and the meaning of monotheism in 2 Kings 5*, σ. 10.

44. Βλ. R. ALBERTZ, *Ἱστορία τῆς θρησκείας τοῦ Ἰσραὴλ κατὰ τοὺς χρόνους τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης*, μτφρ. Πολυξένη Ἀντωνοπούλου, Ἀθήνα 2006, σ. 320.

45. Βλ. LASINE, *Elisha, Naaman and the meaning of monotheism in 2 Kings 5*, σ. 11-12.

46. Βλ. COHN, *Form and perspective in 2 Kings V*, σ. 178.

Ἀκόμη καὶ στὶς ζηλωτικὲς κατὰ τῶν εἰδώλων πράξεις τοῦ Ἰηοῦ, τὸν ὁποῖο ὁ Ἐλισαῖος ἔχρισε, δὲν φαίνεται νὰ ἔχει ὁ ἴδιος ἄμεση ἐμπλοκή⁴⁷. Ἐπιπροσθέτως, ὁ Ἐλισαῖος δὲν ἀμφιταλαντεύεται ἂν θὰ πρέπει νὰ θεραπεύσει ἕναν μὴ Ἰσραηλίτη εἰδωλόλατρη –ὁ ὁποῖος μάλιστα νίκησε τὸν εὐσεβῆ λαό του–, οὔτε διστάζει νὰ μεταβῆ στὴν εἰδωλόλατρικὴ Δαμασκὸ ἢ σὲ ἄλλα εἰδωλόλατρικὰ μέρη⁴⁸. Ἄν μάλιστα ληφθεῖ ὑπόψη καὶ ἡ ἄποψη μερικῶν ἐρευνητῶν ὅτι ἡ διήγηση τοῦ κεφ. 5 ἀρχικὰ δὲν περιελάμβανε κἂν τὸ τετραγράμματο⁴⁹, τότε τίθεται εὐλόγα τὸ ἐρώτημα: ποιὸν Γιαχβὲ ὑπερασπίζεται ὅταν δὲν ἀναφέρεται οὔτε τὸ ἱερὸ ὄνομα;

Τί συμβαίνει μὲ τὸν Ἐλισαῖο; Οἱ πιθανὲς ἀπαντήσεις κατὰ τὸν Lesine εἶναι ὅτι⁵⁰: α) δὲν ἦταν πραγματικὰ ζηλωτὴς προφήτης, β) πιθανῶς ἡ φράση τοῦ στίχ. 19 δὲν σημαίνει «πήγαινε στὸ καλὸ» ἀλλὰ «πήγαινε στὰ κομμάτια», γ) ἡ φράση εἶναι ἀδιάφορη σχετικῶς πρὸς τὸ αἴτημα λατρείας τοῦ Ναϊμάν. Ἡ μήπως τελικὰ πρόκειται γιὰ τὸ μοναδικὸ περιστατικὸ πού δὲν ὑπάρχει ἀγῶνας γιὰ τὴν ἐπικράτηση τοῦ Γιαχβὲ;

Αὐτὲς οἱ ἀντιλήψεις ἐδράζονται σὲ μονομέρειες καὶ δὲν ἐξετάζουν τὸ εὐρύτερο πλαίσιο. Ἡ διαπίστωση ὅτι ὁ Ἐλισαῖος δὲν ἐναντιώνεται στὴν εἰδωλόλατρία ἐμβάλλει μᾶλλον τὴν ὑποψία ὅτι πρέπει νὰ θεαθεῖ τὸ περιστατικὸ ὑπὸ διαφορετικὸ πρῖσμα καὶ νὰ προσδιοριστεῖ προσεκτικὰ ἡ θρησκευτικὴ πολιτικὴ τοῦ προφήτη Ἐλισαίου. Ἡ ἐξέταση τῶν ἀντεπιχειρημάτων ὅσων εἰκάζουν ὅτι πρόκειται γιὰ ἀποκλειστικὸ μονοθεῖσμὸ εἶναι κομβικῆς σημασίας πού θὰ μᾶς βοηθήσει στὴ διερεύνησή μας.

Ὁ μονοθεῖσμός, κατ' αὐτούς, συνδέεται συνήθως μὲ τὴν ἔσχατη ἀποδυνάμωση τῆς πολιτικῆς ἰσχύος τοῦ Ἰσραήλ, στὰ αἰχμαλωσιακὰ καὶ μεταιχμαλωσιακὰ χρόνια, κατὰ τὴν ὁποία ἀναδύεται ἕνας θεός, ὁ ὁποῖος καθίσταται ὁ ἀπόλυτος κυρίαρχος τῆς οἰκουμένης⁵¹. Ἡ ἱστορία ὅμως τῆς μεταστροφῆς τοῦ Ναϊμάν ἀντανανκᾶ πιθανῶς μία ἀρχαία ἰσραηλιτικὴ ἰδέα παγκοσμιότητας τοῦ Θεοῦ, τὴν ὁποία συναντᾶ κανεὶς καὶ σὲ ἄλλα σημεία τοῦ κύκλου τῶν διηγή-

47. Βλ. LASINE, *Elisha, Naaman and the meaning of monotheism in 2 Kings 5*, σ. 14.

48. Βλ. LASINE, *Elisha, Naaman and the meaning of monotheism in 2 Kings 5*, σ. 13.

49. Βλ. SCHÖPFLIN, *Naaman*, σ. 39.

50. Βλ. LASINE, *Elisha, Naaman and the meaning of monotheism in 2 Kings 5*, σ. 23-24, ὁ ὁποῖος φαίνεται νὰ προτιμᾷ τὴν τρίτη κατὰ σειρά.

51. Βλ. LASINE, *Elisha, Naaman and the meaning of monotheism in 2 Kings 5*, σ. 16, ὑποσ. 23.

