

e-Book

ΘΕΜΑΤΑ ΒΙΒΛΙΚΗΣ ΘΕΟΛΟΓΙΑΣ

Βοήθημα για το μάθημα της
Θεολογίας της Καινής Διαθήκης

του καθηγητή Πέτρου Βασιλείαδη

Θεσσαλονίκη 2012



ΠΕΤΡΟΣ ΒΑΣΙΛΕΙΑΔΗΣ

ΘΕΜΑΤΑ ΒΙΒΛΙΚΗΣ ΘΕΟΛΟΓΙΑΣ

ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ

2012

ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Στην παρούσα ηλεκτρονική έκδοση των σημειώσεών μου στο μάθημα του Η' εξαμήνου «Θεολογία της Καινής Διαθήκης» έχω συμπεριλάβει επιλεκτικά ορισμένους θεολογικούς όρους, όπως αυτοί ερμηνεύονται στην Αγία Γραφή, και κυρίως στην Καινή Διαθήκη. Οι περισσότεροι από αυτούς τους όρους σε μια πρώτη μορφή προετοιμάστηκαν ως λήμματα βιβλικού περιεχομένου για τους πρώτους τόμους (Α-Ι) της Μεγάλης Ορθόδοξης Χριστιανικής Εγκυκλοπαίδειας. Προτάσσεται μια εισαγωγή στο γνωστικό αντικείμενο της Θεολογίας της Κ.Δ., αλλά και η απαραίτητη ανάλυση της έννοιας του λόγου του Θεού. Εκτός από θεολογικούς όρους (αγάπη, ελευθερία, ισότητα κλπ.) αναλύονται συνοπτικά και γενικότερες θεματικές (εκκλησιολογία κλπ), καθώς και σημαίνοντα πρόσωπα (Απολλώς), τοποθεσίες (Αραβία) και θεσμοί (δίδραχμα) της Κ.Δ., με θεολογικές προεκτάσεις.

Όπως η «Θεολογία της Κ.Δ.» δεν υποκαθιστά τη γενικότερη «Θεολογία της Εκκλησίας», όπως αυτή αποτυπώνεται στο κλασικό μάθημα της Δογματικής, αλλά αποτελεί το πρώτο – και ως εκ τούτου σημαντικότερο – στάδιο έκφρασής της, έτσι και οι σημειώσεις αυτές δεν υποκαθιστούν τα καθ' αυτό εγχειρίδια Θεολογίας της Καινής Διαθήκης, όπως και τα Λεξικά Βιβλικής Θεολογίας (ελληνικά και ξένα), αλλά σχεδιάστηκαν για να βοηθήσουν τους φοιτητές στην καλύτερη πρόσληψη των βασικών βιβλικών εννοιών, οι οποίες στο διάβα των αιώνων για πολλούς λόγους έμειναν στο περιθώριο της μεταγενέστερης θεολογικής έκφρασης της Εκκλησίας.

Αφιερώνεται στους έλληνες και ξένους Ορθόδοξους προπτυχιακούς και μεταπτυχιακούς φοιτητές της ιεράς επιστήμης της θεολογίας

Πέτρος Βασιλειάδης

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Πρόλογος

(σελ. 3)

Περιεχόμενα

(σελ. 4)

Εισαγωγικά στην Βιβλική Θεολογία

(σελ. 5-7)

Ο Λόγος του Θεού στην Αγία Γραφή

(σελ. 8-17)

Αγάπη

(σελ. 18-24)

Αίρεση

(σελ. 25-34)

Απολλώς

(σελ. 35-38)

Αραβία, Άραβες

(σελ. 39-41)

Διδάσκαλος

(σελ. 42-45)

Δίδραχρα

(σελ. 43-50)

Ειρήνη

(σελ. 51-55)

Εκκλησιολογία

(σελ. 56-70)

Ελευθερία

(σελ. 71-78)

Ερημία, έρημος

(σελ.79-82)

Ευχαριστία

(σελ.83-108)

Γαση-ιατρός

(σελ.109-116)

Ιερωσύνη

(σελ. 117-123)

Ισότητα

(σελ. 124-129)

Εισαγωγικά στην Βιβλική Θεολογία

Βιβλιογραφία: G.Florovsky, "The Lost Scriptural Mind," *Bible, Church, Tradition*, Belmont 1972, σελ. 9-16. T.Hopko, "The Mission of the Orthodox Church Today. Its Biblical and Christological Dimension," *ΔΒΜ* 28 (1999) τομ 18, σελ. 127-134. E.Lohse, *Επίτομη Θεολογία της Κ.Δ.*, Αθήνα 1980. Ι.Καραβιδόπουλος-Ι.Γαλάνης-Π.Βασιλειάδης, *Θέματα Θεολογίας της Καινής Διαθήκης*, Θεσσαλονίκη 1987. G.Strecker, *Theologie des Neuen Testaments*, Goettingen τομ. I 1992. Thomas Söding, "Inmitten der Theologie des Neuen Testaments: Zu den Voraussetzungen und Zielen neutestamentlicher Exegese," *NTS* 42 (1996), σελ. 161-184. A.K.M.Adam, *Making Sense of New Testament Theology: "Modern" Problems and Prospects*, Georgia 1995. Peter Balla, *Challenges to New Testament Theology: An Attempt to Justify the Enterprise*, Massachusetts 1997. R.P.Lemonnyer, *Theologie du Nouveau Testament*, Paris 1928. Klaus Berger, *Theologiegeschichte des Urchristentums*, Tübingen 1995². G.Strecker, *Theologie des Neuen Testaments*, Berlin 1996. A.Richardsson, *An Introduction to the Theology of the New Testament*, New York 1959. R.Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, 1949-H.Conzelmann, *Grundriss der Theologie des Neuen Testaments*, München 1967. J.Jeremias, *New Testament Theology*, New York 1971. R.Schnackenburg, *La Théologie de Nouveau Testament*, Bruges 1961. W.G.Kümmel, *The Theology of the New Testament According to Its Major Witnesses: Jesus, Paul, John*, London 1974. B.S.Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testaments*, Minneapolis 1993. Του ίδιου, *The New Testament as Canon. An Introduction*, Philadelphia 1984. H.Boers, *What is New Testament Theology? The Rise of Criticism and the Problem of a Theology of the New Testament*, Philadelphia 1979. G.E.Ladd, *A Theology of the New Testament*, Grand Rapids 1993. Χ.Leon Dufour, *Λεξικό Βιβλικής Θεολογίας*, Αθήνα 1980). Gerd Theissen, *Religion of the Earliest Churches: Creating a Symbolic World*, 1999.J.D.G.Dunn, *Unity and Diversity in the New Testament: An Inquiry into the Character of Earliest Christianity*, London/Philadelphia 1990². Π. Ανδριόπουλου, *Εισαγωγή εις την Θεολογίαν της Καινής Διαθήκης*, 1980. Χ. Ατματζίδη, *Από την Βιβλική Έρευνα στην Πίστη της Εκκλησίας. Συνοπτική Θεολογία της Καινής Διαθήκης. Τόμος Α'*, 2010. Π. Βασιλειάδη, «Προλεγόμενα στη Θεολογία της Καινής Διαθήκης», *ΔΒΜ* 19 (2000) 5-21.

Οι απαρχές της βιβλικής θεολογίας ανάγονται στο «χρυσό αιώνα» της Εκκλησίας, αφού οι Πατέρες της Εκκλησίας ήταν εκείνοι που με το δημιουργικό τους πνεύμα καθόρισαν τις παραμέτρους ερμηνείας και γενικότερης προσέγγισης της Βίβλου, υπερβαίνοντας τόσο τον αυστηρά ιστορικό πυρήνα της (πρβλ. τη γνωστή *sensus plenior*), όσο μερικές φορές ακόμη και τη διδασκαλία της, επανερμηνεύοντάς την δυναμικά και αναπτύσσοντας τις θεμελιώδεις θέσεις της (πρβλ. π.χ. την τριαδολογία, χριστολογία κλπ.). Ως ανεξάρτητο, όμως, γνωστικό αντικείμενο της σύγχρονης θεολογικής επιστήμης η «βιβλική θεολογία» συνδέεται με την εξέλιξη της βιβλικής επιστήμης στο σύνολό της. Υπ' αυτήν την έννοια επιστημολογικά οι απαρχές της ανάγονται στο Γερμανικό Προτεσταντισμό. Υπήρξε, δηλαδή, απόρροια της αντίδρασης της Ορθόδοξης (Λουθηρανικής και Μεταρρυθμισμένης) προτεσταντικής σχολής σκέψης προς τον σχολαστικισμό, παράλληλα όμως και προφανής απόπειρα δημιουργίας συστηματικής θεολογίας, βασισμένης όμως αποκλειστικά στην Αγία Γραφή (*sola scriptura*). Υπήρξε καρπός δυο ουσιαστικών παραγόντων: του ευσεβισμού (*pietismus*) και του Διαφωτισμού. Ο πρώτος παράγων δεν είχε ουσιαστική επίδραση στις βιβλικές σπουδές: απλώς επέδρασε ως αντίδοτο στη συστηματική (μεσαιωνική ρω-

μαιοκαθολική) θεολογία της εποχής και έβλεπε στην βιβλική θεολογία την θέρμη της *πίστεως*, της υποκειμενικής εμπειρίας, σε αντίθεση με την ψυχρότητα της αντικειμενικής δογματικής διδασκαλίας (πρβλ. τη διαλεκτική *fides quae creditur - fides qua creditur*). Ο Διαφωτισμός, αντίθετα, επέδρασε καθοριστικά καθ' όλη την περίοδο του μοντερνισμού, και συνεχίζει να επιδρά μέχρι και πρόσφατα. Για το Διαφωτισμό, το «βιβλικό» εθεωρείτο, αλλά και συνεχίζει μέχρι και σήμερα να θεωρείται, συνδεδεμένο με κείμενα, με γεγονότα, με την ιστορία. Η βιβλική θεολογία θεωρείται πάντα ως προερχόμενη από ιστορικά κείμενα, τα βιβλικά, σε αντίθεση με τη δογματική θεολογία, που εθεωρείτο καρπός θεωρητικής (φιλοσοφικής) ως επί το πλείστον ενατένισης.

Όλα, λοιπόν, τα στάδια εξέλιξης της βιβλικής επιστήμης ήταν σε γενικές γραμμές μια προσπάθεια ιστορικής κατά βάση καταξίωσης και τεκμηρίωσης της χριστιανικής *πίστεως*. Από τον 19^ο μάλιστα αι. και μέχρι την επαναφορά στο προσκήνιο της εσχατολογίας στην βιβλική έρευνα όλα τα επιστημονικά συγγράμματα – από διαφορετική βέβαια οπτική γωνία το καθένα και με διαφορετικές φιλοσοφικές προϋποθέσεις – αποτελούν απόπειρα πειστικής απάντησης από την πλευρά του χριστιανισμού στην πρόκληση του ρασιοναλισμού (Για τους επί μέρους σταθμούς εξέλιξης της βλ. την επόμενη ενότητα).

Αντίθετα, στα πλαίσια της Ορθόδοξης θεολογίας η συστηματική καταγραφή συγκεκριμένης, ιστορικά τεκμηριωμένης, «βιβλικής θεολογίας» εντοπίζεται στην παγιωμένη αντίληψη περί αποκλειστικότητας της «δογματικής» θεολογίας, η οποία από την ίδρυση και οργάνωση των σύγχρονων θεολογικών σχολών και την εν γένει παροχή της Ορθόδοξης θεολογικής εκπαίδευσης, έχει μονοπωλήσει την έκφραση, διατύπωση και καταγραφή της «θεολογίας» της Εκκλησίας. Γι' αυτό, άλλωστε, και η τρομακτική εξέλιξη της βιβλικής επιστήμης δεν έχει ακόμη επηρεάσει τη νεώτερη Ορθόδοξη εκκλησιαστική πραγματικότητα, η οποία πάντοτε την αντιμετώπιζε με καχυποψία, αν όχι και με απέχθεια και αντιπάθεια. Και όμως, θεολογικά το μεγαλύτερο μέρος της Ορθόδοξης θεολογίας, τουλάχιστον της θεολογίας του ιερού Χρυσοστόμου, βασίζεται στην ερμηνεία της Βίβλου.

Από μια άποψη το πρόβλημα διατύπωσης και καταγραφής της θεολογίας της Αγίας Γραφής συνδέεται με τη διαλεκτική ιστορικού-χαρισματικού τρόπου έρευνας, ανάλυσης και γνώσης του θεολογικού επιστητού, η οποία επιβλήθηκε σταδιακά από την εποχή του Διαφωτισμού και της καντιανής κριτικής του καθαρού λόγου, όπως συνέβη άλλωστε και με το σύνολο των επιστημών (Stylianosopoulos 127). Και επειδή η βάση της χριστιανικής θεολογίας τυχαίνει να είναι η Αγία Γραφή, η θεολογική της καταγραφή θεωρήθηκε απαραίτητη, χωρίς να αγνοείται, βέβαια, ότι προς την κατεύθυνση αυτή συνέβαλε και ο ευρύτατος προβληματισμός που αναπτύχθηκε στους κόλπους του Προτεσταντισμού, ο οποίος με την υιοθέτηση στα πρώτα του βήματα της θεωρίας της *sola scriptura*, οδήγησε τη θεολογική εν γένει επιστημονική έρευνα στο ευρύτερο πεδίο της νεωτερικότητας, του μοντερνισμού, κύριο επιστημονικό εργαλείο της οποίας υπήρξε η ιστορική κριτική (*historical criticism*).

Η προβληματική της αναγκαιότητας ή μη, του θεμιτού ή όχι, της ύπαρξης «Θεολογίας της Κ.Δ.» ως αυτόνομης επιστήμης, τόσο στο χώρο των βιβλικών σπουδών, όσο και στο χώρο της εν γένει θεολογικής επιστήμης, σχετίζεται με τις επιστημολογικές προϋποθέσεις προσέγγισης της «Βιβλικής Θεολογίας». Στον Ορθόδοξο χώρο για πρώτη φορά επιχειρήθηκε η εισαγωγή του μαθήματος στο πρόγραμμα σπουδών στο Τμήμα Θεολογίας του ΑΠΘ στα μέσα της δεκαετίας του '80 (βλ. περισσότερα στην επόμενη ενότητα), αφού βέβαια είχε προηγηθεί η μετάφραση από τον Σ. Αγουρίδη του σχετικού έργου του Eduard Lohse. Το σκεπτικό ήταν, όπως σημειώνεται στον πρόλογο, ότι «η 'Θεολογία της Κ.Δ.'...δεν υποκαθιστά τη γενικότερη θεολογία της Εκκλησίας, όπως αυτή αποτυπώνεται στο κλασικό μάθημα της Δογματικής. Απλώς αποτελεί το πρώτο – και ως εκ τούτου σημαντικότερο – στάδιο έκφρασης της» (Καραβιδόπουλος κ.ά, 3εξ).

Αντίθετα, σε διεθνές επίπεδο η προβληματική είναι διαφορετικού τύπου: Πρώτον, διαχωρίζεται από τη «Βιβλική Θεολογία», αφού κάθε «θεολογία» υπό μία έννοια δεν μπορεί παρά να είναι «βιβλική». Από Ορθόδοξη σκοπιά χαρακτηριστικές είναι οι επισημάνσεις και μη βιβλικών θεολόγων (Florovsky, Horko). Δεύτερον, υπάρχει σοβαρή διχογνωμία αν είναι εφικτό και επιστημονικά θεμιτό να γίνεται λόγος για ενιαία θεολογία της Κ.Δ. και όχι για θεολογία μεμονωμένων συγγραφέων, πρόβλημα που σχετίζεται με το παράλληλο ζήτημα της ενότητας και ταυτόχρονα πολυμορφίας της Κ.Δ. Τρίτον, έχει υποστηριχθεί από πολλούς, ότι οι πραγματικοί δημιουργοί της Κ.Δ. δεν είναι ούτε ο Παύλος, ούτε ο Ιωάννης, ούτε ο Λουκάς, αλλά οι μεταγενέστεροι θεολόγοι της Εκκλησίας, οι οποίοι συλλέγοντας επιλεκτικά τα βιβλία που απαρτίζουν την Κ.Δ., και καθορίζοντας ουσιαστικά τα όρια του κανόνα της Κ.Δ., συνέβαλαν στο «να ταυτίζεται κατά κάποιο τρόπο η θεολογία της Κ.Δ. με την αρχέγονη πατερική ορθόδοξη θεολογία». Τέταρτον, η πολυμορφία των επί μέρους συστατικών της Κ.Δ. οδήγησε αναγκαστικά στην αποδοχή ενός κανονιστικού κέντρου και σημείου αναφοράς, ενός δηλαδή κανόνα εντός του κανόνα. Τέλος, πέμπτον, η δυναμική της αρχέγονης προφορικής παράδοσης καθιστά αναγκαίο, αν όχι αναπόφευκτο για πολλούς και διάφορους λόγους, να διευρύνεται η βάση της ειδικής αυτής επιστήμης και έτσι να μετατρέπεται από «Θεολογία της Κ.Δ.» σε «Αρχέγονη Χριστιανική Θεολογία», εντάσσοντας στο περιεχόμενό της και αρχαία εξω-κανονικά κείμενα. Στη Θεολογική Σχολή του Harvard π.χ. ο François Bonon συμπεριλαμβάνει κατά τη διδασκαλία του μαθήματος της Θεολογίας της Κ.Δ. και το *Κατά Θωμάν*, καθώς και το *Ευαγγέλιο Πέτρου*.

Ο Λόγος του Θεού στην Αγία Γραφή

Βιβλιογραφία: Σ. Αγουρίδης, «Το μυστήριο του λόγου του Θεού», *Ερμηνευτική των ιερών κειμένων*, Αθήνα 2002³. Του ιδίου, "The *regula fidei* as Hermeneutical Principle Past and Present," *L' Interpretazione della Bibbia nella Chiesa. Atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede*, Vatican 2001, pp.225-231. G. Florovsky, *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View*, Belmont 1972. J. Meyendorff, *Byzantine Theology. Historical Trends and Doctrinal Themes*, New York 1974, σ. 5εξ. K.Ware, "How to Read the Bible," *The Orthodox Study Bible*, Nashville 1992, σ. 762-770. N.Nissiotis, "The Unity of Scripture and Tradition," *GOTR* 11 (1965/66), σ. 183-208. D. Staniloae, "La Lecture de la Bible dans l' Eglise Orthodoxe," *Contacts* 30 N° 104 (1978), σ. 349-353. J. Zizioulas, *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church*, New York 1985. J. Zizioulas, *Comments on Western Ecclesiology*, University notes, Thessaloniki 1986 (στο διαδίκτυο). Th. Stylianopoulos, *The New Testament: An Orthodox Perspective*, vol. I, Massachusetts 1997; J. Romanidis, "Critical Examination of the Applications of Theology," Savas Agouridis (εκδ.), *Procès-Verbaux du deuxième Congrès de Théologie Orthodoxe*, Athens 1978, σ. 413-441; J. Breck, *The Power of the Word*, New York 1986; Του ιδίου, *Scripture in Tradition. The Bible and its Interpretation in the Orthodox Church*, New York 2001. P. Vassiliadis, *Eucharist and Witness. Orthodox Perspectives on the Unity and Witness of the Church*, Geneva/Massachusetts 1998. Του ιδίου, "The Reading of the Bible from the Orthodox Church Perspective," *Ecumenical Review* 51 (1999), σ. 25-30. Του ιδίου, "The Canon of the Bible: Or the Authority of Scripture from an Orthodox Perspective," Jean-Michel Poffet (εκδ.), *L' autorité de l' Écriture*, Paris 2002, σ. 113- 135. Του ιδίου, "La Parola di Dio e della Chiesa da una prospettiva orthodoxa," *Lateranum* 74 n.1 (2008), σ. 145-166.

Αν και θα πρέπει ευθύς εξ αρχής να υπογραμμιστεί ότι ο «λόγος του Θεού» δεν ταυτίζεται απόλυτα με την Αγία Γραφή, εντούτοις η σχέση αυτών των δύο, όπως επίσης και η σχέση μεταξύ του «λόγου του Θεού» και της Εκκλησίας, ήρθε στο προσκήνιο του ακαδημαϊκού διαλόγου και της ευρύτερης θεολογικής αντιπαράθεσης εξ αιτίας του διλήμματος «Αγία Γραφή ή Παράδοση», που τέθηκε κατά την περίοδο της Μεταρρυθμίσεως και της Αντι-μεταρρυθμίσεως. Το αιώνιο ερώτημα σχετικά με το ανωτέρω δίλημμα κατά και μετά την εποχή της Μεταρρυθμίσεως ήταν, και ως ένα βαθμό συνεχίζει να είναι: «που ακριβώς μπορεί να εντοπιστεί ο λόγος του Θεού;», ή για θέσουμε διαφορετικά το ερώτημα: «Η Αγία Γραφή ή η Εκκλησία διακηρύσσει αυθεντικότερα τον λόγο του Θεού;», και για να αναλύσουμε τις σωτηριολογικές συνέπειες του ανωτέρω διλήμματος: «πώς και υπό ποιες προϋποθέσεις μπορεί κανείς να σωθεί;». Εδώ οι απαντήσεις διαφέρουν ριζικά. «Εντός της Εκκλησίας (δια των μυστηρίων)», είναι η απάντηση των παραδοσιακών εκκλησιών. «Όταν κανείς τηρεί τον λόγο του Θεού (όπως αυτός διασώζεται στην Αγία Γραφή, και τον οποίο το κάθε μεμονωμένο άτομο οφείλει να οικειοποιείται)», υποστηρίζουν οι περισσότερες ομολογίες που προέρχονται από την Μεταρρύθμιση.

Το δίλημμα αυτό έγινε ακόμη πιο έντονο κατά την νεωτερικότητα οπότε οι περισσότεροι λόγιοι άρχισαν να αντιπαράθετουν την *Λειτουργία* με την Βίβλο, το *Μυστήριο* με τον *Λόγο*, με την Αγία Γραφή, τα βιβλικά αναγνώσματα, το κήρυγμα κλπ να αντιπροσωπεύουν τα ορθολογικά (και

συνεπώς αποδεκτά από την νεωτερικότητα) στοιχεία στη ζωή της Εκκλησίας, ενώ τα Μυστήρια, η λειτουργία, η προσευχή, κλπ να αντιπροσωπεύουν το μη ορθολογικό (και συνεπώς απορριπτέο ή περιθωριοποιημένο από τη σύγχρονη διάνοηση) στοιχείο.

Ορισμένες σύγχρονες «επίσημες» θέσεις για τον «λόγο του Θεού».

Κατά τα τελευταία 40 περίπου χρόνια οι Ορθόδοξοι από κοινού με αντιπροσώπους άλλων Εκκλησιών προέβησαν στην διατύπωση δηλώσεων σχετικά με τον λόγο του Θεού. Μια τέτοια κοινή δήλωση είναι και εκείνη της Διάσκεψης της Μόσχας, που έλαβε χώρα πριν από μια γενιά και πλέον (1976) μεταξύ Ορθοδόξων και Αγγλικανών. Εκεί αναφέρεται επί λέξει: «Οι Γραφές αποτελούν ένα ενιαίο σύνολο. Είναι αποτέλεσμα ταυτόχρονα θεϊκής έμπνευσης και ανθρώπινης έκφρασης. Φέρουν αυθεντική μαρτυρία για την αυτό-αποκάλυψη του Θεού στη δημιουργία, στην ενσάρκωση του Λόγου, και στο σύνολο της θείας οικονομίας, και ως τέτοια εκφράζει τον λόγο του Θεού σε ανθρώπινη γλώσσα. Γνωρίζουμε, λαμβάνουμε και ερμηνεύουμε την Αγία Γραφή διά της Εκκλησίας και εντός της Εκκλησίας» (Κοινή Δήλωση της Μόσχας, § 4-5).

Και πιο πρόσφατα, στα πλαίσια της επιτροπής Πίστη και Τάξη, η Εκκλησία κατανοείται ως *creatura Verbi* (δημιουργία του Λόγου) και *creatura Spiritus* (δημιουργία του Αγίου Πνεύματος): «Η Εκκλησία επικεντρώνεται και εδράζεται στο ευαγγέλιο, στον λόγο του Θεού... Συνεπώς, η Εκκλησία είναι το δημιούργημα του λόγου του Θεού... ο οποίος ως ζώσα φωνή την δημιουργεί και την τρέφει διαμέσου των αιώνων. Αυτός ο θεϊκός λόγος μαρτυρείται στις Γραφές και μπορεί να ακουστεί μέσω των Γραφών. Ενσαρκωμένος στον Ιησού Χριστό, πιστοποιείται από την Εκκλησία και εξαγγέλλεται μέσω του κηρύγματος, των μυστηρίων και της διακονίας... Η πίστη που προέρχεται από τον λόγο του Θεού απορρέει από τη δράση του Αγίου Πνεύματος (πρβλ. Α΄ Κορ 12:3). Σύμφωνα με την Αγία Γραφή, ο Λόγος του Θεού και το Άγιο Πνεύμα είναι αδιαχώριστα» (*The Nature and Mission of the Church [Η Φύση και η Αποστολή της Εκκλησίας]*, WCC Publications Γενεύη 2005, §10-11).

Εντούτοις, την πλέον αυθεντική Ορθόδοξη διατύπωση για κάθε ζήτημα βρίσκεται στα κείμενα του επίσημου θεολογικού διαλόγου μεταξύ Ορθοδόξων και Καθολικών: «Η αυθεντία εντός της Εκκλησίας βασίζεται στον Λόγο του Θεού, ο οποίος είναι παρόν και ζωντανός στη σύναξη των μαθητών. Η Αγία Γραφή είναι ο αποκαλυμμένος λόγος του Θεού, όπως τον διέκρινε η Εκκλησία — μέσω το Αγίου Πνεύματος που είναι παρόν και ενεργεί εντός της — μέσα στην ζωντανή Παράδοση που παρέλαβε από τους Αποστόλους. Στο κέντρο αυτής της Παράδοσης βρίσκεται η Θεία Ευχαριστία (πρβλ. Α΄ Κορ 10:16-17· 11:23-26). Η αυθεντία της Αγίας Γραφής πηγάζει από το γεγονός ότι αποτελεί τον Λόγο του Θεού ο οποίος, καθώς διαβάζεται εντός της Εκκλησίας και από την Εκκλησία, μεταδίδει το ευαγγέλιο της σωτηρίας. Μέσω των Γραφών, ο Χριστός απευθύνεται στη συναθροισμένη

σύναξη και στην καρδιά του κάθε πιστού. Η Εκκλησία, διά του Αγίου Πνεύματος, που είναι παρόν σε αυτήν, ερμηνεύει αυθεντικά την Αγία Γραφή, ανταποκρινόμενη στις ανάγκες κάθε εποχής και κάθε τόπου. Το πάγιο έθιμο των Συνόδων να ενθρονίζουν το Ευαγγέλιο στο μέσο της σύναξης πιστοποιεί τόσο την παρουσία του Χριστού διά του Λόγου του, ο οποίος είναι το αναγκαίο σημείο αναφοράς όλων των συζητήσεων και αποφάσεων, όσο ταυτόχρονα και την αυθεντία της Εκκλησίας να ερμηνεύει αυτό τον λόγο του Θεού» (Κείμενο της Ραβέννας § 15).

Το λειτουργικό κριτήριο για την κατανόηση του «Λόγου του Θεού».

Εντούτοις, η φύση της Εκκλησίας και η κατανόηση του Λόγου του Θεού είναι πάνω και πέρα από οποιαδήποτε θεολογική διατύπωση, όπως οι παραπάνω εξ ου και η σπουδαιότητα της λειτουργικής παράδοσης. Αυτός είναι ο λόγος για τον οποίο αποδίδεται στην Λειτουργία, και ιδιαίτερα στην Ευχαριστία (που αποτελεί το κέντρο και τον συνεκτικό της ιστό), τόσο εξέχουσα θέση μέσα στην Ορθόδοξη θεολογία. «Η Εκκλησία, σύμφωνα με μια ιστορική διατύπωση του μακαριστού π. Γεωργίου Φλορόφσκυ, είναι πρώτα απ' όλα λατρεύουσα κοινότητα. Προηγείται η λατρεία και ακολουθεί η δογματική διδασκαλία και η εκκλησιαστική τάξη. Ο *lex orandi* (νόμος της προσευχής) έχει προνομιακή προτεραιότητα στη ζωή της χριστιανικής Εκκλησίας. Ο *lex credendi* (νόμος της πίστεως) εξαρτάται από τη λατρευτική εμπειρία και από το όραμα της Εκκλησίας» (Φλορόφσκι, 172). Συνεπώς, κάθε δογματική διατύπωση σχετικά με τον λόγο του Θεού θα πρέπει να αποτελεί την φυσική συνέπεια της λειτουργικής, δηλ. της ευχαριστιακής, εμπειρίας της κοινωνίας της Εκκλησίας και δεν μπορεί να αποσπάται από το εκκλησιακό πλαίσιο της ευχαριστιακής κοινότητας. Χωρίς να αμφισβητούνται το κύρος και η αυτόνομη υπόσταση της Βίβλου στην παγκόσμια λογοτεχνία, η ιστορική διαδικασία της εξέλιξης των επιμέρους βιβλίων της, η ιστορική συλλογή τους, καθώς και η αυθεντία που αποδόθηκε στη Βίβλο σε ένα αρκετά μεταγενέστερο στάδιο ως κλειστού κανόνα, αλλά και οι όποιες πατερικές – ή ακόμη και συνοδικές (οικουμενικές) – διατυπώσεις, η αδιαίρετη Εκκλησία πάντα πίστευε ότι ο λόγος του Θεού αποκτά το βαθύτερο νόημά του, και η Βίβλος την πλήρη αυθεντία της, μόνο εντός της εκκλησιακής ευχαριστιακής συνάφειας.

Συνεπώς, όλες οι διαδικασίες και οι λειτουργίες εντός της ζωής της Εκκλησίας που συνδέονται με την έκφραση της πίστης, τον καθορισμό της αλήθειας και την αυθεντική ερμηνεία και διατήρησή της, σχετίζονται με την ευχαριστιακή ιδιότητα της Εκκλησίας, και για τον λόγο αυτόν αποτελούν όλες ευθύνη της ευχαριστιακής σύναξης ως συνόλου. Ακόμη και η συνοδικότητα, το ανώτατο κριτήριο της αλήθειας, αλληλοπεριχωρείται και συνδέεται αμοιβαία με την Ευχαριστία. Το 1848 οι Πατριάρχες της Ορθόδοξης Ανατολής απέρριψαν την πρόσκληση του Πάπα Πίου Θ' για συμμετοχή στην Α' Βατικανή Σύνοδο της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας λέγοντας: «Εκτός των άλλων, στην

παράδοσή μας κανένας πατριάρχης και καμία σύνοδος δεν μπόρεσε να εισαγάγει νέα στοιχεία, επειδή εκείνο που διαφυλάττει την πίστη μας είναι το ίδιο το σώμα της Εκκλησίας, δηλ. ο ίδιος ο λαός». Έτσι, συνειδητά ή ασυνείδητα, επιβεβαίωσαν ότι η ανώτατη αυθεντία της Εκκλησίας δεν εδράζεται ούτε σε δογματικά *magisteria*, ούτε σε κάποια κληρική (ακόμη και συνοδική) δομή, αλλά στην ολότητα του *Σώματος του Χριστού*. Ο μόνος περιορισμός είναι ότι αυτό το «συνοδικό» *magisterium*, αν μπορώ να το ονομάσω με αυτόν τον τρόπο, οι «πολλοί» στη ζωή της Εκκλησίας, δεν μπορούν να λειτουργήσουν ερήμην του «ενός», ο οποίος είναι εικόνα του Χριστού, δηλ. εκείνου που προϊσταται με αγάπη της τοπικής (επίσκοπος), της περιφερειακής (πρώτος ή προκαθήμενος) ή της ανά την οικουμένην παγκόσμιας Εκκλησίας (Πάπας ή Πατριάρχης). Αλλά αυτός ο «έννας» δεν είναι παρά η ορατή έκφραση της Εκκλησίας· αναμφίβολα εμφορούμενος από κάποιου είδους εξουσία πέραν του πρωτείου τιμής (του γνωστού *primus inter paris* [πρώτος μεταξύ ίσων]), αλλά πάντοτε με σαφή αναφορά στους «πολλούς».

Όλα όσα έχουν λεχθεί ως εδώ, δεν είναι ούτε «υπερβολικές γενικότητες» ούτε κάποιου είδους «λειτουργισμός» και/ή «ευχαριστισμός» (Stylianos, 65). Είναι μάλλον μια συνειδητή μεταφορά του κέντρου βάρους από την λογιακή/γραπτή αυθεντία στην συνοδική και εσχατολογική· από τον λόγο του Θεού, κατανοούμενο με ορθολογικό τρόπο, στην Εκκλησία στην χαρισματική και χριστολογική (αν και υπό πνευματολογικές προϋποθέσεις) διάστασή της.

Το εσχατολογικό κριτήριο για την κατανόηση του «Λόγου του Θεού»

Συνεπώς, το λειτουργικό/ευχαριστιακό κριτήριο είναι πάντοτε στενά συνδεδεμένο με το εσχατολογικό. Κάποιες προκαταρκτικές παρατηρήσεις είναι απαραίτητες στο σημείο αυτό, πριν εισέλθουμε στην ουσία του ζητήματος. Πρώτα απ' όλα, θα πρέπει να τονιστεί με έμφαση ότι η χριστιανική εσχατολογία δεν είναι ούτε άρνηση της ιστορίας, ούτε προσθήκη και απλή συνέχεια της ιστορίας και του παρελθόντος· η εσχατολογία την αυθεντική χριστιανική κατανόησή της είναι μάλλον μια επέλαση των εσχάτων μέσα στις δικές μας ιστορικές πραγματικότητες. Τα έσχατα «επελαύνουν» στην ιστορία μέσω του Αγίου Πνεύματος — κατά κύριο λόγο κατά την Θεία Ευχαριστία — και είναι εντός αυτού του πλαισίου που δίνεται το πραγματικό νόημα σε όρους όπως «ο λόγος του Θεού», «η Αγία Γραφή», ακόμη και «ιερατείο» και τα παρόμοια, τα οποία αφορούν στη ζωή και την αποστολή της Εκκλησίας. Υπογραμμίζοντας την εσχατολογική διάσταση της Εκκλησίας με αυτόν τον τρόπο δεν απορρίπτουμε με κανέναν τρόπο την επιστημονική ερμηνεία της Βίβλου. Η Εκκλησία δεν αγνοεί την επιστημονική ερμηνεία. Η επιστημονική, όμως, γνώση δεν είναι το μέσο εκείνο διά του οποίου μπορεί κανείς να αναγνωρίσει την Αγία Γραφή ως τον λόγο του Θεού, ο οποίος μιλά στις καρδιές μας· η επιστημονική ανάλυση δεν είναι παρά το πρώτο — αν και

βέβαια αναπόσπαστο και απολύτως αναγκαίο – βήμα προς αυτή την κατεύθυνση. Η Εκκλησία, όμως, έχει ένα διαφορετικό περιβάλλον, ένα διαφορετικό πλαίσιο, μέσα στο οποίο τοποθετεί την Βίβλο, ούτως ώστε αυτή να μπορέσει τελικά να μας “μιλήσει”. Όλα αυτά, λοιπόν, σχετίζονται με την εκκλησιολογία. Το καίριο ζήτημα για την Εκκλησία είναι η σύναξη του λαού του Θεού σε ένα συγκεκριμένο τόπο και χρόνο (επί το αυτό), ως εικόνας των εσχάτων.

Με την επίδραση της νεωτερικότητας στην τρέχουσα θεολογική σκέψη η εσχατολογία έπαψε να ενσωματώνεται στην ιστορία. Η ιστορία έχει διαχωριστεί εντελώς από την εσχατολογία. Τα έσχατα κατέληξαν να είναι: (α) είτε ένα ξεχωριστό κεφάλαιο που θα λάβει χώρα στα επέκεινα (πρβλ. π.χ. όλα τα σχολαστικά εγχειρίδια δογματικής, περιλαμβανομένων και ορισμένων «Ορθοδόξων»· είτε (β) μια χαρισματική εμπειρία ολίγων εκλεκτών, οι οποίοι απομονώνονται από το πλαίσιο της ιστορικής σύναξης. Με αυτόν, όμως, τον τρόπο καταστρέφεται εντελώς η εκκλησιολογία, με αποτέλεσμα να διαχωρίζεται η Εκκλησία των Αγίων από την Εκκλησία της ιστορικής σύναξης, η θριαμβεύουσα από την στρατευόμενη. Έτσι, όμως, είναι αμφίβολο κατά πόσον μπορεί να ονομάζεται «Εκκλησία» η ιστορική σύναξη. Η εσχατολογία θα πρέπει να ενσωματώνεται στην ιστορία, και αυτό συμβαίνει μόνο κατά την Θεία Ευχαριστία, πουθενά αλλού. Αυτός είναι ο λόγος που άρχισα με το ευχαριστιακό κριτήριο, για να μην αναφέρουμε φυσικά ότι ολοένα και περισσότερο στις μέρες μας ταυτίζεται η Εκκλησία με την Ευχαριστία (Ζηζιούλας, 1986).

Μία ακόμη θετική και αισιόδοξη πτυχή είναι η αλλαγή που συνέβη κατά τα πρόσφατα χρόνια στην κατανόηση που έχουμε για τα πράγματα κατά την μετανεωτερικότητα. Η μετανεωτερικότητα έθεσε υπό αμφισβήτηση την προτεραιότητα των κειμένων έναντι της εμπειρίας, ένα σύνδρομο που ήταν κυρίαρχο κατά την νεωτερικότητα. Έθεσε υπό αμφισβήτηση ακόμη και την θεολογία (ως συγκεκριμένου *depositum fidei* [δεξαμενή πίστεως]) σε σύγκριση με την εκκλησιολογία (που ως γνωστόν προσδιορίζεται από την σύναξη του λαού του Θεού). Θα τολμούσα ακόμη να πω ότι έθεσε υπό αμφισβήτηση την προτεραιότητα της πίστεως έναντι της εμπειρίας της κοινωνίας της Βασιλείας του Θεού· την προτεραιότητα του λόγου του Θεού καθεαυτού σε βάρος της Εκκλησίας (στην εκκλησιακή φυσικά, και μόχι την καθιδρυματική της διάσταση). Το δόγμα, το οποίο επιβλήθηκε μετά το Διαφωτισμό και τη Μεταρρύθμιση επάνω σε θεολογική τοποθέτηση, ότι η βάση της χριστιανικής πίστεως μπορεί να εξαχθεί μόνο από συγκεκριμένο ιστορικό και κριτικά θεμελιωμένο *depositum fidei*, κατά κύριο λόγο από τη Βίβλο (η οποία εθεωρείτο ότι περιείχε αυτούσιο τον λόγο του Θεού, και στην οποία ενίοτε προσετίθετο και η Παράδοση), δεν μπορεί πλέον να υποστηριχθεί με πειστικότητα· όλο και περισσότερη αναφορά γίνεται στην εμπειρία της ευχαριστιακής σύναξης, η οποία άλλωστε υπήρξε η πηγή από την οποία ξεπήδησε αυτό το *depositum fidei*.

Άλλωστε, η σύγχρονη επιστημονική έρευνα απομακρύνεται από την παλαιότερη πεποίθηση, ότι η χριστιανική κοινότητα ξεκίνησε αρχικά

απλώς ως μια «κοινότητα πίστεως». Μολονότι ο λόγος του Θεού διακηρύχθηκε ιστορικά στην τελική και αυθεντική του μορφή από τον Υίο του Θεού (Εβρ 1:1), εξακολουθεί να ακούγεται μέσω του Αγίου Πνεύματος (Ιω 14:26, 16:13), και ήταν το θεμέλιο της Εκκλησίας, όλο και περισσότεροι ερευνητές τείνουν πλέον να δεχθούν ότι η Εκκλησία ξεκίνησε ως μια «αδελφότητα κοινωνίας», που συνήθιζε να συγκεντρώνεται σε συγκεκριμένο τόπο γύρω από μία τράπεζα, προκειμένου να προτυπώνει την Βασιλεία του Θεού, όπου παράλληλα άκουαν τον λόγο του Θεού και ταυτόχρονα γεύονταν (ευχαριστιακά) τον ίδιο τον Λόγο του Θεού. Σ' αυτά τα ευχαριστιακά δείπνα, όμως, οι χριστιανοί δεν «βίωναν» κάποια μυστηριακού τύπου λατρεία, αλλά προγεύονταν προληπτικά μέσα στις τραγικές συνθήκες της ιστορίας μιαν αυθεντική ζωή κοινωνίας, ενότητας, δικαιοσύνης και ισότητας, χωρίς καμία πρακτική διαφοροποίηση (σωτηριολογική ή άλλη) μεταξύ Ιουδαίων και Εθνικών, δούλων και ελεύθερων, ανδρών και γυναικών (πρβλ. Γαλ 3:28). Αυτό ήταν άλλωστε το βαθύτερο νόημα του ιωάννειου όρου *αίώνιος ζωή*, ή της παύλειας έκφρασης *καινή κτίσις*, ή ακόμη και της αμφιλεγόμενης διατύπωσης του Ιγνατίου Αντιοχείας *φάρμακον άθανασίας*. Συνοπτικά, όλο και περισσότεροι ερευνητές λόγιο τείνουν να δεχτούν σήμερα ότι το λειτουργικό στοιχείο (δηλ. η ευχαριστιακή λατρεία) ήταν εκείνο που οδήγησε στην δημιουργία των ιστοριών (των Ευαγγελίων, των λοιπών «ιστορικών» αφηγήσεων, και σε τελευταία ανάλυση του γραπτού «λόγου του Θεού», κλπ), και που τελικά διαμόρφωσε την πίστη της Εκκλησίας, και όχι το αντίστροφο.

Σύμφωνα με τα πρότυπα της νεωτερικότητας ο λόγος του Θεού μπορεί να οικειοποιηθεί μέσω μιας αυθεντικής ερμηνείας της Βίβλου. Στο μεγαλύτερο μέρος της ιστορίας της Εκκλησίας κατά τη δεύτερη χιλιετία η Βίβλος εθεωρείτο ότι ερμηνεύεται αυθεντικά: (α) είτε μέσω ενός *magisterium*, προφανώς επειδή κάποιοι κληρικοί εθεωρείτο ότι έλαβαν την εξουσία και το δικαίωμα από τον ίδιο τον Χριστό να τον αντιπροσωπεύουν ως διάδοχοι των Αποστόλων. Με αυτόν τον τρόπο, ο λόγος του Θεού ερμηνεύεται αυθεντικά μόνο από κάποιον κληρικό, κυρίως από κάποιον επίσκοπο, και τελικά από τον Πάπα· είτε (β) μέσω του ίδιου λόγου του Θεού, που σημαίνει — όπως εξακολουθούν να πιστεύουν ορισμένοι Προτεστάντες — ότι η Γραφή ερμηνεύεται μόνο μέσω της Γραφής (*sola scriptura*), και επομένως είναι ζήτημα ορθής επιστημονικής έρευνας.

Αυτή, όμως, η σύγχρονη νεωτερική προσέγγιση παρουσιάζει σήμερα τεράστια προβλήματα αναφορικά με την αυθεντία της Βίβλου: (α) Όσον αφορά το πρωτείο του επισκόπου στην αυθεντική ερμηνεία του λόγου του Θεού (Ρωμαιοκαθολικοί, αλλά ως κάποιο βαθμό και Ορθόδοξοι), το λογικό ερώτημα που εγείρεται είναι: γιατί θα πρέπει ένας επίσκοπος να θεωρείται αλάθητος, ή γιατί θα πρέπει ο Πάπας να είναι αλάθητος; Εκεί ακριβώς είναι που σκοντάφτουμε· διότι δεν μπορούμε να δώσουμε ικανοποιητικές λογικές απαντήσεις, ειδικά στις μέρες μας. (β) Ως προς την δεύτερη θέση (κυρίως Προτεσταντική), εγείρεται ένα άλλο πρόβλημα, το οποίο σήμερα απασχολεί

όλους μας στη δυτική κοινωνία. Πώς μπορεί να ερμηνευθεί η Βίβλος μέσω της Βίβλου και μέσω επιστημονικής ανάλυσης, όταν γνωρίζουμε ότι και η ίδια υπέστη κάποιες ιστορικές και πολιτισμικές επιδράσεις, που διαμορφώθηκαν στο σύγχρονό της περιβάλλον, αλλά που δεν συνεχίζουν να ισχύουν σήμερα; Αυτός είναι ο λόγος που κάποιοι Προτεστάντες σήμερα αναγκάζονται να αναζητήσουν έναν κανόνα μέσα στον κανόνα. Με άλλα λόγια, επιδιώκουν έναν «μικρότερο» κανόνα μέσα στον καθιερωμένο κανόνα της Αγίας Γραφής (π.χ. την εκ πίστεως δικαίωση · πρβλ. επίσης την περιθωριοποίηση από τον Λούθηρο της Καθολικής Επιστολής του Ιακώβου, την οποία αποκαλούσε «αχυρένια» επιστολή!). Αναζητούν με άλλα λόγια τι μέσα στην Αγία Γραφή είναι πραγματικά αυθεντικό, προκειμένου να διαπιστώσουν τι δεν είναι αυθεντικό ή απαραίτητο σήμερα. Έτσι, κάποιοι φτάνουν στο σημείο να μην εμπιστεύονται πλέον τη Βίβλο. Η ερμηνευτική έχει αναπτυχθεί σε τέτοιο βαθμό τα πρόσφατα χρόνια ώστε η ίδια η Βίβλος να είναι επιδεκτική οποιασδήποτε ερμηνείας.

Όλα αυτά έχουν ως σημείο εκκίνησης τη νεωτερική προσέγγιση της αλήθειας, η οποία τοποθετεί την ουσία της Εκκλησίας και την ουσία της αλήθειας σε κανόνες που παρήχθησαν στο παρελθόν. Ένα διάταγμα ορίστηκε και επιβλήθηκε κατά το παρελθόν, και εμείς τώρα αγωνιζόμαστε να συμμορφωθούμε με πιστότητα σ' αυτό. Εδώ εντοπίζονται όλα τα προβλήματα που αφορούν στην αυθεντία και του επισκόπου, και των συνόδων, και του Πάπα, αλλά και στην ερμηνευτική της Βίβλου, στον λόγο του Θεού, κλπ.

Τέτοια προβλήματα ποτέ δεν ανέκυψαν στην αρχέγονη Εκκλησία, όπου οι Γραφές ερμηνεύονταν εντός της συναζόμενης Εκκλησίας. Τότε εκείνο που θεωρούνταν σημαντικό δεν ήταν απλά η αφήγηση, ή το πώς συνέβησαν τα γεγονότα· ήταν μάλλον ο τρόπος με τον οποίοι θα συμβούν και θα γίνουν. Τότε ο λόγος του Θεού είχε πάντα μια εσχατολογική χροιά, καθώς έρχονταν σε εμάς όχι από το παρελθόν, αλλά από το μέλλον. Είναι κάτι διαφορετικό όταν μελετούμε στο σπουδαστήριο την Αγία Γραφή, με σκοπό να εντοπίσουμε τον λόγο του Θεού. Τι μπορεί να μας πει η Αγία Γραφή έξω από την ευχαριστιακή σύναξη; Σίγουρα διαφορετικά πράγματα. Ο Μητροπολίτης Περγάμου Ιωάννης (Zizioulas, 1986) υποστηρίζει ότι ο ιερός Χρυσόστομος, αναλύοντας τον όρο «συλλαβή» (από το ρήμα συλλαμβάνω), υποστήριξε πως υποδηλώνεται η νοητική σύλληψη από το νου του ανθρώπου, και επομένως με την ανάγνωση των βιβλικών κειμένων περιορίζεται η κατανόηση του λόγου του Θεού από τις ανθρώπινες μόνον δυνάμεις. Ο λόγος όμως του Θεού είναι αδύνατο να συλληφθεί, αφού είναι υπέρτερος του ανθρώπινου νου. Αντίθετα, αυτός είναι που μας «συλλαμβάνει». Και ο Χρυσόστομος συνεχίζει, πως με την ψαλμωδία ο λόγος του Θεού «ανοίγεται», η «συλλαβή» ανοίγεται και έτσι ο λόγος του Θεού μας συλλαμβάνει και όχι εμείς αυτόν. Και αυτό μας θυμίζει το «γνόντες θεόν, μάλλον δὲ γνωσθέντες ὑπὸ θεοῦ» του αποστόλου Παύλου (Γαλ 4:9). Το προαναφερθέν χρυσοστομικό σχόλιο δεν έχει εντοπισθεί ούτε στις αυθεντικές εργασίες του, ούτε σε οποιοδήποτε άλλο

γνωστό πατερικό έργο. Εντούτοις το επιχείρημα είναι σαφές, τουλάχιστον με βάση την βιβλική και βυζαντινή λειτουργική παράδοση.

Ύστερα από όλα αυτά, είναι σημαντικό να επαναβεβαιώσουμε αυτό που οι κοινωνιολόγοι της γνώσεως πολύ συχνά υπογραμμίζουν, ότι δηλ. η νεωτερικότητα, η αντι-νεωτερικότητα ή εναλλακτική νεωτερικότητα, η μετα-νεωτερικότητα, ακόμη και η από-νεωτερικότητα, είναι πάντα ταυτόχρονες διαδικασίες. Σε διαφορετική περίπτωση η μετα-νεωτερικότητα μπορεί εύκολα να καταλήξει και να εξατμιστεί σε μια νέο-παραδοσιαρχία, και εντέλει να αγνοήσει ή ακόμη και να απορρίψει τα μεγάλα επιτεύγματα του Διαφωτισμού και το συνακόλουθο κριτικό «παράδειγμα». Η ορθολογική στείροτητα της σύγχρονης ζωής έχει οδηγήσει στην αναζήτηση για κάτι νέο, κάτι καινοφανές, το οποίο παρ' όλα αυτά δεν είναι πάντα νέο, αλλά πολύ συχνά κάτι παλιό που ανακυκλώνεται: νέο-ρομαντισμός, νέο-μυστικισμός, νατουραλισμός, κλπ. Στην πραγματικότητα, όλοι αυτοί οι νεο-ισμοί έχουν πολλά κοινά με τις αντιδράσεις στις αρχές του 18^{ου} αιώνα στην νεωτερική επανάσταση, την οποία η Εκκλησία και η θεολογία της οφείλει να απορρίψει απερίφραστα.

Προβλήματα και προοπτικές της Ορθόδοξης κατανόησης του «λόγου του Θεού».

Από την ανωτέρω ανάλυση έγινε, νομίζω, φανερό πως μέχρι και σήμερα ακόμη και στην καρδιά της Ορθόδοξης πνευματικότητας, στο Μυστήριο του λόγου της Θείας Ευχαριστίας, ο λόγος του Θεού κατά κάποιο τρόπο, έμμεσα ή και άμεσα, φαίνεται να υποβαθμίζεται. Χρειάζεται αναμφισβήτητα κάποια εξήγηση για την προβληματική θέση της Βίβλου στην Ορθόδοξη Ανατολή. Η εξήγηση βρίσκεται στην υποβόσκουσα από τους πρώτους χριστιανικούς αιώνες αντιπαράθεση ανάμεσα στα δύο μεγάλα θεολογικά κέντρα της αναδυόμενης τότε θρησκείας: την αλεξανδρινή και την αντιοχειανή σχολή, όχι όμως επί τη βάσει της διαφορετικής ερμηνευτικής (αλληγορία ή μη), αλλά με πολύ βαθύτερα θεολογικά αίτια.

Η αντιπαράθεση αυτή συνεχίστηκε αμείωτη μέχρι και μετά τη οικουμενική σύνοδο της Χαλκηδόνας, και παρότι άρχισε σε καθαρά ερμηνευτικό επίπεδο εξελίχτηκε σε θεολογικό και κυρίως χριστολογικό με υπερβολές εκατέρωθεν. Οι αντιοχειανοί υπογράμμιζαν με σταθερότητα την ιστορική υπόσταση του Λόγου του Θεού, γεγονός που τους έφερνε κοντά στην «λογική» πρόσληψη του μυστηρίου, και την ύπαρξη δύο φύσεων του Χριστού, ανθρώπινη («Υιός της Μαρίας») και θεία («Υιός του Θεού»), σε αντίθεση με την ταυτότητα του Θεού Λόγου με τον ιστορικό Ιησού, που ανέπτυξε διεξοδικά η αλεξανδρινή σχολή, και ακολούθησε αδιάκριτα σύσσωμη η εκκλησιαστική παράδοση, με ιδιαίτερη μάλιστα σφοδρότητα στην Ορθόδοξη Ανατολή, μετά την ησυχαστική διαμάχη και την θεολογική αντιπαράθεση Γρηγορίου του Παλαμά και Βαρλαάμ του Καλαβρού.

Οι θέσεις των αντιοχειανών μπορεί να τους οδήγησαν σε σύγκρουση με τον αλεξανδρινό μονοφυσιτισμό, είχαν όμως ως συνέπεια να κρατούν ως επί το πλείστον ανεκτική στάση προς τον νεστοριανισμό, γεγονός που συνετέλεσε στην τελική απαξίωση της σχολής και το οριστικό τέλος της μετά τον 5^ο μ.Χ. αι. Αυτό ουσιαστικά συνέτεινε στην μηδενική σχεδόν επίδρασή της στην μετέπειτα θεολογική παραγωγή, με αποτέλεσμα την υποβάθμιση της σημασίας της Βίβλου και του λόγου του Θεού γενικότερα. Μερικοί από τους εκπροσώπους της μάλιστα (Θεόδωρος και Θεοδώρητος) μεταθανατίως καταδικάστηκαν συνοδικά τον 6^ο μ.Χ. αι. με τον γνωστό αναθεματισμό των «Τριών Κεφαλαίων» (ο τρίτος ήταν ο Ίβας Εδέσσης, επίσης από την ευρύτερη περιοχή της Αντιόχειας, την ανατολική Συρία), πράγμα που συνετέλεσε στην οριστική επικράτηση στην μεταγενέστερη χριστιανική ερμηνευτική θεολογία της ανιστορικής (αλληγορικής και πνευματικής) μεθόδου της Αλεξανδρινής Σχολής εις βάρος της ιστορικής της Αντιοχειανής. Μόνον ο ιερός Χρυσόστομος παρέμεινε αλώβητος και τα έργα του συνέχιζαν να διατηρούν άσβεστη τη φλόγα της ιστορικής, κριτικής και λογικής προσέγγισης των ιερών κειμένων μέχρι τους νεότερους χρόνους, οπότε με την καθολική επικράτηση της ιστορικο-κριτικής κατ' αρχήν ερμηνείας της Βίβλου ήλθε πάλι στο προσκήνιο η αξία της αντιοχειανής θεολογικής σκέψης και της ερμηνευτικής μεθόδου της Αντιοχειανής Σχολής.

Η υπερίσχυση στην μεταγενέστερη εκκλησιαστική πρακτική της αλεξανδρινής έναντι της αντιοχειανής θεολογικής και ερμηνευτικής παράδοσης συνετέλεσε ώστε να επέλθει και η πλήρης περιθωριοποίηση της Βίβλου από την ζωή της Εκκλησίας. Ο 19^{ος} κανόνας της Πενθέκτης καταδίκασε κάθε απόπειρα αντικειμενικής ερμηνείας της Αγίας Γραφής, απαιτώντας, *«εί τις αγιογραφικός ανακινηθείη λόγος, τούτον ερμηνεύετωσαν ως οι θεϊότατοι Πατέρες»*. Χίλια και πλέον χρόνια αργότερα, μάλιστα, με το πατριαρχικό γράμμα του 1703 απαγορεύτηκε και αυτή η μετάφραση των βιβλικών κειμένων, αφού κατά η ανάγνωση των ιερών κειμένων *«ει μετ' ευλαβείας γίγνοιτο, κάτοι του βάθους των νοημάτων αγνοουμένοι, αγιασμού πρόξενος τω αναγιγνώσκοντι καθίσταται κατά την υποτύπωσιν της εκκλησιαστικής διδασκαλίας, ώστε περιττή και ανωφελής η εις κοινήν διάλεκτον μετάφρασις των ιερών Γραφών»*.

Ιστορικά, λοιπόν, παρατηρείται εδώ και αιώνες συνειδητή περιθωριοποίηση της Αγίας Γραφής, αλλά και των βιβλικών σπουδών. Σε τέτοιο μάλιστα βαθμό, που η αναγκαία βιβλική αναγέννηση να φαντάζει ως επανάσταση. Ήταν οι ακαδημαϊκοί θεολόγοι και οι εκκλησιαστικές οργανώσεις, κυρίως στον χώρο της Ελλάδος, που άλλαξαν τον περασμένο αιώνα το κλίμα στον Ορθόδοξο κόσμο. Οι βιβλικοί Βέλλας και Αγουρίδης, καθώς και το αναγεννητικό κίνημα των εκκλησιαστικών οργανώσεων του μεσοπολέμου, αλλά και πιο συνειδητά η Θεολογική Σχολή Θεσσαλονίκης και του Τιμίου Σταυρού συνέβαλαν αποφασιστικά στην επαναφορά του λόγου του Θεού στο επίκεντρο της εκκλησιαστικής ζωής. Η Πατερική όμως αναγέννηση – ιδιαίτερα μέσω της θεολογίας του '60 στον ελλαδικό χώρο – η οποία δυστυχώς παρά την τεράστια συμβολή της στα θεολογικά γράμματα

οδήγησε την νεότερη Ορθόδοξη θεολογία και πνευματικότητα σε έναν εγκλωβισμό στο σύνδρομο της βυζαντινής, Ορθόδοξης ανατολικής, και σε τελευταία ανάλυση αποκλειστικά πατερικής κλπ., «αποκλειστικότητας». Κι' αυτό αναπόφευκτα οδήγησε σε έναν άμεσο ή υπολανθάνοντα «αντιδυτικισμό». Ότι είχε να κάνει με τη Βίβλο αμέσως χαρακτηριζόταν δυτικό, προτεσταντικό κλπ. Ως συνέπεια της υποβάθμισης του βιβλικού λόγου ήταν, και συνεχίζει να είναι, η περιθωριοποίηση του «προφητικού» χαρακτήρα του Ορθόδοξου χριστιανισμού. Η θεολογία π.χ. της απελευθέρωσης, η θεολογία της «συνάφειας», η φεμινιστική θεολογία σε όλες της τις εκδοχές, τα οικουμενικά προγράμματα για την καταπολέμηση του ρατσισμού, και τη σχέση εκκλησίας-κοινωνίας, οι δεκαετίες αλληλεγγύης των εκκλησιών προς τις γυναίκες και καταπολέμησης της βίας, και κυρίως η βασισμένη στην Αγία Γραφή εναλλακτική προς την νέο-φιλελεύθερη οικονομική παγκοσμιοποίηση χριστιανική πρόταση, δεν πέρασαν όχι μόνον στον πυρήνα, αλλά ούτε και στο περιθώριο έστω της Ορθόδοξης θεολογίας. Όλες ανεξαιρέτως οι παραπάνω πρωτοβουλίες βασίζονται στον αυθεντικό βιβλικό λόγο.

Αγάπη

Βιβλιογραφία: R. E. Brown, *The Community of the Beloved Disciple*, New York. 1979. A. Dihle, *Die goldene Regel*, Göttingen 1962. V. Furnish, *The Love Command in the New Testament*, Nashville. 1972. N. Glueck, *Hesed in the Bible*, Cincinnati 1967. Β. Ιωαννίδης, «Η καινή εντολή της αγάπης και ο ύμνος αυτής υπό του Απ. Παύλου», *ΕΕΘΣΘ* 1 (1953), 197-265. W. Klassen, *Love of Enemies: The Way to Peace*, Philadelphia. 1984. D. Lührmann, "Liebet eure Feinde" *ZTK* 69 (1972), 412-38. U. Luz, "Feindesliebe und Frieden" *TE* 16 (1983), 3-13. A. Nissen, *Gott und der Nächste im antiken Judentum*, Tübingen. 1974. A. Nygren, *Agape and Eros*, London. 1953. P. Perkins, *Love Commands in the New Testament*, New York 1982. J. Piper, 'Love your enemies': *Jesus' Love Command in the Synoptic Gospels and in the Early Christian Paranesis*, Cambridge 1979. K. D. Sakenfeld, *The Meaning of Hesed in the Hebrew Bible: A New Inquiry*, Missoula, 1978. I. Singer, *The Nature of Love*. (3 τομ.). Chicago 1966-87. A. Soble, (εκδ), *Eros, Agape and Philia*, New York 1990. C. Spicq, *Agape in the New Testament* (3 τομ.), St. Louis 1963. G. Vlastos, *Platonic Studies*. Princeton. 1973. V. Warnach, *Agape*, Düsseldorf 1951.

