**Το «Φως ιλαρόν» στην Χώρα της Πρωινής Γαλήνης. Η Μαρτυρία του Ευαγγελίου στην Άπω Ανατολή υπό το φως της ανά-Γνωσης του «Πορευθέντες Μαθητεύσατε»[[1]](#footnote-1)**

# Εισαγωγικά: «Ιεραποστολή στην Ανατολή»[[2]](#footnote-2);

1. Είναι γνωστό ότι το «εκκλησιαστικότερο» των Ευαγγελίων, το ***Κατά Ματθαίον,*** μετά την παράδοξη αναφορά τεσσάρων αλλοδαπών «γιαγιάδων» του Κυρίου, συνδέει την «ιεραποστολή» / ιεραποδημία των «μάγων» προς τον κατεξοχήν απεσταλμένο του Κυρίου, τον «μεγάλης Βουλής Άγγελο», με την **εμφάνιση του παραδόξου αστέρος**. Ο Θεός αποκαλύπτεται στη «γλώσσα» τους (αυτή των άστρων)! Και εκείνοι με αφετηρία μάλλον τα Εκβάτανα της Μηδίας, δεν φείδονται κόπων. διανύουν **1700 χλμ.** (= 400 ώρες πορείας ή 6-9 εβδομάδες [περί 30 χλμ. ημερησίως])[[3]](#footnote-3), ακολουθώντας την «Οδό του Μεταξιού», για να προσκυνήσουν τελικά ένα Πρόσωπο και όχι το άγιον Όρος και το Ναό. \*Είναι οι κληρονόμοι της προφητείας του **Βαλαάμ** (= Νικόλαος),ο οποίος προφητεύει στους *Αριθμούς* (22, 24) την ανατολή του αστέρα εξ Ιακώβ για να εξολοθρεύσει τους Μωαβίτες![[4]](#endnote-1)Ας σημειωθεί ότι αυτή (η προφητεία) εκφέρεται από έναν μάντη «εθνικό»(από την αραμαϊκή πόλη Φεθώρ στην Κοιλάδα του άνω Ευφράτη, κοντά στον ποταμό Σάτζουρ), ο οποίος δέχεται ο ίδιος «προφητεία» από μία όνο (!) και τελικά παραμένει στην παράδοση ως τύπος Πειραστή (Αποκ. 2, 4). \*Οι γνωστοί και στον Ηρόδοτο ως μάγοι είναι επίσης «συνεχιστές» της «πορείας» του περιπλανώμενου Αραμαίου **Αβραάμ (Δτ. 26, 5),** ο οποίος έστρεψε τα νώτα του στα είδωλα της πατρικής εστίας. Σύμφωνα με τα *Ιωβηλαία* (12.17) μέσω της παρατήρησης των λατρευόμενων από το λαό του αστέρων, συνειδητοποίησε την ύπαρξη του αληθινού Θεού και τον πίστεψε έως εσχάτων. Έτσι ανταποκρινόμενος στην πρό(σ)κλήση του Θεού από την Ουρ της Χαλδαίας πορεύθηκε στην Χαναάν για να κληρονομήσει τελικά έναν τάφο. Ο ίδιος ο Κύριος προβάλλεται στην αρχή της γενέσεως του Μτ. ως υιός Αβραάμ, του γνωστού στον Ιουδαϊσμό ως «πατέρα των προσηλύτων».
2. Ενώ, όμως, οι μάγοι, άγνωστοι πόσοι αριθμητικά, βλέπουν τον αστέρα **στην *Ανατολή*** (2, 2.9)[[5]](#endnote-2) *δεν* πορεύονται ούτε στην Χώρα του Ανατέλλοντος Ηλίου ούτε σε εκείνη της Πρωινής Γαλήνης αλλά κατευθύνονται παραδόξως προς τη Δύση. Πιθανότατα στο ευαγγελικό κείμενο το ***ἐν τῇ ἀνατολῇ***δεν λειτουργεί ως τοπικός προσδιορισμός (*στην Ανατολή*), αλλά ως χρονικός:*κατά την ανατολή του αστέρος* (Ομηρ. *Οδύσσεια* 12, 4. Πλάτ. *Πολιτ.* 269α). Σημαίνει το «ζενίθ» του Φωτός που εξέπεμπε η σύνοδος του Σατούρνου - Κρόνου (συμβόλου των Ιουδαίων [Αμώς 5, 26]) και του «ηγεμόνα» Δία (Μαρδούκ) στον αστερισμό του Ιχθύος (συμβόλου της Δύσης αλλά και των γενεθλίων) στις 28 Μαΐου του 7 π. Χ. και β’ φορά την κορυφαία ημέρα του Εξιλασμού στις 03 Οκτωβρίου του ίδιου έτους. Επιπλέον η *Ανατολή* χρησιμοποιείται στη «Βίβλο» των Αλεξανδρινών (Ο’) αντί του ονόματος Βλαστός – «Ναζωραίος» (Ιερ. 23, 5. Ζαχ. 3, 8. 6, 12 πρβλ. Ησ. 11), για να υποδηλώσει τον Μεσσία. Μέχρι σήμερα στην πιο χαρούμενη στιγμή της Κοινότητας, μετά τη στέψη, «χορεύοντας» ψάλλουμε στην Ανατολική Εκκλησία*: Ἠσαΐα χόρευε, ἡ Παρθένος ἔσχεν ἐν γαστρὶ καὶ ἔτεκεν υἱὸν τὸν Ἐμμανουὴλ,* ***Ἀνατολή ὄνομα αὐτῷ***[[6]](#footnote-4). Άλλωστε γενικότερα στον ελληνορρωμαϊκό κόσμο του 1ου υπήρχε ζωηρή η προσδοκία για την έλευση του Φωτός εκ της Ανατολής (ex oriente lux), αν και αυτή (η Ανατολή) για τη Δύση πάντα φαίνεται εξωτική αλλά και άκρως επικίνδυνη. Σε αυτή την προσδοκία, στηρίχθηκε η αλλαγή δυναστείας στο θρόνο της Αιώνιας Πόλης και μάλιστα κατόπιν προφητείας ιερέα Ιουδαίου – Φαρισαίου (του Ιωσήπου): αυτής των Φλαβίων (βλ. Σουητώνιος, Αποθεωμένος *Βεσπασιανός,* 5.6). Είναι η εποχή κατά την οποία ίσως συγγράφηκε το Μτ. άλλωστε μάγοι εξ Ανατολών, κομίζοντες δώρα, ταξίδευαν στη Ρώμη για να προσκυνήσουν τον Υιό Θεού πλανητάρχη, Κύριο και Σωτήρα (Σουητώνιος, *Νέρων* 13).
3. Ίσως όμως ταυτόχρονα ο Ματθαίος με το *ἐν τῇ Ἀνατολῇ* αποτύπωσε τη δίψα του για ιεραποστολή ανατολικά της Εδέμ. Αυτός ο μαθητής, που σχεδόν πάντα μνημονεύεται στα Ευαγγέλια μαζί με τον Θωμά (κατά την παράδοση φωτιστή των Ινδών) επί χρόνια ήταν τελώνης στην Καπερναούμ, όπου ίσως κατέληγαν και κάποια καραβάνια από την Άπω Ανατολή κομίζοντας βεβαίως όχι μόνο εμπορεύματα (μετάξι, μπαχαρικά) αλλά και «σοφία». Μάλιστα για τους Σήρες (δηλ. τους Κινέζους) σημειώνεται στις πηγές ότι ασκούσαν εμπόριο χωρίς να ανταλλάσουν ούτε μια λέξη (Solinus 50.2: nullo inter pares linguae commercio), όπως συνέβαινε και με τους Αιθίοπες. Ο ίδιος ο Ματθαίος επίσης επισημαίνει τα εξής: (α) οι μάγοι *δι΄ άλλης Οδού* επέστρεψαν στη Μηδία. Με αυτόν τον τρόπο μάλλον υπαινίσσεται την αφή του ιλαρού Φωτός στην πατρίδα τους. Σημειωτέον ότι τα Εκβάτανα (ελλην. *Επιφάνεια,* σημ. Χαμαντάν Ιράν), στον οδικό άξονα από τη Μεσόγειο προς την Κίνα και την Κορέα, εντοπίζονταν στη δαιμονική για τους Ρωμαίους περιοχή των Πάρθων. Εκεί, όμως, *(α)* σπούδασε το 600 π. Χ. ο Πυθαγόρας, *(β)* διέδωσε τη φιλοσοφία του περί της μάχης του καλού και του κακού ο Ζαρατούστρα το 570 π. Χ., “προφητεύοντας” επίσης την έλευση του Σωτήρα - Saoshyant και *(γ)* έδρασε η γνωστή Εσθήρ (< Ιστάρ, Αστέρι) ως σύζυγος του Ξέρξη Α΄. Το τελευταίο στοιχείο συνεπάγεται ότι υπήρχε ανθηρή ιουδαϊκή κοινότητα, η οποία είχε αναδείξει το 540 π. Χ. και τον Δανιήλ (δάσκαλο του Ζαρατούστρα σύμφωνα με τον λόγιο Abu I-Faradash 1260 μ.X.), αφού ο Δαρείος χρησιμοποιούσε την πόλη ως θέρετρο. Έτσι κατανοεί κάποιος τον πλούτο των παραδόσεων που κληρονόμησαν οι «μάγοι». (β) Δεν είναι τυχαίο ότι το εβραϊκό *Κατά Ματθαίον* κηρύχθηκε από τον Βαρθολομαίο στις «Ινδίες» (= Αραβία;), όπου σύμφωνα με τον αρειανό Ευσέβιο Καισαρείας (*Εκκλησιαστική Ιστορία* [Ε.Ι.] 5.10) τη μόνη πηγή για την Ιεραποστολή τον 2ο και 3ο αι., το 180 μ. Χ. έδρασε και ο Αλεξανδρινός Πάνταινος. (γ) Ο ματθαίος, σύμφωνα με τον Ρουφίνο (Ε.Ι. 10.9), δραστηριοποιήθηκε ιεραποστολικά στο «άκρο της γης», την πατρίδα του πρώτου ανθρώπου *(*[Homo sapiens idaltu](https://en.wikipedia.org/wiki/Homo_sapiens_idaltu)), την «Αιθιοπία» (= οι χώρες νότια της Αιγύπτου, άρα και το Σουδάν). Με το συγκεκριμένο όνομα όμως σύμφωνα με κάποιες ύστερες παραδόσεις υποδηλώνεται περιοχή νότιας της Κασπίας Θάλασσας [[7]](#footnote-5)<https://en.wikipedia.org/wiki/Matthew_the_Apostle#Ministry)>. Άλλωστε σύμφωνα με τις *Πράξεις των Αποστόλων* η Αιθιοπία είχε άλλον διδάξαντα, καθώς Αιθίοπας είναι, σύμφωνα με τον Λουκά, ο πρώτος αλλοδαπός που μεταστρέφεται στον Χριστιανισμό. Αυτός ο ευνούχος υπάλληλος της Κανδάκης προφανώς διέδωσε το Ευαγγέλιο στην πατρίδα του, όπου όντως ήδη από τον Όμηρο πιστευόταν ότι ανατέλλει και δύει ο ήλιος[[8]](#footnote-6).

Δυστυχώς στις βιβλικές Πηγές καταγράφηκε κατεξοχήν η «αριστερόστροφη» πορεία του Χριστιανισμού καθώς ο Παύλος, που πρωταγωνιστεί στον Κανόνα της Καινής Διαθήκης, είχε στραμμένο το βλέμμα του προς την Ισπανία (στην Ταρραγόνα της Καταλονίας;). Βεβαίως στις *Πράξεις* κατά την Πεντηκοστή επισημαίνεται η παρουσία εκπροσώπων την Άπω Ανατολής: *Πάρθοι και Μήδοι και Ελαμίτες* (Πρ. 2, 9). Το ποια ήταν η συνέχεια, όμως, του κηρύγματος σε αυτήν την περιοχή, παραμένει «μυστήριο».

1. Σε κάθε περίπτωση αυτό το συστηματικό «Πρότζεκ» της ιεραποστολής των χριστιανών μαρτύρων και το «Διαδίκτυο» των Κοινοτήτων που ιδρύθηκαν το 1ο και 2ο αι. μ. Χ. όχι μόνο στην Οικουμένη (τη ρωμαϊκή επικράτεια) αλλά και επέκεινα αυτής αποτέλεσε κάτι το μοναδικό στην παγκόσμια Ιστορία[[9]](#footnote-7). Η Διασπορά των Ιουδαίων, την οποία αξιοποίησε η χριστιανική Ιεραποστολή όπως και όσα θετικά πρόσφερε η Παγκοσμιοποίηση, οφειλόταν κατεξοχήν στη συνεχιζόμενη επί πέντε αιώνες σκλαβιά της Αγίας Γης και όχι σε σκόπιμη διάδοση στα πέρατα της γης ενός μηνύματος αναφορικά με έναν Εξευτελισμένο. Επίσης η Διασπορά όσο κι αν προκαλούσε αντιουδαϊκά συναισθήματα σε πολλούς (ένεκα κατεξοχήν της λατρείας του Ενός και Μοναδικού Θεού), δεν έπαυε με το σύνθημα «ένας Θεός, ένας Ναός, ένας λαός» να διαθέτει τον συνδετικό κρίκο που διακρίνουμε και σε άλλα «κολλέγια»: το κοινό αίμα και την κοινή αναφορά σε ένα κέντρο.
2. Το γεγονός ότι η έκρηξη της Ιεραποστολής σε όλα τα έθνη αποτέλεσε συνέπεια της Ανάστασης του Κυρίου με / ή χωρίς την προσδοκία ότι οπωσδήποτε κατόπιν θα έλθει η Δευτέρα Παρουσία, οφείλεται καταρχάς και στο εξής γεγονός: ήδη ο Κύριος στη δημόσια δράση Του διακήρυξε στην *πονηρή και μοιχαλίδα* γενιά που τον προκαλούσε, «σημείο όχι στον ουρανό και στη γη (πρβλ. Αποκ. 11), αλλά εκείνο «του Ιωνά», κάτι που επαναλαμβάνεται δύο φορές (!) σε στρατηγικά σημεία του *Κατά Ματθαίον* (12, 39-41 [σε συνδυασμό με τη βασίλισσα Νότου - Σαβά]. 16, 4). Γι’ αυτό άλλωστε και στην αρχαιότατη Ομολογία Πίστεως, που «παραδίδεται» σαν σκυτάλη στις Κοινότητες της Μεσογείου (Α’ Κορινθίους 15, 3-4), συνδέεται η Έγερση ***την τρίτη ημέρα*** με εκπλήρωση των Γραφών. Τέτοια προφητεία, όμως, σε «πρώτη ανάγνωση» δεν διαθέτουμε στην Παλαιά (ή Πρώτη) Διαθήκη, καθώς ο «Ιωάννης της Π.Δ.» Ωσηέ (6, 2) αναφέρεται στην «παλιγγενεσία» του λαού. Προσεκτική μελέτη **του βιβλίου του Ιωνά** αποδεικνύει ότι ο πρωταγωνιστής δεν παρέμεινε ζωντανός στην κοιλιά του κήτους[[10]](#footnote-8). Ο ίδιος κραυγάζει από τον Άδη (Σεώλ), η ψυχή (νέφες) του «εξέλιπε», ενώ όταν «το πτώμα» του ξεβράζεται, δέχεται την εντολή «Ἀνάστηθι» (*κουμ!* 3, 2! πρβλ.: *Ταλιθά κούμ* Μάρκος 5, 41). Κι όμως! Αυτό το γεγονός δεν συνιστά την κλιμάκωση του συγκεκριμένου βιβλίου, όπου μοναδικός αμετανόητος παραμένει ο πρωταγωνιστής, παρότι προφήτης ο ίδιος και το όνομά του σημαίνει «περιστερά». Το κατεξοχήν θαυμαστό «σημείο» του έργου (που μέχρι σήμερα απαγγέλλεται στην κορυφαία Ημέρα του Εξιλασμού) είναι το κήρυγμα και η μετάνοια της εθνικής Νινευί, της πρωτεύουσας των κατεξοχήν εχθρών του «εκλεκτού λαού» στην Άπω Ανατολή, των Ασσυρίων. Όταν οι εκκλησιαστικοί συγγραφείς και οι Πατέρες των πρώτων αιώνων θέλουν να αποδείξουν την ανάσταση, δεν προσκομίζουν ως επιχείρημα τόσο τον κενό Τάφο, όσο το γεγονός ότι μέσω του αίματος των μαρτύρων, η προσκύνηση του Εσταυρωμένου ως Κυρίου έφθασε στα πέρατα της Οικουμένης[[11]](#footnote-9).

Άλλωστε ο ίδιος ο Κύριος ομιλούσε πάντα για τον εαυτό Του χρησιμοποιώντας όχι το όνομα *Χριστός* (όπως εμείς σήμερα τον αποκαλούμε) αλλά *Υιός του Ανθρώπου*. Παρέπεμπε έτσι στα Οράματα του Δανιήλ, όπου ήδη στο κεφ. 2 καλύπτει σύμπασα τη Γη το μέγα Όρος στο οποίο εξελίσσεται η αλατόμητη πέτρα, που συντρίβει την «εικόνα» των «βασιλειών». Ανακαλεί ο ίδιος ο Κύριος την εξουσία που δίνεται στον Υιό του Ανθρώπου στο γνωστό κεφ. 7 του Δανιήλ αλλά και στον επιβαίνοντα πάνω σε όνο πραύ βασιλιά στο Ζαχ. 9, 9 – 10. Και εκεί η έκταση της βασιλείας Του είναι ***ἀπὸ ποταμοῦ***(ενν. του Ευφράτη) *ἕως τῶν* ***περάτων τῆς γῆς****,* αλλά και από *μία θάλασσα* έως την *άλλη*. Δεν αποκλείεται κάποιοι κοσμοπολίτες, όπως ο Ματθαίος, να νοούσαν την έκταση από τον (Ειρηνικό) Ωκεανό έως τη Μεσόγειο. Τέλος ο ίδιος ο Κύριος την ύστατη – έσχατη στιγμή με το γνωστό «σκανδαλώδες» *Θεέ μου, Θεέ μου,* ουσιαστικά έψαλε ολόκληρο τον Ψαλμό 21 (Ο’). Και άρα η τελευταία φράση του Κυρίου στο ***Κατά Ματθαίον*** είναι το *μνησθήσονται καὶ ἐπιστραφήσονται πρὸς Κύριον* ***πάντα τὰ πέρατα τῆς γῆς*** *καὶ προσκυνήσουσιν ἐνώπιόν Σου πᾶσαι αἱ πατριαὶ τῶν ἐθνῶν, ὅτι τοῦ Κυρίου ἡ βασιλεία καὶ αὐτὸς δεσπόζει τῶν ἐθνῶν […]**καὶ τὸ σπέρμα μου δουλεύσει αὐτῷ. ἀναγγελήσεται τῷ Κυρίῳ* ***γενεὰ ἡ ἐρχομένη.*** *καὶ ἀναγγελοῦσιν τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ* ***λαῷ τῷ τεχθησομένῳ*** *ὅτι ἐποίησεν ὁ Κύριος* (στ. 28-29. 31-32)! Στην «καρδιά» του Μτ. (12, 17-21. πρβλ. 8, 17 // Ησ. 53, 4), ο Εμμανουήλ παρουσιάζεται ως ο πάσχων Δούλος – Υιός του Ησαΐα (42, 1-4), που θα εξαγγείλει έλεος *στα έθνη*, *κάνοντας την ευσπλαχνία να νικήσει και τα έθνη να ελπίσουν στο όνομά Του[[12]](#footnote-10)*. Ήδη από την αρχή ως ο πρώτος πρόγονος του Ιησού παρουσιάστηκε ο Αβραάμ που κλήθηκε να γίνει ευλογία των εθνών (12, 2) και απέκτησε τέκνα από λίθους (Μτ. 3, 9).

Αυτόν τον ενδόμυχο ίσως πόθο του Ματθαίου και γενικότερα της Πρώτης Εκκλησίας, τη μεταλαμπάδευση του ιλαρού Φωτός στην Χώρα της Πρωινής Γαλήνης, καλούμαστε εμείς στον 21ο αι. να συνεχίσουμε ακολουθώντας τα ίχνη όσων τόλμησαν να ταξιδέψουν εκεί ήδη από τις αρχές του προηγούμενου αιώνα. Και η Κορέα ως ***Χώρα Πρωινής Γαλήνης*** αναμένει ένα από ακόμη από τα πολλά παράδοξα που ακούγονται κατά τις γενέθλιες αφηγήσεις του Κυρίου στους Ευαγγελιστές. Στο Ευαγγέλιο του μόνου Έλληνα συγγραφέα της Κ.Δ. (*Κατά Λουκάν* 1, 78), το οποίο ήδη με τον «έντεχνο» Πρόλογό του «συγχρονίζεται» με την παγκοσμιοποιημένη Ρωμαϊκή Οικουμένη (πρβλ. Ποίημα της Κασσιανής: «Αὐγούστου μοναρχήσαντος»), ο πρεσβύτης Ζαχαρίας, όταν γεννιέται ο Ιωάννης και «ανοίγει το στόμα» του, διακηρύσσει στην Ωδή «Ευλογητός» την έλευση **της *Ανατολής*** (=του Ηλίου!) ***εξ Ύψους*,** ενώ αυτή συνήθως αναδύεται από το ναδίρ.

Όταν όμως ομιλούμε για μεταλαμπάδευση του ιλαρού Φωτός στα πέρατα της Ανατολής, θα πρέπει μέσα μας και ανάμεσά μας να διακρίνουμε τη μέθοδο που αυτή πραγματοποιείται, «αποκρυπτογραφώντας» τη σημασία του γνωστού ιεραποστολικού παιάνα του Αναστάντος «Πορευθέντες μαθητεύσατε». Άραγε συνάδει με αριθμητικούς απολογισμούς, με φωτογραφίες με πεινασμένα αλλά χαμογελαστά ανθρωπάκια, με πλούσιο χειροκρότημα;

# «Πορευθέντες Μαθητεύσατε»: Μήνυμα Πασχάλιο «θριαμβευτικό»;[[13]](#footnote-11)

Είναι γνωστός σε όλους ο Επίλογος του *Κατά Ματθαίον,* που ενέπνευσε και τα δύο κορυφαία ιεραποστολικά περιοδικά[[14]](#footnote-12) όπως και το αντίστοιχο κίνημα στην Ελλάδα τη δεκαετία του 60. Συνήθως περιγράφεται ως πανηγυρική εμφάνιση και το ‘πασχάλιο μήνυμα’ του αναστημένου Ιησού / Εμμανουήλ **στο Όρος της Γαλιλαίας** προς τους μαθητές και την Εκκλησία Του. σε αυτή τη διακήρυξη συμπυκνώνονται ολόκληρο το βιβλίο των *Πράξεων των Αποστόλων* και η αποστολή της Εκκλησίας στην Οικουμένη. Αν το μελετήσουμε θα διαπιστώσουμε ότι δεν ομιλεί τόσο άμεσα για θρίαμβο.

***(α)*** **ΟΡΟΣ ΓΑΛΙΛΑΙΑΣ και όχι ΣΙΩΝ ή ΕΛΑΙΩΝ:** Οι Έντεκα (και όχι Δώδεκα) μαθητές δεν ανέρχονται στο όρος Σιών, όπου «σύσσωμοι» οι προφήτες και ιδίως ο Ησαΐας (και δη στην αρχή και το τέλος. κεφ. 2 και 66!. [πρβλ. Μιχαίας 4**24, 4-5 (Γεύμα Σιών)**) αναμένουν τα έθνη να ιεραποδημήσουν σε προσκύνημα του Ναού. Δεν ανέρχονται καν στον Όρος των Ελαιών, όπου περιγράφεται και στο δίτομο έργο του Λουκά δύο φορές η ανάληψη του Κυρίου και αναμένεται η έλευση του Κριτή στον επίλογο του οραματιστή Ζαχαρία (14, 2). Μάλιστα στις ***Πράξεις*** ο Αναστάς, *συναλιζόμενος* (= τρώγοντας ψωμί και αλάτι με τους μαθητές Του), *παρήγγειλεν αὐτοῖς ἀπὸ Ἱεροσολύμων* ***μὴ χωρίζεσθαι***!

Αντιθέτως στο *Κατά Ματθαίον,* κατόπιν εντολής διαγράφουν μια πορεία τριών ημερών «σιωπής» για να μετακινηθούν από το Άγιον Όρος (= τη Σιών) προς τη «Γαλιλαία των αλλοδαπών», ώστε τελικά να ανέβουν στο Όρος της[[15]](#footnote-13). Ανακαλείται η αρχή της δημόσιας δράσης του Κυρίου, όπου με μακροσχελή παραπομπή στον Ησαΐα είχε υπογραμμιστεί ότι εκεί στη Γαλιλαία (γη Ζαβουλών και Νεφθαλίν) ευρισκόταν λαός σε κατάσταση *αδράνειας,* ένεκα προφανώς απελπισίας και της απόγνωσης: *ὁ* ***λαὸς ὁ καθήμενος*** *ἐν σκότει, Φῶς εἶδεν μέγα!* ***Καὶ τοῖς καθημένοις*** *ἐν χώρᾳ καὶ σκιᾷ θανάτου, Φῶς ἀνέτειλεν αὐτοῖς* (4, 16 // Ησ. 8, 23 – 9, 1). Από αυτόν τον χώρο, τον οποίο ***περιῆγεν*** ο Ιησούς, ξεκινά το *πορευθέντες* όσων εκεί είχε χαρακτηρίσει ***ἁλιεῖς ἀνθρώπων*** (4, 19). Με *τὸ ὄρος* ***οὗ ἐτάξατο αὐτοῖς*** *ὁ Ἰησοῦς* (Mτ. 28, 16),[[16]](#footnote-14) μάλλον ανακαλείται το **Όρος των κεφ. 5-7** (1) **των Μακαρισμών** των πτωχών τω πνεύματι και θλιβομένων - καταδιωκομένων, της Κυριακής Προσευχής, της απόλυτης εμπιστοσύνης στον Θεό *Πατέρα*[[17]](#footnote-15). είναι εκεί που προσδιορίζονται οι μαθητές ως το θυσιαστικό Αλάτι της γης και το Φως του Κόσμου με΄σω των έργων τους (5, 13). (2) Είναι το Όρος όπου στο **κεφ. 15**, μετά την εξαιρετική «πάλη» με την **Χαναναία,** ο Ιησούς πραγματοποιεί θαυμαστές ιάσεις και τροφοδοτεί τους **4.000** «αλλοδαπούς»[[18]](#footnote-16). Και στους συγκεκριμένους στίχους (15, 29-31), το όρος της Γαλιλαίας (όπου όμως ***κάθεται*** ο Κύριος, όπως και στη γνωστή Ομιλία των κεφ. 5-7!) είναι μέγεθος ***γνωστό***, εξ ου και το οριστικό άρθρο!

Παραδόξως σε ένα Ευαγγέλιο, όπου δίνεται ιδιαίτερη έμφαση στο γεγονός ότι ο Κύριος συνομίλησε με τελώνες *και πόρνες,* όπως και στο θετικό ρόλο της *Γυναίκας του Πιλάτου*, αν και τελικά δεν απετράπη η καταδίκη του Κυρίου από τον Ηγεμόνα, **δεν συμμετέχουν στην ανάβαση οι γυναίκες μαθήτριες**. Σημειωτέον ότι στο Μτ. μόνον γυναίκες θεώνται τον κενό τάφο, βιώνοντας ***και το*** σεισμό. Δεν πρέπει να λησμονείται, όμως, ότι αυτή η «μακρά πορεία» των μαθητών επί τρεις ημέρες από το άγιον Όρος της Σιών σε εκείνο της Γαλιλαίας των αλλοδαπών, προϋποθέτει το ολιγόλεπτο ίσως «ΠΑΜΕ» των δύο γυναικών στον τάφο και από εκεί στους μαθητές. Μάλιστα δεν επισκέφθηκαν το μνήμα για να μυρίσουν το σώμα (Λκ. 24, 1), αλλά να θεωρήσουν τον «σκοτεινό» τάφο σε ένα περιβάλλον που γλυκοχαράζει. Υπονοείται από τον Ευαγγελιστή ότι έχουν ήδη πιστέψει στην Ανάσταση ένεκα των λόγων του «ιστορικού Ιησού»; Σε κάθε περίπτωση έμμεσα συμμετέχουν στην ανάβαση και οι γυναίκες μαθήτριες, οι οποίες, όπως αποδεικνύει το Α’ Κορινθίους 9, 5, συνόδευαν τους κορυφαίους Ιεραποστόλους, προκειμένουν να ευαγγελίζονται στους γυναικωνίτες.

***(β)*** **Αντι-Ιεραποστολή:** Η επισήμανση των Έντεκα «υπενθυμίζει» την ελλειπτικότητα του κύκλου λόγω της προδοσίας. Ο ίδιος ο Επίλογος του Κατά Ματθαίον έχει φόντο του την **Αντι-Ιεραποστολή**, τη δυσφήμηση δηλ. του κηρύγματος της ανάστασης: *οἱ δὲ λαβόντες τὰ ἀργύρια,* ***ἐποίησαν ὡς ἐδιδάχθησαν****.* ***καὶ διεφημίσθη***(!) *ὁ λόγος οὗτος παρὰ Ἰουδαίοις* ***μέχρι τῆς σήμερον [ἡμέρας]*** (28, 15). Αυτή η αντιεραποστολή διεξάγεται δηλ. από 16 στρατιώτες που *χρηματίστηκαν*, όπως ο Ιούδας. Είναι ειρωνεία ότι αιτιολογούν τον «κενό τάφο» με κλοπή του σώματος από τους μαθητές, οι οποίοι, όπως διαπιστώνει ο ακροατής, όχι μόνον δεν είχαν την τόλμη των μυροφόρων, αλλά ***διστάζουν*** (βλ. παρακάτω) ακόμη και όταν τον θεωρούν Αναστάντα χιλιόμετρα μακριά από τον τάφο. Ίσως και ο ιδιαίτερος τονισμός των αγγελιοφόρων προς τις γυναίκες να σπεύσουν, σχετίζεται και με τον κίνδυνο που διέτρεχαν οι μαθητές.

***(γ)*** **ΔΙΣΤΑΓΜΟΣ:** Στο όρος της Γαλιλαίας, οι ***αδελφοί*** (όπως χαρακτηρίζονται πλέον από τον Αναστάντα οι μαθητές). αν και προσκυνούν τον Κύριο, (1) δεν ***κρατούν*** τα πόδια Του, όπως κάνουν οι γυναίκες, ενώ (2) κάποιοι, όπως εμφατικά σημειώνεται στο τέλος της πρότασης, ***διστάζουν.*** Ο Ν. Σωτηρόπουλος (Σ.)[[19]](#footnote-17) επισημαίνει ότι δεν πρόκειται για *ολιγοπιστία,* καθώς ο Κύριος πάντα αντιδρά σε αυτήν. Σε μια περικοπή, η οποία «προεικονίζει» την ιεραποστολή της Εκκλησίας στη Μεσόγειο, ακούγεται το κυριακό λόγιο προς τον Πέτρο: *ὀλιγόπιστε, εἰς τί ἐδίστασας;* (14, 31). Ο Σ. θεωρεί ότι διακατέχονται από ***φόβο,*** ο οποίος εμφανίζεται και στις «μυροφόρες», αναμεμιγμένος, όμως σε αυτές, με ***χαρά*** και δη ***μεγάλη***. Ίσως, όμως, το «Ἰδοὺ ἐγώ μεθ΄ ὑμῶν εὶμί», με το οποίο κατακλείεται η αναστάσιμη διακήρυξη, ανακαλεί το «Μεθ’ ημών ο Θεός» (Ησ. 8, 8-9) στα κεφ. του Ησαΐα περί του Εμμανουήλ (κεφ. 6-12), όπου αντιμετωπίζεται η *ολιγοπιστία* του Άχαζ. Είναι χαρακτηριστικό ότι ο δισταγμός χαρακατηρίζει και τον «πάσχοντα δούλο - υιό» του Δευτεροησαΐα, καθώς κι εκείνος αναρωτιέται, όπως και κατόπιν ο Παύλος, ***κενῶς ἐκοπίασα καὶ εἰς μάταιον*** (49, 4. Γαλ. 2, 2)! Σημειωτέον ότι και στο κεφ. 11, ***μετά*** την αποστολή των μαθητών στην Ιουδαία, ο Πρόδρομος πέμπει τους δικούς του αποστόλους, ***αμφιβάλλοντας*** για την ταυτότητα του Ιησού ως όντως Ερχόμενου. Η κεντρική στο Μτ. ενότητα των Παραβολών (κεφ. 13) καταλήγει με τη διαπίστωση ότι στον αγρό, όπως και στη σαγήνη, υπάρχουν «καλά και σαπρά». Το ξεδιάλεγμα θα γίνει στα τελικά έσχατα, όχι στο παρόν της Εκκλησίας.

***(δ)* «Ἐδόθη μοι πάσα ἐξουσία» - Παντοδυναμία του Εμμανουήλ:** Στο όρος της Γαλιλαίας για πρώτη φορά στο Μτ. ***προσέρχεται*** ο Κύριος προς τους μαθητές. Σε όλες τις άλλες περιπτώσεις το αγαπητό στον Μτ. «προσελθών» έχει ως υποκείμενο υπάρξεις, οι οποίες τρέχουν ***προς*** τον Κύριο, κατεξοχήν για να ανακαλύψουν καταφυγή και θεραπεία, αφού με αυτή (τη θεραπεία) ταυτίζεται κατεξοχήν ***η σωτηρία*** που προσφέρει ο Εμμανουήλ / ο πάσχων Υιός στον Μτ. (π.χ. 8, 2. 5. πρβλ. και 4, 3). Εν προκειμένω ικανώνει ο Κύριος τους μαθητές του στο μοναδικό, όπως ήδη επισημάνθηκε, Πρότζεκτ της παγκόσμιας αποστολή, διακηρύσσοντας τ**ην παντοκρατορία Του**. Αυτός ως ο Εσταυρωμένος και Αναστάς έλαβε **όλη** την εξουσία και μάλιστα **και στον ουρανό** και όχι μόνο στη γη, όπως επίσης σε όρος προκαλείται στον έσχατο Πειρασμό «υπό του Σατανά»!**[[20]](#footnote-18)** Κι όμως, ενώ αυτή η οριζόντια και κάθετη παντοδυναμία προϋποθέτει άνοδο σε νεφέλες, όπως συμβαίνει με τον Υιό του Ανθρώπου, Εκείνος είναι μαζί τους. Γι΄ αυτό και μάλλον δεν περιγράφεται καν η Ανάληψη, η οποία συνεπάγεται επάνοδο – Παρουσία. όπως αντιθέτως συμβαίνει δύο φορές στο έργο του ιατρού Λουκά. Επίσης εν προκειμένω δεν επαναβεβαιώνεται η εξουσία του Πέτρου ή των μαθητών, που χορηγείται σε εκείνους στην καρδιά του Μτ. με αντικείμενο το **«*δεσμεῖν καὶ λύειν*»** (16, 19. 18, 18). Ήδη στην καρδιά του Μτ. (κεφ. 11), όπως ήδη επισημάνθηκε, μετά το λόγιο περί αποκάλυψης στα ***νήπια***, έπεται ο «ιωάννειος μετεωρίτης» ***Πάντα μοι παρεδόθη*** και το *Δεύτε* ***προς*** *Με*! Ο Κύριος καλεί προς αυτόν όλους τους κοπιώντες, προκειμένου να συνειδητοποιήσουν όλοι ότι υποκαθιστά την Τορά, το Σάββατο και το Ιερό – το Ναό. Ακολουθεί η απόρριψη και η αποδοχή του Κυρίου από διαφορετικά «σύνολα». Στον Επίλογο, *προσερχόμενος* ο ίδιος, Αναστάς πλέον, στους μαθητές του, τους καλεί να εξακτινωθούν για να κηρύξουν τη δική Του Τορά σε όλα τα έθνη. Ήδη έχουν «μάθει» - συνειδητοποιήσει την ταυτότητά Του: ο πράος και ταπεινός στην καρδιά τελικά ανίσταται.

***(ε)*** **Σε όλα τα Έθνη:** Οι Έντεκα προσκαλούνται αφού πορευθούν, να μαθητεύσουν (= εκχριστιανίσουν) όχι απλώς στη ρωμαϊκή Οικουμένη αλλά ***πάντα τα έθνη***. Σε αυτά επριλαμβάνονται προφανώς και οι περιοχές της Μέσης και Άπω Ανατολής, που μας απασχόλησαν στο πρώτο μέρος της Εργασίας Ήταν Δώδεκα κατ΄ αντιστοιχία των δώδεκα φυλών. Τώρα οι έντεκα (αντιπαράβ. Ιω. 20, 24) συνδέονται με τη μαθητεία όλων των εθνών, στα οποία συμπεριλαμβάνεται και το ιουδαϊκό. Δεν επιλέγονται στο Μτ. ξεχωριστά Εβδομήκοντα (Λκ. 10, 1. 17). Εν προκειμένω είναι σημαντικό ότι χρησιμοποιείται το «πορευθέντες» και όχι «πορευόμενοι». Αυτό συνεπάγεται ότι οι Έντεκα καλούνται να κατευθυνθούν σε ένα σημείο που θα επιλέξει ο καθένας για να ασκήσουν την αποστολή τους. (β) Στα έθνη προφανώς εννοούνται και οι Ιουδαίοι, καθώς ο Κύριος στην κατακλείδα των Ουαί, χρησιμοποιεί μια εικόνα μητρικής τρυφερότητας και στοργής, η οποία ίσως παραπέμπει και στην Σεκινά – τη «Σκηνή» (τις ανοικτές φτερούγες των Χερουβείμ πάνω στο ιλαστήριο): *37Ἰερουσαλὴμ Ἰερουσαλήμ, ἡ ἀποκτείνουσα τοὺς προφήτας καὶ λιθοβολοῦσα τοὺς ἀπεσταλμένους πρὸς αὐτήν, ποσάκις ἠθέλησα ἐπισυναγαγεῖν τὰ τέκνα σου, ὃν τρόπον ὄρνις ἐπισυνάγει τὰ νοσσία αὐτῆς ὑπὸ τὰς πτέρυγας, καὶ οὐκ ἠθελήσατε. 38 ἰδοὺ ἀφίεται ὑμῖν* ***ὁ οἶκος ὑμῶν***(= έθνος[[21]](#footnote-19)) *ἔρημος. 39λέγω γὰρ ὑμῖν, οὐ μή με ἴδητε ἀπ᾽ ἄρτι ἕως ἂν εἴπητε· εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι Κυρίου* (23, 37-39). Προϋποτίθεται συνεπώς αυτό που καταγράφει και ο Παύλος στο Ρωμ. 11, 25-27: εσχατολογικά Ισραηλίτες θα μεταστραφούν στον Κύριο[[22]](#footnote-20). Σε ένα «μοναδικό» χωρίο του *Κατά Ματθαίον* (21, 43-44) ως **έθνος** εννοείται το «τρίτο γένος», οι χριστιανοί: *43διὰ τοῦτο λέγω ὑμῖν* (= εννοούνται οι αρχιερείς και οι πρεσβύτεροι) *ὅτι ἀρθήσεται ἀφ᾽ ὑμῶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ καὶ δοθήσεται* ***ἔθνει*** *ποιοῦντι τοὺς καρποὺς αὐτῆς. [καὶ ὁ πεσὼν ἐπὶ τὸν λίθον τοῦτον συνθλασθήσεται· ἐφ᾽ ὃν δ᾽ ἂν πέσῃ λικμήσει αὐτόν]*.<

***(στ)*** **Βάπτισμα και μετά Διδασκαλία:** Η μέθοδος του «μαθητεύσατε» περιέργως δεν περιλαμβάνει «θαύματα» (ιάσεις και εξορκισμούς), όπως στο η ιεραποστολή του κεφ. 10 προς την Ιουδαία. Σημειωτέον ότι οι ιάσεις είναι στον Μτ. χαρακτηριστικό προσόν του Εμμανουήλ. Προφανώς δεν αποκλείονται, όμως, ως εργαλείο της ειραποστολής, καθώς στον Μτ., μόπως ήδη επισημάνθηκε δεν υπάρχει όμιλος Εβδομήκοντα. Όσοι «εργάτες του θερισμού» άσκησαν την ιεραποστολή στους εσκυλμένους και ερριμένους – τα *πρόβατα άνευ ποιμένα* (9, 36) καλούνται να συνεχίσουν τη δράση στα έθνη. άρα δεν αλλάζουν οι προϋποθέσεις άσκησης ιεραποστολής που καταγράφονται στο κεφ. 10 ούτε και τα «εργαλεία» (βλ. Επίμετρο ).