σεων του Ἡλίου καὶ τοῦ Ἐλισαίου⁵². Ἡ λατρεία τοῦ Γιαχβὲ εἶναι ὑπὸ περιορισμένες προϋποθέσεις δυνατὴ σὲ κάθε τόπο, ἀλλὰ πάντοτε διατηρεῖται ἡ ἀντίληψη τῆς ἰδιαίτερης σπουδαιότητος τῆς γῆς τοῦ Ἰσραήλ⁵³. Ἐπομένως, ἡ ἰδέα τῆς παγκοσμιότητος δὲν δύναται νὰ ἀποτελεῖ ἀσφαλὲς κριτήριον. Μήπως τὸ κλειδὶ βρίσκεται στὴν πολιτικὴ κατάστασι καὶ ὄχι στὴν θεολογικὴ ἰδέα τῆς παγκοσμιότητος;

Στὸ κεφ. 5 δὲν ὑπάρχει κάποια ἔνδειξι ὅτι τὸ Β. Βασίλειον βρίσκεται σὲ δεινὴ θέσι, οὔτε κἂν ὅτι εἶναι ὑποτελὲς στοὺς Σύρους, ὥστε νὰ γίνῃ λόγος γιὰ ἀποδυνάμωσι τῆς πολιτικῆς ἰσχύος. Ἄντι λοιπὸν νὰ ἀμφισβητηθεῖ ἡ πρώιμη χρονολόγησι, ὥστε τὸ κείμενον νὰ ταιριάζει μὲ ἓναν ἀπόλυτον μεταίχμαλωσησικὸν μονοθεϊσμόν, θὰ ἦταν καλὸ νὰ ἀναζητήσουμε μίαν διαφοροτικὴν κατανόησι τῆς περιοριστικῆς, ἡ ὁποία ἂν τὴν ἐρμηνεύει μὲ μεγαλύτερη ἐπιτυχία τότε ἀνταποκρίνεται περισσότερον στὴν πραγματικότητα.

Ὁ Cohn πιστεύει ὅτι ἡ πολιτικὴ ἀποσύρτασι ἀπὸ τὸ προσκῆνιον στὸ παρὸν περιστατικόν, καθὼς δὲν διαδραματίζει σημαντικὸν ρόλον, ὅπως σὲ ἄλλα περιστατικά⁵⁴. Αὐτὸ ὅμως διαφεύδεται ἀπὸ τὴν προσεκτικὴν παρατήρησι τοῦ κεφ. 5, ἀρχῆς γενομένης ἀπὸ τὴ θεμελιώδη παρατήρησι τοῦ ἴδιου τοῦ Cohn, ὁ ὁποῖος ὑποστηρίζει τὴν ἄποψιν ὅτι: ἡ ἀντίδρασι τοῦ βασιλιᾶ στὸ στίχ. 7 ἔχει ὡς στόχον νὰ εἰρωνευθεῖ τὴν ἀνικανότητα τῆς βασιλικῆς ἐξουσίας⁵⁵. Ἄλλωστε ἡ ἀντιπαλότητα μεταξὺ προφητείας καὶ βασιλείας διαφαίνεται σὲ ὁλόκληρον τὸ κεφάλαιον 5, ὅπως θὰ καταδειξομε στὴ συνέχεια.

Ἐξ ἀρχῆς ὁ Ναϊμάν κατευθύνεται στὴ Σαμάρεια, στὸν βασιλιά, διότι ὁ βασιλιάς θεωρεῖται ὁ ἰσχυρότερος ἄνδρας⁵⁶. Ὅμως αὐτὸς ὁ ἄνδρας ἀδυνατεῖ νὰ τὸν θεραπεύσει καὶ ἔτσι ἡ μοναδικὴ βοήθεια μπορεῖ νὰ προέλθῃ ἀπὸ τὸν Θεόν⁵⁷. Τὰ λόγια τοῦ Ἐλισαίου στὸ στίχ. 8 εἰσάγουσιν μὲ ἐξαιρετικόν τρόπον αὐτὴν τὴν προοπτικὴν: τὴν ἀπάντησι στὸ πρόβλημα τὴν ἔχει ὁ προφήτης καὶ ὄχι ὁ βασι-

52. Πρβλ. *A' Βασ.* 17,14, 19,15, *B' Βασ.* 5,1, 8,13, βλ. Cogan, *II Kings*, σ. 67.

53. Βλ. FRITZ, *Das zweite Buch der Könige*, σ. 31.

54. Βλ. COHN, *Form and perspective in 2 Kings V*, σ. 171. Ἀντίθετη ἡ ἄποψις τῆς SCHÖPFLIN, *Naaman*, σ. 36, ἡ ὁποία δέχεται ὅτι τὰ πρόσωπα τῶν βασιλέων εἶναι μὲν ἀνώνυμα ἀλλὰ ὄχι στὴν ἀφάνεια, καὶ αὐτὸ συμβαίνει μὲ τὴν πρόθεσι νὰ τονισθεῖ τὸ πρόσωπον τοῦ Ναϊμάν καὶ τοῦ Ἐλισαίου.

55. Βλ. COHN, *Form and perspective in 2 Kings V*, σ. 175.

56. Οἱ βασιλεῖς δὲν εἶχαν μόνον ἀπόλυτην κοσμικὴν ἐξουσίαν ἀλλὰ καὶ θεῖες ἰδιότητες κατὰ τὴς ἀντιλήψεις τῆς ἐποχῆς.

57. Βλ. FRITZ, *Das zweite Buch der Könige*, σ. 30.