Α. Παλαιά Διαθήκη. Η αγάπη στην Π.Δ., προερχόμενη γενικά από την εβραϊκή ρίζα *'hb*, αναφέρεται σε πρόσωπα και αντικείμενα με την θρησκευτική ή και την κοσμική έννοια. Σχετίζεται με αυθόρμητα αισθήματα, αλλά και δραστηριότητες προσωπικής ικανοποίησης. Υποδηλώνει τον εσωτερικό κόσμο του ανθρώπου, αλλά και την ερωτική του υπόσταση. Η αγάπη του Θεού σχετίζεται με τη φύση του, ενώ η αγάπη για το Θεό αναφέρεται πρωταρχικά στη θεϊκή φύση και μόνο κατ' ακολουθία στον λόγο του Θεού και στο Νόμο του. Στην κοσμική της διάσταση η αγάπη αναφέρεται στον ή στην σύζυγο, τους γονείς, τα τέκνα, τους φίλους και οικείους, τους κυρίους και τους δούλους, αλλά και στις κοινωνικές ομάδες.

Οι εβραϊκοί όροι που χρησιμοποιούνται για να υποδηλώσουν την αγάπη στις ποικίλες εκφράσεις της είναι οι εξής:

α) Τα λιγότερο συχνά απαντώμενα ονόματα *dôd* και *ra'yâ* (Ασμα 1:13, 14, 16; 2:3, 8, 9, Ησ 5:1 κ.ά).

β) Ο πολύ αραιά εμφανιζόμενος ρηματικός τύπος *hāšaq* (Δευτ 7:7, 10:15 με θρησκευτική, και 21:11 με κοσμική έννοια, Ψλ 91:14 κλπ).

γ). Το επίθετο *yādūd* (Ψλ 60:7, 108:7, 127:2, Δευτ 33:12 Ιερ 11:15).

δ) Το συχνό ρήμα *'āhēb* με τους σχετικούς ονομαστικούς και επιθετικούς τύπους του (πάνω από 200 φορές), που αφορά στην αγάπη μεταξύ ανθρώπινων υπάρξεων (Γεν 22:2, 25:28, 29:18, Α'Βασ 18:20, Β'Βασ 13, Ρουθ 4:15).

ε) Το πολύ συχνό ουσιαστικό *hesed*, που υποδηλώνει την αγάπη μεταξύ ανθρώπων (Γεν 20:13, 24:49, 47:29, Ρουθ 3:10, Β'Βασ 3:8, 16:17), την αγάπη του Θεού (Εξ 20:5b-6=Δευτ 5:9b-10, Εξ 32-34, Ιερ 16:5b, Ψλ 86:15, 103:8), και την αγάπη προς τον Θεό και τον πλησίον,

Στην τελευταία αυτή κατηγορία πρέπει οπωσδήποτε να αναφέρουμε μια σειρά από χωρία, κυρίως από το Δευτερονόμιο, όπου οι Ισραηλίτες

προτρέπονται – στην ουσία εντέλλονται – να αγαπούν το Θεό. Κλασικό παράδειγμα αποτελεί η εντολή με την οποία κατακλείεται η *Shema*^α (Άκουε Ισραήλ) του Δευτ 6:4-5 («ἀγαπήσεις Κύριον τὸν Θεόν σου ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς ψυχῆς σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς δυνάμεώς σου»). Για την περίπτωση του πλησίον στο Λευιτικό η εντολή «ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν» (19:16), επεκτείνεται και στους ξένους, τους προσήλυτους («καὶ ἀγαπήσεις αὐτὸν ὡς σεαυτόν, ὅτι προσήλυτοι ἐγενήθητε ἐν γῆ Αἰγύπτῳ», 19:34, που επαναλαμβάνεται και στο Δευτερονόμιο (10:19).

Ιδιαίτερης μνείας χρήζει η αναφορά της αγάπης του Θεού για τον Ισραήλ, που απαντάται στον προφήτη Ωσηέ, ο οποίος πέραν των γενικών αναφορών (14:5) χρησιμοποιεί και την εικόνα της συζυγικής αγάπης (3:1), αλλά και εκείνης των γονέων προς τα τέκνα τους (11:1). Και στις δυο αυτές περιπτώσεις το θέμα της εκλογής και της διαθήκης είναι εμφανές, πράγμα που σημαίνει ότι ο Ωσηέ επανερμηνεύει τις πολιτικές εικόνες του Δευτερονομίου με εικόνες παρμένες από τις συζυγικές σχέσεις. Η χρήση των εικόνων συζυγικής αγάπης προκειμένου να δηλωθεί η σχέση Θεού-Ισραήλ αναπτύσσονται ακόμη περισσότερο στους μεταγενέστερους προφήτες Ιερεμία (2-3) και Ιεζεκιήλ (16 και 23), εξ επιδράσεως προφανώς της χρήσης τους από τον Ωσηέ.

Γενικά στην Π.Δ. η αγάπη των ανθρώπων για το Θεό είναι αυτονόητη χωρίς βαθύτερη ανάλυση. Μερικές φορές συνδέεται με τον φόβο (Δευτ 10:12), τις περισσότερες όμως εμπεριέχει ένα είδος εσωτερικής ικανοποίησης, αποτέλεσμα της αναζήτησης του Θεού (περίπτωση του Αβραάμ). Όσοι αγαπούν το Θεό εμπιστεύονται τον εαυτό τους σ' αυτόν και βρίσκουν σωτηρία. Γι' αυτό άλλωστε και τηρούν τις εντολές του (Δευτ 5:10), τον λατρεύουν, και πορεύονται «ἐν πάσαις ταῖς ὁδοῖς αὐτοῦ» (10:12). Η αγάπη αυτή σε ορισμένους συγγραφείς της Π.Δ. δεν είναι αποτέλεσμα εξωτερικής χρησιμοθηρικής θεώρησης, αλλά βαθύτατη εσωτερική υπόθεση της καρδιάς του ανθρώπου (Ιερ 38:33).

Γενικά μπορούμε να πούμε, ότι η Π.Δ. χωρίς να υπεισέρχεται σε ουσιαστική ανάπτυξη της έννοιας του Θεού Πατρός, παρομοιάζει την αγάπη του Θεού με εκείνη του πατέρα προς το παιδί του («ὄν ἀγαπᾷ Κύριος παιδεύει, μαστιγοῖ δὲ πάντα υἱόν, ὃν παραδέχεται», Παρ 3:12). Βεβαίως, η αγάπη του Θεού είναι περισσότερο συλλογική, αναφερόμενη προς τον λαό του, παρά ατομική. Παρόλα αυτά ο Θεός εκδηλώνει την αγάπη του σε συγκεκριμένες ομάδες ανθρώπων (πτωχούς, καθαρούς στην καρδιά, ξένους κλπ, βλ. Δευτ 10:18). Αλλά και ο Σολομών, ως μοναδική βέβαια περίπτωση στην Π.Δ., παρουσιάζεται ως ηγαπημένος παρά Θεού (2 Βασ 12:24). Επίσης, μολονότι δεν έχουμε εκφράσεις εκδήλωσης της αγάπης του Θεού σε άλλα έθνη, σε ορισμένα προφητικά μεσσιανικά χωρία (Ησ 42:5) είναι εμφανέστατη η τάση οικουμενικότητας και παγκοσμιοτήτάς της.

Β. Καινή Διαθήκη. Στον ελληνιστικό ιουδαϊσμό και κυρίως την μετάφραση των Ο' παρατηρείται μια σχεδόν αποκλειστική προτίμηση των ὁρων *ἀγαπᾶν*,

ἀγάπη κλπ κατά την μετάφραση του εβραϊκού *’āhēb*, Οι παράλληλοι τύποι *ērān*, *ērōs* κλπ, οι οποίοι εμπεριέχουν και τη σεξουαλική διάσταση, αποφεύγονται και μάλιστα αποκλειστικά στην Πεντάτευχο, όπου σε πολλές περιπτώσεις υπονοείται και αυτή η διάσταση. Το ίδιο και για τους κάπως πιο ουδέτερους όρους *φιλεῖν*, *φιλία* κλπ με ελάχιστες εξαιρέσεις (Γεν 27:9,14. 37:4. Τοβ 6:17).

Χαρακτηριστική είναι και η παράλληλη περίπτωση της κοινότητας των Εσσαίων (Κουμράν), την οποία ο Ιώσηπος (*Ιουδαϊκός πόλεμος*, 2.8.2–13) και ο Φίλων (*Υποθετικά*, 11.14.18) χαρακτηρίζουν για μισογυνισμό. Σε πλήρη αντιδιαστολή ο Ιησούς όχι μόνο απέφευγε τέτοιες μονομέρειες, αλλά και μόνος από όλους τους διδασκάλους στον ελληνο-ρωμαϊκό και σημιτικό του περίγυρο προσκάλεσε και γυναίκες στον κύκλο των μαθητών του.

Σε μεγάλο βαθμό οι συγγραφείς της Κ.Δ. ακολουθούν στο λεξιλόγιό τους την προτίμηση του όρου *ἀγάπη* και των ομόριζών του. Στην Κ.Δ. όμως η *ἀγάπη* αποτελεί θεμελιώδη έννοια. Προσδιορίζει την φύση του Θεού, αποτελεί την πεμπτουσία, αλλά ταυτόχρονα και την βάση, της χριστιανικής ηθικής, και αυθεντική έκφραση της χριστιανικής πίστεως που κορυφώνεται στην εσχατολογική (όχι όμως και α-ιστορική) ελπίδα. Στην διδασκαλία του Ιστορικού Ιησού εντοπίζεται ως η πρωταρχική θεολογική έννοια και η υπέρτατη αρετή από τα αρχαιότερα στρώματα της ευαγγελικής παραδόσεως (Πηγή των Λογίων). Παράλληλα στο *corpus paulinum* χαρακτηρίζεται ως το κεντρικό στοιχείο που συγκροτεί την βάση αλλά και την κορύφωση της θεολογίας, ενώ και στην μεταγενέστερη χρονολογικά ιωάννεια γραμματεία προσδιορίζει τη βάση της δογματικής διδασκαλίας.

α. Αρχίζοντας από τα αρχαιότερα στρώματα της καινοδιαθηκικής παραδόσεως, την *Πηγή των Λογίων* (περί το 50 μ.Χ.), βρίσκουμε την έννοια της *ἀγάπης* στα λόγια του Ιησού ως την καινή εντολή και αποκλειστική και απόλυτη οδό σωτηρίας. Η *ἀγάπη* του Θεού επεκτείνεται ακόμη και στους εχθρούς, όπως διατυπώνεται στον «χρυσό κανόνα» και θεωρείται ως απόλυτη δέσμευση: «Αγαπάτε τους εχθρούς σας, ευεργετείτε όσους σας μισούν, δίνετε ευχές σ’ όσους σας δίνουν κατάρες, προσεύχεστε γι’ αυτούς που σας κακομεταχειρίζονται.... Αντίθετα, εσείς ν’ αγαπάτε τους εχθρούς σας, να κάνετε το καλό και να δανείτε, χωρίς να περιμένετε να πάρετε πίσω τίποτε» (Λκ 6:27-36=Μτ 5:39-48).

Η αντίληψη αυτή ως προς το δεύτερο σκέλος της εξειδικεύεται στο κατά Ματθαίον, όπου με μεγαλύτερη σαφήνεια υπογραμμίζεται ο ριζοσπαστικός κοινωνικός της χαρακτήρας: «Οὐδείς δύναται δυσι κυρίοις δουλεύειν· ἢ γὰρ τὸν ἓνα μισήσει καὶ τὸν ἕτερον ἀγαπήσει...οὐ δύνασθε Θεῷ δουλεύειν καὶ μαμωνᾷ» (Μτ 6:24). Ως προς το πρώτο, όμως, (*ἀγάπη* στους εχθρούς) και σε συνδυασμό με την «διπλή εντολή» (*ἀγάπη* στο Θεό και στον πλησίον), έχει δημιουργηθεί έντονη επιστημονική αντιπαράθεση αναφορικά με την πρωτοτυπία του (που φέρνει τον Ιησού σε πλήρη αντιπαράθεση με τον Μωσαϊκό Νόμο, πράγμα που στην μακραίωνη ιστορία της εκκλησίας δημιούργησε συχνά εκδηλώσεις αντι-ιουδαϊσμού και γενικότερου

αντισημιτισμού), ή την ιουδαϊκή (παλαιοδιαθηκική) του προέλευση (για το θέμα αυτό βλ. τις απόψεις των Klassen, Nissen, Piper).

Να τονίσουμε ότι στην Συνοπτική ευαγγελική παράδοση όταν ο Ιησούς αναφέρεται στην αγάπη του Θεού, συνήθως κάνει λόγο ως επί το πλείστον για το έλεος και την συγχώρηση του Θεού και πολύ σπάνια χρησιμοποιεί τους σχετικούς με τη ρίζα *ἀγαπ*-ελληνικούς όρους. Για τον Ιησού το έλεος του Θεού αδιάκριτα προς όλους (κι όχι μόνο για τον περιούσιο λαό του) αποτελεί νέα πραγματικότητα που αλλάζει τα πάντα.

β. *Παύλος*. Αν στα αδιαφιλονίκητα αυθεντικά λόγια του Ιησού της αρχαιότερης ευαγγελικής παράδοσης απαντάται η πλέον ριζοσπαστική περι-αγάπης ηθική επιταγή, στις επιστολές του αποστόλου Παύλου εμφανίζεται η βαθύτερη θεολογική κατανόηση της χριστιανικής αγάπης. Ο Παύλος όχι μόνον αισθάνεται την αγάπη του Θεού/Χριστού, αλλά και όλη του η ζωή βασίζεται σ' αυτήν, σε σημείο να αναφωνεί: «ὁ δὲ νῦν ζῶ ἐν σαρκί, ἐν πίστει ζῶ τῇ τοῦ υἱοῦ τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀγαπήσαντός με καὶ παραδόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ ἐμοῦ» (Γαλ 2:20). Αυτό είναι τόσο σημαντικό για τον Παύλο, που ο Θεός προσδιορίζεται ως «ὁ Θεὸς τῆς ἀγάπης» (Β' Κορ 13.11), κάτι που αργότερα θα προσωποποιηθεί με το «ὁ Θεὸς ἀγάπη ἐστίν» (Α' Ιω 4:8). Το επιχείρημά του κινείται από την αγάπη μας προς τον Θεό στην αγάπη του Χριστού για μας, κι από κει στην βεβαιότητα της αγάπης του Θεού «ἐν Χριστῶ». Ο Θεός απέστειλε τον Υιό του στο σταυρό από αγάπη («συνίστησι δὲ τὴν ἑαυτοῦ ἀγάπην εἰς ἡμᾶς ὁ Θεός, ὅτι ἔτι ἀμαρτωλῶν ὄντων ἡμῶν Χριστὸς ὑπὲρ ἡμῶν ἀπέθανε», Ρωμ 5:8), καλεί τους εκλεκτούς από αγάπη, και η «ἀγάπη τοῦ Θεοῦ ἐκκέχυται ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν» (Ρωμ 5:5). Αυτό ακριβώς τον αναγκάζει να αναφωνεί, ότι τίποτε δεν μπορεί «χωρῖσαι ἀπὸ τῆς ἀγάπης τοῦ Θεοῦ τῆς ἐν Χριστῶ Ἰησοῦ τῶ Κυρίῳ ἡμῶν» (Ρωμ 8:39).

Γενικά η αγάπη εμφανίζεται στην κορυφή του καταλόγου των καρπών του Πνεύματος (Γαλ 5:22), αλλά και σε άλλους καταλόγους αρετών (Β' Κορ 6:6, πρβλ Εφ 4:2. 4:32–5:2. Κολ 3:12. Β' Πε 1:7). Εν τούτοις το 13^ο κεφ της προς Κορινθίους, αποκαλούμενο «ὕμνος της αγάπης», είναι εκείνο στο οποίο βρίσκουμε το μεγαλύτερο εγκώμιο για την αγάπη από κάθε άλλο τμήμα της χριστιανικής γραμματείας. Βέβαια, η έλλειψη χριστολογικού ή και θεολογικού ακόμη υποβάθρου, πράγμα ασυνήθιστο για τον Παύλο, η χρήση του τύπου «καθ' ὑπερβολὴν» (ὁδὸν ὑμῖν δείκνυμι, Α' Κορ 12:31) στην εισαγωγή του ὕμνου, που συναντάται και σε ελληνιστικά και ιουδαϊκά φιλοσοφικά κείμενα της εποχής, αλλά και άλλα στοιχεία, οδήγησαν πολλούς ερευνητές να αμφισβητήσουν την παύλεια πατρότητα του ὕμνου, στον οποίον η αγάπη συγκρίνεται προς την γλωσσολαλία, την πίστη, την προφητεία, αλλά και την αυτοθυσία. Εν πάση περιπτώσει, η έμφαση του Παύλου εντοπίζεται στην εκκλησιολογική διάσταση. Για την χριστιανική κοινότητα ένα στοιχείο είναι ουσιαστικό: η αγάπη. Επί πλέον, αν στις παλαιοδιαθηκικές περιπτώσεις ήταν ο Νόμος εκείνος που οδήγησε τον Αβραάμ, τον Ιακώβ, τον Ιώβ, τους Μακκαβαίους σε πράξεις ή εκδηλώσεις υπέρτατης πίστεως, στον απόστολο

Παύλο το νέο στοιχείο στην κατανόηση της αγάπης είναι η υπολανθάνουσα χριστολογία, αλλά και η εσχατολογική της προοπτική (Α' Κορ 13:13).

Πολλοί ερευνητές, παρακινούμενοι από την σαφή έλλειψη αναφοράς στην αγάπη προς τους εχθρούς, διερωτήθηκαν αν όντως απουσιάζει από την περί αγάπης διδασκαλία του Παύλου αυτή η χαρακτηριστική Κυριακή εντολή, ή και αν ακόμη αγνοείται ή απορρίπτεται. Βαθύτερη, εντούτοις, μελέτη της παύλειας γραμματείας πιστοποιεί ότι η ουσία της διδασκαλίας, με διαφορετικές βέβαια εκφράσεις, είναι παρούσα (βλ. «λοιδορούμενοι εύλογοῦμεν, διωκόμενοι ἀνεχόμεθα, βλασφημούμενοι παρακαλοῦμεν», Α' Κορ 4:12εξ, «ἀγάπη ἀνυπόκριτος», Ρωμ 12:9, «ἐὰν οὖν πεινᾷ ὁ ἐχθρός σου, ψάμιζε αὐτόν, ἐὰν διψᾷ, πότιζε αὐτόν», Ρωμ 12:20), με την χριστολογική βεβαίως υπόμνηση («ἐχθροὶ ὄντες κατηλλάγημεν τῷ Θεῷ διὰ τοῦ θανάτου τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ», Rom 5:10).

γ. *Ιωάννεια γραμματεία*. Περαιτέρω εμβάθυνση στη θεολογία της αγάπης εμφανίζουν αναμφίβολα τα αποδιδόμενα στον «μαθητή της αγάπης» έργα της Κ.Δ. Η χρήση της σχετικής ορολογίας είναι η πλουσιότερη στην Κ.Δ. Το ρήμα *ἀγαπᾶν* απαντά 35 φορές στο Δ' ευαγγέλιο και 28 στην Α' Ιωάννου, και το ουσιαστικό *ἀγάπη* 7 και και 18 φορές αντίστοιχα, ενώ συναντούμε και τον τύπο *ἀγάπητός* 6 φορές στην επιστολή και το ρήμα *φιλεῖν* 13 φορές στο ευαγγέλιο. Το κλασικό χωρίο του κατά Ιωάννην, «οὕτω γὰρ ἠγάπησεν ὁ Θεὸς τὸν κόσμον, ὥστε τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ ἔδωκεν, ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν μὴ ἀπόληται, ἀλλ' ἔχη ζωὴν αἰώνιον (Ιω 3:16), συνοδεύεται από το «ὁ πατὴρ ἀγαπᾷ τὸν υἱόν» (3:35) και κορυφώνεται στην «αρχιερατική προσευχή», όπου ο Ιησούς προσεύχεται, «ἵνα πάντες» (ὅσοι πιστεύσουν στους μαθητές του) «ἐν ᾧσι» (17:21), ούτως ὥστε με την ενότητα και την ομόνοια της εκκλησίας «γινώσκη ὁ κόσμος ὅτι σύ με ἀπέστειλας καὶ ἠγάπησας αὐτοὺς καθὼς ἐμὲ ἠγάπησας» (17:23). Είναι τόσο εντυπωσιακή η επιχειρηματολογία (δια της προσευχής του Ιησού), ὥστε να οδηγείται κανείς στο συμπέρασμα, ὅτι η αποστολή της εκκλησίας και η ενότητά της αποτελούν αδιάσπαστη ενότητα, ὅτι η διαιρέσεις και τα σχίσματα εμποδίζουν την εκδήλωση, αλλά και δυσχεραίνουν την ανακάλυψη, της αγάπης του Θεού για ὅλη την κτιστή δημιουργία. Ὅλα αυτά οδηγούν στο συμπέρασμα, ὅτι κύριος στόχος του συγγραφέα είναι να αναδείξει την αγάπη κεντρικό συστατικό της ζωής της χριστιανικής κοινότητας.

Στο μνημειώδες ἔργο του Anders Nygren, *Agape und eros*, η αγάπη αποτελεί «κέντρο του χριστιανισμού και θεμελιώδη χριστιανική διδασκαλία» (48). Υποστηρίζεται η σαφής αντιδιαστολή μεταξύ *ἀγάπης* και *ἔρωτος*, η πρώτη ιδιάζον χαρακτηριστικό του χριστιανικού και ο δεύτερος του ελληνικού πνεύματος. Το συμπέρασμά του, ὁμως, για τον ευαγγελιστή της αγάπης είναι αρνητικό, αφού κατ' αὐτόν ο Παῦλος ἦταν αὐτός που διατύπωσε «την χριστιανική ιδέα της αγάπης...και της ἔδωσε την τελική και τελεσίδικη έκφραση» (143), ενώ «η ιωάννεια κατανόηση της αγάπης... είναι κάπως απροσδιόριστη, κινούμενη μεταξύ αγάπης γενικόλογης και αγάπης ανυπόκριτης» (152). Τις τελευταίες ὁμως δεκαετίες η έντονη αυτή

αντιδιαστολή Παύλου-Ιωάννη (όπως και μεταξύ ελληνικού έρωτα και χριστιανικής αγάπης) τείνει να εκλείψει. Ως «καινή εντολή» η αγάπη στην ιωάννεια γραμματεία οριοθετείται ως πιστότητα στο λόγο και το κήρυγμα του Ιησού: «*Εάν αγαπάτε με, τὰς ἐντολάς τὰς ἐμὰς τηρήσατε...ὁ ἔχων τὰς ἐντολάς μου καὶ τηρῶν αὐτάς, ἐκεῖνός ἐστιν ὁ ἀγαπῶν με...εάν τις ἀγαπᾷ με, τὸν λόγον μου τηρήσει, καὶ ὁ πατήρ μου ἀγαπήσει αὐτόν*» (Ιω 14:15-23, πρβλ. 15:10εξ).

Δεν θα ήταν υπερβολή αν υποστηρίζαμε, πως στην ιωάννεια γραμματεία γενικά ο Νόμος συνοψίζεται σε μόνη την αγάπη: «*αὕτη ἐστὶν ἡ ἐντολή ἡ ἐμή, ἵνα ἀγαπᾶτε ἀλλήλους*» (Ιω 15:11), γι' αυτό και απευθύνεται στους μαθητές του ως «*ὑμεῖς φίλοι μου ἐστε*» (15:14). Η έννοια της αγάπης αναπτύσσεται έτι περαιτέρω στην Α' επιστολή, στο τελευταίο τμήμα της οποίας προτρέπονται οι πιστοί: «*ἀγαπῶμεν ἀλλήλους, ὅτι ἡ ἀγάπη ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐστι*» (Α'Ιω 4:7). Πηγή της αγάπης είναι ο ίδιος ο Θεός και για το λόγο αυτό συμπεραίνεται, ότι «*πᾶς ὁ ἀγαπῶν ἐκ τοῦ Θεοῦ γεγέννηται καὶ γινώσκει τὸν Θεόν*» (στο ίδιο), αφού από τη φύση του, καταλήγει με τολμηρότατο τρόπο ο Ιωάννης «*ὁ Θεὸς ἀγάπη ἐστίν*» (4:8). Ο νευρώδης, όμως, αυτός και πρωτότυπος ορισμός του Θεού δεν αναφέρεται στην ουσία, αλλά στην ηθική (Klassen). Γι' αυτό «*καὶ ἡμεῖς ὀφείλομεν ἀλλήλους ἀγαπᾶν*» (4:11).

δ. Στα λοιπά κείμενα της Κ.Δ. ενδιαφέρον παρουσιάζουν οι περί αγάπης αναφορές της προς *Εβραίους*, 5 όροι από την οικογένεια της ρίζας *ἀγαπ-*, ως επί το πλείστον παραθέσεις των Ο', αλλά και ο όρος *φιλαδελφία* (13:1). Στην επιστολή *Ιακώβου* απαντούν οι περιήφημες αναφορές στην πίστη την δι' *ἀγάπης* ενεργουμένη («*ἡ πίστις χωρὶς τῶν ἔργων νεκρά ἐστίν*», 2:20), διορθωτικές των παρανοήσεων της παύλειας περί σωτηρίας εκ πίστεως (μόνης) διδασκαλίας με σαφή την κοινωνική τους διάσταση. Η βαπτισματική ομιλία που είναι ενσωματωμένη στην Α' *Πέτρου* επαναλαμβάνει τις προτροπές για «*φιλαδελφίαν ἀνυπόκριτον*», και την κυριακή, παύλεια, ιωάννεια εντολή: «*ἐκ καθαρᾶς καρδίας ἀλλήλους ἀγαπήσατε ἐκτενῶς*» (1:22, βλ. επίσης 2:17; 3:8; 4:8), πράγμα που πιστοποιεί ότι αυτή η εντολή αποτελούσε χαρακτηριστικό γνώρισμα της πρωτο-χριστιανικής κοινότητας.

Ιδιάζουσα περίπτωση αποτελεί η Β' *Πέτρου*, στην οποία εκτός της μνείας των σχετικών όρων (*ἀγάπη* και *φιλαδελφία*) στο τέλος του καταλόγου των αρετών (1:17) δεν φαίνεται να διαδραματίζει η αγάπη κάποιον αποφασιστικό ρόλο στην αντιμετώπιση των προβλημάτων της εκκλησίας. Επί πλέον ο συγγραφέας της είναι ο μόνος στην Κ.Δ. που ευθέως αναφέρεται σε «*κατάρας τέκνα!*» (2:14). Τόσο η Β' *Πέτρου*, όσο και η επιστολή *Ιούδα*, δεν έχουν τίποτε σημαντικό να προσκομίσουν στην διασάφηση της χριστιανικής έννοιας της αγάπης. Αντίθετα ο συγγραφέας της *Αποκαλύψεως*, παρά την απουσία εντολής περί αγάπης, με την αναφορά του στο εσφαγμένο αρνίο, την απουσία άμεσης χρήσης βίας, ή και κατάρας, αφήνοντας την εκδήλωση της οργής του Θεού στο εσφαγμένο αρνίο, βρίσκεται στην ίδια κοινή γραμμή της καινοδιαθηκικής περί αγάπης διδασκαλίας.

ε. Συμπερασματικά, ο αρχέγονος χριστιανισμός, όπως τουλάχιστον υποδηλώνουν οι μαρτυρίες των κανονικών κειμένων της Κ.Δ., συνεχίζουν την προτεραιότητα της εντολής της αγάπης που συναντούμε στην εβραϊκή Βίβλο. Είναι χαρακτηριστικό, ότι πουθενά στον ελληνο-ρωμαϊκό κόσμο δεν συναντούμε κοινότητα, όπως ο αρχέγονος χριστιανισμός, στην οποία η αγάπη να διαδραμάτιζε τόσο ουσιαστικό ρόλο. Από τα αρχαιότερα στρώματα της χριστιανικής γραμματείας υποδηλώνεται πως η έλευση της Βασιλείας του Θεού στο πρόσωπο του Ιησού αποτελούσε εμφανέστατο σημείο της αγάπης του Θεού προς όλους του ανθρώπους, αλλά και όλη την κτιστή δημιουργία. Για να κατανοήσει κανείς σωστά την Πρώτη χριστιανική κοινότητα, θα πρέπει να δώσει την δέουσα προσοχή την απελευθερωτική και λυτρωτική έννοια της αγάπης, την οποία αυτή έφερε στην τότε γνωστή οικουμένη.

Αίρεση

Βιβλιογραφία: Walter Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, 1934, M.Werner, *Die Entstehung des christlichen Dogmas*, 1941, H.Schlier, «αίρεομαι, αίρεσις...», *TDNT A*, 180εξ, H.E.W.Turner, *The Pattern of Christian Truth: A Study in the Relations Between Orthodoxy and Heresy in the Early Church*, 1954, A.A.T Ehrhardt, "Christianity before the Apostles' Creed," *The Framework of the N.T. Stories*, 1964, 151-199, I.Καρμίση «αίρεσις», *ΘHE* 1, στ. 1087, H. Koester, "ΤΝΩΜΑΙ ΔΙΑΦΟΡΟΙ: The Origin and Nature of Diversification in the History of Early Christianity," J.M. Robinson-K.Koester, *Trajectories through Early Christianity*, 1971, 114-157, Π.Βασιλειάδη, «Αιρέσεις ή θεολογικές τάσεις στον αρχέγονο χριστιανισμό», *ΔBM* 5 (1978), 101-118, E.Iricinschi-H.Zellentin (εκδ.), *Heresy and Identity in Late Antiquity*, Tübingen 2007.

Αίρεση, σύμφωνα με τον κλασικό ορισμό, είναι «πάσα πεπλανημένη διδασκαλία παρεκκλίνουσα από της γνησίας χριστιανικής πίστεως, άμα δε και πάσα ιδιαίτερα χριστιανική κοινότης διαφωνούσα προς την δογματικήν διδασκαλίαν της αληθούς εκκλησίας και αποκοπέισα από της κοινωνίας και ενότητος μετ' αυτής» (I. Καρμίση, 1087). Η αίρεση δηλαδή συνεπάγεται από την μια πλάνη και παρέκκλιση από συγκεκριμένη ορθή χριστιανική διδασκαλία, και από την άλλη αποκοπή από το σώμα της Εκκλησίας.

Το ερώτημα που εύλογα αναδύεται στη σκέψη του σύγχρονου βιβλικού θεολόγου, όπως και του κάθε αντικειμενικού ερευνητή, είναι το εξής: Ο όρος «αίρεσις» περιέκλειε στην Κ.Δ. και τον αρχέγονο χριστιανισμό τα δυο αυτά στοιχεία, δηλαδή την παρέκκλιση και την αποκοπή; Με άλλα λόγια, Ορθοδοξία και Αίρεση σε τι σχέση βρίσκονταν στα κείμενα της αποστολικής περιόδου; Ειδική επί του θέματος από ορθόδοξη σκοπιά μελέτη, η οποία να ανταποκρίνεται στα σημερινά δεδομένα, όπως αυτά διαμορφώνονται μετά τις ανακαλύψεις του Qumran, του Nag-Hammadi, αλλά και τις πλέον πρόσφατες εκδόσεις απόκρυφων κειμένων της αρχέγονης χριστιανικής γραμματείας (ευαγγέλιο Ιούδα, Μαρίας Μαγδαληνής κλπ) δεν υπάρχει.

Η αρχική σημασία του όρου «αίρεσις» στους κλασικούς χρόνους ήταν «κατάληψη», και συγκεκριμένα «κατάληψη πόλεως» μετά από πολιορκία. Μ' αυτή την έννοια συναντάμε τον όρο στον Ηρόδοτο (*Ιστοριών*, VI, 1) με φυσιολογική προέλευση από την ενεργητική φωνή του ρήματος «αίρέω» (H.G.Liddell - R.Scott στη λέξη «αίρέω»). Αργότερα, πήρε την έννοια της «εκλογής» ή «προτίμησης», προφανώς από τη σημασία του μέσου «αίρέομαι», που σημαίνει «διαλέγω» ή «εκλέγω». Το μέσο «αίρέομαι» το συναντάμε και στην Κ.Δ. και τους Ο': Φιλ 1,22· Εβρ 11,25 (=διαλέγω, προτιμώ· Β' Θεοσ 2,13 (=εκλέγω, «ότι είλατο υμάς ο θεός απ' αρχής εις σωτηρίαν...»); Δευτ 26,18 (=εκλέγω, «και Κύριος είλατό σε σήμερον γενέσθαι σε αυτώ λαόν περιούσιον»). Η έννοια της θεϊκής εκλογής στα δυο τελευταία χωρία συναντάται αποκλειστικά στη Βίβλο (H. Schlier, 180). Μ' αυτήν την έννοια συναντάμε τον όρο «αίρεσις» στους Ο' (Γεν 49,5, Λευϊτ. 22,18.21, Α' Μακ 8,30), που αντιστοιχεί στον εβραϊκό *nedaba*. Μια τρίτη σημασία του όρου στους ελληνιστικούς χρόνους, που πρέπει μεταφορικά να προέρχεται από την προηγούμενη (εκλογή, προτίμηση), είναι «φιλοσοφική διδασκαλία», ή

«φιλοσοφική σχολή» (Πολύβιου, *Ιστορία* V 9,38· Διονυσίου Αλικαρνασσεά, *De Compositioni Verborum*, 19). Μ' αυτήν τη σημασία βρίσκουμε τον όρο και στον Φίλωνα (*Περί φυτουργίας Νώε*, 151), στον οποίο όμως παράλληλα βλέπουμε μια παραπέρα μετατόπιση της σημασίας του. Στο έργο του *Περί Βίου Θεωρητικού* 29.2,18, ο Φίλων ονομάζει αίρεση την κοινότητα των Θεραπευτών. Την ίδια μετατόπιση βλέπουμε και στον Ιώσηπο (*Ιουδαϊκός Πόλεμος* 2,118), ο οποίος αίρεση ονομάζει την κοινότητα των Εσσαίων, όπως επίσης και τις διάφορες θρησκευτικές μερίδες του Ιουδαϊσμού στα χρόνια του: «Κατά δέ τόν χρόνον τούτον τρεις αιρέσεις των Ιουδαίων ήσαν» (*Αρχαιολογία* XIII, 171).

Έτσι, στα χρόνια της συγγραφής των κειμένων της Κ.Δ., ο όρος «αίρεσις» κατέληξε να σημαίνει «θρησκευτική μερίδα». Με τη σημασία αυτή βρίσκουμε και το αντίστοιχο ραββινικό *min* (H.Schlier, 182), μέχρι τα χρόνια της καταστροφής του Ναού του Σολομώντα. Οι Ιουδαϊκές, λοιπόν, αιρέσεις δεν ήταν κοινότητες ή θρησκευτικές μερίδες αποκομμένες από τον επίσημο Ιουδαϊσμό, αλλά διάφορες σχολές του ορθόδοξου Ιουδαϊσμού. Βέβαια στην αρχή οι Φαρισαίοι ήταν μια μικρή μερίδα διαφωνούντων, που όπως λέει το όνομά τους («χωρισμένοι») είχαν αποκοπεί απ' τον επίσημο Ιουδαϊσμό. Θεωρητικά όμως μόνο, όχι ουσιαστικά. Γιατί στα χρόνια του Ιησού έγιναν η πλέον πολυπληθής μερίδα του Ιουδαϊσμού. Είναι χαρακτηριστικό ότι οι Σαμαρείτες, η μόνη θρησκευτική ομάδα που θα μπορούσε με τα σημερινά δεδομένα να ονομαστεί αίρεση, ουδέποτε χαρακτηρίζεται κατ' αυτόν τον τρόπο. Η σχέση που υπάρχει ανάμεσα στο λεγόμενο επίσημο Ιουδαϊσμό (ιερατείο, Συνέδριο κλπ.) και τις λεγόμενες ιουδαϊκές αιρέσεις (Φαρισαίοι, Σαδδουκαίοι, Εσσαίοι κλπ.) δεν είναι σχέση ορθοδοξίας προς αίρεση, αλλά σχέση κεντρικού προς περιφερειακό (βλ. M. Simon, *Jewish Sects at the Time of Jesus*, 1967 σελ. 7). Δεν αναφέρεται δηλαδή στο δόγμα, αλλά στην πράξη.

Στην Κ.Δ., και ιδιαίτερα στις Πράξεις των Αποστόλων, όπου ο όρος «αίρεσις» απαντάται συχνότερα, η σημασία του είναι εκείνη της θρησκευτικής μερίδας, όπως ακριβώς στον ελληνιστικό και ραββινικό Ιουδαϊσμό. Έτσι χρησιμοποιείται για να δηλώσει τους Σαδδουκαίους (5,17) ή τους Φαρισαίους (15,5· 26,5). Το πιο σημαντικό, όμως, είναι ότι ο όρος χρησιμοποιείται και για τον ίδιο τον χριστιανισμό, απ' τους αντιπάλους του φυσικά. Ο ρήτορας Τερτύλλος κατηγορεί τον απόστολο Παύλο στον ηγεμόνα Φήλικα ως «πρωτοστάτην της των Ναζωραίων αιρέσεως» (24,5)· και ο Παύλος δεν διαμαρτύρεται για τον χαρακτηρισμό· απλώς δεν του αρέσει («κατά την οδόν ήν λέγουσιν αίρεσιν»), αφού είναι πεπεισμένος ότι οι χριστιανοί αποτελούν τον γνησιότερο και αυθεντικότερο τμήμα του Ισραήλ. Το ίδιο και στη Ρώμη, όπου μεταφέρθηκε δέσμιος ο Παύλος, οι Ιουδαίοι αναφέρουν για την χριστιανική κίνηση ότι «περί της αιρέσεως ταύτης, γνωστόν ημίν έστιν ότι πανταχού αντιλέγεται» (28,22).

Στις πρώτες χρονολογικά επιστολές του Παύλου (Γαλ 5,20· Α' Κορ 11,19), η σημασία του όρου δέχεται κάποια μετατόπιση και καταλήγει να σημαίνει την φατρία. Έτσι, χρησιμοποιείται πάντοτε σε συνάρτηση με τις διχόνοιες και τα σχίσματα μέσα στον κορμό της Εκκλησίας, που οδηγούν στη διάσπαση της

ενότητας της χριστιανικής κοινωνίας. Χαρακτηριστικό είναι το σχόλιο του Θεοδωρήτου Κύρου στο Α΄ Κορ 11,19 (PG 82, 216): «τας φιλονικίας λέγει, ού τας των δογμάτων διαφοράς». Την ερμηνεία αυτή αποδέχεται και ο Ευθύμιος Ζιγαβηνός (*Ερμηνεία εις τας ΙΔ Επιστολές του Απ. Παύλου*, Β΄ 1887, 302). Μέχρις εδώ, λοιπόν, ο όρος «αίρεσις» δεν φαίνεται να σχετίζεται ούτε με εσφαλμένη διδασκαλία, ούτε με τις θρησκευτικές μερίδες τις αποκομμένες από τον κύριο κορμό της Εκκλησίας.

Απομένει το χωρίο Β΄ Πε 2,1, όπως επίσης και το Τιτ 3,10, που χρησιμοποιεί τον παραπλήσιο τύπο «αίρετικός». Και τα δύο αυτά χωρία ανήκουν σε κείμενα μεταγενέστερης εποχής και είναι χαρακτηριστικά της σταδιακής μετατόπισης της σημασίας του όρου, από φιλοσοφική και θεολογική μερίδα ή φατρία μέσα στον κορμό της Εκκλησίας, σε εσφαλμένη διδασκαλία και ιδιαίτερη χριστιανική κοινότητα, εχθρική προς την Εκκλησία. Βέβαια, στο Β΄ Πε 2,1 ο όρος «αίρεσις» δεν φαίνεται να έχει ακόμη σχεταριστική σημασία, αν και οι γνώμες των ειδικών στο σημείο αυτό δίστανται. Αυτό όμως που είναι απολύτως βέβαιο, και μάλιστα επιβεβαιώνεται από την φράση που ακολουθεί («και τον αγοράσαντα αυτούς δεσπότην αρνούμενοι»), είναι η απομάκρυνση από την αρχική σημασία του όρου. Και αυτό διαφαίνεται πιο καθαρά στις Ποιμαντικές επιστολές (Τιτ 3,10). Το άπαξ λεγόμενο στην Κ.Δ. «αίρετικόν» είναι εδώ καθαρά τεχνικός όρος, δεν έχει όμως και την έννοια που του δίνουμε σήμερα. Να σημειώσουμε, ότι όρος «αίρετικός» δεν απαντάται πουθενά στον Ιώσηπο, ενώ στους κλασικούς συγγραφείς αναφέρεται σε εκείνους που μπορούν να διαλέγουν σωστά (βλ. τους Ψευδο-Πλατωνικούς Ορισμούς 412^α).

Η μετατόπιση αυτή της σημασίας του όρου έχει κάποια αντιστοιχία με τις σημασιολογικές μεταλλαγές του ραββινικού *mīn*, το οποίο, αρχίζοντας στο τέλος του α΄ μ.Χ. αι. να σημαίνει τις αντίθετες προς τον ορθόδοξο ραββινισμό τάσεις (π.χ. τους ιουδαιοχριστιανούς), έφτασε το β΄ μ.Χ. αι. να αναφέρεται αποκλειστικά σε εξωιουδαϊκές θρησκείες (χριστιανισμός - γνωστικισμός). Σέ αντίθεση όμως με τον ραββινισμό, στην Κ.Δ. δεν υπάρχει ακόμη ένδειξη ανάπτυξης συγκεκριμένης ορθοδοξίας του δόγματος, αφού πουθενά δεν φαίνεται να έχει γίνει *terminus technicus* (H.Schlier, 182). Επίσης πουθενά στην Κ.Δ. δε χαρακτηρίζεται με τον όρο αυτόν συγκεκριμένη μερίδα, η οποία είχε αποκοπεί από το κύριο σώμα της Εκκλησίας. Μόνο από το β΄ μ.Χ. αι. και εξής, και συγκεκριμένα στον Ιγνάτιο Αντιοχείας και τον Ειρηναίο της Λυών, συναντούμε τον όρο «αίρεσις» με τη σημασία της παρέκκλισης και αποκοπής. Ο Ιγνάτιος π.χ. προτρέπει τους Τραλλιανούς: «μόνη τη Χριστιανική τροφή χρήσθε, αλλοτρίας δέ βοτάνης απέχεσθε, ήτις εστίν αίρεσις» (VI, 1), ενώ ο Ειρηναίος στο έργο του *Ελεγχος και ανατροπή της ψευδωνύμου γνώσεως*, III 3,4 αναφέρει για τον Πολύκαρπο, ότι «πολλούς από των προειρημένων αιρετικών επέστρεψεν εις τήν έκκλησίαν του Θεου». Παρόλα αυτά, ακόμη και ο Ιγνάτιος χρησιμοποιεί παράλληλα τον όρο και με την παύλεια σημασία της φατρίας: «πάντες κατά αλήθειαν ζήτε καί ότι έν υμίν ουδεμία αίρεσις κατοικεί» (*Προς Εφεσίους* VI, 2).

Είναι χαρακτηριστικό ότι ακόμη και τον δ' μ.Χ. αι. εξακολουθεί να χρησιμοποιείται ο όρος με τη σημασία της θρησκευτικής μερίδας και, το πιο σημαντικό, αναφέρεται στη χριστιανική θρησκεία! Ο Ευσέβιος π.χ. παραθέτει το Διάταγμα των Μεδιολάνων που αναφέρει: «κεκελεύκαμεν τοις... Χριστιανοίς της αιρέσεως και τής θρησκείας της εαυτών την πίστιν φυλάττειν» (Εκκλησιαστική Ιστορία Χ 5,2).

Συμπερασματικά, λοιπόν, μπορούμε να πούμε, ότι ο όρος «αίρεσις» κατά την αποστολική περίοδο δεν είχε τεχνική σημασία που έχει στις μέρες μας. Επίσης, η διαμετρικά αντίθετη ορολογία, «ορθόδοξος», «ορθοδοξία», «ορθοδοξείν» αγνοείται τελείως, όχι μόνο κατά την αποστολική, αλλά και κατά την μεταποστολική περίοδο. Βεβαίως χρησιμοποιούνται παραπλήσιοι όροι, όπως «ετεροδοξείν», «ετεροδοξία», «ετεροδιδασκαλείν», «ψευδοδιδάσκαλος», «ψευδοδιδασκαλία», «ψευδολόγος», οι οποίοι όμως μπορεί να περικλείουν την έννοια της παρέκκλισης όχι όμως και της αποκοπής. Επίσης, οι όροι «ορθοποδείν» και «ορθοτομείν» έχουν καθαρά μεταφορική σημασία, ενώ και ο όρος «δόγμα» δεν έχει τη σημασία που του δίνουμε σήμερα. Εύλογα λοιπόν γεννάται το ερώτημα: Πώς και από πού ξεπήδησαν οι αιρέσεις, που συντάραξαν συθέμελα την υπόσταση της Εκκλησίας τον β' και γ' μ.Χ. αι.; Με το τέλος του β' μ.Χ. αι. υπήρχε τόσο μεγάλη ποικιλία χριστιανικών διδασκαλιών που διέφεραν μεταξύ τους, ώστε ο Ωριγένης, απαντώντας στην έντονη κριτική του Κέλσου, αναγκάζεται να δώσει μια μάλλον σοφιστική εξήγηση: «ουδενός πράγματος, ού μή σπουδαία η αρχή και τω βίω χρήσιμος γεγόνασιν αιρέσεις διάφοροι» (Κατά Κέλσου ΙΙΙ, 12). Εδώ πρέπει να υπενθυμίσουμε, πως ο αρχέγονος χριστιανισμός σ' όλες του τις διαφορετικές μορφές «διατήρησε την πνευματική του ενότητα» – σε αντίθεση προς τον Βουδισμό, που ευθύς εξ αρχής διαιρέθηκε σε μεγάλο αριθμό αιρέσεων τοπικού αλλά και δογματικού χαρακτήρα, χωρίς καμιά απολύτως ομοιότητα μεταξύ τους (Α.Τ.Τ.Ehrhardt, 198).

Στο ερώτημα τώρα από πού προήλθαν οι αιρέσεις, επιχείρησε κάπως αλληγορικά να απαντήσει ο Ηγήσιππος. Οι μετέπειτα χριστιανικές αιρέσεις, λέγει, προήλθαν από τις επτά ιουδαϊκές θρησκευτικές μερίδες: τους Εσσαίους, τους Γαλιλαίους, τους Ημεροβαπτιστές, τους Μασβωθέους, τους Σαμαρείτες, τους Σαδδουκαίους και τους Φαρισαίους (Ευσεβίου, Εκκλησιαστική Ιστορία ΙV 22, 2-6). Σήμερα όλοι γνωρίζουμε πως το ιδεολογικό υπόβαθρο των αιρέσεων είναι πολύ πιο περίπλοκο από ό,τι μας το παρουσιάζει η αλληγορική, συμβολική και μάλλον επιφανειακή εξήγηση του Ηγήσιππου. Το ίδιο επιφανειακή είναι η εξήγηση του Ειρηναίου ότι η πηγή των αιρέσεων είναι ο Σίμων ο μάγος (Πράξ. 8,9-25), «ex quo universae haereses substiterunt», *Ελεγχος* Ι, 23,2. Βλ. επίσης Ιουστίνου, *Α' Απολογία* 26,4εξ.

Το πώς προήλθαν, αναλαμβάνουν να μας το πουν επιγραμματικά οι αλεξανδρινοί θεολόγοι. Κατά τον Κλήμεντα τον Αλεξανδρέα, οι αιρέσεις «εισιν αι την εξ αρχής απολείπουσαι Εκκλησίαν» (*Στρωματείς* Ι, 19,95,6), ενώ ο Ωριγένης προχωρώντας ακόμη πιο πολύ υποστηρίζει πως όλοι οι αιρετικοί «primo ad creduli tatem veniunt et post haec ab itinere fidei et dogmatum veritate declinant» (*Υπόμνημα στο Ασμα Ασμάτων*, στο στίχο 2,2).

Η άποψη αυτή, που συνοψίζεται παραστατικά στο χρονολογικό σχήμα: απιστία-πίστη-αίρεση, αναφορικά με τις απαρχές του χριστιανικού κινήματος, επεκράτησε ευρύτατα μέχρι τις μέρες μας. Στη Δύση μάλιστα εξογκώθηκε τρομακτικά με την προσθήκη μυθολογικών στοιχείων. Έτσι, υποστηρίχθηκε πως αμέσως μετά την Πεντηκοστή συγκεντρώθηκαν οι Απόστολοι και παρέδωσαν στην Εκκλησία το Σύμβολο της χριστιανικής πίστεως, το λεγόμενο Σύμβολο των Αποστόλων, κάθε παρέκκλιση από το οποίο καταδικαζόταν ως αίρεση. Οι αποδιδόμενες, μάλιστα, στον ιερό Αυγουστίνο *Sermones de Symbolo* 240,241,242 (PL 39, 2189), αναφέρουν ότι στη σύνταξη αυτού του Συμβόλου ο καθένας από τους Δώδεκα αποστόλους συνέβαλε με τη διατύπωση ενός στίχου!

Την κλασική παραδοσιακή αυτή άποψη, που θέλει τις αιρέσεις ως παρέκκλιση και αποκοπή από μια αρχική ορθοδοξία, έμελλε να κλονίσει το 1934 ο Walter Bauer, γνωστός μέχρι την εποχή εκείνη περισσότερο ως λεξικογράφος, παρά ως ιστορικός του αρχέγονου χριστιανισμού. Στο έργο του *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, ερευνώντας διεξοδικά την ανάπτυξη του χριστιανισμού στην αρχαία Έδεσσα, Αίγυπτο, Μ. Ασία, Ρώμη και Κόρινθο, κατέληξε στο συμπέρασμα, πως οι περισσότερες χριστιανικές ομάδες, που αργότερα ονομάστηκαν αιρέσεις, στην πραγματικότητα κυριαρχούσαν τόσο γεωγραφικά όσο και θεολογικά κατά τους δύο ή και τρεις πρώτους μ.Χ. αι. Η μεταγενέστερη Ορθοδοξία ήταν αποτέλεσμα εξέλιξης και ιδεολογικών συγκρούσεων ανάμεσα στις διάφορες θεολογικές τάσεις του αρχικού χριστιανισμού. Με το θρίαμβο της επίσημης Εκκλησίας τον 7^ο και 8^ο αι. μ.Χ., όλες οι άλλες παραλλαγές καταδικάστηκαν ως αιρέσεις. Αυτό όμως σημαίνει πως οι τελευταίες δεν είχαν το γνώρισμα της αποστασίας ή του εκφυλισμού της αρχικής ορθής πίστεως.

Η θεωρία αυτή του Bauer αποδείχτηκε η μόνη επιστημονικά πειστική προσπάθεια ανασκευής της κλασικής θεωρίας, που από τον περασμένο κιόλας αιώνα είχε αρχίσει να χάνει την πειστικότητά της. Η άλλη αξιόλογη προσπάθεια ανασκευής της κλασικής θεωρίας ήταν η υπόθεση, ότι οι αιρέσεις ήταν αποτέλεσμα της καθυστέρησης της Δευτέρας Παρουσίας (M.Werner, 126-138). Με την καθυστέρηση αυτή ξέσπασε κρίση κατά την μεταποστολική περίοδο από την προσπάθεια επανερμηνείας του αρχικού κηρύγματος. Όλες οι κατοπινές αιρέσεις, κατά την θεωρία αυτή, ήταν αρχικά τέτοιες προσπάθειες επανερμηνείας του αρχικού κηρύγματος. Η μεταγενέστερη «ορθοδοξία» ήταν απλώς η περισσότερο πετυχημένη προσπάθεια (αίρεση). Η θεωρία βέβαια αυτή δεν ευσταθεί, γιατί η καθυστέρηση της παρουσίας είχε κιόλας γίνει αισθητή πολύ ενωρίς, και όπως μαρτυρούν τα κείμενα της Κ.Δ., και ιδίως οι επιστολές του Παύλου, σοβαρές θεολογικές διαφορές παρουσιάστηκαν από την εποχή που υπήρχε έντονη εσχατολογική αναμονή της Παρουσίας. Οι τελευταίες αρχαιολογικές ανακαλύψεις, και κυρίως εκείνες του Nag-Hammadi, απέδειξαν πως η θεωρία του Bauer, παρά τον υποθετικό σε ορισμένα σημεία χαρακτήρα της, ήταν κατά βάση ορθή. Μεταπολεμικά, ουδείς συνεπής ερευνητής των απαρχών του χριστιανισμού δεν μπορεί πλέον να την αγνοήσει. Χαρακτηριστική ήταν η προσπάθεια του

H.E.W.Turner, που θέτοντας ως στόχο του «τη γεφύρωση του χάσματος» ανάμεσα στην παραδοσιακή κλασική θεωρία και τις σύγχρονες απόψεις, παραδέχεται καθαρά πως ο Bauer έκανε «πολλές ανεκτίμητες προτάσεις», και πως τον β' μ.Χ. αι. «ορθοδοξία και αίρεση αναμφισβήτητα βρίσκονταν πολύ κοντά» (79εξ). Ο Turner χαρακτήριξε μονολεκτικά τον γνωστικισμό «διάλυση του χριστιανισμού από ξένα στοιχεία», τον Μαρκιωνισμό «κολόβωση της χριστιανικής πίστης», το Μοντανισμό «διαστροφή» και τον Αρειανισμό «εκκένωση του θρησκευτικού περιεχομένου του χριστιανισμού προς όφελος μιας στείρας, χωρίς συνοχή, μεταφυσικής» (101εξ.).

Η μελέτη του Bauer καλύπτει το χρονικό διάστημα από την μεταποστολική περίοδο μέχρι το θρίαμβο της Ορθοδοξίας τον δ' μ.Χ. αι. Με άλλα λόγια άφηνε ουσιαστικά ακάλυπτη την περίοδο της Κ.Δ. Το κενό αυτό προσπάθησε να συμπληρώσει ο A.A.T Ehrhardt, κυρίως όμως ο Helmut Koester. Ο πρώτος περιορίστηκε στην εξακρίβωση των «ετέρων ευαγγελίων» της καινοδιαθηκικής περιόδου, ανάμεσα στα οποία συγκαταλέγει εκείνα των αντιπάλων του Παύλου, της Εκκλησίας της Αλεξανδρείας, της μητέρας Εκκλησίας των Ιεροσολύμων, των επτά Διακόνων, των Σαμαρειτών και των Νικολαϊτών (154εξ.). Ο Ehrhardt διέκρινε τις απαρχές αφορισμού από το σώμα της Εκκλησίας για αιρετικές δοξασίες μόνο στις δυο μικρότερες ιωάννεις επιστολές. Περισσότερο επισταμένη και μεθοδολογικά αρτιότερη είναι η μελέτη του H. Koester, στην οποία γίνεται προσπάθεια να εξιχνιαστεί η ανέλιξη του χριστιανισμού από την αποστολική περίοδο προς την οργανωμένη Ορθοδοξία του β' μ.Χ. αι. και εξής. Ο Koester διαπιστώνει πως στα κυριότερα κέντρα διάδοσης του χριστιανικού κηρύγματος είχαν διαμορφωθεί συγκεκριμένες παραδόσεις. Έτσι, στη Δ. Συρία, με κέντρο την Αντιόχεια, επικρατούσε η παράδοση που βασιζόταν στην αυθεντία του αποστόλου Πέτρου, με κείμενα όπως το κατά Ματθαίον κανονικό ευαγγέλιο τα Κηρύγματα Πέτρου, το απόκρυφο Ευαγγέλιο Πέτρου, η Αποκάλυψη Πέτρου κ.ά. Παράλληλα όμως εμφανίζεται και η παύλεια παράδοση, που εκπροσωπείται από τις επιστολές του Ιγνατίου. Στην Α. Συρία (= Οσροηνή), με κέντρο την Έδεσσα, επικρατούσε παράδοση που στηριζόταν στην αυθεντία του Θωμά (πρβλ. τα απόκρυφα Πράξεις Θωμά, Θωμάς ο Αθλητής και κυρίως το κατά Θωμάν Ευαγγέλιο). Τέλος, στην περιοχή γύρω από το Αιγαίο Πέλαγος, δηλαδή την Μ. Ασία, την Μακεδονία και την Αχαΐα, επικρατούσε από την αρχή το «ευαγγέλιο» του Παύλου, προέκταση του οποίου μπορεί να θεωρηθεί η ιωάννεια γραμματεία και η μετέπειτα αρχέγονη χριστιανική ορθοδοξία.

Όλες οι πιο πάνω θεωρίες απέτυχαν να αξιολογήσουν σωστά το εκκλησιολογικό υπόβαθρο της χρήσεως του όρου «αίρεσις» και των παρεμφερών του στη Κ.Δ. Ακόμη και όταν δεν γίνεται λόγος για αποκομμένες από την ορθοδοξία μερίδες, αλλά για φατρίες μέσα στο σώμα της, υποβόσκει πάντα η έννοια της ενότητας της Εκκλησίας (ως σώματος Χριστού φυσικά, και όχι ως οργανωμένης θρησκείας). Ο όρος «αίρεσις» στην Κ.Δ., παρά το γεγονός ότι δεν είχε την έννοια που πήρε μεταγενέστερα, ήταν στην ουσία διαμετρικά αντίθετος από τον όρο «εκκλησία» (H. Schlier, 183).

Ανακεφαλαιώνοντας τα όσα μέχρι στιγμής αναφέραμε, υπενθυμίζουμε πως γενικά στην Κ.Δ. (με εξαίρεση τις ιωάννεις επιστολές, Α΄ Ιω 2,18εξ. κλπ., όπου εμφανίζονται τα στοιχεία της αποκοπής και της παρέκκλισης) δεν έχουμε ενδείξεις υπάρξεως *αιρέσεων* με τη σημασία που επικράτησε μεταγενέστερα, αλλά μάλλον *θεολογικές τάσεις* με σοβαρές όμως επιπτώσεις για την ενότητα της Εκκλησίας του Χριστού (πρβλ. τα χωρία Μαρκ 13,5εξ παρ· Πραξ 20,29εξ. Α΄ Ιω 2,19εξ κλπ. βλ. γενικά τη χρήση στην Κ.Δ. της ορολογίας με πρώτο συνθετικό τις λέξεις «ετερο-» και «ψευδο-»). Αναφέρουμε χαρακτηριστικά την Εκκλησία των Ιεροσολύμων (βλ. Γαλ 2,1εξ), τους ελληνοιστές του Στεφάνου (βλ. Πραξ 6,1-8,5), τους Δώδεκα «Μαθητάς» στην Έφεσο (την Εκκλησία της Αλεξάνδρειας με εκπρόσωπο τον Απολλώ; βλ. Πραξ 18,24-19,7), την Εκκλησία της Σαμάρειας (βλ. Πραξ 8,5εξ. Ιω. 4,1 εξ), την Εκκλησία της Γαλιλαίας (βλ. Μαρκ 16,6, Ιω 21,1 εξ), και ακόμη την Εκκλησία της Καισαρείας (βλ. Πραξ 10,1εξ.).

Η πλέον ενδεδειγμένη μέθοδος σήμερα για τη διερεύνηση του θέματος «ορθοδοξία-αίρεση» είναι η λεγομένη *κριτική των φιλολογικών ειδών* (Gattungsgeschichte). Η σύγχρονη αυτή μέθοδος εξετάζει τους λόγους και τις αιτίες που οδήγησαν στην καθιέρωση, τόσο μέσα στους κόλπους της Ορθόδοξης Καθολικής Εκκλησίας, όσο και έξω απ' αυτήν, των συγκεκριμένων φιλολογικών ειδών ή φιλολογικών μορφών των κειμένων της Κ.Δ., και ειδικότερα των Ευαγγελίων. Με τη μέθοδο της Gattungsgeschichte – όπως επίσης και με τη βοήθεια της *κριτικής των τροχιών* (Trajectory Criticism), η οποία διερευνά τις τάσεις και τις τροχιές που ακολούθησε η χριστιανική σκέψη μέχρι την παγίωση του χριστιανικού δόγματος κατά την Α΄ Οικουμενική Σύνοδο της Νικαίας – μπορούμε ευκολότερα να εξακριβώσουμε ποια ήταν σε γενικές γραμμές τα κριτήρια της αρχέγονης Ορθοδοξίας και ποια της αιρέσεως γενικότερα.