Επίσης κατά παράδοξο τρόπο η μαθητεία των εθνών προϋποθέτει πρώτα το βάπτισμα και μετά τη διδασκαλία αν και το ασύνδετο που χρησιμοποιείται, οδηγεί στο συμπέρασμα ότι μπορούν αυτά τα δύο στοιχεία να εναλλάσσονται. Σε κάθε περίπτωση η διδασκαλία των Εθνών δεν αφορά στο Νόμο, αλλά όσα εντετείλατο ο Κύριος. **Σχολιάζει ο Αθ. Δεσπότης σχετικά με την πρόταξη του βαπτίσματος στην κοινότητα του Μτ.:** *Και από την ρεαλιστική άποψη της γνωστικής ψυχολογίας ο λόγος είναι προφανής:* ***οι τελετουργικές πράξεις μεταδίδουν τις θρησκευτικές γνώσεις πολύ απτά και αποτελεσματικά.*** *Εάν στρέψουμε την προσοχή μας στην πρόσληψη του κειμένου στις αρχαίες βαπτισματικές ομιλίες, θα διαπιστώσουμε επίσης ότι η σειρά των μετοχών αυτών δε γίνεται να είναι τυχαία. Για πολλούς Πατέρες το βάπτισμα ήταν η στιγμή κατά την οποία οι νεόφυτοι γίνονταν «νεοφώτιστοι», δεκτικοί της Χάριτος του Θεού, η οποία άνοιγε τα μάτια της ψυχής[[23]](#endnote-3) […] του νεοφύτου, για να προσλάβει το χριστιανικό κήρυγμα.[[24]](#endnote-4) Συνεπώς, γίνεται εύκολα κατανοητό γιατί στις Εκκλησίες του Μιλάνου και των Ιεροσολύμων η εξήγηση των μυστηρίων στα νέα μέλη γίνονταν μετά το βάπτισμά τους. Στο κέντρο της λειτουργικής πράξεως στην αρχαία Εκκλησία βρισκόταν το ακριβές κείμενο «εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος» (Mτθ. 28,19β). Ο Αμβρόσιος Μιλάνου πίστευε ότι πρόκειται για λόγο του Χριστού ο οποίος φέρει μεγαλύτερη ισχύ από κάθε ανθρώπινο λόγο.[[25]](#endnote-5)*

***Μέσω του βαπτίσματος έχουμε αλλαγή ιδιοκτησίας.*** *Η ακριβής ερμηνεία της* ***φράσεως «εἰς τὸ ὄνομα»[[26]](#endnote-6)*** *έχει αποτελέσει αντικείμενο διεξοδικών αναλύσεων και ερμηνεύεται κυρίως είτε ως μετάφραση του εβραϊκού ‎ לְשֵׁ֖ם (ἐν ὀνόματι – με αναφορά σε[[27]](#endnote-7)) είτε ως τεχνική έκφραση χρησιμοποιούμενη στον ελληνιστικό κόσμο για να δηλώσει αλλαγή κυριότητας.[[28]](#endnote-8) Στη συγκεκριμένη συνάφεια έχει να κάνει αφενός με την τελετουργική επίκληση και την αναφορά της πράξεως του βαπτίσματος στον Θεό (ως θυσιαστική προσφορά), την επενέργεια του Πνεύματος και το σωτηριώδες έργο του Πατρός εν τω Υιω οπότε ισχύει η πρώτη ερμηνεία. Αφετέρου αναφέρεται όμως και στην ένταξη του πιστού στην «καινή» πραγματικότητα του Θεού (9,15–17). Οπότε μπορεί κάλλιστα να ευσταθεί και η ερμηνεία ότι ο βαπτιζόμενος αλλάζει κυριότητα.[[29]](#endnote-9) Δεν πρέπει να παραθεωρήσουμε στη συνάφεια αυτή και άλλα κείμενα όπως τα Α΄ Κορ 12 και Εφ 4, όπου χρησιμοποιούνται «τριαδικές» διατυπώσεις[[30]](#endnote-10) στη συνάφεια βαπτισματικών αναφορών. Γι᾿ αυτό δεν υφίσταται λόγος να αμφισβητήσουμε τη γνησιότητα του κειμένου δεδομένου ότι ούτε η παράδοση των χειρογράφων το επιτρέπει. Με τον τρόπο αυτό ο Ευαγγελιστής συμπυκνώνει ό,τι έχει εξιστορήσει ήδη για τον Θεό-Πατέρα, τον Υιό του Θεού και το Αγ. Πνεύμα και εμμέσως συνδέει το βάπτισμα των πιστών με αυτό του Χριστού στον Ιορδάνη (3,11). Κυρίως όμως ερμηνεύει το βάπτισμα ως συνέργεια του Πατρός, του Υιού και του Αγίου Πνεύματος, που μεταμορφώνει τον πιστό και τον καθιστά «καινόν» ή «υἱὸν τοῦ νυμφῶνος» (Μτθ. 9,15). Αυτή η συνέργεια συνιστά κορύφωση της αποκάλυψης του Θεού. Από αυτήν εκκινά και σε αυτήν βασίζεται η ιεραποστολή των μαθητών οι οποίοι καλούνται να μεταμορφώσουν πάντα τα έθνη*.

**(ζ) *Ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος:*** Με αυτή την φράση ο Αναστάς καλεί τους μαθητές Του να ανακαλέσουν όσα έχουν επεξηγηθεί στο κεφ. 24. Συνεπώς η ιεραποστολή του Επίλόγου (φινάλε) του Μτ. πρέπει οπωσδήποτε να μελετηθεί σε συνδυασμό με όσα αποκαλύπτει ο Κύριος ο Εμμανουήλ στην αποκαλυπτική Ομιλία του επίσης πάνω σε Όρος, και μάλιστα αποκαλυπτικό: αυτό των Ελαιών. Πρόκειται για Προφητεία που απαντά ***(1)*** στο ***πότε*** και ***(2)*** στο ***πώς*** – ***ποιο το σημείο***. Συμπλέκονται όμως προφητείες που αφορούν σε τρεις διαδοχικές φάσεις. Αφορούν ***(α)*** σε όσα θα ακολουθήσουν το Σταυρό και θα αφορούν στην Άλωση της Πόλης και την πυρπόληση του Ναού, ***(β)*** στο μεσοδιάστημα που ζει η κοινότητα του Ματθαίου και ***(γ)*** τα τελικά Έσχατα (βλ. ΕΠΙΜΕΤΡΟ ΙΙ). Η πρώτη αναφορά στο (β) είναι η εξής:

Από το κεφ. 24 αποδεικνύονται τα εξής:

***(α)*** Υποκείμενο όμως των ρημάτων και της ιεραποστολής είναι **τελικά ο Θεός**, όχι οι μαθητές, οι οποίοι στα κεφ. 9-10 έχουν αποσταλεί προς τα πρόβατα τα απολωλότα του οίκου Ισραήλ. ΣΥΣΤΑΤΙΚΟ ΤΕΛΟΥΣ Στον Μτ. το Κήρυγμα δεν είναι απλώς προάγγελος του τέλους κατά το οποίο *κόψονται πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς*. **Είναι συστατικό του τέλους**. Μάλιστα εν προκειμένω η ακοή του Ευαγγελίου πραγματοποιείται επειδή σύρονται στα εθνικά δικαστήρια.

***(β)*** ΑΜΦΙΣΒΗΤΗΣΕΙΣ ΚΑΙ ΕΣΩΤΕΡΙΚΑ ΣΤΗΝ ΕΚΚΛΗΣΙΑ Η ιεραποστολή των εθνών αμφισβητούνταν και εσωτερικά, προκαλώντας **αλληλοσπαραγμό** σε συνδυασμό με την εμφάνιση ψευδόχριστων και ψευδοπροφητών που είχαν ευρεία απήχηση. Είναι χαρακτηριστικός ο ενικός! ΚΗΡΥΓΜΑ ΤΩΝ ΕΘΝΩΝ πραγματοποιείται κατεξοχήν μέσω του πάθους.

***(γ)*** Ταυτόχρονα βεβαίως εκτός από το κίνητρο που τους παρέχει να αξιοποιήσουν το τάλαντο, ουσιαστικά στην Παραβολή της Κρίσης. Αυτή η εσωτερική κι εξωτερική θλίψη – πένθος απαλύνεται με την παραβολή της Κρίσης των Εθνών. Αυτή αφορά κατεξοχήν σε εκείνους τους Έλληνες που συνδράμουν στη φυλακή, κρεβάτι του πόνου τους ιεραποστόλους του Μτ.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
|  | **Πρώτη Ενότητα[[31]](#footnote-21)** | **Δεύτερη Ενότητα** |
| **66-74**  **Το άμεσο παρελθόν** | **Στ. 6-8: πόλεμοι, ακοές πολέμων** | **Στ. 12-20: Βδέλυγμα ερημώσεως** |
| **Μετά το 74 μ.Χ.** | **Στ. 9-12: Θλίψεις, ψευδοπροφήτες** | **21-28: Ωδίνες, Θλίψεις, ψευδοπροφήτες** |
| **Τέλος**  **Στ. 4-5** | **Στ. 13-14: Ιεραποστολή Εθνών, γήινη προοπτική Τέλους** | **29-31: Κοσμολογική προοπτική** |

# ΕΠΙΜΕΤΡΟ Ι

**Ματθαίος 28**

Ὀψὲ δὲ Σαββάτων, τῇ ἐπιφωσκούσῃ εἰς μίαν Σαββάτων,

ἦλθεν Μαριὰμ ἡ Μαγδαληνὴ καὶ ἡ ἄλλη Μαρία

θεωρῆσαι τὸν τάφον *(όχι μυρήσαι!)*

**2  Καὶ ἰδοὺ! Σεισμὸς ἐγένετο μέγας·**

Ἀγγελος γὰρ Κυρίου καταβὰς ἐξ Οὐρανοῦ

καὶ προσελθὼν ἀπεκύλισεν τὸν λίθον

καὶ ἐκάθητο ἐπάνω αὐτοῦ *(όχι όρθιος, όπως σε άλλες αγγελοφάνειες).*

3 ἦν δὲ ἡ εἰδέα αὐτοῦ ὡς ἀστραπὴ *(σημειωτέον ότι είναι νύχτα)*

καὶ τὸ ἔνδυμα αὐτοῦ λευκὸν ὡς χιών.

**4  Ἀπὸ δὲ τοῦ φόβου αὐτοῦ, ἐσείσθησαν** *(λογοπαίγνιο με το «σεισμό»)* **οἱ (12) τηροῦντες**

**καὶ ἐγενήθησαν ὡς νεκροί** *(στο μνήμα «νεκροί» είναι οι τηρούντες)*

*(οι μυροφόρες παρότι γυναίκες και νύχτα, στέκονται όρθιες!)*

5  Ἀποκριθεὶς δὲ ὁ ἄγγελος εἶπεν ταῖς γυναιξίν *(Δεν απευθύνεται στους Τηρούντες)·*

**Μὴ φοβεῖσθε ὑμεῖς,**

Οἶδα γὰρ ὅτι Ἰησοῦν τὸν Ἐσταυρωμένον ζητεῖτε

*(άγγελος με αυτοπεποίθηση, όπως συνάγεται από την α’ και την τελευταία φράση)·*

6  Οὐκ ἔστιν ὧδε!

**Ἠγέρθη** γὰρ καθὼς εἶπεν·

Δεῦτε ἴδετε τὸν τόπον ὅπου ἔκειτο.

7  καὶ **ταχὺ πορευθεῖσαι** *(πορεία με ταχύτητα! Κινδυνεύουν;)*

εἴπατε τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ ὅτι

**Ἠγέρθη ἀπὸ τῶν νεκρῶν!**

Καὶ ἰδοὺ!

**Προάγει ὑμᾶς** εἰς τὴν Γαλιλαίαν.

‘Eκεῖ Αὐτὸν ὄψεσθε.

**Ἰδοὺ εἶπον ὑμῖν!**

8  Καὶ ***ἀπελθοῦσαι ταχὺ*** ἀπὸ τοῦ Μνημείου *(ταχύτητα!)*

μετὰ φόβου καὶ χαρᾶς **μεγάλης, ἔδραμον** *(φόβος και χαρά: τα δύο συστατικά του θρησκευτικού συναισθήματος)*

ἀπαγγεῖλαι τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ.

9  Καὶ ἰδοὺ!

Ἰησοῦς **ὑπήντησεν αὐταῖς** λέγων·

**Χαίρετε!**

Αἱ δὲ προσελθοῦσαι, ἐκράτησαν αὐτοῦ τοὺς πόδας καὶ προσεκύνησαν αὐτῷ.

10  Τότε λέγει αὐταῖς ὁ Ἰησοῦς·

**Μὴ φοβεῖσθε**!

**Ὑπάγετε** ἀπαγγείλατε **τοῖς ἀδελφοῖς μου**

ἵνα **ἀπέλθωσιν** εἰς τὴν Γαλιλαίαν.

Κἀκεῖ με ὄψονται.

11 **Πορευομένων δὲ αὐτῶν,**

ἰδού! Τινες τῆς κουστωδίας ἐλθόντες εἰς τὴν Πόλιν, *(πορεία πραγματοποιούν και τινές της κουστωδίας)*

**ἀπήγγειλαν** (το ίδιο ρήμα με την ιεραποστολή των γυναικών) **τοῖς ἀρχιερεῦσιν** **ἅπαντα** τὰ γενόμενα. *(άπαντα)*

12 Καὶ συναχθέντες μετὰ τῶν πρεσβυτέρων,

συμβούλιόν τε λαβόντες,

ἀργύρια ἱκανὰ ἔδωκαν τοῖς στρατιώταις 13λέγοντες *(Αντι-Ιεραποστολή με αργύρια!)·*

Εἴπατε ὅτι ***οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ νυκτὸς ἐλθόντες***,

***ἔκλεψαν Αὐτὸν, ἡμῶν κοιμωμένων***.

14 Καὶ ἐὰν ἀκουσθῇ τοῦτο ἐπὶ τοῦ ἡγεμόνος,

ἡμεῖς πείσομεν [αὐτὸν] καὶ ὑμᾶς ἀμερίμνους ποιήσομεν.

15 οἱ δὲ λαβόντες τὰ ἀργύρια (που αποφεύγουν οι μαθητές), ἐποίησαν **ὡς ἐδιδάχθησαν.**

**Καὶ διεφημίσθη ὁ λόγος οὗτος παρὰ Ἰουδαίοις μέχρι τῆς σήμερον [ἡμέρας].**

Οἱ δὲ **ἕνδεκα** μαθηταὶ (υποτιθέμενοι κλέφτες) ἐπορεύθησαν εἰς τὴν Γαλιλαίαν (*Υπακοή στην αγγελία των Γυναικών*)

εἰς τὸ Ὂρος, οὗ ἐτάξατο αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς.͵

Καὶ ἰδόντες Αὐτὸν, **προσεκύνησαν** (*εδαφιαία, όπως οι μάγοι; Δεν αγγίζουν τα πόδια του, όπως οι δύο Γυναίκες*)

**οἱ δὲ ἐδίστασαν.**

καὶ προσελθὼν ὁ Ἰησοῦς, **ἐλάλησεν αὐτοῖς** λέγων:

Α. Ἐδόθη μοι **πᾶσα** ἐξουσία ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς

(*και στον ουρανό!!! Βλ. Πειρασμούς Κυρίου*).

Β. πορευθέντες οὖν, Μαθητεύσατε **πάντα** τὰ ἔθνη͵

*α) βαπτίζοντες αὐτοὺς* ***εἰς τὸ Ὄνομα***(*όχι του Κυρίου Ιησού όπως στις Πρ*.)

*τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος͵* (*βάπτιση Κυρίου*)

ΑΣΥΝΔΕΤΟ *(β) διδάσκοντες αὐτοὺς τηρεῖν πάντα ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν·*

*(όχι θαύματα, αναστάσεις διότι Ψευδοπροφήτες)*

*Β. καὶ ἰδοὺ* ***Ἐγὼ μεθ΄ ὑμῶν εἰμι*** *πάσας τὰς ἡμέρας*

*ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος.*

(28, 16-20. πβλ. Δν. 7)

# ΕΠΙΜΕΤΡΟ ΙΙ

**ΚΕΦΑΛΑΙΟ 10** Η ιεραποστολή επίσης του Φινάλε πρέπει να λάβει υπόψη της την αποστολή των Δώδεκα προς τα πρόβατα τα απολωλότα του Οίκου Ισραήλ αποκλειστικά.

***(α)*** Εκεί φανερώνεται η απόλυτη εξάρτηση «των θεριστών» από τον Ουρανό όπως και το κήρυγμα της Ειρήνης που δεν καταδέχεται ράβδο. Ούτε πουγκί, ούτε σακβουαγιάζ, ούτε ποιμαντορική ράβδος, ούτε αλλαξιά πουκαμίσου, καν υπόδημα! Πλήρης διαφοροποίηση από τους Κυνικούς και τους Εσσαίους. Εκεί σε αντίθεση προς το κεφ. 28 το κήρυγμα της Βασιλείας συνδέεται με θεραπευτική και εξορκιστική δράση.

***(β)*** Επίσης εκεί εκτός από τους εξωτερικούς κινδύνους από Ιουδαίους και Έλληνες, προβλέπεται η ***ρήξη – μαχαίρι*** που θα προκαλέσει η αποστολή τους στο κύτταρο της πόλης, την ίδια την Οικογένειά τους, αν και δημιουργείται **μια εναλλακτική Φαμίλια** ενώ ιδιαιτέρως επαινούνται αυτοί που φιλοξενούν τους περιοδεύοντες.

***(γ)*** η εντολή για Ιεραποστολή συνδέεται με το Ερώτημα περί του ***ποιος είναι ο Χριστός και μάλιστα*** και πάλι μετά από αμφιβολία του Βαπτιστή. ***Αυτός*** εκτός από την απάντησή του προς τον Ιωάννη τον Πρόδρομο, διακηρύσσει το ιωάννειο «***Πάντα μοι παρεδόθη***» υποκαθιστώντας την Τορά και το Ναό.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| Μαθητές (ιδίως πηγή Λογίων) | Εσσαίοι (Ιώσηπος Πολ. 2, 125) | Κυνικοί Αντισθένης-Κράτης |
| Απαγόρευση υποδημάτων (Q) = απόλυτη πτώχεια | υποδήματα μέχρι να καταστραφούν (+ **σύμβολα αγνότητας**: φτυάρι, ποδιά, άσπρο ένδυμα) | Ανυπόδητοι |
| Απαγόρευση ράβδου = κήρυγμα ειρήνης | Όπλα για την αντιμετώπιση ληστών | Ράβδος ως όπλο |
| Απαγόρευση πήρας και *χαλκού* | Όχι σακίδιο | πήρα διακριτικό σημείο (+ πώγων, τρίβων |
| Απαγόρευση δυο χιτώνων- χαίρε | Χιτώνας | Χιτώνας διπλωμένος |

# ΕΠΙΜΕΤΡΟ ΙΙΙ

**Ματθαίος 24**

23 37  Ἰερουσαλὴμ Ἰερουσαλήμ, ἡ ἀποκτείνουσα τοὺς προφήτας

καὶ λιθοβολοῦσα τοὺς **ἀπεσταλμένους** πρὸς αὐτήν,

ποσάκις ἠθέλησα ἐπισυναγαγεῖν τὰ τέκνα σου,

ὃν τρόπον ὄρνις ἐπισυνάγει τὰ νοσσία αὐτῆς ὑπὸ τὰς πτέρυγας,

καὶ οὐκ ἠθελήσατε.

38  ἰδοὺ ἀφίεται ὑμῖν ὁ **οἶκος ὑμῶν ἔρημος**.

39  λέγω γὰρ ὑμῖν,

οὐ μή με ἴδητε ἀπ᾽ ἄρτι

ἕως ἂν εἴπητε· εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι Κυρίου.

Καὶ ἐξελθὼν ὁ Ἰησοῦς ἀπὸ τοῦ Ἱεροῦ **ἐπορεύετο (σε παρατατικό).**

Καὶ προσῆλθον οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ *ἐπιδεῖξαι* αὐτῷ τὰς οἰκοδομὰς τοῦ Ἱεροῦ.

2 Ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν αὐτοῖς·

Οὐ βλέπετε ταῦτα πάντα [;]

**Ἀμὴν** λέγω ὑμῖν,

οὐ μὴ ἀφεθῇ ὧδε λίθος ἐπὶ λίθον

ὃς οὐ καταλυθήσεται.

3**Καθημένου** (*ΌΧΙ πορευομένου*) δὲ αὐτοῦ ἐπὶ τοῦ **ὄρους τῶν Ἐλαιῶν** (*στον Ζαχαρία εκεί η Παρουσία Γιαχβέ*)

προσῆλθον αὐτῷ οἱ μαθηταὶ **κατ᾽ ἰδίαν**

λέγοντες·

Εἰπὲ ἡμῖν: (α) **Πότε** ταῦτα ἔσται

καὶ (β) **Τί τὸ σημεῖον τῆς σῆς Παρουσίας** καὶ Συντελείας τοῦ αἰῶνος;

**4 Καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς·**

**ΑΠΑΝΤΗΣΗ ΣΤΟ ΕΡΩΤΗΜΑ «Πότε;»**

**Βλέπετε μή τις ὑμᾶς πλανήσῃ·**

**5 Πολλοὶ γὰρ ἐλεύσονται ἐπὶ τῷ Ὀνόματί μου**

**λέγοντες· «Ἐγώ εἰμι ὁ Χριστός»!**

**καὶ πολλοὺς πλανήσουσιν.** (έμφαση στο «πολλούς»)

6Μελλήσετε δὲ ἀκούειν πολέμους καὶ ἀκοὰς πολέμων (*Ιουδαιορωμαϊκός Πόλεμος*)·

ὁρᾶτε! **Μὴ θροεῖσθε**·

Δεῖ γὰρ γενέσθαι, **ἀλλ᾽ οὔπω ἐστὶν τὸ Τέλος!**

7 Ἐγερθήσεται γὰρ ἔθνος ἐπὶ ἔθνος

καὶ βασιλεία ἐπὶ βασιλείαν (*εμφύλιος στην Αυτοκρατορία)*

καὶ ἔσονται λιμοὶ καὶ σεισμοὶ κατὰ τόπους (*έμφαση στο σεισμό < π.χ. Πομπηία*)

**8 Πάντα δὲ ταῦτα ἀρχὴ ὠδίνων! (***όχι Τέλος Τοκετού***!)**

**9Τότε παραδώσουσιν ὑμᾶς εἰς θλῖψιν καὶ ἀποκτενοῦσιν ὑμᾶς,**

**καὶ ἔσεσθε μισούμενοι ὑπὸ πάντων τῶν ἐθνῶν διὰ τὸ Ὄνομά μου.**

**(***Μίσος από τα έθνη***)**

**10Καὶ τότε σκανδαλισθήσονται Πολλοὶ**

(*εμφύλιος όχι μόνο στην Οικουμένη αλλά και στην Εκκλησία και τους ΠΟΛΛΟΥΣ*)

**καὶ ἀλλήλους παραδώσουσιν καὶ μισήσουσιν ἀλλήλους·**

**11Καὶ πολλοὶ ψευδοπροφῆται ἐγερθήσονται καὶ πλανήσουσιν Πολλούς**·

12Καὶ διὰ τὸ πληθυνθῆναι τὴν ἀνομίαν, ψυγήσεται ἡ ἀγάπη τῶν Πολλῶν.

13 Ὁ δὲ (*Ο ένας*) ὑπομείνας εἰς τέλος οὗτος σωθήσεται.

14Καὶ κηρυχθήσεται τοῦτο τὸ Εὐαγγέλιον τῆς Βασιλείας ἐν ὅλῃ τῇ Οἰκουμένῃ

**εἰς μαρτύριον πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν.**

**Καὶ τότε ἥξει τὸ Τέλος!**

**ΑΠΑΝΤΗΣΗ ΣΤΟ ΕΡΩΤΗΜΑ «Τι το Σημείον;»**

15  Ὅταν οὖν ἴδητε **τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως** (*Ιουδαιορωμαϊκός Πόλεμος*)·

τὸ ῥηθὲν διὰ Δανιὴλ τοῦ προφήτου

ἑστὸς ἐν τόπῳ ἁγίῳ (=*Ναός*),

ὁ ἀναγινώσκων νοείτω,

16 Τότε (α) οἱ ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ φευγέτωσαν εἰς τὰ ὄρη,

17 (β) ὁ ἐπὶ τοῦ δώματος μὴ καταβάτω ἆραι τὰ ἐκ τῆς οἰκίας αὐτοῦ,

18 καὶ (γ) ὁ ἐν τῷ ἀγρῷ μὴ ἐπιστρεψάτω ὀπίσω ἆραι τὸ ἱμάτιον αὐτοῦ.

19 (δ) Οὐαὶ δὲ ταῖς ἐν γαστρὶ ἐχούσαις καὶ ταῖς θηλαζούσαις ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις.

20 **Προσεύχεσθε δὲ ἵνα μὴ γένηται ἡ φυγὴ ὑμῶν χειμῶνος μηδὲ Σαββάτῳ.**

21 Ἔσται γὰρ τότε θλῖψις μεγάλη **οἵα οὐ γέγονεν ἀπ᾽ ἀρχῆς κόσμου ἕως τοῦ νῦν οὐδ᾽ οὐ μὴ γένηται.**

22καὶ εἰ μὴ ἐκολοβώθησαν αἱ ἡμέραι ἐκεῖναι, οὐκ ἂν ἐσώθη πᾶσα σάρξ·

**διὰ δὲ τοὺς ἐκλεκτοὺς κολοβωθήσονται αἱ ἡμέραι ἐκεῖναι.**

23 Τότε ἐάν τις ὑμῖν εἴπῃ· **«ἰδοὺ ὧδε ὁ Χριστός»!** ἤ· «ὧδε»! Μὴ πιστεύσητε·

24 Ἐγερθήσονται γὰρ ψευδόχριστοι καὶ ψευδοπροφῆται

καὶ δώσουσιν σημεῖα μεγάλα καὶ τέρατα

ὥστε πλανῆσαι, εἰ δυνατόν, καὶ τοὺς ἐκλεκτούς.

25 **Ἰδοὺ!** προείρηκα ὑμῖν.

26  Ἐὰν οὖν εἴπωσιν ὑμῖν· «**Ἰδοὺ ἐν τῇ ἐρήμῳ ἐστίν»,** Μὴ ἐξέλθητε·

**«Ἰδοὺ ἐν τοῖς ταμείοις»,** Μὴ πιστεύσητε·

27ὥσπερ γὰρ ἡ ἀστραπὴ ἐξέρχεται ἀπὸ ἀνατολῶν καὶ φαίνεται ἕως δυσμῶν,

οὕτως ἔσται ἡ Παρουσία τοῦ Υἱοῦ τοῦ Ἀνθρώπου·

28  **ὅπου ἐὰν ᾖ τὸ πτῶμα, ἐκεῖ συναχθήσονται οἱ ἀετοί.**

29 Εὐθέως δὲ μετὰ τὴν θλῖψιν τῶν ἡμερῶν ἐκείνων

ὁ ἥλιος σκοτισθήσεται, καὶ ἡ σελήνη οὐ δώσει τὸ φέγγος αὐτῆς,

καὶ οἱ ἀστέρες πεσοῦνται ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ, καὶ αἱ δυνάμεις τῶν οὐρανῶν σαλευθήσονται.

30 Καὶ τότε **φανήσεται τὸ Σημεῖον τοῦ τοῦ Υἱοῦ τοῦ Ἀνθρώπου** ἐν οὐρανῷ,

**καὶ τότε κόψονται πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς**

Καὶ ὄψονται τὸν Υἱὸν τοῦ Ἀνθρώπου

ἐρχόμενον ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ μετὰ δυνάμεως καὶ δόξης πολλῆς·

31καὶ ἀποστελεῖ τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ μετὰ σάλπιγγος μεγάλης,

καὶ ἐπισυνάξουσιν τοὺς ἐκλεκτοὺς αὐτοῦ ἐκ τῶν τεσσάρων ἀνέμων

ἀπ᾽ ἄκρων οὐρανῶν ἕως [τῶν] ἄκρων αὐτῶν.

32  Ἀπὸ δὲ τῆς συκῆς μάθετε τὴν παραβολήν·

ὅταν ἤδη ὁ κλάδος αὐτῆς γένηται ἁπαλὸς καὶ τὰ φύλλα ἐκφύῃ,

γινώσκετε ὅτι **ἐγγὺς τὸ θέρος·**

33 Οὕτως καὶ ὑμεῖς, ὅταν ἴδητε πάντα ταῦτα,

γινώσκετε ὅτι **ἐγγύς ἐστιν ἐπὶ θύραις.**

34 Ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι οὐ μὴ παρέλθῃ ἡ γενεὰ αὕτη ἕως ἂν πάντα ταῦτα γένηται.

35  ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ παρελεύσεται, **οἱ δὲ λόγοι μου οὐ μὴ παρέλθωσιν.**

(Mat 26:13-14 BGT)

13  ἀμὴν λέγω ὑμῖν, **ὅπου ἐὰν κηρυχθῇ τὸ εὐαγγέλιον τοῦτο ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ,**

**λαληθήσεται καὶ ὃ ἐποίησεν αὕτη εἰς μνημόσυνον αὐτῆς.**

14  Τότε πορευθεὶς εἷς τῶν Δώδεκα, ὁ λεγόμενος Ἰούδας Ἰσκαριώτης, πρὸς τοὺς ἀρχιερεῖς

**ΑΡΘΡΟ 3 ΤΟ ΠΑΣΧΑ ΩΣ «ΠΕΡΑΣΜΑ» ΣΕ ΛΑΟΥΣ ΠΡΟΧΡΙΣΤΙΑΝΙΚΟΥΣ**

Ο αείμνηστος πατ. Αλέξανδρος Σμέμαν σημειώνει ότι *ο Χριστιανισμός δεν έφερε καινούργια πράγματα αλλά κάνει τα πάντα καινούργια*. Κι αυτό συμβαίνει διότι πυρήνας του είναι το μόνο καινό υπό τον ήλιο *Πρόσωπο*, ο Αναστάς Ι. Χριστός. Μόνος αυτός διά της σταυρικής αγάπης *εἰς τέλος* (Ιω. 13,1) νίκησε πραγματικά διά του θανάτου τον θάνατο που δηλητηριάζει διαχρονικά την ανθρώπινη ύπαρξη έχοντας ως κεντρί του *την αμαρτία* και ιδίως την αλαζονεία και την αυτάρκεια (Α’ Κορ. 15, 55-56). Η παρουσία του Αναστάντος στην ανθρώπινη καθημερινότητα μεταγγίζει κατεξοχήν διά της Ευχαριστίας και του Βαπτίσματος στον άνθρωπο που βιώνει τραγικά το εδώ και το τώρα, ελπίδα, φως ζωή, λόγο ύπαρξης ή μάλλον συν-ύπαρξης.

Και οι δύο σημαντικότερες χριστιανικές εορτές, τα Χριστούγεννα και η Ανάσταση έχουν τις ρίζες τους σε χρόνια αρχαιότερα. Ιδίως οι ιουδαϊκές εορτές, όπως το Πάσχα, έχουν *μία τριπλή θεμελίωση: Καταρχάς συνδέονται μέσω της δημιουργίας τόσο με τη φύση (που συνιστά μία Βίβλο) όσο και με την ανθρώπινη αναζήτηση του Θεού. είναι κατόπιν εορτές της αναμνήσεως, της σκέψεως και της αναβιώσεως των αγιαστικών πράξεων του προσωπικού Θεού που συμπάσχει με το πλάσμα Του και επεμβαίνει απελευθερωτικά-λυτρωτικά στην Ιστορία. τέλος η ανάμνηση εξελίσσεται ολοένα και περισσότερο σε ελπίδα της ερχόμενης τέλειας αγιαστικής επεμβάσεως, η οποία ακόμη δεν έχει συμβεί.* (Ράτσινγκερ)

Η λέξη Πάσχα *(pesàch)* συνήθως ετυμολογικά συνδέεται με *το πέρασμα, τη διάβαση*, αν έχει και τη σημασία του *προστατεύω* (Ησ. 31, 5). Είναι μια πανάρχαια ποιμενική γιορτή. Κάθε άνοιξη οι νομάδες ποιμένες έσφαζαν-θυσίαζαν ένα χρονιάρικο αρνί για να προστατευθεί το κοπάδι τους από τη δαιμονική κακοτυχία και να αποκρυπτογραφήσουν το άγνωστο μέλλον από την ωμοπλάτη του (ωμοπλατοσκόλια). Η ποιμενική εορτή του Πάσχα συνδυαζόταν με τη γεωργική ανοιξιάτικη εορτή των Αζύμων. Οι Χαναναίοι καλλιεργητές ταυτόχρονα με τη συγκομιδή κριθαριού έτρωγαν ψωμί χωρίς προζύμι για να αποτρέψουν κάθε αρνητικό στη σοδειά. Κατόπιν το Πάσχα συνδέθηκε με το κορυφαίο γεγονός της απελευθέρωσης των σκλάβων Εβραίων από την Υπερδύναμη της τυραννίας και της ύβρης, το πέρασμα από την Θάλασσα την *Ερυθρά* και την περιπετειώδη πορεία τους προς τη Γη όπου έρεε μέλι και γάλα όχι όμως διά της παράκτιας λεωφόρου αλλά διαμέσου της σκληρής και άνυδρης ερήμου εκεί όπου η ανθρώπινη ύπαρξη συνειδητοποιεί ότι δεν ζει από τον άρτο και το θέαμα της εικονικής πραγματικότητας και των αναλώσιμων όντων, αλλά από τον Θεό της ελευθερίας από κάθε εξάρτηση και της αγάπης, τον μόνον Κύριο της ιστορίας και της φύσης. Συγκεκριμένα το Πάσχα δεν συνδέεται με τη διάβαση της «Θάλασσας των Καλαμιών» αλλά με το πέρασμα του ολοθρευτή αγγέλου από τα σπίτια και το θάνατο των πρωτοτόκων εκείνη τη «μεγάλη» νύχτα πριν την Έξοδο. Οι Ισραηλίτες έπρεπε να σφάξουν και όρθιοι να καταναλώσουν οικογενειακά ένα αρσενικό χρονιάρικο αρνί χωρίς μώμο (ψεγάδι) με το αίμα του οποίου σφράγισαν τις θύρες των καλυβών τους έτσι ώστε να διασωθούν τα παιδιά τους. Αυτή τη γιορτή του Πάσχα γιόρταζαν και γιορτάζουν λαμπρά οι Ισραηλίτες στις 14 Νισάν (Μαρτίου-Απριλίου) ενθυμούμενοι εκτός από την λευτεριά τους, τη δημιουργία του κόσμου και αναμένοντας με λαχτάρα έναν νέο Μωυσή που θα τους ελευθερώσει από τους ξένους δυνάστες. Ο Ησαΐας (κεφ. 24-27), ο Ιεζεκιήλ (κεφ. 37) και ο Δανιήλ (κεφ. 12) σε μια εποχή που η πολιτική και θρησκευτική εξουσία που έδρευε στη Σιών υπέστη διασυρμό αλλά και ο τρόμος από τις ενοχές, τον πόνο και τον θάνατο - Άδη «καταπλάκωνε» τον κόσμο, ευαγγελίσθηκαν την ανακαίνιση τούτου του κόσμου της φθοράς και του στεναγμού.

Το καταπληκτικό είναι ότι και για τα έθνη υπήρξε ένας μεγάλος προφήτης της ανάστασης: είναι η ίδια η φύση που συνιστά μία Βίβλο. Η άνοιξη, η εποχή της βλάστησης, της ανθοφορίας, της αναζωογόνησης της φύσης μετά από το χειμώνα της ερημιάς κηρύττει το δικό της ευαγγέλιο. Ο σπόρος, που πρέπει να θαφτεί βαθιά στη γη για να μη μείνει μόνος αλλά να βλαστήσει και να αναδειχθεί σε ένα υψηλό καρποφόρο και ευσκιόφυλλο δέντρο (Ιω. 12, 23-25), ο ήλιος που χάνεται στα βάθη του ορίζοντα για να ξαναανατείλει λαμπρότερος την επόμενη ημέρα, η σελήνη η οποία μετά από τρεις μέρες απόλυτης σιωπής παρουσιάζεται ολόκληρη στον έναστρο ουρανό, η λάμψη της φωτιάς που προέρχεται από τη τριβή δύο ξερών λίθων, η μάνα γη που ερημώνει και βλαστάνει, αλλά και η γυναίκα η οποία τεκνοποιεί με ωδίνες που συνοδεύονται από αγαλλίαση μετά από εννέα μήνες από ένα σπέρμα έναν ολόκληρο άνθρωπο που σκέφτεται και αγαπά, μιλούσαν και δίδασκαν όλους τους λαούς που στέκονταν τρομαγμένοι μπροστά στη σαρωτική και αδιάκριτη αδηφαγία του θανάτου, ότι η Ανάσταση είναι εφικτή. Ο άνθρωπος γίνεται *σκωλήκων βρώμα και χώμα*. Θα αναστηθεί όμως ομορφότερος, καινότερος και λαμπρότερος.

Αυτό που προανήγγειλαν οι προφήτες και διαλαλούσε η φύση συνέβη στην Ιστορία. Πρώτος ο Ιωάννης ο Βαπτιστής είδε στο πρόσωπο του Ιησού Χριστού τον αμνό, ο οποίος αν και άμωμος, χωρίς δηλ. τον μώμο και την κηλίδα της αμαρτίας, με την εκούσια κι επώδυνη σφαγή Του πάνω στον Σταυρό ***αίρει*** (σηκώνει πάνω του και ταυτόχρονα εξαλείφει) τις αμαρτίες και τις ενοχές και μάλιστα όλης της ανθρωπότητας. Το Πάσχα βιώνεται μέχρι σήμερα στην Εκκλησία (όπως κάποτε από τους βαπτιζόμενους) από όσους δεν γεννιούνται αλλά γίνονται Χριστιανοί ως η προσωπική έξοδος από τη δουλεία του κάθε λογής «Φαραώ» και η παραίτηση από τη συνεχή ενασχόληση με το πηλό και τα άχυρα, τη μέριμνα για τη σάρκα και τους «δείκτες» της ευημερίας. Σηματοδοτεί γκρέμισμα των «ειδώλων», έξοδο από τον «καναπέ» και πορεία μαζί με τους «πενθούντες» τους «πεινώντες και διψώντες για δικαιοσύνη» μέσα από τη Νεκρά Θάλασσα και την έρημο αυτής της ζωής και αυτού του κόσμου προς τη Βασιλεία. Αυτός ο νέος κόσμος του Θεού (η Βασιλεία) δε συνιστά μια Ουτοπία αλλά διά της συμμετοχής στο αναστημένο Σώμα του Χριστού που συνεπάγεται καθημερινή θυσία χάριν του ***άλλου,*** της εικόνας Του, ανατέλλει ως αναστάσιμο φως μέσα από τους «τάφους» της απόγνωσης, της απογοήτευσης από τις ανθρώπινες ιδεολογίες και της κρίσης των αξιών της κατανάλωσης. *Ἰδοὺ γὰρ ἦλθε διὰ τοῡ Σταυροῡ* ***Χαρὰ*** *ἐν ὅλω τῷ κόσμωι! Χριστός Ανέστη!*

**Ελληνικά Έθιμα**

Χριστός ***αληθώς*** ανέστη!: ένας αληθινός χαιρετισμός αλλά μια ομολογία πίστης που κρατά όρθιους τους Ρωμιούς στα «δύσκολα»! Συνοδεύεται από έθιμα πανάρχαια που διασώζονται στο διάβα των αιώνων υπερνικώντας τη λησμονιά και το θάνατο. Ο οβελίας αντιστοιχεί στο ιερό σφάγιο της οικογένειας που ήταν ένα είδος εορταστικής θυσίας. Ακόμη και το ψήσιμο του αρνιού, η ετοιμασία του εθνικού μας φαγητού, ανάγεται στους Ομηρικούς χρόνους και είναι η συνέχεια μιας πανάρχαιας λαϊκής θρησκείας που έστω και στο σκοτάδι ψηλαφά τη *ζωή εν τάφω*. Ο λάκκος που ανοίγουμε για τη θράκα (στα αρχαία ελληνικά *βόθρος, εσχάρα*) ήταν ένας βωμός για τους υποχθόνιους θεούς. Και τότε το ιερό σφάγιο το κάρφωναν ή το έδεναν στην άκρη ενός δόρατος που το κρατούσαν ψηλά, πάνω από τα κάρβουνα για να μην καεί. Το κόκκινο αυγό έχει και αυτό την δικιά του σημασία. Όπως κάτω από το σκληρό τσόφλι του αυγού βρίσκεται η νεκρή φαινομενικά ουσία του (λεύκωμα και κρόκος), έτσι και κάτω από την ταφόπετρα της σπηλιάς βρισκόταν ο φαινομενικά κοιμώμενος Ιησούς. Αυτήν την πέτρα όμως διέρρηξε ο Ιησούς, όπως η καινούργια ζωή σπάει το τσόφλι του αυγού. Το αυγό αποτελεί έτσι σύμβολο της Ανάστασης όλου του κόσμου. Το άγιο Φως που αναπηδάει θαυματουργικά από τον τάφο του Χριστού «προτυπώνεται» από το ιερό πυρ που ξεπηδούσε στους Δελφούς από το χάσμα και το τάφο του Θεού. Αυτή η φωτιά διέθετε δύναμη καθαρτική. Θυμίζει επίσης το ιερό πυρ που μετέφεραν μαζί τους οι Έλληνες άποικοι όταν ξενιτεύονταν στη Μικρασία και την Ιωνία, προκειμένου να αισθάνονται τον μυστικό αλλά αδιάσπαστο δεσμό τους με την μητέρα-Πόλη, με την μητρόπολη πατρίδα. Το τσουρούφλισμα του σπιτιού εξασφάλιζε ήδη στην αρχαία Ελλάδα καλούς οιωνούς ναι την επομένη χρονιά. Έτσι λοιπόν ο σημερινός Έλληνας κάνει αυτό που έκαναν χιλιάδες χρόνια πριν οι προγονοί του, κρατώντας όλα τα έθιμα του εξαγνισμένα και καθαρμένα από το φως της Ορθοδοξίας που προσλαμβάνει και μεταμορφώνει μοναδικά τα πάντα.