λιάς. Μάλιστα ο προφήτης αυτός δεν κατοικεί στη Σαμάρεια, δηλ. δεν είναι υπόδουλος στη βασιλική πατρωνία⁵⁸. Παραλλήλως, ενώ ο Ναϊμάν ο ξένος προβάλλεται ως πιστός, καθώς εμπιστεύεται τα λόγια μιᾶς δούλης και τῶν ὑπηρετῶν του, ὁ βασιλιάς ἀπιστεῖ ἔναντι τοῦ ἀληθινοῦ προφήτη τοῦ Θεοῦ. Τελικὰ τὸ συμπέρασμα τῆς σύγκρουσης προφητείας καὶ βασιλείας εἶναι ὅτι ὁ βασιλιάς θὰ πρέπει νὰ μάθει ὅτι «ὑπάρχει προφήτης στὸν Ἰσραήλ»⁵⁹. Ἐπομένως ἡ πολιτικὴ εἶναι κεντρικὸ θέμα γιὰ τὴν προφητικὴ διήγηση.

Ἐπιπροσθέτως, ἡ θεραπεία θὰ συμβεῖ μακριὰ ἀπὸ τὴ Σαμάρεια, τὴ βασιλικὴ πόλη στὴν ὁποία εἶχε παραπέμψει ὁ ἴδιος ὁ βασιλιάς τῆς Συρίας τὸν Ναϊμάν. Ἡ ἐκβαση τῶν πραγμάτων ἀποδεικνύει τὸν Ἐλισαῖο ὡς τὸν μόνο δοῦλο πὺρ ὁ Κύριος πραγματικὰ εμπιστεύεται⁶⁰, καὶ ὄχι τὸν βασιλιά. Ἀκόμη καὶ ἡ ἐκ μέρους τοῦ ἀπόρριψη τῶν δώρων γιὰ τὴν θεραπεία αὐτῆ, κατὰ μία ἐκδοχὴ ὀφείλεται στὸ γεγονός ὅτι ὁ Ἐλισαῖος δὲν ἠθέλε νὰ βάλει ὑποψίες στὸν βασιλιά ὅτι μὲ κάποιο τρόπο σχετίζεται μὲ τὸν ἀρχιστράτηγο τῶν ἐχθρῶν⁶¹ ἢ ὅτι ἀπαιτεῖ γιὰ τὸ προφητικὸ του λειτουργημὰ μισθὸ ὅπως κάνουν οἱ κρατικοδίαιτοι ψευδοπροφῆτες τοῦ παλατιοῦ. Ὑφίσταται ἐπομένως μία ὑπόρρητη ἀντιπαλότητα μεταξὺ προφήτη καὶ βασιλιά: ἡ πολιτικὴ ἐξουσία κρίνεται ἀπὸ τὸ προφητικὸ λειτουργημὰ.

Παρατηρεῖ ἐπίσης κανεὶς ὅτι ἡ διήγηση ἀπὸ τὴν ἀρχὴ προβάλλει τὸν Ναϊμάν ὡς ἐκεῖνον στὸν ὁποῖο ὁ Γιαχβὲ χάρισε τὴ νίκη⁶², σὲ ἐκεῖνον πὺρ ἔμελλε νὰ εἶναι πιστὸς καὶ ὄχι ἀσεβῆς πρὸς τὸν Θεό. Ἡ νίκη αὐτῆ, ἐκτὸς ἀπὸ τὸ στοιχεῖο τῆς παγκοσμιότητος τοῦ Θεοῦ, δείχνει ὅτι ὁ ἴδιος ὁ Γιαχβὲ ἦταν ὑπεύθυνος γιὰ τὴν ἔκπτωση τῆς βασιλικῆς δυναστείας τῶν Ἀμβριδῶν, σημεῖο τὸ ὁποῖο ἀναφαίνεται συμβολικὰ μὲ τὸ σκίσιμο τῶν ἐνδυμάτων τοῦ Ἰσραηλίτη βα-

58. Βλ. COHN, *Form and perspective in 2 Kings V*, σ. 176.

59. Βλ. COGAN, *II Kings*, σ. 67. Πρὸβλ. SWEENEY, *I & II Kings*, σ. 298-299.

60. Βλ. FRICKE, *Zweite Buch von der Königen*, σ. 72. Βεβαίως, τὸ γεγονός ὅτι ἀποτάθηκε στὸν βασιλιά γιὰ τὴν θεραπεία του συνταιριάζει μὲ τις τότε ἀντιλήψεις ὅτι ὁ βασιλιάς διαθέτει θεϊκὲς δυνάμεις, βλ. SCHÖPFLIN, *Naaman*, σ. 38.

61. Βλ. LANDERSDORFER, *Könige*, σ. 155. Ἄλλη ἀποψη ὑποστηρίζει ὅτι ὁ Ναϊμάν δὲν μπορεῖ νὰ ἐξαγοράσει τὴν ὑποχρέωση νὰ εἶναι κήρυκας τοῦ Γιαχβὲ στὰ ἔθνη μὲ μερικὰ δῶρα, βλ. FRICKE, *Zweite Buch von der Königen*, σ. 73, ἢ ὅτι ἕνας προφήτης δὲν μπορεῖ νὰ δέχεται ὑλικά ἀγαθὰ γιὰ ἕνα χάρισμα πὺρ εἶναι δανεισμένο ἀπὸ τὸν Θεό, βλ. FRITZ, *Das zweite Buch der Könige*, σ. 32.

62. Τὸ στοιχεῖο αὐτὸ ἐνῶ ὁ WÜRTHWEIN, *Die Bücher der Königen*, σ. 301, τὸ θεωρεῖ προσθήκη, ἢ SCHÖPFLIN, *Naaman*, σ. 36, ὑποστηρίζει ὅτι ὡς μοτίβο ὑπάρχει ἤδη στὸ βιβλίον τῶν Κοιτῶν.

σιλιᾶ⁶³ και ἀκόμη ἐμφανέστερα στὶς ἀκολουθοῦσες διηγήσεις γιὰ τὸν Ἰηοῦ⁶⁴. Ὁ Ἐλισαῖος θὰ χρίσει –δι’ ἐντεταλμένου– τὸν Ἰηοῦ, ὁ ὁποῖος ἔπειτα θὰ ἐκθρονίσει τὴ δυναστεία τοῦ Ἀμβρι καὶ θὰ ξεκινήσει τὴ δυναστεία τῶν Ναμεσιδῶν. Ἡ ἀνάμειξη τοῦ Ἐλισαίου στὴν πολιτικὴ κατάσταση πρέπει νὰ θεωρεῖται ἀπὸ τὴν ἔρευνα δεδομένη⁶⁵.