Γι' αυτό και θα εξετάσουμε με μεγάλη συντομία τις τέσσερις πιο χαρακτηριστικές φιλολογικές μορφές ή φιλολογικά είδη εξιστόρησης της εν γένει δραστηριότητας του Ιησού κατά την πρωτοχριστιανική περίοδο, που χαρακτηρίζουν και τις πιο ενδεικτικές θεολογικές τάσεις της Πρώτης Εκκλησίας. Συγκεκριμένα, θα αναφέρουμε τα πιο αντιπροσωπευτικά κείμενα – μέσα κι έξω απ' τον κανόνα της Κ.Δ. – ή τις ενότητες εκείνες, που μαρτυρούν την ύπαρξη και καθιέρωση των φιλολογικών αυτών μορφών μέσα στον χριστιανικό χώρο. Παράλληλα όμως θα προσπαθήσουμε να προσδιορίσουμε και τις βασικές χριστολογικές δοξασίες, όπως επίσης και το επιγραμματικό κατά κάποιο τρόπο Σύμβολο Πίστεως της κάθε μιας απ' αυτές:

α. Το πρώτο φιλολογικό είδος είναι οι *συλλογές λογίων του Ιησού*. Μαρτυρίες γι' αυτό έχουμε την *Πηγή των Λογίων* (Q), τη δεύτερη δηλ. πηγή των κατά Ματθαίον και κατά Λουκάν ευαγγελίων (βλ. σχετικό λήμμα), και το κατά Θωμάν γνωστικό ευαγγέλιο. Και τα δύο κείμενα πρέπει να προέρχονται από μια προγενέστερη συλλογή λογίων του Ιησού. Στην πρώτη, κατά την άποψη του Koester, φαίνεται να εισήχθη η αποκαλυπτική δοξασία της ελεύσεως του Υιού του ανθρώπου με σκοπό να παρεμποδιστούν οι γνωστικές

τάσεις του φιλολογικού είδους, ενώ το δεύτερο βελτιώθηκε και εξελίχτηκε με βάση τη γνωστική θεολογία. Οι βασικές αρχές του φιλολογικού αυτού είδους μπορούν να συνοψιστούν ως πίστη και αφοσίωση στα λόγια του Ιησού και την αιώνια αξία τους, με επιγραμματικό Σύμβολο το ακόλουθο: Ο Ιησούς είναι Σοφία ή ο απεσταλμένος της Σοφίας του Θεού. Το φιλολογικό αυτό είδος συνεχίστηκε και μέσα στον Ορθόδοξο χώρο με τη μορφή των αποφθεγμάτων των μεγάλων ασκητών της Ερήμου.

β. Το δεύτερο φιλολογικό είδος είναι οι συλλογές θαυμάτων του Ιησού. Το φιλολογικό αυτό είδος, όπως και το προηγούμενο, ήταν γνωστό στον ελληνιστικό, αλλά και τον ιουδαϊκό χώρο με την επωνυμία «αρεταλογία». Τη χρησιμοποίησή του μέσα στο χριστιανικό χώρο την μαρτυρούν η «Πηγή των Σημείων» του Δ' ευαγγελίου, οι συλλογές των θαυμάτων του κατά Μάρκον, οι απόκρυφες Πράξεις και τα απόκρυφα ευαγγέλια της Παιδικής Ηλικίας. Ο Ιησούς εμφανίζεται προικισμένος με θεία δύναμη, με την οποία ενεργεί θαύματα αποδεικνύοντας την θεϊκή του προέλευση. Πίστη σ' ένα τέτοιο «ευαγγέλιο» συνεπάγεται δυνατότητα εκ μέρους των μαθητών, και γενικά των πιστών, επανάληψης παρόμοιων θαυματουργικών πράξεων (πρβλ. Πραξ 8, 18εξ· Β' Τιμ 3,13). Το φιλολογικό αυτό είδος είχε ως Σύμβολο Πίστεως τη φόρμουλα: «Ο Ιησούς είναι "θείος ανήρ"», ενώ την εξέλιξη του τη βλέπουμε στα μεταγενέστερα αγιολόγια και συναξάρια.

γ. Το τρίτο φιλολογικό είδος είναι οι Αποκαλύψεις. Είναι πολύ συχνό στη μεσοδιαθηκική περίοδο και μαρτυρείται στην Κ.Δ. πρώτιστα απ' τη λεγόμενη «Μικρή Αποκάλυψη» (Μαρκ 13). Χρησιμοποιείται απ' το τελευταίο κείμενο της Κ.Δ., τον Ποιμένα του Ερμά και τις διάφορες απόκρυφες Αποκαλύψεις. Την ανάπτυξη αυτού του είδους στον αρχέγονο χριστιανισμό μας υπαινίσσονται καθαρά τα χωρία Α' Θεσ 4,15· Α' Κορ 15,51εξ και το «ευαγγέλιο της Διαθήκης» του Ιωάννη (κεφ. 13-16). Το επιγραμματικό Σύμβολο της Πίστεως ενός τέτοιου «ευαγγελίου» συνεπάγεται γνώση των κεκρυμένων μυστηρίων και γενικά του μέλλοντος. Αυτό έγινε αφορμή ώστε το φιλολογικό τούτο είδος να θεωρηθεί ιδεώδες μέσο για τη διατύπωση και διάδοση της γνωστικής σκέψης και χριστολογίας. Παρουσίασε όμως κάποια άνθηση και μέσα στον Ορθόδοξο χώρο κατά την περίοδο της Τουρκοκρατίας με κείμενα όπως η Αγία Επιστολή κλπ.

δ. Ευαγγέλια. Το τέταρτο φιλολογικό είδος, σε αντίθεση με τα προηγούμενα, αποτελεί αποκλειστικό προϊόν του χριστιανικού κόσμου. Σήμερα πλέον είναι ευρύτερα αποδεκτό, πως τα ευαγγέλια, και κυρίως το κατά Μάρκον, δεν ήταν «απομνημονεύματα» ή βιογραφίες κατά τα ελληνορωμαϊκά πρότυπα. Η βασική αιτία της δημιουργίας του φιλολογικού είδους του ευαγγελίου ήταν το αρχικό κήρυγμα. Τα ευαγγέλια, ως φιλολογικό είδος, δεν ήταν τίποτε άλλο παρά μια παραπέρα επέκταση του αρχικού κηρύγματος, όπως αυτό μαρτυρείται στο Α' Κορ 15,3εξ (και τα λοιπά παύλεια χριστολογικά χωρία) και τους λόγους των Πράξεων (κυρίως του Πέτρου). Τον πυρήνα των «Ευαγγελίων» αποτελούν οι διηγήσεις του Πάθους και της Αναστάσεως. Τα ευαγγέλια, μπορούμε να πούμε, αποτελούν επέκταση της ιστορίας του Πάθους με διάφορες εκτεταμένες εισαγωγές.,

όπως ακριβώς τον πυρήνα του αρχικού κηρύγματος αποτελούσαν ο Σταυρός και η Ανάσταση του Χριστού.

Βασικό λοιπόν χαρακτηριστικό αυτού του φιλολογικού είδους ήταν η πίστη στο Σταυρό και την Ανάσταση του Ιησού, το πάθος δηλαδή και τη δικαίωση του υιού του Θεού, η ενσάρκωση της παντοδυναμίας του Θεού στην αδυναμία του ανθρώπινου γένους. Το φιλολογικό αυτό είδος ήταν το μόνο που πήρε στα σοβαρά την ανθρώπινη μοίρα και τον ανθρώπινο πόνο. Το επιγραμματικό, λοιπόν, Σύμβολο Πίστεως αυτού του φιλολογικού είδους ήταν το ακόλουθο: «Ο Ιησούς είναι ο σταυρωθείς, ταφείς και αναστάς Χριστός». Η κεντρική αυτή έννοια, εκτός από τα ευαγγέλια, διατρέχει απ' άκρου εις άκρον την Κ.Δ., είτε με την έννοια του «λύτρου» (Μαρκ 10,45' Α' Τιμ 2,6), είτε με την έννοια της εξιλαστήριας θυσίας (Ρωμ 3,25), του «πάσχα» (Α' Κορ 5,7), της θυσίας της διαθήκης (Εβρ 13,20), ή του «εσφαγμένου αρνίου» (Αποκ 5,67,14). Όλα τα άλλα στοιχεία της επίγειας δραστηριότητας του Ιησού, που διαδραμάτιζαν πρωταρχικό ρόλο στις υπόλοιπες φιλολογικές μορφές, έγιναν δεκτά σ' αυτό το κατεξοχήν χριστιανικό φιλολογικό είδος μόνο μέσα στο πλαίσιο του Σταυρού και της Αναστάσεως. Η Πηγή των Λογίων π.χ. έγινε αποδεκτή στον ορθόδοξο πρωτοχριστιανικό χώρο μόνο μετά την ενσωμάτωσή της στο φιλολογικό τύπο του Μάρκειου Ευαγγελίου. Το ίδιο και η «Μικρή Αποκάλυψη» (Μαρκ 13) και οι διηγήσεις των θαυμάτων. Είναι χαρακτηριστικό, ότι η Αποκάλυψη του Ιωάννη, μόνη από τις τόσες που κυκλοφορούσαν την εποχή εκείνη, έγινε δεκτή –με τις γνωστές ταλαιπωρίες– στον χριστιανικό κανόνα εξ αιτίας της χριστολογίας του «εσφαγμένου αρνίου», που κατά βάση συμφωνεί με το αρχικό παυλείο κήρυγμα. Στα έργα του Ιουστίνου μπορούμε καθαρά να διακρίνουμε τον συνδυασμό των παραπάνω φιλολογικών ειδών με κέντρο και βάση το «ευαγγέλιο».

Οι φιλολογικές μορφές που αναφέραμε παραπάνω δεν διαφέρουν ως προς το είδος της επίγειας δράσης του ιστορικού Ιησού – αν αυτή δηλαδή ήταν κατεξοχήν διδακτική ή θαυματουργική ή αποκαλυπτική κλπ. – αλλ' ως προς την έμφαση. Έμφαση όμως που είχε σοβαρές χριστολογικές και γενικότερες κοινωνιολογικές επιπτώσεις. «Η αναμονή του μελλοντικού Μεσσία δημιούργησε μια εσχατολογική αίρεση γι' αυτούς, που ήταν διατεθειμένοι να προετοιμάσουν την έλευση του. Η πίστη στον Ιησού ως Σοφία έγινε αφορμή να δημιουργηθούν σχολές σοφών και μνημένων στη θεϊκή Σοφία. Η πραγμάτωση της θεϊκής δυνάμεως στη ζωή των ανθρώπων δημιούργησε θρησκευτικούς υπεράνθρωπους, όχι όμως κοινότητα. Μόνο το κήρυγμα που αναφερόταν στην επενέργεια του Θεού μέσα στην ιστορία... συνετέλεσε στη γέννηση της Εκκλησίας» (H. Koester, 229).

Το εκκλησιολογικό υπόβαθρο του φιλολογικού αυτού είδους, που απετέλεσε και τον πυρήνα του Συμβόλου της Α' Οικουμενικής Συνόδου, γίνεται αισθητό στις εκφράσεις «εν Χριστώ» και «σώμα Χριστού» του Παύλου, ο οποίος υπήρξε ο κατεξοχήν υπέρμαχος της περί Σταυρού και Αναστάσεως χριστολογίας. Η περί Εκκλησίας αντίληψη, που πρώτος ο Παύλος επεξεργάστηκε θεολογικά, αποτελεί επιστέγασμα και αναγκαίο επακόλουθο της περί Σταυρού και Αναστάσεως αρχέγονης χριστιανικής

ομολογίας. Και η ομολογία αυτή, που εκφράζεται πολύ χαρακτηριστικά στο φιλολογικό είδος «ευαγγέλιο», βοήθησε τη μεταγενέστερη Ορθόδοξη Εκκλησία να διακηρύξει ένα πολύ βασικό στοιχείο: πως η χριστιανική πίστη είναι άρρηκτα συνδεδεμένη με την ιστορία, και πως το βασικό της κριτήριο είναι ο «ιστορικός Ιησούς».

Η παραπάνω ανάλυση του θέματος «ορθοδοξία-αίρεση» στον αρχέγονο χριστιανισμό φαίνεται να συμφωνεί κατά βάση με τα δεδομένα των μεταγενέστερων χρόνων, των χρόνων δηλαδή της έντονης διαμάχης της Εκκλησίας προς τις κατά κάποιο τρόπο οργανωμένες αιρέσεις. Το πρόβλημα των αιρέσεων στον αρχικό χριστιανισμό είναι άρρηκτα συνδεδεμένο με το πρόβλημα του «ιστορικού Ιησού». Ενώ για την αρχέγονη ορθοδοξία ο «ιστορικός Ιησούς» αποτελούσε κριτήριο ορθής πίστεως, για τις διάφορες «αιρετικές τάσεις» ήταν ως επί το πλείστον παραθεωρημένη θεολογική αντίληψη, προς όφελος διάφορων στοιχείων, όπως εκείνα που αναφέραμε παραπάνω. Δεν πρέπει να είναι τυχαίο το γεγονός πως η ίδια κατά βάση διαφορά αντιλήψεων για την ιστορία υπήρχε και ανάμεσα στην Εκκλησία και τον γνωστικισμό του β' και γ' μ.Χ. αι.

Η καθαρά αντι-ιστορική διάσταση των αιρέσεων των πρώτων χριστιανικών χρόνων και η αντιμετώπισή τους από την Εκκλησία περισσότερο πάνω σε εκκλησιολογική, παρά σε δογματική βάση, γίνονται αντιληπτά στο έργο του Ιγνατίου Αντιοχείας. Ο κατ' εξοχήν «εκκλησιαστικός» αυτός πατέρας της πρώτης Εκκλησίας, που βρίσκεται στο μεταίχμιο της πρώτης και της δεύτερης περιόδου των αιρέσεων, και που αγωνίστηκε με όλες του τις δυνάμεις, όχι για την ιδεολογική αντιμετώπιση των αιρέσεων, αλλά για τη διατήρηση της ενότητας της Εκκλησίας, γράφει για τους αιρετικούς: «περί αγάπης ου μέλει αυτοίς, ου περί χήρας, ου περί ορφανού, ού περί θλιβομένου, ου περί δεδεμένου ή λελυμένου, ου περί πεινώντος ή διψώντος» (Σμυρναίους VI ,2), δείχνοντας έτσι καθαρά το ιδεολογικό χάσμα που χώριζε την ορθοδοξία από την αίρεση στον αρχέγονο χριστιανισμό.

Απολλώς

Βιβλιογραφία: . L. Hurst, "Apollos, Hebrews and Corinth," *SJT* 38: (1985), 505–13. L.Hurst, "Apollos," *ABD*, *ad loc.* Β.Χ.Ιωαννίδης, «Απολλώς», *ΘΗΕ* τ. Β', *ad loc.* E. Käsemann, "The Disciples of John the Baptist in Ephesus," *Essays on New Testament Themes*, 1964, 136-148. J.L.Teicher, "Has a Johannine Sect ever Existed?" *JJS* 4 (1953) 139-153. M. Dibelius, «The Acts of the Apostles as an Historical Source», *Studies in the Acts of the Apostles*, 1956, 102-108. Π. Βασιλειάδης, «Πραξ 18,24-9,7 και η Πηγή των Λογίων», *Τα Λόγια του Ιησού. Το αρχαιότερο Ευαγγέλιο*, 2005.

Ο Απολλώς ήταν από τους πλέον δραστήριους και λόγιους ευαγγελιστές του λόγου του Θεού στην αρχέγονη χριστιανική κοινότητα, εκτός των δώδεκα μαθητών και του αποστόλου Παύλου. Επίσης η μοναδική προσωπικότητα του αρχέγονου χριστιανισμού που σχετίζεται με την Αλεξάνδρεια, για την οποία πουθενά αλλού στα ιστορικά κείμενα της πρώιμης περιόδου δεν έχουμε άλλη σχετική αναφορά. Γι' αυτό άλλωστε και οι καινοδιαθηκικές μαρτυρίες για τον Απολλώ προσεγγίζονται από την σύγχρονη επιστήμη με πολύ προσοχή.

Ο Απολλώς στην Κ.Δ. μνημονεύεται γύρω στις 10 φορές (Πραξ 18,24 19,1. Α' Κορ 1,12. 3,4.5.6.22. 4,6. 16,12. Τιτ 3,13. Πρβλ. επίσης και το Ρωμ 16.10). Από αυτές τις μαρτυρίες μόνον εκείνες της προς Κορινθίους εγγυώνται απόλυτη ιστορική αξιοπιστία, ενώ οι υπόλοιπες σχετική. Η πρώτη χρονολογικά εκτενής αναφορά στον Απολλώ βρίσκεται στην σφοδρή επίθεση του αποστόλου Παύλου εναντίον της σοφίας (Α' Κορ 1-4), σε μια προσπάθεια να υπερασπιστεί το κήρυγμα του σταυρικού θανάτου του Ιησού («τον λόγο του σταυρού» Α' Κορ 1,18).

Η δράση του Απολλώ στην Έφεσο και στην Κόρινθο, πόλεις που διακρίνονταν τότε για την ακμή τους στα γράμματα και στις τέχνες, καθώς και οι λεπτομέρειες για τα εξαιρετικά του προσόντα και την επιτυχή του δράση, αποτελούν τα πλέον αδιάσειστα ιστορικά στοιχεία περί του προσώπου του. Το γεγονός μάλιστα, ότι στην Κόρινθο σχηματίστηκε μερίδα στο όνομά του, ίση μάλιστα προς τις άλλες μερίδες των κορυφαίων αποστόλων Πέτρου και Παύλου («ἐγὼ μὲν εἶμι Παύλου, ἐγὼ δὲ Ἀπολλῶ, ἐγὼ δὲ Κηφᾶ, ἐγὼ δὲ Χριστοῦ» Α' Κορ 1,12), αποδεικνύει την απήχηση που είχε η δραστηριότητά του εκεί.

Αντίθετα στις Πράξεις των Αποστόλων ο Απολλώς εμφανίζεται σε συνδυασμό με τους 12 «Εφέσιους μαθητές», και όπως και εκείνοι (19,3), παρουσιάζεται «ἐπιστάμενος μόνον τὸ βάπτισμα Ἰωάννου» (18,24). Μάλιστα, μόνον αφού «Ἀκύλας καὶ Πρίσκιλλα προσελάβοντο αὐτὸν καὶ ἀκριβέστερον αὐτῷ ἐξέθεντο τὴν ὁδὸν τοῦ Θεοῦ» (Πραξ 18,25) εμφανίζεται να διακηρύσσει «τοῖς Ἰουδαίοις ...δημοσίᾳ ἐπιδεικνὺς διὰ τῶν γραφῶν εἶναι τὸν Χριστὸν Ἰησοῦν» (18,27). Η πληροφορία μάλιστα ότι ήταν «ζέων τῷ πνεύματι» και «ἐλάλει καὶ ἐδίδασκεν ἀκριβῶς τὰ περὶ τοῦ Κυρίου, ἐπιστάμενος μόνον τὸ βάπτισμα Ἰωάννου» (Πραξ 18,25), δύσκολα μπορεί να συνδυαστεί με τις πληροφορίες του 19^{ου} κεφ., όπου το «τὸ βάπτισμα Ἰωάννου» συνεπάγεται και

άγνοια περί του Αγίου Πνεύματος («ἀλλ' οὐδὲ εἰ Πνεῦμα Ἅγιόν ἐστιν ἠκούσαμεν», 19,3).

Για το λόγο αυτό από τον χρυσό αιώνα της Εκκλησίας και μέχρι και πρόσφατα έχουμε αρκετές υποθετικές εκδοχές για τον Απολλώ. Ο Ιερώνυμος επί παραδείγματι υποστήριξε ότι χρημάτισε επίσκοπος Κορίνθου, ενώ ο Λούθηρος, αλλά και αρκετοί σύγχρονοι υπομνηματιστές, μεταξύ των οποίων και ο ημέτερος Δαμαλάς, ισχυρίστηκαν ότι ο Απολλώς ήταν ο συγγραφέας της προς Εβραίους επιστολής. Αλλά και αντιγραφείς του κειμένου της Κ.Δ. (κώδικας Βέζα ή D) προσπάθησαν να προσθέσουν στοιχεία στη διήγηση των Πράξεων για τον Απολλώ. Κι' αυτό, γιατί η περικοπή Πραξ 18,24-19,7, η οποία αναφέρεται στην δράση του Απολλώ και της ομάδος των «δώδεκα Εφέσιων μαθητών», αποτελεί μια από τις δυσκολότερες ενότητες του βιβλίου των Πράξεων. Σήμερα η ιστορική αξιοπιστία των αναφορών των Πράξεων κρίνεται σε κάθε μεμονωμένη περίπτωση με βάση το υλικό που είχε στη διάθεση του και επεξεργάστηκε ο ευαγγελιστής Λουκάς. Και για την συγκεκριμένη ενότητα το μόνο που μπορούμε να πούμε με βεβαιότητα είναι, ότι αποτελείται από ένα ιστορικό πυρήνα γεγονότων, τον οποίον όμως ο ευαγγελιστής Λουκάς επεξεργάστηκε προκειμένου να αναδείξει την κεντρική διήκουσα έννοια του έργου του, την ενότητα δηλαδή της αποστολικής εκκλησίας (Dibelius, 107). Θα πρέπει λοιπόν στη συγκεκριμένη περίπτωση να συνενώθηκαν δυο ανεξάρτητες αρχικά περικοπές (Πραξ 18,24-28 καί Πραξ 19,2-7) και η δεύτερη επηρέασε την τελική μορφή της πρώτης με τις αναφορές για τον Απολλώ (Käsemann). Η δραστηριότητά του δηλαδή στην Έφεσο συνδέθηκε με την διήγηση για τους 12 «μαθητές» της Εφέσου με τον ακόλουθο σκεπτικό: Αν οι «μαθητές» της Εφέσου γνώριζαν μόνο «τό Ἰωάννου βάπτισμα» (19,3), τότε θα πρέπει κατά κάποιο τρόπο ο Απολλώς να συνδέεται μ' αυτούς. Το δημιουργικό πνεύμα του Λουκά ξεκινώντας από τη διήγηση του «μαθητών της Εφέσου» προχώρησε στη σύνταξη της διήγησης της επίσκεψης του Απολλώ στην Έφεσο, με αποτέλεσμα ο Απολλώς «ο ζέων τῷ πνεύματι» χριστιανός να εμφανίζεται ότι γνώριζε «μόνον τό Ἰωάννου βάπτισμα». Πολλοί υποστήριξαν ότι οι «ῶσει δώδεκα» (Πραξ 19,7) Εφέσιοι ανήκαν σε κάποια πρωτοχριστιανική αίρεση των μαθητών του Ιωάννη του Βαπτιστή, αλλά μάλλον πρόκειται για ιουδαίο-χριστιανούς που προερχόταν από την ιεροσολυμιτική κοινότητα, ίσως την κοινότητα της Πηγής των Λογίων (Βασιλειάδης). Επιπροσθέτως, το γεγονός ότι ο Απολλώς συνδέεται με την Αλεξάνδρεια δε φαίνεται να είναι εκτός της όλης προβληματικής. Αν στην Αλεξάνδρεια, το σπουδαιότατο αυτό κέντρο της ιουδαϊκής διασποράς, οι απαρχές του χριστιανισμού παραμένουν σκοτεινές, ο λόγος πιθανώς να είναι η ανάπτυξη εκεί δοξασιών τις οποίες η καθολική Εκκλησία του β' μ.Χ. αι. τελικά περιθωριοποίησε. Έτσι, όπως η Πηγή των Λογίων με τη μη σταυρική και σοφιολογική προοπτική της έγινε τελικά αποδεκτή στα «ευαγγέλια» της αρχέγονης Εκκλησίας μόνο μέσα στο πλαίσιο του κατά Μάρκον ευαγγελίου, της σταυρικά δηλαδή προσανατολισμένης ετέρας πηγής της συνοπτικής παραδόσεως, έτσι και με την επικράτηση της αρχέγονης

Ορθοδοξίας στη Ρωμαϊκή αυτοκρατορία η εκκλησιαστική ιστοριογραφία, στην προσπάθεια της να συνδέσει αποστολικά όλα τα μεγάλα κέντρα της αποστολικής Εκκλησίας, απέδωσε την ίδρυση της χριστιανικής Εκκλησίας της Αλεξάνδρειας στον ευαγγελιστή Μάρκο (Ευσεβίου Καισαρείας, *Εκκλησιαστική Ιστορία* II,16), του συγγραφέα δηλαδή ενός κειμένου με εντελώς διαφορετική θεολογία από εκείνη της Πηγής των Λογίων, και όχι όπως θα ανέμενε κανείς στον Απολλώ, πιθανώς για να αποκτήσει το μεγάλο αυτό κέντρο της ελληνικής παιδείας εχέγγυα ορθόδοξης προέλευσης.

Η ιστορικά αξιόπιστη καταγωγή του Απολλώ από την Αλεξάνδρεια, με τους εξελληνισμένους Ιουδαίους και θαυμαστές της ελληνικής φιλοσοφίας, και ιδιαίτερα του Πλατωνισμού (Φίλων), όπως ακριβώς και οι περισσότεροι συγγραφείς των σοφολογικών έργων του Ιουδαϊσμού, με τα οποία και η Πηγή των Λογίων μορφολογικά συνδέεται, οδήγησε πιθανώς τον Απολλώ στην Έφεσο. Όπως διηγούνται οι Πράξεις, «*Ἰουδαῖος δέ τις Ἀπολλῶς (Ἀπολλώνιος κατά τον κώδικα D) ὄνοματι, Ἀλεξανδρεὺς τῷ γένει, ἀνὴρ λόγιος, κατήνησεν εἰς Ἐφεσον, δυνατὸς ὢν ἐν ταῖς γραφαῖς. οὗτος ἦν κατηχημένος (ἐν τῇ πατρίδι αὐτοῦ, κατά τον κώδικα D) τὴν ὁδὸν τοῦ Κυρίου, καὶ ζέων τῷ πνεύματι ἐλάλει καὶ ἐδίδασκεν ἀκριβῶς τὰ περὶ τοῦ Κυρίου...οὗτός τε ἤρξατο παρρησιάζεσθαι ἐν τῇ συναγωγῇ. ἀκούσαντες δὲ αὐτοῦ Ἀκύλας καὶ Πρίσκιλλα προσελάβοντο αὐτὸν καὶ ἀκριβέστερον αὐτῷ ἐξέθεντο τὴν ὁδὸν τοῦ Θεοῦ*» (Πραξ 18, 24εξ).

Στην Έφεσο, λοιπόν, ο Απολλώ επέδειξε πλούσια δράση με μεγάλο ενθουσιασμό και ευγλωττία, ερχόμενος σε σύγκρουση με τους αρνούμενους την μεσσιανικότητα του Ιησού Ιουδαίους. Δεν είναι ξεκάθαρο το είδος της βιβλικής τεκμηρίωσης που προσήγαγε για την μεσσιανικότητα του Ιησού ο Απολλώ, αλλά αυτή δεν θα πρέπει να ταυτίζονταν με την παύλεια χριστολογική ερμηνεία της Π.Δ. (Ρωμ 10,63ξ . Α' Κορ 10,1εξ. Γαλ 4,22εξ).

Ο Ακύλας και η Πρίσκιλλα (αν δεχτούμε την ιστορικότητα μιας άλλης ιδιάζουσας γραφής του κώδικα D και του παπύρου \mathfrak{P}^{38}), μετέφερε την επιθυμία των χριστιανών της Κορίνθου να επισκεφθεί ο Απολλώ την Κόρινθο, πράγμα που συνέβη, με συνέπεια να δημιουργηθούν αντιμαχόμενες μερίδες, παρά τη θέλησή και του ιδίου και του Παύλου. Ο Απολλώ, διακρινόμενος για την φυσική του ευγλωττία, τον θρησκευτικό του ενθουσιασμό, έγινε η αιτία μερικοί Κορίνθιοι να διακηρύσσουν «*ἐγὼ (εἰμι) Ἀπολλῶ*» (Α' Κορ 1,12). Ο Παύλος, βέβαια, όπως και ο Απολλώ, δεν είχαν καμιά τέτοια άμιλλα, ή και φθόνο και αντιδικία, το συμβάν όμως αυτό έδωσε στον απόστολο Παύλο την ευκαιρία να διακηρύξει: «*Ταῦτα δέ, ἀδελφοί, μετεσχημάτισα εἰς ἐμαυτὸν καὶ Ἀπολλῶ δι' ὑμᾶς, ἵνα ἐν ἡμῖν μάθητε τὸ μὴ ὑπὲρ ὃ γέγραπται. φρονεῖν, ἵνα μὴ εἷς ὑπὲρ τοῦ ἑνὸς φυσιοῦσθε κατὰ τοῦ ἑτέρου*» (Α' Κορ 4,6). Η διδασκαλία του Παύλου για το περιεχόμενο της διακονίας των αποστόλων και για την ενότητα της Εκκλησίας, με αναφορά στον Απολλώ, έχει ως εξής: «*ὅταν γὰρ λέγη τις, ἐγὼ μὲν εἰμι Παῦλος, ἕτερος δέ, ἐγὼ Ἀπολλῶ, οὐχὶ σαρκικοὶ ἐστε; Τίς οὖν ἐστι Παῦλος, τίς δὲ Ἀπολλῶς ἀλλ' ἢ διάκονοι δι' ὧν ἐπιστεύσατε, καὶ ἐκάστῳ ὡς ὁ Κύριος ἔδωκεν; ἐγὼ*

ἐφύτευσα, Ἀπολλῶς ἐπότισεν, ἀλλ' ὁ Θεὸς ἠΰξανεν· ὅταν γὰρ λέγη τις, ἐγὼ μὲν εἰμι Παύλου, ἕτερος δέ, ἐγὼ Ἀπολλῶ, οὐχὶ σαρκικοί ἐστε;» (Α' Κορ 3,4-6).

Ο Απολλῶς μάλιστα ἐξ αἰτίας τοῦ γεγονότος αὐτοῦ ἀρνήθηκε τὴν ἐκ νέου μετάβασή του στὴν Κόρινθο, στὴν ὁποία ὁ Παῦλος ἀργότερα ἐστειλε τὸν Τιμόθεο (Α' Κορ 4,17). Γι' αὐτὸ καὶ στὸ τέλος τῆς ἐπιστολῆς ἀναφέρεται στὴν προσπάθεια αὐτῆ με τὰ ἐξῆς λόγια: «Περὶ δὲ Ἀπολλῶ τοῦ ἀδελφοῦ, πολλὰ παρεκάλεσα αὐτὸν ἵνα ἔλθῃ πρὸς ὑμᾶς μετὰ τῶν ἀδελφῶν· καὶ πάντως οὐκ ἦν θέλημα ἵνα νῦν ἔλθῃ, ἐλεύσεται δὲ ὅταν εὐκαιρήσῃ» (Α' Κορ 16,12).

Στις Ποιμαντικὲς ἐπιστολὲς ὑπάρχει ἡ πληροφορία ὅτι ὁ Απολλῶς ἀπὸ τὴν Ἐφεσο μετέβη στὴν Κρήτη («Ζηνᾶν τὸν νομικὸν καὶ Ἀπολλῶ σπουδαίως πρόπεμψον, ἵνα μηδὲν αὐτοῖς λείπῃ» Τιτ 3,13). Ἄλλες πληροφορίες στὴν Κ.Δ. γιὰ τὸν Απολλῶ δὲν ἔχουμε, ἐκτὸς ἀν ταυτίσουμε τὸν Απολλῶ με τὸν Ἀπελλή (Ρωμ 16,10, βλ. καὶ σχετικὸ λήμμα). Ἡ μνήμη τοῦ Απολλῶ στὴν Ορθόδοξη Ἐκκλησία τιμᾶται στὶς 8 Δεκεμβρίου.

Αραβία, Άραβες

Βιβλιογραφία: J.Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*, 1887. W.Robertson Smith, *The Religion of the Semites*, 1894. G.Jacob, *Altarabische Parallelen zum Alten Testament*, 1897). M.-J. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, 1905. D.S.Margoliouth, *The Relations between Arabs and Israelites, prior to the Rise of Islam*. London 1924. J.A.Montgomery, *Arabia and the Bible*. Philadelphia, 1934. D.G.Hogarth, *The Penetration of Arabia: A Record of the Development of Western Knowledge Concerning the Arabian Peninsula*. London 1904. A. Masry, *Prehistory in Northeastern Arabia: The Problem of Interregional Interaction*. Miami 1974. I. Eph'al, *The Ancient Arabs: Nomads on the Borders of the Fertile Crescent, 9th–5th Centuries B.C.* Jerusalem 1982. G.W.Bowersock,.. *Roman Arabia*. Cambridge, MA 1983. R.H.Smith, "Arabia, Arabs," *ABD*, ad loc. Π. Βασιλειάδης, *Παύλος. Τομές στη θεολογία του, Α*, Θεσσαλονίκη 2005. P.Vassiliadis, "Paul: Bridge between Faiths," *Paolo di Tarso. Archeologia-Storia-Ricezione* (a cura di Luigi Padovese), effatà editrice, Rome 2009.

Οι κλασσικοί γεωγράφοι όπως Στράβων, ακολουθώντας το παράδειγμα του Πτολεμαίου, διαιρούν την Αραβία σε τρία τμήματα: στην *Πετραία Αραβία* (*Arabia Petraea*), το βορειοδυτικό δηλαδή τμήμα της σημερινής αραβικής χερσονήσου που περιελάμβανε την χερσόνησο του Σινά, την Εδώμ, την Μωάβ και την Υπεριορδανία, την *Ερημική Αραβία* (*Arabia Deserta*), που περιελάμβανε τη συριακή έρημο, και την *Ευδαίμονα Αραβία* (*Arabia Felix*), η οποία περιελάμβανε το νότιο τμήμα της αραβικής χερσονήσου.

Στο εβραϊκό κείμενο της **Παλαιάς Διαθήκης** δεν χρησιμοποιείται κανένα γεωγραφικό όνομα που να προσδιορίζει την «Αραβία», παρά μόνον το συλλογικό ουσιαστικό **אַרָב** *ārāb* (Άραβες). Ο όρος «Αραβία» εμφανίζεται μόνο στα ελληνικά κείμενα. Στην Π.Δ. επίσης οι Άραβες μερικές φορές αναφέρονται ως *ben qedem* (υιόί της ανατολής, π.χ. Κριτ 6,3, Γ' Βασ 4,30) και η περιοχή τους ως *ereš qedem*, "(γη της Ανατολής), ή απλώς *qedem* (Ανατολή, βλ. Γεν 25,6 και Ησ 2,6). Η αλλαγή της ορολογίας από προσδιοριστική των φυλών (Μωαβίτες, Αμαληκίτες κλπ) σε γενικό γεωγραφικό όρο εμφανίζεται στα μέσα του 10^{ου} π.Χ. αι., κατά το τέλος της βασιλείας του Δαβίδ (Ephal, 60εξ). Όσες φορές απαντάται στους Ο' ο όρος, χρησιμοποιείται αδιάκριτα για να υποδηλώσει γεωγραφικά το σύνολο της χερσονήσου (όπως π.χ. το Β' Παρ 9,14, το οποίο κάνει μνεία «πάντων τῶν βασιλέων τῆς Ἀραβίας καὶ σατραπῶν τῆς γῆς, ἔφερον χρυσίον καὶ ἀργύριον τῷ βασιλεῖ Σαλωμών»), ή μόνο το βορειοδυτικό τμήμα της, την Πετραία δηλαδή Αραβία (όπως π.χ. το Γαλ 4, 25, «τὸ δὲ Ἀγάρ Σινᾶ ὄρος ἐστὶν ἐν τῇ Ἀραβίᾳ»). Οι περισσότερες πόλεις που αναφέρονται στην Π.Δ. (Βουζ, Δεδάν, Δουμά, Εφά, Χαζώρ κλπ.) ανήκουν στην Πετραία Αραβία. Γενικά, ο αντίκτυπος της Αραβίας και του αραβικού πολιτισμού στη Βίβλο ήταν πολύ μεγαλύτερος από την περιστατική – έστω και πυκνότερη – χρήση των λέξεων «Άραβες» και «Αραβία» (Montgomery, Margoliouth).

Στα κείμενα της σοφιολογικής γραμματείας, τόσο της Π.Δ. όσο και της μεσοδιαθηκικής περιόδου οι κάτοικοι της Αραβίας, εκτός του πλούτου τους και της ενασχόλησης με το εμπόριο, έχουν και τη φήμη ανθρώπων με φρόνηση και σοφία (Παρ 30,1 και 31,1, Ιώβ 1,3, πρβλ και Α' Βασ 24,13, Γ' Βασ

4,29εξ, όπου γίνεται λόγος ότι η σοφία του Σολομώντος είχε ξεπεράσει ακόμη και εκείνη των «υιών της Ανατολής»), κάτι που βρίσκουμε περιστασιακά και στην προφητική γραμματεία στην προφητική λογοτεχνία (π.χ., Οβδίου 8, Ιερ 49,7).

Στην **Καινή Διαθήκη** βρίσκουμε τον όρο «Αραβες» στις Πράξεις των Αποστόλων, κατά την διήγηση της Πεντηκοστής: «...Κρήτες καὶ Ἄραβες, ἀκούομεν λαλούντων αὐτῶν ταῖς ἡμετέραις γλώσσαις τὰ μεγαλεῖα τοῦ Θεοῦ» (Πραξ 2,11). Αντίθετα, ο απόστολος Παῦλος χρησιμοποιεί το όρο «Αραβία» δυο φορές στην προς Γαλάτας επιστολή του (1,17 και 4,25). Η χρήση του όρου από τον Απόστολο των Εθνών έχει ιδιαίτερη σημασία. Στο Γαλ 1,7, αμέσως μετά από την προφητική κλήση του (την οποία ο Λουκάς στις Πράξεις παρουσιάζει ως γνωστόν εικονικά με την φαντασμαγορική διήγηση της μεταστροφής, και μάλιστα τρεις φορές), ο Παῦλος «ἀπῆλθ(ε)ν εἰς Ἄραβίαν». Τόσο το που ακριβώς πήγε, δηλ. ποιά Αραβία υπονοείται στην πραγματικότητα (Πετραία, Ερημική ή ως γενικός γεωγραφικός όρος), όσο και για ποιο λόγο πήγε στην Αραβία, παραμένει μέχρι σήμερα ασαφές και θέμα επιστημονικής διαφωνίας. Μπορεί δηλαδή να σημαίνει είτε οποιοδήποτε μέρος δυτικά της Μεσοποταμίας, ανατολικά ή και νότια της Συρίας και της Παλαιστίνης, συμπεριλαμβανομένου και του ισθμού του Σουέζ (πρβλ. Γαλ 4,25, όπου υποδηλώνεται η χερσόνησος του Σινά). Βέβαια, η εγγύτητα προς την Δαμασκό (όπως υπονοείται στην επόμενη πρόταση) δείχνει ως φυσικότερη τοποθεσία το βασίλειο των Ναβαταίων νότια της Δαμασκού. Κάτι τέτοιο ταιριάζει καλύτερα με άλλα στοιχεία, συμπεριλαμβανομένης και της αναφοράς της Β' Κορ 11,2 («ἐν Δαμασκῶ ὁ ἐθνάρχης Ἀρέτα τοῦ βασιλέως», ο οποίος δεν ήταν άλλος από τον Αρέτα Δ' τον βασιλέα των Ναβαταίων).

Αυτό όμως που φαντάζει προβληματικότερο είναι ο λόγος, για τον οποίο ο Παῦλος πήγε στην Αραβία. Κατ' άλλους γιατί αισθάνθηκε την ψυχολογική ανάγκη, προκειμένου να βάλει σε τάξη τις σκέψεις του και να καθορίσει τη θεολογία του. Για άλλους πάλι θεωρήθηκε ως μια περίοδος απόσυρσης σε έρημη και ακατοίκητη περιοχή, μετά την αποκαλυπτική ή οραματική του εμπειρία, για να προετοιμάσει τον προφητικό του ρόλο, κατ' αναλογία ίσως προς την απόσυρση για σαράντα μέρες του Ιησού στην έρημο κατά την διήγηση των Πειρασμών. Μερικοί μελετητές, σύμφωνα με το παλαιό πολεμικό ερμηνευτικό παράδειγμα, επέμειναν ότι ο μόνος λόγος που επέλεξε την Αραβία ήταν για να υπογραμμίσει την ανεξαρτησία του από την ιστορική (Πέτρου και Ιακώβου!) ηγεσία της Ιερουσαλήμ. Στην Αραβία δεν υπήρχε κανένας που θα μπορούσε να συμβουλευθεί.

Εντούτοις, είναι φυσιολογικότερο να υποστηριχτεί ότι ο Παῦλος πήγε στην Αραβία προκειμένου να αρχίσει το κήρυγμα στα έθνη. Πραγματικά κινείται τόσο στην Ανατολή όσο και στη Δύση, κατά την μαρτυρία περί μεσσιανικής βασιλείας στους Προφήτες (βλ. και την προσκύνηση των Μάγων «ἐξ ανατολών»). Άσχετα αν το κήρυγμά του περί σωτηρίας όλης της ανθρωπότητας είχε μια μόνιμη επίδραση προς την Δύση, το κέντρο της τότε οικουμένης, και συνδέθηκε αποκλειστικά με αυτήν. Η αναφορά του Παύλου

στην Αραβία δείχνει την πρόθεσή του να περιλάβει στα «έθνη» – στην πραγματικότητα να αρχίσει από εκεί – και εκείνους εκ του σπέρματος του Αβραάμ (εκ της Άγαρ), που βρισκόταν έξω από τον παραδοσιακό Ιουδαϊσμό, με άλλα λόγια του απογόνους του Ισμαήλ, οι οποίοι στο διάβα της ιστορίας κατέληξαν να προσδιορίζουν το αραβικό έθνος, και που σήμερα ανήκουν στο Ισλάμ. Μια τέτοια ανάγνωση της «Αραβίας» μας βοηθά να ερμηνεύσουμε σωστότερα την για πολλούς εκ πρώτης όψεως «σκληρή και αντι-εβραϊκή...μια αληθινά αντι-οικουμενική περικοπή», το Γαλ 4, 21-31. Κατά την επιχειρηματολογία του Παύλου στην εν λόγω περικοπή οι Εβραίοι (που συνεχίζουν να ζουν «κατά τον Νόμον») είναι εκείνοι που ταυτίζονται με τους απογόνους του Ισμαήλ, του γιού του Αβραάμ εκ της Άγαρ. Μόνον οι χριστιανοί (εκείνοι δηλαδή που ζουν «κατά την επαγγελίαν») θεωρούνται ως οι γνήσιοι απόγονοι του Αβραάμ εκ της Σάρας μέσω του Ισαάκ. Είναι χαρακτηριστικό πως οι μουσουλμάνοι ερμηνεύουν τα κεφ. 15 και 22 της Γενέσεως αναφέροντας τον Ισμαήλ (και όχι τον Ισαάκ) ως τον γιο του Αβραάμ, τον οποίον εκείνος έδεσε (*aqedah*) και πρόσφερε στο Θεό, και αυτός αναφέρεται στη μεγάλη γιορτή της προσφοράς των μωαμεθανών. Κατά την ερμηνεία τους δηλαδή εκείνος ήταν ο εκλεκτός του γιος, για τον οποίον ίσχυαν οι επαγγελίες του Θεού. Και σύμφωνα με την ισλαμική παράδοση ο Ισμαήλ είναι ο πρόγονος των Αράβων, οι οποίοι βρίσκονται σε μια κάπως διφορούμενη σχέση με όλους τους οπαδούς του «Ισλάμ», δηλαδή και με τα μη αραβικά έθνη!

Είναι, λοιπόν, φανερό πως η πιο πάνω ερμηνεία της έναρξης της αποστολής του Παύλου στα έθνη αρχίζοντας από την Αραβία στο Γαλ 1,17, δίνει νέα «προοπτική» και στη μεταγενέστερη αλληγορική δήλωσή του στο Γαλ 4,22εξ, σχετικά με την Άγαρ και τους δυο γιους της, η οποία με τον τρόπο αυτό ούτε αντι-ιουδαϊκό χαρακτήρα μπορεί να προσλάβει, ούτε οποιαδήποτε αντι-μουσουλμανική αναφορά μπορεί να έχει, αφού πρόκειται για την οικουμενική πραγματικότητα της «άνω Ιερουσαλήμ» («ή δὲ ἄνω Ἱερουσαλήμ ἐλευθέρα ἐστίν, ἣτις ἐστὶ μήτηρ πάντων ἡμῶν (Γαλ 4,26). Όπως, λοιπόν, ο Παύλος (που για αιώνες θεωρήθηκε με αποκλειστικούς όρους, δηλαδή ως «αποστάτης» και εχθρός του Ιουδαϊσμού) σήμερα ερμηνεύεται από όλους, ιουδαίους και χριστιανούς ερμηνευτές ως γέφυρα μεταξύ Ιουδαϊσμού και Χριστιανισμού, έτσι και με βάση την βαθύτερη ερμηνεία των βιβλικών αναφορών στην Αραβία και τους Άραβες μπορεί να γίνει πραγματική «γέφυρα και μεταξύ των τριών μονοθεϊστικών (ή Αβραμιαίων) θρησκειών» (Vassiliadis).

Διδάσκαλος, διδασκαλία, διδάσκειν

Βιβλιογραφία: E. Fascher, "Jesus der Lehrer," *TLZ* 79 (1954), 325–42. F. V. Filson, "The Christian Teacher in the First Century," *JBL* 60 (1941), 317–28. H. Flender, "Lehren und Verkündigen in den synoptischen Evangelien," *EoT* 25 (1965), 701–14. M. HENGEL, *The Charismatic Leader and His Followers*, 1981. F. Normann, *Christos Didaskalos*, 1967. K. H. Rengstorf, «διδάσκαλος κλπ.» *TDNT* II, 138–65. K. H. Schelke, "Jesus—Lehrer und Prophet," *Festschrift für J. Schmid*, 1973, 300–308. H. Schürmann, "...und Lehrer," στην συλλογή άρθρων του με τίτλο *Dienst der Vermittlung*, 1977, 107–47. Του ίδιου, "Lehrende in den neutestamentliche Schriften," *Festschrift für J. Ratzinger I*, 419–40. F. G. Downing, "The Social Contexts of Jesus the Teacher: Construction or Reconstruction," *NTS* 33 (1987), 439–51. B. Gaertner, "Didaskalos: The Office, Man and Woman in the NT: *Concordia Theological Journal* 8 (1982), 52–60. R. Riesner, *Jesus als Lehrer. Eine Untersuchung zum Ursprung der Evangelien-überlieferung*, 1981. A. Zimmermann, *Die urchristlichen Lehrer*, 1984.

Η χριστιανική διδασκαλία είναι θεμελιωμένη πάνω σε μια θεϊκή αποκάλυψη, φορείς της οποίας είναι οι προφήτες και άλλα πρόσωπα της Π.Δ., στην πλήρη όμως και ολοκληρωμένη της μορφή ο Ιησούς Χριστός. Την αποκάλυψη αυτή καλούνται να γνωρίζουν και να εφαρμόζουν όλοι οι πιστοί. Για τον λόγο αυτό το λειτούργημα και οι φορείς της διδασκαλίας αποτελούν σημαντικό τμήμα της χριστιανικής πίστεως. Στην Κ.Δ. η διδασκαλία αυτή αρχίζει με το κήρυγμα (τόσο του Ιστορικού Ιησού, όσο και των μαθητών του), το οποίο αναγγέλλει την σωτηρία του κόσμου υπό του Θεού, όπως αυτή διαδραματίζεται μέσα στην ιστορία. Στην ΠΔ, το λειτούργημα της διδασκαλίας εκπληρώνεται με πολλούς τρόπους: από τον Μωυσή, τον πρώτο δάσκαλο του Ισραήλ (Εξ 24:3.12)· από τον πατέρα της οικογένειας (βλ. Δευτ 6:7, 11:19, Εξ 12:26)· τους Λευίτες (Δευτ 17:10εξ· 33:10· βλ 2 Παρ 15,3)· τους προφήτες, από τους οποίους ο λόγος του Θεού δεν πηγάζει από την παράδοση, αλλά άμεσα από τον Θεό οι σοφοί (Εκκλ 12:9 - η σοφολογική διδασκαλία βέβαια βασίζεται περισσότερο στην ανθρώπινη πείρα παρά στον λόγο του Θεού, αφομοιώνει όμως το περιεχόμενο του Νόμου και των Προφητών, απλοποιώντας τα προκειμένου να τα χρησιμοποιούν όλοι). Ο υπέρτατος όμως και μόνος αληθινός διδάσκαλος είναι ο ίδιος ο Γιαχβέ, ο λόγος του οποίου ενέπνευσε τον Μωυσή και τους προφήτες, και είναι η πηγή της παραδόσεως που μετέδιδαν οι γονείς, οι ιερείς και οι σοφοί. Λόγω της απειθούς συμπεριφοράς του Ισραήλ ο Θεός υποσχέθηκε στους Προφήτες ότι στους έσχατους καιρούς θα αποκαλυφθεί στους ανθρώπους ο κατ' εξοχήν Διδάσκαλος (Ησ 30:20εξ), που θα αποκαλύψει τον Νόμο του δίχως να χρειάζεται να διδάσκει ο ένας τον άλλον (Ιερ 38,33εξ). Σημειωτέον ότι ο όρος διδάσκαλος στους Ο' απαντά μόνον δυο φορές (Εσθ 6:1 και Β' Μακ 1:10). Αντίθετα, στα μέσα του β' π. Χ. αι., ο ιδρυτής του κινήματος των Εσσαίων ήταν γνωστός με το όνομα «διδάσκαλος της δικαιοσύνης».

Στην Κ.Δ. ο κατ' εξοχήν Διδάσκαλος είναι ο Ιησούς Χριστός. Κατά τη διάρκεια της δημόσιας επί της γης παρουσίας του η διδασκαλία ήταν ουσιαστική πτυχή της δραστηριότητάς του. Από τις 58 φορές που απαντά ο όρος «διδάσκαλος» στην Κ.Δ., οι 48 βρίσκονται στα Ευαγγέλια και απ' αυτές οι 41 αναφέρονται στον Ιησού (οι 29 περιπτώσεις ως άμεση προσφώνηση

«διδάσκαλε»), και μόνον 7 με αναφορά σε άλλους (Λουκ 3:12, στον Ιωάννη τον Βαπτιστή, στο Ιω 3:10 ο Ιησούς αποκαλεί τον Νικόδημο «διδάσκαλο του Ισραήλ» κλπ). Ελάχιστες είναι οι περιπτώσεις που χρησιμοποιείται ο όρος στις Πράξεις (13:1) και στις επιστολές για τους συνεχιστές του διδακτικού έργου του Χριστού (Α΄ Κορ 12:29, Εβρ 5:12, Ιακ 3:1, Α΄ Τιμ 2:7, Β΄ Τιμ 1:11, στα δυο τελευταία σχεδόν πανομοιότυπα ο Παύλος υπογραμμίζει «εις ὃ ἐτέθην ἐγὼ κῆρυξ καὶ ἀπόστολος, διδάσκαλος ἐθνῶν ἐν πίστει καὶ ἀληθείᾳ»).

Ο Χριστός δίδασκε στις συναγωγές (Μτ 4:23 πρβλ. Ιω 6:59), στο Ναό (Μτ 21:3 πρβλ. Ιω 7:14), σε εορταστικές εκδηλώσεις (Ιω 8:20). Οι μορφές διδασκαλίας του δεν διαφέρουν από εκείνες πού χρησιμοποιούν οι σύγχρονοί του διδάσκαλοι του Ἰσραήλ, οι οποίοι μάλιστα πολλές φορές του θέτουν ερωτήματα (Μτ 22,16εξ). Γι' αυτό του αποδίδεται και ο τίτλος του *Ραββί* (15 φορές), αν και κατηγορεί τούς σύγχρονούς του γραμματεῖς ότι τον επιζητούν, σαν να μη υπάρχει μόνον ένας Διδάσκαλος, ο Θεός («Ὑμεῖς δὲ μὴ κληθῆτε ραββί· εἷς γάρ ἐστιν ὑμῶν ὁ διδάσκαλος, πάντες δὲ ὑμεῖς ἀδελφοί ἐστε», Μτ 23:8).

Αν στά πλήθη ο Ιησούς φαίνεται ως ένας Διδάσκαλος όπως οι άλλοι, ξεχωρίζει ωστόσο ἀπ' αυτούς ποικιλότροπα. Κάποτε, ἐνεργεῖ ως προφήτης, ως αυθεντικός ερμηνευτής του Νόμου, τον οποίο ὁδηγεῖ στην τελειότητά του (Μτ 5:17). Οι ευαγγελιστές επίσης παρουσιάζουν ορισμένες ιδιαιτερότητές του. Ο αρχαιότερος ευαγγελιστής, ο Μάρκος, κατά την πρώτη κιόλας δράση του Ιησού (στην συναγωγή της Καπερναούμ) υπογραμμίζει ότι ὅσοι τον ἀκουσαν «ἐξεπλήσσοντο ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτοῦ· ἦν γὰρ διδάσκων αὐτοὺς ὡς ἐξουσίαν ἔχων καὶ οὐχ ὡς οἱ γραμματεῖς» (Μκ 1:22). Η διαφορά αὐτή επαναλαμβάνεται και στο κατά Ματθαῖον κατά την συμπλήρωση της ἐπὶ του ὅρους ομιλίας του (Μτ 7:29), ἐνῶ και ο Λουκάς τονίζει πως «καὶ αὐτὸς ἐδίδασκεν ἐν ταῖς συναγωγαῖς αὐτῶν δοξαζόμενος ὑπὸ πάντων» (Λκ 4:15, προσθέτοντας μάλιστα στην περικοπή που ακολουθεῖ, στ. 16–30, το ακριβές περιεχόμενο της διδασκαλίας του, που δεν είναι ἄλλο ἀπὸ την εκπλήρωση του μεσσιανικού ἰωβηλαίου που περιλαμβάνει τις πιο ριζοσπαντικές κοινωνικές αλλαγές στην ιστορία των θρησκευτικῶν συστημάτων).

Παρόλα αὐτά το κατά Μάρκον ελάχιστα αποκαλύπτει το περιεχόμενο της διδασκαλίας του Ιησού, και ὅταν το πράττει αὐτό γίνεται είτε με αινίγματα (παραβολές, 4:1–34) στο πρώτο μέρος του έργου του, είτε με αναφορά στο πάθος του (8:31, 9:31, 10:33). Κατά μίαν ἔννοια, λοιπόν, ο Ιησούς είναι τόσο το υποκείμενο ὅσο και το αντικείμενο της διδασκαλίας του (Flender, 703εξ). Σε γενικές γραμμές κέντρο της χριστιανικῆς πίστεως αποτελεί (υπό την ἐπίδραση, βέβαια, της παύλειας θεολογίας) ο σταυρός του Ιησού και η σωτηριολογική του ερμηνεία, και ὄχι η διδασκαλία του, και φυσικά και η συλλογή των λογίων του. Και αὐτό παρατηρεῖται σε ὅλα τα ευαγγέλια, ἀκόμη και στο κατά Ματθαῖον, ὅπου η διδασκαλία του, είναι συγκεντρωμένη κατά το πρότυπο της Πεντατεύχου σε πέντε ομιλίες, με ἔμφαση

περισσότερο στο πρόσωπο του διδάσκοντος Ιησού, παρά στο περιεχόμενο της διδασκαλίας του. Μάλιστα σε αντίθεση προς την πηγή του, τον Μάρκο, οι προσφωνήσεις «διδάσκαλε», όπως επίσης και «ραββί», δεν εμφανίζονται στο στόμα των μαθητών (8:19; 12:38; 19:16; 22:16, 24, 36 πρβλ. και 26:25,49, το «ραββί» του Ιούδα), οι οποίοι προσφωνούν τον Ιησού δια του «κύριε» (8:25 [πρβλ. Μκ 4:38], 17:15 [πρβλ. Μκ 9:17], όπως επίσης 17:4 [πρβλ. Μκ 9:5. Hahn 80εξ). Κατά παρόμοιο τρόπο και ο Λουκάς αντικαθιστά το «διδάσκαλε» δια του «ἐπιστάτα» (8:24 [πρβλ. Μκ 4:38], 9:49 [πρβλ. Μκ 9:38] κλπ). Τέλος στο Δ' Ευαγγέλιο υπογραμμίζεται πως η διδασκαλία του Ιησού, αντίθετα από τους επίσημα ανακηρυγμένους διδασκάλους της εποχής του, δεν είναι δική του, αλλά Εκείνου που τον απέστειλε (Ιω 7,16εξ).

Εκτός των Ευαγγελίων ο χαρακτηρισμός του Ιησού ως διδασκάλου (με εξαίρεση το Πραξ 1:1) δεν απαντά σχεδόν πουθενά, ενώ και οι σύνθετοι όροι «καλοδιδάσκαλος» (Τιτ 2:3) και «ψευδοδιδάσκαλος» (Β' Πε 2:1) απαντούν μόνον σε μεταγενέστερα καινοδιαθηκικά κείμενα (Rengstorf, 158εξ).

Σταδιακά το λειτούργημα της διδασκαλίας μετατίθεται στους μαθητές του Ιησού, οι οποίοι αποστέλλονται στο έργο της ιεραποστολής με εντολή να μεταφέρουν την διδασκαλία του («διδάσκοντες αὐτοὺς τηρεῖν πάντα ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν», Μτ 28:19εξ). Για να φέρουν σε πέρας αυτό το έργο με τις τεράστιες προοπτικές, τούς υπόσχεται ότι θα τους στείλει το Άγιο Πνεῦμα πού θα τούς διδάξει τα πάντα («ὁ δὲ παράκλητος, τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ὃ πέμψει ὁ πατήρ ἐν τῷ ὀνόματί μου, ἐκεῖνος ὑμᾶς διδάξει πάντα καὶ ὑπομνήσει ὑμᾶς πάντα ἃ εἶπον ὑμῖν», Ιω 14,26).

Στα πρώτα χρόνια της ζωής της Εκκλησίας συναντούμε «διδασκάλους» ως σημαντική τάξη με συγκεκριμένο διδακτικό λειτούργημα μετά τους αποστόλους και τους προφήτες (Α' Κορ 12:28), που όμως στην μεταγενέστερη (δευτερο-παύλεια) παράδοση τοποθετούνται τέταρτοι στον κατάλογο των εκκλησιαστικών λειτουργών μετά τους αποστόλους, τους προφήτες και τους ευαγγελιστές (Εφ 4:11).

Η τάξη των διδασκάλων δεν διατηρήθηκε ως θεσμός στην Εκκλησία, παρά μόνον ως τιμητικός τίτλος. Στην Ανατολή «Οικουμενικοί Διδάσκαλοι» χαρακτηρίζονται οι Τρεις Ιεράρχες (Μέγας Βασίλειος, Γρηγόριος ο Θεολόγος και Ιωάννης Χρυσόστομος), ενώ στην Δύση ο Αμβρόσιος Μεδιολάνων, ο Ιερώνυμος, ο ιερός Αυγουστίνος και ο πάπας Γρηγόριος ο Διάλογος χαρακτηρίζονται «διδάσκαλοι της Εκκλησίας (Doctores Ecclesiae).

Η βαθμιαία αυτή περιθωριοποίηση του λειτουργήματος του διδασκάλου στην ζωή της Εκκλησίας, που σε ακραίες περιπτώσεις και ως χάρισμα απορροφήθηκε από τον θεσμό του επισκόπου, ακολούθησε την σημασία του διδακτικού λειτουργήματος του Ιησού που είδαμε πιο πάνω. Παρόλα αυτά, και παρά την καταλυτική επίδραση της θεολογίας του αποστόλου Παύλου, στον οποίον η έμφαση για θεολογικούς λόγους μετατοπίστηκε από την διδασκαλία του Ιησού στην διδασκαλία

περί του Ιησού, η Εκκλησία ποτέ δεν λησμόνησε το ριζοσπαστικό του κήρυγμα. Ένα από τα κυριότερα χαρακτηριστικά, άλλωστε, της αρχαιότερης πηγής της χριστιανικής γραμματείας, της Πηγής των Λογίων (γύρω στο 50 μ.Χ.), ήταν ότι ο Ιησούς παρουσιάζεται ως ο ιδανικός και αυθεντικός διδάσκαλος, και ότι σ' αυτήν διασώζονται οι πιο σημαντικές διδασκαλίες του Ιησού, όπως η Κυριακή προσευχή, η επί του Όρους Ομιλία, η αποστολή των μαθητών, ο ταλανισμός των γραμματέων και φαρισαίων κ.ά. Το περιεχόμενο της ευαγγελικής αυτής παράδοσης είναι η ηθική και κοινωνική διδασκαλία του Ιησού, και σε αντίθεση προς τα κανονικά Ευαγγέλια, η διάταξη της ύλης της έχει ως κορύφωση όχι τον Σταυρό και την Ανάσταση του Ιησού, αλλά τα έσχατα, την έλευση δηλαδή του «υιού του ανθρώπου».

Η προφητική διάσταση του μυστηρίου της Θείας Οικονομίας, και η κοινωνική και ηθική διδασκαλία του Ιησού παρέμειναν πάντοτε, έστω και αν μερικές φορές η αξία τους επισκιάζονταν, το θεμέλιο της χριστιανικής ζωής και μαρτυρίας, αφού σ' αυτήν ανατρέχει μέχρι και σήμερα η Εκκλησία για να τεκμηριώνει τους ιερούς κανόνες.