**Διοικητικό δίκαιο**

**ΑΡΘΡΟ 4: ΑΠΟΔΟΜΩΝΤΑΣ ΜΥΘΟΥΣ ΣΧΕΤΙΚΑ ΜΕ ΤΟ ΠΑΘΟΣ ΤΟΥ ΚΑΤΕΞΟΧΗΝ *ΑΠΕΣΤΑΛΜΕΝΟΥ* ΥΙΟΥ ΤΟΥ ΘΕΟΥ ΑΠΟ ΤΟΥΣ «ΕΚΜΙΣΘΩΤΕΣ ΤΟΥ ΑΜΠΕΛΩΝΑ»**

**Εισαγωγή**

Ο Άνθρωπος είναι ίσως το μόνο θηλαστικό που διψά να κατακτήσει την αιωνιότητα, καθώς λαχταρά διακαώς **λευτεριά** από τον θάνατο. Γι’ αυτό και τελικά δεν πειθαρχεί πάντα ούτε στη λογική ούτε στην ηθική, αλλά επιθυμεί απογόνους, ανεγείρει κτήρια – μνημεία - δημιουργεί «πολιτισμό»….. Με έναν επίσης εντελώς παράδοξο τρόπο, αυτή **η ζωή η αιώνια**, η οποία δεν είναι η ζωή ***μετά θάνατον*** αλλά εκείνη ***χωρίς*** θάνατο, **συλ*λαμβάνεται* ακαριαία,** σε κάποια δευτερόλεπτα, όταν ο Χρόνος, από *Κρόνος* μεταμορφώνεται σε Καιρό – Ευκαιρία. Ακριβώς για αυτό στα ελληνορρωμαϊκά χρόνια απεικόνιζαν τον Καιρό ως μια νεαρή φιγούρα εν κινήσει με μια τούφα μαλλιών μόνον εμπρός, καθώς ή τον αρπάζεις ακαριαία ή σου διαφεύγει τελειωτικά. Έτσι στο μονοσύλλαβο **νυν** συμπυκνώνεται το **αεί.** Είναι εκείνα τα δευτερόλεπτα που «κυριολεκτικά μας αλλάζουν τα φώτα» πάντα όμως μέσω του περάσματος - ***Πάσχα*** μέσα από ένα «σκοτάδι» - μία άβυσσο, μία έρημο. **Γι’ αυτό ο διάβολος πάντα μας κλέβει το «τώρα» με αντίτιμο ένα «αύριο» που δεν έρχεται ποτέ!**

*«Θέλεις να πας στον κόσμο με αδειανά τα χέρια, με κάποια αόριστη υπόσχεση ελευθερίας, που οι άνθρωποι με την ανοησία τους και την έμφυτη ανηθικότητά τους δεν μπορούν καθόλου να την καταλάβουν, μια ελευθερία που τους φοβίζει, γιατί δεν υπάρχει και δεν θα υπάρξει τίποτα και ποτέ πιο ανυπόφορο για τον άνθρωπο και για την κοινωνία, από τούτη την ελευθερία. Bλέπεις αυτές τις πέτρες στην κατάξερη έρημο; Κάνε τες ψωμιά, και η ανθρωπότητα θα τρέξει πίσω Σου με ευγνωμοσύνη, σαν υπάκουο κοπάδι, αν και πάντα θα τρέμει μήπως αποτραβήξεις το χέρι Σου και δεν θα έχουν πια ψωμί». Ο Μύθος του Μεγάλου Ιεροεξεταστή θεωρείται από τους πιο έγκυρους μελετητές το σημαντικότερο αυτόνομο κείμενο του Ντοστογιέφσκι, αν και περιέχεται στο μυθιστόρημά του «Αδελφοί Καραμαζόφ». Συμπυκνώνει, με αξιοθαύμαστη λιτότητα, τα βασικά νοήματα τόσο της Χριστιανικής κοσμοαντίληψης, όσο και ολόκληρου του έργου τού Ντοστογιέφσκι.*

Η συγκεκριμένη Εβδομάδα δεν ονομάζεται ***Μεγάλη*** επειδή διαρκεί παραπάνω, αλλά επειδή μπορεί να κάνει μεγάλη (=μεγαλειώδη) τη ζωή μας. Προσφέρει τη μοναδική ευκαιρία επιτέλους να ανακαλύψουμε στο ρου του χρόνου τη Διάβαση (= το Πάσχα) στο φως. Μπορεί, όμως, κι αυτή (η Εβδομάδα) να γίνει άλλη ***μια*** εξαιρετικά ***μικρή – φευγαλέα,*** να περάσει δηλ. όπως και οι άλλες 51 εβδομάδες του χρόνου, εάν υποκύψουμε στον πειρασμό να αναλωθούμε ως απόλυτα αναλώσιμα εμείς οι ίδιοι και πάλι στο τι θα φάμε, τι θα πιούμε, εάν για άλλη μια φορά ενδώσουμε στα τρία μεγάλα Φι (Φιλοδοξία, Φιληδονία, Φιλαργυρία), που «μας έχουν μετατρέψει σε «δίποδα όντα και αχάριστα» και βεβαίως χωρίς αληθινή χαρά. «***Κάθε δευτερόλεπτο, είναι η στενή πύλη από την οποία θα μπορούσε να περάσει ο Μεσσίας*», ο Ερχόμενος, ή επα­νερχόμενος ως κλέπτης εν νυκτί, λέει το Ευαγγέλιο.**Για να αφήσουμε όμως ανοικτή αυτή την πύλη, οφείλουμε να αποδομήσουμε «μύθους» που εμποδίζουν την Συνάντηση μαζί Του. Αυτό θα το πραγματοποιήσουμε κατωτέρω χρησιμοποιώντας ως συνοδοιπόρο και αρωγό ένα ωραιότατο άρθρο του Μητροπ. Περγάμου για τον Ντοστογιέφσκι*[[32]](#footnote-22)*.

**Μύθος 1**

Ένας από τους μεγάλους μύθους που κυριαρχεί επί αιώνες και οδήγησε και κάποιους στην «αθεΐα» είναι ο εξής: **Ο Χριστός θυσιάστηκε για να ικανοποιήσει τη θεία δικαιοσύνη[[33]](#footnote-23)**. Ο Θεός – αστυφύλαξ /σερίφης είχε συσσωρεύσει τόση οργή από τις αμαρτίες των ανθρώπων μέσα στο πέρασμα των αιώνων, ώστε χρειαζόταν οπωσδήποτε **το αίμα** ενός θύματος (α) αθώου, (β) άχραντου - άμωμου, (γ) ρωμαλέου και (δ) εκούσιου ώστε να καταπραϋνθεί και να μας εξιλεώσει. Ο ίδιος ο άνθρωπος επί αιώνες πάλευε με αντιπροσωπευτικές αιματηρές θυσίες ζώων να εξευμενίσει την Ανώτερη Δύναμη καθώς η αμαρτία, η οποία σήμερα διαφημίζεται ως «απελευθέρωση από ταμπού», βιώνεται βαθιά μέσα στην ανθρώπινη ψυχή ως ανταρσία - διαζύγιο, αποκοπή – άρνηση «φόρτισης» από τη γεννήτρια της ζωής. Επειδή ο αμαρτωλός άνθρωπος δεν μπορεί να κατορθώσει αυτήν την «ικανοποίηση», μεσολαβεί για χάρη του ο ενανθρωπήσας Υιός του Θεού.

Ξεχνάμε κατεξοχήν όσοι γεννηθήκαμε αλλά ίσως δεν γίναμε ποτέ αυθεντικοί *Χριστιανοί*, ότι στην περίπτωση του Ιησού για πρώτη φορά στην παγκόσμια ιστορία των θρησκειών «ο Θεός ο ίδιος προχώρησε στην ***καταλλαγή.*** δηλ. στο να συμφιλιώσει Εκείνος με τον Εαυτό Του όλη την εχθρικά διακείμενη προς αυτόν ανθρωπότητα» (Β’ Κορ. 5, 18 πρβλ. Ιω. 3, 16: ***Πράγματι, τόσο πολύ αγάπησε ο Θεός τον κόσμο ώστε πρόσφερε τον Υιό του τον μονάκριβο, ώστε, όποιος πιστεύει σε αυτόν, να μην πεθάνει, αλλά να έχει ζωή αιώνια***). Μέσω δηλ. της θυσίαςτου μονάκριβου Γιου του δεν συγχωρεί μόνον τα ακούσια ανομήματα, όπως και στην Π.Δ., αλλά φορτώνεται πάνω Του όλες τις ενοχές και μάλιστα όχι κάποιων εκλεκτών αλλά όλης της ανθρωπότητας. Έτσι επιτεύχθηκε ο **ιλασμός – η αληθινή ειρήνη**. Ήδη στην παρεξηγημένη *Παλαιά* ή μάλλον ***Πρώτη*** Διαθήκη, η δικαιοσύνη του Θεού κατεξοχήν στον (Δευτερο)Ησαΐα **ταυτίζεται** με την **αγάπη, το έλεος, τους οικτιρμούς Του (εβρ. ρεχαμίμ = η «μήτρα»!)**. Συνεπώς η «τυφλή θέμις» - δικαιοσύνη δεν αποτελεί προϋπόθεση της χάριτος - της δωρεάς στην περίπτωση του Κυρίου των Διαθηκών.

Ο ίδιος ο Κύριος Ιησούς έρχεται να εμπαιχθεί στα χέρια των αμαρτωλών «αυτεπάγγελτος» - ***ΕΚΟΥΣΙΑ***. Αρνείται ακόμη και ναρκωτικό του εσμυρνισμένου οίνου να πιει όταν υψώνεται στο Σταυρό ενώ γεύεται τη χολή. Ο ίδιος με το πολυσήμαντο *Τετέλεσται* παραδίδει το Πνεύμα. Δεν άγεται και φέρεται από την Ειμαρμένη – την Τύχη αλλά εκπληρώνει προφητείες που αποτυπώνουν το Σχέδιο του Θεού. Και δεν θυσιάζεται ούτε υπέρ πατρίδος και ιδεολογίας (όπως η Άλκηστη και οι Μακκαβαίοι) ούτε υπέρ των φίλων, αλλά υπόκειται στον πλέον εξευτελιστικό και επώδυνο θαύμα και μάλιστα όχι χάριν των «ημετέρων» αλλά των εχθρών Του! Αυτό συνειδητοποιώντας ο πρώην διώκτης της Εκκλησίας Παύλος – Σαύλος ξεσπά ως ερωτευμένος σε μια δοξολογία στο Ρωμαίους 8: ***Τις ἡμᾶς χωρίσει τῆς ἀγάπης τοῦ Χριστοῦ […] Ο****ὔτε* καν *ἄγγελοι οὔτε ἀρχαὶ οὔτε ἐνεστῶτα οὔτε μέλλοντα οὔτε δυνάμεις οὔτε ὕψωμα !!!* (στ. 38-39). Ήδη στο *Γαλάτας* 2 έχει διατυπώσει τν πεποίθησή του ότι πλέον δεν ζει ο νομομαθής και νομοταγής εαυτός του αλλά ο Χριστός. Συνεπώς δεν ισχύει ΚΑΙ στην Εκκλησία ***«Εγώ [ο άνθρωπος] δίνω, ώστε και εσύ [ο άγνωστος Θεός]να μου δώσεις. Αλλά «Εγώ δίνω, διότι εσύ Θεέ, που σε αποκαλώ πλέον Πατέρα, έδωσες». Ας αντικαταστήσουμε λοιπόν τα «πρέπει» με το «αξίζει να» …*** Ενώ στο Σύμπαν φαίνεται να ισχύει ο νόμος του Ισχυρού, «ο θάνατός σου η ζωή μου» (γεγονός που μας μεταβάλλει σε όντα αλαζονικά έτοιμα να κατακρίνουν), στην Εκκλησία ψάλλεται «Ο θάνατός Σου Κύριε ζωή και Ανάσταση».

**Μύθος 2**

Ένας επιπλέον μύθος είναι ότι εμείς οι άνθρωποι έχουμε από μόνοι μας (εγγενώς) τη δυνατότητα από την φύση μας ή μέσω της παιδείας – της αγωγής να γίνουμε «καλοί πολίτες». Συνεπώς αυτό που χρειάζεται για να εξαλειφθεί το κακό στον κόσμο είναι η ηθική αγωγή, η οποία διακρίνει τα πάντα και τους πάντες σε καλά και κακά. Σημειώνει ο Μητρ. Περγάμου Ι. Ζηζιούλας: «Ας κάνουμε μια αυτοκριτική μαζί με τον Ντοστογιέφσκι, ο οποίος γράφει χαρακτηριστικά στο ***Υπόγειο****,* ένα από τα πρώιμα και συγκλονιστικά του έργα: «Επήγα τόσο μακριά ώστε να φθάσω στο βέβαιο συμπέρασμα πως κυριολεκτικά η αγάπη συνίσταται στο παράξενο δικαίωμα να τυραννάς εκείνον που αγαπάς. [….]». Γι' αυτό, το παράξενο συμπέρασμα είναι για τον Ντοστογιέφσκι η καταπληκτική αλήθεια που την διατυπώνει με το παράπονο: «Στο μίσος μου για τους ανθρώπους της γης μας υπάρχει πάντοτε μια νοσταλγική αγωνία: γιατί να μην μπορώ να τους μισώ χωρίς να τους αγαπώ; [...] Και στην αγάπη μου γι' αυτούς μέσα ήταν μια νοσταλγική θλίψη: γιατί να μην μπορώ να τους αγαπώ χωρίς να τους μισώ; Το καλό και το κακό δεν αποσυνδέονται, δεν χωρίζουν, με τίποτε. […] Ο άνθρωπος, ο κάθε άνθρωπος, είναι ένα μείγμα πανουργίας και απλότητας, αγνότητας και φιληδονίας, καλοσύνης και κακότητας. Ο Ντιμίτρι λέει: «Ήμουν ένας παλιάνθρωπος, κι όμως αγαπούσα τον Θεό... **Το καλό και το κακό βρίσκονται σε μια τερατώδη συνύπαρξη μέσα στον άνθρωπο».**Η αμαρτία, η οποία δεν ταυτίζεται με τη σεξουαλική αφύπνιση αλλά με την εωσφορική αλαζονεία μας ότι μπορούμε να γίνουμε θεοί ευτυχισμένοι και αθάνατοι χωρίς τον Θεό, δεν είναι κάτι που αφορά μόνον στις ***πράξεις*** αλλά σημαδεύει τον άνθρωπο μέσα στην ίδια του την ***ύπαρξη***καθώς είναι διαζύγιο από τη γεννήτρια της ζωής. *Ο Θεός δεν έγινε σάρκα ούτε υψώνεται στον φρικιαστικό Σταυρό για να μας κάνει καλύτερους ανθρώπους, ηθικούς κ.τ.λ. αλλά για να μας κάνει να υπάρχουμε* (η υπέρβαση του θανάτου ως απειλής για το είναι του ανθρώπου).

**Μύθος 3**

Ένας μύθος που μας αποκοιμίζει όπως τους μαθητές του Ιησού στη Γεθσημανή (= λιοτρίβι, εκεί που συνθλίβονται οι ελιές για να μας δώσουν τον πλέον πολύτιμο καρπό), είναι ότι ο Κύριος είναι ένας ωραίος Ινδογερμανός, ξανθός και γαλανομάτης, ο οποίος είτε διέδιδε ως ηθικός δάσκαλος γλυκανάλατα κηρυγματάκια για αγάπη είτε λειτούργησε ως επαναστάτης «Τσε Γκε Βάρα». Έχουμε επίσης ταυτίσει το Νυμφίο της Εκκλησίας με την Εικόνα του Πάσχοντος Κυρίου, η οποία και λιτανεύεται στην Ακολουθία του Όρθρου των τριών πρώτων ημερών της Μ. Εβδομάδος. Καταρχάς ο Ιησούς ήταν **Εβραίος** στην φυλή και κήρυξε κυρίως στη **Γαλιλαία των αλλοδαπών** απευθυνόμενος κατεξοχήν σε εκείνους τους Ιουδαίους που στέναζαν (είχαν παραλύσει τα γόνατά τους) κάτω από τους φόρους που τους είχαν συσσωρεύσει οι κατακτητές και τις ενοχές που τους είχαν φορτώσει όσοι ερμήνευαν τη **Διαθήκη** ως **Νόμο**. Ο **αιώνιος Ξένος**, όπως χαρακτηρίζεται στην Υμνολογία του Μ. Σαββάτου, στις αφηγήσεις ιδίως πριν το Πάθος και την Ανάσταση, παρουσιάζεται ως Νυμφίος Κριτής που θα ζητήσει λόγο για τις στάσεις και τις συμπεριφορές μας απέναντι στον ΑΛΛΟΝ. Θέτουμε τα τάλαντα που εκείνος ως δεσπότης δηλ. αφέντης μας πρόσφερε στη «διακονία» του ξένου, του εχθρού;

Η μεγάλη ελπίδα μας είναι όμως ότι αυτός ο Κριτής μας δεν είναι ένας Υπέρλαμπρος Αστήρ (Super Star) που ενσαρκώνει ***την αγάπη για δύναμη*** αλλά ο **εξευτελισμένος Νυμφίος**, πάσχων Θεός που ενσαρκώνει τη δύναμη της αγάπης – της θυσίας. Το μόνο που χρειάζεται εμείς να κάνουμε είναι να αξιοποιήσουμε τα τάλαντα που Εκείνος μας χάρισε για να μεταγγίσουμε ζωή σε όσους μας περιβάλλουν. Μήπως τελικά στη ζωή μας λατρεύουμε τον Πόντιο Πιλάτο που συνεχώς νίπτει τας χείρας ενώπιον της κατάφωρης αδικίας;

**Μύθος 4**

Ένας τρίτος μύθος που συντηρείται και αναβιώνει επί αιώνες είναι είτε το **κρέμασμα ενός εξωτερικού Ιούδα** προκειμένου συνολικά να λειτουργήσει ως ***αποδιοπομπαίος τράγος*** μαζί με τους Ιουδαίους – Εβραίους είτε η θεώρηση του Προδότη ως προγραμματισμένου – κουρδισμένου εργαλείου του Θεού. Για τη Βίβλο ο Ιούδας επελέγη από τον Ιησού για τα ***χαρίσματά*** του αλλά επέλεξε και ο ίδιος τον Κύριο. Έλαβε την εξουσία να κηρύττει, να κάνει θαύματα ενώ δυσανασχέτησε μαζί με τους άλλους καθ’ οδόν προς το Πάθος για τους θρόνους που ζήτησαν οι γιοι του Ζεβεδαίου. Ο ίδιος ο Χριστός τού έπλυνε τα βρώμικα από την πεζοπορία πόδια και δεν τον τοποθέτησε στην άκρη του τραπεζιού στιγματισμένο αλλά μάλλον στην πλέον τιμητική θέση, αριστερά, αφού του προσφέρει την ίδια μπουκιά του. Μήπως τελικά ο αχάριστος πλεονέκτης Ιούδας κρύβεται μέσα μας; Μήπως τελικά δεν έχουμε καν την αυτομεμψία του Ιούδα που κρεμάστηκε από τις τύψεις του; Μήπως τελικά αυτοκτονούμε και εμείς καθημερινά, δολοφονώντας και όσους μας περιβάλλουν, επειδή δεν έχουμε το κουράγιο να αδειάσουμε το απορριμματοφόρο της ύπαρξής μας στα πόδια ενός πνευματικού, ενός Μωυσή; *Για τον Ντοστογιέφσκι[[34]](#footnote-24) υπάρχει μία και μόνη επιλογή αντί της αυτοκτονίας για τον άνθρωπο. Την εκφράζει ο Ιβάν Καραμάζοβ με το δίλημμα:* ***ή τον σταυρό ή την αγχόνη****. «Αύριο», λέει, «το σταυρό μα όχι το ικρίωμα. Όχι, δεν θα κρεμαστώ. Δεν θα μπορούσα ποτέ να αυτοκτονήσω». Και όπως λέει ο διάβολος στον Ιβάν, «οι άνθρωποι υποφέρουν, αλλά ζουν, ζουν μια ζωή πραγματική, όχι φανταστική, γιατί το να υποφέρεις είναι ζωή».* Ο Ρασκόλνικοβ στο Έγκλημα και Τιμωρία γονατίζει μπροστά στη Σόνια και της φιλάει τα πόδια λέγοντας: **«Γονάτισα όχι μπροστά σου, αλλά μπροστά σε όλη την ανθρωπότητα που υποφέρει».** Και ο Ζωσιμάς εξηγεί το ότι γονάτισε μπροστά στον Ντιμίτρι Καραμάζοβ με τα λόγια: «**γονάτισα χθες μπροστά στα όσα πρόκειται να υποφέρει (ο Ντιμίτρι)».**

**Μύθος 5**

Ένας τέταρτος μύθος που απονευρώνει το ριζοσπαστικό μήνυμα του Χριστιανισμού είναι η ωραιοποίηση του Σταυρού. Έχουμε μεταβάλλει τον Σταυρό σε κόσμημα ή το χειρότερο τον αντιστρέφουμε και τότε ο Σταυρός μεταβάλλεται σε μαχαίρι φονικό με το οποίο κατακρίνεις ανθρώπινες υπάρξεις. Λησμονούμε ότι το ξύλο του Σταυρού ήταν το εργαλείο, πάνω στο οποίο πρώτο παγκοσμιοποιημένο πολιτικό σύστημα της Ιστορίας, αυτό της Ρώμης, κάρφωνε και έτσι τιμωρούσε με εντελώς αργό **βασανιστικό** θάνατο όσους αμφισβητούσαν την ***ιερότητα*** του θρησκευτικού και πολιτικού κατεστημένου. Ενώ τους Ρωμαίους τους αποκεφάλιζαν ακαριαία, πάνω στο ύψος 2 μέτρο ξύλο κρεμούσαν γυμνό το θύμα ώστε και μαζί με τον αργό θάνατο τελικά από ασφυξία, να υποφέρει και από τη ντροπή – το όνειδος. Ο Χριστός δεν πεθαίνει ατάραχος, πίνοντας όπως ο Σωκράτης ανάμεσα στους φίλους του. Πονά φρικτά και διψά αισθανόμενος την απόλυτη μοναξιά ακόμη και από τον ίδιο τον Πατέρα Του. Σύμφωνα με την Προς Εβραίους ο Χριστός ξανασταυρώνεται όχι από τους κακούς Εβραίους αλλά από όσους χριστιανούς τον εξευτελίζουν με την ασυνέπεια και την επιστροφή στα παλιά.

Οι Ρωμαίοι πριν κρεμάσουν τον Ιησού στο ξύλο του Σταυρού, τον εμπαίζουν με το μοναδικό σαδομαζοχισμό που έχουν όσοι κλεισμένοι σε ένα στρατώνες αποκτούν την ευκαιρία από θύματα να γίνουν θύτες. Στην αρχαιότητα την πρωτοχρονιά ένα θύμα στο άνθος της νιότης του ζούσε για ένα τριήμερο βασιλικά και μετά καιγόταν όπως ο βασιλιάς Καρνάβαλος για να λειτουργήσει ως κάθαρμα σηκώνοντας τις ενοχές. Ο τελευταίος πειρασμός του Κυρίου δεν είναι να νυμφευθεί τη Μαγδαληνή, όπως φαντασιώθηκαν κάποιοι, αλλά να κάνει μια επίδειξη της δύναμής του πετάγοντας από πάνω του τον ακάνθινο στέφανο που του δημιούργησε ο Αδάμ και κάνοντας ένα σόου απελευθερώνοντας τον λαό του από τους κατακτητές. Κι όμως

**Συμπεράσματα**

Τελικά Διψάμε για αιωνιότητα επειδή η αιωνιότητα υπάρχει! Και η αιωνιότητα υπάρχει επειδή είναι γεγονός η Ανάσταση! Αυτή δεν έρχεται μακριά από τις δοκιμασίες αλλά μέσα από τις δοκιμασίες. «*Η οδύνη είναι για τον Ντοστογιέφσκι η μόνη, αληθινή και αδιαμφισβήτητη πραγματικότητα μέσα στην ανθρώπινη ύπαρξη, το μόνο αντίδοτο στη γελοιότητα της ηθικής που αγνοεί το παράλογο της συνύπαρξης μέσα στον ίδιο άνθρωπο του καλού και του κακού. [...].Ο Σταυρός είναι η μόνη αληθινή πραγματικότητα στην ύπαρξη, αλλά όχι και η έσχατη.»* «Ώστε στ' αλήθεια λέει η θρησκεία πως όλοι μας θα σηκωθούμε από τους νεκρούς και θα ξαναζήσουμε και θα ξαναδούμε πάλι ο ένας τον άλλο;» Το δίχως άλλο θ' αναστηθούμε... Και χαρούμενα, εύθυμα θα διηγηθούμε ο ένας στον άλλο όσα γίνανε... Απάντησε ο Αλιόσα. — Αχ πόσο όμορφα θα είναι τότε, ξέφυγε του Κόλια.— Και τώρα λοιπόν ας τελειώσουμε τους λόγους κι ας πάμε στο τραπέζι της παρηγοριάς... Να μας τώρα που πηγαίνουμε χέρι με χέρι».

Στο τέλος του τμήματος που επιγράφεται: «Οι δοκιμασίες μιας ψυχής» στους αδελφούς Καραμάζοβ, ο Ντιμίτρι βλέπει ένα τρομερό όνειρο. Στα κατάλοιπα ενός καμένου χωριού μια χωρική γυναίκα προσπαθεί να ξεφύγει και να σωθεί, και δίπλα της ένα βρέφος που υποφέρει από την πείνα προσπαθεί να θηλάσει από το ξερό στήθος της μητέρας του. Τότε ο Ντιμίτρι, γράφει ο Ντοστογιέφσκι, «αισθάνθηκε ένα αίσθημα οίκτου, που ποτέ άλλοτε δεν το είχε νιώσει, να ανεβαίνει στην καρδιά του, να θέλει να κλάψει, να κάνει κάτι για όλους αυτούς, έτσι ώστε το βρέφος να μην κλαίει πια, η μαύρη και κάτισχνη μάνα του να μη δακρύζει, να μην υπάρχουν πια απ' εδώ και πέρα δάκρυα». Έτσι ο Ντοστογιέφσκι οραματίζεται το έσχατο αγαθό πέρα από την οδύνη. Ο Σταυρός πρέπει να ξεπεραστεί από την ανάσταση. Δεν έχει θέση στη Βασιλεία τού Θεού ο πόνος. Η αγάπη αγκαλιάζει την οδύνη, όχι για να της δώσει μεταφυσικό περιεχόμενο, αλλά για να τη μετατρέψει σε χαρά. Ο Ντοστογιέφσκι δεν το λέγει, αλλά το υπονοεί: η Θεία ευχαριστία είναι πρόγευση της χαράς, όχι της λύπης -ούτε καν της χαρμολύπης. Είπαμε ότι οι ήρωες τού Ντοστογιέφσκι είναι μείγμα καλού και κακού και ότι μάταια θα αναζητούσαμε ανάμεσά τους τον ηθικά τέλειο. Η οδύνη είναι η μόνη αλήθεια που με την αποδοχή της, ιδιαίτερα στο πρόσωπο τού Άλλου, υπερβαίνομε το μηδενισμό και καταλαβαίνομε ότι αξίζει να υπάρχομε. Άλλα πέρα από όλα αυτά, εκείνο που δίνει νόημα στην ύπαρξη είναι η ανάσταση.

**ΑΡΘΡΟ 4 Η προσαρμογη ΤΟΥ ΠΑΥΛΟΥ: ΤΟ *ΠΑΡΑΔΕΙΓΜΑ* ΤΗΣ ΑΘΗΝΑΣ**[[35]](#footnote-25)**[[36]](#footnote-26)**

Παρότι ο απόστολος Παύλος (Π.) εκτιμάται ως ο *Πρώτος μετά τον Ένα* που κυριολεκτικά αναλώθηκε στο έργο τής διάδοσης του Ευαγγελίου, οι περισσότεροι ερμηνευτές θεωρούν ότι τα δεκαπέντε έτη που κήρυξε η σκέψη του και ο τρόπος έκφρασης παρέμειναν σταθερά και αναλλοίωτα. Γι’ αυτό και με πολύ ευκολία αρκετές επιστολές του θεωρούνται προϊόντα των μαθητών του ή και ψευδεπίγραφες. Αντιθέτως ήδη ο Ωριγένης στον Πρόλογο του Υπομνήματος στην *Προς Ρωμαίους* επισημαίνει ότι ο Απόστολος των Εθνών κατά τη διάρκεια της πορείας του, παρότι ήταν στην ηλικία των 50-60 ετών, «ωρίμασε». Σε αυτό το άρθρο θα παρατηρήσουμε κάποιες αλλαγές που παρατηρούνται στη στάση και στο κήρυγμα του Π. όταν πάτησε το πόδι του στην Αθήνα, αποβιβαζόμενος στο λιμένα του Πειραιά ή του Φαλήρου. Το γεγονός περιγράφει ο Λουκάς στις *Πράξεις* (17, 16-33).

1. Η έλευση στο κλεινόν άστυ, ενώ για τους περισσότερους κατοίκους και μάλιστα τους νέους αριστοκράτες της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας είχε το χαρακτήρα «ιεραποδημίας» αφού γοήτευε όχι τόσο με το παρόν της όσο με το «κλασικό» παρελθόν της, για τον Ιουδαίο στην καταγωγή Π., ο οποίος οδηγήθηκε εκεί διωγμένος από τους ομοφύλους του, δεν προκαλεί μόνον απο-*γοήτευση* αλλά και ιερή αγανάκτηση, *παροξυσμό*.Αυτό το αίσθημα, που επιτείνεται και από τη *μοναξιά* που βιώνει, αφού για πρώτη φορά στην περιοδεία του μένει μόνος, προκαλείται από το γεγονός ότι η κατεξοχήν Πόλη τής δημοκρατίας και της τέχνης, της Σοφίας και του Σωκράτη υποκλίνεται ενώπιον των *ματαίων.* Παρά το κάλλος των αγαλμάτων (< *ἀγάλλομαι*) είναι ***κατ***είδωλος (είδωλο = το *ομοίωμα, το φάντασμα, η σκιά)* αφού ταυτόχρονα δεν αναζητά το όντως ον (αυτό που πραγματικά υπάρχει) αλλά αρέσκεται στο να ακούει το *καινό* έστω κι αν αυτό είναι *κενό* μόνο για να ικανοποιεί την περιέργειά της. Έτσι στην περίπτωση τής αρχικής συνάντησης του Π. με την «πνευματική ατμόσφαιρα» των Αθηνών βιώνεται η διαφορετικότητα δύο κόσμων: *Ο Ιουδαίος ρωτούσε «τι πρέπει να κάνω;», ενώ ο Έλληνας ρωτούσε «γιατί πρέπει να το κάνω;» [...] Ο Ιουδαίος πίστευε στην ομορφιά της ιερότητας, ενώ ο Έλληνας στην ιερότητα της ομορφιάς. η εγκόσμια ζωή θα είχε εξιδανικευτεί αν είχε αναπτύξει ταυτόχρονα το διακαή πόθο για την κοινωνική δικαιοσύνη ενός Αμώς ή Ησαΐα και την καθαρά σοφία ενός Σωκράτη ή Πλάτωνα, τον ηθικό ενθουσιασμό ενός Ιερεμία και την καλλιτεχνική ευφυία ενός Πραξιτέλη.* ***Δυστυχώς, το καλύτερο στοιχείο του Ελληνικού πνεύματος δεν συναντήθηκε με το καλύτερο στοιχείο του ιουδαϊκού πνεύματος*** (Abram Leon Sachar)***.***
2. Το εντυπωσιακό στην περίπτωση του φαρισαίου Παύλου είναι ότι o αρχικός του *παροξυσμός* δεν τον οδηγεί στον *αφορισμό* του από τον «ακάθαρτο» κόσμο (*φεῦγε καὶ σώζου* Ησ. 52, 11. Β’ Κορ. 6, 17), αλλά μεταστοιχειώνεται σε ιεραποστολικό «ζήλο» μεταλαμπάδευσης του ευαγγελικού μηνύματος προς τους *μὴ ἔχοντας ἐλπίδα* παρά τη μετοχή τους στα Ελευσίνεια Μυστήρια. Ο Απόστολος των Εθνών δεν παραμένει στατικός, αλλά ***δι****έρχεται* το κλεινόν άστυ, ρήμα που δεν υποδηλώνει μόνον την κίνησή (*περιήγησή*) του εντός της πόλης αλλά και την «κατάδυση» από τα *φαινόμενα* που συνήθως απατούν, από τη λαμπερή επιφάνεια δηλ. των *βδελυκτών* (= σιχαμερών) ειδώλων στην αγωνιώδη υπαρξιακή αναζήτηση του θείου, το *άγγιγμα του πατέρα* της ανθρώπινης φύσης που αυτά εκφράζουν. Αυτή η κίνηση τον οδηγεί σε μία *άλλη* νηφάλια προσέγγιση της ελληνικής θρησκευτικότητας, η οποία εκφράζεται με τη διατύπωση ***ἀνα****θεωρῶν* *τὰ* ***σεβάσματα***(και όχι τα είδωλα) *ἡμῶν* (στ. 23).
3. Πλέον ο Π. δεν ***κηρύττει***, όπως συνήθιζε, μόνο στη Συναγωγή τα Σάββατα, αλλά ***διαλέγεται*** καθημερινά στο Κέντρο της Αθήνας, την αγορά, απευθυνόμενος σε ένα ποικίλο ακροατήριο (***παρατυγχάνοντες****,* φιλοσόφους, ξένους). Το πρόσωπό του μάλιστα δεν ακτινοβολεί όπως αυτό του Στεφάνου πριν την Απολογία του (Πρ. 6, 8-15) και ο ίδιος δεν επιτελεί *τέρατα καὶ σημεῖα μεγάλα*, εξορκισμούς και αφορισμούς, προκειμένου να *γοητεύσει* και να αποστομώσει ιδίως τους σοφούς που έχει απέναντί του (πρβλ. *Πράξεις Φιλίππου*).
4. Ενώ μάλλον οι Επικούρειοι τον υβρίζουν ως *σπερμολόγο* και οι Στωικοί ως *δαιμονολόγο*, ο Απόστολος των Εθνών (εξ αφορμής και των Ερμών και των φαλλών στην είσοδο της Αγοράς και τις διασταυρώσεις των οδών της αρχαίας Αθήνας), δεν «απαντά» κατακεραυνώνοντας την ανηθικότητα (τα *πάθη της ατιμίας*) των ακροατών του, την οποία αντιθέτως θα εξάρει στα κεφ. Ρωμ. 1-2 ως αποτέλεσμα της αλλοίωσης της έννοιας περί του Θεού που οδηγεί στο ξέσπασμα της Οργής Του. Σημειωτέον ότι το περιρρέον «διονυσιακό» κλίμα και η γενικότερα διαφθορά τής κοινωνίας και μάλιστα της αθηναϊκής θεωρούνταν ως στοιχείο παρακμής ακόμη και από τους εθνικούς περιοδεύοντες κήρυκες, όπως τον Απολλώνιο (Φιλόστρ., *Απολλώνιος* 41-2). Δε χρησιμοποιεί καν στην Ομιλία του χωρία της Α.Γ. όπως συνήθιζε σε αντίστοιχες Ομιλίες για να σημάνει την εκπλήρωση μεσσιανικών προφητειών που διακηρύχτηκαν πριν από αιώνες. Ως *εφαλτήριο* της Δημηγορίας του χρησιμοποιεί έναν ειδωλολατρικό βωμό προς τιμήν του Αγνώστου Θεού και ως τεκμήριο τής κατ’ εικόνα δημιουργίας εκάστου ανθρώπου ένα χωρίο του δημοφιλούς Αράτου (*Φαινόμενα* 5). Μάλιστα στην Εισαγωγή της Ομιλίας του προσπαθεί να προσεταιριστεί το ακροατήριό του, επαινώντας το για το δέος/το σεβασμό που εκείνο τρέφει προς το θείο. Γι’ αυτό και χρησιμοποιεί έναν διφορούμενο όρο (όπως κατόπιν πράττει με τους όρους *πίστις, γνώσις/άγνοια, μετάνοια*), το *δεισιδαίμων* σε συνδυασμό με το *εὐσεβεῖτε*. Ο Π. το μόνο το οποίο μέμφεται είναι η *άγνοια*, η οποία υφίσταται για πολλούς χρόνους και όμως συγχωρεί ο Θεός.
5. Ενώ ο ακροατής αναμένει το κυρίως Θέμα της Ομιλίας να αφιερωθεί στον Ιησού Χριστό και την Ανάσταση, καθώς γι’ αυτό το ζεύγος οηγήθηκε ο Π. στον Άρειο Πάγο, αυτή καταρχήν επικεντρώνεται στον γνωστό Άγνωστο που κηρύττει ο Απόστολος των Εθνών. Είναι αλήθεια ότι δεν μπορεί να κατανοήσει κάποιος το έργο τής σωτηρίας που πραγματοποίησε ο Ιησούς Χριστός για τον κόσμο και τον άνθρωπο, εάν τον διαχωρίσει (όπως συμβαίνει σήμερα) από τον «εβραίο» Θεό της Π.Δ.. Η Ομιλία βασίζεται σε τρεις αρνήσεις: ο Θεός δεν έχει ανάγκη (α) από Ναό/ναούς και (β) από *θεραπεία*/θυσίες, ενώ (γ) εμείς οι άνθρωποι που τον αναζητάμε μέσα στο σκότος πρέπει να πάψουμε να τον ειδωλοποιούμε. να τον μετατρέπουμε σε προβολή και αντικείμενο των φαντασιώσεών μας, κατασκευάζοντας είδωλά Του κατ’ εικόνα και καθ’ ομοίωσιν δική μας. Ειναι χαρακτηριστικό το πόσο ανάγλυφα στο Κυρίως Θέμα της Ομιλίας κυριαρχούν (α) το μοτίβο του ανθρώπινου χεριού, που επιχειρεί με την τέχνη και τη θρησκεία να «περι-γράψει» το θείο, και (β) ρήματα, που σχετίζονται με την υπόσταση του Θεού, η οποία, ενώ ζωοποιεί και συνέχει το Σύμπαν, ταυτόχρονα «υπάρχει» πλησίον εκάστου ανθρώπου προσωπικά (ανεξάρτητα από τη φυλή, το φύλο ή την εθνότητα, αφού όλοι καταγόμαστε από τον *Ένα*).
6. Ο ίδιος ο Ιησούς όπως και ο προπάτορας του ανθρώπινου γένους (ο Αδάμ) δεν κατονομάζονται καν. Ενώ ο Π. θα μπορούσε να αντιπαραθέσει τον Ιησού προς την ένοπλη Σοφία-Αθηνά (στη σκιά της οποίας αγόρευε) ή τον απρόσωπο Λόγο των Στωικών, ο Χριστός αναφέρεται απλώς στον Επίλογο της Ομιλίας ως ο ***άνδρας*** (vir). Και με αυτόν τον τρόπο ο Απόστολος των Εθνών απαντά στην ανάγκη της εποχής για έναν σοφό μεσίτη/μάρτυρα μεταξύ Θεού και ανθρώπων, ο οποίος με τη δύναμη του Θεού και του Πνεύματός Του θα λειτουργεί ως πρότυπο-Εικόνα, σηκώνοντας διά των παθών του το βαρύ φορτίο των ενοχών για να θεσμοθετήσει μια διαφορετικού τύπου λατρεία/σχέση με τον Θεό (μακριά από την «συναλλαγματική» εμπορικοποίησή της μέσω των «θυσιών). Επιπλέον δεν περιγράφει ο Π. ούτε την ενανθρώπηση-**σάρκωση**, η οποία πραγματοποιήθηκε στο πλήρωμα των χρόνων αλλά αποτελούσε κατεξοχήν πέτρα σκανδάλου για την ελληνική σκέψη παρότι κυκλοφορούνταν παράλληλες αφηγήσεις σχετικές με την εκ παρθένου γέννηση θείων ανδρών. Επίσης δεν αναφέρεται καθόλου στο άδικο σταυρικό Πάθος του Ιησού, γεγονός το οποίο θα τον παραλλήλιζε με τον Σωκράτη αλλά και τον Προμηθέα της ελληνικής τραγωδίας. Ίσως όλα αυτά θα τα μνημόνευε σε μία δευτερολογία αφού όμως ήδη είχε κεντρίσει το ενδιαφέρον-το «πάθος» των ακροατών του. Σ’ αυτό αλλά και τη μετάνοια (= αλλαγή τρόπου σκέψης αλλά και στάσης ζωής) *εδώ και τώρα* αποσκοπεί το επιλογικό άλμα που επιχειρεί από τα πολλά χρόνια της άγνοιας (και σε αυτά εντάσσονται και τα κλασικά χρόνια του Σωκράτη) που αποτελούν πλέον παρελθόν στη μελλοντική παγκόσμια Κρίση, που θα διεξάγει τη μία Ημέρα Εκείνος που αναστήθηκε από το γνωστό Άγνωστο ο οποίος εξακολουθεί να ενεργεί στον Κόσμο και την Ιστορία ως Δημιουργός αλλά και Αναδημιουργός.
7. Μόλις ακούγεται το κήρυγμα της ανάστασης των νεκρών, η Ομιλία του Π. διακόπτεται, καθώς αυτή η ελπίδα ήταν αδιανόητη κυρίως για τους φιλοσόφους όπως ήταν και για τους μονοθεϊστές αρχιερείς! Οι αντιδράσεις στην αρεοπαγιτική Ομιλία είναι δύο ειδών: (α) ο χλευασμός, μάλλον από την πλευρά των Επικουρείων, οι οποίοι θεωρούσαν τον θάνατο ως διάλυση για την ανθρώπινη ύπαρξη (αφού *όσο ζω δεν υπάρχει θάνατος και όταν αυτός έλθει εγώ δεν θα ζω*), και (β) η παραπομπή στις «ελληνικές» καλένδες από τους Στωικούς, καθώς γι’ αυτούς η όποια μεταθανάτια ύπαρξη αφορούσε στο «*πώς να σώσω την ψυχή (και μάλιστα) μου*» και όχι το κορμί, το *σωματίδιον* που είναι προορισμένο για τα σκουλήκια. Οι μόνοι που ανταποκρίνονται είναι (α) ο Διονύσιος ο Αρεοπαγίτης, (β) η *Δάμαρις* και (γ) *ἕτεροι σὺν αὐτοῖς*. Δεν περιγράφεται η ίδρυση κάποιας κατ’ οίκον Εκκλησίας, ούτε ο Π. απευθύνει κατόπιν κάποια επιστολή ή χαιρετισμό. Εάν ο Λουκάς είχε κατασκευάσει εκ του μηδενός τη συγκεκριμένη αφήγηση σχετικά με την παρουσία του Π. στην Αθήνα, τότε θα έδινε πανηγυρικό τόνο στην ανταπόκριση των ακροατών της αρεοπαγιτικής Ομιλίας στην Αθήνα, αφού αυτό θα εκπλήρωνε άρτια τη στοχοθεσία του έργου του. το να αποδείξει δηλ. ότι ο Χριστιανισμός δεν είναι μια καινή/κενή δεισιδαιμονία αλλά η κατεξοχήν φιλο-Σοφία, η οποία ανταποκρίνεται στις αναζητήσεις των φιλοσοφικών ρευμάτων που επιχειρούσαν με την «τέχνη του θανάτου» να δώσουν νόημα ζωής στους κοσμοπολίτες της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας. Και ο ίδιος Π. παρουσιάζεται μετά την Ομιλία, όχι μόνο να αποσύρεται από το μέσον του Αρείου Πάγου, αλλά απογοητευμένος ίσως και ο ίδιος από την αποτυχία της *προσαρμογής* του, να επανέρχεται στην παλιά του στρατηγική. Ο ίδιος Χριστιανισμός θα χρειαστεί πέντε ολόκληρους αιώνες για να στεριώσει στην Αθήνα.