Σὲ αὐτὸ συνεπικουρεῖ καὶ ὅτι ὁ Ἐλισαῖος παρουσιάζεται νὰ ἔχει κάποια ἀνάμειξη στοῦ θάνατο τοῦ Βέν-Ἀδάδ, πού φονεύτηκε ἀπὸ τὸν Ἀζαήλ καὶ ἦταν σύμμαχος τοῦ Ἀχαάβ⁶⁶. Ἡ ἱστορία αὐτὴ, ἡ ὁποία περιγράφεται στοῦ κεφ. 8, ἔχει κάποιες διασυνδέσεις μὲ αὐτὴν τοῦ Ναϊμάν: ὁ Ἐλισαῖος μεταβαίνει στὴ Δαμασκό, πόλη ἀπὸ τὴν ὁποία προέρχεται καὶ ὁ Ναϊμάν, καὶ ἐκεῖ ἐρωτᾶται ἀπὸ τὸν Ἀζαήλ γιὰ τὴν ὑγεία τοῦ Βέν-Ἀδάδ (στίχ. 8,9), ἐρώτηση πού εἰσάγεται –καθόλου τυχαῖα– ἀκριβῶς μὲ τὸν ἴδιο τρόπο, ὅπως καὶ ἡ ὁμολογία τοῦ Ναϊμάν στοῦ στίχ. 5,15 «**וַיָּבֹאוּ אֵלָיו מִן הַיַּם הַיָּבֵשׁ וַיֹּאמְרוּ אֵלָיו**» (ἦλθεν - ἔστη ἐνώπιόν του - εἶπεν)⁶⁷. Ποιὰ λοιπὸν εἶναι ἡ πραγματικὴ ὑπόθεση τοῦ κεφαλαίου κάτω ἀπὸ τὴν ἐπιφάνεια τῆς διηγήσεως; Ἡ ἀντιπαλότητα πολιτικῆς καὶ προφητείας. Ἐπομένως ἡ ἐπίμαχη φράση τοῦ στίχ. 5,15: «Πράγματι, τώρα ξέρω ὅτι δὲν ὑπάρχει Θεὸς πουθενὰ στὴ γῆ, παρὰ μόνο στὸν Ἰσραήλ» θὰ πρέπει νὰ ἐρμηνευθεῖ στοῦ πλαίσιου αὐτῆς τῆς σύγκρουσης.

Πρὸς μία νέα κατανόηση

Ἄν καὶ τὸ ΜΚ σημειώνει τὴ φράση «**וַיֹּאמְרוּ אֵלָיו**» ὡς ἄπαξ λεγόμενο, αὐτὴ ἡ ἐνδειξη κατ’ οὐσίαν εἶναι κάπως παραπλανητικὴ, διότι ἡ φράση ἐλαφρῶς παραλλαγμένη ἐμφανίζεται καὶ σὲ ἄλλα χωρία τῆς Π.Δ. Κατ’ ἀρχὰς ὡς «**וַיֹּאמְרוּ אֵלָיו**» στοῦ Δευτ. 31,17. Ἐπειτα ὡς «**וַיֹּאמְרוּ אֵלָיו**»

63. Βλ. SCHÖPFLIN, Naaman, σ. 38.

64. Βλ. SWEENEY, *I & II Kings*, σ. 296-297, ὁ ὁποῖος ἐπιπροσθέτως τοποθετεῖ τὶς παλαιότερες ἱστορίες τοῦ Ἐλισαίου στοῦ ἱερό τῆς Γιλγάλ. Ὁ Ἐλισαῖος εἶναι ἐκεῖνος ἀπὸ τοὺς προφῆτες πού ἀναμείχθηκε περισσότερο στὴν πολιτικὴ καὶ σὲ ἀντιπαραθέσεις μὲ τοὺς Ἀραμαίους, βλ. PREUB, *Θεολογία τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης*, σ. 659.

65. Πρβλ. R. ALBERTZ, *Ἱστορία τῆς θρησκείας τοῦ Ἰσραήλ*, σ. 321-322. Ὁ Σ. ΑΓΟΥΡΙΔΗΣ, *Ἱστορία τῆς θρησκείας τοῦ Ἰσραήλ*, Ἀθήνα 1995, σ. 132, ὑποστηρίζει γιὰ τὸν Ἡλία καὶ τὸν Ἐλισαῖο ὅτι εἶναι «σαφεῖς ἐκπρόσωποι μιᾶς πολιτικῆς θεολογίας».

66. Βλ. K. KOCH, *Οἱ προφῆτες*, μτφρ. Πολυξένη Ἀντωνοπούλου, Ἀθήνα 2009, σ. 111.

67. Ἡ ἴδια περίπου φράση ἀπαντᾷ ἄλλη μία φορὰ στοῦ Β΄ Βασ. 5,25.

στά Β΄ Βασ. 1,3.6.16, ἐνῶ ὡς «**וְיִשְׁרָאֵל**» στά Δευτ. 32,39, Β΄ Σαμ. 7,22, Α΄ Χρον. 17,20, Ψαλμ. 10,4, 14,1, 53,2 καὶ Ἦσ. 44,6, 45,5. Ἐπίσης ὡς καταφατικὴ ἐμφανίζεται καὶ σὲ ἄλλα σημεία: ὡς «: **לֹא־יֵשׁ לְיְהוָה שׁוֹׁבֵי**» Α΄ Σαμ. 17,46 καὶ «: **יִשְׁרָאֵל מִיֵּשׁוּׁשׁ יְהוָה**» Ψαλμ. 58,12.