Δίδραχμα

Βιβλιογραφία: Ιώσηπου, *Ιουδαϊκή Αρχαιολογία. Shekalim*, σε μετάφραση στα αγγλικά και εισαγωγή από τον Μ. Η. Segal στο Ι. Epstein (έκδ.), *The Babylonian Talmud*, 1938. E. Schürer, *Geschichte der Jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, 1898³. H.L.Strack-P.Billerbeck, *Kommentar zur N.T. aus Talmud und Midrash*, 1926. K.F.Nickle, *The Collection. A Study in Paul's Strategy*, 1966. G.Kittel, «λογεία». *THWNT* том IV. Π. Βασιλειάδης, *ΧΑΡΙΣ-ΚΟΙΝΩΝΙΑ-ΔΙΑΚΟΝΙΑ. Ο κοινωνικός χαρακτήρας του παύλειου προγράμματος της λογείας (Εισαγωγή και ερμηνευτικό υπόμνημα στο Β' Κορ 8-9)*, 1985. Του ιδίου, *Παύλος: Τομές στη θεολογία του. Α*, 2005.

Δίδραχμα ή δίδραχμο ονομάζεται στην Αγία Γραφή η ετήσια οικονομική συνδρομή, στην οποία υποβάλλονταν οι Ιουδαίοι τόσο της Παλαιστίνης, όσο και της διασποράς, για την κάλυψη των λατρευτικών αναγκών του Ναού του Σολομώντα, και κυρίως για την προμήθεια και επιτέλεση των θυσιών. Γι' αυτό και η οικονομική συνδρομή ονομαζόταν και «φόρος του Ναού». Η συνδρομή αυτή ισοδυναμούσε με το ήμισυ του εβραϊκού Shekel, το οποίο ήταν ισοδύναμο με 4 αττικές δραχμές (Ιώσηπος, III 194). Οι Ο' αποδίδουν το εβραϊκή λέξη shekel με την ελληνική δίδραχμον.

Στην άμεση αυτή φορολογία υποβλήθηκαν οι Ιουδαίοι για πρώτη φορά κατά την εποχή των Έσδρα-Νεεμιά: «καί στήσομεν ἐφ' ἡμᾶς ἐντολὰς δοῦναι ἐφ' ἡμᾶς τρίτον τοῦ διδράχμου κατ' ἐνιαυτόν εἰς δουλείαν οἴκου Θεοῦ ἡμῶν εἰς ἄρτους τοῦ προσώπου καὶ οὐσίαν τοῦ ἐνδελεχισμοῦ καὶ εἰς ὀλοκαύτωμα τοῦ ἐνδελεχισμοῦ τῶν σαββάτων, τῶν νομηγιῶν, εἰς τὰς ἑορτάς καὶ εἰς τὰ ἅγια, καὶ τὰ περί ἀμαρτίας ἐξιλάσασθαι περί Ἰσραὴλ καὶ εἰς ἔργα οἴκου Θεοῦ ἡμῶν.» (Νε 10,33-34= Β' Έσδ 20,33-34).

Η συνδρομή του λαού για την κάλυψη των θρησκευτικών αναγκών του Ιουδαϊσμού κατέστη αναγκαία μόνο κατά την μεταιχμαλωσιακή περίοδο, αφού προηγουμένως τα έξοδα των θυσιών και της εν γένει λειτουργίας του λατρευτικού συστήματος καλύπτονταν από τους βασιλείς (πρβλ. Ιεζ 45,13εξ· επίσης Α' Βασ 8,62εξ· Α' Παρ 16,2· Β' Παρ 30,24εξ· Ιεζ 46,4εξ).

Η βιβλική βάση για την ενέργεια αυτή των Έσδρα-Νεεμιά ήταν η επιταγή του Κυρίου προς τον Μωυσή: «τό ήμισυ τοῦ διδράχμου, ὃν ἐστίν κατὰ τό δίδραχμον τό ἅγιον εἴκοσι ὀβολοί τό δίδραχμον, τό δέ ήμισυ διδράχμου εἰσφορά κυρία» (Εξ 30,13).

Βέβαια, με βάση το χωρίο αυτό της Εξόδου η βοήθεια που έπρεπε να δοθεί από τους Ισραηλίτες για θρησκευτικούς σκοπούς ήταν το *ήμισυ του δίδραχμου*. Ο Ιώσηπος όμως με βάση την ισοτιμία της εποχής ονομάζει τον φόρο του Ναού *δίδραχμον* (Ιώσηπος, XVIII 312) και έτσι ήταν γνωστός την εποχή του Χριστού (βλ. Μτ 17,24). Κατά μία εκδοχή την εποχή του Έσδρα ο φόρος που αντιστοιχούσε στον κάθε Ιουδαίο ήταν 1/3 shekel, και μόνον αργότερα εξ αιτίας του πληθωρισμού αυξήθηκε σε 1/2 shekel, δηλ. δίδραχμο (Nickle, 76), ενώ κατά μία άλλη αρχικά ο φόρος ήταν 1/2 shekel και αργότερα εξαιτίας της φτώχειας την εποχή του Έσδρα έγινε 1/3 shekel.

Ο φόρος του δίδραχμου επισημοποιήθηκε και καθιερώθηκε στο μεταγενέστερο Ιουδαϊσμό, όπως μαρτυρεί και η σχετική ταλμουδική πραγματεία *Shekalim*. Ενδείξεις, άλλωστε, για τον φόρο του δίδραχμου έχουμε και στην Κ.Δ.: «*Ελθόντων δέ αὐτῶν εἰς Καπερναοῦμ προσῆλθαν οἱ τὰ δίδραχμα λαμβάνοντες τῷ Πέτρῳ καὶ εἶπαν ὁ διδάσκαλος ὑμῶν οὐ τελεῖ [τα] δίδραχμα;*» (Ματθ 17,24εξ).

Η προετοιμασία, η συλλογή και η μεταφορά του φόρου αυτού στο Ναό περιγράφονται λεπτομερέστατα στην πραγματεία *Shekalim*. Για την περιοχή της Παλαιστίνης η όλη διαδικασία συνδυαζόταν με τη γιορτή του Πάσχα και άρχιζε εγκαίρως, ώστε να βρίσκονται τα χρήματα στα Ιεροσόλυμα πριν από την έναρξη της γιορτής του Πάσχα. Έτσι, κατά την 1^η του μήνα Adar (του μήνα δηλαδή που προηγείται του πασχάλιου μήνα Nisan) γινόταν η αναγγελία της έναρξης της συλλογής του φόρου και στις 15 του ίδιου μήνα οι τραπεζίτες έστηναν τους πάγκους τους στις διάφορες περιοχές της Παλαιστίνης εκτός Ιερουσαλήμ, ενώ στις 25 του Adar γινόταν το ίδιο μέσα στο Ναό (πρβλ. και Μαρκ 11,15 παρ). Έργο, βέβαια, των τραπεζιτών (ή κολλυβιστών όπως τους ονομάζουν οι συνοπτικοί ευαγγελιστές) ήταν να εξαργυρώνουν τα τρέχοντα νομίσματα με το «ιερό shekel», το μόνο νόμισμα που ήταν αποδεκτό. Η τελετή της προσφοράς στο Ναό γινόταν στις 29 του Adar ή την 1^η του Nisan.

Η διαδικασία συλλογής και μεταφοράς του φόρου για τους εκτός Παλαιστίνης Ιουδαίους της διασποράς συνδυαζόταν με τις άλλες μεγάλες γιορτές του Ιουδαϊσμού. Έτσι, η προσφορά από τις γειτονικές περιοχές γύρω από την Παλαιστίνη γινόταν την 1^η του Sivan και συνδυαζόταν με τη γιορτή της Πεντηκοστής, ενώ από τη διασπορά η προσφορά γινόταν στις 29 του Elul,

συνδυαζόμενη με τη γιορτή της Σκηνοπηγίας. Ειδικά για τους Ιουδαίους της διασποράς (στους οποίους κατά τον Ιώσηπο μπορούσαν να προστεθούν και προσήλυτοι, «φοβούμενοι τον Θεόν», και γενικά όσοι είχαν αγαθές σχέσεις με το μητροπολιτικό Ιουδαϊσμό) ακολουθούνταν η παρακάτω διαδικασία: οι συνεισφορές που συγκεντρώνονταν στις κατά τόπους ιουδαϊκές κοινότητες αποστέλλονταν σε ορισμένα αστικά κέντρα, από όπου με τη συνοδεία μισθοφόρων, προσκυνητών και ειδικών «ιεροπομπών» των ιουδαϊκών κοινοτήτων προωθούνταν για τα Ιεροσόλυμα. Ο Φίλων στο *Περί τῶν ἀναφερομένων ἐν εἴδει νόμων* (I, 14,78) αναφέρει ότι σε κάθε πόλη υπήρχαν για το σκοπό αυτό ταμεία. Το όλο σύστημα διακίνησης του φόρου προς το Ναό των Ιεροσολύμων είχε, τουλάχιστο από το 88 π.Χ., την προστασία των ρωμαϊκών αρχών, η οποία μάλιστα είχε επεκταθεί αρκετά επί Ιουλίου Καίσαρα (Ιώσηπος, XIV, 10,2εξ.), για να σταματήσει βέβαια οριστικά με την καταστροφή των Ιεροσολύμων από τα στρατεύματα του Τίτου και να μετατραπεί σε ρωμαϊκό φόρο για τις ανάγκες του ιερού του Καπιτόλειου Δία (Jupiter Capitolinus).

Πρέπει να σημειώσουμε τα πολύπλοκα και χαρακτηριστικά μέτρα που έπαιρναν οι υπεύθυνοι οργανωτές συλλογής και μεταφοράς του φόρου, ώστε να μη δίνεται η παραμικρή αφορμή για υπόνοιες και σκανδαλισμό. Ανέτρεχαν μάλιστα και στη γραφική αυθεντία χρησιμοποιώντας το σχετικό σοφιολογικό χωρίο «*προνοῦ καλά ἐνώπιον κυρίου καὶ ἀνθρώπων*» (Παρ 3,4), το οποίο μάλιστα επαναλαμβάνει και ο απόστολος Παῦλος στην επιχειρηματολογία του για την λογεία (Β' Κορ 8,22). Υπόχρεοι του φόρου του διδράχμου ήταν όλοι οι άρρενες Ιουδαίοι ηλικίας άνω των είκοσι χρόνων (πρβλ. Εξ 30,14), ενώ ανώτατο όριο ήταν η ηλικία των πενήντα ετών (Ιώσηπος, III 8,2). Το Ταλμούδ συγκεκριμενοποιεί τους υπόχρεους του φόρου του διδράχμου στους «*λευϊτες και ισραηλίτες, προσηλύτους και απελεύθερους, όχι όμως στις γυναίκες ή δούλους ή μικρούς*» (Shekalim 1,3). Παρόλα αυτά οι τελευταίες κατηγορίες μπορούσαν προαιρετικά να συμμετάσχουν στο φόρο του διδράχμου, από τον οποίο σημειωτέον απαλλάσσονταν οι ιερείς, ενώ απαγορευόταν αυστηρά η συμμετοχή των Σαμαριτών και των εθνικών (Shekalim 1,5).

Σκοπός της υποχρεωτικής συμμετοχής των απανταχού της γης Ιουδαίων στο φόρο του διδράχμου, εκτός βέβαια από την κατά το δυνατό μεγαλύτερη

κάλυψη των λατρευτικών αναγκών, ήταν η συμβολική συμμετοχή όλων των πιστών στο ουσιαστικό σύστημα του λατρευτικού κέντρου του Ιουδαϊσμού και κατά συνέπεια στη συγχώρεση των ανομιών σύμπαντος του εκλεκτού λαού του Θεού (Εξ 30,13-16).

Όπως ήταν φυσικό, μετά την καταστροφή του Ναού των Ιεροσολύμων από τα στρατεύματα του Τίτου το 70 μ.Χ. έπαψε να ισχύει για τον Ιουδαϊσμό ο φόρος του διδράχμου. Με τη δημιουργία όμως από τους ραββίνους της Σχολής της Ιάμνιαις για τη μελέτη και ερμηνεία του Νόμου, δημιουργήθηκε μια νέα ανώτατη αυθεντία για τους απανταχού της οικουμένης Ιουδαίους, η οποία αντικατέστησε την αυθεντία του λατρευτικού κέντρου του Ναού των Ιεροσολύμων. Ήταν φυσικό, λοιπόν, να αναζητηθούν τρόποι για την επιβίωση της θρησκευτικής αυτής, αλλά και συνάμα εθνικής αυθεντίας, που με την εξήγηση των Γραφών αποσκοπούσε στη διατήρηση της υπόστασης του Ιουδαϊσμού, προσπαθώντας παράλληλα να πετύχει για τους Εβραίους έναν τρόπο διαβίωσης αρεστό στον Θεό.

Έτσι δημιουργήθηκε ένα σύστημα οικονομικής ενίσχυσης της Σχολής της Ιάμνιαις, γνωστό ως «έρανος των γραμματέων» (mighebeth chakonim). Για το σκοπό αυτό χρησιμοποιήθηκε ο θεσμός των «αποστόλων». Από την μεταιχμαλωσιακή περίοδο είχε αναπτυχθεί στον Ιουδαϊσμό ο θεσμός των «αποστόλων» (shelouhim), οι οποίοι ως αντιπρόσωποι των γραμματέων, και μέσω αυτών ολόκληρου του Ιουδαϊσμού, αποστέλλονταν από τις θρησκευτικές αρχές σ' ολόκληρη την ιουδαϊκή διασπορά. Οι δικαιοδοσίες τους κάλυπταν ολόκληρο το φάσμα της κοινωνικής, οικονομικής, νομικής (θεολογικής) και θρησκευτικής ζωής του Ιουδαϊσμού. Ο θεσμός των αποστόλων χρησιμοποιήθηκε και για την κάλυψη των οικονομικών αναγκών της Σχολής της Ιάμνιαις. Έτσι, μετά το 70 μ.Χ. ραββίνοι με εξαιρετική φήμη αποστέλλονταν κατά ζεύγη στο διεσπαρμένο πια Ιουδαϊσμό με σκοπό τη συλλογή χρημάτων. Κατ' αυτή την έννοια η συλλογή των χρημάτων ήταν ένα καθαρά θρησκευτικό λειτούργημα.

Βαθμιαία ο έρανος αυτός πήρε τη μορφή κανονικής τακτικής φορολογίας, που ονομάστηκε «πατριαρχικός φόρος», μια και οι ραββίνοι της Ιάμνιαις απέκτησαν σταδιακά και τον τίτλο του πατριάρχη. Έτσι ο πατριαρχικός φόρος αντικατέστησε ουσιαστικά το φόρο του διδράχμου, με τη διαφορά ότι η όλη διαδικασία παρέμεινε στα χέρια των shelouhim.

Σταδιακά και ο φόρος αυτός, όπως και ο προηγούμενος (του διδράχμου), όταν πια καθιερώθηκε επίσημα, πέτυχε την επίσημη κρατική υποστήριξη της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας. Με ελάχιστα διαλείμματα (όπως π.χ. επί αυτοκρατορίας του Ιουλιανού στα μέσα του 4ου μ.Χ. αι. και του Ονωρίου στα τέλη 4ου μ.Χ. αι., οπότε απαγορεύτηκε επίσημα, Nickle, 97) ο πατριαρχικός φόρος επέζησε μέχρι την εποχή του Θεοδοσίου. Τότε μόνο καταργήθηκε για να μετατραπεί σε κρατικό (ρωμαϊκό) φόρο (*Codex Theodosianus* XVI 29). Ο φόρος του διδράχμου, όπως και ο μεταγενέστερος πατριαρχικός φόρος, απετέλεσαν την βάση του παύλειου προγράμματος της λογείας, που όμως είχε ευρύτερες κοινωνικές και θεολογικές προεκτάσεις.

Ειρήνη

Βιβλιογραφία: G. Baumbach, "Das Verständnis von ειρήνη im NT," *Theologische Versuche* V (1975) 33–44. E. Brandenburger, *Frieden im NT* (1973). W. Eisenbeis, *Die Wurzel slm im AT*, 1969. J.Gnilka, " 'Christus unser Friede' —ein Friedens-Erlöserlied in Eph 2, 14–17," *Die Zeit Jesu. Festschrift H.Schlier*, 1970, 190–207. H.Hegermann, "Die Bedeutung des eschatologischen Friedens...", W.Danielsmeyer (ed.), *Der Friedensdienst der Christen* (1970), 17–39. S. Meurer, *Das Recht im Dienst der Versöhnung und des Friedens*, 1972. P. Stuhlmacher, "Der Begriff des Friedens im NT und seine Konsequenzen," G. Picht and H. E. Tödt (eds), *Studien zur Friedensforschung* IV, 1970, 21–69. E.Brandenburger, "Perspektiven des Friedens im NT," *BK* 37 1982 50-60. G.Haufe, "Eirene im NT," *Communio Viatorum* 27 (1984) 7-17. G.Klein, "Der Friede Gottes und der Friede der Welt," *ZTK* 83 (1986), 325-55.

A. Παλαιά Διαθήκη

Στην Π.Δ. η «ειρήνη» συσχετίζεται με ό,τι καλό και αγαθό υπάρχει για τον άνθρωπο· με κάθε ευδαιμονία, τόσο πνευματική όσο και υλική. Παντού η ειρήνη παρουσιάζεται δεμένη με τη γενικότερη κοινωνική ευτυχία. Είναι χαρακτηριστικό πως η εβραϊκή λέξη *shalom* (ειρήνη) σημαίνει ότι κάποιος είναι ανέπαφος, ολοκληρωμένος, πλήρης (Ιώβ), ότι κάτι που άρχισε ολοκληρώθηκε (Α΄ Βασ 9,25), ή ότι οι εκκρεμότητες αποκαταστάθηκαν, ότι ένα χρέος εξοφλήθηκε. Η έννοια της ειρήνης στην Αγία Γραφή γενικά δεν σημαίνει μόνο την απουσία των κακών του πολέμου, ή ακόμη την ειρωνική για τα σημερινά δεδομένα αρχαία ελληνική αντίληψη, το μεσοδιάστημα δηλαδή μεταξύ δύο πολέμων. Σημαίνει γενικά κάθε αγαθό, κάθε πλούτο, κάθε ευτυχία, σωτηρία, δόξα. Ουσιαστικά δηλαδή σημαίνει την εσχατολογική αποκατάσταση του κόσμου στην αρχική του τάξη. Έχει μεγάλη σημασία ότι αυτοί που μετέφρασαν την Π.Δ. στα ελληνικά (οι Ο΄) απέδωσαν με τη λέξη «ειρήνη» όλα τα αγαθά και τις ελπίδες της ανθρώπινης ζωής που περιέκλειε η εβραϊκή λέξη *shalom*.

Στους Προφήτες, περισσότερο από οπουδήποτε αλλού στην Π.Δ. η ειρήνη συνδέεται αναπόσπαστα με την δικαιοσύνη. Οι προφήτες συνέδεσαν την ειρήνη με την επικράτηση της δικαιοσύνης κυρίως στις σχέσεις των ανθρώπων μέσα στην κοινότητα του Ισραήλ. Και αναπτύσσουν αυτή τους τη διδασκαλία παίρνοντας αφορμή από την πολιτική των βασιλιάδων του Ισραήλ

και των συμβούλων τους, των γνωστών ψευδοπροφητών, που συνέδεαν την ειρήνη με διάφορες συμμαχίες (και κατά συνέπεια οικονομικές εξαρτήσεις) πότε με την Αίγυπτο ενάντια στους Ασύριους και Βαβυλώνιους και πότε αντίστροφα. Μια τέτοια πολιτική ήταν τρομερά πολυδάπανη και αναπόφευκτα οδηγούσε στην οικονομική αφάιμαξη του λαού και την αλλοτρίωσή του από την παραδοσιακή του πίστη και τις θρησκευτικές, ηθικές και πολιτιστικές του αξίες. Αντίθετα για τους προφήτες η ειρήνη είναι, ανάμεσα στα άλλα, συνάρτηση της κοινωνικής δικαιοσύνης: «καί ἔσται τά ἔργα δικαιοσύνης εἰρήνη, καί κρατήσῃ ἡ δικαιοσύνη ἀνάπανσιν... καί κατοικήσῃ ὁ λαός αὐτοῦ ἐν πόλει εἰρήνης» (Ησ 32,17εξ).

Είναι αλήθεια πως το κήρυγμα των προφητών συναντούσε συχνά εμπόδια μπροστά στην εσκεμμένη αποστασία των αρχόντων ή την αδικαιολόγητη πνευματική αδράνεια του λαού. Οι προφήτες όμως δεν αποθαρρύνονταν. Κι αν ακόμη οι βασιλιάδες, οι σοφοί, οι δικαστές, οι ψευδοπροφήτες, επιδίδονταν σε έργα αδικίας ή ακολουθούσαν πολιτική που τελικά οδηγούσε στον όλεθρο, αυτοί πίστευαν, και το διακήρυσσαν, πως τα πράγματα που κήρυτταν, θα πραγματοποιούνταν σίγουρα στο μέλλον. Ο κόσμος δημιουργήθηκε από τον Θεό για την επικράτηση της ειρήνης· για να ζήσει, όχι για να οδηγηθεί στον όλεθρο. Γι' αυτό προαναγγέλουν μία νέα εποχή, όπου ο βασιλιάς του λαού του Θεού, ο Μεσσίας δηλαδή, θα είναι «ἀρχων εἰρήνης» (Ησ 9,5. Ζαχ 9,9εξ). Και το χαρμόσυνο ἀγγέλμα, που αυτός θα φέρει στον κόσμο, το χαρακτηρίζουν ως «εὐαγγέλιον εἰρήνης» (Ναούμ 2,1). Χαρακτηριστική είναι η διατύπωση του προφήτη Ιεζεκιήλ που περιγράφει την πανηγυρική και νικηφόρα έκβαση του αγώνα που αναλαμβάνει ο Θεός της ειρήνης και της δικαιοσύνης: «Καί διαθήσομαι τῷ Δαβὶδ διαθήκην εἰρήνης καί ἀφανιῶ θηρία πονηρά ἀπό τῆς γῆς... καί κατοικήσουσιν ἐπὶ τῆς γῆς αὐτῶν ἐν ἐλπίδι εἰρήνης, καί γνώσονται ὅτι ἐγὼ εἰμὶ Κύριος ἐν τῷ συντρίψαι μέ τόν ζυγόν αὐτῶν, καί ἐξελοῦμαι αὐτούς ἐκ χειρός τῶν καταδουλωσαμένων αὐτούς... καί ἀναστήσω αὐτούς εἰς φυτόν εἰρήνης» (Ιεζ 34,24εξ). Σ' αυτήν τη νέα κατάσταση πραγμάτων τ' ἄρματα του πολέμου θα μετατραπούν σε αλέτρια και τα φονικά όπλα σε δρεπάνια. «Καί κρινεῖ (ὁ Θεός) ἀναμέσον τῶν ἐθνῶν καί ἐλέγξει λαόν πολύν καί συγκόψουσιν τὰς μαχαίρας αὐτῶν εἰς ἄροτρα καί τὰς ζιβύνας αὐτῶν εἰς δρέπανα» (Ησ 2,4).

B. Καινή Διαθήκη

Σε μια τέτοια πραγματικότητα ακριβώς αναφέρεται και ο ύμνος των αγγέλων κατά τη γέννηση του Ιησού («*Δόξα ἐν ὑψίστοις Θεῶ καί ἐπί γῆς εἰρήνη*», Λουκ 2,14), όπως επίσης και η περιγραφή (λίγο πριν από τη διήγηση της γέννησης) της πραγματικής αποστολής του Μεσσία. Γράφει λοιπόν ο ευαγγελιστής Λουκάς στο τέλος της προσευχής του Ζαχαρία, ότι ο Μεσσίας θα κατευθύνει «*τούς πόδας ὑμῶν εἰς ὁδόν εἰρήνης*» (Λουκ 1,79). Και σε τέτοιο υπόβαθρο πρέπει να κατανοηθεί γιατί ο Χριστός μακαρίζει τους ειρηνοποιούς: «*Μακάριοι οἱ εἰρηνοποιοί, ὅτι αὐτοὶ υἱοὶ Θεοῦ κληθήσονται*» (Ματθ 5,6).

Ο απόστολος Παῦλος (και η σχολή του) αναπτύσσει περαιτέρω την έννοια της ειρήνης, μερικές πτυχές της περί ειρήνης διδασκαλίας του οποίου στην ιστορία της ερμηνείας, και κυρίως στην συμπεριφορά των πιστών, έχουν δυστυχώς παρερμηνευθεί. Στην προς Εφεσίους επιστολή διασώζεται μια κλασική διατύπωση περί ειρήνης με άμεση αναφορά στη χριστολογία. «*Αὐτός γάρ ἔστιν (ἐνν. ὁ Χριστός) ἡ εἰρήνη ἡμῶν*» (Εφ 2,14). Όπως και σε πολλές παρόμοιες περιπτώσεις, έτσι και η περί ειρήνης διδασκαλία του παρουσιάζεται ως συνάρτηση της χριστολογίας. Για να κατανοήσουμε τη σημασία του (δευτερο-)παύλειου αυτού χωρίου, αλλά και να μπορέσουμε να το ερμηνεύσουμε δυναμικά και διαχρονικά, είναι απαραίτητο να ανατρέξουμε στην αρχική του συνάφεια. Και πρώτα-πρώτα την ευρύτερη τοιαύτη, δηλαδή την προς Εφεσίους επιστολή, στην οποία με περισσή δεξιότητα παρουσιάζεται «*τό μυστήριον τό ἀποκεκρυμμένον ἀπό τῶν αἰώνων ἐν τῷ Θεῶ*» (Εφ 3,9), το μυστικό δηλαδή σχέδιο του Θεού για τη σωτηρία του κόσμου. Και το σχέδιο αυτό πραγματώνεται με τη δημιουργία της Εκκλησίας, τη συγκρότηση δηλαδή των πιστών σε ένα σώμα και μια κοινωνία ειρήνης. Η κατανόηση αυτή της Εκκλησίας, ως σώματος Χριστού και κυρίως ως κοινωνίας ειρήνης, αναπτύσσεται παραστατικά στη στενότερη συνάφεια του στίχου αυτού της προς Εφεσίους (2,11-22), ο Χριστός περιγράφεται ως «*ἡ εἰρήνη ἡμῶν*» (2,14), όχι γιατί είναι χορηγός της εσωτερικής γαλήνης των πιστών, αλλά γιατί κατήργησε την έχθρα ανάμεσα στους Ιουδαίους και τους εθνικούς, «*τό μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ λύσας*», δημιουργώντας με τον τρόπο αυτό «*ἕνα καινόν ἄνθρωπον ποιῶν εἰρήνην*» (2,15). Αποκαταλλάσσοντας, λοιπόν, ο Χριστός διά του Σταυρού του τους πρώην εχθρούς μεταξύ των «*εὐηγγελίσατο εἰρήνην... τοῖς μακρὰν καί εἰρήνην τοῖς ἐγγύς*» (2,17).

Το βασικό χριστιανικό δόγμα, στο οποίο ο Παύλος εμβαθύνει, δεν είναι τόσο η δημιουργία του κόσμου, όσο η αναδημιουργία, η παλιγγενεσία, κάτι που φυσικά δεν έχει τη σημασία της δημιουργίας ενός κόσμου που κατέληξε στο φυσικό όλεθρο, αλλά ανανέωση, ηθική και πνευματική, της αρχικής δημιουργίας. Η θρησκευτικής και ηθικής φύσης περιπέτεια του ανθρώπινου γένους έμμεσα επηρέασε τη φυσική του ζωή και το περιβάλλον: («τῆ γάρ ματαιότητι ἢ κτίσις ὑπετάγη», Ρωμ 8,20), μολονότι «καί αὐτή ἢ κτίσις ἐλευθερωθήσεται ἀπό τῆς δουλείας τῆς φθορᾶς» (Ρωμ 8,21). Κατά τον απόστολο ο κόσμος δημιουργήθηκε για να αναγεννηθεί και να ζήσει ειρηνικά. Ο Χριστός και το σώμα του, δηλ. η Εκκλησία, αποτελούν την είσοδο μέσα στην ιστορία και την έναρξη της πραγματοποίησης της παλιγγενεσίας, της μεταμόρφωσης δηλαδή ολόκληρης της ανθρωπότητας σε μια καινούρια ιστορική πραγματικότητα ειρήνης και δικαιοσύνης. Η διατύπωση του Παύλου είναι σαφής: «Τὰ ἀρχαῖα παρήλθε, ἰδοὺ γέγονεν καινὰ τὰ πάντα» (Β΄ Κορ 5,18) (πρβλ. και Αποκ 21,1 «καί εἶδον οὐρανόν καινόν καί γῆν καινήν»).

Σε ένα τέτοιο ακριβώς πλαίσιο πρέπει να κατανοηθεί και η ρήση του Παύλου «αὐτός γάρ (ὁ Χριστός) ἐστίν ἡ εἰρήνη ἡμῶν» (Εφ 2,14). Κάτι που σημαίνει ότι η ειρήνη του Χριστού, για την οποία κάνει λόγο η Κ.Δ., δεν έχει μόνο πνευματική ή εσχατολογική σημασία· κυρίως έχει ιστορική διάσταση, πρόκειται δηλαδή για ιστορική αλήθεια. Βέβαια, οι συγγραφείς της Κ.Δ. βλέπουν τον άνθρωπο υποδουλωμένο σε υπερκόσμιες αντίθετες δυνάμεις (στις λεγόμενες «ἀρχές καί ἐξουσίες τοῦ αἰῶνος τούτου»), αποκομμένο από τις ζωοποιές θεϊκές δυνατότητες, επιρρεπή στην καταπίεση, στο παράλογο, στο άδικο, στο φαύλο. Ο «αἰών οὗτος» της Κ.Δ. κυριαρχείται από ένα βάνουσο δεσπότη, τον κύριο και θεό της Ρώμης, και όχι από τον Θεό, που «τοσοῦτον ἠγάπησε τόν κόσμον, ὥστε τόν υἱόν αὐτοῦ τόν μονογενῆ ἔδωκε, ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτόν μή ἀποληται ἀλλ’ ἔχει ζωὴν αἰώνιον» (Ιω 3,16). Είναι φανερό η διάσταση που υπάρχει ανάμεσα στον Θεό και στον κόσμο, ανάμεσα στις δυνάμεις του «πνεύματος» και τις δυνάμεις της «σαρκός». «Τό γάρ φρόνημα τῆς σαρκός», γράφει ο απόστολος Παύλος, «θάνατος, τό δέ φρόνημα τοῦ πνεύματος ζωὴ καί εἰρήνη» (Ρωμ 8,6). Ο άνθρωπος δηλαδή μέσα στην αδυναμία του, φυσιολογικά οδηγείται σε ό,τι είναι αντίθετο προς τη ζωή, προς το θάνατο και τον όλεθρο.

Η παύλεια, αλλά και σύνολη η καινοδιαθηκική περί ειρήνης διδασκαλία για να γίνει κατανοητή είναι ανάγκη να ξεκαθαριστούν οι εξής βασικές αλήθειες: (α) Από τη φύση της η Εκκλησία δεν διάκειται αρνητικά, ή ακόμα και αδιάφορα, απέναντι στην ιστορία· είναι μέσα στη φύση της η εμπλοκή στα πράγματα του κόσμου. (β) Η κεντρική διδασκαλία της Κ.Δ. δεν αναφέρεται στο μεμονωμένο άτομο, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι παραγνωρίζει την ιδιαιτερότητα του κάθε ανθρώπου. Κεντρική της διάσταση είναι η εκκλησιολογική· ενδιαφέρεται δηλαδή για τον άνθρωπο ως σύνολο, ως κοινότητα, σε σχέση και κοινωνία με τους άλλους. Τέλος (γ) βασική παράμετρος της καινοδιαθηκικής ανθρωπολογίας είναι η καθολικότητα, αποβλέπει δηλαδή στον όλο άνθρωπο ως ενότητα, χωρίς να τον ξεχωρίζει σε ανώτερα και κατώτερα στοιχεία. Όποιος κατανοεί αυτή την καθολικότητα του ανθρώπου, όποιος αποκρούει τη διαρχία ανάμεσα στο πνεύμα και την ύλη, δεν μπορεί να βιώσει τον Χριστό και την ειρήνη του ως υπερβατική πραγματικότητα, στην οποία όσο βαθύτερα βυθίζεται κανείς τόσο περισσότερο αποφεύγει τα προβλήματα της εποχής του, τις έγνοιες δηλαδή και τις υποχρεώσεις που επιβάλλει η ιστορική πραγματικότητα, για να βρει μια δήθεν εσωτερική ειρήνη και γαλήνη.

Εκκλησιολογία

Βιβλιογραφία: Χρ. Ανδρούτσου, *Δογματική τῆς Ὁρθοδόξου Ανατολικῆς Ἐκκλησίας*, Αθήνα 1956². Γ. Φλορόφσκυ, *Τό Σῶμα τοῦ ζώντος Χριστοῦ. Μιά ὀρθόδοξος ἐρμηνεία τῆς Ἐκκλησίας*, Θεσσαλονίκη 1981². Του ἴδιου, «Ὁ Χριστός καί ἡ Ἐκκλησία του», *Θέματα Ὁρθοδόξου θεολογίας*, Αθήνα 1973, σελ. 177-189. Ρ. Ενδοκίμων, *Ἡ Ὁρθοδοξία*, Θεσσαλονίκη 1972. Ν. Αφανασσιέφ "La sacrament de l'assemblée", *IKZ* 46 (1956), 200-213. Του ἴδιου, "L' apôtre Pierre et l' évêque de Rome", *Θεολογία* 26 (1955), 465-475 καί 620-642. (Συλλογικό ἔργο) *Τι εἶναι Ἐκκλησία*, Θεσσαλονίκη 1968. (Μητρ. Περγάμου) Ι. Ζηζιούλα, *Ἡ ἐνότης τῆς Ἐκκλησίας ἐν τῇ θείᾳ Εὐχαριστίᾳ καί τῷ Ἐπισκόπῳ κατὰ τούς τρεῖς πρώτους αἰῶνας*, Αθήνα 1965. Ι. Καρμίρη, *Ὁρθόδοξος Ἐκκλησιολογία*, Αθήνα 1973. J. Zizioulas, *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church*, SVS Press Crestwood 1985. Ν. Ματσούκα, *Δογματική καί Συμβολική θεολογία τόμ Β΄*, Θεσσαλονίκη 1985. Ι. Καραβιδόπουλου, «Χαρίσματα του Ἁγίου Πνεύματος καί αξιώματα τῆς Ἐκκλησίας», *Το Ἅγιον Πνεῦμα*, Θεσσαλονίκη 1971, σελ. 21-33. Π. Βασιλειάδη, «Εἰκόνα καί Ἐκκλησία στήν Ἀποκάλυψη», *Βιβλικές Ἐρμηνευτικές Μελέτες*, Θεσσαλονίκη 1988, σελ. 414εξ. W.Schräge, "Ekklesia und Synagoge. Zum Ursprung der urchristlichen Kirchenbergiffs," *ZTK* 60 (1963), 178εξ. Κ.Λ. Schmidt, «καλέω... ἐκκλησία», *TDNT* τομ. III, 524εξ. Κ. Stendahl, "Kirche und Urchristentum", *RGCS* τομ. III, 129εξ.

Εισαγωγικά

Στα περισσότερα δογματικά εγχειρίδια τῆς νεώτερης ἀκαδημαϊκῆς θεολογίας καί στο θεολογικό περίγραμμα τῆς παλαιότερης σχολαστικῆς δογματικῆς, ἡ ἐκκλησιολογία ἀρχίζει με ἕναν ορισμό, που σε γενικές γραμμές περιγράφει τήν Ἐκκλησία ὡς θείο καθίδρυμα τῆς ἐπί γῆς κοινωνίας τῶν πιστῶν, που ἔχει τήν προέλευσή του στον Ἰησοῦ Χριστό καί τους Ἀποστόλους, οἱ οἱποῖοι μεταβιβάζουν τήν ἐξουσία στους ἐπισκόπους (Ἀνδρούτσος, 262εξ). Το σῶμα δηλαδή τῆς Ἐκκλησίας νοεῖται *ιεραρχικά* ὡς κλήρος καί λαός μέσα σε ἱστορικά, διοικητικά καί θεολογικά περιγράμματα. Φαίνεται δηλαδή νά ἐξαντλοῦν τήν οὐσία καί τή φύση του μυστηρίου τῆς Ἐκκλησίας ἀνάμεσα σε δύο πόλους· του **καθιδρύματος** ἀπ' τή μια καί τῆς **κοινωνίας** ἀπ' τήν ἄλλη. Κατά συνέπεια, «ὄλοι οἱ νεώτεροι δογματολόγοι, δεχόμενοι πως οἱ δύο παραπάνω ἐννοίες εἶναι βασικές γιά τήν περιγραφή τῆς Ἐκκλησίας, ἀγωνίζονται με δραματικό πολλές φορές τρόπο νά συμβιβάσουν τὰ νοήματα τῶν δύο αὐτῶν ἐννοιῶν. Ἔτσι ποικίλλουν οἱ ἀπόψεις ὡς προς τήν ἐμφάση καί τή βαρύτητα που δίνουν στή μια ἢ στήν ἄλλη ἐννοία» (Ματσούκας, 351). Το δίλημμα «καθίδρυμα» - «κοινωνία» σε θεωρητικό θεολογικό ἐπίπεδο εἶναι πα-

ραπλήσιο με το δίλημμα «χριστολογική» ή «πνευματολογική» διάσταση της Εκκλησίας, και κατ' επέκταση με το δίλημμα «ιεραρχική» ή «δημοκρατική» δομή της Εκκλησίας ή με το δίλημμα που κυριαρχούσε στη βιβλική έρευνα τον περασμένο αιώνα αναφορικά με τον «χαρισματικό» ή «αξιωματικό» χαρακτήρα της αρχέγονης χριστιανικής κοινότητας (Καραβιδόπουλος, 21εξ). Είναι σε τελευταία ανάλυση το δίλημμα που παρουσιάστηκε κατά την ιστορική εξέλιξη της Εκκλησίας ανάμεσα στον «κληρικαλισμό» και το «λαϊκισμό».

Μεθοδολογικά προλεγόμενα της Ορθόδοξης εκκλησιολογίας.

α. Δογματικές προϋποθέσεις. Αρχίζοντας από τις δογματικές προϋποθέσεις της διατύπωσης οποιασδήποτε εκκλησιολογικής πρότασης θα πρέπει να αναφερθούμε στην καθοριστική για την Ορθόδοξη θεολογία συμβολή του Φλορόφσκυ, σχετικά με την έλλειψη δογματικών προϋποθέσεων αναφορικά με το εκκλησιολογικό πρόβλημα. «Δεν υπάρχει κανένας ορισμός που θα μπορούσε να θεωρηθεί ότι αποτελεί αναγνωρισμένη δογματική αυθεντία. Τέτοιον ορισμό δεν μπορούμε να εντοπίσουμε ούτε στην Αγία Γραφή, ούτε στους Πατέρες, ούτε στις αποφάσεις ή τους κανόνες των Οικουμενικών Συνόδων, ούτε στα μεταγενέστερα μνημεία. Οι δογματικές εκθέσεις τις οποίες συνέταξε η Ανατολική Εκκλησία σε διάφορες περιστάσεις κατά τον 17^ο και 18^ο αιώνα και τις οποίες κακώς ονομάζουν μερικοί «συμβολικά» κείμενα της Ορθοδοξίας, δεν δίνουν ούτε αυτές ορισμό της Εκκλησίας, πέρα από μια αναφορά στο αντίστοιχο άρθρο του 'Συμβόλου της Πίστεως'» (Φλορόφσκυ 1981, 15). Στη μοναδική αυτή δογματική αυθεντία περιγράφονται οι *ιδιότητες* (ενότητα, αγιότητα, καθολικότητα, αποστολικότητα) και όχι η *φύση* της Εκκλησίας καθαυτή. Κάτι τέτοιο είναι πολύ φυσικό, έστω κι αν φαίνεται παράξενο, αφού εκ προοιμίου δεν υπάρχει ή δεν μπορεί να υπάρχει η ιδέα της Εκκλησίας, αντίληψη δηλαδή περί της Εκκλησίας, αλλά η ίδια η Εκκλησία. Η Εκκλησία δεν είναι απλώς ένα «δόγμα», μια διδασκαλία ανάμεσα σε πολλές άλλες, αλλά η «υπαρξιακή προϋπόθεση κάθε διδασκαλίας» (Φλορόφσκυ 1973, 180). Η θεολογία, ως λειτούργημα με το οποίο διατυπώνεται μια διδασκαλία, ένα δόγμα, ασκείται και καλλιεργείται μέσα στην Εκκλησία, είναι λειτούργημα της Εκκλησίας, και ως εκ τούτου δεν μπορεί ως έ-

λασσον, ως περιεχόμενο, να περιγράψει το μείζον, το περιέχον. Η πραγματικότητα της Εκκλησίας είναι το απαραίτητο θεμέλιο του όλου δογματικού οικοδομήματος της Ορθοδοξίας (Φλορόφσκυ 1981, 16). Για την ορθόδοξη συνείδηση «η Εκκλησία είναι μάλλον πραγματικότητα την οποία ζούμε, παρά αντικείμενο το οποίο αναλύουμε και σπουδάζουμε» (Ενδοκίμων, 16).

β. Η προτεραιότητα της βιβλικής θεώρησης. Το δεύτερο και αναμφισβήτητα ουσιαστικότερο μεθοδολογικό ζήτημα είναι η αποδοχή ή άρνηση μιας εξελικτικής πορείας στη διαμόρφωση της εκκλησιολογικής αυτοσυνειδησίας. Για την οικοδόμηση μιας γνήσιας χριστιανικής εκκλησιολογίας δεν θα πρέπει να ξεκινούμε από μεταγενέστερες θεολογικές περί Εκκλησίας διατυπώσεις και αναλύσεις (π.χ. η έννοια της προτεραιότητας της Εκκλησίας έναντι ολόκληρης της δημιουργίας, της αγιότητας, της καθολικότητας κ.ο.κ. Καρμίρης), αλλά από τις βιβλικές προϋποθέσεις της περί βασιλείας του Θεού διδασκαλίας του Ιησού στο υπόβαθρο της παλαιοδιαθηκικής αντίληψης περί εκλογής του περιουσίου λαού του Θεού και μονομερούς από μέρους του Γιαχβέ σύναψης διαθήκης μαζί του. Είναι κεφαλαιώδους σημασίας για τον προσδιορισμό των γνήσιων εκκλησιολογικών προϋποθέσεων της Ορθοδοξίας η γνώση της ιστορικής εξέλιξης από τις απαρχές της εκκλησιολογίας, όπως εμφανίζονται στα αυθεντικά κυριακά λόγια, στην πίστη της Πρώτης Εκκλησίας, από εκεί στην κορυφαία πρωτοχριστιανική συμβολή του αποστόλου Παύλου και από εκεί μέσω των πλέον αναπτυγμένων εκκλησιολογικά αναφορών της μεταγενέστερης δευτερο-παύλειας και της ιωάννειας γραμματείας στην ιγνάτεια αντίληψη περί της Εκκλησίας ως ευχαριστιακής κοινότητας με τον επίσκοπο «εις τόπον και τύπον Χριστού» περιστοιχιζόμενο από το πρεσβυτέριο και σύμπαντα το λαό. Μια τέτοια θεώρηση με βάση ουσιαστικά τα βιβλικά δεδομένα δεν έχει την έννοια της ανακάλυψης των αρχαιότερων, και ως εκ τούτου γνησιότερων, εκκλησιολογικά απόψεων περί Εκκλησίας, αφού οι αρχέγονες εκκλησιολογικές απόψεις, ακόμη και εκείνες που καταγράφονται στην Κ.Δ., δεν μπορούν να είναι καθοριστικές για τις Εκκλησίες σήμερα. Μπορούν να χρησιμεύσουν ως «περιγραφή και τίποτε παραπάνω και αυτή η περιγραφή θα πρέπει να διαχωριστεί αυστηρά από την ερμηνεία και την εφαρμογή» (Βασιλειάδης, 419). Η προτεραιότητα της βιβλικής θεώρησης της εκκλησιολογίας δεν έχει επίσης την έννοια της βι-

βλικής τεκμηρίωσης της εκκλησιολογικής διδασκαλίας, γέροντας την πλάστιγγα του διλήμματος «Γραφή ή Παράδοση», «Βίβλος ή Πατέρες» προς τη μεριά των πρώτων. Τέτοια ψευτοδιλήμματα υποκρύπτουν φονταμενταλιστικές τάσεις, ξένες προς την Ορθόδοξη παράδοση. Η παραθεώρηση, όμως, των βιβλικών δεδομένων διασπά την ενότητα και συνέχεια της Εκκλησίας, ενώ η αποκλειστική έμφαση στα δεδομένα της Γραφής άμεσα ή έμμεσα εκλαμβάνει την Κ.Δ. ως τη μοναδική πηγή της θεϊκής αποκάλυψης. Η ιστορική προσέγγιση του προβλήματος κρίνεται απολύτως αναγκαία προκειμένου να έρθουν στο προσκήνιο και να αναδειχθούν πρωταρχικής σημασίας στοιχεία της χριστιανικής εκκλησιολογίας, χωρίς τη γνώση των οποίων είναι αδύνατο να κατανοήσουμε το βαθύτερο περιεχόμενο της μεταγενέστερης χριστιανικής εκκλησιολογίας και της αδιάσπαστα βιούμενης εκκλησιαστικής πραγματικότητας.

Η έλλειψη σαφούς γνώσεως των βιβλικών απαρχών της εκκλησιολογίας και της ιστορικής της εξέλιξης, καθώς και η άγνοια ή παραθεώρησή τους στη διατύπωση των κριτηρίων και στην ανάπτυξη των εκκλησιολογικών προτάσεων, είναι το κύριο μεθοδολογικό πρόβλημα της νεώτερης ορθόδοξης θεολογίας. Μια σύντομη αναφορά στους δυο κορυφαίους σταθμούς της στο χώρο της νεότερης Ορθόδοξης εκκλησιολογικής προβληματικής είναι αρκετή για να δείξει τη σπουδαιότητα του προβλήματος. Ο Βλαδίμηρος Λόσσκυ ήταν εκείνος, που ανανέωσε το ενδιαφέρον της Ορθοδοξίας για την πνευματολογική διάσταση της Εκκλησίας (Λόσσκυ κεφ.7εξ), μετά τις ενδιαφέρουσες, πλην όμως μονομερείς, απόψεις του Α. Χομιάκωφ κ.ά. Η πρωτοτυπία του Λόσσκυ βρίσκεται στον εντοπισμό δύο όψεων της Εκκλησίας, μιας πνευματολογικής και μιας χριστολογικής, κάτι που απορρέει από την ύπαρξη ξέχωρης «οικονομίας του Αγίου Πνεύματος», παράλληλα προς την «οικονομία του Υιού» (Λόσσκυ, 203εξ). Κατά τον Λόσσκυ, η χριστολογική όψη της Εκκλησίας μάς αποκαλύπτεται μέσω της πνευματολογικής. Η Εκκλησία είναι βέβαια σώμα Χριστού, αλλά δεν είναι ακόμη «τό πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσι πληρωμένου». Το έργο του Χριστού τελείωσε με την επίγεια παρουσία του, αυτό που αναμένεται να συντελεστεί είναι το έργο του Αγίου Πνεύματος. Έτσι οι δύο θεμελιώδεις χαρακτήρες της Εκκλησίας, χριστολογικός και πνευματολογικός, είναι ισότιμοι και αδιάσπαστοι, αν και διαφαίνεται καθαρά η προτίμηση του Λόσσκυ στο δεύτερο. Το θεολογικό ό-

μως αυτό οικοδόμημά του ο Λόσσκυ το στηρίζει εντελώς αυθαίρετα σε ένα βιβλικό χωρίο, το Εφ 1,23 όπου ο Απ. Παύλος, πάντα κατά τον Λόσσκυ, συνοψίζει σ' ένα μόνο στίχο τον διφυή χαρακτήρα της Εκκλησίας (Λόσσκυ, 216). Εάν ο Χριστός είναι «ή κεφαλή τῆς Ἐκκλησίας, ἣτις ἔστι τό σῶμα αὐτοῦ», το Ἅγιο Πνεῦμα είναι «τό πλήρωμα τοῦ τά πάντα ἐν πᾶσι πληρουμένου... Ἡ Ἐκκλησία εἶναι σῶμα, καθόσον ὁ Χριστός εἶναι ἡ Κεφαλή τῆς· εἶναι πλήρωμα, καθόσον τό Ἅγιον Πνεῦμα τήν ζωογονεῖ, τήν πληροῖ θεότητος, διότι ἡ θεότης κατοικεῖ σωματικῶς ἐν Αὐτῇ, ὡς κατῶκει εἰς τήν θεωθεῖσαν ἀνθρωπίνην φύσιν τοῦ Χριστοῦ. Δυνάμεθα ἐπομένως νά εἴπωμεν μετά τοῦ Ἁγίου Εἰρηναίου “ubi Ecclesia, ibi et spiritus Dei et ubi spiritus Dei, illic Ecclesia, et omnis gratia” (Λόσσκυ, 183εξ). Πουθενά, ὁμως, το τελευταῖο αυτό ημιστίχιο της προς Εφεσίους, τόσο στην πατερική εξηγητική, όσο και στη νεώτερη βιβλική επιστήμη δεν έχει ερμηνευθεῖ – και δεν είναι θεμιτό με βάση την ιστορικο-κριτική ἀνάλυση – ὡς ἄμεση ἀναφορά στο Ἅγιο Πνεῦμα.

Στην προτεραιότητα της πνευματολογικῆς διάστασης της Εκκλησίας του Λόσσκυ ἀντιτάχθηκε με σθένος ο Γ. Φλορόφσκυ. «Καμιά συνεπῆς ἐκκλησιολογία δεν μπορεῖ να οικοδομηθεῖ χωρίς να γίνεῖ ἀνεπιφύλακτα παραδεκτὴ ἡ κεντρικὴ θέση του Ἰησοῦ ὡς ἐνσαρκωθέντος Κυρίου και Βασιλέως της δόξης» (Φλορόφσκυ 1973, 187). Ἀναφερόμενος στις σύγχρονες οἰκουμενικές ἀναζητήσεις για το πρότυπο της ἐκκλησιαστικῆς δομῆς, με πάθος υποστηρίζει τη χριστολογικὴ σε σχέση με την πνευματολογικὴ προσέγγιση της ἔννοιας της Εκκλησίας, δίνοντας κυρίαρχη θέση στην παύλεια εἰκόνα του σώματος του Χριστοῦ. Ἐχει μεγάλη σημασία, υποστηρίζει, πού θα δοθεῖ προτεραιότητα. Δεν θα πρέπει να ξεκινᾶ κανεῖς ἀπό το ἀναμφισβήτητο γεγονός ὅτι ἡ Εκκλησία ἀποτελεῖ «κοινωνία», «λαό Θεοῦ» και μετά να ἀναζητᾶ τη δομὴ και τα χαρακτηριστικά της. Ἀντίθετα, θα πρέπει να ξεκινᾶ ἀπό τον Χριστό, τον σαρκωθέντα λόγο του Θεοῦ, και στη συνέχεια να ερευνᾶ τις συνέπειες του ὅλου δόγματος της ἐνανθρωπήσεως, που περιλαμβάνει την δόξα του ἀναστάντος, ἀναληφθέντος ἀλλά και καθίσαντος στα δεξιά του Πατρὸς Κυρίου (Φλορόφσκυ 1973, 182).

Και αὐτός, ὁμως, ο υπερτονισμός της χριστολογικῆς βάσεως στην θεώρηση του μυστηρίου της Εκκλησίας εἶναι μονομερῆς. Αὐτό ὁμως, που κάνει ἀκόμη περισσότερο προβληματικὴ την ἀνάλυση και του Φλορόφσκυ εἶναι ο ἰσχυρισμός του ὅτι «ἡ προς Εβραίους ἐπιστολή μαζί με την προς Εφεσίους

φαίνονται να είναι η πλέον κατάλληλη αγιογραφική εκκίνησης για την εκκλησιολογία» (Φλορόφσκυ 1973, 183), κάτι που σημαίνει ότι ο Φλορόφσκυ φαίνεται να παραθεωρεί την εκκλησιολογική συνείδηση της αρχέγονης χριστιανικής κοινότητας πριν από τα μετα-παύλεια, ή δευτεροπαύλεια ή, εν πάση περιπτώσει, μεταγενέστερα αυτά καινοδιαθηκικά κείμενα.

Τόσο ο Λόσσκυ, όσο και ο Φλορόφσκυ δεν προχώρησαν στις συνέπειες της θεολογικής τους θεώρησης για το πρόβλημα της δομής της Εκκλησίας. Το ερώτημα της σχέσης του καθιδρυματικού προς το χαρισματικό χαρακτήρα της Εκκλησίας, της χριστολογικής προς την πνευματολογική διάσταση της εκκλησιολογίας, αναμένει ακόμη την απάντησή του από την Ορθόδοξη Θεολογία (Zizioulas, 125). Η κατανόηση, βέβαια, του μυστηρίου της Εκκλησίας, και κατά συνέπεια τη σπουδαιότητα της έννοιας περί «κοινωνίας» του λαού του Θεού, με βάση τη μακραίωνη Ορθόδοξη θεολογική παράδοση, ιδίως τη λειτουργική, είναι πλέον αδιαφιλονίκητα. Η παραδεδομένη κλασική αντίληψη περί αποστολικής διαδοχής, η οποία όπως και η αποστολική συνέχεια γενικότερα, δεν συνεχίζει πλέον να νοείται με όρους ευθύγραμμης μεταβίβασης της εξουσίας ή οριζόντιας ιστορικής πορείας, αλλά με την εσχατολογική προοπτική της βιβλικής εικόνας του χορού των Αποστόλων, που συμβολίζει την αδιαίρετη εσχατολογική κοινότητα, που περιστοιχίζει τον Χριστό στη Βασιλεία του (Zizioulas, 204).

Στο σημείο αυτό είναι σκόπιμο να θυμηθούμε και τις παραπλήσιες εκκλησιολογικές απόψεις του Ν. Afanassieff, κατά τον οποίον αρχικά η βασική αρχή της εκκλησιαστικής ζωής ήταν η ευχαριστιακή σύναξη «ἐπί τό αυτό» (Πράξ 2,47). Σ' αυτήν τη φάση την καθολική Εκκλησία εξέφραζε η κάθε τοπική εκκλησία που συνήρχετο σε ευχαριστιακή συνάθροιση υπό την προεδρία του επισκόπου. Με άλλα λόγια η *Θεία Ευχαριστία* αποτελούσε το μυστήριο της Εκκλησίας. Πολύ σύντομα, όμως, επήλθε εκ των πραγμάτων σημαντική μεταβολή και αντί να αποτελεί το μυστήριο της Εκκλησίας μεταβλήθηκε σε μυστήριο μέσα στην Εκκλησία. Η αναγκαστική ύπαρξη πολλών ευχαριστιακών συνάξεων στην ίδια τοπική εκκλησία μετέβαλε τη βασική αυτή αρχή της ευχαριστιακής εκκλησιολογίας. Έτσι το «ἐπί το αυτό» έπαψε να αποτελεί την έκφραση της ενότητας της Εκκλησίας και τη θέση του ως ορατό πλέον σύμβολο πήρε ο επίσκοπος. Από «ευχαριστιοκεντρική» δηλαδή η Εκκλησία μετατράπηκε σε «επισκοποκεντρική» με αποτέλεσμα να

καταστεί αναγκαία η ευθύγραμμη μεταβίβαση της αποστολικής διαδοχής προκειμένου να διαφυλαχθεί η «ενότητα» του σώματος του Χριστού, δηλαδή της Εκκλησίας (Afanassieff 1956, 210).

γ. *Ορθόδοξη παρακαταθήκη και εκκλησιολογία.* Στη μακραίωνη παράδοση της Ορθοδοξίας, οι Πατέρες της Εκκλησίας είχαν πάντοτε μια πολύ ξεκαθαρισμένη «όραση», μια «θέα» για το τι πράγματι είναι η Εκκλησία. Η «όραση» τους όμως αυτή δεν συμπιέστηκε ποτέ σε μιαν έννοια, δεν περιορίστηκε ποτέ σε έναν ορισμό. Οι ορισμοί περί Εκκλησίας άρχισαν να διατυπώνονται μετά το σχίσμα, κυρίως στη Δύση την ταραχώδη εποχή της Μεταρρυθμίσεως και Αντιμεταρρυθμίσεως. Και οι ορισμοί αυτοί είχαν χαρακτήρα ομολογιακής αμφισβήτησης και πολεμικής εμπάθειας. Ήταν ορισμοί που ανήκαν σε σχολές μάλλον, παρά στην Εκκλησία, ήταν σχολαστικοί παρά εκκλησιαστικοί. Η μόνη ορθή προσέγγιση του μυστηρίου της Εκκλησίας είναι η μεταφορική και συμβολική γλώσσα της ευλάβειας, που είναι και η γλώσσα της Αγίας Γραφής. Η αληθινή φύση της Εκκλησίας μπορεί ευχερέστερα να παρασταθεί, να περιγραφεί, παρά να καθοριστεί. Κι αυτό είναι, που γίνεται στην Αγία Γραφή και στη μετέπειτα πατερική Θεολογία. Επειδή δεν «*ἀρκείται ἔν ὄνομα παραστήσαι τό ὄλον*», η Γραφή, λέγει ο ιερός Χρυσόστομος, και η ιερά παράδοση μπορούμε να συμπληρώσουμε, χρησιμοποιεί «*μύρια ὀνόματα ἵνα παραστήσῃ αὐτῆς (της Εκκλησίας) τήν εὐγένειαν*» («*Ὅτε τῆς Ἐκκλησίας ἔξω εὐρεθεῖς...*» 6, PG 52 στ. 402). Αναφέρουμε ενδεικτικά μερικές από τις εικόνες που χρησιμοποιούνται: «*σῶμα*», «*φυτεία*», «*οἰκοδομή*», «*ναός*», «*νύμφη*», «*ὄρος*», «*σκηνή*», «*οἶκος*», «*πύργος*», «*παράδεισος*», «*ἄμπελος*», ἢ «*ἀμπελών*», «*παρθένος*», «*ἀγνή*», «*λυχνία*», «*ναῦς*», «*βασιλίσις*», «*στῦλος*», «*λιμὴν*», «*ποιμνὴ*», «*κιβωτός*», «*νέα Σιῶν*», «*ἄνω Ἱερουσαλήμ*», «*φορεῖον*», «*στέφανος*», «*μήτρα*» κ.ά. (Καρμίρης, 173). Στους Πατέρες γίνεται συνεχῆς αναφορά στην παύλεια εικόνα του σώματος που κρίνεται ως η επιτυχέστερη και η πλέον εκφραστική (Φλορόφσκυ 1981, 33). Είναι χαρακτηριστική η έκφραση του ιερού Αυγουστίνου περί της Εκκλησίας ως του *όλου Χριστού*, «*totus Christus, caput et corpus*», κάτι που βαθμιαία λησμονήθηκε, με αποτέλεσμα σήμερα να γίνεται συχνά λόγος, αλλά και να αποτελεί ασυναίσθητα και συνείδηση, ότι η Εκκλησία είναι περισσότερο «*σῶμα πιστῶν*» (*corpus fidelium*) παρά «*σῶμα Χριστοῦ*» (*corpus Christi*).

Προ-παύλεια χριστιανική εκκλησιολογία.

Προτού επιχειρήσουμε να εξετάσουμε τη συμβολή του Απ. Παύλου στην κατανόηση του μυστηρίου της Εκκλησίας θα πρέπει να ανατρέξουμε στην εκκλησιολογική αυτοσυνειδησία της αρχέγονης χριστιανικής κοινότητας. Έτσι τις δυο πρώτες δεκαετίες μετά την Πεντηκοστή, η αρχική χριστιανική κοινότητα κατανόησε την ύπαρξή της ως την γνήσια έκφραση του «λαού του Θεού». Με μια σειρά από όρους παρμένους από την Π.Δ. τονίζεται στην Κ.Δ. πως η Εκκλησία είναι «ο Ισραήλ του Θεού» (Γαλ 6,16), «οι άγιοι» (Πράξ 9,32·41· 26,10· Ρωμ 1,7-8,27· 12,13· 15,25· 16,5· Α΄ Κορ 1,2· κλπ.), «οί έκλεκτοί» (Ρωμ 8,33· Κολ 3,12 κ.ά.) το «έκλεκτόν γένος» (Α΄ Πε 2,9), το «βασίλειον ιεράτευμα» (Α΄ Πε 2,9) κλπ., ο άγιος δηλαδή λαός του Θεού κατά τους έσχατους χρόνους, για τον οποίον ισχύουν όλες οι επαγγελίες της Γραφής. Ότι δηλαδή αναφέρει η Έξοδος για τον Ισραήλ (19,6· 3,12εξ), η αρχική χριστιανική κοινότητα πίστευε ότι ίσχυε για τον εαυτό της, αφού αυτή αποτελούσε το λαό του Θεού *par excellence*.