Από τα ανωτέρω καθίσταται φανερό ότι ο Χριστιανισμός δεν είναι δυνατόν να τυποποιείται αφού ποτέ ο ίδιος δεν κλωνοποιεί τους ίδιους τους κήρυκές του, οι οποίοι με τη σειρά τους καλούνται να εκπέμψουν διακριτικά το λόγο τους (χωρίς να αλλοιώνουν το μήνυμα) στη «γλώσσα» των ακροατών τους βιώνοντας καθ’ *Οδόν* (όπως ονομαζόταν αρχικά ο Χριστιανισμός που γινόταν αντιληπτός ως *Πορεία*) **και** την αποτυχία. Το ζητούμενο είναι μέσα από τις διαφορετικές «γλώσσες» τελικά να δοξάζεται ο γνωστός Άγνωστος με τον τρόπο που εκείνος επιθυμεί και βέβαια όχι πάντα με το να «γεμίζουν οι Εκκλησιές»!

# 7. ΤΟ ΜΥΣΤΗΡΙΟ ΤΟΥ ΣΤΑΥΡΟΥ *προ Χριστού*

## α. Η ετυμολογία της λέξεως Σταυρός

Η λέξη **‘σταυρός’** σήμαινε καταρχήν τον όρθιο πάσσαλο που χρησίμευε ως *φράκτης (*Ομ. Οδύσ. 14, 11. Ιλιάδ. 24, 453. Θουκ. IV 90, 2. Ξεν. Αν. V 2,21. Πλούτ. Αρταξ. 17, 7) ή ως *θεμέλιο* (Θουκ.VII 25, 5) και εν συνεχεία το γνωστό φερώνυμο όργανο εκτέλεσης. Ως *σταυροί* ορίζονται από τον Ησύχιο (IV, 72) *οἱ καταπεπηγότες σκόλοπες͵ χάρακες͵ καὶ πάντα τὰ ἑστῶτα ξύλα͵ ἀπὸ τοῦ ἑστάναι* (< θέμα *στα* (του ρημ. *ἳστημι*) + παρέκταση F + καταλ. επίθημα *–ρος*)[[37]](#footnote-27). Σύμφωνα με μια άλλη εκδοχή, η ετυμολογία του ονόματος ανάγεται στην ομοιότητα του σταυρού με το γράμμα ‘ταυ’ που λεγόταν και ταυρός, αφού ως όργανο εκτέλεσης ο σταυρός είτε είχε την μορφή **Τ** (crux commisa) είτε την μορφή **+** (crux immissa). Σημειωτέον ότι και το εβραϊκό γράμμα, **taw,** γραφόταν ως X ή **+.** Ο όρος δεν απαντάται στους Ο', ούτε υπάρχει εβραϊκή αντίστοιχη λέξη στη Μασόρα, ίσως γιατί δεν ήταν γνωστός ο τρόπος αυτός της θανατικής εκτέλεσης στα παλαιοδιαθηκικά χρόνια. Πολύ συχνά αντίθετα απαντώνται οι όροι ***ξύλον*** (Δτ. 21, 23. πρβλ. Γαλ. 3, 13) και ***σημεῖον*** (λατ. *signum-crucis*)[[38]](#footnote-28).

Η λατινική λέξη ***crux*** συνδέεται με την ινδική /σανσκριτική λέξη *kruncati* (*κυρτώνω, καμπυλώνω*) και σημαίνει, όπως και ο όρος ‘σταυρός’, ‘τον όρθιο πάσσαλο/ το βασανιστικό ξύλο’. Πίσω από την ελληνική και λατινική χρήση του όρου βρίσκεται η πανάρχαια συνήθεια να χρησιμοποιείται ο κορμός του δέντρου/ ο πάσσαλος ως ‘τράπεζα’ ανθρωποθυσίας προς τη θεότητα της γονιμότητας και της μητρότητας, προκειμένου αυτή ποτισμένη από το αίμα και το σπέρμα του τυπικά εκουσίου θύματος να φέρει την πολυπόθητη ευφορία.

## β. Ο Σταυρός στην Πρωτοϊστορία και Προϊστορία[[39]](#footnote-29)

Τις περισσότερες φορές ο Σταυρός θεωρείται συνειδητά ή ασυνείδητα ως το κατεξοχήν σύμβολο του Χριστιανισμού. Είναι θαυμαστό, όμως, ότι η ιστορία του Σταυρού ταυτίζεται με ολόκληρη την ιστορία του ανθρώπου. Όπως θα αποδειχθεί και εν συνεχεία, ορθά εξαίρει ο αγ. Γρηγόριος Παλαμάς ότι *ὁ σταυρὸς τοῡ Χριστοῡ μήπω γεγονὼς ἐν τοῖς προπάτορσι ἦν.* ***τὸ γὰρ μυστήριον αὐτοῦ ἐνηργεῖτο ἐν αυτοῖς*** (*Εἰς τὸν τίμιον καὶ ζωοποιὸν σταυρὸν,* PG 151,12AD). Στο λεξικό Συμβόλων του G. H. Mohr[[40]](#footnote-30) καταγράφονται περίπου **τριάντα τύποι σταυρών,** οι οποίοι συναντώνται σε όλες τις εποχές και σε όλα τα μήκη και πλάτη της γης (πριν ακόμη εμφανιστεί ως σχήμα το τετράγωνο), ως σύμβολα της ένωσης των αντιθέτων, της σύνθεσης και του μέτρου[[41]](#footnote-31).

Ήδη 200.000 χρόνια προτού έρθει ο Ιησούς, συναντάται το σημείο του Σταυρού χαραγμένο ή ζωγραφισμένο στα σπήλαια σε τοιχογραφίες θηραμάτων (π.χ. στην κάτω γνάθο ενός άγριου αλόγου) και μάλιστα στα σημεία εκείνα όπου ο άνθρωπος της Παλαιολιθικής εποχής επικέντρωνε όλες τις ψυχικές και τις σωματικές του δυνάμεις προκειμένου να τα καταδαμάσει και να τα καθυποτάξει. Στο σημείο αυτό πρέπει να αναλογιστεί κανείς ότι ο πρωτόγονος άνθρωπος με το κυνήγι δεν αποσκοπούσε απλώς στην εξοικονόμηση τροφής, ούτε πολύ περισσότερο στην κατανάλωση εύγευστου κρέατος, όπως συμβαίνει στη σημερινή εποχή, αλλά στην οικειοποίηση των θεϊκών δυνάμεων που πίστευε ότι ‘ενσάρκωναν’ τα ορμητικά και βίαια, κερασφόρα κυρίως, ζώα. Η λατρευτική σφαγή και βρώση ‘εσταυρωμένου’ κρέατος αποτελούσε ένα μέσο αυτο**θέωσης και αποθέωσης των δυνατοτήτων** του πρώτου ανθρώπου, ο οποίος αντιλαμβανόταν πλέον το Θεό, όχι προσωπικά και πατρικά όπως στον Παράδεισο, αλλά μέσα από την δυνατότητα της ολοκληρωτικής φυσικής βίαιης καταστροφής. Μέσα αποκάλυψης και συνειδητοποίησης της αγιότητας του Θεού αποτελούσαν γι’ αυτόν τα *συγκλονιστικά*, *τρομακτικά και θανατηφόρα κοσμικά γεγονότα* όπως αυτό της πτώσης του κεραυνού από τον ουρανό και της εμφάνισης ζώων επιβλητικών σε δύναμη, ορμή και γονιμότητα[[42]](#footnote-32). Σημειώνοντας, συνεπώς, πάνω στα ογκώδη θηράματα (πολλές φορές με αίμα) το σημείο του Σταυρού, ο πρώτος άνθρωπος ‘αποθανάτιζε’ τη δυνατότητα που είχε αποκτήσει μέσα από τη συνειδητοποίηση και ενεργοποίηση όλων των χαρισμάτων του, αλλά και την κοινωνική του οργάνωση να συλλαμβάνει, να σφαγιάζει, να τρώει και να εγκολπώνεται έτσι τον ίδιο το Θεό. Με τη *θυσία και την προσφορά του θηράματος προς τη θεότητα* ο πρωτόγονος άνθρωπος επιπλέον επιδεικνύει με τον πλέον αιματηρό τρόπο στον εαυτό του, στο περιβάλλον του και στον Θεό, ότι κατέχει και αυτός τη θεϊκή ικανότητα της σφαγής και έτσι μπορεί να δημιουργήσει μαζί με την Ανωτέρα Δύναμη μια **σχέση** ‘δούναι και λαβείν’.

Παράλληλα ο Σταυρός αποτέλεσε το στίγμα του ανθρώπου στον Κόσμο, το πρωταρχικό **σημείο της ταυτότητας** και του **προσανατολισμού** **του**. Με αυτό ακριβώς το σύμβολο ο Homo Sapiens προσπάθησε να απαντήσει στο κρίσιμο αμείλικτο ερώτημα του Θεού και της συνείδησής του: *Αδάμ͵ ποῦ* (sc. καὶ ποιος) *εἶ;* (Γεν. 3, 9). Συναντάται σε πολλαπλή μορφή σε σπηλιές - ορμητήρια του πρώτου ανθρώπου, ως σημείο της παρουσίας τουκαι αναγνωριστικό του χώρου/ καταφυγίου όπου αυτός δρα και ενεργεί. εγγεγραμμένος σε τετράγωνα (και σχηματίζοντας πολλές φορές πλέγματα) αποτελεί την πρώτη προσπάθεια χαρτογράφησης του Σύμπαντος - Κόσμου. Ο άνθρωπος, θεωρώντας ότι είναι ο ομφαλός της γης, διαιρεί επί τη βάσει των σημείων του ορίζοντα τον κόσμο που τον περιβάλλει και καθορίζει τα σημεία της επέκτασης και μετακίνησής του. Αποτυπώνει έτσι τον τρόπο με τον οποίο θα καθυποτάξει το επαναστατημένο εναντίον του Σύμπαν.



Λατινικός Σταυρός σε κόκκινο χρώμα πάνω από θήραμα από τη νοτιοϊσπανική σπηλιά Πηλέτα (Όψιμη Παλαιολιθική Περίοδος 40.000-12.000 π.Χ.)

Παράλληλα, όμως, ο Σταυρός φέρει στην επιφάνεια ένα άλλο κόσμο, που βρίσκεται στον αντίποδα αυτού (του κόσμου) της βίας και της σφαγής, που έπλασε και θεοποίησε υποσυνείδητα ο τρομοκρατημένος άνθρωπος. Σε πολλές σπηλιές της παλαιολιθικής περιόδου σταυροειδώς απεικονίζεται η Μητέρα, η οποία με τα ανοικτά χέρια, την αγκάλη της αποτελεί για τον εισερχόμενο στον ξένο και άγνωστο κόσμο άνθρωπο την **πηγή/γεννήτρια της ζωής, της ζεστασιάς, της τρυφερότητας και της απροϋπόθετης αγάπης**. Μάλιστα στην Αίγυπτο η στάση αυτή, η οποία κατονομάζεται ως ‘στάση ka’, θεωρείται ως η παγκόσμια ζωτική δύναμη που συνέχει το Σύμπαν. Αρκετές φορές μάλιστα ο Σταυρός σχηματίζεται όχι μόνον από το άνοιγμα των χεριών αλλά και από την έκταση των ποδιών, για να δηλωθεί η εκστατική ζωοποιός ένταση της στιγμής της σύλληψης και της γέννησης.



‘Μητρικός’ Σταυρός ως περιδέραιο (Κύπρος 3000π.Χ.)

Ο Σταυρός όμως αυτός της αγάπης φαίνεται ότι τελικά περιθωριοποιήθηκε από το Σταυρό της βίας και της σφαγής. Αρκετά συχνά προβάλλει η σβάστικα (σανσκριτ. Swastika < svasi = ευτυχία, ευεξία < su=καλά + asti=είναι) προκειμένου να επιδείξει την ορμητικότητα και το ανθρώπινο πάθος φυγής, επέκτασης και υποταγής των άλλων. Η ίδια η γυναικεία μητρική θεότητα λαμβάνει πολεμοχαρή χαρακτηριστικά και ιδιότητες. Επικρατεί η αντίληψη ότι είναι αδύνατον και αυτή ακόμα η προνοητική κοσμική μητρική δύναμη του Θεού να κατευναστεί και να καταπέμψει στον κόσμο τα αγαθά της βροχής και της καρποφορίας χωρίς να δεχτεί αντίδωρο αντάξιο της μεγαλοσύνης του. Η ισορροπία του τρόμου που ζει μέσα του ο άνθρωπος μετά την πτώση προβάλλεται ως θείο χαρακτηριστικό. Η γονιμότητα της φύσης και η ευτυχία της πόλης προϋποθέτει το να ποτιστεί η καταχθόνια θεότητα με το αίμα και το σπέρμα ενός θύματος/ ήρωα που πριν τη σφαγή του λατρευόταν ως θεός ακριβώς γιατί με τη θυσία του σωζόταν ο κόσμος. Αυτό οδήγησε το θύμα να είναι ταυτόχρονα *θείος ανήρ*, αλλά και *αποδοπομπιαίος τράγος*. Η θανάτωσή του δεν είχε καταρχήν εξιλαστήριο χαρακτήρα, αλλά προοριζόταν στο να αποτρέψει την προσβολή της ίδιας της θεότητας και εμμέσως των λατρευτών της από τη φθορά, την αρρώστια και το θάνατο, κάτι το οποίο εκμεταλλεύτηκε ο άνθρωπος προκειμένου να αποθέσει το βάρος των δικών του πόνων και ενοχών. Γρήγορα πλάσθηκαν οι ανάλογοι μύθοι για να αιτιολογηθεί η λατρεία, ενώ σε κάποιους λαούς, όπως στους Φοίνικες και τους κατοίκους της Καρθαγένης, το ανθρώπινο θύμα υποκαταστάθηκε από τη θυσία αμνών ή άλλων ζώων.

Η σφαγή του θύματος γίνεται πάνω *σε ένα κορμό ή ένα δέντρο*, σύμβολο της θεάς της γονιμότητας και συνδυάζεται με τον ενταφιασμό του στο χώμα της γης. Το αιωνόβιο δέντρο ‘της ζωής και της αθανασίας’, ο άξονας και το κέντρο της γης (*axis mundi*), θεωρείται το μέσον μέσω του οποίου μπορεί κανείς να γεφυρώσει τον κόσμο των θνητών με αυτόν των μακάρων[[43]](#footnote-33). Το δέντρο άλλωστε ψυχαναλυτικά αποτελεί σύμβολο της ένωσης του ασυνείδητου και του συνειδητού και αποτελεί σύμβολο της γυναίκας και ιδιαίτερα της μητέρας. Αυτό υποδηλώνει η λεξιλογική συγγένεια μεταξύ materia (ξύλο) και mater, όπως επίσης η παραλληλότητα των μητρικών μαζών και των καρπών του δέντρου[[44]](#footnote-34). Αυτό το δέντρο της ζωής προσπάθησε να επιτύχει να αντικαταστήσει επιτυχώς ο άνθρωπος με το *τεχνολογικό* επίτευγμα του πύργου της Βαβέλ, διασπώντας όμως τελικά και το τελευταίο ίχνος ενότητας της ανθρώπινης ύπαρξης και κοινωνίας. Δεν είναι τυχαίο συνεπώς ότι οι αποστολικοί Πατέρες ήδη από τα πρωτοχριστιανικά χρόνια συσχέτισαν το Σταυρό με το ξύλο της ζωής (Γεν. 2, 9)[[45]](#footnote-35).

## γ. Ο Σταυρός στην Π. Διαθήκη και στον Ιουδαϊσμό[[46]](#footnote-36)

Σπουδαία θέση κατέχει το σύμβολο του σταυρού και στην Π.Δ. Στη μάχη εναντίον των Αμαληκιτών (Εξ. 17, 8-16. πρβλ. Ιουστ. Διάλ. 15,2) ο Μωυσής υποβασταζόμενος από τους Ααρών και Ωρ με τα χέρια εκτεταμένα σε σχήμα σταυρού οδήγησε σε νίκη το λαό του και κατόπιν έκτισε βωμό στον οποίο έδωσε το όνομα: ‘Ο Γιαχβέ είναι καταφυγή μου’. Η ιστορία αυτή παρουσιάζει ομοιότητες με τον καθοριστικό ρόλο, τον οποίο έπαιξε ο Σταυρός στη νίκη του Κωνσταντίνου στη γέφυρα Μαλβία. Τον ίδιο καθοριστικό ρόλο έπαιξε αυτό το σύμβολο στη σωτηρία των Ισραηλιτών από τα φαρμακερά φίδια που τους έπληξαν (Αρ. 21, 4-9. πρβλ. Ιω. 3, 14). Με το **Τ** (το τελευταίο γράμμα της εβραϊκής αλφαβήτου) σφραγίζονται στο Ιεζ. 9, 4 αυτοί που αποτελούν ιδιοκτησία του Κυρίου και τελικά σώζονται από την άλωση της Πόλης από τους Βαβυλωνίους το 586 π.Χ. (πρβλ. Γεν. 4, 14. Ησ. 44, 5. 49, 15. 66, 19). Στο ‘Χειρόγραφο της Δαμασκού’ (CD VII, 21b) σημειώνεται ότι η προφητεία του Ιεζεκιήλ (κεφ. 9-10) θα πραγματοποιηθεί στα Έσχατα και οι εκλεκτοί, όταν θα έλθει ο Μεσσίας, θα σφραγιστούν στο μέτωπο με **Τ**, προκειμένου να διασωθούν από την παγκόσμια καταστροφή.

Το πόσο διαδεδομένη ήταν στον ισραηλιτικό λαό η τάση να χαράσσουν σε σημεία του σώματός τους ανάλογα σύμβολα του ονόματος του Γιαχβέ φαίνεται στην απαγόρευση της χρήσης παρόμοιων τατουάζ στο Λευιτικό (19, 28. 21, 5). Διατηρήθηκε, όμως, αυτή η συνήθεια μέχρι τα χρόνια του Ιησού. Ο Φίλων κατηγορεί αυτούς που, όπως οι σκλάβοι, εκφράζουν την λατρεία τους στο Γιαχβέ με τη χάραξη στο σώμα τους παρόμοιων τατουάζ (*Περί των εν μέρει Διαταγμάτων* I, 58). Σε ιουδαϊκή σαρκοφάγο συναντώνται χαραγμένοι σταυροί που δεν έχουν απλώς διακοσμητικό χαρακτήρα αλλά αποτελούν, όπως συνέβαινε στις νεκροπόλεις των Σουμερίων όπου συναντώνται σβάστικες, σύμβολα της μεταθανάτιας ζωής και ευτυχίας. Εσχατολογικό χαρακτήρα πρέπει να είχε καταρχήν και η ***σφράγιση*** των Χριστιανών με το σημείο το σταυρού στο μέτωπο (Aπ. 7, 2 κε.). Ο Χριστιανός χριόμενος με το υλικό που περιποιείται η μάνα το παιδί της ανήκει πλέον στη βασιλεία του Θεού και διαφυλασσόταν από τη δίνη των εσχατολογικών καταστροφών.

Παράλληλα για τους Ιουδαίους ο εσταυρωμένος, επειδή ακριβώς θυσιαζόταν για λατρευτικούς σκοπούς που συνδέονταν με τη γονιμότητα, θεωρείται σύμφωνα με το Δτ. 21, 22-23 (Ο') ως επικατάρατος από τον Θεό: *Ἐὰν δὲ γένηται ἔν τινι ἁμαρτία κρίμα θανάτου καὶ ἀποθάνῃ καὶ κρεμάσητε αὐτὸν ἐπὶ ξύλου͵ οὐκ ἐπικοιμηθήσεται τὸ σῶμα αὐτοῦ ἐπὶ τοῦ ξύλου͵ ἀλλὰ ταφῇ θάψετε αὐτὸν ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ͵ ὅτι κεκατηραμένος ὑπὸ θεοῦ πᾶς κρεμάμενος ἐπὶ ξύλου· καὶ οὐ μιανεῖτε τὴν γῆν͵ ἣν κύριος ὁ θεός σου δίδωσίν σοι ἐν κλήρῳ* *(πρβλ. Γαλ. 3, 13).* Από τα πρώτα χρόνια ταλμουδικά χρόνια ό,τι έφερε πάνω του το σημείο του Σταυρού εθεωρείτο αυστηρώς απαγορευμένο. Τα ονόματα Πόλεων οι οποίες χρησιμοποιούσαν ως συνθετικό τους τον όρο *Σταυρό* περιφράστηκαν. Ακόμα και το σημείο της πρόσθεσης αντικαταστάθηκε από το γράμμα του εβραϊκού αλφαβήτου *Κάματζ*. Στην παραπάνω αποστροφή απέναντι στο Σταυρό καταλυτικό ρόλο έπαιξε η κατασταλτική χρήση του από τους Ρωμαίους ιδίως κατά την ιουδαϊκή επανάσταση του 66 – 70 μ.Χ. και κατόπιν η λατρευτική χρήση του από το Χριστιανισμό.

## δ. Ο Σταυρός στη Ρώμη[[47]](#footnote-37)

οι Ρωμαίοι όντως χρησιμοποίησαν το Σταυρό ως το κατεξοχήν **μέσον τρομοκρατίας και κατεξοχήν όργανο επιβολής της τάξης** και της ισορροπίας του τρόμου στην Αυτοκρατορία. Ο ίδιος ο ρωμαίος φιλόσοφος Σενέκας χαρακτηρίζει τη σταύρωση ως τη χειρότερη, ειδεχθέστερη και φρικιαστικότερη θανατική ποινή, την οποία πρέπει να αποφεύγει όχι μόνον το σώμα, αλλά και τα μάτια και τα αυτιά (‘Mors turpissime crucis’ *Pro Rabirio* 5, 16). Ήδη στους Πέρσες ήταν γνωστός ως τρόπος θανάτωσης. Ο Ηρόδοτος (Ι, 128) αφηγείται ότι ο Μήδος Αστάργης μετά από μια χαμένη μάχη εναντίον του Κύρου, σούβλισε τους μάντεις, γιατί του είχαν δώσει λανθασμένους χρησμούς. Μάλλον οι Πέρσες χρησιμοποιούσαν αυτόν τον θανατικό τρόπο για μην μολυνθεί η αφιερωμένη στον θεό Ozmud γη με το σώμα του καταδίκου. Η ίδια ποινή χρησιμοποιήθηκε κυρίως από τους κατοίκους της Β. Αφρικής. Στην ίδια τη Ρώμη πιθανότατα υπήρχε ειδικός χώρος σταύρωσης των σκλάβων, των οποίων τα κορμιά τα έτρωγαν μετά τα όρνεα και τα σκυλιά.

Εκεί που εφαρμόστηκε κατά κόρον η ποινή της σταύρωσης ήταν η πάντα αναβράζουσα Παλαιστίνη ιδίως τους τρεις που μεσολάβησαν αιώνες από την εποχή των Μακκαβαίων (167 π.Χ.) μέχρι την επανάσταση του Bar-Kochba (132/5 μ.Χ.). Το αξιοσημείωτο είναι ότι η σταύρωση χρησιμοποιήθηκε καταρχήν από τους ίδιους τους Ιουδαίους την εποχή των Σελευκιδών και των Μακκαβαίων. Στην αρχή σταυρώθηκαν Σαδουκαίοι αντιστασιακοί από τους φαρισαίους αντιπάλους τους και μετά το 90 π.Χ. μπροστά στα μάτια του Αλέξανδρου Ιαννού, του επικληθέντος *Θρακίδα* (103–76 π.Χ.) κατά τη διάρκεια ενός θριαμβευτικού συμποσίου σταυρώθηκαν εξευτελιστικά στη μέση της Ιερουσαλήμ οκτακόσιοι φαρισαίοι αντίπαλοί του, οι οποίοι είχαν ζητήσει την συνδρομή του σελευκίδη Δημήτριου Ευκαίρου και συνεπώς κατηγορήθηκαν για εσχάτη προδοσία. Ο Ιώσηπος περιγράφει το φρικιαστικό αυτό γεγονός ως εξής: *προύκοψεν δὲ αὐτῷ δι΄ ὑπερβολὴν ὀργῆς εἰς ἀσέβειαν τὸ τῆς ὠμότητος· τῶν γὰρ ληφθέντων ὀκτακοσίους ἀνασταυρώσας ἐν μέσῃ τῇ πόλει γυναῖκάς τε καὶ τέκνα αὐτῶν ἀπέσφαξεν ταῖς ὄψεσι· καὶ ταῦτα πίνων καὶ συγκατακείμενος ταῖς παλλακίσιν ἀφεώρα. τοσαύτη δὲ κατάπληξις ἔσχεν τὸν δῆμον͵ ὥστε τῶν ἀντιστασιαστῶν κατὰ τὴν ἐπιοῦσαν νύκτα φυγεῖν ὀκτακισχιλίους ἔξω Ἰουδαίας ὅλης͵ οἷς ὅρος τῆς φυγῆς ὁ Ἀλεξάνδρου θάνατος κατέστη* (Πόλ. 1, 97-8. Αρχ. 13, 376-381. πρβλ. 4Q Nahum I, 7-8) .

Το ότι η προδοσία της πατρίδος τιμωρούταν από τους ίδιους τους Ιουδαίους με Σταύρωση τεκμηριώνεται και από το εξής ραββινικό κείμενο, το οποίο αποτελεί Μιδράς στο Δτ. 21, 22-23: *Όταν κάποιος (7) συκοφαντήσει το Λαό του (Γιαχβέ) και τον προδώσει σε ξένο λαό και κάνει κακό στο λαό Του (8) τότε αυτόν πρέπει να τον κρεμάσετε σε ξύλο και αυτός πρέπει να πεθάνει. με τη μαρτυρία δύο μαρτύρων και τη μαρτυρία τριών μαρτύρων (9) πρέπει να πεθάνει και εσείς πρέπει να τον κρεμάσετε στο ξύλο. Όταν διαπράττεται θανάσιμο έγκλημα και αυτός καταφύγει (10) στη μέση των εθνικών και καταραστεί το λαό Του και τα τέκνα του Ισραήλ αυτόν πρέπει να τον κρεμάσετε στο ξύλο (11) και αυτός πρέπει να πεθάνει. Το πτώμα του όμως δεν πρέπει να μείνει κρεμασμένο τη νύχτα, αλλά να το θάψετε οπωσδήποτε την ίδια ημέρα. (12) Γιατί είναι από τον Θεό και τους ανθρώπους καταραμένοι αυτοί που είναι κρεμασμένοι στο ξύλο και δεν πρέπει να μολύνεις τη γη την οποία Εγώ σου έδωσα ως κληρονομία* (11 Q Miqdasch 64,6-13).

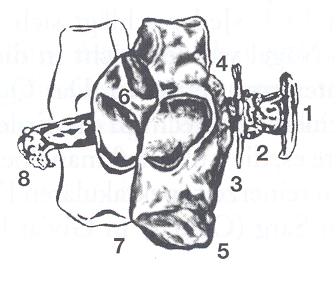
Την εποχή που έζησε ο Ιησούς η σταύρωση αποτέλεσε το κατεξοχήν ρωμαϊκό μέσον καταστολής των επαναστάσεων στην Παλαιστίνη. Το 4 π.Χ. ο ρωμαίος στρατηγός Verrus σταύρωσε 2.000 Ιουδαίους γύρω από τα τείχη της Ιερουσαλήμ (Ιωσ. Αρχ. 17, 295). Οι Coponius, Markus Ambibulus, Annius Rufus και Valerius Gratus έστησαν για τους επαναστατημένους ‘ληστές’, όπως αποκαλούσαν τους Ζηλωτές επαναστάτες, 6.000 σταυρούς, ενώ ο Πόντιος Πιλάτος τα δέκα αιματηρά χρόνια της ηγεμονίας του (26-36 μ.Χ.) σφαγίασε με τον τρόπο αυτό 3.000 Ιουδαίους (πρβλ. Λκ. 13, 1). Κατά την πολιορκία της αγίας Πόλης το 70 μ.Χ. πεντακόσιοι και πλέον πεινασμένοι Ιουδαίοι, που συνελήφθησαν έξω από την πόλη να ψάχνουν τροφή, σταυρώθηκαν με διαφορετικούς τρόπους μπροστά στις πόρτες και τα τείχη της αφού πρώτα βασανίστηκαν άγρια από τους στρατιώτες. Η σταύρωση και μάλιστα στα προπύλαια της Ιερουσαλήμ αποσκοπούσε α/ στο να σπάσει το ηθικό των πολιορκημένων (Ιωσ. Πόλ. 5, 11), β/ στο να αποκαταστήσει την τρωθείσα αίγλη της θεάς Ρώμης και γ/ στο να υπογραμμίσει με τον πιο φρικιαστικό τρόπο την ιερότητα του ρωμαϊκού κατεστημένου (**sacrum** imperium Romanum) και την παντοκρατορία του Καίσαρα (*filius divinus Augustus*), ο οποίος αποδείκνυε έτσι ότι κατείχε το θείο προνόμιο της ζωής και του θανάτου (vis vitae necisque).

Βεβαίως η σταύρωση δεν αφορούσε μόνον τους σκλάβους. Στο ρωμαϊκό ποινικό δίκαιο προβλέπονταν τρία είδη σταύρωσης[[48]](#footnote-38), εκ των οποίων τα δύο πρώτα αφορούσαν ελεύθερους πολίτες και μάλλον έχουν κοινή προέλευση. Το πρώτο αφορούσε στους προδότες και ονομάστηκε *supplicium more maiorum* και το δεύτερο σε εκείνον που βίαζε ιέρεια / Εστιάδα και εκτελούταν από τον πολιτικό και ιερατικό άρχοντα. Το τρίτο είδος αφορούσε μόνον στους ‘βαρβάρους’ σκλάβους και κυρίως στους επαναστάτες (servire supplicium). Φαίνεται ότι τελικά στη ρωμαϊκή αυτοκρατορία επικράτησε η τρίτη μορφή σταύρωσης.

Και στις τρεις περιπτώσεις η σταύρωση συνοδευόταν από **μαστίγωση** (verberatio). Στις δύο πρώτες περιπτώσεις, όμως, η μαστίγωση ακολουθούσε τη σταύρωση και οδηγούσε σε σύντομο θάνατο, ενώ το πρόσωπο του καταδίκου ήταν καλυμμένο. Στην τρίτη ειδεχθέστερη μορφή της σταύρωσης προηγούταν η μαστίγωση και το θύμα έμενε πάνω στο Σταυρό ακόμα και επί μέρες ζωντανό. Στην αρχή ξεγυμνωνόταν από κάθε είδος πολιτιστικής οντότητας που κάλυπτε το αλυσιδωμένο σώμα του (ενδύματα, τατουάζ), προκειμένου να δηλωθεί η αποκτήνωσή του. Δενόταν σε ένα στύλο (σύμβολο και αυτός της θεάς της μητρότητας) και χτυπιόταν αλύπητα μέχρι να κουρελιαστεί το σώμα του από το μαστίγιο ή το βούρδουλα, που ήταν καταρχήν *φαλιστικό σύμβολο*[[49]](#footnote-39). Το κορμί έμενε εντελώς εκτεθειμένο στο σεξουαλικό σαδιστικό οίστρο σκλάβων ή στρατιωτών, οι οποίοι με αυτόν τον τρόπο είχαν την ευκαιρία με ήρεμη την συνείδηση (αφού διεκπεραίωναν διαταγές ανωτέρων) να εκδηλώσουν τις επί πολύ καιρό καταπιεσμένες απωθημένες σεξουαλικές ορμές τους. Το κορμί αιματωνόταν, ‘άνοιγε’ ολοκληρωτικά μέχρι να φανούν οι βαθύτεροι σκελετικοί μύες, οι φλέβες και τα νεφρά. Η απώλεια αίματος προκαλούσε α/ ταχυκαρδία, β/ πτώση της αρτηριακής πίεσης, γ/ νεφρική ανεπάρκεια και δ/ φοβερή δίψα, αφού ο οργανισμός προσπαθεί με κάθε τρόπο να εξισορροπήσει την απώλεια υγρών. Τα συμπτώματα αυτά συνοδεύουν υποογκαιμικό σόκ (hypovolaemisches Schock). Η μαστίγωση, που προκάλεσε και τον οίκτο ακόμα και του ίδιου του Δομιτιανού (Σουητ. Δομιτ. 8), οδηγούσε από μόνη της αρκετές φορές στο θάνατο.

Μετά τη μαστίγωση ο θανατοποινίτης αναγκαζόταν να άρει **το οριζόντιο ξύλο του Σταυρού** (furca = δίκρανο ξύλο σε σχήμα Λ’ ή patibulum < patere=ανοίγω) και να έρθει στον τόπο της καταδίκης του, αφού περιερχόταν πρώτα τους δρόμους της πόλης συνοδευόμενος από τους βασανιστές του. Η φράση *ἀράτω τὸν Σταυρὸν αὐτοῦ* (Μκ. 8, 34) προέρχεται μάλλον από το φρασεολόγιο των επαναστατών Ζηλωτών και σήμαινε την αποφασιστικότητα του επαναστάτη να συμβάλει στην εξάπλωση της βασιλείας του Θεού μέσα από τη μέχρι σταυρικού θανάτου θυσία του.

Το ύψος του Σταυρού είτε ταυτιζόταν με το ύψος του καταδίκου είτε όταν ο κατάδικος έπρεπε να ανυψωθεί σε δημόσια έκθεση έφτανε τα 4 μέτρα. Δεν υπήρχε υποστήριγμα για τα πόδια, όπως συμβαίνει στις απεικονίσεις του σταυρού, αλλά ο κατάδικος καθόταν πάνω σε ένα ξύλινο καθισματάκι (sedile) για να επιμηκυνθούν οι πόνοι. Στον τόπο εκτέλεσης ήταν ήδη έτοιμα τα κάθετα ξύλα του σταυρού, πάνω στα οποία ο κατάδικος υψωνόταν είτε δεμένος, είτε καρφωμένος με μεγάλα μυτερά τετραγωνικά καρφιά (μήκους 10-15 εκατ.) που προξενούσαν φοβερότερους πόνους από τα στρογγυλά. Τα καρφιά περνούσαν όχι από τις παλάμες, γιατί έτσι θα σχίζονταν από το βάρος του σώματος, αλλά από τους καρπούς. Τρυπούσαν το ισχυρότερο νεύρο του χεριού (Nervus Medianus) και προκαλούσαν τόσο αφόρητο πόνο, ώστε στα λατινικά εφευρέθηκε ειδικός όρος (excruciare) για να τον αποδώσει. Τα χέρια του θύματος με το υπόλοιπο σώμα σχημάτιζαν ένα κεφαλαίο Υ. Για να καρφωθούν τα πέλματα πάνω στο ξύλο λύγιζαν τα γόνατα. Εξαιτίας της πίεσης του διαφράγματος και της πίεσης των μυών καθίστατο αδύνατη η εκπνοή, οπότε το θύμα έπρεπε να στηριχθεί λίγο με τα πόδια για να χαλαρώσουν οι μύες. Αυτό όμως προκαλούσε περαιτέρω σκίσιμο στα καρφωμένα πόδια. Παράλληλα στην προσπάθεια του κατάδικου να τραβηχτεί προς τα πάνω τα ανοιγμένα από τη μαστίγωση πλευρά τρίβονταν με το ακατέργαστο ξύλο. Η επιβράδυνση της αναπνοής προκαλούσε την αύξηση του διοξειδίου του άνθρακα στο αίμα, αρρυθμία στην καρδιά και στο τέλος συγκοπή. Στο περικάρδιο και στους πνεύμονες ήδη από τη μαστίγωση είχε μαζευτεί υγρό (περικαρδικό και πλευριτικό), το οποίο στην περίπτωση του Ιησού με το τρύπημα της λόγχης εκτοξεύτηκε ως αίμα και ύδωρ (Ιω. 19, 34). Όταν θέλανε οι στρατιώτες να επιταχύνουν το θάνατο έσπαγαν το μηριαίο οστό οπότε το θύμα μη μπορώντας να στηριχθεί για να αναπνεύσει πέθαινε από ασφυξία, ενώ το σώμα του σάπιζε πάνω στο θανατικό ξύλο[[50]](#footnote-40). Ο σταυρωμένος έμενε μέρες πάνω στον Σταυρό. Γι’ αυτό και η Σταύρωση δεν εθεωρείτο από μόνη της ως απόδειξη θανάτωσης. Έπρεπε δύο αυτόπτες μάρτυρες να επιβεβαιώσουν το θάνατό του. Πολλές φορές μάλιστα οι συγγενείς ή οι φίλοι δωροδοκώντας στρατιώτες κατέβαζαν ζωντανούς τους κατάδικους.