Ἀπὸ τίς παραπάνω περιπτώσεις πρέπει νὰ ἐξαιρέσουμε ἐκεῖνες, οἱ ὁποῖες περιλαμβάνουν μόνο τὴ φράση «**וְיִשְׁרָאֵל**», διότι τὰ συμφραζόμενα εἶναι τελείως διαφορετικὰ ἀπὸ τὴν προκειμένη περίπτωση. Ἡ φράση τοῦ Β΄ Βασ. 5,15 εὐρίσκεται πλησιέστερα στὰ χωρία τοῦ Β΄ Βασ. 1,3.6.16. Ἐκεῖ ἢ τρεῖς φορὲς ἐπαναλαμβανόμενη φράση «**לֹא־יֵשׁ לְיְהוָה שׁוֹׁבֵי**», ἀποτελεῖ ρητορικὴ ἐρώτηση πρὸς τοὺς ἀπεσταλμένους καὶ τὸν βασιλιά. Ἐκεῖ ὁ προφήτης Ἠλίας ἐγκαλεῖ τὸν βασιλιά Ὁχοζία γιὰ τὴν ἀπιστία του (διότι ἀπέστειλε ὑπηρέτες νὰ ἐρωτήσουν τὸν Βαάλ Ζεβουὺβ γιὰ τὴν ἀσθένειά του), ἀπευθύνοντάς του τὸ ἐρώτημα: «Δὲν ὑπάρχει Θεὸς στὸν Ἰσραήλ;». Ἡ συλλογιστικὴ εἶναι ἡ ἐξῆς: ἐφόσον ὁ Γιαχβὲ εἶναι ὁ Θεὸς τοῦ Ἰσραήλ, δὲν ὑπάρχει λόγος νὰ ἀνατρέχουν σὲ ἄλλο θεό. Ἡ στάση αὐτὴ τοῦ προφήτη Ἠλία καταδεικνύει πόσο ἀσεβῆς εἶναι ὁ βασιλιάς. Στὴ διήγηση τοῦ κεφαλαίου 5, ὁ Ναϊμὰν εἶναι ἐκεῖνος ποὺ παρουσιάζεται ὡς ὁ ἀντίποδας τοῦ ἀσεβῆ βασιλιά. Ὁ Ναϊμὰν μὲ τὰ λόγια τοῦ στίχ. 5,15 ἀπαντᾷ κατ' οὐσίαν σὲ ἐκεῖνο τὸ ὁποῖο ἔμεινε ἀναπάντητο στὴν ἐρώτηση τοῦ προφήτη Ἠλία στὸ πρῶτο κεφάλαιο τοῦ ἴδιου βιβλίου.

Πῶς ἐπιβεβαιώνεται αὐτό; Ὑπάρχει μία ἀνεξήγητη λογικὴ ἀνακολουθία στὸ κεφ. 5: Στὸ στίχ. 5,7 ἀναφέρεται ἡ φράση: «: **לֹא־יֵשׁ לְיְהוָה שׁוֹׁבֵי**» (ὅτι ὑπάρχει προφήτης στὸν Ἰσραήλ). Ὁ Ἐλισαῖος ἐπιθυμεῖ μὲ τὴ θεραπεία τοῦ Ναϊμὰν νὰ ἀποδείξει σὲ αὐτὸν ἀλλὰ καὶ στὸν βασιλιά ὅτι ὄντως ὑπάρχει προφήτης στὸν Ἰσραήλ. Ἐπομένως, μετὰ ἀπὸ τὴν θεραπεία θὰ ἀναμενόταν ὁ Ναϊμὰν νὰ ἐπαναλάβει αὐτὸς τὴ φράση τοῦ στίχ. 5,7, ὅμως κάτι τέτοιο δὲν συμβαίνει. Ἄντ' αὐτοῦ στὸ στόμα τοῦ Ναϊμὰν τίθεται ἡ φράση τῶν στίχ. 1,3.6.16, λίγο μεγαλύτερη σὲ ἔκταση, μὲ τὴν εἰδοποιὸ διαφορά ὅτι δὲν πρόκειται πλέον γιὰ ἐρώτηση ἀλλὰ γιὰ κατάφαση. Προφανῶς, δὲν εἶναι τυχαία ἡ ἐπανάληψη τῶν ἴδιων φράσεων, ἡ ὁποία ἀποσκοπεῖ στὴ σύνδεση τοῦ προφήτη Ἠλία μὲ τὸν προφήτη Ἐλισαῖο ἐπὶ τῇ βάσει τῆς ἔμμεσης κριτικῆς, ἡ ὁποία ἀσκεῖται στοὺς βασιλεῖς.

Ἡ χρῆση αὐτῆς τῆς φράσης ἐπιφέρει ἀλλαγὴ στὴ ρητορικὴ στρατηγικὴ τοῦ κειμένου. Ἐξετάζοντας προσεκτικὰ τὸ κεφ. 5 θὰ διαπιστώσει κανεὶς ὅτι ἐνυπάρχει ὁ ἐξῆς ἀλυσιδωτὸς συλλογισμὸς:

Στίχ. 5,3: ὑπάρχει προφήτης στὴ Σαμάρεια

- Στίχ. 5,6: ὁ βασιλιάς εἶναι στή Σαμάρεια
 Στίχ. 5,7: ὁ βασιλιάς δὲν εἶναι Θεὸς
 Στίχ. 5,8: ὑπάρχει προφήτης στὸν Ἰσραήλ
 Στίχ. 5,15: ὁ Θεὸς εἶναι στὸν Ἰσραήλ
 Στίχ. 5,18: ὁ θεὸς εἶναι στή Δαμασκὸ

Κανονικά, ἡ ἀναμενόμενη ἀπάντηση τοῦ στίχ. 15 ἔπρεπε νὰ εἶναι:

«לְיִשְׂרָאֵל בַּיּוֹם הַהוּא לֵאמֹר הָיָה לַיהוָה כִּי יִשְׂרָאֵל»

(ὅτι δὲν ὑπάρχει ἄνθρωπος τοῦ Θεοῦ σὲ ὅλη τὴ γῆ παρὰ μόνο στὸν Ἰσραήλ).