Για να κατανοήσουμε σε βάθος τη βιβλική σημασία των παραπάνω όρων θα πρέπει να έχουμε υπόψη μας τα ακόλουθα: (α) Ο Θεός της Π.Δ., σχεδόν αποκλειστικά, έρχεται σε σχέση με τον κόσμο συνδιαλεγόμενος με την κοινότητα ως σύνολο, ως «λαόν περιούσιον»: το ενδιαφέρον του για το άτομο εκδηλώνεται μόνον καθόσον αυτό τυχαίνει να είναι μέλος της κοινότητας. Η διαθήκη την οποία περιγράφει το βιβλίο της Εξόδου λαμβάνει χώρα ανάμεσα στον Θεό με πρωτοβουλία δική του και στον περιούσιο λαό του. Το άτομο δεν έχει άμεση προσωπική ευθύνη για τις ενέργειές του απέναντι στον Θεό όσες φορές παραβαίνει μεμονωμένα τους όρους της διαθήκης. Ήταν υπόθεση όλου του Ισραήλ, ως έθνους και περιούσιου λαού, η τήρηση της διαθήκης. Η ιδέα της συλλογικής προσωπικότητας (*corporate personality*) σήμαινε πως αν κάποια μεμονωμένα άτομα ή ένα μεγάλο μέρος του λαού αμάρτανε, όλος ο λαός μηδέ των αθώων και ευσεβών εξαιρουμένων, τιμωρούνταν αδιάκριτα: αλλά και αντιστρόφως, ο κάθε ισραηλίτης ατομικά δεν έχει ηθική προσωπική ευθύνη απέναντι στον Θεό, αφού δεν υπήρχε περίπτωση προσωπικής αλλά συλλογικής σχέσεως με τον Θεό. Η γνωστή φράση του Ιερεμία «οί πατέρες έφαγον όμφακα και οί οδόντες τών τέκνων

ήμωδίασαν» (Ιερ 38,29) είναι ενδεικτική αυτής της αντιλήψεως· άσχετα αν από την εποχή των προφητών, και ιδιαίτερα του προφήτη Ιερεμία, αρχίζει μια διορθωτική παρέμβαση προς την κατεύθυνση και της προσωπικής σχέσεως Θεού - ανθρώπου.

Η έννοια του λαού, δηλαδή της συλλογικότητας, γίνεται ακόμη πιο φανερή από την εξέταση της σχετικής ορολογίας τόσο στην Π.Δ., όσο και στην Κ.Δ. Δεν είναι τυχαίο το γεγονός ότι ο εκλεκτός λαός του Θεού χαρακτηρίζεται ως *'am* στα εβραϊκά και λαός στα ελληνικά, σε αντίθεση προς τον έξω κόσμο για τον οποίο χρησιμοποιούνται στη Γραφή οι όροι *goyim* στα εβραϊκά και *έθνη* στα ελληνικά. Πολύ χαρακτηριστικά στη διήγηση του Λουκά στις Πράξεις για τα διαδραματισθέντα κατά την Αποστολική Σύνοδο, μετά την αναφορά του Παύλου και του Βαρνάβα για «*ὅσα ἐποίησεν ὁ Θεός σημεῖα καὶ τέρατα ἐν τοῖς ἔθνεσιν δι' αὐτῶν, ἀπεκρίθη Ἰάκωβος λέγων «ἄνδρες ἀδελφοί, ἀκούσατέ μου· Συμεὼν ἐξηγήσατο καθὼς πρῶτον ὁ Θεός ἐπεσκέψατο λαβεῖν ἐξ ἐθνῶν λαόν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ»* (Πράξ 15,14). Την ίδια ακριβώς αλήθεια διατρανώνει και το χωρίο της Α΄ Πε, όπου οι πιστοί χαρακτηρίζονται «*οἱ πότε οὐ λαός νῦν δέ λαός Θεοῦ*» (2,10). Αυτή ακριβώς η επίγνωση ότι ο Θεός όταν κάλεσε τον Ισραήλ στην Π.Δ. και τον «Νέο Ισραήλ», την Εκκλησία, στην Κ.Δ., δημιούργησε ένα «λαό» κι όχι μια συνηθισμένη θρησκεία, ήταν που διέκρινε την Εκκλησία στα πρώτα της βήματα από τις διάφορες συντεχνίες και τις θρησκευτικές ή κοινωνικές οργανώσεις, φαινόμενα συνηθισμένα στη ρωμαϊκή, όπως και στη σημερινή εποχή.

Είναι επίσης πολύ σημαντικό ότι η πρωτοχριστιανική κοινότητα χρησιμοποίησε τον όρο «εκκλησία» όχι με την κλασική του έννοια, αλλά στο υπόβαθρο της παλαιοδιαθηκικής σχετικής ορολογίας. Ο όρος ετυμολογικά ανάγεται στο σύνθετο ρήμα *εκκαλώ* (καλώ, προσκαλώ, συναθροίζω) και στην κλασική γραμματεία (τον Πλάτωνα, τον Αριστοτέλη, τον Θουκυδίδη, τον Πολύβιο κ.ά.), σημαίνει συνέλευση πολιτών για γνωμοδότηση και απόφαση για σημαντικά ζητήματα. Η πρωτοχριστιανική κοινότητα χρησιμοποίησε τον όρο «εκκλησία» με τη σημασία που είχε στην Π.Δ., όπου ο όρος αντιστοιχεί στην εβραϊκή λέξη *qāhāl*, έναν όρο δηλαδή που αναφέρεται και εκφράζει την κοινότητα, το λαό δηλαδή του Ισραήλ, είτε εν συνάξει, είτε γενικώς. Οι Ο΄ ποτέ δεν μεταφράζουν σε «εκκλησία» το εβραϊκό *'edhah*, που συνήθως αντιστοιχεί στον όρο «συναγωγή (Schräge).

Σ' αυτήν την πρόωμη περίοδο χωρίς καμιά απολύτως αμφιβολία, τα μέλη της χριστιανικής κοινότητας ταυτίζονται με την Εκκλησία, είναι η Εκκλησία, δεν είναι απλώς μέσα στην Εκκλησία, δεν αποτελούν δηλαδή μέλη ενός οργανισμού ή μιας, θρησκευτικής έστω, ομάδας.

Η παύλεια συμβολή στην χριστιανική εκκλησιολογία.

Η δεύτερη γενιά μετά την Πεντηκοστή χαρακτηρίζεται αναμφίβολα από την πληθωρική παρουσία του μεγίστου εν αποστόλοις και πρωτοκορυφαίου αποστόλου Παύλου. Ο Παύλος παραλαμβάνει την παραπάνω χαρισματική ως λαού του Θεού αντίληψη για την Εκκλησία, της δίνει όμως παράλληλα παγκόσμιο και οικουμενικό χαρακτήρα. Στην Εκκλησία ανήκουν δυνάμει όλοι οι άνθρωποι, Ιουδαίοι και Εθνικοί, αφού οι δεύτεροι μπολιάστηκαν στον ίδιο κορμό του λαού του Θεού (Ρωμ 11, 11εξ). Η Εκκλησία, έτσι, ως ο νέος Ισραήλ συγκροτείται όχι με εξωτερικά κριτήρια (περιτομή κλπ.), αλλά με βάση την πίστη της στον Ιησού Χριστό. «Οὐ γάρ πάντες οἱ ἐξ Ἰσραὴλ οὗτοι Ἰσραήλ» (Ρωμ 9,6). Εκεί όμως που πανθομολογούμενος αναγνωρίζεται η ουσιαστική του συμβολή στη χριστιανική εκκλησιολογία είναι ο χαρακτηρισμός της Εκκλησίας ως «σώματος Χριστοῦ».

Με δεδομένο το χριστοκεντρικό πλαίσιο της Καινής Διαθήκης, και της θεολογίας του Παύλου ειδικότερα, η εκκλησιολογική αυτή ερμηνεία του αποστόλου φαίνεται να γέρνει την πλάστιγγα προς τη μεριά της χριστολογικής σε βάρος της πνευματολογικής θεώρησης της χριστιανικής εκκλησιολογίας. Ο πνευματολογικός όμως χαρακτήρας της παύλειας εκκλησιολογίας αποδεικνύεται στην ευρύτερη συνάφεια χρήσεως του όρου (Α' Κορ 12-14). Απευθυνόμενος προς τους Χριστιανούς της Κορίνθου τονίζει: «ὕμεις ἐστέ σῶμα Χριστοῦ καὶ μέλη ἐκ μέρους» (Α' Κορ 12,27), δίνοντας έτσι έναν επιτυχήστατο πρωτογενή και κατά γενική ομολογία ακριβέστερο περιγραφικό ορισμό του μυστηρίου της Εκκλησίας. Αργότερα στις προς Εφεσίους και Κολοσσαείς η εικόνα της Εκκλησίας ως σώματος Χριστού αναπτύσσεται ακόμη περισσότερο, αφού εδώ για πρώτη φορά χαρακτηρίζεται ο Χριστός ως η «κεφαλή» του σώματος της Εκκλησίας (του Χριστού). Αν εξετάσουμε τον ορισμό της Εκκλησίας ως «σώματος Χριστοῦ» στην πρωτογενή του αυτή μορφή (Α' Κορ), θα διαπιστώσουμε πως στην αμέσως προηγούμενη ενότητα

(12,12-26) με διάφορα παραδείγματα υποστηρίζεται η ενότητα της Εκκλησίας μέσα από την εικόνα του ανθρώπινου σώματος, το οποίο αν και έχει πολλά μέλη εντούτοις είναι ένα. Αμέσως όμως παρακάτω τονίζεται η σημασία του καθενός μέλους χωριστά, αφού π.χ. το πόδι ή το χέρι δεν μπορούν να κάνουν χωρίς το μάτι ή το αυτί κ.ο.κ. Τονίζεται μάλιστα ότι «ὁ Θεός ἔθετο τὰ μέλη ἐν ἕκαστον αὐτῶν ἐν τῷ σώματι καθὼς ἠθέλησεν» (12,18). Είναι ενδιαφέρουσα η παρατήρηση ότι τα μέλη του σώματος που φαίνονται να είναι τα πιο αδύναμα είναι τα πιο αναγκαία (12,22). Οι αμέσως επόμενοι στίχοι περιγράφουν την ποικιλία των χαρισμάτων, με πρώτο το αποστολικό και τελευταίο εκείνο της γλωσσολαλίας (12,28). Και σ' αυτήν, όπως και στην προηγούμενη ενότητα, διατρανώνεται πως όλα τα χαρίσματα, με κάποια ιεραρχία βέβαια, είναι απαραίτητα. Η ευρύτερη συνάφεια του κειμένου (κεφ. 12-14) ασχολείται με το πρόβλημα των χαρισμάτων, τα οποία αποτελούν ενέργειες του Αγίου Πνεύματος. Αυτό χορηγεί τα χαρίσματα όπως θέλει στον κάθε πιστό ξεχωριστά (12,11). Στόχος του Παύλου είναι να εξυμνήσει το χάρισμα της διδασκαλίας/προφητείας (14,1.5.39α) αντιδιαστέλλοντάς το με εκείνο της γλωσσολαλίας, αφού απώτερος σκοπός πρέπει να είναι η οικοδομή της Εκκλησίας («πρὸς τὴν οἰκοδομὴν τῆς Ἐκκλησίας ζητεῖτε ἵνα περισεύητε» 14,12). Άλλωστε, στην καρδιά της όλης συνάφειας βρίσκεται η προτροπή του Αποστόλου για αγάπη, που θεωρείται ασύγκριτα ανώτερη εντολή («ἔτι καθ' ὑπερβολὴν ὁδὸν ὑμῖν δείκνυμι» 12,31 β), αφού κάποτε οι εκδηλώσεις των χαρισμάτων θα σταματήσουν (13,8), ενώ η αγάπη, ο συνεκτικός αυτός δεσμός της Εκκλησίας, η κατεξοχήν απόδειξη της παρουσίας του Αγίου Πνεύματος, παραμένει αιώνια (βλ. 13,13).

Με την μεταφορική αυτή έκφραση ο Παύλος θέλει να τονίσει παραστατικά πως στην Εκκλησία υπάρχει αρκετά μεγάλος αριθμός από διακονήματα και λειτουργήματα, ποικιλία δηλαδή χαρισμάτων, που είναι απαραίτητα για την οικοδομή του σώματος αυτού του Χριστού και την προκοπή του συνόλου. Συνέπεια αυτής της αντίληψης για την Εκκλησία υπήρξε και η έμφαση στην υπεροχή του αποστολικού αξιώματος (Α΄ Κορ 12,28εξ) απέναντι σε οποιαδήποτε άλλη εξουσία. Γι' αυτό άλλωστε και ο Παύλος υπερασπίζεται στις περισσότερες επιστολές του με τόσο πάθος το αποστολικό του αξίωμα. Είναι ύψιστης σπουδαιότητας ότι σ' αυτήν την αποφασιστική περίοδο διαμόρφωσης της χριστιανικής θεολογίας, ο κορυφαίος αυτός θεολόγος του

χριστιανισμού είναι πεπεισμένος –και το διακηρύττει– ότι είναι «*ἀπόστολος οὐκ ἀπ’ ἀνθρώπων οὐδέ δι’ ἀνθρώπων, ἀλλά διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ Θεοῦ πατρὸς*» (Γαλ 1,1). Με τον τρόπο όμως αυτό ο κορυφαίος Απόστολος των εθνών αμφισβητούσε την αποκλειστική αυθεντία οποιασδήποτε ηγετικής μερίδας, είτε από τον κύκλο των «δώδεκα», είτε γενικότερα από τον κύκλο της ιεροσολυμιτικής κοινότητας.

Το κύριο ερμηνευτικό πρόβλημα σχετικά με τον όρο «σῶμα Χριστοῦ» είναι η προέλευσή του. Οι μέχρι τώρα προτάσεις για γνωστικό, μυθικό, σοφολογικό, φιλωνικό κλπ. υπόβαθρο του θεμελιώδους αυτού εκκλησιολογικού όρου του αποστόλου Παύλου δεν έχουν τύχει ευρύτερης αποδοχής. Πιθανότερη είναι η εκδοχή για την προέλευσή του από την ευχαριστιακή παράδοση της Πρώτης Εκκλησίας ή, τουλάχιστον για την κατανόησή του από τον κορυφαίο απόστολο μέσα σ' αυτή την παράδοση. Δεν πρέπει να είναι τυχαίο το γεγονός ότι οι δύο ευχαριστιακές αναφορές της Α' Κορ έχουν πολλά κοινά με την ενότητα στην οποία ανήκει ο στίχος που εξετάσαμε πιο πάνω (πρβλ. «*τοῦτό μου ἐστὶ τό σῶμα*» 11,24· «*τόν ἄρτον ὃν κλῶμεν, οὐχὶ κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ ἐστὶν ὅτι εἷς ἄρτος, ἓν σῶμα οἱ πολλοὶ ἐσμέν*» (10, 16εξ). Επομένως η εκκλησία για τον Απόστολο Παύλο δεν είναι παρά μια *χαρισματική ευχαριστιακή κοινότητα*.

Είναι φανερό από τις μαρτυρίες της Κ.Δ. ότι κατά την περίοδο της συγγραφής των παύλειων κειμένων η χαρισματική ευχαριστιακή αυτή κοινότητα ήταν υπεύθυνη για ολόκληρο το φάσμα της εκκλησιαστικής ζωής. Συλλογικά η κοινότητα υπό την καθοδήγηση του Αγίου Πνεύματος ξεχωρίζει τους ιεραποστόλους (Πράξ 13,2), αποστέλλει με συγκεκριμένα καθήκοντα τους διάφορους απεσταλμένους (Φιλιπ 2,25· Β' Κορ 8,19). Ακόμη και τα απαιτούμενα πειθαρχικά μέτρα λαμβάνονταν από το σύνολο της κοινότητας (Α' Κορ 4,3· 5,3εξ). Σε περιπτώσεις μάλιστα διαφορετικών εκτιμήσεων ή προβληματικών καταστάσεων καλείται το σύνολο της κοινότητας για να αποφασίσει (Πράξ 15,22.30· 6,2.5), κάτι που απετέλεσε το θεμέλιο και τη βάση του συνοδικού συστήματος.

Αν σταματούσαμε σ' αυτό το σημείο τη θεώρηση των εκκλησιολογικών δεδομένων της παύλειας γραμματείας θα περιορίζαμε επικίνδυνα την ευρύτατη σημασία της παύλειας εικόνας της Εκκλησίας ως «*σώματος Χριστοῦ*», τονίζοντας την πνευματολογική μόνο πλευρά του θέματος. Είναι αλήθεια

πως όλο και περισσότερο στις νεώτερες αναζητήσεις του εκκλησιολογικού προβλήματος ανακαλύπτεται η πνευματολογική άποψη. Παρόλα αυτά, αν και η Ορθόδοξη ανατολή αντέδρασε σε κάθε προσπάθεια υποτίμησης του αγιοπνευματικού παράγοντα που ακούσια ή εκούσια επιχειρήθηκε με το *filioque* στη Δύση, ο μονομερής τονισμός της πνευματολογικής όψης του μυστηρίου της Εκκλησίας μπορεί να μετατρέψει την εκκλησιολογία σε ένα είδος «χαρισματικής κοινωνιολογίας». Κι αυτό είναι εμφανές στις προεκτάσεις που μπορεί να έχει η θεώρηση του θέματος από πολλούς νεότερους Ορθόδοξους θεολόγους (Χομιάκωφ, Μπουλγκάκωφ κ.ά.). Σ' αυτή τη μονομέρεια μπορεί να οδηγήσει και ο υπερτονισμός της θεωρίας της «γενικής ιερωσύνης» με βάση την περί «βασιλείου ιερατεύματος» διδασκαλία της Κ.Δ., αν απομονώσει κανείς αυτή τη θεώρηση του θέματος στις εργασίες διακεκριμένων ελλήνων θεολόγων (Π.Μπρατσιώτης, Τρεμπέλας, Καρμίζης κ.ά.).

Για να συμπληρωθεί επομένως η εικόνα της Εκκλησίας ως «σώματος Χριστού» χρειάζεται να τονιστεί και η *altera pars*, η χριστολογική όψη του θέματος. Στη βιβλική σκέψη, όπως και στη μακραίωνη παράδοση της αδιαίρετης Εκκλησίας, όλες οι πτυχές της χριστιανικής θεολογίας ήταν συνάρτηση της χριστολογίας. Αυτονόμηση, λοιπόν, της εκκλησιολογίας από το χριστολογικό δόγμα μπορεί να οδηγήσει μοιραία σε διαστρεβλώσεις, όπως συνέβη και με τη σωτηριολογία, η οποία σε κάποια ιστορική στιγμή απέτέλεσε ιδιαίτερο κεφάλαιο στα δογματικά εγχειρίδια της Δύσης και με την «περί ικανοποιήσεως θεωρία» του Ανσέλμου Κανταβρυγίας οδήγησε τον χριστιανισμό εκεί που τον οδήγησε. Άλλωστε η Εκκλησία είναι ο καρπός του απολυτρωτικού έργου του Χριστού και η «σύνοψή» του (Φλορόφσκυ 1973, 184). Διάσπαση επομένως της αγιοπνευματικής και χριστολογικής βάσεως του περί Εκκλησίας δόγματος είναι ανεπίτρεπτη, αφού δεν υπάρχει τελικά αντίθεση ανάμεσα στις δύο παύλεις εκφράσεις «*έν Χριστῶ*» και «*έν Πνεύματι*». Είναι γνωστή η διαλεκτική ανάμεσα στα «χαρίσματα» του Αγίου Πνεύματος και στα «αξιώματα» της Εκκλησίας.

Θεωρείται τελείως λαθεμένη σήμερα η εκτίμηση, ότι καθώς σταδιακά διαμορφώνονταν στη ζωή της Εκκλησίας ορισμένα καθαρά περιγεγραμμένα αξιώματα υποχώρησαν τα χαρίσματα και λειτουργήματα της κοινότητας. Η αρχέγονη χριστιανική Εκκλησία ως λαός του Θεού και χαρισματική κοινότητα απέκτησε από την πρώτη κιόλας στιγμή μια ορισμένη τάξη διοι-

κητικών διακονημάτων και διαμόρφωσε ένα συγκεκριμένο πολίτευμα, οι φορείς του οποίου είχαν επιφορτισθεί με τη διατήρηση της αποστολικής κληρονομιάς και το διαχωρισμό της σωστής (της «υγιαίνουσας» όπως αποκαλείται στις ποιμαντικές επιστολές) από τη λαθεμένη διδασκαλία. Σε καμιά όμως περίπτωση δεν απώλεσε τον προφητικό και χαρισματικό της χαρακτήρα ως λαού του Θεού (Βασιλειάδης 2005, ???). Μπορεί ακόμη να υποστηριχθεί με βεβαιότητα πως από τη γέννησή της η Εκκλησία ποτέ δεν έζησε χωρίς «τάξη». Είναι ενδεικτική η επιθυμία του Αποστόλου, η χαρισματική κοινότητα να λειτουργεί «εὐσχημόνως καὶ κατὰ τάξιν» (πρβλ. Α΄ Κορ 14,10), αφού «οὐ γάρ ἐστιν ἀκαταστασίας ὁ Θεός ἀλλά εἰρήνης» (Α΄ Κορ 14,33).

Ο χαρακτήρας όμως που κυριαρχεί στην παύλεια κατανόηση του μυστηρίου της Εκκλησίας είναι καθαρά εσχατολογικός. Η εσχατολογική προοπτική της παύλειας εκκλησιολογίας είναι ολοφάνερη στην κατανόηση του μυστηρίου της Θείας Ευχαριστίας. Την Εκκλησία, θα τονίσουν αργότερα οι Πατέρες, συνιστούν τα μυστήρια, που όλα τους συνεπάγονται εσωτερική μετοχή στο θάνατο και την ανάσταση του Χριστού και προσωπική «κοινωνία» μαζί του. Στους Κορινθίους ο απόστολος θα τονίσει ότι στην καρδιά της Εκκλησίας, στο μυστήριο δηλαδή της Θείας Ευχαριστίας, «τόν θάνατον τοῦ Κυρίου καταγγέλομεν... ἄχρις οὗ ἔλθῃ» (Α΄ Κορ 11,26). Αυτή την εσχατολογική προοπτική διακρίνουμε εξελισσόμενη σε ολόκληρο το φάσμα της πρωτοχριστιανικής γραμματείας. Η Εκκλησία ως προληπτική φανέρωση και έκφραση της βασιλείας του Θεού δεν αντέγραψε την ιεραρχικά δομημένη ιερατική τάξη της ισραηλιτικής θρησκείας, αλλά περιστράφηκε γύρω από το πρόσωπο του Χριστού. Παρέμεινε δηλαδή ουσιαστικά πιστή στον πρωτογενή ορισμό από τον Απόστολο Παύλο της Εκκλησίας ως «σώματος Χριστοῦ».

Φυσιολογικά, λοιπόν, ο συγγραφέας της προς Εφεσίους υπογραμμίζει ότι ο Θεός προσφέρει τον Χριστό «κεφαλὴν ὑπὲρ πάντα τῇ Ἐκκλησίᾳ ἣτις ἔστιν τὸ σῶμα αὐτοῦ, τὸ πλήρωμά του τὰ πάντα ἐν πᾶσιν πληρουμένου» (1,23). Σ' αυτό ακριβώς το πλαίσιο πρέπει να κατανοούνται και οι μαρτυρίες των Ποιμαντικών επιστολών, όπως και της προς Εβραίους, όπου η χριστολογική βάση της εκκλησιολογίας γίνεται ακόμη πιο εμφανής. Εδώ η Εκκλησία προσδιορίζεται όχι απλώς από το γεγονός της ενανθρωπήσεως, αλλά από το σύνολο της Θείας Οικονομίας. Και το εσχατολογικό υπόβαθρο των εκκλησιαστικών αξιωμάτων φανερώνεται από τη σύνδεση του «μνημονεύετε

τῶν ἡγουμένων ὑμῶν» με το «Ἰησοῦς Χριστός ἐχθές καί σήμερον ὁ αὐτός καί εἰς τοὺς αἰῶνας» (Εβρ 13,7-8). Λίγο αργότερα στην Αποκάλυψη ο εσχατολογικός χαρακτήρας της Εκκλησίας θα προσδιοριστεί από την εικόνα της ουράνιας λατρείας του αρνίου που περιστοιχίζεται από τους 24 πρεσβυτέρους. Και η εκκλησιολογία της Αποκαλύψεως δεν αποτελεί παρά το προστάδιο της ιγνάτειας περί Εκκλησίας αντιλήψεως ως ευχαριστιακής κοινότητας, με τον επίσκοπο «τύπον Χριστοῦ» περιστοιχιζόμενο από το πρεσβυτέριο και σύμπαντα το λαό.

Όλες οι παραπάνω εκκλησιολογικές αναφορές της αποστολικής και μεταποστολικής περιόδου έχουν την αφετηρία τους στην παύλεια εκκλησιολογία και δεν είναι παρά περαιτέρω θεολογικές επεξεργασίες της εικόνας της Εκκλησίας ως σώματος Χριστού. Με την εσχατολογική σύλληψη του μυστηρίου της Εκκλησίας η αρχέγονη χριστιανική κοινότητα ήθελε να δείξει πως δεν ήταν απλώς μια ιεραρχικά δομημένη θρησκευτική κοινότητα, αλλά η αντανάκλαση της εσχατολογικής φανέρωσης της βασιλείας του Θεού, ουσιαστικά δηλαδή το σώμα του ζώντος Χριστού, όπως Θεόπνευστα διατυπώνει ο απόστολος Παῦλος.

Η εσχατολογική διάσταση του μυστηρίου της Εκκλησίας βιώθηκε απαρέγκλητα στην μακραίωνη παράδοση της Ορθοδοξης Εκκλησίας και κυρίως στην Θείας Ευχαριστία. Ως εκ τούτου, για την ορθή κατανόηση της αρχέγονης εκκλησιολογίας είναι απαραίτητη και η κριτική θεώρηση της παύλειας ευχαριστιολογίας.

Ελευθερία

Βιβλιογραφία: F.S. Jones, *“Freiheit” in der Briefen des Apostels Paulus: Eine historische exegetische und religionsgeschichtliche Studie*, Goettingen 1987. H. Schlier, «ἐλευθερία κλπ», *TDNT* τόμ. Β', 496-502. R. Bultmann, *Theology of the New Testament*, τόμ. Α' London 1955, σσ. 330-352. Β. Στογιάννου, *Ελευθερία*, Θεσσαλονίκη 1973. K. Stendahl, *Paul Among Jews and Gentiles*, Φιλαδέλφεια, Fortress, 1976. J.D.G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*, Εδιμβούργο Τ. & Τ. Clark, 1997 και Grand Rapids, Eerdmans, 1998. Daniel Boyarin, *A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity*, Μπέρκλεϋ και Λος Άντζελες, UCP 1994. A.F. Segal, *Paul the Convert: The Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee*, New Haven 1990. H.D.Betz, *Paul's Concept of Freedom in the Context of Hellenistic Discussion about the Possibilities of Human Freedom*, Barkley 1977. Π. Βασιλειάδης, «Η εν Χριστώ ελευθερία κατά τον απόστολο Παύλο», *Εις μαρτύριον τοις ἔθνεσιν. Τόμος χαριστήριος εικοσαετηρικός εις τον Οικουμενικόν Πατριάρχην κ.κ. Βαρθολομαίον*, Θεσσαλονίκη 2011, σσ. 59-77.

1. Στην **Παλαιά Διαθήκη** η ελευθερία εννοείται σχεδόν αποκλειστικά στην κοινωνική της διάσταση, σε αντιδιαστολή δηλαδή με τη δουλεία. Ο εβραϊκός όρος *חֵרֶשׁ* (*herša*) για την «ελευθερία» εμφανίζεται συχνά σε συζητήσεις περί δουλείας και απελευθέρωσης. Σε αυτά τα κείμενα, ο όρος *חֵרֶשׁ* (ελεύθερος) χρησιμοποιείται κυρίως για να ορίσει κάποιον ο οποίος απλώς απελευθερώθηκε από τη δουλεία. Μολονότι η λύτρωση του Ισραήλ από τη σκλαβιά στην Αίγυπτο μνημονεύεται στα πλαίσια του θεσμού του Ιωβηλαίου προς υποστήριξη της απελευθέρωσης όλων των Ιουδαίων σκλάβων κάθε έβδομο έτος (Δτ 15,15), η Παλαιά Διαθήκη δεν αναπτύσσει κάποια θεολογία της απελευθέρωσης στη βάση της Εξόδου. Στο *Λευιτικό* μάλιστα υποστηρίζεται ότι ο Ισραήλ απολυτρώθηκε προκειμένου να υπηρετεί τον Θεό (Λευ 25,42· πρβλ. Δτ 6,20-25).

Εν ολίγοις, βλέπουμε ότι η ορολογία που χρησιμοποιείται για να περιγράψει αυτό το γεγονός αναφέρεται πρωτίστως σε «απολύτρωση» και όχι σε «ελευθερία». Μόνο στην περιγραφή του *Ιωβηλαίου*, του έτους δηλαδή της «απελευθέρωσης», συναντάμε μια πραγματική κατανόηση της απελευθέρωσης (Λευ 25,10). Η ιδέα αυτή αναπτύχθηκε θεολογικά στον Τριτο-ησαΐα (Ησ 61,1), στην περικοπή δηλαδή πάνω στην οποία ο Ιησούς από τη Ναζαρέτ στήριξε την προγραμματική του διακήρυξη (Λκ 4,16εξ).

2. Στο ελληνικό, ελληνιστικό και ρωμαϊκό περιβάλλον, σε αντίθεση με την παλαιοδιαθηκική (σημιτική) παράδοση, ο ελληνικός όρος «ἐλευθερία» συνδέεται αρχικά με την ελληνική αντίσταση κατά της περσικής αυτοκρατορίας. Ο Ηρόδοτος π.χ. αντιλαμβάνονταν τους περσικούς πολέμους ως υπεράσπιση της ελευθερίας και του νόμου έναντι του δεσποτισμού. Η ἐλευθερία, όπως και η λατινική της μετάφραση *libertas*, αναπτύχθηκαν ακόμη περισσότερο λίγο αργότερα στον ελληνικό και ρωμαϊκό κόσμο. Ένας από τους κλασικούς ορισμούς της «ελευθερίας», από την εποχή ακόμη του Αριστοτέλη, ήταν «τὸ ὅ,τι ἂν βούλεται τις ποιεῖν», το οποίο επανέλαβε και ο Κικέρων στα λατινικά (Κικέρων, *De Officiis* 1.70· Επίκτητος, *Διατριβαί*, 4.1.1· Δίων Χρυσόστομος, *Λόγοι*, 14.13,17 κλπ).

Οι Έλληνες και οι Ρωμαίοι γνώριζαν βέβαια ότι ένας τέτοιος ορισμός μπορούσε να οδηγήσει σε σύγκρουση με το νόμο. Οι στωικοί φιλόσοφοι έλυσαν το πρόβλημα με το επιχείρημα ότι, αφού ο νόμος (της φύσης) είναι καλός και αφού κανείς δεν επιθυμεί να πράττει το κακό, ο μόνος άνθρωπος που είναι πραγματικά ελεύθερος και κάνει ό,τι θέλει είναι αυτός που πράττει το καλό, άρα αυτός που τηρεί το νόμο (Επίκτητου, *Διατριβαί*, 4.1.1-5, 158). Ούτε όμως αυτή η διευκρίνιση έβαλε τέλος στις συζητήσεις, και αργότερα οι Κυνικοί εισηγήθηκαν τη θεωρία σύμφωνα με την οποία τον πραγματικό νόμο μπορεί να τον αναγνωρίσει μονάχα ο τραχύς και ατομικός άνθρωπος με τον αγώνα του ενάντια σε χυδαίες αντιλήψεις (στις οποίες περιλαμβάνονται και νόμοι, που απλά είναι δημιουργήματα των ανθρώπων). Η θεώρηση αυτή συμπίπτει με την ανάδυση της ιδέας της *οἰκουμένης*, η οποία πήρε τη θέση της «πόλεως» ως του πλαισίου της ανθρώπινης κοινωνίας (Jones). Ως συνέπεια αυτών, αλλά και παραπλήσιων, αντιλήψεων άρχισε στην ελληνιστική εποχή να καθιερώνεται η έννοια της «εσωτερικής», «εξατομικευμένης» ελευθερίας. Ένα στοιχείο που τέλος θα πρέπει να υπογραμμιστεί, είναι ότι κατά την κλασική αρχαιότητα γινόταν σαφής συσχετισμός μεταξύ ελευθερίας και Θεού, με τον όρο *ἐλευθέριος* (απελευθερωτής) να αποτελεί συνηθισμένο επιθετικό προσδιορισμό των θεοτήτων.

3. Στην **Καινή Διαθήκη** οι επιστολές του Αποστόλου Παύλου είναι εκείνες που πραγματεύονται αναλυτικότερα την έννοια της ελευθερίας. Είναι μάλιστα χαρακτηριστικό, ότι σχεδόν όλες οι χρήσεις του όρου

ἐλευθερία και των ομόρριζών του (ἐλεύθερος, ἐλευθεροῦν) στην Καινή Διαθήκη, απαντούν στις πρωτοπαύλειες επιστολές (26 συνολικά – με ελάχιστες να βρίσκονται εκτός των αυθεντικών αυτών κειμένων του Παύλου). Στις επιστολές του αποστόλου Παύλου μάλιστα βρίσκουμε την πρώτη, στοιχειώδη έστω, προσπάθεια να κατανοηθεί η χριστιανική πίστη ως ελευθερία. Αν και ο Παύλος είναι ο πλέον διαπρύσιος κήρυκας της ελευθερίας σε ολόκληρη τη Βίβλο, εντούτοις η θεολογία του περί ελευθερίας συζητήθηκε για μεγάλο χρονικό διάστημα εντός του πλαισίου του εβραϊκού νόμου, από πολλούς μάλιστα σε αντιδιαστολή με αυτόν. Κατά συνέπεια η ελευθερία γινόταν αντιληπτή σχεδόν αποκλειστικά σε σχέση με την αμαρτία και το θάνατο. Με άλλα λόγια, η παύλεια ελευθερία κατενοείτο σχεδόν αποκλειστικά ως ελευθερία από το νόμο, ελευθερία από την αμαρτία και ελευθερία από το θάνατο (Schlier, Bultmann). Η ανάλυση όμως αυτή, βασισμένη σε μια επιφανειακή και όχι διεξοδική μελέτη ορισμένων καινοδιαθηκικών δεδομένων, υπαγόρευε ότι στην αρχέγονη χριστιανική παράδοση μια ολιστική αντίληψη της ελευθερίας (τέτοια που να περιλαμβάνει δηλαδή την απελευθέρωση) δεν είχε καθοριστική σημασία για τη σωτηρία. Το εύλογο ερώτημα για όσους γνωρίζουν την αδιαμφισβήτητη σχέση που υφίσταται στην Παλαιά Διαθήκη μεταξύ ελευθερίας και απελευθέρωσης, είναι πώς ένας Ιουδαίος, πιστός κατά γενική ομολογία στις παραδόσεις του, μπόρεσε να περιφρονήσει παντελώς τον εβραϊκό νόμο, και επιπλέον να δώσει εσωτερικό-υποκειμενικό χαρακτήρα στη θεμελιώδη υπόθεση της *Shema* (Άκουε Ισραήλ). Σήμερα, βέβαια, οι πάντες έχουν διαπιστώσει ότι το παραπάνω τριμερές σχήμα δεν βασίζεται σε διεξοδική μελέτη των σχετικών χωρίων, αλλά στην υπόθεση ότι ο νόμος, η αμαρτία και ο θάνατος, που αναμφίβολα αποτελούν κεντρικής σημασίας έννοιες στη σκέψη του Παύλου, θα πρέπει φυσιολογικά να επηρέασαν και την αντίληψή του περί ελευθερίας. Η συμβατική αυτή αντιμετώπιση της παύλειας θεολογίας, η οποία διαμορφώθηκε σαφέστερα κατά την εποχή που ακολούθησε τη Μεταρρύθμιση, οφειλόταν στην αντίθεση μεταξύ *Νόμου* και *Ευαγγελίου*, αντίθεση που αποτέλεσε για αιώνες το κύριο μέσο προσέγγισης της χριστιανικής θεολογίας στο σύνολό της (Stendahl). Η αντίθεση αυτή ήταν αποτέλεσμα της παύλειας διδασκαλίας περί της εκ πίστεως δικαίωσης (Ευαγγέλιο) του ανθρώπου, η

οποία όμως οριζόταν σε αντιδιαστολή με την εξ έργων δικαίωση που υπαγόρευε ο εβραϊκός νόμος (Dunn). Η αντίθεση μεταξύ χριστιανισμού (Ευαγγέλιο) και ιουδαϊσμού (Νόμος) πέρασε αναπόφευκτα στο προσκήνιο. Η πρόσφατη βιβλική έρευνα, ωστόσο, κατέδειξε πειστικά ότι η παλαιά (κυρίως, αλλά με κανέναν τρόπο αποκλειστικά) προτεσταντική αυτή άποψη οφειλόταν περισσότερο στην πολεμική της Μεταρρύθμισης, παρά στην κριτική μελέτη του Ιουδαϊσμού και των κανονικών και λοιπών κειμένων του, αγνοώντας επί πλέον, ότι το Ευαγγέλιο του αποστόλου Παύλου ήταν για όλους, και για τους Ιουδαίους και για τους εθνικούς.

Σημαντικό για το θέμα υπήρξε επίσης το γεγονός, ότι αναγνωρίστηκε πως η μεταστροφή του Παύλου ήταν στην πραγματικότητα μια προφητική κλήση, όμοια με εκείνη των προφητών της Παλαιάς Διαθήκης. Τουλάχιστον δεν αποτελούσε μεταστροφή από τον «Ιουδαϊσμό» του πρώτου αιώνα, όπως θα τον ορίζαμε σήμερα, αλλά μια μεταστροφή εντός του Ιουδαϊσμού. Ο Παύλος δεν θεωρούσε τον εαυτό του αποστάτη, αλλά «ριζοσπάστη Ιουδαίο» (Boyarin), που αισθανόταν ότι ήταν καθήκον του να συνεχίσει την αποστολή του Ισραήλ, ο οποίος όφειλε να γίνει φως εθνών, ευλογία δηλαδή για όλο τον κόσμο (Segal). Κατά συνέπεια, ο παύλειος χριστιανισμός δεν ορίζεται πλέον σε αντιπαράθεση προς τον Ισραήλ, αλλά αναφορικά με την κληρονομιά και το ιεραποστολικό χρέος του Ισραήλ. Η εκ νέου ανάγνωση και ερμηνεία του Ρωμ 9-11 βοήθησε στο να επισημανθεί, ότι ο Παύλος δεν ήλπιζε σ' έναν χριστιανισμό απελευθερωμένο από τον μωσαϊκό νόμο και διακριτό από τον Ισραήλ, αλλά σ' έναν Ισραήλ ο οποίος θα διακρινόταν από τη χάρη και την κλήση του Θεού, έναν Ισραήλ του οποίου οι εθνικοί θα αποτελούσαν αναπόσπαστο τμήμα.

Δεν είναι, όμως, μόνο αυτή η «νέα προοπτική» (όρο που επινόησε ο J.D.G. Dunn) στην παύλεια θεολογία που απαιτεί μια νέα προσέγγιση της παύλειας αντίληψης περί ελευθερίας. Και τα ίδια τα παύλεια κείμενα περί ελευθερίας μας φανερώνουν μια διαφορετική εικόνα για το θέμα αυτό.

4. Οι μαρτυρίες των πρωτοπαύλειων επιστολών.

α. Ξεκινώντας από τα χρονολογικά αρχαιότερα κείμενα ο όρος ελευθερία απαντά για πρώτη φορά στη χριστιανική γραμματεία στο Α' Κορ 7,22, σε ένα λογοπαίγνιο, με το οποίο ο Παύλος περιγράφει τον χριστιανό δούλο ως

απελεύθερο του Κυρίου και τον ελεύθερο χριστιανό ως δούλο του Χριστού («ὁ γὰρ ἐν Κυρίῳ κληθεὶς δοῦλος ἀπελεύθερος Κυρίου ἐστίν· ὁμοίως καὶ ὁ ἐλεύθερος κληθεὶς δοῦλος ἐστὶ Χριστοῦ»). Ασχέτως του πώς ερμηνεύει κανείς το *crux interpretum* (μᾶλλον δὲ χρῆσαι) στο *Α' Κορ* 7,21 («επωφελήσου από την παρούσα κατάσταση σου περισσότερο τώρα παρά ποτέ· ἢ «εκμεταλλεύσου την ευκαιρία»), ως απάντηση στο ρητορικό ερώτημα «ἀλλ' εἰ καὶ δύνασαι ἐλεύθερος γενέσθαι», η διαλεκτική που χρησιμοποιείται εδώ προκειμένου να παρηγορήσει το χριστιανό δούλο θυμίζει έντονα ένα ευρύ φάσμα ελληνοιστικών απόψεων και συζητήσεων, οι οποίες δεν δέχονταν ότι η εξωτερική κοινωνική θέση ήταν σημαντική για την πραγματική (δηλαδή την εσωτερική) ελευθερία. Η ιδέα αυτή υπήρχε σαφώς ήδη στον Ευριπίδη (*Fragmenta* 831), και ήταν η συνηθισμένη αφετηρία στις συζητήσεις των Στωικών και των Κυνικών περί ελευθερίας (Δίων Χρυσόστομος, *Λόγοι* 14.15· Ἐπικτήτου, *Διατριβαί*, 4.1). Αυτό που κάνει στην πραγματικότητα εδώ ο Παῦλος, είναι ότι εισάγει επί πλέον και μια χριστολογική διάσταση. Ο Χριστός απελευθερώνει τους χριστιανούς από τη δουλεία σε κάποιον τρίτο, ενεργώντας μ' αυτόν τον τρόπο ως πάτρωνας των δούλων. Γι' αυτόν το λόγο ο Παῦλος χρησιμοποιεί για τον εαυτό του, αλλά και για όλους τους χριστιανούς, τον επιθετικό προσδιορισμό «δοῦλος Χριστοῦ», που σημαίνει πως αρνείται να είναι δούλος οποιασδήποτε άλλης δύναμης. Συμπερασματικά, όταν ο Παῦλος κάνει λόγο για εσωτερική ελευθερία, είναι σαφές ότι χρησιμοποιεί την ελληνοιστική παράδοση περί ελευθερίας. Παράλληλα με τη θέση του Παύλου ότι ο «Χριστός ἡμᾶς ἠλευθέρωσεν» υπάρχουν πολυάριθμες παρόμοιες θέσεις των Κυνικών που αναφέρονται στον Διογένη (Λουκιανός, *Βίων πρᾶσις* 8 κ.ά.), αλλά και των Επικουρείων που αναφέρονται στον Επίκουρο (Κικέρων, *Tusculanae Disputationes* 1.48· Λουκιανός, *Ἀλέξανδρος ἢ Ψευδομάντις* 47.61 κλπ.).

β. Στη συζήτηση περί των ειδωλοθύτων στο *Α' Κορ* 8,1-11,1 παρουσιάζονται δύο διακριτές έννοιες της ελευθερίας. Στο κεφ. 9 ο Παῦλος διατείνεται ότι είναι ελεύθερος όλων γιατί δεν δέχεται χρήματα για το κήρυγμά του. Αντί γι' αυτό, κηρύσσοντας αφιλοκερδώς διαφυλάσσει την ακεραιότητα και την αυθεντία του σε ό,τι αφορά το Ευαγγέλιο και έτσι μπορεί να κερδίσει περισσότερους προσήλυτους (*Α' Κορ* 9,19). Η πρόσφατη έρευνα έχει αναγνωρίσει ότι το είδος της ελευθερίας, που έχει εδώ κατά

νον ο Παύλος, είναι ακριβώς η έννοια της ελευθερίας που συναντούμε στην ελληνιστική παράδοση. Το παράδειγμα του Σωκράτη στον Ξενοφώντα (*Άπομνημονεύματα*, 1.2.5-7 και *Άπολογία Σωκράτους*, 16· επίσης *Musonius Rufus, Fragmenta* 11) είναι χαρακτηριστικό. Η παράδοση αυτή φτάνει μέχρι την εποχή του Παύλου, καθώς μια ολόκληρη πραγματεία του Λουκιανού (*Περί τῶν ἐπὶ μισθῶ συνόντων*) είναι αφιερωμένη ακριβώς στο ζήτημα της απώλειας της ελευθερίας μέσω της αποδοχής μισθοῦ. Με άλλα λόγια, η παύλεια ελευθερία στο Α΄ Κορ 9 δεν είναι δώρο του Χριστού ή του Θεού, αλλά κάτι που αποκτά ο ίδιος ο Παύλος παραιτούμενος της οικονομικής υποστήριξης, παρ' όλο που γνωρίζει ότι ο Χριστός είχε παραγγείλει το αντίθετο (Α΄ Κορ 9,14).

γ. Ελευθερία με την ειδική χριστιανική σημασία απαντάται μόνο στο Α΄ Κορ 10,29. Ορισμένοι Κορίνθιοι υποστήριζαν ότι ήταν ελεύθεροι να τρώνε ειδωλόθυτα (Α΄ Κορ 10,29) επειδή η χριστιανική πίστη τούς είχε πείσει ότι οι θεοί των εθνικών δεν υπάρχουν (Α΄ Κορ 8,4). Θεωρούσαν έτσι τους εαυτούς τους ελεύθερους, ελεύθερους όμως σε αντιδιαστολή όχι με τους Ιουδαίους αλλά με τους εθνικούς (Α΄ Κορ 8,7). Το υπόβαθρο μιας τέτοιας αντίληψης για την ελευθερία βρίσκουμε ασφαλώς και στους Κυνικούς, οι οποίοι ήταν διαβόητοι για την απουσία διακρίσεων στις διατροφικές τους συνήθειες, συνδέοντάς τες με την «ελευθερία» (Πορφύριος, *Περί ἀποχῆς ἐμψύχων* 1,42· και *Διογ. Λαέρτιος* 6,73). Ο απόστολος Παύλος, όμως, πρόσθεσε μιαν άλλη διάσταση, αυτή τη φορά την εκκλησιολογική, όπως είχε κάνει στο κεφ. 7 με τη χριστολογική («*ἵνα τί γὰρ ἡ ἐλευθερία μου κρίνεται ὑπὸ ἄλλης συνειδήσεως;*» Α΄ Κορ 10,29· βλ. επίσης Α΄ Κορ 10,32, «*καὶ τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ Θεοῦ*», συμπληρωματικά με την επιχειρηματολογία του στο Α΄ Κορ 8,9, «*βλέπετε δὲ μήπως ἡ ἐξουσία ὑμῶν αὕτη πρόσκομμα γένηται τοῖς ἀσθενοῦσιν*»). Με άλλα λόγια, ο απόστολος Παύλος εδώ διορθώνει την κοινή περί ελευθερίας αντίληψη εισάγοντας μια τελείως διαφορετική σημασία του όρου. Παρότι εκείνοι που είχαν εισαγάγει την εν λόγω αντίληψη των Κυνικών για την ελευθερία ήταν οι Κορίνθιοι, ο Απόστολος Παύλος δεν απορρίπτει τη νέα αυτή ερμηνεία της χριστιανικής πίστες, αλλά καταφεύγει σε άλλες ελληνιστικές έννοιες της ελευθερίας που γνωρίζει, προκειμένου να προαγάγει μια περισσότερο ολιστική, και ασφαλώς όχι μόνον υποκειμενική-εσωτερική, αντίληψη περί ελευθερίας.

δ. Στο Β' Κορ 3,17 ο Παύλος μιλάει και πάλι θετικά για τη χριστιανική ελευθερία και επαναλαμβάνει άλλη μία σχετική ελληνιστική παράδοση. Η *ἐλευθερία* εδώ ισοδυναμεί με την *παρρησία*, δηλαδή με την ελευθερία να μιλάει κανείς ευθαρσώς και ασυγκάλυπτα, διότι «οὐ δὲ τὸ Πνεῦμα Κυρίου, ἐκεῖ ἐλευθερία». Αυτό φαίνεται και στο στίχο 3:12. Στα κείμενα της ελληνιστικής εποχής οι δύο λέξεις είναι συχνά συνώνυμες (Λουκιανός, *Δημῶναξ* 3, και *Περὶ τῆς Περειγρίνου τελευτῆς* 18· επίσης, *Φίλων, Περὶ τοῦ πάντα σπουδαῖον ἐλεύθερον εἶναι*, 95).

ε. Η επισήμανση ότι καμία από αυτές τις περί ελευθερίας απόψεις δεν έχει σχέση με το συμβατικό σχήμα «ελευθερία από το νόμο, την αμαρτία και το θάνατο», ρίχνει νέο φως στην παύλεια χρήση της έννοιας της ελευθερίας στην προς Γαλάτας επιστολή του. Κανείς σήμερα δεν μπορεί να υποστηρίξει ότι ο Παύλος είχε κηρύξει την «ελευθερία από το νόμο» στην αρχική του διακήρυξη στους Γαλάτες (ή σε οποιαδήποτε άλλη από τις κοινότητές του). Όπως έχουμε δει μέχρι τώρα, πουθενά στις αρχαιότερες (και από κάθε άποψη αυθεντικότερες) επιστολές του δεν παρουσιάζει ο Παύλος μια τέτοια κατανόηση του όρου *ελευθερία*. Θα πρέπει επιπλέον να σημειώσουμε, ότι σε αυτή την επιστολή πουθενά δεν αναφέρεται η φράση «ελευθερία από το νόμο». Όταν ο Παύλος κάνει λόγο για την «άνω Ιερουσαλήμ» ως ελεύθερη στο *Γαλ* 4,26, εννοεί ελεύθερη από τη διαφθορά (πρβλ. *Ρωμ* 8,21)· επίσης, στο *Γαλ* 5,1 η ελευθερία του χριστιανού περιλαμβάνει τουλάχιστον και την ελευθερία από την δουλεία στα *στοιχεῖα*. Το αποτέλεσμα που προσπαθούσε να επιτύχει ο Παύλος χρησιμοποιώντας με ρητορικό τρόπο τον όρο «ελευθερία» αποδεικνύεται ξεκάθαρα και από την πολιτική εικόνα που χρησιμοποιεί στο *Γαλ* 2,4εξ. Ο Παύλος διεκδικεί τον όρο «ελευθερία» για τη δική του εκδοχή του Ευαγγελίου και αποκαλεί τους αντιπάλους του «κατασκόπους και εχθρούς της ελευθερίας». Καθώς σκοπός των αντιπάλων του ήταν να υποδουλώσουν «οι ίδιοι» τους ελεύθερους χριστιανούς, είναι σαφές ότι ο Παύλος εδώ δεν κάνει χρήση της συμβατικής έννοιας της «ελευθερίας από το νόμο». Ο όρος «ελευθερία» χρησιμοποιείται μάλλον σε συμφωνία με τον κλασικό στερεότυπο αριστοτελικό ορισμό ως «ελευθερία τού να κάνει κανείς ό,τι θέλει».

στ. Η παραπάνω αυτή συγκεκριμένη σημασία ταιριάζει με το *Γαλ 5,13* (μόνον μὴ τὴν ἐλευθερίαν εἰς ἀφορμὴν τῆ σαρκί), όπου προστίθεται μια αμιγώς εκκλησιολογική απόχρωση (ἀλλὰ διὰ τῆς ἀγάπης δουλεύετε ἀλλήλοις), διότι σε αυτό το χωρίο η κατάσταση της δουλείας περιγράφεται ως έλλειψη της δυνατότητας να κάνει κανείς ό,τι επιθυμεί (*Γαλ 5,17*).

ζ. Η παραπάνω ανάλυση μας οδηγεί στην επιτομή της παύλεια σκέψης, στην προς Ρωμαίους επιστολή του. Σε αυτή την επιστολή συναντούμε τους στίχους «ἐλευθερωθέντες δὲ ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας» (*Ρωμ 6,18*), «ὅτε γὰρ δοῦλοι ἦτε τῆς ἁμαρτίας ἐλεύθεροι» (στίχος 20), και «νυνὶ δὲ ἐλευθερωθέντες ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας» (στίχος 22), στον οποιους κυρίως βασιζεται η επιχειρηματολογία περί εσωτερικής-ατομικής ελευθερίας στον Παύλο. Εντούτοις, η παύλεια χρήση του όρου «ἐλευθερία» στην προς Ρωμαίους είναι πολύ πιο προσεκτική, από όσο γενικώς θεωρούνταν στο παρελθόν. Είναι εντυπωσιακό ότι στο *Ρωμ 6,18-22* όλες οι διατυπώσεις περί ελευθερίας χρησιμοποιούνται με έναν εντελώς ουδέτερο τρόπο, ώστε να περιγράφουν τόσο την χριστιανική όσο και τη μη χριστιανική ύπαρξη. Οι στίχοι 6,18 και 22 («ἐλευθερωθέντες δὲ ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας») αντισταθμίζονται από τον στίχο 20 («ἐλεύθεροι ἦτε τῆ δικαιοσύνη»). Μόνο στο *Ρωμ 7,2-3* βρίσκουμε τη φράση «ἐλευθέρα ἐστὶν ἀπὸ τοῦ νόμου», όμως στη συγκεκριμένη συνάφεια η έμφαση δίνεται στη νέα διαθήκη των χριστιανών. Τέλος, το *Ρωμ 8,21* μεταφέρει την ελευθερία εξ ολοκλήρου στο μέλλον, στη βάση μιας αποκαλυπτικής παράδοσης (ελευθερία από τη διαφθορά, βλ. και *Γαλ 4,26*), επεκτείνοντάς την στην κοσμική σφαίρα («ὅτι καὶ αὐτὴ ἡ κτίσις ἐλευθερωθήσεται ἀπὸ τῆς δουλείας τῆς φθορᾶς εἰς τὴν ἐλευθερίαν τῆς δόξης τῶν τέκνων τοῦ Θεοῦ»). Μερικοί μελετητές θεωρούν ότι ο συγκρατημένος τρόπος του Παύλου και οι εκ μέρους του περιορισμοί στη χρήση της «ελευθερίας» στην προς Ρωμαίους επιστολή οφείλονται οπωσδήποτε στην υποψία που είχε ότι οι Ρωμαίοι είχαν ακούσει να καθυβρίζεται το κήρυγμα του και να απαξιώνεται ως ελευθεριάζον (*Ρωμ 3,8· 6,1,15*).

η. Οι υπόλοιπες καινοδιαθηκικές μαρτυρίες σχετικά με την ελευθερία είτε ακολουθούν την παύλεια σκέψη ή την αναλύουν περαιτέρω, όπως είναι σαφές στην Ιωάννεια σύνδεση αλήθειας και ελευθερίας («καὶ γνώσεσθε τὴν ἀλήθειαν καὶ ἡ ἀλήθεια ἐλευθερώσει ὑμᾶς», *Ιω 8,32*).

Έρημος, ερημία

Βιβλιογραφία: Π. Βασιλειάδης, «Κοινωνία και ερημία. Τα Βιβλικά δεδομένα (και οι εκκλησιαστικές τους προεκτάσεις)», *Σύναξη* τ. 117 (Έρημος και Κοινωνία,) 2011, 27-49. G. Kittel, «ερημία, έρημος κλπ», *TDNT* τόμ. II, 657-60. M. V. Fox, "Jeremiah 2:2 and the 'Desert Ideal'," *CBQ* 35 (1973) 429-40.

Η πρώτη χρήση των σχετικών όρων *έρημος*, *ερημία*, *ερημόω* στην Αγία Γραφή είναι γεωγραφική, υποδηλώνοντας την ερημική τοποθεσία. Στην Πεντάτευχο (Τορά) διαβάζουμε: «*Ανέβη δὲ Αβραμ ἐξ Αἰγύπτου, αὐτὸς καὶ ἡ γυνὴ αὐτοῦ καὶ πάντα τὰ αὐτοῦ καὶ Λωτ μετ' αὐτοῦ, εἰς τὴν ἔρημον*» (Γεν 13:1). Επίσης κατά την έξοδο από την Αίγυπτο: «*Εἶπεν δὲ κύριος πρὸς Ααρών. Πορεύθητι εἰς συνάντησιν Μωυσεῖ εἰς τὴν ἔρημον*» (Εξ 4:27). Εδώ, βέβαια, υπολανθάνει και η διάσταση της ησυχίας. Μάλιστα και στην Κ.Δ. βρίσκουμε τον Ιησού να αναζητεί μη κατοικημένη περιοχή προκειμένου να βρεθεί εν ηρεμία και ησυχία με το Πατέρα ή με τους μαθητές του (Ματθ 14:13; Μαρκ 1:45; 6:31εξ κλπ.), κυρίως για να προσευχηθεί («*καὶ πρῶτ' ἔννυχα λίαν ἀναστὰς ἐξῆλθεν καὶ ἀπῆλθεν εἰς ἔρημον τόπον κάκεῖ προσήχετο*», Μαρκ 1:35). Ο ευαγγελιστής Λουκάς, μάλιστα, χαρακτηριστικά αναφέρει: «*αὐτὸς δὲ ἦν ὑποχωρῶν ἐν ταῖς ἐρήμοις καὶ προσευχόμενος*» (5:16).

Είναι, εντούτοις, χαρακτηριστικό, ότι στην Κ.Δ. η περιπλάνηση του Ισραήλ στην έρημο του Σινά υπογραμμίζεται ως περίοδος ανυπακοής (Εβρ 3:8-9, Πραξ 7:41εξ), αλλά και θεϊκής επενέργειας (Πραξ 7:36, Ιω 3:14, 6:31,49 «*οἱ πατέρες ὑμῶν ἔφαγον ἐν τῇ ἐρήμῳ τὸ μάννα καὶ ἀπέθανον*») και διδαχής (Πραξ 7:38), ενώ παράλληλα αποτελεί και έναν από τούς γεωγραφικούς χώρους της χριστιανικής ιεραποστολής. Ο απόστολος Παύλος αναφέρει χαρακτηριστικά: «*ὁδοιπορίαις πολλάκις, κινδύνοις ποταμῶν, κινδύνοις ληστῶν, κινδύνοις ἐκ γένους, κινδύνοις ἐξ ἔθνων, κινδύνοις ἐν πόλει, κινδύνοις ἐν ἔρημίᾳ*» (Β' Κορ 11:28), ενώ για τους μάρτυρες της πίστεως ο συγγραφέας της προς Εβραίους υπενθυμίζει: «*ἐπὶ ἐρημίαις πλανώμενοι καὶ ὄρεσιν καὶ σπηλαίοις καὶ ταῖς ὁπαῖς τῆς γῆς*» (Εβρ 11:38).

Όπως και στον Ιουδαϊσμό, έτσι και στην Κ.Δ. η ερημία θεωρείται ως ο γεωγραφικός χώρος από τον οποίο θα αρχίσει η νέα εσχατολογική εποχή (πρβλ. Πραξ 21:38; επίσης Ματθ 24:26; Αποκ 12:6,14). Αυτή είναι για

πολλούς ερμηνευτές η έννοια των πειρασμών του Ιησού επί 40 ημέρας στην έρημο, και δεν φαίνεται να σχετίζεται με τα 40 έτη στην έρημο (Δευτ 8:2), αφού εκεί δεν μπορεί να γίνει λόγος για πειρασμό, αλλά για περίοδο ανυπακοής. Είναι, άλλωστε, χαρακτηριστικές οι ομοιότητες των νηστειών του Μωυσή (Εξ 34:28) και του Ηλία (Γ' Βασ 19:5,8), παρά τις υπάρχουσες διαφορές, ιδιαίτερα στην περίπτωση του Ηλία που αναζητούσε καταφύγιο. Το κυριότερο στοιχείο στην Κ.Δ. είναι ότι ο Ιωάννης ο Βαπτιστής αρχίζει την αποστολή του στη έρημο («ἐγένετο Ἰωάννης [ὁ] βαπτίζων ἐν τῇ ἐρήμῳ καὶ κηρύσσων βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν» Μαρκ 1:3εξ παρ.) ως «φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ· ἐτοιμάσατε τὴν ὁδὸν κυρίου, εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους αὐτοῦ», κατά την προφητεία του Ησαίου (40:3).