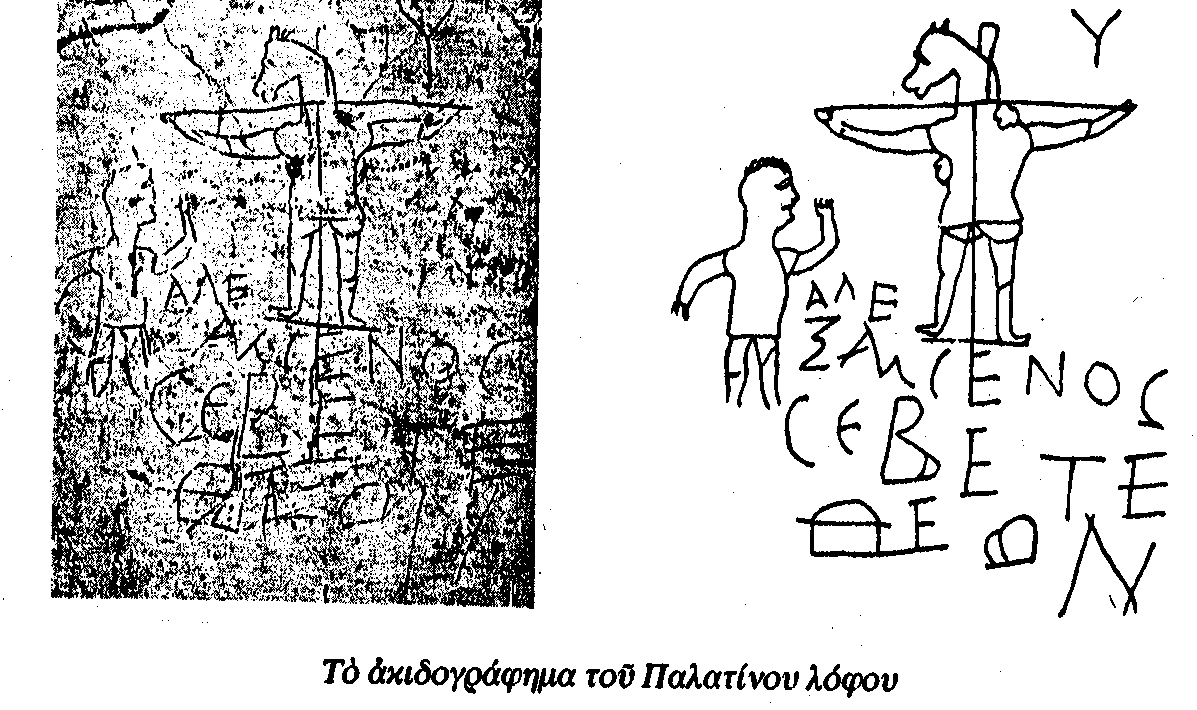


Το 1968 ανακαλύφθηκαν σε σαρκοφάγο (Ossuar) στο Giy'at ha-Mivtar της Ιερουσαλήμ τα υπολείμματα ενός 25-30χρονου εσταυρωμένου από το πρώτο ήμισυ του 1ου αι. μ.Χ. Το όνομά του ήταν Jehochanon. Στην παραπάνω απεικόνιση διακρίνεται το μήκους 11 εκατ. καρφί να έχει διαπεράσει το πόδι του (1)

## ε. Ο Σταυρός στην Πρώτη Εκκλησία

Η σταύρωση του Ιησού έγινε στο *Γολγοθά*, σε έναν πετρώδη λόφο ύψους λίγων μέτρων έξω από το ‘δεύτερο τείχος’, βορειοδυτικά της Ιερουσαλήμ, μάλλον την *Παρασκευή 14 Νισάν (7 Απριλίου) του 30 μ.Χ.* Όπως επισημαίνει ο καθ. **Π. Βασιλειάδης**[[51]](#footnote-41), ο σταυρός ερμηνεύθηκε στην πρώτη Εκκλησία **α/** **"προφητικά",** σε συνάρτηση δηλαδή με το μαρτυρικό τέλος των προφητών(πρβλ. Μκ. 12, 1-12. Α' θεσ. 2, 15), **β/ "εσχατολογικά" / "αποκαλυπτικά",** ως εκπλήρωση του θελήματος του Θεού, όπως αυτό αποτυπώθηκε στις Γραφές (Μκ. 8, 31α. 9, 31α), **γ/ "διαλεκτικά",** ως προϋπόθεση της εξύψωσης του Ιησού (πρβλ. Πρ. 2, 23–24. 32–33. Α' θεσ. 4, 14. Β' Κορ. 13, 4. Ρωμ. 8, 34), **δ/ "ευχαριστηριακά**" /**"διαθηκικά",** σε άμεση σχέση με την παράδοση της θείας Ευχαριστίας (Α' Κορ. 11, 25. Μκ. 10, 45) και **ε/ "σωτηριολογικά"** ως θάνατος για χάρη όλων των ανθρώπων, ο οποίος καθιστά ανενεργή την αιματηρή εξιλαστήρια θυσία του Ναού. Ιδιαίτερα ο απ. Παύλος προκειμένου να εκφράσει ανάγλυφα τη σωτηρία που απορρέει από (και μέσα από το) Σταυρό *ὑπέρ ἡμῶν* χρησιμοποιεί εκτός από τη **θυσιαστική** (Α' Κορ. 5, 7), τη **δικανική** (*δικαίωσις-δικαιοῦν/καταλλαγή-καταλλάσειν*. Ρωμ. 5, 6-11. Β' Κορ. 5, 14-19) και την **απολυτρωτική** (*ἀπολύτρωσις* < λύτρον < λύειν. Εφ. 1, 7) ορολογία. Ο σταυρός γίνεται έτσι η πεμπτουσία του Ευαγγελίου και του κηρύγματος της πρώτης Εκκλησίας. Το ατιμωτικότερο και εξευτελιστικότερο θανατικό όργανο γίνεται και πάλι σύμβολο της πραγματικής θυσίας, η οποία δεν τελείται από τον άνθρωπο για να εξευμενιστεί το θείο, αλλά από το Θεό για να σωθεί ο άνθρωπος. Μεταβάλλεται έτσι σε σύμβολο της θεϊκής αγάπης και της στοργής[[52]](#footnote-42).

Τη λατρεία του εσταυρωμένου Ναζωραίου εκφράζει ένα γελοιογραφικό ακιδογράφημα (grafiti) που αναπαριστά τον Ιησού ως εσταυρωμένο ιπποκέφαλο και τη σημείωση ‘ΑΛΕΞΑΜΕΝΟΣ ΣΕΒΕΤΕ ΘΕΟΝ’. Βρέθηκε στα ανάκτορα του Παλατίνου λόφου της Ρώμης σε κτήριο στρατωνισμού της ανακτορικής φρουράς και χρονολογείται μετά το 200μ.Χ. Ο πιστός χριστιανός αναπαρίσταται ακριβώς με τη στάση που χαιρετούσε κάποιος στην αρχαιότητα ένα είδωλο. Το **Υ** στην κορυφή σημαίνει είτε τη φράση ΥΨΙΣΤΕ ή τις δύο οδούς (Μτ. 7, 13-14. Διδαχή) της Αρετής και της Κακίας, που παραπέμπει στο γνωστό νεοπυθαγόρειο μύθο του Πρόδικου σχετικά με τον έφηβο Ηρακλή. Αν η εσταυρωμένη μορφή είναι όνος (το κατεξοχήν σύμβολο του Άττιδος και του Διονύσου), τότε έχουμε μια μαρτυρία της αντιστοίχησης εκ μέρους των εθνικών της λατρείας του Ιησού με άλλες λατρείες γονιμότητας[[53]](#footnote-43).



# 

# H ΠΟΡΕΙΑ ΠΡΟΣ ΕΜΜΑΟΥΣ

## α. Εισαγωγικά

Οι εμφανίσεις του αναστάντος Ιησού διακρίνονται σε δύο κατηγορίες: α/ σε αυτές, όπου η μορφή του είναι άμεσα εμφανής και η παρουσία του συνδέεται με εντολή προς τους μαθητές να διακηρύξουν το γεγονός της Ανάστασης στην Οικουμένη, συνδυασμένη με υπόσχεση ότι θα βρίσκεται ανάμεσά τους (*μοτίβο εξουσιοδότησης:* Μτ. 28, 16-20. Λκ. 24, 36-49. Ιω. 20, 19-23. πρβλ. 21, 15-22) και β/ σε αυτές όπου ο Ιησούς παρουσιάζεται ‘εν ετέρα μορφή’ και κατόπιν αυτοαποκαλύπτεται μέσω της ερμηνείας των Γραφών, ενός γεύματος και των λόγων του (*μοτίβο αναγνώρισης* Λκ. 24, 13-31. 24, 32. Ιω. 20, 14-16. 21, 4β. 9. 12 κε.)[[54]](#footnote-44). Σε δύο περιπτώσεις της πρώτης κατηγορίας υπεισέρχεται το μοτίβο της *αμφιβολίας* και κατόπιν της *τεκμηρίωσης* της ταυτότητας του Ιησού (Λκ. 24, 36-49. Ιω. 20, 19-23). Με αυτόν τον τρόπο αντιμετωπίζεται η ελληνιστική μη σωματική κατανόηση της αναστάσεως. Σε όλες τις περιπτώσεις πρόκειται περί μιάς συγκλονιστικής συνάντησης όπου την πρωτοβουλία την έχει απόλυτα ο Ιησούς, ο οποίος ακόμα και μετά την Ανάστασή του εξακολουθεί να φέρει τα στίγματα του Σταυρού και να βρίσκεται μαζί με την Εκκλησία Του.

Η συμπόρευση του αναστάντος Ιησού με τους δύο μαθητές που βαδίζουν προς τους Εμμαούς[[55]](#footnote-45) καταγράφεται αποκλειστικά και μόνον από το Λουκά και αποτελεί την πρώτη αναστάσιμη εμφάνισή του στο Ευαγγέλιό του. μορφολογικά ανήκει στη δεύτερη κατηγορία μαζί με την εμφάνισή του σαν κηπουρού στη Μαρία τη Μαγδαληνή. Και οι δύο διηγήσεις είναι οι πιο ζωντανές και δραματικές του είδους. Η διήγηση αυτή έχει την εξής διάρθρωση: Α. Η συνάντηση του αναστημένου Ιησού με τους οδοιπόρους (στ. 13-16) Β. Ο διάλογος (στ. 17-27) Γ. Το Δείπνο (στ. 28-32) Δ. Η ‘ανάσταση’ των μαθητών και το κήρυγμα της Ανάστασης (στ. 33-35).

Σε αυτό το άρθρο θα προσπαθήσουμε να αναιχνεύσουμε τον πλούσιο συμβολισμό αυτής της περικοπής δίνοντας ιδιαίτερη έμφαση στο ρόλο της ερμηνευτικής των Γραφών στη διάνοιξη των πνευματικών οφθαλμών του ανθρώπου.

## β. Η ‘μία’ των Σαββάτων

Ο Λουκάς τοποθετεί το δραματικό αυτό περιστατικό στο κέντρο μιας *τριάδας* πασχάλιωνγεγονότων τα οποία διαδραματίστηκαν *τῇ δὲ μιᾷ τῶν σαββάτων****.*** Όπως σημειώνει με έμφαση ο Κλεοπάς (24, 21), έχουν ήδη παρέλθει *τρεις* ημέρες από το δραματικό Πάθος, ενώ έχει μεσολαβήσει η *ησυχία* - η κατάπαυση του σαββάτου (23, 56). Το πρώτο συμβάν με το οποίο εγκαινιάζεται η ***μια*** (πρώτη) μέρα της εβδομάδος είναι η ανακάλυψη του κενού τάφου και ο ευαγγελισμός *τριών* γυναικών που αναφέρονται ονομαστικά (*Μαγδαληνή Μαρία και Ιωάννα και Μαρία η Ιακώβου***)** και κάποιων άλλων από δύο *άνδρες* *ἐν ἐσθῆτι ἀστραπτούσῃ.* Το ευαγγέλιο αυτό συμπυκνώνεται στη φράση: *οὐκ ἔστιν ὧδε͵ ἀλλὰ ἠγέρθη.* Όπως και κατά τον Ευαγγελισμό της Θεοτόκου στην *Πρωτοϊστορία* του Ιησού, έτσι και στη Μεταϊστορία η παρουσία και το ευαγγέλιο του αγγέλου καταρχήν προκαλούν στο γυναικείο φύλο φόβο, αλλά κατόπιν οδηγούν στην πίστη.

Ο τρόπος με τον οποίο καταστέλλεται ο φόβος στην περίπτωση των γυναικών δεν έγκειται στην υπόμνηση των προφητειών της Π.Δ., αλλά στην *ανάμνηση* των λόγων *του Ιησού στη Γαλιλαία* ότι *τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ὅτι δεῖ παραδοθῆναι εἰς χεῖρας ἀνθρώπων ἁμαρτωλῶν καὶ σταυρωθῆναι καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστῆναι*. Με το ρήμα *μιμνήσκομαι*δε νοείται στην Αγία Γραφή απλώς η υπενθύμιση ενός λόγου ή ενός περιστατικού του παρελθόντος, αλλά η *α-ληθινή* λατρευτική βίωση αυτού του γεγονότος στο παρόν με τέτοια δυναμική ώστε αυτό (το παρόν) να μεταμορφωθεί (πρβλ. Λκ. 1, 54. 72. 23, 42. Πρ. 10, 31. 11, 16)[[56]](#footnote-46).η πρώτη φορά που ακούστηκε η προφητεία του Πάθους και της Ανάστασης στη Γαλιλαία ήταν μετά τη *θαυμαστή τράπεζα* που παρέθεσε ο Ιησούς στους 5.000 άνδρες με πέντε άρτους και δύο ιχθύες στη Βηθσαϊδά (9, 10-27). Ακροατές αυτής της προφητείας στο 9, 22 ήταν, όμως, μόνον οι μαθητές, οι οποίοι μετά την εμπειρία τού χορτασμού του πλήθους είχαν ερωτηθεί σχετικά με την ταυτότητα του Ιησού. Μετά την απάντηση του Πέτρου ότι ο Ιησούς είναι ο Μεσσίας - ο Χριστός του Θεού, Εκείνος προεφήτευσε το πάθος, την αποδοκιμασία του από τους εκπροσώπους του θεοκρατικού κράτους του Ισραήλ, και τέλος τη σταύρωση και την ανάστασή του. ***Οκτώ ημέρες*** μετά οι τρεις μαθητές είχαν πάνω στο όρος την καταπληκτική εσχατολογική εμπειρία της μεταμόρφωσης του Ιησού (*ὁ ἱματισμὸς αὐτοῦ λευκὸς ἐξαστράπτων*) και της παρουσίας της Βασιλείας του Θεού όχι στο απώτερο μέλλον αλλά στο τραγικά βιούμενο ‘Εδώ και Τώρα’ (9, 28-36). Στο υψηλό αυτό όρος ο δοξασμένος Ιησούς θεάθηκε να δορυφορείται από τους Μωυσή και Ηλία, οι οποίοι (όπως μόνον ο Λκ. σημειώνει) *οἳ ὀφθέντες ἐν δόξῃ ἔλεγον τὴν ἔξοδον αὐτοῦ ἣν ἤμελλεν πληροῦν ἐν Ἰερουσαλήμ* (9, 31)*Å* Ο Νόμος και οι Προφήτες, διαμέσου των δύο κορυφαίων ανδρών της Π.Δ., που είχαν παρόμοια συγκλονιστική εμπειρία θεοφάνειας στο Σινά, παρουσιάστηκαν να μην έχουν ως ‘επίκεντρο της προφητείας’ τους την έξοδο του Ισραήλ από την ‘αιγυπτιακή’- ρωμαϊκή δουλεία στην παγκόσμια κυριαρχία, αλλά την έξοδο του Ιησού προς το δημόσιο εξευτελισμό, τον τάφο και την ανάστασή του. Η αψευδής μάλιστα φωνή του Γιαχβέ - Πατέρα, παραφράζοντας το Σεμά, κατέστησε σαφές ότι οι δύο κορυφαίες μορφές του Ιουδαϊσμού αλλά και όλος ο κόσμος οφείλουν να υπακούουν όχι απλώς το λόγο του Κυρίου, όπως αυτός αποτυπώθηκε στην Τορά, αλλά το λόγο του Ιησού και ιδίως αυτόν που αφορά στο Πάθος και την Ανάσταση.

Σε αυτόν τον αψευδή λόγο του Κυρίου σχετικά με το Πάθος στους πρόποδες του όρους της Μεταμορφώσεως παραπέμπουν και οι άγγελοι τις μυροφόρες. ταυτόχρονα δημιουργούνται στον ακροατή του κατά Λουκάν συναρτήσεις μεταξύ της εμπειρίας της ελεύσεως της Βασιλείας του Θεού στην Ιστορία την **όγδοη ημέρα** στο υψηλό όρος και του ευαγγελισμού της ανάστασης του Ιησού ‘***τη μιά*** των Σαββάτων’. Το ότι η ‘μία’ ημέρα περιβάλλεται από τον Λουκά με το συμβολισμό της όγδοης αποδεικνύεται και από την επισήμανση του μοτίβου της *ησυχίας,* η οποία προηγείται αυτής (23, 56. 24, 21). Παρόμοια *ησυχία* με αυτή που μεσολαβεί στα Ευαγγέλια μεταξύ Πάθους και Ανάστασης προηγήθηκε της παγκόσμιας δημιουργίας και σύμφωνα με την ιουδαϊκή εσχατολογία θα σημάνει τη μετάβαση στο ανακαινισμένο σύμπαν (IV Εσδρ. 7, 29)[[57]](#footnote-47). Στην Κ.Δ. η μετάβαση αυτή στον καινό αιώνα συντελείται εντός της Ιστορίας με το Πάθος και την ανάσταση του Ιησού.

Η *μια αυτή ‘ανέσπερη’ πασχάλια ημέρα* κορυφώνεται στον Λουκά (24, 36-49) με τη φανερή πλέον παρουσία του Ιησού ‘εν μέσω’ των μαθητών, το χαιρετισμό ***‘Ειρήνη’-Shalom***, την επιβεβαίωση ότι ο αναστημένος Ιησούς δεν είναι *πνεύμα* δια της βρώσης ψητού ιχθύος και κηρύθρας με μέλι και τη χριστοκεντρική - οικουμενική ερμηνεία των Γραφών που αμέσως ακολουθεί. Με τον τρόπο αυτό τα συναισθήματα του φόβου και της ταραχής μετατρέπονται καταρχήν απλώς σε ‘χαρά και θαυμασμό’, που ενέχουν όμως την απιστία (στ. 41) και στο τέλος σε ‘χαρά *μεγάλη*’ (στ. 50), η οποία οδηγεί στο να είναι *διὰ παντὸς ἐν τῷ ἱερῷ εὐλογοῦντες τὸν Θεόν*.

## γ. Τόπος και Πρόσωπα

στα πλαίσια αυτής της μίας ανέσπερης ημέρας συντελείται η πρώτη αποκάλυψη του αναστημένου Ιησού στο Λκ., η οποία όμως δεν πραγματοποιείται στον Πέτρο, ο οποίος *ἀναστὰς ἒδραμε ἐπὶ τῷ μνημεῖον* για να επαληθεύσει την πληροφορία των Μυροφόρων, αλλά σε δύο άγνωστους και άσημους μαθητές οι οποίοι βρίσκονται καθ’ οδόν προς επίσης μια άσημη από απόψεως γεωγραφικής και συμβολικής κώμη. Μέχρι σήμερα ο προσδιορισμός του προορισμού των δύο μαθητών δεν έχει επαρκώς προσδιοριστεί. Οι **Εμμαοί**[[58]](#footnote-48)(< *chammath* = θερμή (ιαματική) πηγή), οι οποίοι σύμφωνα με το Ευαγγέλιο απέχουν 60 στάδια[[59]](#footnote-49) δηλαδή 11,1 χλμ. (6,9 μίλια) από την πρωτεύουσα του Ισραήλ, έχουν ταυτισθεί με τα εξής μέρη:

1. Μια περιοχή με το όνομα αυτό είναι γνωστή από τις μάχες των Μακκαβαίων (Α' Μακ. 3, 40.57. 4, 3). Η πόλις αυτή, η οποία αργότερα κλήθηκε *Νικόπολις*, τειχίσθηκε από τον Βακχίδη (Α' Μακ. 9, 50. Ιωσ. Αρχ. 13. 1.3) πυρπολήθηκε το 4 π.Χ. και ξανακτίσθηκε αργότερα (Ιωσ. Πολ. 3.3.5). Ταυτίζεται με το χωρίο *Anwas* στο δρόμο προς την Ιόππη. Η περιοχή αυτή, όπου τα Ελληνιστικά χρόνια βρισκόταν πόλις και όχι κώμη, απέχει γύρω στα 40 χλμ. από τα Ιεροσόλυμα οπότε αμέσως προκύπτει το ερώτημα πώς διήνυσαν οι μαθητές παραπάνω από 80 χλμ από και προς την Ιερουσαλήμ σε μία μόνον ημέρα[[60]](#footnote-50).
2. Οι Σταυροφόροι ταύτισαν τους Εμμαούς με το **el-Quibeibeh**, το οποίο ευρισκόμενο βορειοδυτικά της Ιερουσαλήμ, απέχει ακριβώς την απόσταση που καταγράφει το Ευαγγέλιο. εκεί έκτισαν οι Σταυροφόροι το 1099 μ.Χ. οχυρό και ναό. Δε μαρτυρείται όμως στο σημείο αυτό η παρουσία κάποιας κώμης Εμμαών τα ελληνιστικά χρόνια.
3. Ο Ιώσηπος μνημονεύει μια πόλη με το όνομα **Αμμαούς** σε απόσταση 30 σταδίων από την Ιερουσαλήμ (Πολ. 7.6.6), όπου ο Βεσπασιανός εγκατέστησε 800 βετεράνους. Η περιοχή ονομάζεται Quloniyeth και βρίσκεται κοντά στο Bet Mozah (Ιησ. 18, 26). Μάλλον αυτή η λύση είναι η πιθανότερη.

Το ίδιο άγνωστοι είναι και οι δύο μαθητές, οι οποίοι πορεύτηκαν προς αυτή την πόλη. Το όνομα ***Κλεοπάς*** αποτελεί σύντμηση του ονόματος *Κλεόπατρος* και δε σχετίζεται με το *Κλωπάς* (Ιω. 19, 25. Ευσεβίου Ε.Ι. 3.11). Σχετικά με τον άλλο ανώνυμο σύντροφό του έχουν εκφραστεί οι εικασίες ότι είναι ο Ναθαναήλ (κώδ. V 9ος αι.), ο Σίμων (όχι ο Πέτρος αλλά) ο υιός του Κλωπά (Ωριγ. Κατά Κέλσου 2.62. 68. κώδ. S. 949 μ.Χ.), η γυναίκα του Κλεόπα και ο Πέτρος (πράγμα αδύνατον όπως αποδεικνύει το 24, 34). Η λατρευτική παράδοση της Εκκλησίας έχει υιοθετήσει την άποψη ότι είναι ο Λουκάς (πρβλ. Εωθινό Ε'), παρ΄όλο που ο ίδιος ο ευαγγελιστής στην εισαγωγή του έργου του δε συγκαταλέγει τον εαυτό του στους αυτόπτες μάρτυρες και υπηρέτες του Λόγου.

Σημαντικό σίγουρα για τον Ευαγγελιστή δεν είναι τόσο η ανακοίνωση των ονομάτων των πεζοπόρων. Σημαντικότερη είναι η πορεία τους αφού και οι δύο παρουσιάζονται να απομακρύνονται όχι μόνον τοπογραφικά, αλλά και υπαρξιακά από τη Μητρόπολη Ιερουσαλήμ, η οποία αποτελεί τον πυρήνα - το κέντρο της ‘θεολογικής γεωγραφίας’ του κατά Λουκάν Ευαγγελίου αφού συνιστά το συνδετικό κρίκο μεταξύ θεϊκής Επαγγελίας και ιστορικής Εκπλήρωσης. Μετά από μια τριήμερη αναμονή και κλιμάκωση της αγωνίας φαίνεται ότι η απογήτευση από την τραγική κατάληξη του Ιησού του Ναζαρηνού τους οδηγεί στο να στρέψουν τα νώτα προς ολόκληρο το σχέδιο της θείας Οικονομίας, το οποίο έχει στο κατά Λουκάν την πόλη του Δαβίδ ως σημείο αναφοράς του.

Τη στιγμή αυτής της υπαρξιακής απομάκρυνσης από την αγία Πόλη, ο Ιησούς αφού πρώτα *τους προσεγγίσει, κατόπιν συμπορεύεται* μαζί τους. Παρουσιάζεται έτσι ακόμα και μετά την ανάστασή του να συνεχίζει το *Οδοιπορικό* που χάραξε από τη Γαλιλαία στην Ιερουσαλήμ, το οποίο, όπως χαρακτηριστικά σημειώνει ο στ. 9, 51, δεν έχει ως τέλος του το Σταυρό αλλά την ανάληψή του. Εάν θέλει κανείς να ‘ιστορήσει’ συνολικά την πορεία της θείας Οικονομίας στο κατά Λουκάν, θα διαπιστώσει ότι με τον Ευαγγελισμό και τη Γέννηση πραγματοποιείται καταρχήν μια *μυστηριώδης κατάβαση* του Σωτήρος (συνοδεία των αγγέλων του) στη γη τη στιγμή που σε αυτή κυριαρχεί το σκοτάδι και ο κόσμος καθεύδει. Αυτή η *κάθοδος* γίνεται αντιληπτή από τις άσημες και ανυπόληπτες από τον ιουδαϊσμό μορφές της Θεοτόκου και των Ποιμένων. Κατόπιν περιγράφεται *η άνοδος* του Ιησού από τη Γαλιλαία προς την ιερή Πόλη μέσω της Σαμάρειας, η οποία καταλήγει στη δημόσια εξευτελιστική σταύρωσή του από τους εκπροσώπους της Τορά, του Ναού και της ρωμαϊκής αρχής. Η πορεία αυτή εγκαινιάζεται, όπως ήδη επισημάνθηκε, με την *άνοδο* του Ιησού στο όρος της Μεταμόρφωσης, την οποία οι μαθητές μόνον εφόσον αφυπνιστούν και εγρηγορήσουν μπορούν να αντιληφθούν. Προτού περιγραφεί η ανάληψη-η άνοδος του Ιησού στον Ουρανό, στα δεξιά του Πατέρα, με τη διήγηση της προς Εμμαούς πορείας του ιστορείται *η (*κατ’ ουσίαν *δεύτερη κατά σειρά) κάθοδός του* στον Άδη της αμφιβολίας και απιστίας των δύο μαθητών. Αυτή η τελευταία κάθοδος του Ιησού οδηγεί τους μαθητές στην «ανάσταση» από τον τάφο της μεσσιακής τους ελπίδας και εν συνεχεία στην «ανάληψή» τους στο ιεραποστολικό πεδίο της παρουσίας της Βασιλείας του Θεού στην ιστορία και στον κόσμο. Ουσιαστικά πρόκειται περί μιας αναλήψεως των μαθητών προ της Αναλήψεως του Ιησού!

Η εμφάνιση αυτή του Ιησού με τη μορφή του πεζοπόρου αποτελεί μορφολογικά και ουσιαστικά τη δεύτερη κατά σειρά διήγηση της ‘μεταμόρφωσης’ του Ιησού στο κατά Λουκάν. Αυτή η μεταμόρφωση είναι αντίστροφη από εκείνη που περιγράφεται στο όρος κοντά στην Καισάρεια (9, 28-36), καθώς συμβαίνει όχι μετά από άνοδο αλλά μετά από κάθοδο και όχι με το σώμα της δόξας αλλά με τη μορφή ενός απλού οδοιπόρου. Και στις δύο περιπτώσεις οι μαθητές μόνον μετά από μια διαδικασία εγρήγορσης συνειδητοποιούν ότι ο Νόμος και οι Προφήτες ομιλούν για τον Ιησού. Στην πρώτη Μεταμόρφωση οι μαθητές με τη θεϊκή φωνή προσκαλούνται μέσω της πρωτολογικής και εσχατολογικής δόξας που περιβάλλει τον Μεσσία να κατανοήσουν και να ενστερνιστούν την αναγκαιότητα Πάθος. Στη δεύτερη μεταμόρφωση οι μαθητές και οι ακροατές προσκαλούνται μέσω του Πάθους να θεωρήσουν τη δόξα του αναστημένου Ιησού.

## δ. Η έξοδος των μαθητών από την Ιερουσαλήμ

Οι δύο μαθητές παρουσιάζονται στην αρχή της αφήγησης να ομιλούν έντονα[[61]](#footnote-51) *πρὸς ἀλλήλους περὶ πάντων τῶν συμβεβηκότων τούτων*. Είναι χαρακτηριστικό ότι η φράση *προς αλλήλους* έχει ήδη χρησιμοποιηθεί στο Ευαγγέλιο για να επισημάνει τις αντιδράσεις των ποιμένων (2, 15) των γεωργών (20, 14) και άλλων θεατών (4, 36. 6, 11. 8, 25) προς το παράδοξο *πρόσωπο και τις ενέργειες* του Ιησού. Αντικείμενο της συνομιλίας των δύο μαθητών δεν είναι μόνον η θέα του κενού τάφου από τις μυροφόρες και τον Πέτρο, όπως καταρχήν υποθέτει ο αναγνώστης, αλλά όπως ο Κλεοπάς επεξηγεί στους στ.19-20 όλα τα συμβάντα *τὰ περὶ Ἰησοῦ τοῦ Ναζαρηνοῦ͵ ὃς ἐγένετο ἀνὴρ προφήτης δυνατὸς ἐν ἔργῳ καὶ λόγῳ ἐναντίον τοῦ θεοῦ καὶ παντὸς τοῦ λαοῦ͵ ὅπως τε παρέδωκαν αὐτὸν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ ἄρχοντες ἡμῶν εἰς κρίμα θανάτου καὶ ἐσταύρωσαν αὐτόν.* Τα λόγια του Κλεοπά, όπως αποδεικνύει η σύγκρισή τους με τις Ομιλίες του Πέτρου στις Πράξεις (2, 22-24. 10, 38) αποτελούσαν μέρος του Κηρύγματος και ίσως της Ομολογίας Πίστεως (Credo) της Πρώτης Εκκλησίας. Η ‘προφορά’ όμως του ‘*Πιστεύω’* δεν οδηγεί στην ουσιαστική *πίστη,* δεν έχει δηλαδή κανένα υπαρξιακό αποτέλεσμα, εάν δεν διανοιχτούν οι πνευματικοί οφθαλμοί και ο νους του ανθρώπου[[62]](#footnote-52).

Γι’ αυτό και τη στιγμή αυτή ακριβώς της από κοινού συμπόρευσης και συναναζήτησης, τους εγγίζει το πρόσωπο, το οποίο τους ‘βασανίζει’. Η αποκάλυψη του αναστάντος Ναζαρηνού συντελείται με τη **μέθοδο της τραγικής άγνοιας**. Ενώ οι ακροατές γνωρίζουν ότι αυτός που πλησιάζει τον όμιλο των δύο μαθητών είναι ο παντογνώστης Ιησούς, οι μαθητές το αγνοούν. Ο Ιησούς προσπαθεί μάλιστα να προσεγγίσει ακόμη περισσότερο τους δύο απογοητευμένους μαθητές με μια ερώτηση η οποία δεν υποκρίνεται απλώς τραγική, αλλά πλήρη και παχυλή άγνοια των συμβάντων στην Ιερουσαλήμ. Παρόμοια τεχνική ακολουθεί ο Ιησούς στο διάλογό Του με τη Σαμαρείτιδα στο κατά Ιωάννη (κεφ.4). Οι δύο συνοδοιπόροι αφού εκφράσουν κάπως υποτιμητικά την έκπληξή τους για το γεγονός αυτό με την ερώτηση *Σὺ μόνος παροικεῖς Ἰερουσαλὴμ καὶ οὐκ ἔγνως τὰ γενόμενα ἐν αὐτῇ ἐν ταῖς ἡμέραις ταύταις*; αναγκάζονται κατόπιν (α) **να *σταθούν*** σκυθρωποί[[63]](#footnote-53) και (β) να εξωτερικεύσουν την αιτία της σκυθρωπότητάς τους. Αυτό που είναι άξιο υπογραμμίσεως και αποδεικνύει τη φιλολογική δεινότητα του Λουκά είναι το γεγονός ότι με την απάντηση του Κλεοπά ο Έλληνας Ευαγγελιστής καταφέρνει με τρόπο μοναδικό να **συνοψίσει** ολόκληρο το περιεχόμενο του Ευαγγελίου του. Με το *ὁ μέλλων λυτροῦσθαι τὸν Ἰσραήλ* ανακαλούνται στον ακροατή οι Προφητείες ιδίως της Πρωτοϊστορίας του Ιησού οι οποίες διατυπώθηκαν μέσω αγιοπνευματικού φωτισμού από τον Γαβριήλ, την Παρθένο Μαρία, τον Ζαχαρία και τον Συμεών σχετικά με το πρόσωπο του γεννηθέντος Ιησού. Αυτές ακριβώς οι προφητείες τις μέρες της σιωπής που ακολούθησαν τη σταύρωση του Ιησού φάνηκαν ότι αποτελούν φενάκη. Με το *ἐγένετο ἀνὴρ προφήτης δυνατὸς ἐν ἔργῳ καὶ λόγῳ ἐναντίον τοῦ θεοῦ καὶ παντὸς τοῦ λαοῦ* (4, 16-30. 13, 31-35) συμπυκνώνεται η δημόσια δράση του Μεσσία που έδωσε την αίσθηση στο πλήθος ότι αυτός είναι ο νέος Μωυσής, ο οποίος θα λυτρώσει το λαό από τον τυραννικό ζυγό των Ρωμαίων (Δτ. 18, 16. πρβλ. Πρ. 7, 37). ακολουθεί η αναφορά του Κλεόπα στη σταύρωση με την ίδια φρασεολογία με την οποία είχε το ίδιο γεγονός προφητευθεί από τον ίδιο τον Ιησού. Η απάντησή του κορυφώνεται στη φράση: *ἡμεῖς δὲ ἠλπίζομεν ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ μέλλων λυτροῦσθαι τὸν Ἰσραήλ· ἀλλά γε καὶ σὺν πᾶσιν τούτοις τρίτην ταύτην ἡμέραν ἄγει ἀφ΄ οὗ ταῦτα ἐγένετο* (*Εμείς* ***ελπίζαμε*** *ότι αυτός είναι Εκείνος, ο οποίος πρόκειται να ελευθερώσει τον Ισραήλ.* ***Αλλ’ όλα παρ’ όλα αυτά****, αυτή σήμερα είναι η τρίτη ημέρα, αφότου έγιναν αυτά’*). Η φράση με το ρήμα ***ελπίζειν*** σε χρόνο παρελθοντικό και μάλιστα παρατατικό και κυρίως το *ἀλλά γε καὶ σὺν πᾶσιν τούτοις* εκφράζουν ανάγλυφα το αίσθημα της αποκορύφωσης της απελπισίας μετά από τρεις μέρες μάταιης αναμονής. Η απάντηση καταλήγει με την αναφορά στην αμφισβητούμενη πληροφορία των *‘ευφάνταστων’* (σύμφωνα με τους δύο μαθητές) γυναικών περί της ***οπτασίας*** των αγγέλων οι οποίοι λένε ότι *ζει* (σε χρόνο ενεστώτα) και στην επιβεβαίωση αυτής της πληροφορίας από ‘τινές’ και όχι μόνον από τον Πέτρο που αναφέρεται στο στ. 24, 12 (πρβλ. Ιω. 20, 2). Η απάντηση του Κλεωπά κατακλείεται με τη διαπίστωση κάθε σκεπτικιστή *αὐτὸν δὲ οὐκ εἶδον.* Σημειώνουν οι Πατέρες σχετικά με τα ‘παραλειπόμενα’ της απάντησης: *Διὸ καὶ φησὶν* *ἐξέστησαν ἡμᾶς· γενόμεναι ὀρθριναὶ ἐπὶ τὸ μνημεῖον* ***οὐκ εὐαγγελισμὸν ἀληθείας καὶ φωτισμὸν τοῦτο νομίζοντες͵ ἀλλ΄ ὡς ἐκ ταραχῆς τινος καὶ φαντασίας*** *εἰπουσῶν αὐτῶν τὰ περὶ τῆς ἀναστάσεως͵ καὶ τὴν αὐτοῦ γε τοῦ Πέτρου μαρτυρίαν καὶ τοῦ Ἰωάννου͵ τὰ ὀθόνια μόνα ἐπὶ τοῦ μνήματος ἑωρακότων͵ οὐκ ἀληθοῦς ἀναστάσεως τεκμήριον ὑπελάμβανον τοῦτο͵ ὅτι μὴ αὐτὸν ἰδεῖν ἔλεγον*[[64]](#footnote-54).

## ε. Η ερμηνεία των Γραφών

Ο αντίλογος του Ιησού ξεκινά με την κλητική προσφώνηση *ὦ ἀνόητοι καὶ βραδεῖς τῇ καρδία.* Έτσι χαρακτηρίζονται αυτοί οι οποίοι είχαν θεωρήσει ***λήρο*-παραλήρημα** το ευαγγέλιο των μυροφόρων και είχαν υποστεί *έκσταση* από την πληροφορία του κενού τάφου. Αυτή η εισαγωγή των λόγων του Ιησού, η οποία αντιστοιχεί στον τόνο της επερώτησης με την οποία εισήγαγε την απάντησή του ο Κλεοπάς, λειτουργεί καταρχήν προσβλητικά και κατόπιν διεγερτικά για τους μαθητές *ἐξεγείρων αὐτοὺς διὰ τούτου κατὰ βραχὺ πρὸς τὴν τῆς ἀναστάσεως πίστιν*. Στη συνέχεια ο Ιησούς αντί να παραπέμψει στις δικές του προρρήσεις σχετικά με το Πάθος και την Ανάστασή του, όπως έγινε με τις Μυροφόρες, **διερμηνεύει - διανοίγει** *ἐν τῇ ὁδῷ* τις Γραφές, οι οποίες ομιλούν περί του εαυτού Του.

Όπως αποδεικνύει και η διπλή επανάληψη της φράσεως *κατά τας γραφάς* στην ομολογία πίστης της αρχέγονης Εκκλησίας που παρατίθεται στο Α' Κορ. 15, 3-5, η τεκμηρίωση του Πάθους και της Ανάστασης του Ιησού από τις γραφές αποτελούσε βασικότατο μέλημα της πρώτης Εκκλησίας. Ο ίδιος ο Ιησούς, ο οποίος στο δημόσιο κήρυγμά του δεν αρεσκόταν στη ραββινική μεθοδολογία της ανθολόγησης βιβλικών χωρίων, μετά την Ανάστασή του προσπαθεί μέσω της ερμηνείας των Γραφών να αποδείξει στους δύσπιστους συνοδοιπόρους ότι το πάθος και η ανάσταση του Μεσσία ήταν ενταγμένα στο θεϊκό ‘δει’. Οι λόγοι των Πράξεων ‘δημοσιεύουν’ τον τρόπο με τον οποίο διερμήνευσε ο ίδιος ο Ιησούς στους μαθητές του τις Γραφές. Ο ίδιος άλλωστε ο Ι. Χριστός εγκαινίασε τη δράση του στη συναγωγή της πατρίδας με την εξής ‘προγραμματική’ πράξη: Ανέγνωσε το σημαντικότατο για τις μεσσιακές προσδοκίες του ιουδαϊσμού Ησ. 61, 1-2α και κατόπιν διακήρυξε: *Σήμερον πεπλήρωται ἡ Γραφὴ αὓτη ἐν τοῖς ὠσὶν ὑμῶν* *ἐν τοῖς ὠσίν ῠμῶν* (4, 16-30)*.* Σημειώνουν σχετικά οι Πατέρες: *Αὐτὸς δὲ τῆς τοιαύτης ἀπιστίας τελείως αὐτοὺς ἐλευθερῶσαι βουλόμενος͵ ἀνεμίμνησκε τῶν παλαιῶν προρρήσεων͵ παράγων εἰς μαρτυρίαν Μωσέα τε καὶ τοὺς προφήτας͵ ἑρμηνεύων τὰ ἐπικεκρυμμένα͵ καὶ τὰ πρὸς τοὺς ἀναξίους ἀσαφῆ τοῖς ἀξίοις σαφηνίζων […] Ἐπειδὴ δὲ τέως οἱ οφθαλμοὶ αὐτῶν ἐκρατοῦντο τοῦ μὴ ἐπιγνῶναι αὐτὸν͵ὥς φησιν ὁ Εὐαγγελιστὴς͵ ἕως οὗ ὁ λόγος τῆς τοῦ Σωτῆρος διδασκαλίας εἰσελθὼν εἰς τὰς καρδίας αὐτῶν͵ εὐπαράδεκτον τὴν πίστιν εἰργάσατο.*

Η ερμηνεία των Γραφών εκ μέρους του Ιησού, όπως αποδεικνύεται από την **καύση** που προκαλεί στις καρδιές των συνοδοιπόρων, δεν αποσκοπεί στο να αποδείξει εγκεφαλικά το γεγονός ότι η πορεία του δοξασμού του Μεσσία περνά μέσα από το πάθος. Η χριστολογική εξήγηση των Γραφών από τον ίδιο τον Ι. Χριστό είναι **προφητεία** και **ευαγγελισμός** (πρβλ. Α’ Κορ. 12, 10. 30. 14, 5. 13. 26-28). Όπως σημειώνει ο Π. Ανδριόπουλος[[65]](#footnote-55) αναλύοντας τον όρο *ερμηνεία* που χρησιμοποιείται στο στ. 28 (με το προσθετικό επιτακτικό *δια*-), *το έργο του Ερμού διαγγελέως των βουλών του θεών, ήτο να ερμηνεύη, να καθιστά δηλαδή φανεράν, να διασαφηνίζη και ούτω κάμνη κατανοητήν την βουλήν των θεών εις τους ανθρώπους, διό και εκαλείτο τρισμέγιστος και ερμηνευτής των βουλών του θεού*. Ο ίδιος καθηγητής παραθέτει επίσης χωρία του Φίλωνα σύμφωνα με τα οποία *ἑρμηνεὺς ἐστὶν ὁ προφήτης ἒνδοθεν ὑπηχοῦντος τὰ λεκτέα τοῦ Θεοῦ* (Περί Άθλων 55). Στην Π.Δ. **η καύση**, η οποία συντελείται στις καρδιές των μαθητών με τη χριστολογική ερμηνεία των Γραφων συνδέεται έντονα με τη διακήρυξη του πύρινου προφητικού λόγου, ο οποίος με το να είναι εκφραστής του θείου θελήματος δημιουργεί ***κρίση*** στις συνειδήσεις των ανθρώπων και των λαών, κατακαίοντας την καρδιά ακόμη και του ιδίου του προφήτη που τον αναγγέλλει (Ιερ. 20, 9). συνδέεται επίσης στη Γραφή με την υπερβολική **αγάπη:** *κραταιά ὡς θάνατος ἀγάπη, σκληρὸς ὡς ἃδης ζῆλος περίπτερα πυρός φλόγες αὐτῆς ὓδωρ πολύ οὐ δυνήσεται σβέσαι τὴν ἀγάπην καὶ ποταμοί οὐ συγκλήσουσιν* (Άσμα Ασμάτων 8, 6). Η διερμηνεία συνεπώς των Γραφών έχει ως αποτέλεσμα την κάθαρση της καρδιάς των μαθητών από όλες τις συμβατικές εικόνες που είχαν περί Μεσσία και το άναμμα της φλόγας της πρωτόγνωρης αγάπης - του ζήλου προς το Πρόσωπό Του.