Αὕτη εἶναι μία πολὺ εὐλογη εἰκασία, καθὼς ἡ παρουσία τοῦ «יְהוָה» (= ἄνδρας) θὰ συνδεόταν μὲ τὸ ὄνομα τοῦ Θεοῦ, σχηματίζοντας τὸν τεχνικὸ ὄρο «ἄνθρωπος τοῦ Θεοῦ», δηλ. προφήτης, ὄρος ὁ ὁποῖος ἐπαναλαμβάνεται τέσσερις φορὲς ἐντὸς τοῦ κεφ. 5. Ἀκόμη καὶ ἡ ἔκπτωση ἀπὸ τὸ κείμενο τῆς λέξης θὰ μπορούσε νὰ αιτιολογηθεῖ προφανέστατα λόγῳ τοῦ ὁμοιοάρκτου. Αὐτὸ ὅμως δὲν συμβαίνει. Παρὰ τὸ εὐλογο τῆς ὑποθέσεως, μία τέτοια παρατήρηση ἀγνοεῖ τὴ βαθύτερη δομὴ τοῦ κειμένου. (Ἄλλωστε, ἡ ἀναγνώριση ὅτι πρόκειται γιὰ ἀληθῆ προφήτη δὲν προέρχεται ἀπὸ τὴ συνάντησή μας ἀλλὰ ἀπὸ τὴν τήρησή τῆς ἐντολῆς, τὴν ὁποία κάνει πράξη⁶⁸. Ρόλο διαδραματίζει ὁ λόγος τοῦ προφήτη καὶ ὄχι ἀπλῶς μία πράξη του)⁶⁹.

Ἄν στὸν στίχ. 15 ἔλεγε ὅτι ὑπάρχει προφήτης στὸν Ἰσραήλ, τότε δὲν θὰ ὑφίστατο ἡ ἀντίθεση ἀνάμεσα στοὺς στίχους 15 καὶ 18 καὶ τότε θὰ ἀποδεικνυόταν ὅτι ὑπάρχει μὲν προφήτης στὸν Ἰσραήλ, ἀλλὰ ὁ θεὸς εἶναι μόνο στή Δαμασκὸ. Αὐτὸ θὰ λειτουργοῦσε ἀντίστροφα ἀπὸ αὐτὸ πὺν θέλει νὰ ἐπιτύχει τὸ κείμενο. Ἀπεναντίας, στὴν παροῦσα περίπτωση, τὸ κείμενο θέλει νὰ τονίσει ὅτι ὁ Θεὸς εἶναι ὄντως στὸν Ἰσραήλ, ἀκόμη καὶ ἂν ὑπάρχει κάποιος ἄλλος στή Δαμασκὸ.

Ὡστόσο, παρὰ τὴ στρατηγική, ὅπως τὴν ἀναλύσαμε, ἡ λογικὴ ἀνακολουθία παραμένει. Ἀκόμα καὶ ὁ συσχετισμὸς τοῦ στίχ. 5,15 πρὸς τοὺς στίχ. 1,3,6,16, περιέχει μία μικρὴ ἀσυμβατότητα. Ἄν καὶ ἐφόσον ὁ στίχ. 5,15 δίδει ρητῶς τὴν ἀπάντηση στὰ ρητορικὰ ἐρωτήματα τοῦ κεφ. 1, θὰ ἦταν πιθανότερο νὰ προτιμηθεῖ μία ἄλλη διατύπωση. Στὸ ἐρώτημα «לְיִשְׂרָאֵל בַּיּוֹם הַהוּא לֵאמֹר הָיָה לַיהוָה כִּי יִשְׂרָאֵל», ἡ ἀπάντηση θὰ εἶχε πιὸ φυσικὴ ροὴ καὶ θὰ ἦταν πιὸ συνεπὴς πρὸς τὸν τρόπο πὺν αὐτὸ τίθεται, ἂν ἦταν διατυπωμένη ὡς ἀκολούθως: «: לַיהוָה הָיָה לַיהוָה כִּי יִשְׂרָאֵל», ὅπως ἐμφανίζεται δηλαδὴ στὸ Α΄ Σαμ. 17,49 καὶ παραπλησίως στὸ Ψαλμ. 58,12.

68. Βλ. FRICKE, *Zweite Buch von der Königen*, σ. 72.

69. Βλ. Würthwein, *Die Bücher der Königen*, σ. 300.

“Όμως ὁ συγγραφέας τοῦ στίχ. 5,15 διαφοροποιεῖται καὶ αὐτὸ ἔχει κάποια ἰδιαιτέρα σημασία γιὰ τὰ ὅσα ἐννοεῖ ἡ φράση.

Κατ’ ἀρχὰς τῆ φράση στὸ Α΄ Σαμ. 17,49 τὴν ἐκφωνεῖ ὁ βασιλιάς Δαβίδ, στὸν ὁποῖο ἀποδίδεται καὶ ὁ Ψαλμ. 58. Ἐπομένως, ἕνας λόγος γιὰ τὸν ὁποῖο δὲν γίνεται χρῆση αὐτῶν τῶν φράσεων στὸ 5,15 εἶναι διότι τὰ λόγια τοῦ Ναιμὰν δὲν ἔπρεπε νὰ παραπέμπουν σὲ βασιλιά ἀλλὰ σὲ προφήτη, γι’ αὐτὸ ἐπιλέγονται λόγια τοῦ προφήτη Ἡλία καὶ ὄχι τοῦ Δαβίδ. Κατὰ δεύτερον, ἡ ἴδια ἡ φράση τοῦ στίχ. 5,15 ἔχει ἐλαφρῶς διαφορετικὸ νόημα ἀπὸ τὴν παρόμοια καταφατικὴ τοῦ Α΄ Σαμ. 17,49 καὶ τοῦ Ψαλμ. 58,12.