Το πιο χαρακτηριστικό όμως είναι ότι στους μεγάλους Προφήτες η έρημος, αλλά και η ερημία γενικότερα, είναι δηλωτικά θεϊκής τιμωρίας. Ο Ιεζεκιήλ π.χ. προειδοποιεί «καὶ ταῖς πόλεσίν σου ἐρημίαν ποιήσω, καὶ σὺ ἐρημος ἔσῃ, καὶ γνώση ὅτι ἐγὼ εἰμι κύριος» (35:4), και «ἐρημίαν αἰώνιον θήσομαί σε, καὶ αἱ πόλεις σου οὐ μὴ κατοικηθῶσιν ἔτι, καὶ γνώση ὅτι ἐγὼ εἰμι κύριος» (35:9). Το ίδιο και ο Ησαίας: «τὰ γὰρ ἔθνη καὶ οἱ βασιλεῖς, οἵτινες οὐ δουλεύσουσίν σοι, ἀπολοῦνται, καὶ τὰ ἔθνη ἐρημιά ἐρημωθήσονται» (60:12). Και αλλαχού: «ὁ θεὸς τὴν οἰκουμένην ὅλην ἔρημον καὶ τὰς πόλεις καθεῖλεν» (14:17). Κάτι τέτοιο υπονοείται και στις Πράξεις από τον Λουκά κατά την εκλογή του Μαθθία, «γέγραπται γὰρ ἐν βίβλῳ ψαλμῶν· γεννηθήτω ἡ ἔπαυλις αὐτοῦ ἔρημος καὶ μὴ ἔστω ὁ κατοικῶν ἐν αὐτῇ, καὶ τὴν ἐπισκοπὴν αὐτοῦ λαβέτω ἕτερος» (1:20) (Kittel).

Η μεσσιανική μάλιστα εποχή χαρακτηρίζεται από την άρση της ερημίας στη Νέα Ιερουσαλήμ: «καὶ ἐξανθήσει καὶ ἀγαλλιᾶσεται τὰ ἔρημα τοῦ Ἰορδάνου, καὶ ἡ δόξα τοῦ Λιβάνου ἐδόθη αὐτῇ καὶ ἡ τιμὴ τοῦ Καρμήλου, καὶ ὁ λαὸς μου ὀψεται τὴν δόξαν κυρίου καὶ τὸ ὕψος τοῦ θεοῦ» (Ησ 35:2), και αλλαχού: «ῥηξάτω εὐφροσύνην ἅμα τὰ ἔρημα Ἱερουσαλημ, ὅτι ἠλέησεν κύριος αὐτὴν καὶ ἐρρύσατο Ἱερουσαλημ» (Ησ 52:9), και «οὐκέτι κληθήσῃ Καταλελειμμένη, καὶ ἡ γῆ σου οὐ κληθήσεται Ἔρημος» (62:4). Και όπου γίνεται θετική αναφορά, όπως στον Ιερεμία για παράδειγμα, αυτή έχει να κάνει με την έξοδο από την δουλεία και την περιπλάνηση στην έρημο του Σινά και όχι με καμιά θετική αποτίμηση της ερήμου (Fox).

Με βάση τα παραπάνω, λοιπόν, για την ορθή κατανόηση της βιβλικής έννοιας της ερημίας απαιτείται μια παράλληλη θεώρηση του αντίποδα της ερημίας, της έννοιας δηλαδή της «κοινωνίας», έννοιας δηλαδή που αντισταθμίζει τον αρνητικό ως επί το πλείστον προσδιορισμό της ερημίας στην βιβλική γραμματεία. Άλλωστε είναι διάχυτος στα βιβλικά κείμενα ο προσδιορισμός της αυτοσυνειδησίας του «λαού του Θεού» ως *κοινωνίας*. Στις ελάχιστες, βέβαια, περιπτώσεις χρήσεως του όρου στην μετάφραση των Ο' (3 όλες κι όλες Λευιτ 5:21, 3 Μακ 4:6 και Σοφ. Σολ 8:18 - όταν ο Φίλων π.χ. έχει 103!) πρέπει να προστεθούν και οι παράλληλοι όροι *κοινωνέω* (Β' Παρ 20:35, Ιωβ 34:8, Παρ 1:11; Εκκλ 9:4, ΣοφΣολ 6:23, Σειρ 13:1-2, 20:35, Β' Μακ 5:20, 14:25, Γ' Μακ 4:11), *κοινωνός* (Δ' Βασ 17:11, Ησ 1:23, Μαλ 2:14, Παρ 28:24; Εσθ 8:12), και *ἀκοινωνήτος* (ΣοφΣολ14:21). Αντίθετα, στην Κ.Δ. η χρήση του όρου είναι και πλούσια (περί τις 20 περιπτώσεις) και πολυσήμαντη. Στον Απόστολο Παύλο σε τρεις τουλάχιστον περιπτώσεις ο όρος έχει μάλιστα σαφώς *κοινωνική* διάσταση συνδεόμενος με την λογεία. Στην αρχικά ανεξάρτητη επιστολή των κεφ. 8-9 της Β' Κορ ο απόστολος εναλλάσσει τους θεολογικά φορτισμένους όρους «χάρις», «κοινωνία», «διακονία» με το περίφημο και δυστυχώς υποβαθμισμένο στη σύγχρονη βιβλική επιστήμη πρόγραμμα της λογείας: «μετά πολλῆς παρακλήσεως δεόμενοι ἡμῶν τὴν χάριν καὶ τὴν *κοινωνίαν* τῆς διακονίας τῆς εἰς τοὺς ἁγίους» (Β' Κορ 8:4), «διὰ τῆς δοκιμῆς τῆς διακονίας ταύτης δοξάζοντες τὸν θεὸν ἐπὶ τῇ ὑποταγῇ τῆς ὁμολογίας ὑμῶν εἰς τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ καὶ ἀπλότητι τῆς *κοινωνίας* εἰς αὐτοὺς καὶ εἰς πάντας» (9:13). Το ίδιο επαναλαμβάνει και στην προς Ρωμαίους: «εὐδόκησαν γὰρ Μακεδονία καὶ Ἀχαΐα *κοινωνίαν* τινὰ ποιήσασθαι εἰς τοὺς πτωχοὺς τῶν ἁγίων τῶν ἐν Ἱερουσαλήμ» (15:26) (Βασιλειάδης).

Στις περισσότερες, βέβαια, περιπτώσεις ο όρος έχει την συνηθισμένη σημασία της σχέσεως και συμμετοχής: «εἰς *κοινωνίαν* τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν» (Α' Κορ 1:9), «τίς *κοινωνία* φωτὶ πρὸς σκότος;» (Β' Κορ 6:14), «δεξιὰς ἔδωκαν ἐμοὶ καὶ Βαρναβᾶ *κοινωνίας*» (Γαλ 2:9), «ἐπὶ τῇ *κοινωνίᾳ* ὑμῶν εἰς τὸ εὐαγγέλιον ἀπὸ τῆς πρώτης ἡμέρας ἄχρι τοῦ νῦν» (Φιλιπ 1:5), αλλά και «*κοινωνίαν* [τῶν] παθημάτων αὐτοῦ» (3:10), «ὅπως ἡ *κοινωνία* τῆς πίστεώς σου (ἡ πίστη που μας ενώνει) ἐνεργῆς γένηται» (Φιλημ 6). Σ' αυτές τις περιπτώσεις – όλες σημειωτέον από την πρωτοπαύλεια

γραμματεία, θα πρέπει να προσθέσουμε και τις περιπτώσεις της ιωάννειας γραμματείας, που βέβαια περιορίζονται μόνον στην Α' Καθολική επιστολή του Ιωάννου: «ἵνα καὶ ὑμεῖς **κοινωνίαν** ἔχητε μεθ' ἡμῶν. καὶ ἡ **κοινωνία** δὲ ἡ ἡμετέρα μετὰ τοῦ πατρὸς καὶ μετὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ» (1:3), **κοινωνίαν** ἔχομεν μετ' αὐτοῦ **κοινωνίαν** ἔχομεν μετ' ἀλλήλων (1:6,7).

Περισσότερο σημαντική και ιδιαίζουσα είναι η χρήση του ὀρου κοινωνία στην σπάνια τριαδολογική «ευχαριστιακή» φόρμουλα – παράλληλη με την «βαπτισματική» των τελευταίων στίχων του κατὰ Ματθαῖον (28:18) - «Ἡ χάρις τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ καὶ ἡ **κοινωνία** τοῦ ἁγίου πνεύματος μετὰ πάντων ὑμῶν», (Β' Κορ 23:13, πρβλ. καὶ «**κοινωνία πνεύματος**» Φιλιπ 2:1), ενδεικτικὴ του γεγονότος ὅτι το τρίτο πρόσωπο της Ἀγίας Τριάδος εἶναι κατ' ἐξοχὴν φορέας κοινωνίας.

Ἡ πιο χαρακτηριστικὴ ὄμως χρήση ἀπὸ τον ἀπόστολο Παῦλο του ὀρου «κοινωνία» εἶναι ἐκείνη που συνδέει την κοινωνία με την ευχαριστία: «Τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας ὃ εὐλογοῦμεν, οὐχὶ **κοινωνία** ἐστὶν τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ; τὸν ἄρτον ὃν κλῶμεν, οὐχὶ **κοινωνία** τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ ἐστίν;» (Α' Κορ 10:16). Ἐδῶ πραγματικὰ ἔχουμε μια προέκταση της ἔννοιας της κοινωνίας καθαρὰ ἐκκλησιολογική, κάτι που ἀσφαλῶς υπῆρξε καταλυτικὸς παράγοντας για την ἀνάπτυξη της ἐκκλησιολογίας της κοινωνίας, ἡ ὁποία ουσιαστικὰ διαμόρφωσε στην ἱστορία της ἐκκλησίας την ευχαριστιακὴ θεολογία, ἀλλὰ καὶ την νεώτερη communion ecclesiology.

Συμπερασματικὰ, λοιπόν, μπορούμε να πούμε ὅτι ἡ ἐρημία στην Ἀγία Γραφή δεν εἶναι δυνατόν να ἀποστασιοποιεῖται ἀπὸ την καθ' αὐτὸ ἐκκλησιολογικὴ ἔννοια της κοινωνίας, με ὅλες μάλιστα τις κοινωνικὲς της προεκτάσεις, κάτι που ἔχει προσδιορίσει καθοριστικὰ καὶ την αυθεντικὴ ἔννοια του μοναχισμοῦ στον μεταγενέστερο χριστιανισμό. Ἄλλωστε ἀπὸ τις πρώτες κιόλας ἀπαρχὲς του ὀ χριστιανισμοῦ κατενόησε τις θεμελιώδεις ἱστορικὲς του καταβολὲς ὑπὸ το φῶς της συνέχειας της πιστεύουσας κοινότητας ὡς ἐκκλησίας, ἀλλὰ καὶ της ιδέας της διαθήκης. Με ἄλλα λόγια ὡς κοινότητα με δεσμευτικὴ διαθήκη των μελῶν της με το Θεὸ καὶ μεταξύ των στην ἀνάμνηση των γεγονότων της Ἐξόδου, κατὰ την ὁποία ὀ Ἰσραὴλ βίωσε την ἀπελευθερωτικὴ χάρη του Θεοῦ ὡς «λαός», ὀ ὁποῖος κατ' αὐτὸν τον τρόπο ἐνίωθε την υποχρέωση να λατρεύει τον Θεὸ, ὀ ὁποῖος τον ὀδήγησε στην ἀπελευθέρωση, την σωτηρία καὶ την εἰρήνη (*shalôm*).

Ευχαριστία

Βιβλιογραφία: A. J. B. Higgins, *The Lord's Supper in the New Testament*, SCM Press, London 1952. J. Jeremias, *Die Abend-mahlsworte Jesu*, Göttingen 1935 21949 (βλ. και την αγγλ. μετ. [από την 3η βελτιωμένη γερμ. έκδοση του 1960] *The Eucharistic Words of Jesus*, SCM Press, London 1966). Louis Ligier, "The Origins of the Eucharistic Prayer: From the Last Supper to the Eucharist," *SL* 9 (1973) 161-185. Αρχιεπίσκοπος Αμερικής Δημήτριος Τρακατέλλης, *Εξουσία και Πάθος. Χριστολογικές απόψεις του κατά Μάρκον ευαγγελίου*, Αθήνα 1983. Ι. Καραβιδόπουλος, *Τό πάθος τοῦ Χριστοῦ κατά τὰς διηγήσεις τῶν συνοπτικῶν εὐαγγελίων*, Θεσσαλονίκη 1974. H.Schürmann, *Eine quellenkritischen Untersuchung des lukanischen Abendmahlberichtes Lk 22,7-38*, Münster i.W., 1955, 1955, 1957. P.F. Bradshaw, *The Search for the Origins of Christian Worship. Sources and Methods for the Study of Early Liturgy*, Oxford University Press 1992. Hans Lietzmann, *Messe und Herrenmahl*, Bonn 1926 (και αγγλ. *Mass and the Lord's Supper*, Leiden 1953-1978). W. Marxsen. *The Lord's Supper as Christological Problem*, Philadelphia 1970. E.Schweizer, *The Lord's Supper According to the New Testament*, Philadelphia 1967. X.Léon-Dufour, *Sharing the Eucharistic Bread*, New York 1987. G. Dix, *The Shape of Liturgy*, London 1945, New York 21982. Π. Βασιλειάδης, *Παῦλος. Τομές στη θεολογία του, Α*, Θεσσαλονίκη 2005. Του ίδιου, *Τα Λόγια του Ιησού. Το αρχαιότερο ευαγγέλιο*, Αθήνα 2005. O. Cullmann, *Les Sacraments dans l' Evangile Johannique*, 1951. Του ίδιου, *Urchristentum und Gottesdienst*, 1944. C.T.Craig, «Sacramental Interest in the Fourth Gospel», *JBL* 58 (1939) 31-41. G.Bornkamm, «Die eucharistische Rede im Johannes-Evangelium», *ZNW* 47 [1956], σελ. 161-169. X. Léon-Dufour, «Le mystère du Pain de Vie (Jean VI)», *Recherches de sciences religieuses* 46 (1958), σελ. 481-523. H. Odeberg, *The Fourth Gospel in its Relation to the Contemporaneous Currents in Palestine and the Hellenistic-Oriental World*, 1929². A. Schlatter, *Der Evangelist Johannes. We er spricht, denkt und glaubt*, 1930². C.P.M.Jones, "The Eucharist: I. The New Testament," (αναθεωρημένο από τον C.J.A.Hickling), *The Study of Liturgy. Revised Edition*, London 1992, σελ. 184-209. J. Bonsirven, «Hoc est corpus meum», *Biblica* 29 (1948), σελ. 205-219. J.M.Perry, «The Evolution of the Johannine Eucharist», *New Testament Studies* 39 (1993), σελ. 22-35. P. Borgen, *Bread from Heaven*, 1965. Του ίδιου, «Unity of the Discourse in John 6», *ZNW* 50 [1959] 277-78).

Αρχαιότερες ιστορικά αναφορές για την Ευχαριστία στην Αγία Γραφή αποτελούν οι επιστολές του αποστόλου Παύλου, και κατά κύριο λόγο οι αδιαφιλονίκητες (πρωτο-παύλειες). Η κατανόηση όμως των ευχαριστιακών αναφορών είναι συνάρτηση της διδασκαλίας, της ζωής και του έργου του Ιησού. Η διδασκαλία, όμως, και κυρίως η ζωή και το έργο του, δεν μπορούν να κατανοηθούν σωστά χωρίς αναφορά στις εσχατολογικές προσδοκίες του ιουδαϊσμού. Χωρίς να μπαίνουμε στις λεπτομέρειες του πολύπλοκου προβλήματος της ιουδαϊκής εσχατολογίας, θα μπορούσαμε πολύ συνοπτικά να

πούμε πως αυτή συνυφαίνεται γύρω από την προσδοκία της έλευσης ενός Μεσσία, ο οποίος στις «έσχατες» μέρες της Ιστορίας, κατά τα «έσχατα», δηλαδή, θα εγκαθιστούσε τη βασιλεία του, συγκαλώντας σε ένα τόπο το διασκορπισμένο λαό του Θεού προκειμένου να αποτελέσει μια ενότητα γύρω από το πρόσωπό του. Είναι χαρακτηριστική η διατύπωση του κατά Ιωάννην ευαγγελίου για το ρόλο αυτό του Μεσσία στους στίχ. 11,51-52. Εκεί ο συγγραφέας ερμηνεύοντας τη ρήση του ιουδαίου αρχιερέα υποστηρίζει ότι «ἐπροφήτευσεν ὅτι ἔμελλεν Ἰησοῦς ἀποθνήσκειν ... οὐχ ὑπὲρ τοῦ ἔθνους μόνον ἀλλ' ἵνα καὶ τὰ τέκνα τοῦ Θεοῦ τὰ διεσκορπισμένα συναγάγῃ εἰς ἓν». Για τη μεσσιανική αυτή αντίληψη διαφωτιστικά είναι και τα χωρία Ησ 66,18· Ματθ 25,32· Ρωμ 12,16· Διδ 9,4β· Μαρτ. Πολ 22,3β· Α' Κλήμ. 12,6 κ.ά. Με τους διάφορους μεσσιανικούς τίτλους που επιλεκτικά χρησιμοποίησε για τον εαυτό του, όπως τουλάχιστο δείχνουν οι μαρτυρίες της αρχαιότερης χριστιανικής παράδοσης («υἱός τοῦ ἀνθρώπου», «παῖς Θεοῦ» κλπ., που οι περισσότεροι είχαν αρχικά συλλογική σημασία, εξ ου και η χριστολογία της corporate personality), τη διδασκαλία του που συνοψίζεται στις παραβολές της βασιλείας, ότι δηλ. με την έλευσή του εγκαινιάστηκε ήδη ο καινούριος κόσμος της Βασιλείας του Θεού (πρβλ. επίσης και το βαθύτερο νόημα της Κυριακής Προσευχής), και κυρίως με τις συνειδητές ενέργειές του (εκλογή των δώδεκα κλπ.), ο Ιησούς ταυτίστηκε με εκείνον τον Μεσσία των Εσχάτων που θα αποτελούσε το κέντρο της συνάξεως του διασκορπισμένου λαού του Θεού.

Με βάση αυτήν ακριβώς τη ριζοσπαστική εσχατολογική διδασκαλία του Ιστορικού Ιησού περί Βασιλείας του Θεού (που όπως απέδειξε η σύγχρονη βιβλική έρευνα κινείται διαλεκτικά ανάμεσα στο «ἤδη» και το «οὔπω», άρχισε δηλαδή ἤδη στο παρόν αλλά στην τελική της αυθεντική μορφή θα ολοκληρωθεί στα έσχατα) αναπτύχθηκε η εκκλησιολογική διδασκαλία της Πρώτης Εκκλησίας. Από τα παύλεια, ιωάννεια, λουκάνεια κλπ. κιόλας έργα η διδασκαλία αυτή αντικατοπτρίζεται στις εκκλησιολογικές εικόνες περί Σώματος του Χριστού ή της Αμπέλου με τις κληματοβεργες, και κυρίως της ενότητας της Εκκλησίας. Ιδιαίτερα στον απόστολο Παύλο είναι έντονη η πεποίθηση ότι όσοι πίστεψαν στον Χριστό ενσωματώθηκαν διά του βαπτίσματος στο σώμα Του, αποτελώντας με τη Θ. Ευχαριστία το συνηγμένο επί το αυτό λαό του Θεού. Στο Δ' Ευαγγέλιο ερμηνεύεται περισσότερο η ριζοσπαστική αυτή εσχατολογική διδασκαλία, περί ενότητας δηλαδή του λαού του

Θεού γύρω από τον Χριστό και ενσωματώσεώς του στο σώμα Του, με ειδική αναφορά στην Ευχαριστία, μολονότι από την περίοδο της προφορικής παράδοσης υπήρχαν σαφείς ενδείξεις για κάτι τέτοιο, όπως μαρτυρούν οι διηγήσεις του πολλαπλασιασμού των άρτων, τα ιδρυτικά της Θ. Ευχαριστίας λόγια κλπ.

Η ουσιαστικότερη, εντούτοις, συμβολή της αρχέγονης χριστιανικής θεολογίας στην εξέλιξη της ιουδαϊκής μεσσιανικής εσχατολογίας συνίσταται στην κοινή πεποίθηση όλων σχεδόν των θεολόγων της Πρώτης Εκκλησίας, που εμφανέστερα όμως και εντονότερα υπογραμμίζει ο Λουκάς, ότι με την Ανάσταση του Χριστού και κυρίως την Πεντηκοστή, τα έσχατα έχουν ήδη εισβάλει στην ιστορία, ότι η μεσσιανική εσχατολογική κοινότητα γίνεται απτή πραγματικότητα όσες φορές η Εκκλησία, ο νέος Ισραήλ, ο διασκορπιστικότητα, λοιπόν, που απορρέει από τη συνειδητοποίηση της εσχατολογικής ταυτότητας της Εκκλησίας έχει δυναμικό, ριζοσπαστικό και συλλογικό χαρακτήρα. Οι πιστοί καλούνται να γίνουν άγιοι, όχι ως άτομα αλλ' ως συλλογική εκκλησιαστική οντότητα· ονομάζονται άγιοι, γιατί ανήκουν στο εκλεκτό εκείνο λήμμα του λαού του Θεού· θεωρούνται «βασίλειο ιεράτευμα», γιατί όλοι ανεξαιρέτως (όχι μόνο κάποια ιδιαίτερη μεσιτική τάξη, όπως οι ιερείς, οι λευϊτες κλπ.) έχουν ιερή και πνευματική υπόσταση, επιτελούν εν διασπορά το έργο της ιερατικής τάξης, και καλούνται με το βίο και τα έργα τους να αποδειχτούν άξιοι της εκλογής τους καλούνται να οδεύσουν προς την ενότητα («*ἵνα ὧσιν τετελειωμένοι εἰς ἕν*» Ιω 17,23), να αποβάλουν τα έργα του σκότους και να τελειωθούν, να γίνουν δηλ. άγιοι, γιατί Αυτός που τους κάλεσε από το σκοτάδι στο φως, «*ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τό εἶναι*», Αυτός που τους έκανε από μη μέλη του λαού του Θεού σε πραγματικά μέλη της νέας εσχατολογικής κοινότητας (πρβλ. Α' Πε 2,10 «*οἱ ποτε οὐ λαός, νῦν δέ λαός τοῦ Θεοῦ*») είναι Άγιος και τέλειος· «*ἐγώ ἀγιάζω ἑμαυτόν, ἵνα ὧσιν καὶ αὐτοὶ ἡγιασμένοι ἐν ἀληθείᾳ*» (Ιω 17,19 πρβλ. επίσης Ματθ 5,48 παρ: «*ἔσεσθε οὖν ἡμεῖς τέλειοι καθὼς καὶ ὁ πατήρ ἡμῶν ὁ οὐράνιος τέλειός ἐστιν*»). Ιδιαίτερα στα ιωάννεια έργα είναι περισσότερο ευδιάκριτη η αντίληψη, ότι με την είσοδο των εσχάτων στην ιστορία όλες οι χαρακτηριστικές εκδηλώσεις του τέλους (η κρίση, η ανάσταση, η βασιλεία, επομένως και η αναμαρτησία) άρχισαν να ενεργούνται μυστικά στον κόσμο.

Η αρχική αυτή οριζόντια ιστορική εσχατολογία, που προσδιορίζει την ταυτότητα της Εκκλησίας όχι από αυτό που είναι στο παρόν αλλά από αυτό που θα γίνει στα έσχατα, και σηματοδοτεί την πνευματικότητα και τον αγώνα του ανθρώπου για τελειότητα από τη δυναμική πορεία του λαού του Θεού ως σύνολο προς τα έσχατα, συμπλέκεται από τα πρώτα κιόλας χρόνια της ζωής της Εκκλησίας με μια κάθετη και περισσότερο περσοναλιστική αντίληψη της σωτηρίας. Η πνευματικότητα αυτή έχει σημείο αναφοράς όχι τα έσχατα, το Ω, αλλά τη δημιουργία, το Α, την Αρχή των όντων, την αρχική κατάσταση του ανθρώπου, την παραδείσια μακαριότητα που επικρατούσε αρχικά.

Από την εποχή του αποστόλου Παύλου βλέπουμε το γεγονός της ενανθρώπισης, αλλά και το σύνολο της θείας οικονομίας, να ερμηνεύεται ανάμεσα στα άλλα ως καταλλαγή του ανθρώπου με τον Θεό (βλ. Ρωμ 5). Με βάση τέτοιας μορφής βιβλικές ερμηνείες συναντούμε λίγο αργότερα τον Ειρηναίο να κάνει λόγο για «ανακεφαλαίωση» (*Κατά Αιρέσεων* κεφ 3), και τέλος τον Μ. Αθανάσιο να εκφράζει με θετικότερο τρόπο αυτή την αντίληψη λέγοντας το κλασικό πια «αὐτός (Θεός) ἐνηνθρώπησε, ἵνα ἡμεῖς θεοποιηθῶμεν» (*Περί Ενανθρωπήσεως* 54.).

Αν και αδιαφιλονίκητη η βιβλική βάση της δεύτερης αυτής αντίληψης που κατά πολλούς είναι αποτέλεσμα της διαπλοκής της ελληνικής φιλοσοφίας (στωϊκής κλπ.) με την αυθεντική βιβλική/σημιτική σκέψη μέσω των κορυφαίων θεολόγων της Πρώτης Εκκλησίας και κυρίως του Παύλου, εξίσου αδιαφιλονίκητο γεγονός είναι ότι σε όλα τα κείμενα της Κ.Δ. και της πρώιμης χριστιανικής γραμματείας η κυρίαρχη θεολογική αντίληψη είναι η οριζόντια εσχατολογική. Η κάθετη σωτηριολογική κατανοείται πάντοτε μέσα στα πλαίσια της οριζόντιας εσχατολογικής ως προσθετική και συμπληρωματική της. Γι' αυτό και η λειτουργική εμπειρία της Πρώτης Εκκλησίας είναι αδιανόητη χωρίς την κοινωνική της διάσταση (Πρβλ. Πράξ 2,42εξ· Α' Κορ 11,17εξ· Β' Κορ 9,11εξ· Εβρ 13, 10-16· Ιουστίνου, Α' Απολογία 67· Ειρηναίου, *Κατά Αιρέσεων* κεφ. 18,1 κ.ά.).

Η πνευματική αυτή εμπειρία της Πρώτης Εκκλησίας αντικατοπτρίζεται με ενάργεια στη λειτουργική δομή της Εκκλησίας, όπου από τον Ιγνάτιο Αντιοχείας και εξής βλέπουμε την μεταφορά της εσχατολογικής εικόνας της συνάξεως του λαού του Θεού επί το αυτό γύρω από τον Χριστό και τους α-

ποστόλους στα λειτουργήματα της Εκκλησίας, με τον επίσκοπο «εις τόπον καί τύπον Χριστοῦ», και τους πρεσβυτέρους τύπους των Αποστόλων. Το μυστήριο δηλαδή της Εκκλησίας εκφράζεται αυθεντικά στην περί τον επίσκοπο ευχαριστιακή σύναξη της κοινότητας, η οποία δεν αναζητεί μυστηριακά/σακραμενταλιστικά τη λύτρωση από τα δεινά του κόσμου, ούτε την προσωπική τελείωση και ατομική σωτηρία, αλλά αποτελεί εικόνα και προληπτική φανέρωση της εσχατολογικής Βασιλείας του Θεού. Ο συλλογικός/εκκλησιολογικός προσανατολισμός της πνευματικότητας φαίνεται στο χωρίο του Ιγνατίου, *Προς Εφεσίους* 13: «σπουδάσετε οὖν πυκνότερον συνέρχεσθαι εις εὐχαριστίαν Θεοῦ καί εις δόξαν, ὅταν γάρ πυκνῶς ἐπί τό αὐτό γίνεσθε καθαιρουῦνται αἱ δυνάμεις τοῦ Σατανᾶ...».

Ἡ ευχαριστιακή/λειτουργική, λοιπόν, θεολογία που σταδιακά αναπτύχθηκε, και που στηρίζεται στην αντίληψη της Εκκλησίας ως εικόνας των Ἐσχάτων, συνίσταται στην προσπάθεια κατά το δυνατόν εξομοίωσης των ιστορικών κατά τόπους χριστιανικών κοινοτήτων με την αυθεντική έκφραση της εσχατολογικής δόξας της Βασιλείας του Θεού. Από την προς Εβραίους επιστολή (10,1) είχε αρχίσει να διαμορφώνεται στους εκκλησιαστικούς συγγραφείς η πεποίθηση πως τα γεγονότα της Π.Δ. ήταν «σκιά» των μελλόντων αγαθών και η παρούσα εκκλησιαστική πραγματικότητα «εικόνα» της «αληθείας» που έμελλε να φανερωθεί στα Ἐσχατα. Τη βιβλική αυτή αντίληψη ανέπτυξε αργότερα διεξοδικότερα ο Μάξιμος ο Ομολογητής.

Ἡ εκκλησιολογία, λοιπόν, που απορρέει από τη συνειδητοποίηση της εσχατολογικής ταυτότητας της αρχέγονης χριστιανικής κοινότητας έχει κατεξοχήν συλλογικό χαρακτήρα. Και στην αρχική αυτή εκκλησιολογία, όπου η ταυτότητα της Εκκλησίας προσδιορίζεται όχι από αυτό που είναι στο παρόν αλλά από αυτό που θα γίνει στα ἔσχατα, και σηματοδοτείται η πορεία του λαού του Θεού ως συνόλου προς τα ἔσχατα, η *Ευχαριστία* έχει σημαίνοια και καθοριστική σημασία. Ἄλλωστε, προηγήθηκε η εμπειρία της Εκκλησίας, είτε ως εμπειρία της Αναστάσεως, είτε ως εμπειρία της Πεντηκοστής, και φυσικά πάνω απ' όλα ως εμπειρία βίαιης επέλασης των εσχάτων μέσα στην ιστορία, και ακολούθησε το κήρυγμα, ο λόγος, η Γραφή, ως το αναγκαίο επακόλουθο της εσχατολογικής εκείνης εμπειρίας· ἄλλωστε ο λόγος ως «Ευαγγέλιο», ως χαρμόσυνος δηλαδή λόγος, άμεσα συνδέεται με το κατεξοχήν γεγονός των εσχάτων, δηλαδή τη Βασιλεία του Θεού (πρβλ.

Μαρκ 1,14-15 παρ) άσχετα αν οι ιεραποστολικές ανάγκες, κυρίως με τον Αποστόλο Παύλο, συνέτειναν στο να μετατοπιστεί πολύ γρήγορα το κέντρο βάρους από την εμπειρία στο μήνυμα, από την εσχατολογία στη χριστολογία (και κατ' επέκταση τη σωτηριολογία), από το περιεχόμενο (τη Βασιλεία) στο φορέα (Χριστός, και πιο συγκεκριμένα τη σταυρική του θυσία). Η εμπειρία ακριβώς αυτή εκδηλωνόταν εκφραστικά γύρω από την ευχαριστιακή τράπεζα, ήταν δηλαδή ουσιαστικά εσχατολογική και όχι μυστηριακή/σακραμενταλιστική, λειτουργική (υπαρξιακή) και όχι τελε-τουργική (συναισθηματική). Αυτή ακριβώς είναι η έννοια της σύναξης «ἐπί τό αυτό... ὁμοθυμαδόν... ἐν ἀγγαλιάσει καί ἀφελότητι καρδίας» (Πράξ 2,44-46).

Στις αρχές της δεκαετίας του '50 τον περασμένο αιώνα ο A.J.B. Higgins, συνοψίζοντας την προβληματική της βιβλικής ερμηνευτικής επιστήμης, το περί των απαρχών της Εκκλησίας ερώτημα είναι άμεσα συνδεδεμένο με εκείνο των απαρχών της Ευχαριστίας. Το ερώτημα που απασχολούσε τη θεολογία κατά την περίοδο του οικουμενικού ενθουσιασμού ήταν αν και κατά πόσο το κατεξοχήν μυστήριο της Εκκλησίας «καθιερώθηκε συνειδητά από τον ίδιο τον Ιησού, ή ήταν η φυσική και ίσως αναπόφευκτη εξέλιξη που άρχισε τις πρώτες μέρες της ζωής της Εκκλησίας». Ο Higgins, βέβαια, τόνιζε ότι «η απάντηση στο ερώτημα: “Ο Ιησούς ίδρυσε την Εκκλησία και καθιέρωσε την Ευχαριστία” δεν μπορεί να είναι απλά ένα “ναι” ή ένα “όχι”, αλλά κάτι ανάμεσα στα δύο» (Higgins, 9).

Δυο δεκαετίες αργότερα ένας ρωμαιοκαθολικός λειτουργιολόγος, ο Louis Ligier, συνοψίζοντας την πορεία της μέχρι τότε έρευνας, υπογράμμισε πως ένα από τα κύρια προβλήματα στην έρευνα των απαρχών της Θ. Ευχαριστίας ήταν: «αν οι ιδρυτικές του μυστηρίου διηγήσεις μεταφέρθηκαν μέσω της λειτουργικής παράδοσης, ή μέσω της κοινής ευαγγελικής παράδοσης» (Ligier, 162), με άλλα λόγια δηλαδή, αν η λειτουργική παράδοση της αρχέγονης χριστιανικής κοινότητας επέδρασε στην τελική διαμόρφωση των ιδρυτικών της Θ. Ευχαριστίας λογίων και του γενικότερου πλαισίου των βιβλικών ευχαριστιακών διηγήσεων (Α΄ Κορ 11,23-26=Μαρκ 14,22-25=Ματθ 26,26-29-Λουκ 22,14-20) ή αν ο ιστορικός πυρήνας των (συνοπτικών κυρίως) διηγήσεων ήταν εκείνος που επηρέασε την μετέπειτα λειτουργική πράξη. Είναι χαρακτηριστικό ότι ο Ligier ομολογούσε με ειλικρίνεια πως όλοι σχεδόν οι ση-

μαίνοντες ερμηνευτές «από τους παραδοσιακούς εξηγητές... μέχρι τους φιλελεύθερους ευαγγελικούς υποστηρίζουν την πρώτη εκδοχή.

Την ίδια περίπου εποχή στον Ορθόδοξο χώρο ο Ι. Καραβιδόπουλος προβληματίζεται για την επίδραση «τῆς λειτουργικῆς πράξεως τῆς Ἐκκλησίας εἰς τὴν διαμόρφωσιν τῶν περὶ ὧν ὁ λόγος διηγήσεων», σπεύδει ὅμως να καθησυχάσει τον αναγνώστη τονίζοντας «ὅτι ἡ λειτουργικὴ πράξις διέσωσεν ἐπακριβῶς τοὺς λόγους τοῦ Ἰησοῦ τοὺς προφερθέντας κατὰ τὸ τελευταῖον δεῖπνον» (Καραβιδόπουλος, 71εξ). Αντίθετα, ο (Αρχιεπίσκοπος Αμερικής) Δημήτριος Τρακατέλλης γράφοντας την επόμενη δεκαετία δεν αισθάνεται την ανάγκη να εισέλθει στην καρδιά του προβλήματος, επισημαίνοντας απλώς ότι «η διήγηση που εξιστορεῖ «το κεντρικό γεγονός του Μυστικού Δείπνου, δηλαδή την παράδοση της θείας Ευχαριστίας (στο σημείο αυτό υποσημειώνει ότι «υπάρχουν προβλήματα κειμένου και ερμηνείας», τα οποία αντιπαρέρχεται γιατί δεν επηρεάζουν την οπτική γωνία από την οποία εξετάζει το θέμα)... χρησιμοποιεῖ γλώσσα ιεροτελεστική» (Τρακατέλλης, 217εξ).

Σήμερα, ακόμη και μεταξύ των λειτουργιολόγων, υπάρχει λιγότερη επιφυλακτικότητα ως προς την επίδραση της λειτουργικής παράδοσης επί των ευαγγελικών διηγήσεων – και όχι αντίστροφα: «Ἡ πλειονότητα των ερευνητῶν... αποδέχεται ὅτι οἱ (ευχαριστιακές) διηγήσεις ἔχουν σίγουρα επηρεαστεῖ ἀπὸ τῆς λειτουργικῆς πρακτικῆς των πρώτων χριστιανῶν, ἀν καὶ ἐπιμένει ὅτι ἕνας σταθερὸς ἱστορικὸς πυρήνας εἶναι ἀκόμη εὐδιάκριτος σ' αὐτές». «Ἐπειδὴ οἱ ευχαριστιακές διηγήσεις παραδίδονταν ἐντὸς χριστιανικῶν κοινοτήτων που τελούσαν τὴν ευχαριστία, δὲν εἶναι παράξενο ἡ λειτουργικὴ τους ἐμπειρία νὰ εἶχε κάποια ἐπίδραση στὸν τρόπο με τὸν ὁποῖο διηγούνταν τὸ Τελευταῖο Δείπνο» (Bradshaw, 47εξ).

Με δυο λόγια: ἀπὸ τὶς μαρτυρίες τῆς ἀρχέγονης χριστιανικῆς κοινότητας (Κ.Δ. καὶ λοιπὰ πρωτοχριστιανικά/μεταποστολικά κείμενα) προκύπτει ὅτι μὴ αντικειμενικὴ καὶ πειστικὴ θεώρηση τοῦ βαθύτερου νοήματος τῆς Ευχαριστίας, καὶ κατ' ἐπέκταση καὶ τῆς ταυτότητος τῆς Ἐκκλησίας, δὲν μπορεῖ νὰ ξεκινάει ἀπὸ τὰ κακῶς επικαλούμενα «ιδρυτικά» τοῦ μυστηρίου τῆς Θ. Ευχαριστίας κυριακά λόγια, ὅπως διασώζονται στὴν παύλεια γραμματεία καὶ περιγράφονται στὶς πασχαλιές/σταυρικὲς συνοπτικὲς διηγήσεις. Ἡ παλαιότερη ἀντίληψη περὶ *ευθύγραμμης* ἱστορικῆς ἐξέλιξης τῆς Θεῆς Οικονο-

μίας, που είχε ως συνέπεια η παύλεια (και συνοπτική, φυσικά) ευχαριστιολογία να έχει ως σημείο εκκίνησης τα «ιδρυτικά» Κυριακά λόγια ή τη σπουδαιότητα αυτής καθαυτής της ιδρυτικής πράξης, σήμερα αμφισβητείται όλο και περισσότερο ή τουλάχιστον δεν θεωρείται ως «δεδομένο», από το οποίο μπορεί κανείς να ξεκινήσει την όποια θεολογική και ευχαριστιολογική θεώρηση. Για τη θεολογική επιστήμη της Ορθόδοξης Ανατολής μια τέτοια, όντως ριζοσπαστική, θέση είναι δυνατό να γίνει ευκολότερα αποδεκτή από ό,τι στην αντίστοιχη της Δύσεως, αφού ιστορικά και δογματικά η Ορθόδοξη Ανατολική ευχαριστιολογία έδινε μεγαλύτερη βαρύτητα στο ρόλο του Αγίου Πνεύματος (βλ. επίκληση, ακόμη και *filioque*) από εκείνη της δυτικής.

Τα ευχαριστιακά λόγια στην παύλεια και συνοπτική παράδοση.

Τα ευχαριστιακά λόγια των επιστολών του αποστόλου Παύλου βρίσκονται στο Α' Κορ 11,23-25, ενώ τα παράλληλα συνοπτικά χωρία είναι τα Μαρκ 14,22-25=Ματθ 26,26-29=Λουκ 22,15-20. Η συγκριτική φιλολογική ανάλυση των τεσσάρων αυτών «ιδρυτικών» λογίων του μυστηρίου της Θ. Ευχαριστίας εμφανέστατα πιστοποιεί την κοινή παράδοση της παύλειας και λουκάνειας εκδοχής από τη μια, και της μάρκειας και ματθαικής από την άλλη. Δεν θα υπεισέλθουμε σε λεπτομέρειες, ούτε θα επιμείνουμε στο ποια από τις δύο παραδόσεις είναι η αρχαιότερη. Χαρακτηριστικός όρος της πρώτης είναι το «*εὐχαριστήσας*» (Α' Κορ 11,24=Λουκ 22,19), ενώ της δεύτερης το «*εὐλόγησας*» (Μαρκ 14,22=Ματθ 26,26). Στην παύλεια (και λουκάνεια) εκδοχή μετά το λόγο του ἄρτου διασώζεται η Κυριακή επιταγή για επανάληψη («*τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν*» (Α' Κορ 11,24= Λουκ 22,19), η οποία απουσιάζει από τη μάρκεια και ματθαική.

Ως προς τις ιδιαιτερότητες της κάθε μιας από τις τέσσερις εκδοχές, αυτές είναι οι εξής: (α) ο Παύλος στον καταληκτήριο στίχο (Α' Κορ 11,26) προτρέπει την επανάληψη του μυστηρίου και συνδέει την τέλεσή του με τη σταυρική του θεολογία («*ὅσάκις γάρ ἐάν ἐσθίητε τὸν ἄρτον τοῦτον καὶ τό ποτήριον πίνητε, τὸν θάνατον τοῦ κυρίου καταγγέλλετε, ἄχρις οὗ ἔλθῃ.*»· (β) ο Λουκάς προσθέτει στην αρχή και δεύτερο ποτήριον («*καὶ δεξάμενος ποτήριον εὐχαριστήσας εἶπεν. Λάβετε τοῦτο καὶ διαμερίσατε εἰς ἑαυτούς*» Λουκ 22,17). Τέλος (γ) ο Ματθαῖος, ο οποίος ακολουθεί σχεδόν κατά γράμμα την αντίστοιχη μάρκεια διήγηση (Μαρκ 14,1-26) τόσο στη διάταξη του υλικού όσο και στο

λεξιλόγιο (26,26-29), παρουσιάζει τις εξής δύο σημαντικές διαφοροποιήσεις: (i) προσθέτει στο λόγο του ποτηρίου την ερμηνευτική επεξήγηση «εἰς ἄφεςιν ἁμαρτιῶν» (Ματθ 26,28), και (ii) εξομαλύνει «λειτουργικά» την εκφορά των εισαγωγικών προτροπών των Κυριακών λόγων («Λάβετε φάγετε», [Ματθ 26,27α], αντί του απλούστερου «Λάβετε» του κατά Μάρκον [14,22]), και «Πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες» (Ματθ 26,27γ), αντί του αφηγηματικού «καί ἔπιον ἐξ αὐτοῦ πάντες» του κατά Μάρκον [14,23]). Η πρώτη διαφοροποίηση είτε αποδοθεί στον Ευαγγελιστή, είτε σε λειτουργική επίδραση, αποτελεί απλούστατα τη σωστή ερμηνεία στο «ἐκχυνόμενον ὑπὲρ πολλῶν» (Μαρκ 14,24 παρ) ή στο «ὑπὲρ ὑμῶν» (Α΄ Κορ 11,24 παρ [Λουκ 22,19]). Αντίθετα η δεύτερη πρέπει χωρίς αμφιβολία να αποδοθεί σε εμφανή επίδραση της λειτουργικής πράξεως της Πρώτης Εκκλησίας και όχι σε συνειδητή επέμβαση του συγγραφέα.

Αναλύοντας τα ευχαριστιακά λόγια στα επί μέρους δομικά τους στοιχεία, παρατηρούμε τα ακόλουθα: (α) τις κύριες πράξεις της κλάσης του ἄρτου και του ποτηρίου της κοινωνίας· (β) τα ερμηνευτικά λόγια που συνοδεύουν αυτές τις πράξεις («τοῦτό μου ἐστίν τό σῶμα» κλπ)· και (γ) τα λοιπά στοιχεία (δευτερο ποτήριο [Λουκ 22,17], εσχατολογικό πλαίσιο [Μαρκ 14,25 = Ματθ 26,29 = Λουκ 22,18, αλλά και Α΄ Κορ 11,26β], πασχάλιο ή σταυρικό (;) περιβάλλον [passim], επιταγή για επανάληψη [Παῦλος και Λουκάς]), τα οποία φωτίζουν επί μέρους πτυχές του θέματος, συχνά όμως παραθεωρούνται.

Η νεότερη βιβλική έρευνα έφερε στην επιφάνεια μια σειρά από θέματα, όπως: (α) το περί δυο τύπων ευχαριστιακής λειτουργικής πρακτικής (της «ιουδαίο-χριστιανικής αγάπης», με κυρίαρχο στοιχείο την «κλάση του ἄρτου» [Πράξ 2,42] και της «ελληνιστικής μυστηριακής» τελετής)· (β) το περί δυο μορφών με τις οποίες διασώθηκε η πράξη του τελευταίου Δείπνου του Ιησού (μιας λατρευτικής (cultic) και μιας διαθηκικής (testamentary) του ιωάννειου αποχαιρετιστήριου λόγου) (Leon Dufour) και (γ) το αν το τελευταίο Δείπνο του Ιησού βασίζεται στα ιουδαϊκά τελετουργικά πρότυπα των Πασχαλιών (Passover) ή των κοινωνικών συναδελφικών (chabbûroth) δείπνων, με κύριους εκπροσώπους τον Jeremias της πρώτης, και τον Dix δεύτερης. Όλες αυτές οι επισημάνσεις αποτελούν απαραίτητα ίσως και άκρως υποβοηθητικά στοιχεία για την ανακάλυψη της καινοδιαθηκικής ευχαριστιολογίας.

Σήμερα τόσο η βιβλική επιστήμη, όσο και η λειτουργική, εστιάζουν το ενδιαφέρον τους στην ουσία του προβλήματος, που δεν είναι άλλη από την εκκλησιολογική και λειτουργική αυτοσυνειδησία της χριστιανικής κοινότητας. Το βασικό ερώτημα στο οποίο καλούμαστε να απαντήσουμε είναι με ποιό τρόπο και σε ποια από τις δύο (ή και περισσότερες) αρχέγονες παραδόσεις μπορούμε να εντοπίσουμε τον αρχικό και αυθεντικό χαρακτήρα της Ευχαριστίας; Με την πλειονότητα των σύγχρονων ερευνητών θεωρούμε ότι η παύλεια παράδοση είναι εκείνη που μπορεί να μας οδηγήσει ασφαλέστερα σ' αυτόν, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι και η μάρκεια (και ματθαϊκή) στερούνται αυθεντικών στοιχείων.

Στο **λόγιο του ποτηριού** πολύ σημαντική λεπτομέρεια είναι το «μετά τό δειπνήσαι» της παύλειας παράδοσης, που τοποθετεί την Ευχαριστία στα πλαίσια μιας θρησκευτικής σύναξης, *τραπέζης*, και όχι μιας ελληνιστικού τύπου μυστηριακής λατρευτικής τελετής. Άσχετα, βέβαια, αν δεχτεί κανείς δυο σαφώς διακρινόμενες μεταξύ τους και χρονικά σχετικά απομακρυσμένες λατρευτικές πράξεις, οι οποίες κατά συνέπεια θα πρέπει να είχαν αυτονομία και πληρότητα αφ' εαυτές.

Σημαντικότερη, όμως, είναι η έμφαση που προσδίδεται στο ερμηνευτικό **λόγιο του ποτηριού**. Η παύλεια (και λουκάνεια) διατύπωση, «*τοῦτο το ποτήριον ἢ καινή διαθήκη ἔστιν*», σαφέστατα υποδηλώνει ότι η έμφαση έπεφτε στο γεγονός της διαθήκης, και όχι στη σωτηριολογική σημασία του αίματος («*τοῦτο ἔστιν τό αἷμα μου τῆς διαθήκης*» Μαρκ 14,24= Ματθ 26,28). Όταν το ποτήριο χαρακτηρίζεται ως «καινή διαθήκη», είναι φανερό πως δεν είναι το περιεχόμενο (αίμα) το οποίο επεξηγείται, αλλά η πράξη αυτή της Πρώτης Εκκλησίας, κατά την οποία το ποτήριο περνούσε χέρι-χέρι σε όλα τα μέλη της χριστιανικής κοινότητας. Πρβλ. επίσης και τη διατύπωση του δεύτερου ποτηριού στο κατά Λουκᾶν (22,17). Μετέχοντας στο κοινό δείπνο οι πιστοί μετείχαν στη νέα διαθήκη που έμελλε στα έσχατα να συνάψει ο Μεσσίας. Η νέα, βέβαια, διαθήκη σηματοδοτείται από το αίμα (πρβλ. την επεξήγηση «*ἐν τῷ αἵματί μου*»), δηλαδή το σταυρικό θάνατο του Χριστού, στον οποίο από πολύ νωρίς αποδόθηκε εξιλαστήρια σημασία, ο κεντρικός όμως χαρακτήρας του λογίου ήταν αναμφισβήτητα *εκκλησιολογικός*, όχι σωτηριολογικός.

Όταν τώρα μεταφερθεί κανείς στη μάρκεια (και ματθαική) παράδοση κινδυνεύει να χάσει την κυρίαρχη αυτή εκκλησιολογική διάσταση, αν δεν κατανοήσει –και εξηγήσει– τη λειτουργική εξέλιξη της Ευχαριστίας. Η διατύπωση «*τοῦτό ἐστιν τό αἷμα μου τῆς διαθήκης*», ιδιαίτερα μάλιστα με τη σωτηριολογική προσθήκη «*τό ἐκχυνόμενον ὑπέρ πολλῶν*» μπορεί να επισκιάσει τον εκκλησιολογικό χαρακτήρα του λογίου. Έτσι μπορεί κανείς να οδηγηθεί στο συμπέρασμα ότι δεν είναι πλέον το ποτήριο, σύμβολο της εσχατολογικής κοινωνίας της νέας διαθήκης, στο οποίο εστιάζεται η λειτουργική πράξη, αλλά το περιεχόμενό του, ο οίνος. Ιδίως μάλιστα μετά τη «*λειτουργική εξομάλυνση*» (*φάγετε-πίετε*) του κατά Ματθαίον Ευαγγελίου, όπου σχεδόν εξαφανίζεται η πράξη κοινωνίας, κάτι που υποδηλώνει έμμεσα το «*καί ἔπιον ἐξ αὐτοῦ πάντες*» του κατά Μάρκον. Το μόνο που απομένει να θυμίζει το εσχατολογικό δείπνο κοινωνίας είναι η εισαγωγική φράση στο λόγιο του ποτηριού «*καί λαβῶν ποτήριον, καί εὐχαριστήσας ἔδωκεν αὐτοῖς*», όπου βέβαια το *εὐχαριστήσας*, γνωστό και από άλλες ευχαριστιακού χαρακτήρα διηγήσεις της ευαγγελικής παράδοσης (πολλαπλασιασμός των ἄρτων κλπ.), σαφέστατα υποδηλώνει τις ιουδαϊκές προσευχές της τραπέζης (*berakah, hodayah* κλπ). Θα μπορούσε, βέβαια, να υποστηριχθεί πως ο Ματθαίος δεν αναφέρεται στην εξιλαστήρια σημασία του αίματος, αλλά στο αίμα της διαθήκης της Εξόδου, με το οποίο ο λαός απελευθερωθείς από τη δουλεία έγινε λαός του Γιαχβέ (24,6-8). Εκείνη η αιματηρή θυσία της διαθήκης ήταν όπως όλες του μωσαϊκού νόμου, προφητική. Εκείνο, δηλαδή, που τότε αποτελούσε τύπο και σημείο, στην πρωτοχριστιανική κοινότητα εκπληρώθηκε ως χειροπιαστή πράξη της νέας διαθήκης του Θεού με το νέο λαό του, την Εκκλησία. Είναι χαρακτηριστικό ότι ενώ στο εβραϊκό κείμενο δεν γίνεται λόγος στην περίπτωση αυτή για άφεση αμαρτιών, στο αραμαϊκό Ταργκούμ το Εξ 24,8 μεταφράζεται ως εξής: «ο Μωϋσής πήρε το αίμα και το τίναξε στο θυσιαστήριο για την εξιλέωση του λαού». Πολλοί, λοιπόν, υποστηρίζουν ότι η κατανόηση της σταυρικής θυσίας του Χριστού ως εξιλαστήριας μπορεί να είχε προετοιμαστεί από αυτό και άλλα παρόμοια κείμενα (βλ. και Ρωμ 3,25).

Παρόμοια είναι και τα ερμηνευτικά προβλήματα που συναντάει κανείς στο **λόγιο του ἄρτου**. Η απουσία λατρευτικής φόρμουλας («*Λάβετε φάγετε*») στην παύλεια παράδοση κάνει εμφανέστερο τον εκκλησιολογικό και εσχατολογικό χαρακτήρα του λογίου. Ο χριστολογικός προσανατολισμός,

βέβαια, στο λόγο αυτό είναι ευδιάκριτος και στις δυο (μάρκεια και παύλεια) παραδόσεις· δεν πρόκειται όμως για σακραμενταλιστική, αλλά για μυστηριακή κοινωνία. Όσοι μετέχουν στην εσχατολογική τράπεζα και εσθίουν εκ του άρτου, «μυστηριακά» συμμετέχουν στο σώμα του Χριστού, δηλαδή την Εκκλησία. Η Εκκλησία, όμως, κατανοήθηκε από πολύ νωρίς ως προέκταση του σωτηριώδους γεγονότος της ενανθρώπισης και γενικά του συνόλου της Θ. Οικονομίας, στοιχεία που όπως είδαμε πιο πάνω σηματοδοτούνται από την έλευση της Βασιλείας του Θεού. Αυτό ακριβώς είναι και το βαθύτερο νόημα του αναμνητικού χαρακτήρα («τοῦτο ποιῆται εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν») της παύλειας ευχαριστίας. Πρόκειται, δηλαδή, για αυτό που στο νεώτερο θεολογικό λεξιλόγιο έχει επικρατήσει να ονομάζεται «μυστηριακός ρεαλισμός», ο οποίος είναι εμφανέστερος στην άλλη σημαντική ευχαριστιακή μαρτυρία της Α΄ Κορ. («τόν ἄρτον ὃν κλῶμεν, οὐχὶ κοινωνία τοῦ σώματός τοῦ Χριστοῦ ἔστιν; ὅτι εἷς ἄρτος, ἐν σῶμα οἱ πολλοὶ ἐσμέν, οἱ γὰρ πάντες ἐκ τοῦ ἐνός ἄρτου μετέχομεν», 10,16-17). Εδώ είναι αδιαμφισβήτητο το καθαρά εκκλησιολογικό υπόβαθρο της Ευχαριστίας («ὅτι εἷς ἄρτος, ἐν σῶμα οἱ πολλοὶ ἐσμέν») και η σύνδεσή του με τη λατρευτική πράξη («τόν ἄρτον ὃν κλῶμεν»).

Η ερμηνεία των ευχαριστιακών λογίων μέσω της παύλειας παράδοσης με την ομολογουμένως λιγότερο «λειτουργική» ορολογία, δεν έγινε γιατί απουσιάζουν τα παραπάνω –ουσιαστικά για τον προσδιορισμό του χαρακτήρα της Ευχαριστίας– στοιχεία απ' την εγγύτερα προς την «αραμαϊκή» (την *ipsissima vox* του ιστορικού Ιησού) μάρκεια παράδοση. Έγινε γιατί οι παλαιότερες γενιές των ευχαριστιολόγων υποβάθμιζαν ή έθεταν σε δεύτερη μοίρα την καταληκτική (και καταλυτική) εσχατολογική μαρτυρία σύνολης της συνοπτικής παράδοσης: «ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι οὐκέτι οὐ μὴ πῖω ἐκ τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου ἕως τῆς ἡμέρας ἐκείνης ὅταν αὐτό πίνω καινόν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ Θεοῦ» (Μαρκ 14,25 παρ= Ματθ 26,29= Λουκ 22,18 [πρβλ. και 22,16]).

Είναι χαρακτηριστικό, ότι όσοι διέφευγαν τις συμπληγάδες της υποβάθμισης της παραπάνω εσχατολογικής μαρτυρίας, ερμήνευαν τα ιδρυτικά λόγια, ως μη ώφελε, μέσα από το πρίσμα της παύλειας σωτηριολογικής αναφοράς στη σταυρική θυσία του Χριστού («τόν θάνατον τοῦ κυρίου καταγγέλλετε, ἄχρις οὔ ἔλθῃ»).

Το συμπέρασμα από όλα τα παραπάνω αναμφίβολα είναι ότι όλα τα στοιχεία που διαπλέκονται από πολύ νωρίς στη Θεία Ευχαριστία (θυσιαστι-

κά, λατρευτικά, ακόμη και χριστολογικά/σωτηριολογικά) παίρνουν νόημα και σημασία από το κυρίαρχο, το ένα και μοναδικό: το **εσχατολογικό**. Η Ευχαριστία δεν ήταν καν λατρευτική τελετή, αλλά η ζωντανή έκφραση της εκκλησιολογικής ταυτότητας της χριστιανικής κοινότητας ως κοινωνίας των εσχάτων. Μερικοί μάλιστα υποστηρίζουν ότι δεν μπορούμε να μιλούμε για χριστιανική λατρεία, αλλά για εσχατολογικές κοινότητες. Η κοινή τράπεζα των πιστών της Πρώτης Εκκλησίας κατά το Κυριακό δείπνο (πρβλ. Α΄ Κορ 11,10) ήταν η κύρια εκδήλωση της έντονης προσμονής, αλλά και της πρόγερσης του καινούριου κόσμου της Βασιλείας του Θεού. Όπως πολύ γλαφυρά υποστηρίχτηκε, οι πρώτοι χριστιανοί ζούσαν σε μια εποχή που ήταν έντονη η παράδοση ότι ο Μεσσίας έμελλε να έρθει το Πάσχα· γι' αυτό προσεύχονταν, διάβαζαν τις Γραφές μέχρι και τις 3 τα ξημερώματα κι αν δεν εμφανιζόταν (δεν επέστρεφε γι' αυτούς εν δόξη ο Χριστός), τελούσαν την Ευχαριστία, ό,τι καλύτερο δηλαδή μπορούσαν να κάνουν «*ἄχρις οὗ ἔλθῃ*».

Το αμέσως επόμενο χρονικά στάδιο ουσιαστικής και σε βάθος θεολογικής κατανόησης και ερμηνείας της ευχαριστίας είναι προς το τέλος του α΄ μ.Χ. αιώνα η ιωάννεια γραμματεία.

Η ευχαριστία στο κατά Ιωάννην ευαγγέλιο

Το Δ' ευαγγέλιο, αν και παραλείπει τους ιδρυτικούς λόγους της συστάσεως της ευχαριστίας, θεωρείται ως το κατεξοχήν ευχαριστιακό, και ο συγγραφέας του θεολόγος των μυστηρίων. Η καινή εντολή της αγάπης και ο συμβολισμός αμπέλου-κλημάτων στον αποχαιρετιστήριο λόγο (κεφ. 15), η νίψη των ποδών των μαθητών (κεφ. 13), που αντικαθιστά τη συνοπτική διήγηση της συστάσεως της Θ. Ευχαριστίας (η «*καινή εντολή*» αγάπης [13,34-35] ηχεί παράλληλα προς τον όρο «*καινή διαθήκη*» των συστατικών λόγων της συνοπτικής παράδοσης), η ροή αίματος και ύδατος εκ της νυγείσης πλευράς του σταυρωμένου Ιησού (19,34), και πάνω από όλα το 6ο κεφ. με τον ευχαριστιακό λόγο (κυρίως η ενότητα 6,51-58), κάνουν εμφανέστατη τη μυστηριακή διάσταση του Δ' ευαγγελίου. Οι διηγήσεις του 6ου κεφ. συνθέτουν ένα σύνολο ομοειδών παραδόσεων αλυσιδωτά συνδεδεμένων

μεταξύ τους, οι οποίες εμμέσως πλην σαφώς έχουν μυστηριακή/ευχαριστιακή διάσταση. Μόνον η περικοπή του περιπάτου του Ιησού πάνω στη λίμνη της Γεννησαρέτ (6,16-21) φαίνεται εκτός του γενικότερου κλίματος. Αυτό όμως προφανώς συμβαίνει, γιατί έτσι διασώζεται και στη χρονικά προγενέστερη συνοπτική παράδοση (Μαρκ 6,30-52=Ματθ 14,13-27), συνδεδεμένη δηλαδή με τη διήγηση του πολλαπλασιασμού των άρτων. Άλλωστε, ολόκληρη η περί άρτου της ζωής ευχαριστιακή ομιλία (6,22εξ.) αποτελεί συνέχεια και σχολιασμό του θαύματος του χορτασμού των πεντακισχιλίων, που ας σημειωθεί είχε προσλάβει από τη συνοπτική κιάλας παράδοση έντονα ευχαριστιακό χαρακτήρα (πρβλ. Μαρκ 6,41 παρ).