Αυτή η καύση αποτελεί στο κατά Λουκάν την πρώτη προϋπόθεση και την πρώτη συνέπεια κατανόησης των Γραφών, αλλά δεν είναι αρκετή στο να οδηγήσει στη γνώση του Ι. Χριστού. στη σκηνή, που ακολουθεί, το επόμενο βήμα του Ιησού θα είναι αμέσως μετά τη βρώση ψαριού και μελιού **να διανοίξει το νου τους** *tou/ sunie,nai ta.j grafa,j* (στ. 45). Μάλιστα σε αυτή τη φάση θα προστεθεί από τον Ευαγγελιστή και η κατανόηση του *οικουμενικού* μηνύματος του Ευαγγελίου. Η διαδικασία αυτής της μεταμόρφωσης των αισθητηρίων των μαθητών η οποία, όπως αποδεικνύεται από την εξαιρετική αυτή περικοπή, είναι απαραίτητη για την κατανόηση των Γραφών, ολοκληρώνεται την ημέρα της Πεντηκοστής με την έλευση του **Πνεύματος με τη μορφή πύρινων γλωσσών** (Πρ. 2, 1-4). Εκείνη την ημέρα ο Πέτρος θα αποκτήσει πλήρως την ικανότητα να διερμηνεύει ο ίδιος με παρρησία τις Γραφές. Το κήρυγμά του αυτό επίσης θα προκαλέσει *καύση*, κρίση δηλαδή στις συνειδήσεις των ακροατών του, μετάνοια και ζήλο προς τον Ιησού, όπως συμβαίνει και στην υπό εξέταση περικοπή με τους δύο μαθητές (πρβλ. Απ. 11, 5). Σημειώνει ο Λουκάς στις Πράξεις σχετικά με το αποτέλεσμα της κηρυγματικής ερμηνείας των Γραφών (Ιωήλ 3, 1-5. Ψ. 15, 8-11. Ψ.109 [110], 1) από τον κορυφαίο μαθητή αμέσως μετά την επιφοίτηση του αγ. Πνεύματος: *Ἀκούσαντες δὲ κατενύγησαν τὴν καρδίαν͵ εἶπόν τε πρὸς τὸν Πέτρον καὶ τοὺς λοιποὺς ἀποστόλους͵ Τί ποιήσωμεν͵ ἄνδρες ἀδελφοί; Πέτρος δὲ πρὸς αὐτούς͵ Μετανοήσατε͵ καὶ βαπτισθήτω ἕκαστος ὑμῶν ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν ὑμῶν͵ καὶ λήμψεσθε τὴν δωρεὰν τοῦ ἁγίου πνεύματος· ὑμῖν γάρ ἐστιν ἡ ἐπαγγελία καὶ τοῖς τέκνοις ὑμῶν καὶ πᾶσιν τοῖς εἰς μακρὰν ὅσους ἂν προσκαλέσηται κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν. ἑτέροις τε λόγοις πλείοσιν διεμαρτύρατο͵ καὶ παρεκάλει αὐτοὺς λέγων͵ Σώθητε ἀπὸ τῆς γενεᾶς τῆς σκολιᾶς ταύτης. οἱ μὲν οὖν ἀποδεξάμενοι τὸν λόγον αὐτοῦ ἐβαπτίσθησαν͵ καὶ προσετέθησαν ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ψυχαὶ ὡσεὶ τρισχίλιαι. ἦσαν δὲ προσκαρτεροῦντες τῇ διδαχῇ τῶν ἀποστόλων καὶ τῇ κοινωνίᾳ͵ τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου καὶ ταῖς προσευχαῖς. Ἐγίνετο δὲ πάσῃ ψυχῇ φόβος͵ πολλά τε τέρατα καὶ σημεῖα διὰ τῶν ἀποστόλων ἐγίνετο* (2, 37-43).

Αξιοσημείωτο επίσης στοιχείο είναι ότι η ερμηνεία-ο ευαγγελισμός γίνεται **καθ’ οδόν** (περιπατητικά). Ολόκληρο το έργο του Λουκά χρησιμοποιεί με έμφαση το σύμβολο της *οδού* προκειμένου να δώσει σε κάθε *Θεόφιλο* που κατακλύζεται από μια υπερπροσφορά θρησκειών μυστηριακών και φιλοσοφιών μυστικιστικών την απάντηση στο ερώτημα ‘ποιά είναι η οδός προς την αλήθεια και την ζωή’. Η ίδια η πίστη παρουσιάζεται στα έργα του Λκ. ως *η οδός του Κυρίου* (18, 25. 19, 9. πρβλ. 1QS 9, 17. 10, 20) και οι χριστιανοί ως οι ‘της οδού’(Πρ. 9, 2). Η διαδικασία της ‘καθ’ οδόν ερμηνευτικής’ συντελείται και στις Πράξεις με τον ευνούχο θησαυροφύλακα της βασιλίσσης των Αιθιόπων, η οποία έφερε τον τίτλο ‘Κανδάκη’ (Πρ. 8, 28-35). Ο αξιωματούχος αυτός από τη Μερώη της Νουβίας (Σουδάν) βρίσκεται στην ‘έρημη’ μήκους 100 χλμ. οδό η οποία συνέδεε την πρωτεύουσα του Ισραήλ νοτιοδυτικά με την ελληνιστική Γάζα.

Η διήγηση αυτή επίσης κατέχει περίοπτη θέση στο έργο του Λουκά γιατί αποτελεί την πρώτη ένταξη εθνικού (και μάλιστα όχι ευρωπαίου αλλά αφρικανού) στο χριστιανισμό τη στιγμή κατά την οποία και αυτός (όπως και οι δύο μαθητές της περικοπής) επιστρέφει–κατεβαίνει *από τα Ιεροσόλυμα* ίσως *απογοητευμένος* γιατί του απαγορεύθηκε η είσοδός του στο Ναό πέραν της αυλής των εθνικών και η πλήρης ένταξή του στον εκλεκτό ισραηλιτικό λαό ένεκα του ότι ήταν ευνούχος (πρβλ. Δτ. 23, 2-9).

Και στις δύο περιπτώσεις η ερμηνεία συντελεί στον **ευαγγελισμό** ο οποίος έχει ως συνέπεια τον εσωτερικό συγκλονισμό των ακροατών της. Η διαφορά μεταξύ των δύο περικοπών έγκειται στο ότι ενώ στην παραπάνω περικοπή η ερμηνεία έχει ως θέμα της το Ησ. 53, 7-8 (σύμφωνα με τη μετάφραση των Ο', όπου όμως κατά παράδοξο τρόπο παραλείπεται η αντιπροσωπευτική θυσία του πάσχοντος δούλου) στο Λκ. 24 γίνεται τριπλή αναφορά στην ερμηνεία όλων των Γραφών (στ. 25. 27. 44). η πολλαπλή επανάληψη του ***πᾶς*** στο κεφάλαιο αναφορικά με τις Γραφές αποσκοπεί στο να δώσει έμφαση (α) στο γεγονός ότι δια της πορείας του Ιησού στον κόσμο εκπληρώθηκαν όλες οι προφητείες και όχι μόνον εκείνες περί αποκαταστάσεως του έθνους του Ισραήλ και της ελεύσεως ενός ένδοξου Μεσσία και (β) ότι η Γραφή αποτελεί ένα ενιαίο σύνολο αφού σημείο αναφοράς της είναι ο ίδιος ο Χριστός.

## ς. Η θέα του αναστημένου Ιησού

Η πλήρης αποκάλυψη του Λόγου δεν επιτελείται με την ερμηνεία των Γραφών, αλλά με την κλάση του άρτου, όπως τονίζεται με έμφαση και με το στ. 35, ο οποίος κατακλείει την περικοπή[[66]](#footnote-56). Εκείνη τη στιγμή *διηνοίχθησαν οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτῶν καὶ ἐπέγνωσαν αὐτόν****.*** Ο Ιησούς δεν αποκαλύπτεται με κάποιο συγκλονιστικό τρόπο, όπως συνέβη στο Σινά, αλλά απλώς με τον τεμαχισμό του άρτου και το γεύμα που επακολουθεί. Αποκαλύπτεται δηλαδή με μια καθημερινή πράξη, η οποία προϋποθέτει κοινότητα, συγ-χώρεση, μοίρασμα, πληρότητα, χαρά. Η κλάση του άρτου στα χωρία Πρ. 2, 46 (όπου διακρίνεται από τη *μετάληψη τροφής*) και στο 20, 7 δηλώνει την ευχαριστηριακή λειτουργική σύναξη, η οποία αποτελούσε το χαρακτηριστικό γνώρισμα του χριστιανισμού. Το συγκεκριμένο γεύμα, το οποίο κατά παράδοξο τρόπο παραθέτει ο Ιησούς και όχι εκείνοι, οι οποίοι τον παραβίασαν να μείνει μαζί τους επειδή ‘κέκλικεν η ημέρα’, δεν φαίνεται να είναι απόλυτα ευχαριστηριακό, όπως συμβαίνει στο Λκ. 22, 14-23 ούτε μεσσιανικό, αλλά *τύπος* και των δύο. Υπενθυμίζει στον ακροατή τις διάφορες τράπεζες στις οποίες συμμετείχε κατά τη δημόσια δράση Του ο Ιησούς. Παραπέμπει ιδιαιτέρως στο δείπνο το οποίο παρέθεσε ο Ιησούς ως ‘καλός ποιμήν’ στους 5.000 στη Βηθσαϊδά επίσης το εσπέρας (9, 10 – 17) όταν αφού ευλόγησε τον Θεό τους επέδωσε τον άρτο. Το συγκεκριμένο δείπνο συνδυάζεται μόνον από τον Λουκά, με την αποκάλυψη του Ιησού ως πάσχοντος και αναστημένου Μεσσία. Κατά τη διάρκεια του δείπνου στους Εμμαούς επίσης διανοίγονται οι οφθαλμοί των δύο μαθητών και συνειδητοποιούν την ταυτότητα του συν-τρόφου τους, ο οποίος όμως αμέσως κατόπιν *άφαντος εγένετο απ’ αυτών*. Οι Πατέρες αιτιολογούν αυτή την ενέργεια του Ιησού ως εξής: *ὅτε λοιπὸν ἐπίστευσαν τοῖς λόγοις αὐτοῦ͵ τότε καὶ τὴν ὄψιν ἐμφανῆ καθίστησιν αὐτοῖς· οὐ μὴν συμπαραμένει· αὐτὸς γάρ φησιν͵ αφαντος ἐγένετο ἀπ΄ αὐτῶν·* ***οὐκέτι γὰρ μετὰ τὴν ἀνάστασιν τὰ τοῦ Κυρίου πρὸς τοὺς μαθητὰς τοιαῦτα οἷα τὰ πρότερον͵ ὅπως ἐκ τούτου πλειόνως τὸν πόθον ἐπαυξήσωσιν***.

Η πορεία από την απογοήτευση στην πίστη και την ιεραποστολική μαρτυρία ολοκληρώνεται με την ανάσταση των μαθητών την ίδια ώρα, την επιστροφή τους στον τόπο της Σταύρωσης και της Ανάστασης, την Ιερουσαλήμ και τη μεταφορά του χαρμόσυνου μηνύματος στους υπολοίπους μαθητές. Αυτή την επιστροφή-τη μετάνοια δεν μπορούν να την εμποδίσει ούτε η σωματική κόπωση και πείνα ούτε το κοσμικό σκοτάδι, το οποίο ήδη είχε απλωθεί. Κάθε άνθρωπος που γεύεται τη χαρά της θέας του αναστημένου Ιησού αισθάνεται την ανάγκη μετάδοσης του μηνύματος αυτού στους αδελφούς του και τον κόσμο (πρβλ. Λκ. 1, 26-42).

Ολόκληρη η έντεχνη περικοπή της πορείας προς Εμμαούς πλαισιώνεται από ρήσεις περί της δυνατότητας πνευματικής οράσεως εκ μέρους των μαθητών. Όταν προσεγγίζει ο Ιησούς τον Κλεοπά και τον άλλο μαθητή ο ευαγγελιστής σημειώνει χωρίς να δηλώνει το ποιητικό αίτιο της πνευματικής τύφλωσης των μαθητών: *οἱ δὲ ὀφθαλμοὶ αὐτῶν ἐκρατοῦντο τοῦ μὴ ἐπιγνῶναι αὐτόν* (στ.16). Στο κέντρο της βρίσκεται η πικρή διαπίστωση του Κλεόπα ότι οι μάρτυρες του κενού τάφου *αὐτὸν* *(τον ίδιο τον αναστημένο Κύριο) οὐκ εἶδον***.** Μετά την ‘καυστική’ χριστοκεντρική ερμηνεία των Γραφών και κατά την κλάση του άρτου, παρότι ήταν εσπέρας, διανοίγονται οι οφθαλμοί των μαθητών, οι οποίοι μέχρι τότε δεν μπορούσαν να κατανοήσουν ένα Μεσσία εσταυρωμένο από άφατη αγάπη προς τον άνθρωπο και αναστημένο από τον τάφο (Λκ. 18, 38). Τότε οι μαθητές **επιγινώσκουν** τον Ιησού. Το ρ. *ἐπιγινώσκω* στην Αγία Γραφή ιδίως όταν έχει αντικείμενο τον Θεό δε σημαίνει απλώς τη γνώση, αλλά την αναγνώριση και την πίστη του Θεού *με δέος και σεβασμό* (Ωσηέ 5, 4. Ιώβ 34, 27. Σοφ. 12, 27). Προφανώς οι μαθητές αφού διήνυσαν την υπαρξιακή πορεία της καθόδου στον άδη της απελπισίας, οδηγήθηκαν στην πίστη του προσώπου του μέσω της ερμηνείας των Γραφών και του δείπνου που παρέθεσε ο Ιησούς, ο οποίος τους προσήγγησε και συμπορεύτηκε μαζί τους την ίδια οδό μαζί τους. Για να κατανοήσει κανείς το πόσο σημαντικό είναι στο κατά Λουκάν το μοτίβο της διάνοιξης των πνευματικών οφθαλμών πρέπει να λάβει υπόψη του ότι ολόκληρο το δίτομο έργο του Λουκά εισάγεται και κατακλείεται με περικοπές που αφορούν την πνευματική όραση-θέαση του Ιησού ως Θεού ή και το αντίστροφο. Στην Πρωτοϊστορία οι ποιμένες μέσα στη κοσμική νύκτα απολαμβάνουν τη θέα της δόξας του Κυρίου (1, 9) και ο γέρων Συμεών δοξολογεί τον Κύριο γιατί δια του αγ. Πνεύματος αποκτά τη δυνατότητα να τον δει και να ‘απολυθεί’ εν ειρήνη. Το ίδιο το νήπιο-Ιησούς αποτελεί ‘φως’ που φωτίζει τους εθνικούς και λαμπρύνει τον λαό του Ισραήλ (Λκ. 2, 25-32). Στη Ναζαρέτ στα εγκαίνια της δράσης του ο Ιησούς υπόσχεται να εκπληρώσει την προφητεία του Ησαΐα (61, 1) και να χαρίσει το φως στους τυφλούς (Λκ. 4, 17-30. πρβλ. 7, 21. 18, 35). Οι οφθαλμοί των συμπατριωτών του, όμως, παρότι είναι στραμμένοι πάνω του με θαυμασμό, εντούτοις είναι τυφλοί πνευματικά. μόλις αυτός διακηρύσσει τη μεσσιανικότητά του *ἤγαγον αὐτὸν ἕως ὀφρύος τοῦ ὄρους ἐφ΄ οὗ ἡ πόλις ᾠκοδόμητο αὐτῶν͵ ὥστε κατακρημνίσαι αὐτόν*. Στην αρχή του Οδοιπορικού προς την Ανάληψη μετά την ‘υποστροφή’ των 70 μαθητών, ο Ιησούς ευχαριστεί τον Πατέρα για την αποκάλυψη που έκανε στα ‘νήπια’ και εν συνεχεία μακαρίζει τα ‘νήπια’-τους μαθητές με τον εξής μακαρισμό: *Μακάριοι οἱ ὀφθαλμοὶ οἱ βλέποντες ἃ βλέπετε. λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι πολλοὶ προφῆται καὶ βασιλεῖς ἠθέλησαν ἰδεῖν ἃ ὑμεῖς βλέπετε καὶ οὐκ εἶδαν͵ καὶ ἀκοῦσαι ἃ ἀκούετε καὶ οὐκ ἤκουσαν* (10, 23-4). Ολόκληρο το έργο του Λουκά κατακλείεται με τη διαπίστωση ότι παρόλο που ο Παύλος αποδεικνύει στους Ισραηλίτες στο κέντρο της Pax Romana, τη Ρώμη, ότι οι Γραφές ομιλούν για τον Χριστό, εκείνοι παραμένουν τυφλοί σε αυτό το λυτρωτικό γεγονός (Πρ. 28, 23-28).

Στην προς Εμμαούς περικοπή η φράση *διηνοίχθησαν οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτῶν καὶ ἐπέγνωσαν αὐτόν* **παραπέμπει** άμεσα στην αφήγηση της Πρωτοϊστορίας (Γεν. 3). Ο διάβολος δελεάζει την Εύα με τα εξής λόγια: *ᾔδει γὰρ ὁ θεὸς ὅτι ἐν ᾗ ἂν ἡμέρᾳ φάγητε ἀπ΄ αὐτοῦ͵* ***διανοιχθήσονται ὑμῶν οἱ ὀφθαλμοί͵*** *καὶ ἔσεσθε ὡς θεοὶ γινώσκοντες καλὸν καὶ πονηρόν.* Η συνέχεια είναι γνωστή: *καὶ* ***εἶδεν*** *ἡ γυνὴ ὅτι καλὸν τὸ ξύλον εἰς βρῶσιν καὶ ὅτι* ***ἀρεστὸν τοῖς ὀφθαλμοῖς ἰδεῖν καὶ ὡραῖόν ἐστιν τοῦ κατανοῆσαι****͵ καὶ λαβοῦσα τοῦ καρποῦ αὐτοῦ ἔφαγεν· καὶ ἔδωκεν καὶ τῷ ἀνδρὶ αὐτῆς μετ΄ αὐτῆς͵ καὶ ἔφαγον. καὶ διηνοίχθησαν οἱ ὀφθαλμοὶ τῶν δύο͵ καὶ ἔγνωσαν ὅτι γυμνοὶ ἦσαν͵ καὶ ἔρραψαν φύλλα συκῆς καὶ ἐποίησαν ἑαυτοῖς περιζώματα. Καὶ ἤκουσαν τὴν φωνὴν κυρίου τοῦ θεοῦ περιπατοῦντος ἐν τῷ παραδείσῳ* ***τὸ δειλινόν****͵ καὶ ἐκρύβησαν ὅ τε Αδαμ καὶ ἡ γυνὴ αὐτοῦ ἀπὸ προσώπου κυρίου τοῦ θεοῦ ἐν μέσῳ τοῦ ξύλου τοῦ παραδείσου. καὶ ἐκάλεσεν κύριος ὁ θεὸς τὸν Αδαμ καὶ εἶπεν αὐτῷ Αδαμ͵ ποῦ εἶ; καὶ εἶπεν αὐτῷ Τὴν φωνήν σου ἤκουσα περιπατοῦντος ἐν τῷ παραδείσῳ καὶ ἐφοβήθην͵ ὅτι γυμνός εἰμι͵ καὶ ἐκρύβην* (Γεν. 3, 5-9). Στο «μυστικό σατανικό δείπνο» της Εδέμ μέσω της βρώσης του καρπού οι οφθαλμοί του ανθρώπου διανοίγονται καταρχήν για να θεωρήσουν *ὃτι* *καλὸν τὸ ξύλον εἰς βρῶσιν καὶ ὅτι ἀρεστὸν τοῖς ὀφθαλμοῖς ἰδεῖν καὶ ὡραῖόν ἐστιν τοῦ κατανοῆσαι* και κατόπιν για να συνειδητοποιήσουν την υπαρξιακή γυμνότητα και τη φθαρτότητα που συναποκομίζει η υβριστική αυτοθεοποίηση των δυνατοτήτων του. Στο Λουκά η κλάση και η βρώση του άρτου **το εσπέρας** οδηγούν στην αναγνώριση και την πίστη στο Δημιουργό, τον οποίο προσπάθησε να αποφύγει **το δειλινό** ο Αδάμ. Στη διήγηση της Πρωτοϊστορίας δεσπόζει η ερώτηση *Ἀδάμ͵ ποῦ εἶ;* ενώ στην αφήγηση του Λουκά η ερώτηση που πλανάται είναι το πού βρίσκεται ο νέος Αδάμ. Στην πρώτη αφήγηση τη ζωή διαδέχεται ο θάνατος. Στη δεύτερη ο θάνατος συντρίβεται και θριαμβεύει η ζωή.

Μια άλλη παρόμοια ανατροπή της μεταπτωτικής κατάστασης, θαυμαστή μετάβαση από την πνευματική τυφλότητα και ζόφωση στο φως, σηματοδοτεί στις Πράξεις επίσης μια αφήγηση πορείας πάνω σε μια οδό που οδηγεί από απιστία στην πίστη. είναι αυτή (η πορεία) του Σαύλου επίσης από τα Ιεροσόλυμα, προς τη Δαμασκό, η οποία περιγράφεται τρεις φορές στις Πράξεις (Πρ. 9, 1-19. 22, 6-11. 26, 12-18. πρβλ. Α’ Κορ. 9, 1. 15, 8. Β’ Κορ. 4, 6. Γαλ. 1, 12.15.16). Και στις δύο περιπτώσεις η διάνοιξη των οφθαλμών συνδυάζεται με **πορεία**, η οποία έχει σημείο αφετηρίας την Ιερουσαλήμ. Και στις δύο περιπτώσεις οι πρωταγωνιστές έχουν πληροφορηθεί περί της εισόδου του Ιησού στη δόξα από εξαστράπτοντες μάρτυρες (μυροφόρες, Στέφανος) και έχουν γίνει ακροατές αντίστοιχης ερμηνείας των Γραφών. Στις Πράξεις το πρόσωπο του Σαύλου εισάγεται αμέσως μετά τη μακρά δημηγορία του Στεφάνου, όπου μέσω μιας ευρείας αναφοράς στις Γραφές συνοψίζεται ολόκληρη η Ιστορία της θείας Οικονομίας. Μεταξύ του μαρτυρίου του Στεφάνου και της οδοιπορίας του Σαύλου στη Δαμασκό μεσολαβεί μάλιστα η ήδη εξετασθείσα αφήγηση της πορείας του Ευνούχου από την άγνοια στη γνώση μέσω της χριστολογικής ερμηνείας του Ησ. 53. Η χριστολογική ερμηνεία των Γραφών γίνεται έτσι το μέσον μετάβασης από την αχλύ της άγνοιας προς το φως της γνώσης. Και στις δύο περιπτώσεις ο Ιησούς παραμένει άγνωστος καταρχήν στη συνείδηση των πρωταγωνιστών ενώ η παρουσία του είναι καυστική. Και στις δύο περικοπές παρεμβάλλονται τρεις ημέρες αναμονής στο σκοτάδι. Η διάνοιξη των οφθαλμών σχετίζεται τέλος με την ‘ανάσταση’ των πρωταγωνιστών και την περαιτέρω εξαγγελία της ανάστασης του Κυρίου.

## ζ. Συμπεράσματα

Από τα παραπάνω γίνεται κατανοητό ότι η διάνυση της αποστάσεως των εξήντα *σταδίων* από τα Ιεροσόλυμα προς την άσημη κωμόπολη των Εμμαών σε ένα συγγραφέα ο οποίος, όπως αποδείχθηκε, στηρίζει το έργο του στο σύμβολο της *οδού* και της αέναης ιεραποστολικής πορείας στα έσχατα της γης (Πρ. 1, 8. πρβλ. Ησ. 49, 6) σηματοδοτεί τη *σταδιακή* αποκάλυψη της δόξας του εσταυρωμένου Ιησού του Ναζωραίου σε κάθε σκεπτικιστή της αναστάσεως. Tαυτόχρονα ταυτίζεται με την προοδευτική έξοδο των μαθητών από το σκοτάδι της άγνοιας και της απόγνωσης στο φως της γνώσης και της πίστης-Ομολογίας ότι ‘όντως ανέστη ο Κύριος’. Είναι παραδειγματική του τρόπου με τον οποίο προσεγγίζει ο αναστημένος Ι. Χριστός τον άνθρωπο στον άδη της απιστίας και της απελπισίας. Η οδός που μπορεί να οδηγήσει τον τελευταίο στην εμπειρική και βιωματική αποδοχή του γεγονότος της αναστάσεως και ταυτόχρονα στην προσωπική του ανάσταση και τη διακήρυξη ότι ‘όντως ανέστη ο Κύριος’ διέρχεται από την ‘καυστική’ χριστοκεντρική ερμηνεία των Γραφών και κυρίως από την κοινοβιακή ευχαριστηριακή κλάση του άρτου.

Με την περικοπή της πορείας στους Εμμαούς, τη *δεύτερη* κατά σειρά αναστάσιμη αφήγηση στο κατά Λουκάν, ο έλληνας ευαγγελιστής και ιατρός προσπαθεί να καταγράψει τον τρόπο με τον οποίο Ιησούς, παρότι αναστημένος, *προσεγγίζει* έναν κόσμο, ο οποίος κατηφορίζει προς την απελπισία, δίνοντας ακόμα και μετά το επίγειο τέλος του σε αυτόν δυνατότητες εμπειρικής και βιωματικής επιβεβαίωσης της σωματικής ανάστασης του *δεσμώτῃ δυσπότμου θεοῦ [...] διὰ τὴν λίαν φιλότητα βροτῶν* (Αισχ. Προμ. 119 - 123). Πρέπει να σημειωθεί ότι στον ελληνιστικό κόσμο, όπου απευθύνεται το δίτομο έργο του Λουκά, ο θάνατος αποτελούσε ‘όντως φοβερώτατο μυστήριο’. Σε επιτύμβιες στήλες συχνά απαντάται η σύντμηση ***nffnsnc.***

**N(on) f(ui), f(ui), n(on) s(um), n(on) c(uro)**

**Εγώ δεν ήμουν, κατόπιν υπήρξα, τώρα δεν υπάρχω,**

**δε με ενδιαφέρει**

Αυτό το πρόβλημα προσπάθησαν να επιλύσουν τα Ελευσίνια και τα Ορφικά μυστήρια, τα οποία με το μυθικό επαναλαμβανόμενο χαρακτήρα τους δεν πρόσφεραν ουσιαστική *σωτηρία* από τον πόνο του θανάτου. Με την υποτίμηση και δαιμονοποίηση της ιστορίας και της σάρκας ουσιαστικά ενέτειναν το τραγικό αίσθημα της φυλάκισης σε έναν κόσμο άκοσμο και άξενο. Οι μορφές του Διονύσου, του Ηρακλή, του Ασκληπιού και των Διοσκούρων οι οποίες διαδιδόταν ότι νίκησαν τον Άδη και επέστρεψαν από αυτόν, ακολουθώντας το φυσικό κύκλο της φθοράς και της ανανέωσης, ήταν μορφές μυθικές, κατά τον Πλούταρχο ‘δαιμονικές’, και συνεπώς δεν μπορούσαν να καταλύσουν το φόβο του θανάτου. Γι’αυτό και το σύνθημα το οποίο κυριαρχούσε ήταν όντως αυτό που επισημαίνει ο Παύλος στο Α' Κορ. 15, 32: φάγωμεν, πίωμεν, *αὒριο γὰρ ἀποθνήσκομεν.*

Η προς Εμμαούς περικοπή του Λουκά με την πορεία που διαγράφει από το σκοτάδι της απελπισίας προς το φως της ανάστασης και την ταυτόχρονη διάνοιξη των πνευματικών οφθαλμών είναι παράλληλη της πλατωνικής εξόδου προς το φως εκείνων των δεσμωτών που είχαν εθιστεί στο να ζούνε στο σκοτεινό βάθος μιας σπηλιάς αντικρίζοντας αενάως τις σκιές (την εικονική πραγματικότητα) των πραγμάτων (Πολιτ. VII 514a-521b. 539d-541b). Η πορεία αυτή προς το φως δεν συντελείται στο κατά Λουκάν με τη φυγή από το σώμα, την ιστορία και τον κόσμο και την αυτάρεσκη ατομική θεωρία των Ιδεών ούτε μέσω της ανθρωπιστικής παιδείας αλλά πραγματοποιείται μέσω της συμπόρευσης και ειδικότερα μέσω της χριστοκεντρικής ερμηνείας των Γραφών και της κλάσης του άρτου. Τα δύο στοιχεία αποτελούσαν τα συστατικά της λατρείας των πρώτων χριστιανών. Η θεία Λειτουργία της μιάς των Σαββάτων, η οποία στο Λουκά είναι περιβεβλημένη με τον συμβολισμό της όγδοης ημέρας (δηλαδή της αιωνιότητας), με τη θεία Κοινωνία των όντων και των ανθρώπων μεταξύ τους και με τον Ιησού Χριστό αποτελεί για τον Λουκά την μόνη **οδό** προς το φως της γνώσεως και της ελπίδας. Η θέα αυτού του φωτός της αναστάσεως στο ‘εσπέρας’ αυτού του κόσμου προϋποθέτει τη διάνοιξη των πνευματικών οφθαλμών, οι οποίοι μετά την προσπάθεια αυτοθέωσης των πρωτοπλάστων έχουν πάψει να θεωρούν *επιστημονικά* τον Θεό και τα όντα. Δεν αποκλείεται μάλιστα το μοτίβο της τύφλωσης και του φωτός να δημιουργούσε στο νου κάποιων ακροατών συνειρμούς με την κορυφαία τραγωδία του Οιδίποδα. Στο εξαίρετο αυτό δράμα της αρχαιότητας η αποκάλυψη της απόλυτης αλήθειας τυφλώνει ενώ στο Ευαγγέλιο το ίδιο γεγονός οδηγεί τους δύο μαθητές στο φως και την ελπίδα. Το σίγουρο είναι ότι οι συνηγμένοι επί το αυτό ακροατές του Ευαγγελίου μετά την ακρόαση αυτής της περίτεχνης περικοπής και τη βίωση της ερμηνείας των Γραφών και της κλάσης του άρτου ανακάλυπταν τον τρόπο με τον οποίο καλούνται να εγκαταλείψουν κάθε ιδέα δημιουργίας ενός γκέττο και να προσεγγίσουν μαζί με τον Ιησού τον κατηφορίζοντα προς την απελπισία κόσμο προκειμένου να του μεταλαμπαδεύσουν το φως της αναστάσεως.

## Επίμετρο. Η εμφάνιση του Ιησού στη Μαρία τη Μαγδαληνή

Παρόμοια αναστάσιμη αφήγηση με τη διήγηση του Λουκά όσον αφορά τη δραματικότητα και χρήση της τραγικής άγνοιας είναι στο κατά Ιωάννην (όπου επίσης η διαλεκτική φωτός και σκοταδιού είναι έντονη) η δεύτερη εμφάνιση του αναστάντος σαν κηπουρού στη Μαρία τη Μαγδαληνή (20, 1. 11-18), η οποία βρίσκεται σε αντιθετικό παραλληλισμό προς την αντίστοιχη εμφάνισή του στο δύσπιστο Θωμά (20, 24-29). Και σε αυτή την αφήγηση έχουμε μια προοδευτική θέα του αναστημένου Ιησού που οδηγεί στην αυτοψία και την ιεραποστολική μαρτυρία της ανάστασης του κυρίου. Είναι χαρακτηριστικό ότι ο Ιωάννης μόνος από όλους τους Ευαγγελιστές επισημαίνει ότι ο τόπος που προδόθηκε, σταυρώθηκε και κατόπιν τάφηκε ο Ιησούς ήταν **κήπος**[[67]](#footnote-57). Οι συνειρμοί που γεννιούνται αμέσως στον ακροατή με τον κήπο της Εδέμ είναι έντονοι. Η δραματικότητα της αφήγησης στηρίζεται σε μια κλιμάκωση της θέας των δρώμενων σε αυτόν τον κήπο εκ μέρους της Μαρίας. Στο στ. 1 παρουσιάζεται η Μαρία να έρχεται *τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων Μαρία ἡ Μαγδαληνὴ πρωῒ σκοτίας ἔτι οὔσης εἰς τὸ μνημεῖον͵ καὶ βλέπει τὸν λίθον ἠρμένον ἐκ τοῦ μνημείου.* Αμέσως τρέχει προς το Σίμωνα Πέτρο και τον άλλο μαθητή για να δηλώσει την απώλεια του Κυρίου. Στο στ. 12 θεωρεί δύο αγγέλους *ἐν λευκοῖς καθεζομένους ἕνα πρὸς τῇ κεφαλῇ καὶ ἕνα πρὸς τοῖς ποσίν͵ ὅπου ἔκειτο τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ*. Στην ερώτησή τους *Γύναι͵ τί κλαίεις;* εκείνη απαντά *ὅτι ῏Ηραν τὸν κύριόν μου͵ καὶ οὐκ οἶδα ποῦ ἔθηκαν αὐτόν.* Στο στ. 14 και αφού η Μαρία στρέφεται ***eivj ta. ovpi,sw*** αντικρύζει τον Ιησού *ἑστῶτα καὶ οὐκ ᾔδει ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν.* Ακολουθεί η εξής στιχομυθία: *λέγει αὐτῇ Ἰησοῦς͵ Γύναι͵ τί κλαίεις; τίνα ζητεῖς*; Εκείνη θεωρώντας τον ως κηπουρό απαντά: *Κύριε͵ εἰ σὺ ἐβάστασας αὐτόν͵ εἰπέ μοι ποῦ ἔθηκας αὐτόν͵ κἀγὼ αὐτὸν ἀρῶ.* Μόλις ο Ιησούς την προσφωνεί με το όνομά της εκείνη απαντά *rabbouni* αφού όμως πάλι στραφεί. Ενώ στον κήπο της Εδέμ η συνάντηση της Εύας με τον όφι μετήλλαξε την παραδείσια χαρά σε πόνο και δάκρυ, η συνάντηση της Μαρίας με τον Κύριό της στον κήπο της ταφής και της ανάστασης του Ιησού γίνεται τόπος μεταβολής του κλάματος σε χαρά. Αυτή η μεταμόρφωση γίνεται μετά την υπαρξιακή στροφή της νέας Εύας Μαρίας προς τον αληθινό Κύριό *της* (εβρ. *ραββουνί*). Η εντολή του Ιησού στην Μαρία να μην το εγγίσει ανακαλεί μάλιστα τον λόγο της Εύας σχετικά με τη θεϊκή απαγόρευση του Θεού να εγγίσει το ξύλο της ζωής. Η Μαρία έπρεπε να μάθει ότι ο Ιησούς δεν ήταν στην ίδια κατάσταση όπως προτού σταυρωθεί αλλά ότι είχε εισέλθει σε κατάσταση δόξας. Το τέλος αυτής της αφήγησης ταυτίζεται με τον ευαγγελισμό της Ανάστασης προς τον ‘άλλον’. Η νέα Εύα φέρνει το μήνυμα της ελπίδας στο δύσπιστο Αδάμ.