Οἱ συνήθεις ἀποδόσεις τῆς φράσης ὡς «Πράγματι, τώρα ξέρω ὅτι δὲν ὑπάρχει Θεὸς πουθενὰ στὴ γῆ, παρὰ μόνο στὸν Ἰσραήλ», ἂν καὶ εἶναι κατὰ λέξη πιστὲς στὸ κείμενο, δὲν ἀποδίδουν ἀπαραίτητα τὸ ὀρθὸ νόημα. Ἡ μετάφραση τοῦ στίχ. 5,15 κατ’ αὐτὸν τὸν τρόπο προϋποθέτει τὸν ἀποκλειστικὸ μονοθεϊσμό, πράγμα τὸ ὁποῖο ἔρχεται σὲ πλήρη ἀντίθεση μὲ τὸν ἐπόμενον στίχο 5,18. Ἄν ὁ Ναιμὰν ἀναγνωρίζε ὅτι δὲν ὑπάρχει ἄλλος Θεὸς πλὴν τοῦ Γιαχβέ, τότε πῶς θὰ προσκυνᾷ ἄλλο θεὸ ἀνύπαρκτο; Ἀκόμη καὶ κάποια μεταγενέστερη ἐπεξεργασία τοῦ κειμένου θὰ πρόσεχε τὴν ἀντίφραση αὐτὴ καὶ θὰ τὴν διόρθωνε. Ὅμως κάτι τέτοιο ὄχι μόνο δὲν συμβαίνει, ἀλλὰ, ὅπως προαναφέρθηκε, ὁ Ἐλισαῖος τὸν ξεπροβοδίζει μὲ εὐνοϊκὰ λόγια καὶ θετικὸ τρόπο. Ἐπομένως δὲν εἶναι αὐτὸ τὸ ὀρθὸ νόημα.

Μία προσεκτικὴ ἀνάγνωση δείχνει ὅτι ὁ Ναιμὰν γιὰ τὴν θεραπεία του ἀρχικὰ προσφέρει ὡς ἀντάλλαγμα δῶρα. Ἐπειδὴ τὰ δῶρα δὲν γίνονται ἀποδεκτά, τότε καὶ μόνο τότε ἀποφασίζει μὲ ἄλλο τρόπο νὰ ξεπληρώσει τὴν εὐεργεσία του (δηλ. ζητώντας νὰ λάβει χῶμα γιὰ νὰ λατρεύει τὸ Γιαχβέ) καὶ ὄχι ἐπειδὴ ὁ Γιαχβέ εἶναι ὁ μόνος ἀληθινὸς Θεός. Ὁ Ναιμὰν δὲν κατακρίνει τὴ λατρεία τοῦ βασιλιά στὴ Δαμασκὸ, ἴσα-ἴσα τὴν θέτει σὲ πρώτη μοῖρα ἔναντι τῆς γιαχβικῆς καὶ δὲν δυσκολεύεται καθόλου νὰ ζητήσει ἀπὸ τὸν Γιαχβέ αὐτὴν τὴν παραχώρηση. Ἐξάλλου εἶναι ἐπίσης ἐκπληκτικὸ ὅτι δὲν τίθεται κἂν ζήτημα ἂν μπορεῖ μὲ κάποιο τρόπο νὰ ἀποφύγει τὴ λατρεία στὴ Δαμασκὸ. Ἐπομένως, ὅλα αὐτὰ δὲν θὰ εἶχαν κανένα νόημα ἂν ὄντως στὸν στίχ. 5,15 ὁ Ναιμὰν διακήρυττε τὴν ἀποκλειστικὴ μονοθεΐα. Τὸ λάθος συμβαίνει ὅταν ἐκλαμβάνεται ἡ ἐρμηνεία τοῦ στίχ. 18 ὡς προϋποθέτουσα τὴν ἀποκλειστικὴ μονοθεΐα τοῦ στίχ. 15. Ὅμως ὁ στίχ. 15 πρέπει νὰ ἐρμηνευθεῖ ἀντιστρόφως, δηλ. ὑπὸ τὴν προϋπόθεση τοῦ στίχ. 18.

Ἐπὶ τὸ πρῶμα αὐτὸ ἡ φράση τοῦ στίχ. 5,15 πρέπει νὰ νοηθεῖ ὡς ἐξῆς: Λέγοντας ὁ στίχ. 5,15 «δὲν ὑπάρχει θεὸς σὲ ὅλη τὴ γῆ, παρὲς στὸν Ἰσραήλ»,

έννοει ότι αν πράγματι υπάρχει θεός στη γη, αυτό βεβαιώνεται από το γεγονός ότι σίγουρα υπάρχει στον Ισραήλ, αυτός είναι όντως θεός διότι με θεράπευσε, ή ως έξιης: (άκομη και) αν δεν υπάρχει θεός σε όλη τη γη, σίγουρα υπάρχει στον Ισραήλ.