Εξετάζοντας αναλυτικά την περί άρτου της ζωής **ευχαριστιακή ομιλία** του Δ' ευαγγελίου (6,22-71) διαπιστώνουμε εμφανέστατη μετάβαση από το στιχ. 51εξ σε μιαν άμεση πλέον και σαφέστατη μυστηριακή συμβολική. Ενώ προηγουμένως τα ευχαριστιακά χαρακτηριστικά μόνον δευτερεύοντα ρόλο διαδραμάτιζαν, από τον στιχ. 6,51εξ μετατρέπονται σε κυρίαρχο και αποκλειστικό θέμα. Δεν γίνεται πλέον λόγος για πίστη στον Ιησού ως βασική προϋπόθεση της αιώνιας ζωής («ο πιστεύων [εις εμέ] έχει ζωήν αιώνιον. Εγώ ειμι ο άρτος της ζωής» 6,47-48· βλ. και 6,35)· αυτή προέρχεται από τη βρώση της σάρκας και την πόση του αίματος του Χριστού («ο τρώγων με κακείνος ζήσει δι' εμέ» 6,57· βλ. και 6,56). Πολλοί νεώτεροι ερμηνευτές έχουν υποστηρίξει ότι οι στιχ. 51-58, όπως και μια σειρά από άλλους (π.χ. 3,5εξ. 19,34) αποτελούν μεταγενέστερη προσθήκη του εκδότη/αναθεωρητή του Δ' ευαγγελίου, ο οποίος προσαρμοσε τη διδασκαλία του αρχικού συγγραφέα με τη μεταγενέστερη (ή διαμορφωμένη ήδη πρωτοχριστιανική) ευχαριστιακή παράδοση. (Bultmann)

Το **6ο κεφ.** του κατά Ιωάννην έχει αποβεί κλασσικός τόπος (locus classicus) ερμηνευτικών και θεολογικών διχογνωμιών, εξαιτίας ακριβώς αυτού του μυστηριακού ή μη χαρακτήρα του. Οι διάφορες ερμηνείες του θα μπορούσαν να ταξινομηθούν ως εξής: (α) Η «αλληγορική» ερμηνεία, που υποστηρίζει ότι ο Ιησούς έκανε λόγο αποκλειστικά για πίστη στο πρόσωπό

του, και ότι οι στίχ. 51-58 αναφέρονται σ' αυτήν ακριβώς την πίστη, χωρίς να κάνουν κανέναν ευχαριστιακό υπαινιγμό (Strathmann). (β) Η «ρεαλιστική» ερμηνεία, που υποστηρίζει ότι ο Ιησούς έκανε λόγο αποκλειστικά για την ευχαριστία, κάτι που σαφέστατα προδηλώθηκε στη διήγηση του πολλαπλασιασμού των άρτων και του χορτασμού των πεντακισχιλίων, και απλώς επιβεβαιώθηκε κατά την «ευχαριστιακή» ομιλία των στίχ. 51-58 (Bonsirven). (γ) Η θεωρία περί «διαδοχικών» διδασκαλιών του Ιησού, περί πίστεως δηλαδή και ευχαριστίας (Cullmann, Schweizer). (δ) Η «ενανθρωπησιακή» ερμηνεία με την ευχαριστία ως μαρτυρία της πραγματικότητας της ανθρωπίνης φύσεως του Ιησού (MacGregor). (ε) Η θεωρία περί «ταυτόχρονης» αναφοράς τόσο στην πίστη, όσο και στο μυστήριο, με τα δύο αυτά σε μια σχέση αμοιβαιότητας (Léon-Dufour). Και τέλος, (στ) η θεωρία περί «εξέλιξης της ιωάννειας ευχαριστιολογίας», σύμφωνα με την οποία οι θεολογικές διαφοροποιήσεις του βου κεφ. μπορούν ικανοποιητικά να δικαιολογηθούν, αν δεχθούμε μια καθόλα θεμιτή εξέλιξη της ιωάννειας κοινότητας από μη μυστηριακή σε μυστηριακή κατανόηση της Ευχαριστίας. Αρχικά, όπως φαίνεται και από τη διήγηση του πολλαπλασιασμού των άρτων (6,1-15), η Ευχαριστία κατενοείτο με όρους τυπολογίας του μάννα, ως αποκλειστικά εσχατολογική χαρμόσυνη τελετή. Η περί του «άρτου της ζωής» ομιλία (6,21-51α) προστέθηκε σε ένα μεταγενέστερο στάδιο, προκειμένου να εφοδιάσει την κοινότητα με μια θεολογική απάντηση πολεμικού χαρακτήρα με τη μέθοδο του midrash, υπογραμμίζοντας τη σημασία του ευχαριστιακού άρτου ως σημείου του ζωοποιού λόγου του Θεού που προέρχεται από τον αναστάντα Κύριο. Αυτή η αναστάσιμη κατανόηση της Ευχαριστίας συνοδεύτηκε αναγκαστικά – μετά από κάποια φυσιολογική διασύνδεση με τις παύλειες κοινότητες – και με σταυρικά μυστηριακά στοιχεία, εμφανή στους στίχ. 6,51β-58. Η εξέλιξη αυτή «μετέβαλε μεν, αλλά δεν εξάλειψε πλήρως την αρχικό εσχατολογικό χαρακτήρα της Ευχαριστίας της κοινότητας» (Perry, 29).

Όλες οι προταθείσες λύσεις του προβλήματος της φιλολογικής ενότητας του βου κεφ. του κατά Ιωάννην έχουν αναμφισβήτητα συμβάλει σημαντικά στη διασάφηση της ιωάννειας ευχαριστιολογίας. Είναι, άλλωστε, απόλυτα δικαιολογημένη οποιαδήποτε λεπτολόγα κριτική εξέταση μιας βιβλικής ενότητας, όπως το κεφ. 6 του κατά Ιωάννην, όταν μάλιστα η ενότητα αυτή συνιστά την αρχαιότερη προσέγγιση της ευχαριστίας από καθαρά θεολογική σκοπιά. Γιατί αν τα συνοπτικά ευαγγέλια και οι επιστολές του αποστόλου Παύλου περιγράφουν τις λεπτομέρειες της λειτουργικής πράξεως της Εκκλησίας, ο Ιωάννης δίνει απάντηση στο ερώτημα του χαρακτήρα αυτής της πράξεως και των συνεπειών της συμμετοχής των χριστιανών σ' αυτήν.

Αυτό, όμως, που πολλοί χαρακτηρίζουν σακραμενταλιστική προσθήκη στην άκρως χαρισματική διδασκαλία του Ιωάννη, μπορεί να συνοψιστεί στο στίχ. 6,56 : «ο τρώγων μου την σάρκα και πίνων μου το αίμα εν εμοί μένει καγώ εν αυτώ», που φέρνει στο νου μας τους ιδρυτικούς λόγους της Θ. Ευχαριστίας της προγενέστερης παύλειας και συνοπτικής παράδοσης. Το πλέον προβληματικό σημείο στο χωρίο αυτό είναι η ορολογία, και ιδίως η έκφραση «τρώγειν την σάρκα/τρώγειν τας σάρκας», που στην Π.Δ. (πρβλ. Ψαλμ 26,2) αποτελεί εχθρική πράξη και στη συριακή/αραμαϊκή παράδοση κατέληξε να σημαίνει τον ίδιο το διάβολο. Ακόμη πιο σημαντική, όμως, είναι η μετατροπή του παραδοσιακού ευχαριστιακού όρου «σώμα», ενός όρου με σαφείς εκκλησιολογικές προεκτάσεις (πρβλ. την παύλεια εικόνα της Εκκλησίας ως σώματος Χριστού. Ο όρος «σάρξ» κατά τη χριστολογική του χρήση συνδέεται με την ενανθρώπιση («και ο λόγος σαρξ εγένετο και εσκήνωσεν εν ημίν», Ιω 1,14). Στο Δ' ευαγγέλιο, επομένως, έχουμε σύνδεση της ευχαριστίας με το «μυστήριο» της ενανθρωπήσεως, με περισσότερο εμφανή τρόπο από ό,τι στην προγενέστερη πρωτοχριστιανική παράδοση.

Επίσης, στο Δ' ευαγγέλιο η ευχαριστία, χωρίς να χάνει τις όποιες αναφορές της στο σταυρικό θάνατο του Ιησού (βλ. 19,34), ουσιαστικά αποστασιοποιείται απ' αυτόν και συνδέεται όχι πια με το θάνατο, αλλά με τη

ζωή («ο ἄρτος ὃν ἐγὼ δώσω ἡ σὰρξ μου ἐστὶν [ἡν ἐγὼ δώσω] ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς» 6,51· πρβλ. ἐπίσης 6,33.58). Εἶναι χαρακτηριστικὴ ἡ ἀντιπαράθεση ἀνάμεσα στὸν ἄρτο/μάννα ποῦ ἔφαγαν οἱ εβραῖοι στὴν ἔρημο καὶ πέθαναν, καὶ τὸν ἄρτο τὸν ἀληθινὸ ποῦ οδηγεῖ στὴ ζωὴ (6,58.33). Ἐπὶ πλέον, ἡ χρῆση ἀπὸ τὸν Ἰωάννη τοῦ ὄρου «σὰρξ» στὴν εὐχαριστιακὴ συνάφεια, σὲ συνδυασμὸ με μιὰ σειρὰ ἀπὸ αξιωματικὲς ἐκφράσεις, ὅπως π.χ. «ὁ τὸν λόγον μου ἀκούων καὶ πιστεύων τῷ πέμψαντί με ἔχει ζωὴν αἰώνιον» (5,24· πρβλ. καὶ 3,36· 11,25· 8,12 κ.ά.), μας οδηγεῖ στο συμπέρασμα, ὅτι ἡ ἰωάννεια κατανόηση τῆς εὐχαριστίας ἐκινεῖτο πέρα καὶ ἔξω ἀπὸ τὶς σακραμενταλιστικὲς (μαγικὲς σὲ τελευταῖα ἀνάλυση) καὶ μυστικὲς (συγκρητιστικὲς) ἀντιλήψεις τῶν ἐλληνιστικῶν μυστηριακῶν τελετῶν.

Χωρὶς νὰ ἀρνούμαστε κάποια μυστηριακὴ χροιά, ἡ ἀμεση συνάφειά τοῦ στίχ. Ἰω 6,56 («ἐν ἐμοὶ μένει καγὼ ἐν αὐτῷ»), πιστοποιεῖ τὴν κοινωρία καὶ τὴν παρουσία τοῦ Θεοῦ. Ὁ συγγραφέας τοῦ Δ' εὐαγγελίου ὑπερβαίνει τόσο τὴν ἐλληνιστικὴ ἀντίληψη τῆς «ἐκστάσεως», ὅσο καὶ τὶς κλασικὲς ἀπόψεις τῆς ἰουδαϊκῆς προφητείας, ἀφοῦ με τὸν ἐνεστώτα (μένει) μετατρέπεται ἡ ἐσχατολογικὴ προσδοκία ἀπὸ μελλοντικὴ σὲ παρούσα πραγματικότητα, ἐνῶ ἀποφεύγεται καὶ κάθε ὑπόνοια πανθεϊστικῆς ἀντίληψης, ὅπως ἐκείνη περὶ «ταυτότητας» τοῦ μνουμένου με τὴ θεότητα, ποῦ ἀποτελοῦσε κυρίαρχη διδασκαλία τῶν μυστηριακῶν θρησκειῶν τῆς ἐποχῆς.

Στὸν εὐαγγελιστὴ Ἰωάννη ἔχουμε τὶς ἀπαρχὲς αὐτοῦ ποῦ κατέληξε κυρίαρχη θέση τῆς χριστιανικῆς θεολογίας: γιὰ νὰ ζήσει κανεὶς πραγματικά καὶ ὄχι συμβατικά, νὰ ἔχει δηλαδὴ αἰώνια ζωὴ, πρέπει νὰ βρῆται σὲ κοινωρία με τὸ Χριστό· κοινωρία ὅμως με τὸ Χριστό σημαίνει μετοχὴ στὴν τέλεια κοινωρία, ποῦ ἐνυπάρχει στὴν θεότητα μεταξὺ τῶν προσώπων τῆς Ἁγίας Τριάδος, (στο Δ' εὐαγγέλιο ἀνάμεσα στὸν Πατέρα καὶ τὸν Υἱό, «καθὼς ἀπέστειλέν με ὁ ζων πατὴρ καγὼ ζω διὰ τὸν πατέρα, καὶ ὁ τρώγων με κακείνος ζήσει δι' ἐμέ» 6,57). Πρόκειται οὐσιαστικά γιὰ μιὰ ἀντίληψη παράλληλη με ἐκείνη ποῦ ἐκφράζει ἡ κλασικὴ διατύπωση τῆς Β' Πέτρου «θεῖας κοινωνοὶ φύσεως» (1,4), ἡ ὁποία στὴ μεταγενέστερη πατερικὴ γραμματεία

απετέλεσε τη βιβλική θεμελίωση της περί θεώσεως διδασκαλίας. Στην περίπτωση, όμως, του κατά Ιωάννην ευαγγελίου η αντίληψη αυτή διατυπώνεται περισσότερο παραστατικά και λιγότερο αφηρημένα από ό,τι στην Β' Πέτρου. Αν τώρα επεκτείνουμε την επιχειρηματολογία αυτή λίγο παραπέρα, θα μπορούσαμε να υποστηρίξουμε ότι η ιωάννεια θεολογία προεκτείνει ακόμη περισσότερο την παραδοσιακή ερμηνεία της Ευχαριστίας ως της αενάως επαναλαμβανόμενης πράξης σφράγισης της «καινής διαθήκης» του Θεού με το νέο λαό του. Αυτό ακριβώς υποδηλώνει η συνοπτική και παύλεια κοινή φρασεολογία «τοῦτό ἐστι τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης» (Μαρκ 14,24 παρ και Α' Κορ 11,25), μολονότι εκεί η διαθηκική ερμηνεία επισκιάζεται κάπως από τη σωτηριολογική φόρμουλα «τὸ ὑπὲρ ἡμῶν ἐκχυννόμενον» (Λουκ 22,20 παρ).

Η συνέπεια αυτής της θεολογικής ερμηνείας της Θείας Ευχαριστίας από τον Ιωάννη είναι η αναβάθμιση της σημασίας του οράματος του προφήτη Ιερεμία – που αποτελούσε ταυτόχρονα και επαγγελία – από περιθωριακό σε κυρίαρχο στοιχείο. Όπως ακριβώς στο βιβλίο του Ιερεμία, έτσι και στον Ιωάννη τα στοιχεία της **κοινωνίας** και της εκκλησίας ως **λαού του Θεού** διαδραματίζουν πρωταρχικό ρόλο. Ιδού το μήνυμα του προφήτη: «διαθήσομαι...διαθήκην καινήν» 38,31εξ· «και δώσω αυτοίς καρδίαν του ειδέναι αυτοίς ἐμέ ... και ἔσονται μοι εἰς λαόν» 24,7).

Από την πιο πάνω ανάλυση της ιωάννειας ευχαριστιολογίας επιβεβαιώνεται η εκκλησιολογική διάσταση της ευχαριστίας ως γεγονότος κοινωνίας, και όχι πράξεως ατομικής ευσέβειας. Η ευχαριστία αποτελεί έκφραση της εκκλησίας ως του λαού του Θεού και ως του σώματος του Χριστού μυστηριακά ενωμένου με την κεφαλή της, τον Χριστό. Πιο συγκεκριμένα, στον ευαγγελιστή Ιωάννη η ευχαριστία βρίσκεται έξω από οποιαδήποτε συσχέτιση με τις σακραμενταλιστικές πρακτικές των αρχαίων μυστηριακών λατρειών· με άλλα λόγια, δεν έχει σακραμενταλιστικές διαστάσεις, αλλά αποτελεί έκφραση κοινωνίας του λαού του Θεού, αντανάκλαση της κοινωνίας των προσώπων της Αγίας Τριάδος. Όπως,

δηλαδή, ο Παύλος αντικρούει στο 6ο κεφ. της προς Ρωμαίους επιστολής του (Ρωμ 6,3-11) τη μαγική/ σακραμενταλιστική αντίληψη περί του βαπτίσματος και τις συνέπειες που αυτό μπορεί να έχει για την ηθική ζωή του πιστού, έτσι και ο Δ' ευαγγελιστής αντικρούει μια παράλληλη μαγική/ σακραμενταλιστική αντίληψη για το άλλο κεφαλαιώδες μυστήριο εισδοχής της εκκλησίας, την ευχαριστία.

Αν η κατανόηση της Ευχαριστίας, όχι ως λατρευτικής ιεροτελεστίας, όσο κυρίως ως δυναμικής έκφρασης της αυτοσυνειδησίας του λαού του Θεού και ως προληπτικής φανέρωσης της ερχόμενης βασιλείας, παγιώνεται κατά το τέλος της αποστολικής περιόδου (Ιωάννης), σχεδόν δηλαδή κατά το τελευταίο χρονικό όριο της καινοδιαθηκικής γραμματείας, θα πρέπει να ελεγχθεί ως προς την αξιοπιστία της και κατά το άλλο άκρο του χρονικού φάσματος της καινοδιαθηκικής γραμματείας, τα αρχαιότερα δηλαδή στρώματα του αρχέγονου χριστιανισμού, με άλλα λόγια από την Πηγή των Λογίων (Q).

Η ευχαριστία στα αρχαιότερα στρώματα της Κ.Δ. (Πηγή των Λογίων)

Σε σχετικά πρόσφατη έρευνα των καινοδιαθηκικών δεδομένων για την ευχαριστία συνήθως δεν υπάρχει καμία απολύτως αναφορά στα ευχαριστιακά δεδομένα σε ολόκληρο τον προ-παύλειο χριστιανισμό (Jones-Hickling). Η επικρατούσα άποψη, μέχρι και πολύ πρόσφατα, ήταν ότι δεν υπάρχει καμία ιστορία, ή ακόμη και προ-ιστορία, για την ευχαριστία πριν από τον Απόστολο Παύλο, δηλαδή πριν από τα μέσα της δεκαετίας του 50 μ.Χ.

Στα αρχαιότερα στρώματα της ευαγγελικής παράδοσης δεν έγινε μέχρι πρόσφατα καμία απόπειρα ανακάλυψης ευχαριστιακών νύξεων. Άλλωστε στην αρχαιότερη συνοπτική παράδοση, στην Πηγή των Λογίων, λείπουν οι αναφορές στο Πάθος του Χριστού, είτε ως προορήσεις (πρβλ. Μαρκ 8,31· 9,31· 10,33-34) είτε ως έμμεσοι υπαινιγμοί (Μαρκ 10,38 κ.ά.), και επομένως με την επικρατούσα σύνδεση της ευχαριστίας με τον σταυρικό θάνατο του Χριστού δύσκολα θα μπορούσε κανείς να φανταστεί οιαδήποτε σχέση. Η ανακάλυψη όμως της μεταφοράς από τον Ιωάννη του κέντρου βάρους από

τον θάνατο στη ζωή, και κυρίως της εμφανέστατης εσχατολογικής διάστασης της ευχαριστίας, οδήγησε την έρευνα και στην απόπειρα διερεύνησης της σχέσης Πηγής των Λογίων-ευχαριστίας, αφού το κέντρο βάρους της αρχαιότερης αυτής πηγής της ευαγγελικής παράδοσης ήταν η εσχατολογική διάσταση τον χριστιανικού μηνύματος.

Βεβαίως με μια πρόχειρη ματιά αποκομίζει κανείς την εντύπωση ότι στην Πηγή των Λογίων δεν υπάρχει καμία αναφορά στην ευχαριστία. Κάτι τέτοιο, όμως, πολύ δύσκολα μπορεί να θεωρηθεί ως ισχυρό και αποφασιστικό επιχείρημα εναντίον της σχέσεως της αρχαιότερου αυτού κειμένου της ευαγγελικής παραδόσεως με την κύρια μυστηριακή έκφραση της Εκκλησίας, τη στιγμή κατά την οποία ακόμη και ο 4^{ος} ευαγγελιστής παραλείπει τα ιδρυτικά λόγια. Σε τελευταία ανάλυση, δεν θα πρέπει να λησμονούμε ότι ολόκληρη η Καινή Διαθήκη μόνο το σκελετό της προϊστορίας της λειτουργικής πράξεως της αρχέγονης Εκκλησίας μας διασώζει. Και ο σκελετός αυτός σε μικρά μόνον τμήματα μαρτυριών βασίζεται, τα οποία για να συναρμολογήσουμε «θα πρέπει να έχουμε υπόψη μας ότι πολλά από τα ουσιαστικά τμήματα έχουν ανεπανόρθωτα απολεσθεί» (Couratin, 154εξ).

Βιβλικοί ερμηνευτές και λειτουργιολόγοι, δεν έχουν ακόμη καταλήξει σε γενικά αποδεκτά συμπεράσματα για την παρουσιαζόμενη ανομοιότητα μεταξύ των καινοδιαθηκικών δεδομένων και των πρώιμων αναφορών κατά την μεταποστολική περίοδο, σε ό,τι αφορά την αλληλουχία των γεγονότων κατά την τέλεση της ευχαριστίας: Για το αν δηλαδή προηγούνταν το ευχαριστιακό δείπνο και ακολουθούσε στη συνέχεια μια εκτεταμένη περίοδος κοινών προσευχών αίνων και διδασκαλίας, όπως μαρτυρούν τα δεδομένα των Συνοπτικών Ευαγγελίων και των επιστολών του Αποστόλου Παύλου, τουλάχιστον στην Κόρινθο, ή γινόταν το ακριβώς αντίστροφο, όπως πιστοποιούν οι μαρτυρίες του Ιουστίνου, αλλά και η πρακτική της Εκκλησίας μέχρι σήμερα. Υποστηρίζεται μάλιστα ότι «δεν είμαστε σε θέση να γνωρίζουμε το 'πώς' και το 'πότε' πραγματοποιήθηκε αυτή η αντιστροφή. Πάντως θα πρέπει να ήταν καθολική, και ίσως να έλαβε χώρα σε αρκετά πρώιμο χρονικό σημείο, τόσο πρώιμο, ώστε αρκετά νωρίς να έχει απεικονιστεί στο χωρίο Λουκ 24,25-35, και ενδεχομένως και στο 6ο κεφάλαιο του κατά Δ' Ευαγγελίου» (Jones-Hickling, 204).

Και όμως, η δομή της Πηγής των Λογίων εμφανίζει ένα εκπληκτικό παράλληλο με το ευχαριστιακό τελετουργικό της εκκλησίας, όπως αυτό για πρώτη φορά περιγράφεται από τον μάρτυρα και φιλόσοφο Ιουστίνο στην *Α' Απολογία* του (κεφ. 65). Εκεί τα βιβλικά αναγνώσματα, το κήρυγμα και οι ικεσίες προηγούνται της καθ' αυτό ευχαριστιακής τελετουργίας. Εάν, λοιπόν, θεωρήσουμε (βλ. Παράρτημα Β) ολόκληρη την ενότητα της Πηγής των Λογίων που αναφέρεται στη «Διδασκαλία του Ιησού» (όπως και την επόμενη: «Ανταπόκριση στη διδασκαλία του Ιησού») ότι αντιστοιχεί προς το *Μυστήριο του Λόγου*, το χριστιανικό τελετουργικό που σ' ολόκληρη την ιστορία της χριστιανικής λατρείας προηγείται του καθαυτό μυστηρίου της ευχαριστίας, τότε αυτό που θα πρέπει να εντοπιστεί είναι αν μπορεί να γίνει κάποια σύνδεση του επομένου τμήματος της Πηγής των Λογίων («Ο Ιησούς και οι μαθητές του») με το καθαυτό μυστήριο της ευχαριστίας.

Είναι πράγματι εντυπωσιακό ότι η ενότητα της Πηγής των Λογίων «Ευχαριστία του Ιησού προς τον Πατέρα» (Λουκ 10,21-22 παρ) όχι μόνο ομοιάζει με τη ευχαριστιακή αναφορά της μεταγενέστερης χριστιανικής λειτουργικής παραδόσεως, αλλά επιπλέον η διάταξή της σε σχέση με την *Κυριακή προσευχή* γίνεται με το ίδιο ακριβώς τρόπο που γίνεται και στο μετά την αναφορά τμήμα της *Θείας Λειτουργίας*. Και στην Πηγή των Λογίων και στην μεταγενέστερη ευχαριστιακή λειτουργική πράξη η *Κυριακή Προσευχή* ακολουθεί την ευχή της *Αναφοράς*.

Η Πηγή των Λογίων, βέβαια, δεν είναι δομημένη σύμφωνα με την ευχαριστιακή πρακτική της αρχέγονης Εκκλησίας. Εκλαμβάνοντας, όμως, την ευχαριστία όχι υπό το πρίσμα μιας λατρευτικής (μυστηριακής) τελετής, αλλά ως ζωντανή έκφραση της εκκλησιολογικής ταυτότητας της χριστιανικής κοινότητας ως κοινωνίας των εσχάτων, με άλλα λόγια ως τη ζωντανή πράξη της κοινότητας, με την οποία ο πιστός ζει προληπτικά την ερχόμενη Βασιλεία του Θεού, τότε αναμφισβήτητα υπάρχει σαφής σχέση μεταξύ του πλέον εσχατολογικά προσανατολισμένου κειμένου της Κ.Δ., της Πηγής των Λογίων, και της πλέον εσχατολογικής πράξης της χριστιανικής κοινότητας, της ευχαριστίας (Βασιλειάδης, Τα Λόγια).

ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ Α

ΣΥΝΟΨΗ ΤΩΝ ΕΥΧΑΡΙΣΤΙΑΚΩΝ ΛΟΓΙΩΝ

Ματθ 26:26-29

Μάρκ 14: 22-25

Ἐσθιόντων δέ αὐτῶν λαβῶν ὁ
Ἰησοῦς ἄρτον καὶ εὐλογήσας
ἔκλασεν καὶ δούς τοῖς μαθηταῖς
εἶπεν,

Καὶ ἐσθιόντων αὐτῶν λαβῶν
ἄρτον εὐλογήσας
ἔκλασεν καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς καὶ
εἶπεν,

27 Λάβετετε φάγετε,

Λάβετετε.

τοῦτό ἐστιν τό σῶμα μου

τοῦτό ἐστιν τό σῶμα μου

καὶ λαβῶν ποτήριον καὶ
εὐχαρίστησας ἔδωκεν αὐτοῖς
λέγων,

²³καὶ λαβῶν ποτήριον
εὐχαριστήσας ἔδωκεν αὐτοῖς,

Πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες.

καὶ ἔπιον ἐξ αὐτοῦ πάντες.

²⁴καὶ εἶπεν αὐτοῖς,

²⁸ τοῦτο γάρ ἐστιν τό αἷμα μου τῆς
διαθήκης τό περί πολλῶν
ἐκχυννόμενον

Τοῦτό ἐστιν τό αἷμά μου τῆς
διαθήκης τό ἐκχυννόμενον ὑπέρ
πολλῶν

εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν.

²⁹ λέγω δέ ὑμῖν, οὐ μὴ πῖω ἀπ' ἄρτι
ἐκ τούτου τοῦ γεννήματος τῆς
ἀμπέλου ἕως τῆς ἡμέρας ἐκείνης
ὅταν αὐτό πίνω μεθ' ὑμῶν καινόν
ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ Πατρός μου.

²⁵ ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι οὐκέτι
οὐ μὴ πῖω ἐκ τοῦ γεννήματος
τῆς ἀμπέλου ἕως τῆς ἡμέρας
ἐκείνης ὅταν αὐτό πίνω
καινόν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ Θεοῦ.

Λουκ 22,15-20

Ἐπιθυμία ἐπεθύμησα τοῦτο τό
πάσχα φαγεῖν μεθ' ὑμῶν πρό
τοῦ μέ παθεῖν·

¹⁶ Λέγω γάρ ὑμῖν ὅτι οὐ μή φάγω
αὐτό ἕως ὅτου πληρωθῆ ἐν τῇ
βασιλείᾳ τοῦ Θεοῦ.

¹⁷ **καί δεξάμενος ποτήριον**
εὐχαριστήσας εἶπεν.
Λάβετε τοῦτο καί
διαμερίσατε εἰς ἑαυτούς·

¹⁸ Λέγω γάρ ὑμῖν [ὅτι] οὐ μή
πίω ἀπό τοῦ νῦν ἀπό τοῦ
γεννήματος τῆς ἀμπέλου ἕως οὗ
ἢ βασιλεία τοῦ Θεοῦ ἔλθῃ

¹⁹ καί λαβῶν ἄρτον
εὐχαριστήσας ἔκλασεν
καί ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων,

Τοῦτό ἐστιν τό σῶμα μου
τό ὑπέρ ὑμῶν διδόμενον·
τοῦτο ποιεῖτε εἰς τήν
ἐμήν ἀνάμνησιν.

20 καί τό ποτήριον ὡσαύτως
μετά τό δειπνήσαι, λέγων,

Τοῦτο τό ποτήριον
ἢ καινή διαθήκη
ἐν τῷ αἵματί μου,
τό ὑπέρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον.

(18 λέγω γάρ ὑμῖν [ὅτι] οὐ μή πίω
ἀπό τοῦ ν/ῦν ἀπό τοῦ
γεννήματος τῆς ἀμπέλου ἕως οὗ ἢ
βασιλεία τοῦ Θεοῦ ἔλθῃ)

A Κορ 11,23-25

Ἐγώ γάρ παρέλαβον ἀπό τοῦ
κυρίου, ὃ καί παρέδωκα ὑμῖν, ὅτι ὁ
Κύριος Ἰησοῦς ἐν τῇ νυκτί ἣ
παρεδίδετο

ἔλαβεν ἄρτον
24 καί **εὐχαριστήσας**
ἔκλασεν καί εἶπεν

Τοῦτό μου ἐστιν τό σῶμα
τό ὑπέρ ὑμῶν·
τοῦτο ποιεῖτε εἰς τήν
ἐμήν ἀνάμνησιν.

²⁵ ὡσαύτως καί τό ποτήριον
μετά τό δειπνήσαι, λέγων,

Τοῦτο τό ποτήριον
ἢ καινή διαθήκη ἐστίν
ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι·

τοῦτο ποιεῖτε, ὡσάκις ἐάν πίνητε,
εἰς τήν ἐμήν ἀνάμνησιν.

²⁶ ὡσάκις γάρ ἐάν ἐσθίητε τόν
ἄρτον τοῦτον καί τό ποτήριον
πίνητε, **τόν θάνατον τοῦ Κυρίου**
καταγγέλλετε, ἄχρις οὗ ἔλθῃ.

ΣΗΜ: Για την καλύτερη ανάγνωση των πιο πάνω πινάκων ο αναγνώστης θα πρέπει να έχει υπόψη του τις εξής βασικές διαφοροποιήσεις:

<u>εὐλογήσας</u>	= κοινό σε Ματθαίο και Μάρκο
<u>φάγετε</u>	= χαρακτηριστικό του Ματθαίου
<u>καί ἔπιον</u>	= χαρακτηριστικό του Μάρκου
<u>εὐχαριστήσας</u>	= κοινό σε Λουκά και Παύλο
<u>διαμερίσατε</u>	= χαρακτηριστικό του Λουκά
<u>θάνατον</u>	= χαρακτηριστικό του Παύλου

ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ Β Η ΔΟΜΗ ΤΗΣ ΠΗΓΗΣ ΤΩΝ ΛΟΓΙΩΝ

(με λεπτομέρειες του «ευχαριστιακού» της τμήματος)

I. ΠΡΟΛΟΓΟΣ

II. Η ΔΙΔΑΣΚΑΛΙΑ ΤΟΥ ΙΗΣΟΥ } (=Το Μυστήριο το Λόγου;)

III. Η ΑΝΤΑΠΟΚΡΙΣΗ ΣΤΗ ΔΙΔΑΣΚΑΛΙΑ ΤΟΥ ΙΗΣΟΥ }

IV. Ο ΙΗΣΟΥΣ ΚΑΙ ΟΙ ΜΑΘΗΤΕΣ ΤΟΥ } (=Το Μυστήριο της Ευχαριστίας;)

1. Η αποστολή των μαθητών (Λκ 10:2-12=Μτ 9:37-10:15)

ἔλεγεν οὖν πρὸς αὐτούς· ὁ μὲν θερισμὸς πολὺς, οἱ δὲ ἐργάται ὀλίγοι· δεήθητε οὖν τοῦ κυρίου τοῦ θερισμοῦ ὅπως ἐκβάλη ἐργάτας εἰς τὸν θερισμὸν αὐτοῦ. ὑπάγετε· ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω ὑμᾶς ὡς ἄρνας ἐν μέσῳ λύκων. μὴ βαστάζετε βαλλάντιον, μὴ πήραν, μηδὲ ὑποδήματα, καὶ μηδένα κατὰ τὴν ὁδὸν ἀσπάσησθε. εἰς ἣν δ' ἂν οἰκίαν εἰσέρχησθε, πρῶτον λέγετε· εἰρήνη τῷ οἴκῳ τούτῳ. καὶ ἐὰν ἦ ἐκεῖ υἱὸς εἰρήνης, ἐπαναπαύσεται ἐπ' αὐτὸν ἡ εἰρήνη ὑμῶν· εἰ δὲ μήγε, ἐφ' ὑμᾶς ἐπανακάμψει. ἐν αὐτῇ δὲ τῇ οἰκίᾳ μένετε ἐσθίοντες καὶ πίνοντες τὰ παρ' αὐτῶν· ἄξιός γάρ ὁ ἐργάτης τοῦ μισθοῦ αὐτοῦ ἐστὶ· μὴ μεταβαίνετε ἐξ οἰκίας εἰς οἰκίαν. καὶ εἰς ἣν ἂν πόλιν εἰσέρχησθε καὶ δέχωνται ὑμᾶς, ἐσθίετε τὰ παρατιθέμενα ὑμῖν, καὶ θεραπεύετε τοὺς ἐν αὐτῇ ἀσθενεῖς, καὶ λέγετε αὐτοῖς· ἡγγικεν ἐφ' ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ. εἰς ἣν δ' ἂν πόλιν εἰσέρχησθε

καὶ μὴ δέχωνται ὑμᾶς, ἐξελθόντες εἰς τὰς πλατείας αὐτῆς εἶπατε· καὶ τὸν κονιορτὸν τὸν κολληθέντα ἡμῖν ἀπὸ τῆς πόλεως ὑμῶν εἰς τοὺς πόδας ἡμῶν ἀπομασσόμεθα ὑμῖν· πλὴν τοῦτο γινώσκετε, ὅτι ἤγγικεν ἐφ' ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ. λέγω δὲ ὑμῖν ὅτι Σοδόμοις ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ἀνεκτότερον ἔσται ἢ τῇ πόλει ἐκείνῃ.

2. Ο ταλανισμός των πόλεων της Γαλιλαίας (Λκ 10:13-16=Μτ 11:21-23)

οὐαὶ σοι, Χοραζὶν, οὐαὶ σοι, Βηθσαϊδᾶ· ὅτι εἰ ἐν Τύρῳ καὶ Σιδῶνι ἐγένοντο αἱ δυνάμεις αἱ γενόμεναι ἐν ὑμῖν, πάλαι ἂν ἐν σάκκῳ καὶ σποδῶ καθήμενοι μετενόησαν. πλὴν Τύρῳ καὶ Σιδῶνι ἀνεκτότερον ἔσται ἐν τῇ κρίσει ἢ ὑμῖν. καὶ σύ, Καπερναοῦμ,

ἢ ἕως τοῦ οὐρανοῦ ὑψωθείσα,

ἕως Ἄδου καταβιβασθήσῃ.

Ὁ ἀκούων ὑμῶν ἐμοῦ ἀκούει, καὶ ὁ ἀθετῶν ὑμᾶς ἐμὲ ἀθετεῖ· ὁ δὲ ἐμὲ ἀθετῶν ἀθετεῖ τὸν ἀποστείλαντά με.

3. Η ευχαριστία του Ιησοῦ προς τον Πατέρα (Λκ 10:21-22=Μτ 11:25-27) (=Η Αναφορά;)

Ἐν αὐτῇ τῇ ὥρᾳ ἠγαλλιάσατο τῷ πνεύματι ὁ Ἰησοῦς καὶ εἶπεν·

ἐξομολογοῦμαι σοι, πάτερ,

κύριε τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς,

ὅτι ἀπέκρυψας ταῦτα ἀπὸ σοφῶν καὶ συνετῶν,

καὶ ἀπεκάλυψας αὐτὰ νηπίοις·

ναί, ὁ πατήρ, ὅτι οὕτως ἐγένετο εὐδοκία ἔμπροσθέν σου.

πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρός μου·

καὶ οὐδεὶς ἐπιγινώσκει τίς ἐστίν ὁ υἱός, εἰ μὴ ὁ πατήρ,

καὶ τίς ἐστίν ὁ πατήρ, εἰ μὴ ὁ υἱός

καὶ ᾧ ἐὰν βούληται ὁ υἱός ἀποκαλύψαι.

4. Ο μακαρισμός των μαθητῶν του Ιησοῦ (Λκ 10:23-24= Μτ 13:16-17)

μακάριοι οἱ ὀφθαλμοὶ οἱ βλέποντες ἃ βλέπετε. λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι πολλοὶ προφῆται καὶ βασιλεῖς ἠθέλησαν ἰδεῖν ἃ ὑμεῖς βλέπετε, καὶ οὐκ εἶδον, καὶ ἀκοῦσαι ἃ ἀκούετε, καὶ οὐκ ἄκουσαν.

5. Η προσευχή του Ιησού (Λκ 11:2-4=Μτ 6:9-13) (=Η μετά την Αναφορά Κυριακή Προσευχή;)

Πάτερ,

άγιασθήτω τὸ ὄνομά σου·

έλθέτω ἡ βασιλεία σου·

τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον

δίδου ἡμῖν τὸ καθ' ἡμέραν·

καὶ ἄφες ἡμῖν τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν·

καὶ γὰρ αὐτοὶ ἀφίεμεν παντὶ τῷ ὀφείλοντι ἡμῖν·

καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν,

·

·

·

V. Ο ΙΗΣΟΥΣ ΚΑΙ ΟΙ ΑΝΤΙΠΑΛΟΙ ΤΟΥ

VI. Η ΠΡΟΕΤΟΙΜΑΣΙΑ ΓΙΑ ΤΟ ΕΠΙΚΕΙΜΕΝΟ ΤΕΛΟΣ

VII. ΕΠΙΛΟΓΟΣ. Ο ΕΣΧΑΤΟΛΟΓΙΚΟΣ ΛΟΓΟΣ (Η ΕΛΕΥΣΗ ΤΟΥ ΥΙΟΥ ΤΟΥ ΑΝΘΡΩΠΟΥ).

Ίαση, ιατρός

Βιβλιογραφία: K. Beth, RGG III, 194-98. F.Grabber-D.Mueller, DNTT II, 166-69. H.Greeven, *Krankheit und Heilung nach dem NT*, 1948. R.Herzog, RAC I, 720-25. A.Koerberle, RGG I, 636f. F.Kundlein, *Der griechische Arzt im Zeitalter des Hellenismus*, 1979. D.Luermann, "Aber auch dem Arzt gib Raum (Sir 38, 1-15)," *WuD* 15 (1979), 55-78.

Μια από τις βασικές ιδιότητες της επί της γης παρουσίας του Ιησού αποτελεί αναμφισβήτητα εκείνη του «ιατρού και των ψυχών αλλά και των σωμάτων». Τα ευαγγέλια μάλιστα Στις ευαγγελικές διηγήσεις των θαυμάτων του Ιησού τα ρήματα «ιάσθαι», «θεραπεύειν» και «σώζεσθαι» χρησιμοποιούνται σχεδόν ως ταυτόσημα. Παραδείγματα βρίσκουμε σε σειρά χωρίων, όπως: «*καὶ περιῆγεν ἐν ὅλῃ τῇ Γαλιλαίᾳ, διδάσκων ἐν ταῖς συναγωγαῖς αὐτῶν καὶ κηρύσσων τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας καὶ θεραπεύων πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν ἐν τῷ λαῷ*» (Μτ 4:23. Είναι χαρακτηριστική και η χρήση του ρήματος «σώζεσθαι» με την έννοια του «θεραπεύεσθαι», όπως π.χ. στο Μκ 5:22: «*καὶ ἔρχεται εἰς τῶν ἀρχισυναγῶγων, ὀνόματι Ἰάειρος, καὶ ἰδὼν αὐτὸν πίπτει πρὸς τοὺς πόδας αὐτοῦ καὶ παρεκάλει αὐτὸν πολλά, λέγων ὅτι τὸ θυγάτριόν μου ἐσχάτως ἔχει, ἵνα ἐλθὼν ἐπιθῆς αὐτῇ τὰς χεῖρας, ὅπως σωθῆ καὶ ζήσεται*» (πρβλ. επίσης και τις εξής περικοπές: Μκ 1:32-34; 1:19; 6:56; Μτ 8:16; 14:15; 15:30; 21:14; Λκ 6:5, 17; 7:20). Γι' αυτό, λοιπόν, και στις Πράξεις το σωτηριώδες ἔργο του Χριστού περιγράφεται από τον απόστολο Πέτρο στον Κορνήλιο με τον εξής λιτό και περιγραφικό τρόπο: «*διῆλθεν εὐεργετῶν καὶ ἰώμενος πάντας*» (Πραξ 10.38), ωσάν η «ιαματική» του ιδιότητα να ήταν από τις κυρίαρχες. Τα τρία σημαντικά χαρακτηριστικά στοιχεία που παρατηρούμε στις ευαγγελικές διηγήσεις είναι: (α) η ἔμφαση που δίνεται στον ρόλο του Ιησού ως ιατρού και θεραπευτού, (β) το ενδιαφέρον του Ιησού για τις συνέπειες των πράξεών του και την αντίδραση την οποία ανέμενε από του συγχρόνους του, και τέλος (γ) η συλλογική και όχι ατομική προέκταση του σωτηριώδους ἔργου του. Το θέμα της πέραν δηλαδή των φυσικῶν νόμων ἰάσεως και θεραπείας του Ιησού, χρησιμοποιήθηκε από άλλους ως απόδειξη της ἔλλειψης ιστορικής αξιοπιστίας των ευαγγελικῶν διηγήσεων και από άλλους απολογητικά ως απόδειξη της θεότητας του Ιησού Χριστού. Η ίδια ακριβῶς διαλεκτική εν πολλοίς χρησιμοποιήθηκε αναφορικά με τις μυστηριακές πράξεις της Εκκλησίας. Η συνέχιση δηλαδή της θεραπευτικῆς και ιαματικῆς χάριτος ερμηνεύεται (κυρίως στη σύγχρονη εποχή) είτε θετικά είτε αρνητικά.

A. Παλαιά Διαθήκη

Σ' ολόκληρη τη βιβλική παράδοση η ἴαση και θεραπεία κατανοείται ως αποκλειστικό ἔργο του Θεοῦ και των απεσταλμένων απ' αὐτόν. Στην

ελληνιστική περίοδο οι απεσταλμένοι αυτοί περιλάμβαναν και τεχνίτες ιατρούς (physicians), παρόλο που για το μεγαλύτερο μέρος των βιβλίων της Π.Δ. οι συγγραφείς τους παρέμεναν εχθρικά διακείμενοι προς την ανθρώπινη ιατρική, ή τουλάχιστον την αγνοούσαν, ακριβώς επειδή είχε και αυτή (και όχι μόνον ο Γιαχβέ) τη δυνατότητα ιάσεων. Στα διάφορα κείμενα της Π.Δ. η ασθένεια γενικώς, και η ίαση συγκεκριμένα απ' αυτήν, κατανοούνται με εντελώς διαφορετικό τρόπο. Και αυτό γίνεται εμφανέστερο κάθε φορά που το πολιτιστικό και ιστορικό περιβάλλον του περιούσιου λαού του Θεού υφίσταται τις γνωστές αλλαγές, με κορύφωση φυσικά την αναγκαστική επαφή και όσμωση με το περισσότερο φιλελεύθερο ελληνικό πνεύμα κατά την ελληνιστική περίοδο.

Και στα τρία τμήματα της Π.Δ., την Πεντάτευχο (Τορά), τους Προφήτες, και τα Αγιόγραφα, η εικόνα του Θεού ως ιατρού αποτελεί κεντρικό και ουσιαστικό χαρακτηριστικό της σχέσης του Θεού με τον περιούσιο λαό του. Στο πρώτο βιβλίο της Πεντατεύχου, τη Γένεση, βλέπουμε το συγγραφέα να αναφέρεται στην απαλλαγή του Αβιμέλεχ από την τιμωρία, εξ αιτίας της παραπλάνησής του από τον Αβραάμ και της συνακόλουθης συνένευσής του με την γυναίκα του, με τα εξής λόγια: «και ίασατο ο θεός τον Αβιμέλεχ και την γυναίκα αυτού και τας παιδίσκας αυτού» (Γεν 20:17). Στη συνέχεια, κατά τη διήγηση της απελευθέρωσης του Ισραήλ από τη δουλεία των Αιγυπτίων με τις πληγές που έστειλε στους δυνάστες Αιγυπτίους και τη διάβαση της Ερυθράς θαλάσσης, ο Θεός υπόσχεται στο λαό του, πως αν τηρεί τις εντολές του θα αποτραπεί παρόμοια θλιβερή γι' αυτούς κατάληξη: «Εάν ἀκοῆ ἀκούσης τῆς φωνῆς κυρίου τοῦ θεοῦ σου καὶ τὰ ἀρεστὰ ἐναντίον αὐτοῦ ποιήσης καὶ ἐνωτίση ταῖς ἐντολαῖς αὐτοῦ καὶ φυλάξης πάντα τὰ δικαιώματα αὐτοῦ, πᾶσαν νόσον, ἣν ἐπήγαγον τοῖς Αἰγυπτίοις, οὐκ ἐπάξω ἐπὶ σέ, ἐγὼ γάρ εἰμι κύριος ὁ ἰώμενός σε» (Εξ 15:26). Αλλά και στην περίφημη Ωδή Μωϋσέως στο Δευτερονόμιο (32:39) ο Γιαχβέ αναφωνεί: «ἴδετε ἴδετε ὅτι ἐγὼ εἰμι, καὶ οὐκ ἔστιν θεὸς πλὴν ἐμοῦ, ἐγὼ ἀποκτενῶ καὶ ζῆν ποιήσω, πατάξω καὶ γὰρ ἰάσομαι».

Χαρακτηριστικός είναι, επίσης, ο τρόπος με τον οποίον ο Ιώβ εξηγεί και δικαιολογεί τις δοκιμασίες με τις οποίες ο Θεός τον δοκίμασε και αναφωνεί: «αὐτὸς γὰρ ἀλγεῖν ποιεῖ καὶ πάλιν ἀποκαθίστησιν, ἔπαισεν, καὶ αἱ χεῖρες αὐτοῦ ἴασαντο» (Ιώβ 5:18). Και στους Ψαλμούς, τους οποίους ευρύτατα χρησιμοποιεί και η Εκκλησία στη λατρεία της, η εποικοδομητική τιμωρία του Θεού προς σωφρονισμό του λαού του, είτε λόγω της ανθρώπινης ανυπακοής είτε για λόγους δοκιμασίας του, η ενέργεια του Θεού πάντοτε συνδέεται με την ίαση και τη θεραπεία. Γνωστότερη είναι η έκφραση «ἴασαι τὴν ψυχὴν μου, ὅτι ἤμαρτόν σοι» (Ψλ 41:5, πρβλ. επίσης 30:2). Η ίαση και θεραπεία εκ μέρους του Θεού στους Ψαλμούς συνδέεται με τη συγχώρηση (Ψλ 103:3), με τη διάσωση από άμεση καταστροφή (Ψλ 107:19–20), αλλά και με τη ανανέωση του άρρωστου ανθρώπινου πνεύματος (Ψλ 147:30).

Εκεί, όμως, που ο ρόλος του Θεού ως θεράποντος και ιατρού εμφανίζεται με μεγαλύτερη ένταση στην Π.Δ. είναι στην προφητική παράδοση. Στο βιβλίο του προφήτου Ησαΐα συναντούμε συνεχείς προτροπές προς τον ισραηλιτικό λαό να επιστρέψει στο Θεό προκειμένου, όπως χαρακτηριστικά αναφέρεται, να ιαθεί, ενώ θα ανέμενε κανείς τη χρήση του ρήματος «σώζειν», «σώζεσθαι». Είναι χαρακτηριστικό πως και ο ίδιος ο Ιησούς χρησιμοποιεί τις ησαϊανικές προφητείες προκειμένου να αποκαλύψει το μεσσιανικό του έργο και γενικά τη θεϊκή του ιδιότητα και αποστολή: «*Ακοῆ ἀκούσετε καὶ οὐ μὴ συνῆτε καὶ βλέποντες βλέψετε καὶ οὐ μὴ ἴδητε, ἐπαχύνθη γὰρ ἡ καρδία τοῦ λαοῦ τούτου, καὶ τοῖς ὤσιν αὐτῶν βαρέως ἤκουσαν καὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτῶν ἐκάμμυσαν, μήποτε ἴδωσιν τοῖς ὀφθαλμοῖς καὶ τοῖς ὤσιν ἀκούσωσιν καὶ τῇ καρδίᾳ συνῶσιν καὶ ἐπιστρέψωσιν καὶ ἰάσομαι αὐτούς*» (Ησ 6:9-10). Και σε άλλο σημείο: «*καὶ πατάξει κύριος τοὺς Αἰγυπτίους πληγῇ μεγάλη καὶ ἰάσεται αὐτούς ἰάσει, καὶ ἐπιστραφήσονται πρὸς κύριον, καὶ εἰσακούσεται αὐτῶν καὶ ἰάσεται αὐτούς*» (Ησ 19:22). Πάνω απ' όλα, όμως, ο ρόλος του Χριστού και η μεσσιανική αποστολή του προβάλλονται με όρους ίασης και θεραπείας στη προφητεία περί του «πάσχοντος δούλου του Γιαχβέ»: «*αὐτὸς δὲ ἐτραυματίσθη διὰ τὰς ἀνομίας ἡμῶν καὶ μεμαλάκισται διὰ τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν, παιδεῖα εἰρήνης ἡμῶν ἐπ' αὐτόν, τῷ μῶλωπι αὐτοῦ ἡμεῖς ἰάθημεν*» (Ησ 53:5). Αλλά με όρους ίασης και θεραπείας αρχίζει Χριστός και την επίγεια δράση του: «*Πνεῦμα Κυρίου ἐπ' ἐμέ, οὗ εἵνεκεν ἔχρισέ με, εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς ἀπέσταλκέ με, ἰάσασθαι τοὺς συντετριμμένους τὴν καρδίαν, κηρῦξαι αἰχμαλώτοις ἄφεσιν καὶ τυφλοῖς ἀνάβλεψιν, καλέσαι ἐνιαυτὸν Κυρίου δεκτόν*» (Λκ 4:18εξ. Ησ 61:1εξ).

Υπάρχει πλήθος μαρτυριών από την προφητική παράδοση και τη μεταιχμαλωσιακή περίοδο (Ιερ 3:22, 8:15, 18, 22; 10:19; 14:19; 15:18; 17:9; 30:12-13; 46:11, Ιεζ 34:4εξ., Ωσηέ 5:13; Ναούμ 3:19, Ζαχ 11: 15-17). Πολύ χαρακτηριστικά μάλιστα ο προφήτης Μαλαχίας κάνει λόγο για την μεσσιανική εποχή κατά την οποία ο απεσταλμένος του Θεού θα εμφανιστεί ως «ο ήλιος της δικαιοσύνης» προκειμένου να προσφέρει «*ἰάσιν ἐν τοῖς πτέρυξιν*» (Μαλ 4:2).

Στο μεγαλύτερο μέρος της Π.Δ., κυρίως στην εβραϊκή βίβλο, οποιοσδήποτε επιχειρεί με ανθρώπινες δυνάμεις να θεραπεύσει ανθρώπινες ασθένειες θεωρείται ότι οικειοποιείται θεϊκές ιδιότητες και χαρακτηρίζεται ως κατεχόμενος από δαιμονικές δυνάμεις (πρβλ. μεταξύ άλλων Γεν 50:1-14. Β' Παρ 16:12. Ιώβ 13:4. Ιερ 22-9:6, 46:11, 51:8). Μόνο οι απεσταλμένοι από τον ίδιο το Γιαχβέ προφῆτες και λοιποὶ εκπρόσωποι του γίνονται αποδεκτοί. Στη σοφολογική γραμματεία, όμως, κατά την εποχή δηλαδή που οι εβραίοι έρχονται σε επαφή με το ελληνικό πνεύμα, έχουμε μια σημαντική αλλαγή. Από την εποχή αυτή και μετά επαναλαμβάνεται μεν η πεποίθηση ότι οι ασθένειες είναι συνέπεια και αποτέλεσμα της ανθρώπινης αμαρτωλότητας, ο αμαρτωλός όμως

ισραηλίτης μπορεί να προσεύχεται ώστε να πέσει στα χέρια κάποιου «ιατρού», επειδή ο Θεός του έδωσε τη γνώση και τη δυνατότητα να χρησιμοποιεί φυσικά στοιχεία προκειμένου να προσφέρει θεραπεία, όπως πολύ παραστατικά αναφέρει η Σοφία Σειράχ: «καὶ γὰρ αὐτοὶ Κυρίου δεηθήσονται ἵνα εὐδώσῃ αὐτοῖς ἀνάπαυσιν καὶ ἴασιν χάριν ἐμβιώσεως. Ὁ ἁμαρτάνων ἔναντι τοῦ ποιήσαντος αὐτοῦ ἐμπέσοι εἰς χεῖρας ἱατροῦ» (Σειρ 38:14-15). Σε ό,τι αφορά την ιατρική η άποψη αυτή είναι σχεδόν ταυτόσημη με τη στωική αντίληψη περί του φυσικού νόμου, στον οποίο ο ιατρός μπορεί να προσβλέπει προκειμένου να επιτύχει αποτελεσματική θεραπεία. Βέβαια οι Έλληνες συνέδεαν με τη φύση και τους φυσικούς νόμους τη δυνατότητα ίασης και θεραπείας και όχι με το Θεό, όπως το έκανε η ευρύτερη σημιτική και κυρίως η βιβλική παράδοση. Κατά την μεταιχμαλωσιακή, όμως, περίοδο οι ίασεις και θεραπείες επιτελούνται όχι από τον ίδιο το Θεό, όπως στην πρώιμη περίοδο, αλλά από μεσάζοντες και απεσταλμένους απ' αυτόν.

B. Καινή Διαθήκη

Στην Κ.Δ. τρία είναι τα στοιχεία που πρέπει να υπογραμμιστούν: (α) Και πρώτα-πρώτα την αναγνώριση του έργου των ιατρών (όπως ακριβώς και στη σοφιολογική γραμματεία), αφού επίσημα στην προς Κολοσσαείς ονομάζεται ο «Λουκάς ο ιατρός ο αγαπητός» (Κολ 4:14), ενώ χρησιμοποιείται και για τον ίδιο τον Χριστό ο όρος «ιατρός»: *καὶ ἰδόντες οἱ Φαρισαῖοι εἶπον τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ· διατί μετὰ τῶν τελωνῶν καὶ ἁμαρτωλῶν ἐσθίει ὁ διδάσκαλος ὑμῶν; ὁ δὲ Ἰησοῦς ἀκούσας εἶπεν αὐτοῖς· οὐ χρείαν ἔχουσιν οἱ ἰσχύοντες ἱατροῦ, ἀλλ' οἱ κακῶς ἔχοντες* (Μτ 9:11-12 παρ. Μκ 2:17, Λκ 5:31).

(β) Ο Ιησούς εμφανίζεται με τις ιδιότητες ίασης και θεραπείας του ίδιου του Θεού, αυτές όμως σαφώς προσδιορίζονται από την ολιστική κατανόηση των Προφητών, και ιδίως του Ησαΐα, όπου η ίαση συνδέεται με την μεσσιανική και εσχατολογική εκπλήρωση του Ιωβηλαίου, έναν θεσμό με σαφείς κοινωνικές και ως εκ τούτου ιεραποστολικές διαστάσεις: της συλλογικής δηλαδή απελευθέρωσης των ανθρώπων από την υποταγή στις άδικες δομές της κοινωνίας και τη θεραπεία του ανθρώπινου γένους τόσο από την εσωτερική ασθένεια, όσο και από την εξωτερική δουλεία, αμφότερα δηλωτικά της αμαρτωλότητας του ανθρωπίνου γένους. Η εμμονή μάλιστα του Χριστού στη θεραπεία του φυσικού σώματος (και όχι μόνο της ψυχής) αποτελεί κεντρικό σημείο της ευαγγελικής παραδόσεως, πάνω στην οποία η Εκκλησία διατύπωσε την ολιστική αντίληψή της περί σωτηρίας.

(γ) Οι περικοπές ίασεων και θεραπείας ατόμων, που σημειωτέο δεν περιορίζονται στον περιούσιο εβραϊκό λαό (πρβλ. περικοπή της Συροφοινίκισσας Μκ 7:24-30; Μτ 15:21-28), απαιτούν την εκδήλωση πίστεως (Μκ 2:4-12). (Μκ 5:23 (Μκ 5:27-34). (Μκ 6:53-56, Μτ 14:34-36). (Μκ

9:14–27, Μτ 17:14–18, Λκ 9:37–43). (Μκ 10:52). Εδώ θα πρέπει να υπογραμμίσουμε, ότι στο πρώτο κήρυγμα του Ιησού στη Ναζαρέτ ο Λουκάς συγκρίνει την θεραπευτική αποστολή του Χριστού προς τους εθνικούς με εκείνη των Ηλία και Ελισαίου (Λκ 4:25–27). Είναι ενδεικτικό ότι στην αρχαιότερη ευαγγελική παράδοση, στην Πηγή των Λογίων, η πίστη του εκατόνταρχου είναι αυτή που ουσιαστικά επιφέρει την αποκατάσταση της υγείας του «παιδός» ή «δούλου» του (κατά το Ματθαίο), κι αυτό μάλιστα σε αντίθεση με την έλλειψη πίστεως στον Ισραήλ: «καὶ ἀποκριθεὶς ὁ ἑκατόνταρχος ἔφη· Κύριε, οὐκ εἰμὶ ἰκανὸς ἵνα μου ὑπὸ τὴν στέγην εἰσέλθῃς· ἀλλὰ μόνον εἶπέ λόγῳ, καὶ ἰαθήσεται ὁ παῖς μου. ..ἀκούσας δὲ ὁ Ἰησοῦς ἐθαύμασε καὶ εἶπε τοῖς ἀκολουθοῦσιν· ἀμὴν λέγω ὑμῖν, οὐδὲ ἐν τῷ Ἰσραὴλ τοσαύτην πίστιν εὗρον ... καὶ εἶπεν ὁ Ἰησοῦς τῷ ἑκατοντάρχῳ· ὕπαγε, καὶ ὡς ἐπίστευσας γενηθήτω σοι. καὶ ἰάθη ὁ παῖς αὐτοῦ ἐν τῇ ὥρᾳ ἐκείνῃ» (Λκ 7:9εξ=Μτ 8:7εξ). Προς το τέλος του α' μ.Χ. αι. οι διηγήσεις ἰάσεως και θεραπείας προσλαμβάνουν, ιδίως στο κατά Ιωάννην ευαγγέλιο, συμβολικό χαρακτήρα, χαρακτηριζόμενες ως επί το πλείστον «σημεῖα» και συνδεόμενες με την αιώνιο ζωή. «Πολλὰ μὲν οὖν καὶ ἄλλα σημεῖα ἐποίησεν ὁ Ἰησοῦς ἐνώπιον τῶν μαθητῶν αὐτοῦ, ἃ οὐκ ἔστι γεγραμμένα ἐν τῷ βιβλίῳ τούτῳ· ταῦτα δὲ γέγραπται ἵνα πιστεύ[σ]ητε ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ, καὶ ἵνα πιστεύοντες ζῶν ἔχητε ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ» (Ιω 20.30-31). Ο Χριστός στο πνευματικό αυτό ευαγγέλιο δεν επιτελεί απλώς την ὑψιστη θεραπεία στην διήγηση της ανάστασης του Λαζάρου, επικρατώντας ἔτσι σημειολογικά και επί του εσχάτου εχθρού, δηλ. του θανάτου, αλλά επί πλέον διακηρύσσει ότι είναι η «ἀνάστασις καὶ ἡ ζωὴ» (Ιω 11.25-26).

Σε ὅλη την ευαγγελική παράδοση ο Χριστός παρουσιάζεται να δίνει – σε σύγκριση με το Μωσαϊκό Νόμο – προτεραιότητα στην ανθρώπινη υγεία, και γενικά στην αποκατάσταση της ακεραιότητας της δημιουργίας του Θεού, μη διστάζοντας ἀκόμη και να τον παραβιάζει. (βλ. π.χ. Μκ 3.1εξ παρ. επίσης Λκ 13.14, και 14:1–6).