**Σ.ΔΕΣΠΟΤΗ**

**Προλαλιά: ΕΝΑ «ΤΑΞΙΔΙ ΣΤΗ ΓΑΛΙΛΑΙΑ» ΤΩΝ ΣΧΕΣΕΩΝ ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΣΜΟΥ ΚΑΙ ΘΡΗΣΚΕΙΩΝ-ΘΡΗΣΚΕΥΤΙΚΩΝ ΚΟΙΝΟΤΗΤΩΝ ΤΟΝ 20ο ΑΙ.**

**Αγαπητές και αγαπητοί συνάδελφοι, Θα ήθελα ως Προλαλιά αυτού του Συνεδρίου, να κάνω μια ιστορική αναδρομή του πλαισίου εντός του οποίου η Χριστιανική Εκκλησία συνομίλησε με άλλες θρησκευτικές Κοινότητες. Έτσι θα φανούν και το υπόβαθρο και οι προοπτικές της θεματικής στου Συνεδρίου, το οποίο διοργανώνεται ως εκδήλωση του Μεταπτυχιακού Προγράμματος *Θεολογία και Κοινωνία* ενός Τμήματος που φέρει τον τίτλο *Κοινωνική Θεολογία και Θρησκειολογία* (όπως μόλις αποφασίστηκε από τις πανεπιστημιακές αρχές ενώ αναμένεται και η επικύρωση της Πολιτείας):**

1. **Έναν αιώνα σχεδόν μετά τη μικρασιατική Καταστροφή, την οποία διαδέχθηκε η οικονομική Κρίση του 1930, η Ελλάδα γίνεται και πάλι χώρος υποδοχής χιλιάδων μεταναστών από την Ανατολή ενώ σηκώνει ήδη στις πλάτες της την πολυεπίπεδη Κρίση που εγκαινιάστηκε το 2009. Είναι χαρακτηριστική η εικόνα *τέως* Μικρασιάτες πρόσφυγες στα νησιά να «αγκαλιάζουν» και να θάλπουν *νυν* μετανάστες. Τότε (1922) η «προσφυγιά» / ανταλλαγή πληθυσμών έγινε παράγων προόδου της Ελλάδος. Ταυτόχρονα, όμως, έγινε και αφορμή ομογενοποίησης του ελλαδικού πληθυσμού καθώς επί αρκετές δεκαετίες ήταν άπαντες ορθόδοξοι και μάλιστα πιστοί στις παραδόσεις έστω κι αν υποστήριζαν κατεξοχήν αριστερά κινήματα. Χαρακτηριστικό ήταν και το σύνθημα «Ελλάς Ελλήνων Χριστιανών» της Δικτατορίας σε συνδυασμό με τον φοίνικα που αναγεννάται από τις στάχτες του. Πλέον όσοι καταφθάνουν στα νησιά είναι κατεξοχήν Μουσουλμάνοι χωρίς να είναι σαφές σε ποιες ακριβώς «αιρέσεις» του Ισλάμ ανήκουν. Βεβαίως ήδη τη δεκαετία του 90, όταν άνοιξαν τα σύνορα με την Αλβανία, «κατέβηκαν» αρκετοί «αλλοδαποί» οι οποίοι όμως στην πλειονότητά τους ως «Βορειοηπειρώτες» βαπτίστηκαν.**
2. **Σε κάθε περίπτωση η Ελλάδα από τη «φύση» - γεωγραφία της λειτουργούσε ως γέφυρα μεταξύ Ανατολής και Δύσης έχοντας αρχαία παράδοση στη φιλοξενία, τον «προάγγελο» της χριστιανικής αγάπης. Πλέον προσφέρει στους ερευνητές αρκετά «πεδία» με χαρακτηριστική ποικιλία θρησκευτικών ταυτοτήτων, τα οποία μπορούν να αποτελέσουν αντικείμενο γόνιμης έρευνας. Τέτοια (πεδία), όπου κατεξοχήν συναναστρέφονται άνθρωποι ποικίλων ταυτοτήτων, είναι ο χώρος φιλοξενίας μεταναστών, η σχολική τάξη**[[68]](#footnote-58)**, η εταιρεία (όπου ανήκει και η ναυτιλία)**[[69]](#footnote-59)**, το «δωμάτιο» του νοσοκομείου. Εκεί, όπως πλέον και στο Διαδίκτυο, διασταυρώνονται οι θρησκευτικές ταυτότητες ενίοτε με ένταση αφού (α) οι εξ Ανατολής ορμώμενοι, καθορίζουν όλες τις πτυχές του βίου τους επί τη βάσει του θρησκευτικού «πιστεύω» ενώ (β) στους περισσότερους από τους προαναφερθέντες χώρους βιώνουν τη «διάβαση» - το πέρασμα σε ένα νέο «παράδειγμα» ζωής, που δοκιμάζει και την παραδεδομένη σχέση τους με το θείο. Οι χώροι φιλοξενίας (Hotspots) π.χ. επίσης αποτελούν οριακό πεδίο αλλαγής σελίδας στη ζωή μιας οικογένειας ευρισκόμενης «εν εξόδω» μετά από έναν ξεριζωμό. Η είσοδος στο Δημοτικό και Γυμνάσιο για κάθε παιδί συνδέεται με περάσματα σε νέους κόσμους, όπου ανατροφοδοτείται η έννοια «πατέρας» - «θεός». Το «κρεβάτι του πόνου» αναγνωρίζεται από πολλές θρησκείες ως «επίσκεψη του Θεού». Συνεπώς το μεγάλο ερώτημα και στην Ελλάδα είναι πλέον το εξής: Μπορεί άραγε η θρησκευτική ποικιλομορφία να λειτουργήσει γόνιμα στη συνύπαρξη και προαγωγή ενός κοινού στόχου;**
3. **Ο δυτικός κόσμος, έστω κι αν βιώνει επί δεκαετίες την πολυπολιτισμικότητα, καθώς έγινε χώρος υποδοχής μεταναστών πολύ νωρίτερα από την Ελλάδα και γενικότερα την Ανατολή, δεν έχει αναπτύξει τη *διαπολιτισμικότητα (την «επιτέλεση»)*. Ήδη τη δεκαετία του 60**[[70]](#footnote-60) **υποδέχθηκε μετανάστες από τις πρώην αποικίες της στην Αφρική, την Ελλάδα και την Τουρκία. Σύμφωνα με τον Ι. Παχουνδάκη**[[71]](#footnote-61)**, αρχικά εφαρμόσθηκε *(α)* το αφομοιωτικό μοντέλο μέσω της μονοπολιτισμικής και μονογλωσσικής διδασκαλίας του εθνικού κράτους. Η μητρική γλώσσα είναι ιδιωτική υπόθεση των αλλοδαπών. *(β)* Στο β’ μισό της δεκαετίας του 60 (και ενώ η Ευρώπη σήκωνε στις πλάτες της το άγος του Ολοκαυτώματος- «Σόαχ») εμφανίσθηκε το μοντέλο της ενσωμάτωσης: η παράδοση της μεταναστευτικής ομάδας γίνεται τμήμα της νέας εθνικής ταυτότητας ενώ και η πολιτισμική ετερότητα γίνεται αποδεκτή αν δεν θέτει σε κίνδυνο τις πολιτισμικές αρχές της κοινωνίας υποδοχής. Αυτό συνεπάγεται ανεκτικότητα στη θρησκεία, τα ήθη – έθιμα – ενδυμασία - μουσική. Τέτοια στοιχεία εισάγονται και στα προγράμματα σπουδών. *(γ)* Τη δεκαετία του 70 πρώτα στις ΗΠΑ εφαρμόσθηκε το πολυπολιτισμικό μοντέλο αφού ο εθνικός διαχωρισμός συνέχισε να αναπαράγεται. Η κριτική εστιάζεται στο εάν όντως επιτυγχάνεται κοινωνικοποίηση των πολιτών σε έναν κοινό πολιτισμό και εάν όντως η υπερβολική εστίαση στο πολιτισμικό επίπεδο τελικά παραβλέπει τα πραγματικά αίτια του ρατσισμού στις θεσμικές δομές. Εσχάτως υποστηρίχθηκε *(δ)* η διαπολιτισμική προσέγγιση αντί της πολυπολιτισμικής. Μετά τα τρομοκρατικά χτυπήματα στην «πόλη του φωτός» - το Παρίσι (σύμβολο του άθεου/ ουδετερόθρησκου κράτους και των ευρωπαϊκών αξιών της δημοκρατίας-ισονομίας**[[72]](#footnote-62)**) και το Βερολίνο, το θέμα του πώς αντιμετωπίζουμε στην Ευρώπη το φαινόμενο θρησκεία από ιδιωτική υπόθεση έγινε δημόσια και μάλιστα κορυφαία προτεραιότητα στην ατζέντα της Παιδείας και του Μάνατζμεντ.**
4. **Βεβαίως στη διαπολιτισμικότητα δεν βοηθά η μέχρι πρότινος εξοστρακισμός της θρησκευτικής ταυτότητας από την ίδια την Ευρώπη ακόμα από το Σύνταγμα αυτής. Πώς μπορεί άραγε να υπάρξει ουσιαστικός διάλογος με τον «άλλον» όταν δεν έχει ο συνομιλητής επίγνωση της δικής του ταυτότητας-ετεροπροσωπίας; Δεν είναι δυνατόν να αποσιωπάται το γεγονός ότι στο «αίμα» της όντως γηραιάς Ηπείρου (η οποία κατά τη μυθολογία «γεννήθηκε» στην Κρήτη), τρέχει επί μία χιλιετηρίδα ο Χριστιανισμός παρά το γεγονός ότι στη Δυτική Ευρώπη μετά τους Θρησκευτικούς Πολέμους η πίστη έγινε ιδιωτική υπόθεση και δη του σαββατοκύριακου. Σημειωτέον ότι η ίδια η σημαία της Ευρώπης, που σχεδίασε** ο ζωγράφος από το Στρασβούργο, Αρζέν Χέιτζ, **έχει ως έμπνευσή της στην Γυναίκα της Αποκάλυψης του Ιωάννη. Μία επίσκεψη σε ένα Μουσείο της Ευρώπης αποδεικνύει την επιρροή του Χριστιανισμού, χωρίς τον οποίο δεν νοείται ούτε η επιστημονική έρευνα και «πρόοδος» ούτε και η ίδια η αθεΐα της Δύσης.**
5. **Επιπλέον ο γόνιμος διάλογος (συ*ζήτηση*), εκτός από ταυτότητα, προϋποθέτει και βαθιά γνώση σε τι συνίσταται η ουσία της πίστης εκάστου και τι αποτέλεσε μεταγενέστερη παράδοση. Αν θέλει κάποιος να γνωρίσει τον αληθινό Χριστιανισμό*,* πρέπει ίσως να τον απαλλάξει από τα αυτοκρατορικά ενδύματα (που μέχρι σήμερα φορά ο επίσκοπος ως «δεσπότης») και να εξετάσει πότε και πώς εκείνος (ο Χριστιανισμός) «γεννήθηκε» σε ένα παγκοσμιοποιημένο περιβάλλον, από ποια ρεύματα επηρεάστηκε (π.χ. Ιουδαϊσμός) και τι καινό πρόσφερε στην ανθρωπότητα ώστε να διαδοθεί «στα πέρατα της γης». «Οι μακροχρόνιοι αγώνες […] που διεξήγαγε η χριστιανοσύνη εναντίον του ισλαμικού επεκτατισμού έγιναν αιτία για τη διαμόρφωση μιας αρνητικής εκ μέρους του χριστιανισμού κατανόησης του Ισλάμ όσο και γενικότερα των μη χριστιανικών θρησκειών»**[[73]](#footnote-63)**.**
6. **Στον θεολογικό και ιδιαίτερα τον ευαγγελικό χώρο, μέχρι τη δεκαετία του 70**[[74]](#footnote-64)**, υπήρχε μια στάση απόλυτα αρνητική έναντι των άλλων θρησκειών, ένεκα της διαλεκτικής θεολογίας του Μπαρθ (Υπόμνημα στην *Προς Ρωμαίους* [1922] & παρ. 17 *Εκκλησιαστικής Δογματικής* [1938]): «Η θρησκεία είναι απιστία, είναι κατεξοχήν το γεγονός του ανθρώπου χωρίς Θεό», καθώς σε αυτή ο άνθρωπος μιλά χωρίς να υπακούει τον Θεό. Συνιστά την μόνιμη προσπάθεια να αυτοδικαιωθεί και να αυτοαγιαστεί. Αυτή η απόρριψη «περιλαμβάνει και τον Χριστιανισμό νοούμενο ως θρησκεία, δηλ. τον Χριστιανισμό ως ανθρώπινη εκδήλωση και ιστορικό φαινόμενο». Παρόμοιες απόψεις αναβίωσαν και στην καθ’ ημάς Ανατολή στα τέλη της προηγούμενης χιλιετηρίδας.**
7. **Ακολούθως στον Ρωμαιοκαθολικό κόσμο ο Ντανιελού στο «μυστήριο της σωτηρίας των Εθνών» (1946), θεώρησε ότι οι μη χριστιανικές θρησκείες δεν είναι εμπόδια προς γκρέμισμα, αλλά πρόδρομοι του Ευαγγελίου που υπηρετούν το παιδαγωγικό σχέδιο του Θεού. Η ιεραποστολή είναι συνεχής ενσάρκωση (που αναζητά σημεία σύνδεσης με τις άλλες θρησκείες για να επιβιώσουν) και λύτρωση (από στοιχεία που πρέπει να πεθάνουν). Η σχέση με τις άλλες θρησκείες είναι ιστορική (ένεκα της συνέχειας) και ταυτόχρονα δραματική (ένεκα της ασυνέχειας). Το Ευαγγέλιο ενσαρκώνεται στους πολιτισμούς αλλά μεταμορφώνοντάς τους. Ενώ ξεκινά η Β’ Βατικάνεια Σύνοδος, ο Ράνερ (1961-2) ομιλεί περί «ανωνύμων χριστιανών»: η θεία χάρις μπορεί να αγκαλιάσει και ανθρώπους εκτός Εκκλησίας στον δικό τους χωρόχρονο, όχι σε αντίθεση προς τις θρησκείες αλλά *μέσα στα όρια και διαμέσου* των θρησκειών. Για τον Σλέτε (*Οι θρησκείες ως αντικείμενο της θεολογίας* [1963]), κάποιος μελετά την ιστορία είτε ως ιστορία της σωτηρίας (από την οπτική της αδυναμίας του ανθρώπου) είτε ως ιστορία της θεοφάνειας (από την οπτική της ενεργού παρουσίας του Αγνώστου στη διαπλοκή των ιστορικών γεγονότων). Σταθμό στη σχέση δυτικού Χριστιανισμού και θρησκειών αποτελεί η Β’ Βατικανή Σύνοδος με τη διακήρυξη Nostra Aetate (1963).**
8. Συνοπτικά σύμφωνα με τον Αρχιεπίσκοπο Αλβανίας Αναστάσιο, οι «διάφορες Χριστιανικές αντιλήψεις για τις άλλες Θρησκείες» πού έχουν διατυπωθεί στην Ιστορία και επαναλαμβάνονται εν πολλοίς και σήμερα, είναι βασικά έξι: **Πρώτον**, οι θρη­σκείες είναι έργο του διαβόλου και κανένα στοιχείο απ' αυτές δεν μπορεί να έχει θέση στην χριστιανική Εκκλησία. **Δεύτερον,** oι θρησκείες αποτελούν μορ­φώματα της διεφθαρμένης φύσης του άνθρωπου και της απιστίας του. **Τρίτον,** ο άνθρωπος δεν είναι εντελώς ανίκανος να ατενίσει το μυστήριον του Θεού, πά­ντοτε είχε την έφεση προς Αυτόν και μερική γνώση του Θεού. **Τέταρτον,** ο Θεός δεν εγκατέλειψε τους διαφόρους λαούς χωρίς ακτίνες της αποκαλύψεως του. Σ' όλες τις υπάρχουσες θρησκείες υπάρχουν σημεία της θείας Χάριτος. **Πέμπτον,** η ιστορία των θρησκειών αποτελεί προπαρασκευή για τον Χριστιανισμό, που είναι η ολοκλήρωση και η τελειοποίηση της θρησκευτικής ζωής. Και **έκτον,** ο χριστιανισμός δεν έχει την αποκλειστικότητα της αλήθειας, αλλά απλά είναι πρωτότοκος μεταξύ αδελφών θρησκευμάτων»[[75]](#footnote-65).
9. **Ταυτόχρονα διαμορφώθηκαν οι εξής «χριστολογικές» στάσεις**[[76]](#footnote-66)**: (α) ο Χριστός εναντίον των θρησκειών (εκκλησιοκεντρισμός): η Εκκλησία ο μοναδικός και αποκλειστικός μεσίτης της σωτηρίας (αποκλειστική μοναδικότητα του Χριστού). (β) ο Χριστός εντός των θρησκειών (χριστοκεντρισμός): μπορεί να υπάρξει σωτηρία πέρα από την πίστη στον Χριστό αλλά πάντα δυνάμει του ιδρυτή της σωτηρίας (άποψη Ντανιελού περί της εν Χριστώ ολοκλήρωσης των θρησκειών και η άποψη Ράνερ περί ανωνύμων Χριστιανών). Ο Χριστός είτε ως θεμέλιο είτε ως κανόνας. (μοναδικότητα που εμπερικλείει τις άλλες θρησκείες) (γ) Ο Χριστός υπεράνω των θρησκειών ή / και «ο Χριστός με τις θρησκείες» (θεοκεντρισμός – σχετικοποιημένη μοναδικότητα του Χριστού [πλουραλισμός]): Πυρήνας της σωτηρίας η σωστική αγάπη του Θεού που ενεργεί αδιάκοπα στον κόσμο. Σε αυτή την περίπτωση ζητούμενο είναι να συντελεστεί και μια «Κοπερνίκεια επανάσταση» σε σχέση με τη θέση που κατέχει στην οικουμένη των θρησκειών η δική ΜΟΥ θρησκεία. Έτσι καταρτίζεται ένας νέος χάρτης των θρησκειών όπου όλες οι θρησκείες οδηγούν στο κέντρο: «τα μονοπάτια αυτά ενοποιούνται όσο πλησιάζουν στην κορυφή καθώς σε ένα συγκεκριμένο ύψος δεν υπάρχουν πλέον χάσματα μεταξύ τους» (ποικιλία θρησκειών // διαφορετικότητα των γλωσσών που αρθρώνουν το μυστήριο). Ο Θεός συναντάται στο πρόσωπο του Ιησού αλλά όχι μόνο σε αυτό. Ο Ιησούς είναι «πλήρης Θεός» αλλά όχι πληρότητα του Θεού». Ίσως ως *(δ)* να σημειωθεί και ένας πνευματοκεντρισμός, ο οποίος θέλει το Πνεύμα να πνέει όπου θέλει και όπως θέλει.**
10. **Εσχάτως μεγάλη διάδοση βιώνουν οι απόψεις του Χανς Κίνγκ, ο οποίος αφού αμφισβήτησε το Αλάθητο (όχι μόνον του πάπα αλλά και των διατυπώσεων της Βίβλου και των Οικουμενικών Συνόδων) εισήγαγε μια «οικουμενική θεολογία των θρησκειών» ικανή να υπηρετήσει μια «οικουμενική θεολογία για την ειρήνη». Αυτή απορρίπτει, πέρα από τον αθεϊσμό και το σχετικισμό, την αποκλειστικότητα (exclusivismo) όσο και την άποψη ότι σε κάθε θρησκεία περιλαμβάνονται οι άλλες (inclusivismo). Από ηθική-θρησκευτική άποψη μπορούν να αναγνωριστούν πολλές θρησκείες. Από υπαρξιακή όμως για τον χριστιανό μόνο ο χριστιανισμός είναι αληθής. Εφόσον οι θρησκείες υπηρετούν το πρέπει να προχωρήσουμε όχι σε μια ενοποιό θρησκεία αλλά προς την κατεύθυνση μιας δημιουργικής θεολογίας της ειρήνης μεταξύ των θρησκειών και των λαών.** «Δεν επιτυγχάνεται ειρήνη στις κοινωνίες χωρίς την ειρήνη των θρησκειών και δεν επιτυγχάνεται ειρήνη των θρησκειών χωρίς διάλογο των θρησκειών». Εγώ θα πρόσθετα και «αυτοκριτική των θρησκειών».
11. Με το «Μάθημα των Θρησκευτικών»[[77]](#footnote-67), το οποίο απασχολεί με ιδιαίτερη ένταση την ελλαδική κοινωνία, έχουμε τις εξής προσεγγίσεις: **α.** Ομολογιακή προσέγγιση (confessional approach), μοντέλο στο οποίο η διαδικασία της μάθησης εστιάζεται ***μέσα στο πλαίσιο της θρησκείας*** (learning ***in religion***)· –θέτει ως κύριο στόχο την εκμάθηση της θρησκείας και την καλλιέργεια της θρησκευτικής ζωής των μαθητών. **β.** Πληροφόρηση ***για τη θρησκεία*** (learning ***about religion***)· **γ.** **δυνατότητες νοηματοδότησης της ζωής *από τη θρησκεία*** (learning ***from religion***) και ***μέσω της θρησκείας*** (learning ***through religion***)**.** (δ) Η ίδια ερευνήτρια προτείνειτο «Μάθημα των Θρησκευτικών με συγκεκριμένη ερμηνευτική προοπτική» (positioneller Religionsunterricht). Η ειδοποιός διαφορά - το ιδιαίτερο στοιχείο που το χαρακτηρίζει είναι το εξής: **Το θρησκευτικό φαινόμενο ως αντικείμενο διδασκαλίας εξετάζεται *από την οπτική γωνία μίας ορισμένης, συγκεκριμένης θρησκευτικής παράδοσης***· αυτό το μοντέλο προτάσσει τη συγκεκριμένη επιλογή, επειδή ως σημείο αφετηρίας προϋποθέτει ότι ως ανθρώπινες υπάρξεις γεννιόμαστε και αναπτυσσόμαστε **σε έναν συγκεκριμένο τόπο και σ’ έναν συγκεκριμένο χρόνο**, έχοντας δεθεί με αυτές τις παραμέτρους (Σημ. τ. Μετ.: *και έχοντας διαμορφώσει έναν τρόπο ερμηνείας της πραγματικότητας, ο οποίος συνδέεται άμεσα με τον τόπο και τον χρόνο αυτόν, δηλ.* ***με τη βιογραφία του καθενός και τις προσωπικές του εμπειρίες***). Συνεπώς δεν μπορούμε να διαθέτουμε **ένα σημείο αναφοράς εκτός της ιστορίας**, το οποίο θα μας επέτρεπε να εξετάσουμε ως ανεξάρτητοι και αντικειμενικοί παρατηρητές το θρησκευτικό φαινόμενο.

Όπως γνωρίζετε θεραπεύω το γνωστικό αντικείμενο της Ερμηνείας της Καινής Διαθήκης. Η Αγία Γραφή είναι σχολείο πλουραλισμού καθώς διαμορφώθηκε σε ένα μεγάλο βαθμό από κοινότητες που αποτελούσαν «μειονότητες» και έχει τα εξής χαρακτηριστικά:

1. Είναι ένα **πολυφωνικό έργο:** βασικές διακηρύξεις του (όπως η Δημιουργία, ο Δεκάλογος, η Κυριακή Προσευχή, τα ιδρυτικά λόγια της θείας Ευχαριστίας, τα «απομνημονεύματα» των αποστόλων) απαντούν σε περισσότερες από μία διατυπώσεις. Υπό μία έννοια η πολυγλωσσία της Βαβέλ δύναται να βιωθεί ως ευλογία και ως οντολογική συμφωνία όταν δοξάζεται ο αληθινός Θεός όχι μαζικά όπως συμβαίνει στα ολοκληρωτικά καθεστώτα αλλά στη «γλώσσα» εκάστου όντος.
2. Είναι ένα **αντιφωνικό έργο**. Σε αντίθεση προς τον διαρκή επιτακτικό μονόλογο του Κορανίου και το απάνθισμα κυριακών **λογίων** σε ομώνυμα απόκρυφα Ευαγγέλια, η Α.Γ. προ(σ)καλεί ποικιλοτρόπως σε διάλογο καθώς ο ίδιος ο τριαδικός Θεός μέσω της συζήτησης δημιουργεί ένα «απ***έναντι***» κατ’ εικόνα και καθ’ ομοίωσιν δική Του. Σε αυτήν (την Α.Γ.) περιέχονται περικοπές με άμεσο διάλογο ενώ στην καρδιά της Βίβλου ο Λόγος προσλαμβάνει δημιουργικά τη σάρκα του κόσμου. Σε αυτήν τη συνήχηση ακούγονται καθάριες οι φωνές κατεξοχήν των περιθωριοποιημένων: των στείρων γυναικών, των σκλάβων, των παιδιών στο καμίνι. Επίσης αντιλαλούν οι κραυγές διαμαρτυρίας προς τον Θεό για τη αδικία που φαίνεται να θριαμβεύει, όπως και η σκληρή κριτική απέναντι στις θρησκευτικές εκδηλώσεις που δεν συνοδεύονται από συμπόνια. Δεν απουσιάζουν και στιγμιότυπα έντονης διαφωνίας μεταξύ των πρωταγωνιστών (όπως η επίπληξη του Πέτρου από τον Π. στο *Γαλάτας* 2)[[78]](#footnote-68).
3. Ούτως ή άλλως ο άνθρωπος στη Βίβλο είναι **προϊόν διαλόγου της τριαδικής Θεότητος** (Γέν. 1, 26: *καὶ εἶπεν ὁ θεός: «Ποιήσωμεν* (πληθυντικός αριθμός) *ἄνθρωπον κατ᾽ εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ᾽ ὁμοίωσιν»)* **κατασκευασμένο για διάλογο (**Γέν. 1, 27: *καὶ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον/ κατ᾽ εἰκόνα θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν/* ***ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς****)*όπως διακρίνεται και από τη σωματοδομή του **(**πρβλ. Γρηγορίου Νύσσης,*Περί Κατασκευής του Ανθρώπου*[[79]](#footnote-69)):«Η γλωσσική ευθύνη της θεολογίας δοκιμάστηκε σκληρά σε αυτήν την εποχή που ο Ebelling αποκαλεί «εποχή του αθεϊσμού». Κατά βάθος, «το στοιχειωδέστερο χρέος μιας ερμηνευτικής θεολογίας», έτσι τελειώνει τα συμπεράσματά του στη μελέτη ***Ερμηνευτική*** *θεολογία;* του 1965, «είναι να επαληθεύσει τη λέξη "Θεός" στις θεμελιώδεις καταστάσεις του ανθρώπου».67 **Ο άνθρωπος είναι ον προικισμένο με γλώσσα, γεγονός που δείχνει ότι δεν είναι αυτάρκης. Ο άνθρωπος μιλά γιατί από άλλους δέχθηκε τη γλώσσα και όταν μιλά, μιλά σε άλλους. Ο άνθρωπος λοιπόν δεν είναι κύριος του εαυτού του, πράγμα που αποκαλύπτεται στη γλώσσα. Εφόσον είναι ικανός να μιλά, βρίσκεται ενταγμένος σε μια πραγματικότητα που τον υπερβαίνει. Και η λέξη «θεός» εκφράζει αυτήν τη βαθιά και υπερβατική διάσταση της πραγματικότητας.** Είναι η άποψη που ο Εβ6ΐϊη£ ανέπτυξε στα χρόνια της έντονης διαμάχης γύρω από το θάνατο του θεού»[[80]](#footnote-70).

Εύχομαι η γόνιμη συ***ζήτηση***, η οποία θα αναπτυχθεί στο πλαίσιο αυτού του Συνεδρίου, να «μεταφραστεί» σε συγκεκριμένες δράσεις ώστε να επέλθει η καταλλαγή τόσο σε προσωπικό όσο και κοινωνικό επίπεδο. Σύμφωνα με τον Δ. Ούλη[[81]](#footnote-71), «ο Θεός πέθανε, καθώς είπε ο Νίτσε, πλην όμως όχι αφ’ εαυτού του. πέθανε με τους τελευταίους μάρτυρες της Βασιλείας του Θεού και συνεπώς, θα αναστηθεί όταν οι μάρτυρες επιστρέψουν δυναμικά στο ιστορικό προσκήνιο δίνοντας ξανά τη μαρτυρία της ελπίδας για τη Βασιλεία του Θεού».

**ΕΠΙΜΕΤΡΟ Α. Missionswissenschaftliche Lehr- und Forschungsstätten im deutschsprachigen Raum (Auswahl)**

An vielen staatlichen Universitäten im deutschsprachigen Raum wird innerhalb des theologischen Fächerkanons missionswissenschaftlich geforscht und gelehrt. Hinzu kommen weitere missiologische Einrichtungen in konfessionellen und privaten Hochschulen. Einen unvollständigen Überblick bietet folgende Liste.[[15]](https://de.wikipedia.org/wiki/Missionswissenschaft#cite_note-15)

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| **Ort / Uni / Hochschule** | **Missionswissenschaftliche Einrichtung** | **Konfessionelle Ausrichtung** |
| [Universität Basel](https://de.wikipedia.org/wiki/Universit%C3%A4t_Basel) | Professur für außereuropäisches Christentum | evangelisch |
| [Humboldt-Universität zu Berlin](https://de.wikipedia.org/wiki/Humboldt-Universit%C3%A4t_zu_Berlin) | Seminar für Religions- und Missionswissenschaft sowie Ökumenik | ökumenisch |
| [Theologische Hochschule Dietzhölztal-Ewersbach](https://de.wikipedia.org/wiki/Theologische_Hochschule_Ewersbach) | Lehrstuhl für Missiologie | [frei-evangelisch](https://de.wikipedia.org/wiki/Bund_Freier_evangelischer_Gemeinden_in_Deutschland) |
| [Theologisches Seminar Elstal (Fachhochschule)](https://de.wikipedia.org/wiki/Theologisches_Seminar_Elstal_%28Fachhochschule%29) | Lehrstuhl für Missiologie | [baptistisch](https://de.wikipedia.org/wiki/Bund_Evangelisch-Freikirchlicher_Gemeinden) |
| [Universität Erlangen-Nürnberg](https://de.wikipedia.org/wiki/Universit%C3%A4t_Erlangen-N%C3%BCrnberg) | Lehrstuhl für Missions- und Religionswissenschaft | evangelisch |
| [Universität Fribourg](https://de.wikipedia.org/wiki/Universit%C3%A4t_Fribourg) | Institut für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft; Seminar für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte (mit Forschungsschwerpunkt *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte*) | katholisch |
| [Theologische Hochschule Friedensau](https://de.wikipedia.org/wiki/Theologische_Hochschule_Friedensau) | Missionswissenschaftliches Institut | [adventistisch](https://de.wikipedia.org/wiki/Adventisten) |
| [Freie Theologische Hochschule Gießen](https://de.wikipedia.org/wiki/Freie_Theologische_Hochschule_Gie%C3%9Fen) | Lehrstuhl für Missionswissenschaft | überkonfessionell, evangelikal |
| [Universität Göttingen](https://de.wikipedia.org/wiki/Universit%C3%A4t_G%C3%B6ttingen) | Institut für ökumenische Theologie unter besonderer Berücksichtigung der Orientalischen Kirchen- und Missionsgeschichte | evangelisch |
| [Universität Hamburg](https://de.wikipedia.org/wiki/Universit%C3%A4t_Hamburg) | Institut für Missions-, Ökumene- und Reliegionswissenschaften; Missionsakademie Hamburg | evangelisch |
| [Universität Halle-Wittenberg](https://de.wikipedia.org/wiki/Universit%C3%A4t_Halle-Wittenberg) | Seminar für Ökumenik und Religionsgeschichte | evangelisch |
| [Universität Heidelberg](https://de.wikipedia.org/wiki/Universit%C3%A4t_Heidelberg) | Lehrstuhl für Religionsgeschichte und Missionswissenschaft | evangelisch |
| [Fachhochschule für Interkulturelle Theologie](https://de.wikipedia.org/wiki/Fachhochschule_f%C3%BCr_Interkulturelle_Theologie) in Hermannsburg | ehemals [Missionsseminar Hermannsburg](https://de.wikipedia.org/wiki/Missionsseminar_Hermannsburg) | evangelisch |
| [Universität Innsbruck](https://de.wikipedia.org/wiki/Universit%C3%A4t_Innsbruck) | Institut für Praktische Theologie, Abteilung für Interkulturelle Pastoraltheologie und Missionswissenschaft | katholisch |
| [Internationale Hochschule Liebenzell](https://de.wikipedia.org/wiki/Internationale_Hochschule_Liebenzell) in Bad Liebenzell | ehemals *Theologisches Seminar der Liebenzeller Mission*; Forschungsstelle Interkulturalität und Religion | evangelisch |
| [Universität Mainz](https://de.wikipedia.org/wiki/Universit%C3%A4t_Mainz) | Seminar für Religionswissenschaft und Missionswissenschaft | evangelisch |
| [Universität München](https://de.wikipedia.org/wiki/Universit%C3%A4t_M%C3%BCnchen) | Lehrstuhl für Missions- und Religionswissenschaft | evangelisch |
| [Universität Münster](https://de.wikipedia.org/wiki/Universit%C3%A4t_M%C3%BCnster) | Institut für Missionswissenschaft | katholisch |
| [Augustana-Hochschule Neuendettelsau](https://de.wikipedia.org/wiki/Augustana-Hochschule_Neuendettelsau) | Lehrstuhl für Missionstheologie und Religionswissenschaft | evangelisch |
| [Philosophisch-Theologische Hochschule SVD St. Augustin](https://de.wikipedia.org/wiki/Philosophisch-Theologische_Hochschule_SVD_St._Augustin) | Studienschwerpunkt Missionstheologie | katholisch |
| [Philosophisch-Theologische Hochschule Vallendar](https://de.wikipedia.org/wiki/Philosophisch-Theologische_Hochschule_Vallendar) | Lehrstuhl für Missionswissenschaft | katholisch |
| [Kirchliche Hochschule Wuppertal](https://de.wikipedia.org/wiki/Kirchliche_Hochschule_Wuppertal) | Lehrstuhl für Missions- und Religionswissenschaft und Ökumenik | evangelisch |
| [Universität Würzburg](https://de.wikipedia.org/wiki/Universit%C3%A4t_W%C3%BCrzburg) | Stiftungs-Lehrstuhl für Missionswissenschaft und Dialog der Religionen | katholisch |

**Missionswissenschaftliche Verbände (Auswahl)**

Im Bereich der Missionswissenschaften existieren eine Reihe akademischer Verbände, die die Förderung missiologischer Forschung und Lehre zum Ziel haben.[[16]](https://de.wikipedia.org/wiki/Missionswissenschaft#cite_note-16) Dazu gehören unter anderem

* die [*Deutsche Gesellschaft für Missionswissenschaft*](https://de.wikipedia.org/wiki/Deutsche_Gesellschaft_f%C3%BCr_Missionswissenschaft) (DGMW)[[17]](https://de.wikipedia.org/wiki/Missionswissenschaft#cite_note-17); sie wurde 1918 kurz vor Ende des [Ersten Weltkriegs](https://de.wikipedia.org/wiki/Erster_Weltkrieg) gegründet. Ihr Initiator war der Kirchengeschichtler [Carl Mirbt](https://de.wikipedia.org/wiki/Carl_Mirbt). Bis zum [Zweiten Weltkrieg](https://de.wikipedia.org/wiki/Zweiter_Weltkrieg) gab sie lediglich zwei Reihen missiologischer Studien heraus. In der Nachkriegszeit förderte sie die Einrichtung missionswissenschaftlicher Lehrstühle und Institute. Obwohl über die Hälfte ihrer Mitglieder ausländische Wissenschaftler sind, wird die DGMW vor allem aus Mitteln der deutschen evangelischen Landeskirchen unterhalten.
* die *Internationale Vereinigung für Missionswissenschaft (International Association for Mission Studies)*, abgekürzt IAMS[[18]](https://de.wikipedia.org/wiki/Missionswissenschaft#cite_note-18) ; sie konstituierte sich anlässlich eines missionswissenschaftlichen Kongresses, der 1972 in [Driebergen](https://de.wikipedia.org/wiki/Driebergen) (Niederlande) stattfand. Die IAMS versteht sich als interkonfessionell und international. Ihre Hauptaufgabe sieht sie in der Herausgabe von missiologisch relevanten Dokumentationen sowie in der Durchführung von Tagungen und Kongressen.
* In den Vereinigten Staaten schlossen sich 1940 Professoren der Missionswissenschaft zu einer überkonfessionellen Vereinigung zusammen. Ihre Mitglieder kommen sowohl von katholischen als auch von protestantischen und [evangelikalen](https://de.wikipedia.org/wiki/Evangelikalismus) Universitäten. Sie gibt die Zeitschrift *Missiology. Practical Anthropology* heraus.

## Β. Missiological Journals

## http://missionstudies.org/index.php/journal/missiological-journals/

1. Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft **Interkulturelle Theologie – Zeitschrift für Missionswissenschaft**
2. **Neue Zeitschrift for Missionswissenschaft**
3. **Australian Journal of Mission Studies (AJMS)**
4. **Chinese Theological Review**
5. **Dharma Deepika: A South Asian Journal of Missiological Research**
6. **Ethno-info**
7. **FOIM Series** (Fellowship of Indian Missiologists – not a journal but a missiological series)
8. **International Bulletin of Missionary Research**
9. I**nternational Review of Mission**
10. **Ishvani Documentation and Mission Digest**
11. **Jnanadeepa: Pune Journal of Religious Studies**
12. **Journal of The Henry Martyn Institute**
13. **Jurnal Ledalero**
14. **Missiology (American Society of Missiology)**
15. **Missionalia**
16. **Mission de l’Eglise**
17. **Mission Studies: Journal of the International Association for Mission Studies**
18. **Nigerian Journal of Christian Studies.**
19. **Ny Mission**
20. **Occasional papers published by Center for Multireligious Studies**, University of Aarhus, Denmark
21. **Re-thinking Mission** (published by USPG, The Methodist Church & The United College of the Ascension)
22. **Spiritus – Edición hispanoamericana**
23. **Spiritus (French edition)**
24. **Swiatlo Narodow**
25. **Verbum SVD**
26. **Voice of the Street**

# Current State of Missiology: Reflections on Twenty-five Years 1968-1993

**Hans Kasdorf** INTRODUCTION

Missiology is a servant-discipline. It is as much diaconal as it is apostolic in nature. It walks the missional road as handmaid and servant, accompanying both the church and mission by a process of critical but constructive and creative reflections. The missiological process is that of an applied science, always observing, researching, probing, describing, analyzing, and interpreting actual field situations.The current resurgence of missiological resources could be highly strategic for Millennium 21.Missiology stands at the cutting edge of the expansion and extension of the Christian faith. It assists the church in building the kingdom of God to the glory of our Triune Lord. The missiological task entails reviewing the church’s missional involvement, altering her course of action whenever and wherever necessary, and gaining objective perspectives on all her activities—be they assets or liabilities, successes or failures, challenges or opportunities. **Missiology is theoretically recognized throughout the worldwide church as an academic discipline in its own right. Yet its strength lies in it willingness to work in partnership with** other disciplines as an interdependent and integrative, interdisciplinary and crossdisciplinary field of study. That is why the missiological terrain embraces disciplines in theology in social {65} sciences: anthropology (ethnology, cultural dynamics, linguistics, crosscultural and intercultural communiction), sociology, psychology, human geography, political science, urbanology, and economics. My quest to ascertain the present state of missiological research covers only the last 25 years, is highly selective and concentrates primarily on English works. At the outset I acknowledge my indebtedness to eminent mission scholars of our time: **Olaf Guttorm Myklebust,** father of global missiological research in Oslo; writings of Gerald H. Anderson, Director of the Overseas Ministries Study Center in New Haven, Connecticut, and Editor of the **International Bulletin of Missionary Research**, (also a paper presented at the conference on missiological education held at Fuller Theological Seminary, October 30 to November 2, 1992, yet unpublished); and Stephen L. Peterson, Librarian of Trinity College of Hartford, Connecticut, a man of encyclopedic knowledge.

### ON THE STATE OF MISSIOLOGY IN 1968

The decade of the sixties was a watershed for worldwide mission. In no other single year during the sixties were so many meetings held, programs launched, changes made, and decisions reached that have impacted the state of missiology for the next 25 years as profoundly **as those of 1968.** **First,** the Fourth Assembly of the World Council of Churches (WCC) gathered in Uppsala under the theme, “Renewal in Mission” (Bosch 1978:29-38). This formed the basis for the concept of humanization as the goal of mission, a clear shift from **a kerygmatic to a diaconal emphasis** in which tractors and not tracts became the desired commodities. The theological concern was no longer to point women and men to God’s redemptive work through Christ, but to bring them to the point of recognizing their true humanity in Christ. If at one time the focus had been too heavy on the vertical dimension of proclamation and too lean on the horizontal dimension of service, it now tilted in the opposite direction and lost its balance in the process (Beyerhaus 1971:25-39; Bosch 1976:61-63). That is why the late Donald McGavran made headlines with his compelling question: “Will Uppsala Betray the Two Billion?” (McGavran 1968:292-297; 1977:233-248). **Second,** the Second General Episcopal Conference (Latin American Conference of Bishops) in Medellín, Colombia, provided the platform for Gustavo Gutiérrez (l988:xvii) to introduce the innovative concept of liberation theology to the theological arena in Latin America and paved the way for other forms of nonwestern theologies in Africa, Asia, and Oceania. This critical moment of history not only ushered in a new era of doing {66} theology and interpreting the Scriptures in the contextual crucible of the nonwestern world; it also initiated a shift of gravity from north to south and east to west in missiological thinking. **Third,** the dynamic of the shift became most evident when Evangelicals met in Buenos Aires for their third Latin American Protestant Conference attended by 200 delegates from 43 churches and agencies. The theme was “Debtors to the World.” This must be seen as the missiological moment for Latin Protestants. Not only was the Conference itself significant; it was also a precursor to the First Latin American Congress of Evangelization held in Bogota, Colombia, the following year, which brought together 920 delegates from 25 Latin countries and the Caribbean to discuss the theme, “Acción en Cristo para un continente en crisis”: Action in Christ for a Continent in Crisis (cf. Costas 1977:105; Bassham 1979:262-263). The Declaration of Bogota in 1968 was for Latin American Evangelical missiology what the Wheaton Declaration had become for its Anglo American counterpart in 1966. Fourth, mainline churches in all parts of the world became strong advocates to exchange transcultural evangelism for religious dialog with people of other faiths. The rationale was to demonstrate cultural sensitivity, theological inclusiveness, and religious tolerance. According to the late David Bosch, this new ecumenical theology was to achieve “nothing short of the liquidation of the Church” on the one hand, and the domestication of God’s Kingdom on earth on the other. In terms of ecumenical theology this means that “the inhabited world is synonymous with the Kingdom of God.” (Bosch 1980:216; cf. 1976:61-64; 1991:382-85; Beyerhaus 1992:41-64).ifth, in 1968 two leading missiologists alerted their denominations about the general mood toward mission. The late R. Pierce Beaver, dean of Anglo American missiology, wrote: “Students are now cold, even hostile, to overseas missions.” He noted, as Anderson (1991:165) points out, “that the place of missiology as a discipline in the seminary curriculum ‘is most precarious, and I expect its rapid decline and even its elimination from most denominational seminaries.” Norman A. Homer (1968:10), another doyen within the ranks of international missiologists, wrote in his Introduction to Protestant Crosscurrents in Mission that “the Protestant missionary enterprise has undergone more radical change in the last fifteen years than in the previous century.” By 1968, said Homer (1968:75), an increasing number of seminarians chose courses in “teaching, counseling, and other forms of service” over missional and pastoral ministries. Much of mainline mission theology had gone through a process of secularization and missiology was either pushed to the curricular fringes or was completely aborted. {67}

### MOVING BEYOND THE CRITICAL SIXTIES

The dynamics of history are often as mysterious as God’s actions themselves. The developments in missiology after the 1960s are a marvel.

#### A Demise of Institutions and Resource Centers

Between 1963 and 1973 a number of the most prestigeous mission training centers either changed their curricula or closed their doors: the Kennedy School of Missions at Hartfort Seminary, the Scarritt College for Christian Workers in Nashville, the Lutheran School of Missions near Chicago, and the Missionary Orientation Center at Stony Point, New York. The same was true of mission resource centers. Anderson (1971:129f) listed libraries and centers filled with archival treasures, journals, and books that at the time contained all the records and information any serious mission scholar could wish for. Twenty years later (1991:165f.) he reports that some of those same ventures “have either ceased functioning, have greatly reduced their activities, or have changed their focus.” Even the once famous Missionary Research Library (MRL) at Union Theological Seminary in New York no longer exists. Shortly before its demise Beaver (1968:8) lamented: “It seems so logical to expect that a worldwide enterprise of the magnitude and complexity of the North American world mission would find a recording, research, and survey agency absolutely indispensable and would give it high priority. That has not been the case.” In order not to lose them all together these extraordinary collections of the MRL had to be absorbed by the ordinary seminary library. The Catholic Center for Applied Research in the Apostolate (CARA) with special departments for Africa and Oceania has completely shifted its emphasis from worldwide mission to church ministry in the United States (Anderson 1971:132). In 1988 the NCC closed its Office of Research, Evaluation and Planning and ceased to generate any data on world mission and evangelism that heretofore had informed and assisted member denominations to be missionally engaged. The International Documentation and Communication Center on the Contemporary Church in Rome has reduced its activities to a minimum; Pro Mundi Vita, its counterpart in Brussels, was closed in 1990. Numerous other resource centers have met a similar fate during the 1970s and 1980s—at times simply “because church authorities did not like the information and issues being reported” (Anderson 1991: 165). {68}

#### Remarkable Missiological Recovery

As a number of mainline missiological schools closed their doors, and as more and more theological seminaries and colleges deleted mission courses from their curricula, and as fewer books on Christian world mission were published, and as one resource center after another limited access to information, there emerged a generation of church members that was missionarily uninformed, illiterate, and void of a missional vision both locally and globally (Anderson 1971; 1991). And yet as we have moved into the final decades of the twentieth century, missiology has made an astounding recovery—and that despite some setbacks. At least three factors, in my judgment, have contributed to the missiological comeback.