Ακόμα περισσότερο αναντίρρητο καθίσταται με όσα προαναφέραμε ότι, ανεξαρτήτως αν ή φράση αναφέρεται στον Θεό ως ενεργούν πρόσωπο ή ως ένα απόλυτο μέγεθος, πρόκειται τελικώς για ρητορική υπερβολή. Σε αυτό δεν συνεπικουρούν μόνο τα έρωτήματα των στίχ. Β' Βασ. 1,3.6.16, τα όποια ήταν ρητορικά, αλλά και ή σύγκριση με άλλα χωρία, όπου εμφανίζεται ανάλογη σύνταξη το ΜΚ. Τα χωρία αυτά είναι το Έκκλ. 3,12 («Έτσι κατάλαβα πώς δεν υπάρχει άλλη ευτυχία για τον άνθρωπο, παρά να χαίρεται και να περνάει ευχάριστα τη ζωή του») και Ίερ. 22,17 («Αλλά τα δικά σου μάτια και ή καρδιά βλέπουν μόνο το συμφέρον σου»). Σε άμφότερες τις περιπτώσεις καταφαίνεται ή ρητορική υπερβολή: είναι προφανές ότι και άλλες ευτυχίες υπάρχουν και ότι τα μάτια και ή καρδιά βλέπουν επίσης και άλλα πράγματα, παρά την απόλυτότητα των έκφράσεων. Ωστόσο, ή διατύπωση των φράσεων γίνεται με αυτόν τον τρόπο έπειδή έπιθυμεί να άναδείξει μία ειδική περίπτωση, αποκλείοντας όλες τις υπόλοιπες περιπτώσεις, αποκλειστικά και μόνο για λόγους έμφάσεως. Σε αυτό συνεπικουρεί και ότι ο Fricke την έκλαμβάνει ως δοξολογία⁷⁰, φιλολογικό είδος που συνάδει με την υπερβολή, αλλά και έξηγει και πώς όδηγήθηκαν οί έρευνητές στη μεταιχμαλωσιακή χρονολόγηση.

Συμπερασματικά πρέπει να άναφερθεί ότι: ή συνοχή του κειμένου και το περιεχόμενο δεν έπιτρέπει άβασάνιστα να εξαγάγει κανείς βεβιασμένα το συμπέρασμα ότι πρόκειται για ένα κείμενο της αίχμαλωσιακής ή μεταιχμαλωσιακής περιόδου που προϋποθέτει τον αποκλειστικό μονοθεϊσμό. Η προσεκτική μελέτη άναδεικνύει τα στοιχεία εκείνα, τα όποια συνάδουν με την έν γένει κατάσταση και προβληματική της ιστορικής έποχής της ισραηλιτικής βασιλείας. Η έπιμαχη φράση στον στίχ. 5,15 διατυπώθηκε προϋποθέτοντας άλλα κείμενα της ίδιας ή προγενέστερης έποχής, με σκοπό να έπιτελέσει μία διπλή λειτουργία: άφενός να άσκήσει έμμεση κριτική στη βασιλεία για τη θρησκευτική της πολιτική και άφετέρου να έπισημάνει το πρόβλημα της αποκλειστικής λατρείας του Ισραήλ σε σχέση με το περιβάλλον του. Η φράση έρμηγνευμένη υπό το πρίσμα του στίχ. 5,18 δείχνει ότι άκομη και ό μη Ισραηλίτης έντός της δεδομένης συγ-

70. Βλ. FRICKE, *Zweite Buch von der Königen*, σ. 73.

κηριστικής λατρείας δύναται νὰ ἀντιληφθῆ τὴν ὑπεροχὴ τοῦ Γιαχβέ, πράγμα τὸ ὁποῖο ὅμως δὲν καταφέρνει ἡ κοινωνία καὶ ἰδιαίτερος ἡ πολιτικὴ ἐξουσία. Τὸ πρόσωπο τοῦ Ναϊμάν συμπυκνώνει δύο στοιχεῖα: εἶναι μὴ Ἰσραηλίτης καὶ ἀνήκει ἀπλῶς στὴν αὐτὴ τοῦ βασιλιᾶ του, ἀντίθετα πρὸς τὸν Ἰσραηλίτη βασιλιά, ὁ ὁποῖος εἶναι Ἰσραηλίτης καὶ κατέχει τὸ ὑπατο ἀξίωμα. Ὁ Ναϊμάν συμβάλλει στὸ νὰ γίνῃ ἐντονότερη ἡ κριτικὴ ἔναντι τῆς Ἰσραηλιτικῆς βασιλείας, διότι ἂν ὁ ἴδιος ὡς εἰδωλολάτρης μόνον μὲ τὴν ἀναγνώριση τοῦ Γιαχβέ κρίνεται ἐπιεικῶς, ὁ Ἰσραηλίτης βασιλιάς ὡς πιστὸς πρὸς τὴν ἀντιπροσωπεύει ὅλο τὸ Ἰσραηλιτικὸ ἔθνος μὲ τὴ θρησκευτικὴ πολιτικὴ στραμμένη πρὸς τὴν εἰδωλολατρία θὰ κριθῆ δυσμενῶς. Ἡ στρατηγικὴ τοῦ Ἐλισαίου δὲν εἶναι ἀπλῶς «Γιαχβέ ἢ Βά-αλ», δηλ. θρησκευτικὴ πολιτικὴ, ἀλλὰ πολιτικὴ θεολογία μὲ τὸ ὑπόρρητο σύνθημα: «βασιλεία τοῦ Θεοῦ ἢ θεὸς γιὰ τὴ βασιλεία;»⁷¹.

SUMMARY

From monotheism to politics.
One other suggestion on *Regn. II, 5,15*.

By P. Ntalianis,
PhD of Theology

In the present article I re-examine the verse 2 Kings 5:15 trying to read it as a rhetorical statement. I support the case that the proper understanding of the words of Naaman does not presuppose an exclusive monotheistic environment, as the majority of the modern scholars claim, but the different political theology that Prophet Elisa introduces in the biblical history. I first make an effort to reject every other possible interpretation of the verse by discussing the main arguments. Then I focus on the function of the verse as a fundamental part of an ongoing deuteronomical historical work. Crucial point is the observation that Naamans statement responds to a specific question of a precedent incident with Prophet Elija. I locate the recording of the Naaman's cure during an era when the discussion about the exclusive worship of Jahwe had become an important theological issue.

71. Πιθανῶς ἀπὸ ἐδῶ ἀντλεῖ ἡ μεταγενέστερη δευτερονομιστικὴ χρονολόγησις τὴν ἔμπνευση γιὰ τὸν χαρακτηρισμὸ τοῦ κάθε βασιλιᾶ ὡς εὐσεβοῦς ἢ ἀσεβοῦς.