Από τα αρχαιότερα ἀκόμη στρώματα της ευαγγελικής παραδόσεως πηγή της θεραπευτικής δυνάμεως του Χριστού είναι ο ίδιος ο Θεός. Κι αυτό φαίνεται ξεκάθαρα στο Λκ 5:17. Ιδιαίτερα στην Πηγή των Λογίων ο ίδιος ο Ιησούς ομολογεί ότι οι θαυματουργικές ἰασεις και οι διάφοροι εξορκισμοί με τους οποίους εκδιώκει τα δαιμόνια επιτελούνται «ἐν δακτύλῳ Θεοῦ», (Μθ 12.28=Λκ 11.20), κάτι που σαφώς παραπέμπει στην Ἔξοδο των εβραίων ἀπὸ τη δουλεία της Αιγύπτου: «εἶπαν οὖν οἱ ἐπαίδοι τῷ Φαραῷ· δάκτυλος θεοῦ ἐστὶν» (Εξ 8:15). Το ίδιο θα συμβεί ἀργότερα και με τους μαθητές του, οι περικοπές ἰάσεων των οποίων στις Πράξεις των Αποστόλων επιτελούνται στο ὄνομά του (τόσο ἀπὸ τον Πέτρο ἔξω ἀπὸ την πύλη του Ναοῦ στα Ἱεροσόλυμα, Πραξ 3:1εξ, ὅσο και ἀπὸ τον Παῦλο στα Λύστρα, Πραξ 14.8εξ. Στη θεραπεία του Αινέα η ἰαση επιτελεῖται ἀπὸ τον ίδιο το Χριστό: «Αἰνέα, ἱάται σε Ἰησοῦς ὁ Χριστός», Πραξ 9.34, ἐνὼ στην

περίπτωση του πατέρα του Ποπλίου στην Μελίτη από τον Παύλο: «ὁ Παῦλος εἰσελθὼν καὶ προσευξάμενος καὶ ἐπιθεὶς τὰς χεῖρας αὐτῷ ἰάσατο αὐτόν», Πραξ 28.8.

Εἶναι ἐπίσης ἐνδεικτικὴ ἡ ἀπάντησις που ὁ Ἰησοῦς δίνει στους ἀπεσταλμένους του Βαπτιστῆ Ἰωάννη: «ἐν αὐτῇ δὲ τῇ ὥρᾳ ἐθεράπευσε πολλοὺς ἀπὸ νόσων καὶ μαστίγων καὶ πνευμάτων πονηρῶν, καὶ τυφλοῖς πολλοῖς ἐχαρίσατο τὸ βλέπειν. καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς· πορευθέντες ἀπαγγείλατε Ἰωάννῃ ἃ εἶδετε καὶ ἠκούσατε· τυφλοὶ ἀναβλέπουσι καὶ χωλοὶ περιπατοῦσι, λεπροὶ καθαρίζονται, κωφοὶ ἀκούουσι, νεκροὶ ἐγείρονται, πτωχοὶ εὐαγγελίζονται» (Λουκ 7.21εξ). Αὐτὴ ἀκριβῶς ἡ σημειολογικὴ ἰαση καὶ θεραπεία σύμπασας τῆς ἀνθρωπότητος προέρχεται ἀπὸ τὴν περιγραφὴ τῆς μεσσιανικῆς ἐποχῆς στο βιβλίον τοῦ προφήτη Ἡσαΐα.

Ἡ πεμπτοσύνη τῆς ἀποστολῆς τοῦ Ἰησοῦ ὡς θεράποντος καὶ ἰατροῦ ἐγκεῖται ὄχι στὴν ἰκανότητά του νὰ ἐπιτελεῖ θαύματα καὶ ἰάσεις, ὡς ἓνας ἄλλος «θεῖος ἀνὴρ» τῶν ἐλληνιστικῶν καὶ ρωμαϊκῶν χρόνων, ἀλλ' ὡς ἡ προσωποποίηση τοῦ ἀναμενόμενου ἐλευθερωτῆ μεσσία. Στὸ ἐναρκτήριο καὶ ταυτόχρονα προγραμματικὸ κήρυγμα τοῦ Ἰησοῦ στὴν πατρίδα τοῦ Ναζαρέτ, χρησιμοποιώντας τὸ μεσσιανικὸ χωρίον τοῦ Ἡσαΐα που προαναφέραμε, χαρακτηρίζει τὴν ἀποστολὴν του ὡς ἐκπλήρωσις τῆς ἀναμενόμενης ἐσχατολογικῆς περιόδου τοῦ Ἰωβηλαίου ἔτους: «Πνεῦμα Κυρίου ἐπ' ἐμέ, οὗ ἕνεκεν ἔχρισέ με, εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς ἀπέσταλκέ με, ἰάσασθαι τοὺς συντετριμμένους τὴν καρδίαν, κηρῦξαι αἰχμαλώτοις ἄφεςιν καὶ τυφλοῖς ἀνάβλεψιν, ἀποστεῖλαι τεθραυσμένους ἐν ἀφέσει, κηρῦξαι ἐνιαυτὸν Κυρίου δεκτόν» (Λκ 4.16εξ). Ἡ ἰαση ἐπομένως συνδέεται ἀμεσα καὶ με τὴν ἀποκατάστασις τῆς ἐλευθερίας τῶν ἀνθρώπων, τῆς εἰρήνης, τῆς δικαιοσύνης καὶ τῆς κατάργησις τῶν ἀδικῶν δομῶν, οικονομικῶν, πολιτικῶν κλπ. τῆς κοινωνίας. Δὲν ἔχει με ἄλλα λόγια μόνον ἀτομικὸ, ἀλλὰ καὶ συλλογικὸ, ἐκκλησιολογικὸ, καὶ κατ' ἐπέκτασις κοινωνικὸ χαρακτῆρα. Ὡς θεράπων ἰατρός ὁ Ἰησοῦς ἐπιτελεῖ τὸ γενικότερον ἔργον τῆς ολιστικῆς σωτηρίας, που στὴν Π.Δ. ἐπιτελοῦσε ὁ Θεός. Κατ' ἐπέκτασις, λοιπόν, ἡ βαθύτερη σημασία τῶν μυστηρίων τῆς Ἐκκλησίας, με τὰ ὁποῖα συμβολικὰ συνεχίζεται τὸ ἔργον τῆς ἰάσεως καὶ θεραπείας, τῆς σωτηρίας δηλαδὴ τοῦ κόσμου, δὲν εἶναι ἡ ἀτομικὴ ἰαση καὶ σωτηρία μεμονωμένων ἀτόμων, ἀλλὰ ἡ φανέρωσις – ταυτόχρονα ὁμως καὶ ὑπενθύμιση – τῆς νέας μεσσιανικῆς/ἐσχατολογικῆς ἐποχῆς τῆς Βασιλείας τοῦ Θεοῦ. Σ' αὐτὴν κατατείνουσι τὰ μυστήρια τῆς Ἐκκλησίας, καὶ αὐτὴ οφείλει νὰ εἶναι ὁ στόχος τῆς μαρτυρίας τῆς στὸν κόσμον.

Εἶναι χαρακτηριστικὴ ἡ κατάληξις τῆς καθολικῆς ἐπιστολῆς τοῦ Ἰακώβου, που στὴν παράδοσις τῆς Ἐκκλησίας σὲ Ἀνατολή καὶ Δύση θεωρήθηκε ὡς ἡ βιβλικὴ τεκμηρίωσις τῶν μυστηρίων τῆς μετανοίας καὶ τοῦ ελαίου (πρβλ. Ἰακ 5.14): «ἐξομολογεῖσθε ἀλλήλοις τὰ παραπτώματα, καὶ εὐχεσθε ὑπὲρ ἀλλήλων, ὅπως ἰαθῆτε» (Ἰακ 5.16). Το ἴδιον, ἄλλωστε,

εκκλησιολογικό υπόβαθρο πιστοποιείται και στην πνευματολογική – και ταυτόχρονα εκκλησιολογική – ενότητα των κεφ 12-14 της Α' Κορ επιστολής του αποστόλου Παύλου, στην οποία γίνεται ως γνωστόν λόγος για «χαρίσματα ιαμάτων» (Α' Κορ 12.9-10 και 12.19-20).

Ιερωσύνη

Βιβλιογραφία: J.H.Elliot, *The Elect and the Holy*, 1966. J. Denney, "Priest in NT," *HDB*, *ad loc.* IV. Schrenk, «ιερός κτλ., ιεράτευμα, ιερεύς, αρχιερεύς», *TDNT* III, *ad loc.* T. G. Stylianopoulos, *GOTR*, 23 (1978), 113–130. N.H.Young, *NTS* 22 (1980), 198–220. Π. Βασιλειάδης, «Ιησούς Χριστός ο Μέγας Αρχιερεύς», *Το Μυστήριο της Ιερωσύνης*, 2006, 13-26.

1. Παλαιά Διαθήκη

Στον εκτός της Βίβλου ειδωλολατρικό κόσμο, οι ιερείς αποτελούσαν (όπως ακριβώς σε κάθε θρησκευτικό σύστημα κατά την αρχαιότητα) τους ενδιάμεσους μεσίτες μεταξύ θεών και ανθρώπων. Κύριος, αν όχι αποκλειστικός, σκοπός της ειδωλολατρικής ιερωσύνης ήταν η προσφορά εκ μέρους των ανθρώπων θυσιών στους θεούς. Γι' αυτό και τυπικά εκπλήρωναν τα καθήκοντά τους μέσα σε ναούς, οι οποίοι θεωρούνταν κατοικητήρια των θεών. Οι θυσίες που πρόσφεραν στους θεούς απέβλεπαν αφ' ενός στο να τους εξευμενίσουν, αφ' ετέρου να αποσπάσουν την εύνοιά τους.

Στην Παλαιά Διαθήκη οι ιερείς εκτελούσαν λειτουργήματα όμοια με εκείνα του ειδωλολατρικού κόσμου, αν και ο ρόλος τους πραγματώνονταν με διάφορους τρόπους. Το ότι η ιερωσύνη στην Π.Δ. εκτελούσε λειτουργήματα όμοια με εκείνα του ειδωλολατρικού κόσμου αποδεικνύεται από τη γνωστή περιγραφή του Δευτερονομίου: «Για τη φυλή Λευϊ είπε...Τις εντολές σου θα διδάξουν στον Ιακώβ, στον Ισραήλ το νόμο σου. Λιβάνι θα προσφέρουνε μπροστά σου και στο θυσιαστήριό σου ολοκαύτωμα», Δευτ 33, 8-10 σημ. όλες οι βιβλικές αναφορές από την νεοελληνική μετάφραση της Αγίας Γραφής). Οι Λευίτες αυτοί ιερείς δίδασκαν και ερμήνευαν τον Νόμο στο λαό και διενεργούσαν θυσίες και τελετουργικές προσφορές. Μετά την ανοικοδόμηση, βέβαια, του Δεύτερου Ναού του Σολομώντος το λειτουργήμα αυτό της ιερωσύνης, ως αποτέλεσμα της μετοικεσίας Βαβυλώνας, εξαφανίσθηκε, και τα δύο πρώτα από αυτά τα λειτουργήματα πέρασαν στους Προφήτες και τους Γραμματείς. Έτσι το ουσιαδές λειτουργήμα της ιερωσύνης περιορίσθηκε στην προσφορά θυσιών.

Στην πρώιμη όμως περίοδο της ισραηλιτικής ιστορίας, τον ρόλο του ιερέα εκπλήρωναν οι πατριάρχες. Αργότερα μόνον πέρασε η ιερωσύνη στη φυλή του Λευϊ, γι' αυτό και αναφέρεται ως λευιτική ιερωσύνη. Ιερατικά, όμως, καθήκοντα ασκούσαν και οι βασιλείς. Χαρακτηριστική είναι η μαρτυρία στο βιβλίο της Γενέσεως περί του πολεμιστή-βασιλέα Μελχισεδέκ, ο οποίος αναφέρεται και στους Ψαλμούς, εκεί όμως ως καθαρά μεσσιανικό πρόσωπο: «*Συ ει ιερεύς εις τον αιώνα κατά την τάξιν*

Μελχισεδέκ». Όπως θα δούμε στη συνέχεια αυτό το πρότυπο ιερωσύνης, εφαρμόζεται και στην εκκλησία του Χριστού κατά την εποχή της Κ.Δ., αρχής γενομένης από την προς Εβραίους επιστολή, με αποκλειστική μάλιστα αναφορά όχι στο παραδοσιακό θεσμοθετημένο ιερατείο, αλλά στο πρόσωπο του ίδιου του Χριστού.

Συμπερασματικά, λοιπόν, μπορεί κανείς να υποστηρίξει, ότι στον ιουδαϊσμό, όπως άλλωστε και στην παγανιστική αρχαιότητα, οι ιερείς λειτουργούσαν ως μεσίτες μεταξύ θεού και ανθρώπου.

2. Καινή Διαθήκη

Στην Κ.Δ. η έννοια της ιερωσύνης αποκτά εντελώς διαφορετικό περιεχόμενο. Και πρώτα και κύρια ο όρος «ιερεύς» δεν χρησιμοποιείται ποτέ για το εξειδικευμένο ιερατείο, αλλά αναφέρεται είτε στον ίδιο τον Χριστό, ο οποίος παρουσιάζεται ως ο Μέγας Αρχιερεύς, είτε σε κάθε βαπτισμένο πιστό («Ελάτε και σεις να χρησιμοποιηθείτε σαν ζωντανά λιθάρια στο κτίσιμο του πνευματικού ναού, στον οποίον θα υπηρετείτε ως ιερατείο άγιο, προσφέροντας θυσίες πνευματικές, ευπρόσδεκτες στο Θεό δια του Ιησού Χριστού», αναφέρει ενδεικτικά στη χαρακτηριζόμενη από τη νεώτερη βιβλική επιστήμη ως «βαπτισματική ομιλία» του ο συγγραφέας της Α' Πέτρου στίχ. 2,5).

Η έννοια της ιερωσύνης του Χριστού πρωτογενώς αναπτύσσεται θεολογικά στην προς Εβραίους επιστολή. Εκεί ο συγγραφέας διαβεβαιώνει με έμφαση: «Έχουμε μέγαν αρχιερέα, τον Ιησού, τον υιό του θεού, που έφτασε ως τον θρόνο του θεού», (Εβρ. 4,14). Η φράση αυτή παραπέμπει στον 110ο Ψαλμό: «Έτσι και ο Χριστός δεν τίμησε ο ίδιος τον εαυτόν του με το αξίωμα του αρχιερέα, αλλά του το έδωσε εκείνος που του είπε: Εσύ είσαι ο υιός μου, εγώ σήμερα σε γέννησα. Σ' άλλο σημείο η Γραφή λέει: Εσύ είσαι ιερέας για πάντα, όπως ο Μελχισεδέκ», (Εβρ. 5,5-6).

Ο Ιησούς Χριστός είναι ο Αρχιερέας που εισήλθε στα άγια των αγίων άπαξ δια παντός, δια του αίματός του: «Τέτοιος, λοιπόν, αρχιερέας μας χρειαζόταν· άγιος, άκακος, αψεγάδιαστος, χωρίς καμιά σχέση με την ανθρώπινη αμαρτία, ο οποίος ανέβηκε πάνω από τα ουράνια. Αυτός δεν έχει ανάγκη όπως οι άλλοι αρχιερείς να προσφέρει καθημερινά θυσίες, πρώτα για τις δικές του αμαρτίες κι ύστερα για τις αμαρτίες του λαού. Αυτό το έκανε μια για πάντα, προσφέροντας τον ίδιο τον εαυτό του», (Εβρ. 7, 26-27). Είναι φανερό πως για το συγγραφέα της προς Εβραίους η ιερωσύνη του Ιησού διαφέρει από όλους τους τύπους ιερωσύνης, ιουδαϊκούς και εθνικούς, οι οποίοι προηγήθηκαν. «Ο Χριστός μπήκε μια για πάντα στα άγια των αγίων, για να προσφέρει αίμα όχι ταύρων και μοσχαραίων, αλλά το δικό του αίμα κι έτσι μας εξασφάλισε την αιώνια σωτηρία. Το αίμα των ταύρων και των τράγων, και το ράντισμα με τη στάχτη του δαμαλιού εξαγνίζουν τους θρησκευτικά ακάθαρτους, καθαρίζοντάς τους εξωτερικά. Πόσον μάλλον το αίμα του Χριστού! Αυτός, έχοντας το Πνεύμα του θεού,

πρόσφερε τον εαυτό του άψογη θυσία στον Θεό, κι έτσι θα καθαρίσει τη συνείδησή μας από τα έργα που οδηγούν στο θάνατο, για να μπορούμε να λατρεύουμε τον αληθινό Θεό», Εβρ. 9, 12-14).

Ως αρχιερέας ο Χριστός ολοκληρώνει το σύστημα θυσιών της Π.Δ. με τη δική του θυσία για τις αμαρτίες των ανθρώπων. Αυτός είναι και ο λόγος, που η βασική εξιλαστήρια εορτή του Ιουδαϊσμού, η Γιομ Κιππούρ, καταργήθηκε πλήρως στο Χριστιανισμό. Ο συγγραφέας της προς Εβραίους βασιζεται ερμηνευτικά γι' αυτή του τη θεολογική επιχειρηματολογία στη βασική αρχή της Π.Δ., ότι «χωρίς την έκχυση αίματος, δεν υπάρχει άφεση αμαρτιών». Κατ' αυτόν τον τρόπο, η κληρονομική ιερωσύνη της Π.Δ. φτάνει στο τέλος της, και μια καινούργια ιερωσύνη κάνει την εμφάνισή της. Η νέα αυτή ιερωσύνη είναι άμεσα συνδεδεμένη με τον Θεό, είναι η ιερωσύνη κατά την τάξη Μελχισεδέκ. Η παλαιοδιαθηκική ιερωσύνη εκπληρώθηκε «άπαξ δια παντός» στο πρόσωπο του Χριστού, ο οποίος πρόσφερε ως θυσία τον ίδιο του τον εαυτό.

Όλες οι αιματηρές θυσίες της Π.Δ. κατά τη θεμελιώδη αυτή βιβλική διδασκαλία καταργούνται, και αντικαθίστανται από μια καινούργια «αναίμακτη, λογική» λατρεία, όπως ομολογούμε κατά την τέλεση του μυστηρίου της Θείας Ευχαριστίας: «προσφέρομέν σοι την λογικήν ταύτην και αναίμακτον λατρείαν...» (Λειτουργία του ιερού Χρυσοστόμου). Ο Ιησούς, λοιπόν, έχοντας ολοκληρώσει τον επίγειο στόχο του, ανήλθε στους ουρανούς – σύμφωνα με την επιχειρηματολογία της προς Εβραίους λίγο παρακάτω στο 10ο κεφ. – όπου πλέον ως Μέγας Αρχιερέας κάθεται εκ δεξιών του Πατρός: «ο Ιησούς πρόσφερε για τις αμαρτίες μια θυσία για πάντα, κι έπειτα κάθισε στα δεξιά του θεού...Γιατί με μία μόνον προσφορά οδήγησε στην τελειότητα για πάντα αυτούς που εξαγνίσθηκαν με το αίμα του» (Εβρ. 10, 12, 14).

Δια της άπαξ δια παντός, επομένως, ιερατικής του προσφοράς και θυσίας, ο Χριστός παρέχει άφεση και συγχώρηση αμαρτιών στην ανθρωπότητα. Αυτή ακριβώς είναι η πραγματικότητα στην οποία εντάσσονται, όσοι βαπτίζονται, «εις άφεσιν αμαρτιών», όπως επανειλημμένα τονίζεται στην Κ.Δ. Ο συγγραφέας της προς Εβραίους περιγράφει την «καινή διαθήκη» που εγκαινιάσθηκε από τον Χριστό, με τα λόγια ακριβώς του προφήτη Ιερεμία (31, 33-34): «Η διαθήκη που θα συνάψω μαζί τους, μετά τις μέρες εκείνες, λέει ο Κύριος, είναι η εξής: Θα τοποθετήσω το νόμο μου μέσα στις καρδιές τους και θα χαράξω τις εντολές του μέσα στο νου τους». Στη συνέχεια όμως ο συγγραφέας της προς Εβραίους προσθέτει: «Και θα ξεχάσω πια τις αμαρτίες τους και τις παρανομίες τους» (10, 16-17).

Γι' αυτό το λόγο, ο Χριστός παρουσιάζεται ως ο έσχατος αρχιερέας, τόσο υπό την έννοια ότι είναι το τέλειο πρότυπο ιερωσύνης, όσο και διότι οδηγεί την μεσιτική (θυσιαστική) ιερωσύνη της Π.Δ. σε ένα τέλος, προσφέροντας τον εαυτό του, ως άπαξ δια παντός θυσία. Κατά την

διδασκαλία, επομένως της Κ.Δ. ο Χριστός εκπληρώνει στην απώτερη πνευματική της διάσταση την ιερωσύνη, και την μεταμορφώνει. Παράλληλα εγκαινιάζει μια καινή διαθήκη, ένα καινούργιο νόμο, που γράφεται πλέον στις καρδιές των πιστών, κι όχι πάνω σε πλάκες, όπως στην Π.Δ. Οι συνέπειες αυτής της νέας ιερωσύνης περιγράφονται από τον συγγραφέα της προς Εβραίους στη συνέχεια ως εξής: «*Το αίμα του Ιησού, λοιπόν αδελφοί μου, μας δίνει θάρρος να μπαίνουμε στα άγια των αγίων από το νέο δρόμο που οδηγεί στη ζωή. Αυτόν μας τον εγκαινίασε πρόσφατα ο Ιησούς με το καταπέτασμα, δηλ. με το σώμα του. Έτσι έχουμε ένα μεγάλο ιερέα επικεφαλής του οίκου του θεού. Γι' αυτό, ας προχωρήσουμε με ειλικρινή διάθεση και με βεβαιότητα στην πίστη μας, με την καρδιά καθαρή από τις κακές διαθέσεις και με το σώμα πλυμένο με καθαρό νερό. Ας μένουμε σταθεροί στην ελπίδα που ομολογούμε, γιατί εκείνος που έδωσε τις υποσχέσεις κρατάει το λόγο του. Ας φροντίζουμε ο ένας τον άλλον, παροτρύνοντάς τον στην αγάπη και στα καλά έργα. Ας μην εγκαταλείπουμε τις θρησκευτικές μας συνάξεις, όπως συνηθίζουν μερικοί, αλλά ας ενισχύει ο ένας τον άλλον, τώρα μάλιστα που βλέπετε να πλησιάζει η ημέρα του Κυρίου» (Εβρ.10, 19-25). Όπως λοιπόν ο Χριστός, έτσι και όλοι οι πιστοί είναι σε θέση να «εισέλθουν στο θυσιαστήριο», στο οποίο προηγουμένως πρόσβαση είχαν μόνον οι ιερείς! Εφεξής μπορούν να συναντούν τον θεό, κατά τρόπο που ουδείς προ του Χριστού ήταν σε θέση να το κάνει: «*Δεν προσήλθατε στο όρος Σιών που μπορεί κανείς να ψηλαφήσει... Αντίθετα, εσείς προσήλθατε ...στην πόλη του αληθινού θεού, στην επουράνια Ιερουσαλήμ, σε μυριάδες αγγέλους, σε πανηγύρι και σε σύναξη των πρωτοτόκων υιών του θεού, και τα ονόματά τους έχουν καταγραφεί στους ουρανούς. Προσήλθατε στο θεό που είναι κριτής των πάντων, και σε πνεύματα δικαίων ανθρώπων που έχουν φτάσει στην τελείωση, και στον Ιησού, μεσίτη νέας διαθήκης, και σε αίμα εξαγνισμού, που ο θεός το εισακούει καλύτερα από το αίμα του Αβελ» (Εβρ. 12, 18, 22-24). Οι χριστιανοί, λοιπόν, καλούνται να είναι «ευγνώμονες που τους προσφέρεται μια ασάλευτη βασιλεία και που έτσι μπορούν να λατρεύουν το θεό με τρόπο ευάρεστο, με σεβασμό και με ευλάβεια» (Εβρ. 12, 28). Το τελευταίο, μάλιστα, κεφάλαιο της προς Εβραίους είναι μια προτροπή για την χριστιανική αρετή, στην οποία οι Χριστιανοί προσκαλούνται να πράξουν, ό,τι έπραξε ο Χριστός.**

Οι συνέπειες της νέας αυτής κατανόησης της ιερωσύνης κατά τον συγγραφέα της προς Εβραίους συνίσταται στο να θυσιάζεται κανείς στην πράξη για τους άλλους και να μη περιμένει την μεσιτική συνδρομή του ιερατείου, όπως στην Π.Δ.. Γι' αυτό και συγκρίνεται ο σκοπός των χριστιανών με τον σκοπό και το ιερατικό αξίωμα του ίδιου του Χριστού: «*Εμείς έχουμε ένα θυσιαστήριο, από το οποίο δεν έχουν δικαίωμα να φάνε όσοι συνεχίζουν να λατρεύουν το θεό στη σκηνή. Τα σώματα των ζώων, που το αίμα τους εισάγεται από τον αρχιερέα στα άγια των αγίων για τη*

συγχώρηση των αμαρτιών, καίγονται έξω από το στρατόπεδο. Γι' αυτό και ο Ιησούς, για να εξαγνίσει το λαό του με το ίδιο του το αίμα, θανατώθηκε έξω από την πύλη. Ας πάμε, λοιπόν, κι εμείς έξω από το στρατόπεδο κοντά του, κι ας υποστούμε τον ίδιο μ' αυτόν εξευτελισμό. Γιατί δεν έχουμε εδώ μόνιμη πολιτεία, αλλά λαχταρούμε τη μελλοντική. Ας προσφέρουμε, λοιπόν, συνεχώς στο θεό, δια του Ιησού σαν θυσία τον ύμνο μας, δηλ. τον καρπό των χειλιών μας που ομολογούν το μεγαλείο του. Μην ξεχνάτε ακόμα να κάνετε το καλό και να μοιράζεστε με τους άλλους ό,τι έχετε» (Εβρ. 13, 10-16).

Έτσι, λοιπόν, όλοι οι χριστιανοί μετέχουν στην ιερωσύνη του Χριστού, είναι όμως ταυτόχρονα υποχρεωμένοι να συμμετέχουν και στη θυσία του. Για τον συγγραφέα της προς Εβραίους ο πόνος και οι θλίψεις, που πρέπει να υποφέρουν όσοι ακολουθούν το Χριστό, είναι πράγματα αυτονόητα. Οι χριστιανοί καλούνται να συμμετέχουν στη δόξα του Χριστού δοξάζοντας τον Θεό, να συμμετέχουν στη θυσία του Χριστού κάνοντας καλά έργα. Είναι χαρακτηριστικό, ότι η ορολογία που χρησιμοποιείται στην προς Εβραίους είναι αναμφισβήτητα λατρευτική. Η χρήση καθαρά θυσιαστικών όρων και λέξεων, όπως «θυσιαστήριον... φαγείν» «θυσία αινέσεως...» κλπ., φέρνουν στο νου μας τις διάφορες θυσίες της Π.Δ., οι οποίες στο πρόσωπο και το ιερατικό λειτούργημα του Χριστού θεωρούνται πλέον εκπληρωμένες. Υποδηλώνουν όμως σαφέστατα και το ιερατικό λειτούργημα και την ιερατική αποστολή της χριστιανικής κοινότητας, της Εκκλησίας, συνέπεια των οποίων είναι η ενεργητική μίμηση εκ μέρους των χριστιανών της αποστολής του Χριστού. Πραγματική λατρεία στο χριστιανισμό είναι πλέον η μεταφορά και διάδοση της θυσιαστικής αγάπης του Θεού μέσα στον κόσμο στον οποίο ζουν οι πιστοί, δηλαδή στο σπίτι, στο χώρο εργασίας, στην ευρύτερη κοινωνία.

Η ιερωσύνη, λοιπόν, στην Κ.Δ. ανήκει κατ' αρχάς στον Ιησού Χριστό, ο οποίος είναι ο Μέγας Αρχιερέας (εξ ου και ο μυστηριακός της χαρακτήρας), και δευτερευόντως σε όλους τους βαπτισμένους πιστούς, στο «*βασίλειον ιεράτευμα*». Αυτή την ερμηνεία διασώζει και η λειτουργική μας παράδοση.

3. Λειτουργική παράδοση

Αν και μερικοί υποστηρίζουν ότι στην συνέχεια, από κάποια στιγμή και μετά, η ιερωσύνη πέρασε στο χειροτονημένο ιερατείο, ιδιαίτερα τους επισκόπους και ιερείς, με αποτέλεσμα μερικές φορές αφελώς να υποστηρίζεται, ότι η ιερωσύνη του Χριστού προσωποποιείται αποκλειστικά στον επίσκοπο και μέσω αυτού στους ιερείς, η λειτουργική παράδοση διατήρησε την καινοδιαθηκική παράδοση. Βεβαίως, η λειτουργία των χειροτονημένων τάξεων (επίσκοποι, πρεσβύτεροι, διάκονοι, κλπ) είναι ουσιαστική και αναγκαία για τη διατήρηση της εκκλησιαστικής τάξεως, όπως άλλωστε προτρέπει τους Κορινθίους ο

απόστολος Παύλος («πάντα εὐσχημόνως καὶ κατὰ τάξιν γινέσθω», Α' Κορ 14,40). Είναι αυτονόητο ότι χάριν της τάξεως, είναι απολύτως φυσικό και αναγκαίο κάποιος να προεξάρχει. Ευθύς εξ αρχής, λοιπόν, η Εκκλησία ανέπτυξε μια ποικιλία χαρισμάτων-λειτουργημάτων, το δε κύριο καθήκον του επισκόπου (και ενδεχομένως των πρεσβυτέρων) αρχικά ήταν να προΐστανται της ευχαριστιακής συνάξεως. Άλλωστε, ένας από τους αρχαιότερους τίτλους του επισκόπου είναι πράγματι «προεστώς», δηλ. αυτός που προΐσταται. Το να προΐσταται, όμως, κάποιος της λειτουργίας δεν είναι το ίδιο πράγμα με το να ασκεί ιερατικό λειτουργήμα. Ακόμη και αν έχουμε κατά νουν ότι θρησκευο-ιστορικά το πρώτιστο λειτουργήμα των ιερέων ήταν να προσφέρουν θυσίες και να υπηρετούν ως μεσίτες θεού και ανθρώπων, ακόμη και τότε στη λειτουργική παράδοση της εκκλησίας γίνεται σαφές ότι αυτή η δραστηριότητα πραγματοποιείται όχι από τον επίσκοπο ή τον πρεσβύτερο μόνον, αλλά από τον ίδιο τον Ιησού Χριστό, τον Μέγα Αρχιερέα που πρόσφερε τον εαυτό του άπαξ δια παντός, ή από το σύνολο της κοινότητας, που είναι το συλλογικό Σώμα Χριστού.

Τα υπάρχοντα λειτουργικά κείμενα, όλες οι λειτουργικές προσευχές, είναι σταθερά διατυπωμένες σε πληθυντικό αριθμό, πράγμα που προφανώς υπονοεί ότι αναπέμπονται από όλη την κοινότητα. Προσευχές που χρησιμοποιούν το πρώτο ενικό είτε αποτελούν μεταγενέστερες προσθήκες στις διάφορες τελετές, και ορισμένες φορές μάλιστα είναι τυπικά προϊόντα ατομικής ευσέβειας, είτε αποτελούν ατομικές προσευχές του προεξάρχοντος της κοινότητας στο ομολογουμένως δύσκολο έργο τους. «Εν ειρήνη του Κυρίου δεηθώμεν», λέει η εκφώνηση του διακόνου στην αρχή της θείας λειτουργίας. Και στη συνέχεια, αναπέμπει μια σειρά από αιτήσεις, όλες απευθυνόμενες στο σύνολο της κοινότητας, ζητώντας από όλα τα μέλη της, να προσευχηθούν για διάφορους λόγους. Έτσι, στην πιο κοινότητα μορφή της λειτουργικής προσευχής, σύνολη η κοινότητα εκτελεί τα ιερατικά της καθήκοντα, αναπέμποντας προσευχές και δεήσεις για όλο τον κόσμο.

Ο ενεργητικός ιερατικός ρόλος σύνολης της κοινότητας παρουσιάζεται ακόμη πιο ανάγλυφα στην ευχή της Αναφοράς, δηλ. στην κύρια ευχαριστιακή προσευχή. Εκεί, μάλιστα, το πρώτο πληθυντικό πρόσωπο χρησιμοποιείται σ' όλο το μήκος της ευχής, αποδεικνύοντας για μια ακόμη φορά ότι αυτή ανήκει σ' ολόκληρη την κοινότητα. «Μεμνημένοι, τοίνυν, της σωτηρίου ταύτης εντολής και πάντων των εις ημάς γεγεννημένων, του σταυρού, του τάφου, της τριημέρου αναστάσεως, της εκ δεξιών καθέδρας, της ενδόξου και δευτέρας πάλιν παρουσίας, τα σα εκ των σων, σοι προσφέροντες κατὰ πάντα και δια πάντα... Σε υμνούμεν, σε ευλογούμεν, σοι ευχαριστούμεν, Κύριε, και δεόμεθά σου, ο θεός ημών...κατάπεμψον το Πνεύμα Σου το Άγιον εφ' ημάς κτλ...». Είναι μάλιστα χαρακτηριστικό, ότι η κύρια πράξη που εκφράζεται με τα ενεργητικά ρήματα πραγματοποιείται από το λαό, από σύνολη δηλ. την

κοινότητα. Από αυτήν, άλλωστε, ψάλλεται η κύρια πρόταση: «Σε υμνούμεν...σε ευλογούμεν...σοι ευχαριστούμεν Κύριε και δεόμεθά σου...», και όχι από τον επίσκοπο ή τον ιερέα. Αν μάλιστα εξετάσει κανείς το κείμενο φιλολογικά, θα διαπιστώσει ότι στο σύνολό του αποτελεί μία πρόταση, με τα ενεργητικά ρήματα να ψάλλονται από το σύνολο της ευχαριστιακής κοινότητας.

Ένα πρώτο, λοιπόν, συμπέρασμα από την ανάλυση της λειτουργικής παράδοσης της εκκλησίας μας είναι η σπουδαιότητα που χαρακτηρίζει την συνηγμένη κοινότητα, στην οποία κλήρος και λαός δρουν ως μια ενότητα. Ο προεξάρχων επίσκοπος (ή πρεσβύτερος) που κάνει τις εκφωνήσεις το πράττει στο όνομα σύνολης της κοινότητας. Το πρώτο πληθυντικό πρόσωπο της αναφοράς, που είναι και το γραμματικό υποκείμενο των σχετικών φράσεων, περιλαμβάνει όλους τους συνηγμένους, κι όχι μόνον το ιερατείο.

Στο μεγαλύτερο μέρος του ιστορικού παρελθόντος της Εκκλησίας, οι λειτουργικές απαντήσεις του λαού, αναπέμπονταν από το σύνολο των συναθροισμένων πιστών, και μόνον τους τελευταίους αιώνες εμφανίστηκαν οι χοροί ιεροψαλτών που ανέλαβαν αυτό το λειτουργήμα.

Στο εύλογο ερώτημα, πως οι πιστοί, όντες αμαρτωλοί, είναι σε θέση να υμνούν, να ευλογούν και να ευχαριστούν το Χριστό, η γραμματική δομή του κειμένου της αναφοράς δίνει αρκετά αποτελεσματική απάντηση: τούτο γίνεται, ακριβώς επειδή αναλογίζονται («μεμνημένοι») όλα όσα ο Θεός έκανε γι' αυτούς. Υπακούοντες στο «*τούτο ποιείτε εις την ἐμὴν ἀνάμνησιν*», κάθε φορά που τελούν τη Θεία Ευχαριστία ξαναφέρνουν στη μνήμη τους τις σωτήριες ενέργειες του Θεού, με κορύφωση βέβαια την κορωνίδα της θείας οικονομίας, την ένδοξη Βασιλεία του Θεού. Καθώς, μάλιστα, ξαναθυμούνται όλα αυτά τα πράγματα, τα κάνουν παρόντα, πραγματικά και ζωντανά στο σήμερα. Η ανάμνηση αυτή αποτελεί ουσιαστικό σκοπό για όλους τους χριστιανούς, διότι μόνον έχοντας πάντα κατά νουν ότι είναι δημιουργήματα του Θεού και όλα όσα έχει κάνει εκείνος γι' αυτούς, περιλαμβανομένου του σταυρικού του θανάτου, του προσφέρουν αυτό που ήδη του ανήκει («*τα σα εκ των σων*»). Αυτή η πράξη προσφοράς είναι κεντρικής σημασίας, διότι αναμνησκόμενοι και προσφέροντες, οι πιστοί γίνονται ικανοί να δοξολογούν, να ευλογούν και να ευχαριστούν το Θεό.

Αυτή είναι με βάση και την λειτουργική παράδοση η βαθύτερη σημασία του μυστηρίου της χριστιανικής ιερωσύνης. Λει-τουργία, άλλωστε, είναι το έργο όλου του λαού του θεού, κι όχι, όπως στο πλαίσιο της ιουδαϊκής αλλά και της παγανιστικής αρχαιότητας, ο σκοπός μιας ιερατικής τάξεως. Αυτό ακριβώς εμπεριέχει και η έννοια της ανακεφαλαιώσεως, σύμφωνα με την οποία ο Ιησούς Χριστός είναι ο νέος Αδάμ, που απελευθερώνει την ανθρωπότητα από την πτωτική της κατάσταση και αποκαθιστά εκ νέου την κοινωνία Θεού-ανθρώπου, η οποία είχε διασπασθεί εξ αιτίας της

αμαρτίας. Δια του βαπτίσματος ο κάθε χριστιανός συμμετέχοντας στην ιερωσύνη του Χριστού, και ενεργώντας ως ιερέας της κτίσεως, οδηγεί και όλη την κτιστή δημιουργία στη σωτηρία.

4. Οι ιεραποστολικές προεκτάσεις της βιβλικής και λειτουργικής έννοιας της ιερωσύνης

Η ιερωσύνη, λοιπόν, του Χριστού και η εξ αυτής απορρέουσα ιερωσύνη του συνόλου του λαού του Θεού, έχουν ουσιαστικές συνέπειες για την ευθύνη των πιστών και την ιεραποστολική μαρτυρία της εκκλησίας. Ο ιερατικός χαρακτήρας του συνόλου του λαού του Θεού, κληρικών και λαϊκών, όπως αυτός εκφράζεται τόσο στην Καινή Διαθήκη, όσο και στη λειτουργική παράδοση της Εκκλησίας, απαιτεί από όλους ανεξαιρέτως τους πιστούς να βιώνουν στην καθημερινή τους ζωή τις συνέπειες της ιερατικής τους κλήσης. Βεβαίως, στον σύγχρονο εκκοσμικευμένο κόσμο, ενσυνείδητα ή ασυνείδητα επιχειρείται να αποκοπεί η θρησκευτική, ιερατική και λατρευτική ζωή από την καθημερινότητα. Έχει πλέον γίνει καθεστώς η εκπλήρωση εντός του ναού και μόνον των πάσης φύσεως θρησκευτικών υποχρεώσεων, και αφού γίνει αυτό, αποβάλλεται πλήρως η ιερατική ταυτότητα και το ιερατικό χρέος των πιστών, ενώ ακριβώς μέσα στον κόσμο, στην οικογένεια, στο χώρο εργασίας, στην κοινωνία, δηλαδή στο δημόσιο χώρο, είναι που χρειάζεται περισσότερο.

Οι χριστιανοί δια του βαπτίσματος «ενδύονται τον Χριστό», γίνονται μέλη του Σώματός του, και με τον τρόπο αυτό ο Χριστός συνεχίζει να είναι παρών μέσα στον κόσμο. Όπως ακριβώς εκείνος ενισχύθηκε από το Άγιο Πνεύμα κατά το βάπτισμά του στον Ιορδάνη, έτσι και οι πιστοί με το βάπτισμά, δέχονται τη δωρεά του Αγίου Πνεύματος: «*Η μήπως δεν ξέρετε ότι το σώμα σας είναι ναός του Αγίου Πνεύματος το οποίο σας χάρισε ο Θεός και βρίσκεται μέσα σας; Δεν ανήκετε στον εαυτό σας· σας αγόρασε ο Θεός και πλήρωσε το τίμημα. Τον Θεό λοιπόν να δοξάζετε με το σώμα σας*» (Α' Κορ 6,19-20). Γι' αυτό, ο κάθε βαπτισμένος αποτελεί σημείο της παρουσίας του Θεού μέσα στον κόσμο, όπως επιβεβαιώνεται τόσο από την Αγία Γραφή, όσο και από τη λειτουργική παράδοση. Αυτό, βέβαια δεν αποτελεί αμφισβήτηση του παραδοσιακού ιερατικού συστήματος, αλλά υπενθυμίζει τις πραγματικές ιεραποστολικές του διαστάσεις, με βάση τις οποίες ο κάθε χριστιανός είναι ιερέας, κεκλημένος να μεταφέρει την αγάπη και τη συγγνώμη του Θεού στον κόσμο της αμαρτίας. Ο κάθε χριστιανός έχει καθήκον να ασκήσει αυτό τον ιερατικό ρόλο. Όπως επισημαίνει ο συγγραφέας της προς Εβραίους επιστολής, οι πιστοί καλούνται να συμμετάσχουν στην θυσία του Χριστού, κάτι που αναπόφευκτα συνεπάγεται αγώνα, πόνο και θλίψεις. Όπως ακριβώς ο Ιησούς απορρίφθηκε και κακοποιήθηκε, το ίδιο οφείλει να υποστεί και ο κάθε χριστιανός. Και αυτό ισχύει και σήμερα, όπως ίσχυε και κατά την περίοδο των διωγμών. Οι πιστοί καλούνται να προσφέρουν τη δοξολογική

τους θυσία στο Θεό, όπως ο Χριστός δοξολογούσε τον Πατέρα του κάθε στιγμή της ζωής του. Καλούνται να πράττουν το αγαθό, θυσιάζοντας τη ζωή τους για τον πλησίον, όπως ο Χριστός θυσίασε τη ζωή του για τους ανθρώπους. Οφείλουν να επισκέπτονται τους ασθενείς, να τρέφουν τους πεινασμένους, να ντύνουν τους ενδεείς, να βοηθούν τους πτωχούς, Με άλλα λόγια, να αντικατοπτρίζουν την αγάπη του Θεού όπου κι αν βρίσκονται. Αυτές οι λειτουργίες είναι ιερατικές λειτουργίες, προεκτάσεις του μυστηρίου της ιερωσύνης, που αποκτούν όλοι οι πιστοί, κληρικοί και λαϊκοί, με το βάπτισμά τους εν Χριστώ. Οφείλει, βέβαια, πρωτίστως να τις επιτελεί το χειροτονημένο ιερατείο, όχι όμως επειδή τα μέλη του έχουν χειροτονηθεί, αλλά επειδή έχουν βαπτιστεί, επειδή δηλαδή έχουν γίνει μέλη του βασιλείου ιερατεύματος του Θεού. Η χάρη του Θεού κατά την χειροτονία των κληρικών τους ενισχύει στο επί πλέον καθήκον να διατηρούν και προωθούν την τάξη μέσα στην εκκλησία, να διδάσκουν, να κηρύττουν το λόγο του Θεού (πρβλ. και το Ρωμ 15,16 «εἰς τὸ εἶναι με λειτουργὸν Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς τὰ ἔθνη, ἱεουργοῦντα τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Θεοῦ», με την ιερατική ορολογία, αλλά σαφώς διδακτική λειτουργία), να προΐστανται του όλου εκκλησιαστικού έργου, και να είναι υπεύθυνοι για τη διατήρηση της κανονικής πειθαρχίας. Όλες αυτές οι διαστάσεις είναι απαραίτητες για τη καλή λειτουργία της εκκλησίας, αλλά υπάρχει κάτι σημαντικότερο. Ο σκοπός της Εκκλησίας ως συνόλου, είναι να πραγματώνει το σκοπό για τον οποίο ο Χριστός ήλθε στον κόσμο, δηλαδή να συμφιλιώσει τον άνθρωπο με τον Θεό, να προσφέρει την κενωτική αγάπη του «υπὲρ της του κόσμου ζωής» (Ιω 6, 51 και Λειτουργία του Μεγάλου Βασιλείου), για να ζήσει δηλαδή ο κόσμος. Γι' αυτό και η ιεραποστολή χαρακτηρίζεται επιτυχώς από τους Ορθοδόξους ως *Λειτουργία μετά την λειτουργία*.

Ισότητα

Βιβλιογραφία: P.Vassiliadis, "Equality and Justice in Classical Antiquity and in Paul: The Social Implications of the Pauline Collection," *SVTQ* 36 (1992), 51-59· του ίδιου, «The Collection Revisited», *ΔΒΜ* τόμ. 11, (1992), 42-48. Π. Βασιλειάδης, *ΧΑΡΙΣ-ΚΟΙΝΩΝΙΑ-ΔΙΑΚΟΝΙΑ. Ο κοινωνικός χαρακτήρας του παύλειου προγράμματος της λογείας: Εισαγωγή και ερμηνευτικό υπόμνημα στο Β' Κορ 8-9*, Θεσσαλονίκη 1985. G. Theissen, *The Social Setting of Pauline Christianity*, Φιλαδέλφεια 1979. E. Schussler-Fiorenza, *In Memory of Her*, Νέα Υόρκη 1983. D. Georgi, *Remembering the Poor. The History of Paul's Collection for Jerusalem*, Nashville 1992. H.D Betz, *2 Corinthians 8 and 9. A Commentary on two Administrative Letters of the Apostle Paul*, Φιλαδέλφεια 1985.

Α. Κλασική αρχαιότητα.

Ο όρος *ἴσος* χρησιμοποιείται ευρέως από τους Έλληνες φιλοσόφους, ιστορικούς και συγγραφείς θεατρικών έργων. Ο Πλάτων του αποδίδει κοσμικές διαστάσεις, προϋποθέτοντας ότι η ισότητα μεταξύ των ανθρώπων απορρέει από την κοσμική ισότητα, ή είναι μέρος της (*Γοργίας*, 509εξ.). Ο Ευριπίδης προχωράει ακόμα περισσότερο και προσωποποιεί την ισότητα (*Φοίνισσαι*, 536b). Αν, όμως, αφήσουμε κατά μέρος αυτές τις σπάνιες και εξαιρετικές περιπτώσεις, μπορούμε με αρκετή αντικειμενικότητα να πούμε ότι στην αρχαία ελληνική σκέψη η ιδέα της ισότητας βασιζόταν, λίγο ως πολύ, στην πρακτική των ελληνικών δικαστηρίων και αφορούσε κυρίως *νομικές σχέσεις*. Οι αρχαίοι Έλληνες πίστευαν ακράδαντα ότι η ισότητα συνιστά μία από τις βασικότερες προϋποθέσεις – ίσως την βασικότερη – μιας δίκαιης κοινωνίας. Η ιδέα του νόμου βασιζόταν στην ισότητα, αφού μόνον οι *ἴσοι* μπορούσαν να έχουν οποιοδήποτε είδους νομικές σχέσεις.

Σταδιακά, ωστόσο, ο όρος *ἴσότης* απέκτησε και πολιτική σημασία, και αποτέλεσε τον ακρογωνιαίο λίθο και το θεμέλιο της λεγόμενης αθηναϊκής δημοκρατίας. Ο Αριστοτέλης θεωρούσε απόλυτα φυσικό το να κάνει λόγο για «ελευθερία και ισότητα» ή για «πολιτική ισότητα» (*Πολιτικά*, IV 4), ορίζοντας τη δημοκρατία ως «συγκροτούμενη στη βάση της ισότητας των πολιτών» (*Πολιτικά*, III 6).

Παρ' όλα αυτά, σε όλη σχεδόν την περίοδο της κλασσικής αρχαιότητας η «ισότητα» παρέμεινε ένας αυστηρά *νομικός όρος*. Σήμαινε απλώς ότι κάθε πολίτης είχε ίσα δικαιώματα με τους υπόλοιπους συμπολίτες του. Δεν κατόρθωσε ποτέ ν' αγγίξει εκείνο που συμβατικά μπορούμε να ονομάσουμε «ολιστική κοινωνική διάσταση». Αυτός είναι ένας από τους λόγους για τους οποίους, η βασική αρχή της «αθηναϊκής δημοκρατίας» στην πράξη ακυρωνόταν. Ο τρόπος με τον οποίο ο Δημοσθένης και ο Ξενοφών εκφράζουν το αληθινό αυτό γεγονός είναι χαρακτηριστικός και, θα πρόσθετα, αποκαλυπτικός. Ο Δημοσθένης παραδέχεται ότι «οι περισσότεροι από εμάς δεν απολαμβάνουμε τῶν ἴσων καὶ τῶν ὁμοίων

όπως οι πλούσιοι». Η δήλωση του Ξενοφώντα είναι κυνικότερη: «Θεωρώ ότι στους ανθρώπους δεν υπάρχει μεγαλύτερη ανισότητα και συνεπώς αδικία, από εκείνην όπου την ισότητα την απολαμβάνουν τόσο ο αγαθός, όσο και ο φαύλος» (*Κύρου Παιδεία*, II. 2,18). Πραγματευόμενος τη δικαιοσύνη, ο Αριστοτέλης αναγνωρίζει ότι λέγοντας *δίκαιον* εννοούμε είτε «ό,τι είναι νόμιμο» είτε «ό,τι είναι σωστό και ίσο». Κατόπιν, κάνει μια διάκριση μεταξύ πολιτικής και μη-πολιτικής δικαιοσύνης. Η πολιτική δικαιοσύνη είναι εκείνη η οποία υφίσταται μεταξύ ελεύθερων και ίσων εταίρων, π.χ. μεταξύ των πολιτών ενός ελεύθερου κράτους. Όμως πέρα από αυτήν την πολιτική δικαιοσύνη υπάρχει κάτι που μόνο κατ' αναλογία μπορεί να ονομαστεί δικαιοσύνη, εκείνη δηλαδή που υφίσταται μεταξύ κυρίου και δούλου, γονιού και παιδιού, αντρών και γυναικών. Σε τέτοιες σχέσεις δεν μπορεί να υπάρξει ισότητα με την αληθινή έννοια, ούτε πρόκειται για ελεύθερα άτομα που στέκονται ίσα το ένα απέναντι στο άλλο. Συνεπώς, δεν μπορεί να υπάρξει πραγματική δικαιοσύνη μεταξύ τους. Σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, μόνον οι ελεύθεροι άρρενες πολίτες έχουν ίσα δικαιώματα με την πλήρη έννοια, οι γυναίκες σύζυγοι έχουν λιγότερα, και τα παιδιά και οι υπηρέτες λιγότερα από όλους.

Βέβαια, ισχυριζόμενος κανείς τα παραπάνω θα ήταν ανακριβές να πάει στο αντίθετο άκρο και να υποστηρίξει ότι ισότητα και δικαιοσύνη δεν συνδέθηκαν ποτέ ευρέως στην ελληνική σκέψη. Ο Αριστοτέλης αρχίζει τα *Ηθικά Νικομάχεια* (I 1) με μία δήλωση που ταυτίζει τη δικαιοσύνη με την ισότητα (*τὸ δίκαιον ἐστὶν τὸ ἴσον*). Ο Πλάτων στους *Νόμους* του (XII 957) χρησιμοποιεί την έκφραση *ἴσοι δικασταί*· αλλά και ο Πολύβιος χρησιμοποιεί μια παρόμοια φράση, *κριταὶ ἴσοι καὶ δίκαιοι* (*Ἱστορ.* XVI. 15.3). Όμως η σχέση μεταξύ ισότητας και δικαιοσύνης στη φιλοσοφική σκέψη της εποχής γινόταν αντιληπτή από τα διάφορα φιλοσοφικά συστήματα ή σχολές με διαφορετικούς και μερικές φορές αντιφατικούς τρόπους. Οι Στωικοί, που ταύτιζαν την ισότητα με την ακεραιότητα, πίστευαν ότι «ισότητα και ευγνωμοσύνη είναι αποτέλεσμα της δικαιοσύνης» (*Διογένη Λαέρτιου, Βίοι φιλοσόφων* VII 125). Στον Φίλωνα η σχέση ήταν η ακριβώς αντίστροφη: εκεί «η ισότητα είναι η μητέρα της δικαιοσύνης» (*De Specialibus Legibus* IV.231)· και «η ισότητα είναι εκείνη που γεννά τη δικαιοσύνη» (*Plant.* 122).

B. Καινή Διαθήκη.

Ερχόμενοι τώρα στη βιβλική κατανόηση του θέματος, διαπιστώνουμε ότι οι συγγραφείς της Καινής Διαθήκης και ειδικά ο Παύλος (θεωρούμε παύλειο και τον στίχο *Κολ 4,1*) υιοθέτησαν λίγο-πολύ την παραπάνω αρχαία ελληνική σημασία της ισότητας, η οποία βασιζόταν στη δικανική δικαιοσύνη. Στον εν λόγω στίχο, οι δύο όροι «ισότητα» και «δικαιοσύνη» χρησιμοποιούνται μαζί: «*Οἱ κύριοι τὸ δίκαιον καὶ τὴν ἰσότητα τοῖς δούλοις παρέχεσθε*». Ο Παύλος, όμως, προχώρησε ένα βήμα παραπέρα και έδωσε

νέα σημασία στον όρο «ισότητα». Η σημασία αυτή βασιζόταν στην αρχέγονη χριστιανική αντίληψη για την ενανθρώπιση και την αγάπη του Θεού. Στο Φιλ 2,6 διαβάζουμε: «τὸ εἶναι ἴσα Θεῶ» (το να είναι ο Χριστός ίσος με τον Θεό), και στο Β' Κορ 8,9: «ὅτι δι' ὑμᾶς ἐπτώχευσε πλούσιος ὢν, ἵνα ὑμεῖς τῇ ἐκείνου πτωχείᾳ πλουτήσητε». Στο Πραξ 11,17 διαβάζουμε ότι «τὴν ἴσῃν δωρεὰν ἔδωκεν αὐτοῖς (στους εθνικούς) ὁ Θεὸς ὡς καὶ ἡμῖν (στους Ιουδαίους)», ενώ η Β' Πέτρου απευθύνεται «τοῖς ἰσότημον ἡμῖν λαχοῦσι πίστιν». Τέλος, στην παραβολή των εργατών του αμπελώνα (Μτ 20,1-16) η θεία χάρις είναι εκείνη που δίνει ισότητα σε όλους, στους πρώτους και στους ἔσχατους (20,12).

Ο Παύλος, ωστόσο, ανέπτυξε περαιτέρω την αντίληψή του για την ισότητα στην θεολογική του τεκμηρίωση του προγράμματος της λογείας, το οποίο ο Παύλος εγκαινίασε στα πλαίσια των εθνικών κοινοτήτων με σκοπό να βοηθήσει την κοινότητα των Ιεροσολύμων. Δεν υπάρχει άλλη πλευρά του ιεραποστολικού του έργου που ν' απασχολεί τη σκέψη και τη δράση του περισσότερο από τη «λογεία», κι αυτό είναι κάτι που καταγράφεται ξεκάθαρα στις σημαντικότερες επιστολές του. Οι διάσπαρτες αναφορές του στη λογεία συνιστούν μία από τις πλέον ριζοσπαστικές και προοδευτικές θεωρήσεις περί «ισότητας» που γνώρισε ο αρχαίος κόσμος. Και στις τέσσερις μεγάλες και από κάθε άποψη αδιαμφισβήτητες επιστολές του υπάρχει σαφής αναφορά στη λογεία (βλ. Γαλ 2,10· Α' Κορ 16,1-4· Β' Κορ 8-9· Ρωμ 15,25-32). Τα δύο όμως κεφάλαια της Β' Κορ (8-9) είναι εκείνα στα οποία παραθέτει τις βασικές του θέσεις για την ισότητα (Vassiliadis 1996). Παρά το γεγονός ότι η παύλεια λογεία διαμορφώθηκε με βάση τον ιουδαϊκό φόρο του Ναού (τον φόρο του διδράχμου), ήταν ο ίδιος ο Απόστολος Παύλος ο οποίος κατέστησε το εν λόγω πρόγραμμα μοναδικό στην παγκόσμια θρησκευτική και κοινωνική ιστορία. Βέβαια, η παύλεια λογεία είχε *οικουμενικά, εκκλησιολογικά και εσχατολογικά* χαρακτηριστικά. Είχε ως στόχο την ενότητα των πάντων, έθετε τους εξ Ιουδαίων και τους εξ εθνών χριστιανούς σε σχέση αμοιβαιότητας και ισότητας, και εθεωρείτο ως το «εσχατολογικό προσκύνημα» των εξ εθνών χριστιανών στα Ιεροσόλυμα εν όψει της ερχόμενης βασιλείας του Θεού. Ωστόσο, ο κύριος στόχος της ήταν *κοινωνικός*. Σε αντίθεση από το παλαιστινό πρότυπο – όπου υπήρχε η πρακτική της οικειοθελούς πενίας και κοινοκτημοσύνης, με τα υλικά αγαθά, την όποια ιδιοκτησία και τα υπάρχοντα να πωλούνται και τα έσοδα να διανέμονται σε όλους (Πραξ 2,44εξ· 5,1εξ) – το μοντέλο της παύλειας λογείας στόχευε στη *ισοκατανομή* και την *κοινωνία* των υλικών αγαθών, την *διανομή* δηλαδή του πλεονάσματος στους φτωχούς της ευρύτερης κοινωνίας. Με αυτή την έννοια τελική στόχευση του προγράμματος της λογείας ήταν η «ισότητα» (*ὅπως γένηται ἰσότης, Β' Κορ 8,14*). Σύμφωνα με την επιχειρηματολογία του Παύλου στο Β' Κορ 8-9, σκοπός της λογείας ήταν η πραγματοποίηση του κοινωνικού ιδεώδους της

ισοκατανομής και της διαρκούς κοινωνίας των υλικών αγαθών (Βασιλειάδης, 304). Γι' αυτό, ο Παύλος ολοκληρώνει το βασικό θεολογικό του επιχείρημα αναφερόμενος στο περιστατικό της συλλογής του μάννα από τους Ισραηλίτες στην έρημο, στο Εξ 16,18 – «ὁ τὸ πολὺ οὐκ ἐπλεόνασε, καὶ ὁ τὸ ὀλίγον οὐκ ἠλαττόνησε» (Β' Κορ 8,15) - προάγοντας με τον τρόπο αυτό μιαν αντίληψη περί της «οικονομίας της επάρκειας».

Υπάρχει βέβαια και άλλη παράλληλη εκτίμηση για την ουσία της περί ισότητας διδασκαλία του αποστόλου Παύλου. Ο G. Theissen, ένας από τους κορυφαίους σύγχρονους κοινωνιολόγους της Καινής Διαθήκης, ερμηνεύει την παύλεια αντίληψη περί ισότητας ως εξής: Αμφισβητεί ότι με τον Παύλο ο χριστιανισμός ανέπτυξε ένα νέο είδος κοινωνικών σχέσεων που βασίζεται στην ισότητα όλων. Κάτι τέτοιο ήταν αδιανόητο για την ρωμαϊκή κοινωνία, κυρίως αν λάβουμε υπόψη τους περιορισμούς στην απόκτηση του δικαιώματος του Ρωμαίου πολίτη ή τις διαφοροποιήσεις στις νομικές κυρώσεις. Μολονότι στον Παύλο η ισότητα ίσχυε για όλους ανεξαρτήτως φυλής, φύλου ή θρησκευτικού υπόβαθρου (Γαλ 3,28), είχε πάντοτε εσωτερικό-ατομικό χαρακτήρα, καθώς γινόταν ρητά αντιληπτή εντός του ἐν Χριστῶ πλαισίου. Γι' αυτό και ο Theissen ονόμαζε το καινούργιο αυτό ήθος *Liebespatriarchalismus* (πατριαρχεία της αγάπης). Αναπτύσσοντας το νέο αυτό ήθος ο Παύλος απαιτούσε υποταγή, εμπιστοσύνη και σεβασμό από τα ασθενέστερα κοινωνικά στρώματα, και αμοιβαία εκτίμηση, αγάπη και υπευθυνότητα από τα ισχυρότερα. Με αυτόν τον τρόπο, όμως, ο Παύλος διατήρησε σχεδόν ανέπαφες τις ανισότητες της κοινωνίας και σε κάποιο βαθμό μάλιστα τις νομιμοποίησε. Ο Theissen, ωστόσο, δεν φαίνεται να έλαβε σοβαρά υπόψη του τις θεολογικές και τις κοινωνικές συνέπειες της παύλειας λογείας. Το ίδιο ισχύει και για την Fiorenza, η οποία, αν και επισημαίνει ότι «ο Παύλος δεν ασχολείται ιδιαίτερα με το...τι θα σήμαινε με κοινωνικούς όρους η διανομή του πλούτου», δέχεται ωστόσο ότι στο Β' Κορ 8,13εξ έχουμε μια σημαντική αναφορά στο πώς αντιλαμβάνονταν την ισότητα ο Παύλος (192). Ούτε ο Theissen, ούτε η Fiorenza επιχείρησαν περαιτέρω διερεύνηση για τις κοινωνικές συνέπειες της παύλειας λογείας.