First, the evangelical missionary endeavors underwent a reorientation process on a global scale and replaced mainline missions. While evangelicals have never been entirely unified in their theological positions, they rallied around world mission and gained full support from such movements as the World Evangelical Fellowship and the Lausanne Committee for World Evangelization. Second, the emergence of evangelical missionary training centers has given missiology a global platform of operation. While the most prominent institutions of international repute are at this time still in Anglo America and Europe—as I will show later—an increasing misssiological awareness is also evident in the Two Thirds World where much of missionary training is now taking place (Taylor 1991).

Third, the globalization of the missionizing church is another significant factor. The era of Western missions has been replaced by a relatively new but dynamic movement of world mission. This has given rise not only to a new missionary force, but also to a new missiological face.

#### The Legacy of Giants

During the past 25 years we have seen a whole generation of missiological giants pass on from years of active service to their reward of timeless rest. A few years ago Gerald Anderson (1991) listed more than 40 persons who served during those critical decades after World War II when world mission experienced the most radical transitions in world history. By now that list has climbed to nearly 50 names many of whom are also known to readers of Direction: R. Pierce Beaver, Johannes Beckmann, David J. Bosch, Orlando Costas, Norman Goodall, Kenneth G. Grubb, Peter M. Hamm, Melvin Hodges, J. Herbert Kane, Biang Kato, Arno Lehmann, Donald A. McGavran, Marie-Louise Martin, Stephen {69} Neill, Ronald K. Orchard, George W. Peters, Gerhard Rosenkranz, Alan R. Tippett, W. A. Visser’t Hooft, and Max Warren.These men and women have modelled pastoral, cultural, theological, and academic creativity. They have themselves been practitioners in evangelism and mission, “participant observers,” as Anthony Gittins (1993:26) puts it. They have walked in missionary sandals along the paths of dense rain forests, meandered their way by boat and canoe along a thousand rivers to bring the Good News of Jesus Christ to the remotest peoples of the world, served among the poorest in slums and ghettos of our globe’s megacities, traveled along empty rural roads and crowded city streets, and learned to become bicultural and multicultural, bilingual and multilingual to translate the message in order to save some. And then they have ventured to become theoreticians, teachers, and writers in academic setttings to provide more adequate missional training for others than they themselves were able to acquire prior to their first missionary experience.

They have modelled in other areas as well. They helped to forge the course of mission through unprecedented post-war changes during the 1950s and 1960s. They also experienced the pain of seeing the demise of older research centers during the 1970s and 1980s—some of which they themselves had helped to create and by which they themselves had been nurtured. In retrospect, it is not hard to see that the remarkable resurgence which we have seen in missiological research is the fruit of their hard labor, perseverence, and courage—even through discouraging and trying times (Cf. Anderson 1991:166). We are the beneficiaries of that missiological legacy. It behooves us to thank God for those leaders and to “consider the outcome of their way of life and “imitate their faith” (Heb. 13:7).

### GLOBAL MISSIOLOGICAL DEVELOPMENTS

The most important components for current missiological studies are research centers and libraries both old and new, professional organizations to inspire and create vision, and academic institutions that provide the most conducive setting for modelling, teaching, research, and writing.

#### Old and New Research Centers

Some centers are set up primarily—if not exclusively—as special collections for mission studies, while others include additional disciplines and interests with mission as only one focus. Still others are combined with libraries or attached to educational institutions and publication ventures. What follows is merely a reduced listing. {70}

First, there are major centers in Europe. (a) The Servizio di Documentazione e Studi (SEDOS) was founded after the Second Vatican Council to publish the SEDOS Bulletin, hold annual meetings to study mission concerns, and to keep an updated computerized bibliography for missiological research (Anderson 1991:165). (b) The Dutch Interuniversity Institute for Missiological and Ecumenical Research (IIMO) was established in 1969 as a cooperative venture between the universities of Leiden and Utrecht. While “the Leiden section concentrates on the history of missions in Africa and Indonesia,” that of Utrecht focuses more on the relationship between Christianity and other religions, particularly Muslim (IIMO 1990:92-93). (c) The main contribution to missiological research of the Centre de Recherche Theologique Missionaire in Paris since 1979 is through its computerized data base. (d) The Institute of Missiology (“Missio”) was formed in Aachen in 1984. Its semi-annual publication, Theology in Context, includes an annotated bibliography and reports on theological conferences to promote communication between theologians, missiologists and other leaders of the Two Thirds World (cf. Anderson 1991:165). (e)The Interact Research Centre (formerly The Centre for New Religious Movements) is associated with Selly Oak Colleges in Birmingham, England. Anderson (1991:166) points out that it “has an unrivaled collection of materials on new religious movements in primal religions but is interested also in new movements in the post-Christian West.” (f) Finally, The Centre for the Study of Christianity in the Non-Western World was established at the University of Aberdeen in 1982 and moved to the University of Edinburgh in 1987, exactly 120 years after Alexander Duff (1806-1878) had been appointed professor of evangelistic theology, thereby having the distinction of being the first professor of missiology in modern history (cf. Myklebust 1955). Under the direction of its founder, Andrew Walls, the Centre not only houses an impressive collection of non-Western religious periodicals, old and new mission libraries as well as archival materials, but also “prepares the quarterly bibliography of mission studies for the International Review of Mission (IRM),” and much more (Anderson 1991:166-167).

Second, I will summatively state names and places of several research centers from around the world without notations about their nature and function: (a) The Archives of the Finnish Evangelical Luthern Mission in Helsinki; (b) The Department of Archives and Archival Study Center of the Evangelical Lutheran Church of Papua New Guinea in Lae; (c) Documentation, Archives and Bibliography (DAB) in Paris; (d) The Vatican Secret Archives and Their Missionary Holdings in Rome; (e) Missiological Institute of the Americas in Puerto Rico; (h) Asian Center for Theological Studies and Mission in South Korea; (g) Overseas Ministries {71} Study Center in New Haven; (h) Missions Advanced Research and Communicaton Center (MARC), Monrovia, CA; (i) The US Center for World Mission with various branches of specialized research in Pasadena; (j) The Billy Graham Center/Mission Archives and Library in Wheaton; and (k) in addition to the above centers Peterson (1991:161-162), lists 31 “Missionary Agency Archives in Microfilm” from New York to New Guinea and from Zimbabwe to Geneva. (Cf.Myklebust 1989; Eirola 1990; Metzler 1990; Pech 1990; Thomas 1990; Anderson 1991).

#### Missiological Associations

An impressive network of professional associations, both nationally and internationally, has emerged during the last 25 years for the sole purpose of studying every aspect of the worldwide mission of the Church, the worldwide Christian movement, and the relationship of Christianity to other religions. The contributions of these associations can hardly be overestimated. They “provide scholars with encouragement, recognition, assistance, fellowship, organization, and a forum for sharing, promoting, and disseminating their work” (Anderson 1991:166) The following are among the widely known organizations:

• The International Association for Mission Studies (IAMS) was formed at its inaugural meeting in 1972. In 1984 it began publishing its prestigeous semi-annual journal Mission Studies. This international, interconfessional, intercultural, and interdisciplinary professional society is made up of over 500 individual and some 80 institutional members with more than one third from the Two Thirds World.

• In 1973 was founded the American Society of Missiology (ASM) for the purpose of studying mission and world Christianity. It, too, is an interconfessional society. Missiology: An International Review is its official journal which incorporated Practical Anthropology and has been published ever since the Association was established. By 1991 the ASM had more than 500 members and its journal a circulation of over 2,000.

• Related to the ASM is the much older Association of Professors of Mission with a number of regional chapters all across Anglo America. The professional pulsebeat of this academic organization was at an all-time low toward the end of the critical sixties when only 16 members attended the annual meeting in 1970.

• Fraternally akin is the Association of Evangelical Professors of Missions which in 1990 was reorganized as the Evangelical Missiological Society. There is considerable interaction—if not overlap—between the latter two organizations. {72}

• The Southern African Missiological Society (SAMS), founded in 1968, began publishing Missionalia in 1973. David J. Bosch, author of the book Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission (1991), was editor of the journal until his death in 1992. The unique feature of this journal is the section of “extensive missiological abstracts of articles appearing in other journals [and as book contributions] in many parts of the world.” Between 1973 and 1991 it published 13,590 abstracts (Anderson 1991:166).

• The South Pacific Association of Mission Studies goes back to 1980 and its South Pacific Journal of Mission Studies to 1989. It covers Australia, New Zealand, and other Anglophone islands of the region.

• Exactly 80 years after the historical World Missionary Conference had been held in the Assembly Hall of the Church of Scotland in Edinburgh, the British and Irish Association for Mission Studies was inaugurated in that same Hall in 1990. Seventy members attended this organizational meeting and listened to Andrew Walls’s address: “Edinburgh 1910 and the Prospect for Mission.” The concern of this new Association is to promote mission studies at home and overseas among scholars, teachers, missionaries, and mission executives (cf. Myklebust 1989).

• The Deutsche Gesellschaft für Missionswissenschaft, established in 1918, is the oldest organization still active 75 years later. Its international membership publishes the Zeitschrift für Mission, provides scholarships, and gives financial support to publications in missiology.

• Missiological developments in Latin America have generally been less formal than practical. Speaking for Evangelicals and Protestants in general, the late Orlando Costas (1977:105) describes the trends in terms of a threefold quest: “(1) the search for a concrete or historical understanding of mission; (2) a more authentic expression of Christian unity in the missionary engagement of Latin American Protestants, and (3) a more serious and profound missiological reflection.”

• Arbeitsgemeinschaft für evangelikale Missiologie (AfeM). It is an outgrowth of the Freie Hochschule für Mission in Korntal near Stuttgart where G. W. Peters and other Mennonite Brethren have been teaching. This association of evangelical scholars of German-speaking Europe publishes Evangelikale Missiologie, holds annual meetings, and awards the “G. W. Peters Prize” to the author of the best book published each year in German evangelical missiology.

#### Academic Institutions

It is of historical interest that the Gregorian University and the Urban University, both in Rome, were the pioneers of academic institutions {73} which in the 1930s created a Faculty of Missiology (not only a chair or department) and initiated a Doctor of Missiology degree. In 1989, the Urban University had 22 professors in the Faculty of Missiology (Myklebust 1989:93). Today there are literally thousands of schools offering courses in mission and missiology, though certainly not all at the graduate level. Myklebust estimated that there are at least 3,000 Bible schools teaching mission subjects. Here I included only degree and/or diploma-granting institutions.

• Africa. Of the 76 theological schools in Africa, 13 have created a chair or department of missiology, 11 of them in South Africa alone. The reason may be twofold: (a) “The concept of Missiology tends to be regarded as having imperialistic and western overtones”; (b) Many government-sponsored institutions have substituted the departments of theology/missiology for departments of religious studies. These, however, may include missiology.

• Asia. Two thirds of all departments or chairs of missiology in non-Western academic institutions are in Asia, with India and South Korea in the lead. Yet when one considers that 58% of the globe’s peoples reside on this continent, and that only 3% of them belong to the Christian community, the missiological task for the evangelistic challenge is nothing short of immense. That is why leaders in theological education maintain that missiology should become a compulsory subject for all students (Myklebust 1989:91).

• Latin America. Given the fact (a) that the churches in Latin America have only recently become sending churches; (b) that the growth of evangelical Christianity has become explosive; (c) that the increase of sending agencies currently matches that explosive growth; and (d) that only one out of every six Bible-oriented educational institutions offers missional training at the theological level, the need for missiological education is critical. That is why the Missiological Institute of the Americas has been established. “Its purpose is to train, at university and postgraduate levels, specialists in the several areas of missiology for teaching the subject in theological institutions” (Myklebust 1989:91).

• Anglo America. This continent is far ahead of any other in the development of missiological education. At least 30% of all educational institutions that recognize missiology as a legitimate discipline are to be found in the United States and Canada. In the mid eighties both the ASM and the Association of Theological Schools (ATS) “approved the D. Miss., clearly outlining goals, content, and standards of the curriculum leading toward such a degree. Among the prerequisites listed are the possession of a Master of Divinity (M.Div.) degree, at least two years of crosscultural or transcultural field experience, and a minimum of one field language {74} other than English.” The model for this professional degree was the Doctorate of Education (D.Ed), conferred by secular universities on qualified students in pursuit of a pedagogical career (Kasdorf 1988:235-236).

There are some 150 schools offering graduate degrees in missiology or mission studies. While the large majority are equipped to grant only a Master’s Degree, a few also award Doctorates in missiology at the D.Miss., D.Min., or Ph.D. levels. Included in recent surveys are: The School of World Mission of Fuller Theological Seminary, Pasadena, CA; The E. Stanley Jones School of World Mission and Evangelism, Wilmore. KY; Trinity Evangelical Divinity School, Deerfield, IL; Lutheran School of Theology, Chicago, IL; Columbia Biblical Seminary and Graduate School of Missions, Columbia, SC; Nazarene Theological Seminary, Kansas City, KS; William Carey International University, Pasadena, CA; and the Institute of Mission Studies at Saint Paul University, Ottawa, ON (Myklebust 1989:92; Anderson 1991:167).

• Oceania. The emphasis on academic studies in missiology is limited to St. Columban College and Alliance College in Australia.

• Europe. Missiological studies have traditionally been tied to secular universities. In more recent times, however, there are also church related universities and seminaries (colleges) where missiology is being taught. There is a total of 53 professors and lecturers in missiology distributed as follows: Germany 26; The Netherlands 11; Norway 3; France, Italy (excluding Rome), Poland, and Switzerland 8 (each 2); Austria, Belgium, Denmark, Eire, Greece, and Sweden 6 (each 1). While the United Kingdom has a number of significant centers for missiological studies there is only one professorship of mission held jointly between the University of Birmingham and Selly Oak Colleges, also in Birmingham.

It should also be noted that scores of master’s theses and doctoral dissertations in mission-related subjects are produced in secular universities in many parts of the world. A survey shows that in the US and Canada alone during the decade of the seventies 462 dissertations in mission-related areas were written and accepted (cf. Anderson 1971; 1991; Myklebust 1989; Walls 1991; Peterson 1991).

### PROJECTS AND PUBLICATIONS

There was a time when books on mission were rare, especially those dealing with the subject in a positive manner. But that has changed significantly with the recovery of missiology. Today we have a veritable plethora of missiological projects and publications. The realization of such projects involves vision, initiative, and commitment. My list must again be selective. {75}

#### General Reference Works

Missiologists readily acknowledge their indebtedness to other disciplines for providing basic information on mission-related coursework, both historical and current, around the world. Such reference works as The Oxford Dictionary of the Christian Church (rev. 1982), the Encyclopedia of Early Christianity (1990), the New Dictionary of Theology (1988), the Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements (1989), the Handbook of Today’s Religions (1989), the Dictionary of Christianity in America (1990), and the Dictionary of the Ecumenical Movement (1991) are among the most helpful ones. But missiologists are far from being mere consumers; they are creative producers and benefactors, supplying a wealth of resource materials not found in any other discipline.

In 1971, an international team of missiologists under the leadership of Bishop Stephen Neill edited the Concise Dictionary of the Christian World Mission. Four years later this work was translated into German supplemented by original articles and maps, and adapted as Lexikon zur Weltmission.

An equally indispensable reference work is David K. Barrett’s World Christian Encyclopedia (Oxford University Press, 1982). Because of its large size (1 p.=4 pp.), this 1,010-page fact-filled tome contains as much missional information on every country in the world as one would normally find in a 4,000-page encyclopedia. Of similar importance, though less comprehensive and more technical in nature, is the German Lexikon missiontheologischer Grundbegriffe, edited by Karl Muller and Theo Sundermeier (1987). Its 111 articles written by 90 scholars from different lands and theological orientations cover a host of missiological issues and concerns that are more current than historical. H. Rzepkowski edited the Lexikon der Mission: Geschichte, Theologie, Ethnologie (1992), the same year in which Klaus Fiedler published his prize winning work on the history of faith missions, entitled Ganz auf Vertrauen.

#### Major Publication Series

No other period in missiological history has seen so many mission series being published as the last 25 years. All of them are encompassing the globe, indicating thereby that we have, indeed, entered the era of global world mission in a global village.

• The series of the Lausanne Occasional Papers is published by the Lausanne Committee for World Evangelization (LCWE) made up of mission leaders from Peru to Canada and from Finland to India. Each of the 24 booklets and handbooks deals with a specific missiological issue discussed at one of the consultations sponsored by the LCWE. The first {76} volume is a report of The Pasadena Consultation (1978) which was convened to look critically at the Homogeneous Unit Principle. The last one is a handbook on church/para-church relationships entitled, Cooperating in World Evangelization (1983). Other reports range from Christian Witness to Refugees (Vol. 5) to An Evangelical Commitment to Simple Life-style (Vol. 20).

• The series on Unreached Peoples was begun in the late seventies, with the first 350-page book entitled Unreached Peoples ’79, published by David C. Cook Publishing Co., Elgin, IL. At least four additional volumes have appeared since, some by MARC, others by Cook. Persons like C. Peter Wagner and Edward R. Dayton are among the chief editors. Each volume records the results of extensive field research undertaken by international and interdisciplinary teams of prominent scientists. These studies list every known unreached people group in the world and provide a wealth of demographic data.

• The AD 2000 Series is another production by David Barrett, the renowned author/editor of the World Christian Encyclopedia mentioned earlier. While Barrett has been associated with the Church Missionary Society for many years, he is currently Research Consultant to the Southern Baptist Mission Board in Richmond, VA. His series is published by New Hope in Birmingham, AL, and includes such titles as World-Class Cities and World Evangelization, 1986; Cosmos, Chaos, and the Gospel: A Chronology of World Evangelization from Creation to New Creation, 1987; Evangelize! A Historical Survey of the Concept, 1987; Unreached Peoples: Clarifying the Task, 1987 (H. C. Schreck, coauthor); Seven Hundred Plans to Evangelize the World, 1988 (James W. Reapsome, coauthor); and Our Globe and How to Reach it, 1990 (T. M. Johnson, coauthor). When used together with the appropriate volume of the second series (above), the last three volumes are of special value to local churches or single mission agencies who want to adopt an unreached people group for the purpose of reaching it with the claims of Christ.

• Christians from all walks of life, but especially missiologists, will welcome the historical Bicentennial Series, designed to commemorate 200 years of Christian mission since William Carey. Wilbert R. Shenk, former Executive Director for Overseas Ministries of the Mennonite Board of Missions, and the new Director of the Mission Training Center of Associated Mennonite Biblical Seminaries in Elkhart, IN, is the editor of this monumental undertaking. The projected eight volumes are published by Mercer University Press (1991-1993) under the general title, “The Modern Mission Era, 1792-1992: An Appraisal.” Several volumes have already appeared. Their significance merits a complete listing of authors and titles: (a) William A. Smalley, Translation as Mission: Bible Translation {77} in the Modern Missionary Movement; (b) Charles R. Taber, The World Is Too Much With Us: “Culture” in Modern Protestant Missions; (c) Norman E. Thomas, Missions and Unity: Lessons from History, 1792-1992; (d) A. Christopher Smith, The Missionary Enterprise of Carey and His Colleagues; (e) Wilbert R. Shenk, The Earth Will Be Full of the Knowledge of the Lard: Mission Theories, 1792-1992; (f) Dana Robert, American Women in Mission: A History of Mission Theory; (g) Jonathan J. Bonk, Rendering Unto Caesar: Mission/State Encounters, 1972-1992; (h) David A. Schattschneider, Souls for the Lamb: Origins of the Modern Missionary Movement.

In reflecting on Carey’s 1792 book, An Enquiry into the Obligations of Christians to Use Means for the Conversion of the Heathen, Shenk observes: “The bicentenniel of the publication of Carey’s book is a fitting moment in which to appraise these two hundred years of Protestant Missions. Many observers feel that we are at the end of this era and another is opening before us. In looking back at this period of history, we may help the next generation understand better the task ahead” (Anderson 1991:168).

• Finally, I mention a few additional series, both German and English. One is the Mission Trends Series, edited by Gerald Anderson and Thomas F. Stransky and published jointly by Paulist Press and Wm. B. Eerdmans (1974-1981). The contributors come from every continent and the subjects treated are as wide as the globe.

Following the same model, Orbis is publishing a new series under the general title, New Directions in Mission and Evangelism, edited by James Scherer and Stephen Bevans. The first volume consists of Basic Documents 1974-1991 (1992). Faith Meets Faith is another Orbis series of which Paul F. Knitter is the General Editor. Its purpose is “to promote inerreligious dialogue by providing an open forum for the exchanges between and among followers of different religious paths” (D’Costa 1990:ii).

The American Society of Missiology Series was launched in 1980. Everett N. Hunt wrote Protestant Pioneers in Korea as the first volume in 1980; volume 17, entitled Bread for the Journey: The Mission of Transformation and the Transformation of Mission by Anthony J. Gittins, was released early of 1993. Most of the other 15 tomes are essentially historical in nature.

Christian Kaiser Verlag in Munich is projecting a monumental eight-volume historical series, titled Kirchengeschichte als Missionsgeschichte, of which only two volumes (1974 and 1978) have appeared so far. Such well-known publishers as E. J. Brill in Leiden; Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn in Guterloh; Brunnen Verlag in Gießen and Basel; Verlag der Evangelisch-Lutherischen Mission in Erlangen, Berlin etc.; and the Verlag {78} der Liebenzeller Mission in Bad Liebenzell—to mention only a few—are all active in publishing missiological series.

#### Handbooks and Other Studies

MARC of World Vision International has been a leading producer of mission handbooks in the English language, providing a wealth of foundational information for teachers, mission executives, and pastors. The 14th Edition of the Mission Handbook USA/Canada Protestant Ministries Overseas (1989) was co-published by Zondervan. This issue lists over 850 Protestant mission agencies in the USA and Canada, giving detailed descriptions and analyses for each category.

The 1993/95 Edition has just been released by MARC. In addition to some 500 fact-filled pages on mission, this volume contains a brilliant essay by Bryant L. Myers on “The Changing Shape of World Mission” and three probing letters addressed “to the North American mission community” by Tokunboh Adeyemo of Africa, Vinay Samuel of Asia, and Valdir Steuernagel of Latin America (Siewert and Kenyon 1993:1-53). MARC (USA and International) has also published yearbooks and handbooks on the state of Christianity and the Church in Canada (1986), Finland (1988), Denmark and China (1989) Japan, Norway, Southern Africa, and Francophone Switzerland (1990).

Somewhat different, yet equally informative and useful, is Larry Pate’s From Every People: Two-Thirds World Missions Handbook and the Directory: North American Protestant Schools and Professors of Mission (1982). This issue lists 217 institutions with 453 professors teaching mission courses (Directory 1982:iv-v).

Classics of Christian Missions (1979) and Mission in Quellentexten von der Reformation bis zur Weltkonferenz 1910 (1990), edited respectively by Francis M. DuBose (USA) and Werner Raupp (Germany) contain a veritable goldmine of original texts from William Carey to D. T. Niles and from Martin Luther to Gustaf Dalman, including voices from the younger churches.

The list would simply explode the limits if I tried to call attention to the majority of such seminal books as David J. Hesselgrave’s Today’s Choices for Tomorrow’s Mission: An Evangelical Perspective on Trends and issues in Missions, or Lesslie Newbigin’s The Gospel in a Pluralist Society. Anderson (1991:169) is certainly right when he claims that “the publishing of scholarly studies in mission and world Christianity” is today in a much healthier state than it was 20 or 25 years ago. Can we also make a similar judgment on the state of mission? The answer would demand a separate paper. {79}

### CONCLUDING COMMENTS

From a missiological perspective, 1968 was the bleakest year of a bleak decade. No one then could have predicted the remarkable resurgence and revitalization of global research and scholarship in missiology. The results are overwhelming and astounding. We can only ascribe them to the grace of God and the work of the Holy Spirit.

But the fundamental question is whether or not the revitalization of missiology has been matched by the revitalization of the church’s missionizing action. At the dawn of millennium three, several compelling questions emerge on the horizon with regard to the relationship between missiological revitalization and missional renaissance. First, will the worldwide church benefit from and be able to utilize the rich resources made available to her by missiological research over the past 25 years, or will she simply go about her business as usual and allow the treasures in the data banks to become obsolete? Second, will missiology be faithful to its humble calling in being a true servant, a genuine handmaiden of the church by assisting her in the interpretation and implementation of the data to carry out her mission most effectively and expeditiously in our fallen world, or will it simply glory in its academic achievements? Third, will the professors of missiology and the executives of mission agencies, together with the church around the globe, pool their energies and resources to bring the whole gospel to the whole world, or will the first two bypass the third and all three simply miss their God-given mission in the world? Fourth, will missiology be able to sustain its present status of recognition as an academic discipline by the worldwide church when it is being ignored by the secular academics and marginalized by theologians and other academicians at the seminary level as Myklebust’s research (1989:87ff) points out?

Finally, how can missiology most effectively help churches, missions, and Christian leadership training centers deal redemptively with the global issues of pluralism which have resulted from an unprecedented renaissance of the classical religions, revival of cultural consciousness, and the emergence of theological creativity in every part of the Christian church around the world?

This involves such fundamental questions as “the destiny of the unevangelized” (Sanders 1992) or “the fate of those who have never heard [even if] through no fault of their own” (Crockett and Sigountos 1991). These and a thousand other questions remain on the missiological agenda until Christ returns. {80}

### WORKS CITED

* Anderson, Gerald H. (1971). “Mission Research, Writing and Publishing.” The Future of the Christian World Mission. Ed. William J. Danker and Wi Jo Kang. Grand Rapids: Eerdmans, pp. 129-140.
* Anderson, Gerald H. (1988). “American Protestants in Pursuit of Mission: 1886-1986.” International Bulletin of Missionary Research, 12(3), 98-118.
* Anderson, Gerald H. (1991). “Mission Research, Writing, and Publishing: 1971-1991.” International Bulletin of Missionary Research, 15(4), 165-172.
* Bassham, Roger C. (1979). Mission Theology 1948-1975: Years of Worldwide Creative Tension, Ecumenical, Evangelical, and Roman Catholic. Pasadena: William Carey Library.
* Beaver, R. Pierce. (1968). “The Missionary Research Library, A Sketch of Its History.” Occasional Bulletin from the Missionary Research Library, 19(2), 8- .
* Beyerhaus, Peter. (1971). Missions: Which Way? Humanization or Redemption. Grand Rapids: Zondervan.
* Beyerhaus, Peter. (1992). God’s Kingdom and the Utopian Error. Wheaton: Crossway Books.
* Bosch, David J. (1976). “Crosscurrents in Modern Mission.” Missionalia, 4(2), 54-84.
* Bosch, David J. (ed.) (1978). Dokumente Oor Die Sending. Pretoria: Universiteit van Suid-Afrika.
* Bosch, David J. (1980). Witness to the World. Atlanta: John Knox.
* Bosch, David J. (1991). Transformation of Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission. Maryknoll: Orbis.
* Costas, Orlando E. (1977). “Missiology in Contemporary Latin America: A Survey.” Missiology: An International Review. 5(1), 89-114.
* Crockett, William V., and James G. Sigountos. (1991). Through No Fault of Their Own? The Fate of Those Who Have Never Heard. Grand Rapids: Baker.
* Danker, William J., and Wi Jo Kank (eds.) (1971). The Future of the Christian World Mission: Studies in Honor of R. Pierce Beaver. Grand Rapids: Eerdmans.
* D’Costa, Gavin (ed.) (1990). Christian Uniqueness Reconsidered: The Myth of a Pluralistic Theology of Religions. Maryknoll: Orbis.
* Directory: North American Schools and Professors of Mission, 1982. Monrovia: MARC.
* Eirola, Martti (1990). “Namibiana in Finland.” Mission Studies, 7(1), 104-105.
* Gittins, Anthony J. (1993). “Reflections from the Edge: Mission in Reverse and Missiological Research.” Missiology: An International Review, 21(1), 21-29.
* Gutiérrez, Gustavo (1988). A Theology of Liberation (15th Anniversary Edition with a new introduction by the author). Maryknoll: Orbis.
* Homer, Norman A. (ed.) (1968). Protestant Crosscurrents in Mission: The Ecumenical-Conservative Encounter. Nashville: Abingdon.
* IIMO (1990). “Interuniversity Institute for Missiological and Ecumenical Research.” Mission Studies, 7(1), 92-93.
* Kasdorf, Hans (1988). “Missiology as a Discipline in Historical Perspective.” Reflection and Projection: Missiology at the Threshold of 2001. Ed. Hans Kasdorf and Klaus W. Muller. Bad Liebenzell: VLM, pp. 218-238. {81}
* McGavran, Donald A. (1968). “Will Uppsala Betray the Two Billion?” Church Growth Bulletin, 4(5), 292-297.
* McGavran, Donald A. (ed.) (1977). The Conciliar Evangelical Debate: The Crucial Documents. Pasadena: William Carey.
* Metzler, Joseph (1990). “The Vatican Secret Archives and Their Missionary Holdings.” Mission Studies, 7(1), 108-117.
* Myklebust, O. G. (1955). The Study of Missions in Theological Education (vol 1). Oslo: Egede Instituttet.
* Myklebust, Olaf Guttarm (1989). “Missiology in Contemporary Theological Education.” Mission Studies, 7(2), No. 12, 87-107.
* Pech, Rufus (1990). “The Department of Archives and Archival Study Center.” Mission Studies, 7(1), 106-108.
* Peterson, Stephen L. (1991). “North American Library Resources for Mission Research.” International Bulletin of Missionary Research, 15(4), 155-164.
* Sanders, John (1992). No Other Name: An Investigation into the Destiny of the Unevangelized. Grand Rapids: Eerdmans.
* Siewert, John A., and John A. Kenyon (eds.) (1993). Mission Handbook 1993-1995. Monrovia: MARC.
* Taylor, William David (ed.) (1991). International Missionary Training: A Global Perspective. Grand Rapids: Baker
* Thomas, Norman E. (1990). “Documentation, Archives and Bibliography (DAB): Progress Report.” Mission Studies, 7(2), 237-243.
* Walls, Andrew F. (1991). “Structural Problems in Mission Studies.” International Bulletin of Missionary Research, 15(4), 146-155.

**ΣΧΟΛΙΑ ΚΑΙ ΠΡΟΤΑΣΕΙΣ ΟΡΘΟΔΟΞΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΩΝ ΑΣΧΟΛΟΥΜΕΝΩΝ ΜΕ ΤΗΝ ΙΕΡΑΠΟΣΤΟΛΙΚΗ**

**Επί του προταθέντος κειμένου**

**Η ΑΠΟΣΤΟΛΗ ΤΗΣ ΟΡΘΟΔΟΞΟΥ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ ΕΝ ΤΩ ΣΥΓΧΡΟΝΩ ΚΟΣΜΩ**

*Προς πάσας τας Ορθοδόξους Αυτοκεφάλους Εκκλησίας*

Παναγιώτατε,

Μακαριώτατοι,

Σεβασμιώτατοι,

Και λοιπά μέλη των αντιπροσωπιών

των αγιωτάτων Ορθοδόξων Αυτοκεφάλων Εκκλησιών στην συνερχόμενη τον Ιούνιο ενεστώτος έτους Αγίαν και Μεγάλην Σύνοδον της Ορθοδόξου Εκκλησίας.

Ως πιστά μέλη της Αγίας ημών Ορθοδόξου Εκκλησίας, αρχιερείς, ιερείς και λαϊκοί ασχολούμενοι επιστημονικά με την ιεραποστολική, οι οποίοι με πάθος αφιέρωσαν τις τελευταίες δεκαετίες την επιστημονική τους δραστηριότητα στην Ορθόδοξη κατανόηση της χριστιανικής μαρτυρίας, ταπεινά υποβάλλουμε τις σκέψεις και προτάσεις μας στις αρμόδιες επιτροπές των αγιωτάτων Ορθοδόξων αυτοκεφάλων Εκκλησιών, ενθαρρυνόμενοι από την απόφαση της κατά Ιανουάριον του 2016 Συνάξεως των Προκαθημένων των Ορθοδόξων Εκκλησιών, όπως διευρυνθεί η συνοδική διαδικασία με τη δημοσιοποίηση στο ευρύτερο κοινό όλων των συμφωνηθέντων κειμένων, των υποβληθέντων προς συζήτηση και τελική έγκριση από την Αγία και Μεγάλη Σύνοδο της Ορθοδόξου Εκκλησίας.

Είμαστε εξαιρετικά ευγνώμονες για την ευκαιρία αυτή, η οποία ενισχύει την συνοδικότητα της Εκκλησίας μας, με την ευκαιρία μάλιστα της πρώτης συγκλήσεως μιας πραγματικά Πανορθόδοξης Συνόδου μετά από τόσους αιώνες.

Χωρίς να αρνούματε τη σημασία όλων των άλλων συμφωνηθέντων κειμένων, το κείμενο για την Αποστολή της Ορθοδόξου Εκκλησίας εν των Συγχρόνω Κόσμω – το οποίο, εσκεμμένως υποθέτουμε, **εμφανίζεται πρώτο στον κατάλογο, τον οποίον η Σύναξη των Προκαθημένων υπέβαλε στη Σύνοδο** – είναι υψίστης και εξαιρετικής σημασίας. Όχι μόνο γιατί η Εκκλησία υπάρχει για τον κόσμο, και όχι για τον εαυτό της, αλλά και γιατί έρχεται σε μια ιστορική στιγμή, κατά την οποία όλος ο κόσμος, ανεξάρτητα από θρησκευτικές ή ακόμη και μη-θρησκευτικές πεποιθήσεις, έχει με ενθουσιασμό αποδεχθεί δύο παρόμοια ιεραποστολικά κείμενα: την περίφημη Αποστολική Προτροπή του Πάπα Φραγκίσκου "Evangelii Gaudium" (2013), και σχεδόν ταυτόχρονα τη νέα ιεραποστολική διακήρυξη της παγκόσμιας χριστιανικής ιεραποστολής: “Together towards Life: Mission and Evangelism in Changing Landscapes”.

Ως εκ τούτου, θεωρήσαμε επιτακτικό μας καθήκον να συμβάλουμε με τις μικρές επιστημονικές μας δυνάμεις, ώστε μια Ορθόδοξη παρόμοια διακήρυξη, η πρώτη που θα απευθυνθεί urbi et orbi από όλες τις Ορθόδοξες Εκκλησίες με μια φωνή, να είναι όσο το δυνατό ανθρωπίνως τελειότερη. 2

Έχοντας επίγνωση ότι βρισκόμαστε σε αρκετά προχωρημένο στάδιο αυτής της συνοδικής διαδικασίας αποφασίσαμε να περιορίσουμε τις παρατηρήσεις μας μόνο σε λίγες απολύτως απαραίτητες τις προτάσεις.

Κατ΄αρχήν υιοθετούμε πλήρως όλες τις παρατηρήσεις σχετικά με την αποστολή, την εκπαίδευση και τα μέσα ενημέρωσης της ομάδας των επιστημόνων, οι οποίοι συναντήθηκαν στην Κωνσταντινούπολη στις αρχές του τ.έ., έπειτα από πρόσκληση της Α.Θ.Π. του Οικουμενικού Πατριάρχου κ. Βαρθολομαίου. Στην επιστολή μας αυτή δεν περιοριζόμαστε σε γενικές θεολογικές διατυπώσεις, αλλά προβαίνουμε σε συγκεκριμένες προτάσεις, παρουσιάζοντας στην αρχή, εν είδει προοιμίου, τήν θεολογική θεμελίωσή τους, αναφέροντας στη συνέχεια την ακριβή θέση των πιθανών αλλαγών/προσθηκών, τόσο στο επίσημο ελληνικό πρωτότυπο κείμενο, όσο και σε μια ανεπίσημη αγγλική του μετάφραση, προς διευκόλυνση όσων δεν χειρίζονται επαρκώς την ελληνική. Για λόγους ευκολίας οι προτάσεις ενσωματώνονται με κόκκινα γράμματα στα παραπάνω κείμενα, ενώ προστίθεται και με μπλε γράμματα (εντός παρενθέσεως αμέσως μετά) και η απαραίτητη θεολογική αιτιολόγησή τους.

Με άπειρο σεβσμό και εκτίμηση, υποβάλλεται υπό των:

*Θεοφιλεστάτου Επισκόπου Kisumu Δυτικής Κένυας, Δρ.Θ. Αθανασίου AKUNDA*

*Πανοσιολογιωτάτου Αρχ/του Δρ. Θ. Αναστασίου Elekiah KIHALI*

*Αιδεσιμολογιωτάτου Πρεσβυτέρου Δρ. Θ. π. Γρηγορίου EDWARDS*

*Αιδεσιμολογιωτάτου Πρεσβυτέρου Δρ. Θ. Γεωργίου LIACOPOULOS*

*Αιδεσιμολογιωτάτου Πρεσβυτέρου Δρ. Θ. Koσμά (Ιωάνου) ΝGIGE NJOROGE*

*Δρ. Θ. Ευανθίας ΑΔΑΜΤΖΙΛΟΓΛΟΥ*

*Ομοτίμου Καθηγητού Πέτρου ΒΑΣΙΛΕΙΑΔΗ*

*Δρ. Θ. Έβης ΒΟΥΛΓΑΡΑΚΗ*

*Ομοτίμου Καθηγητού Ivan DIMITROV*

*Δρ. Θ. Rastko JOVIC*

*Δρ. Θ. Nικολάου ΔΗΜΗΤΡΙΑΔΗ*

*Δρ. Θ. Eλένης KAΣΣEΛOUΡΗ*

*Δρ. Θ. Δημητρίου KEΡAMIΔΑ*

*Δρ. Θ. Θεοδοσίου KYΡIAKIΔΗ*

*Δρ. Θ. Αθανασίου ΠΑΠΑΘΑΝΑΣΙΟΥ*

*Δρ. Θ. Νικολάου ΤΣΙΡΕΒΕΛΟΥ*

Αρχή της Αγίας και Μεγάλης Τεσσαρακοστής του σωτηρίου έτους 2016, έτους συγκλήσεως της Αγίας και Μεγάλης Συνόδου της Ορθοδόξου Εκκλησίας

Βασιλική Η. Σταθοκώστα

α) Μελέτες - Άρθρα

1. Η χειροτονία γυναικών παράγοντας ενότητας των Εκκλησιών; Η περίπτωση της Αγγλίας, στο “Καθ’ Οδόν” 6, Σεπτέμβριος - Δεκέμβριος 1993, σ. 147-149.

2. Ordination of Women: an obstacle to unity?, Γενεύη 1994, σ. 22

Εργασία που κατατέθηκε το 1994 στο Οικουμενικό Ινστιτούτο του Bossey/Θεολογική Σχολή της Γενεύης για την απόκτηση του σχετικού τίτλου σπουδών.

3. Οικουμενική Δεκαετία του Π.Σ.Ε.: Οι Εκκλησίες αλληλέγγυες με τις γυναίκες, Μια ορθόδοξη προσέγγιση, στο “Καθ’ Οδόν” 9, Σεπτέμβριος - Δεκέμβριος 1994, σ. 47-61.

4. Φονταμενταλισμός και τρόποι υπερβάσεώς του, “Επίσκεψις”, 552 / 30.10.1995, σ. 31-37. Πρόκειται για τα πορίσματα της Β΄ Ομάδας Εργασίας, της οποίας υπήρξα συντονίστρια, του ομότιτλου σεμιναρίου που πραγματοποιήθηκε στο Ορθόδοξο Κέντρο του Οικουμενικού Πατριαρχείου στο Σαμπεζύ της Γενεύης από 10 έως 23 Σεπτεμβρίου 1995.

5. Σχέσεις της Εκκλησίας της Ελλάδος με το Παγκόσμιο Συμβούλιο των Εκκλησιών 1948-1961 (με βάση το αρχειακό υλικό του Π.Σ.Ε.), διδ. διατριβή, Θεσσαλονίκη 1999 (450 σελ.).

6. Το Οικουμενικό Φόρουμ Ευρωπαίων Χριστιανών Γυναικών ως χώρος συνάντησης  γυναικών από διαφορετικές πολιτιστικές και εκκλησιαστικές παραδόσεις. Εισήγηση στην ημερίδα της “Εταιρείας Οικουμενικών Μελετών και Διορθόδοξης Πληροφόρησης” με θέμα: “Ταυτότητα και Οικουμενικότητα σήμερα”, που πραγματοποιήθηκε στη Νεάπολη/Θεσσαλονίκη, στις 22.1.2000.

7. Prof. Dr. Ioannis Petrou & Dr. Vassiliki Stathokosta, Gender, social roles, Orthodoxy in contemporary Greek reality (Φύλο, κοινωνικοί ρόλοι, Ορθοδοξία στη σύγχρονη ελληνική πραγματικότητα). Εισήγηση στο 7ο International Summer School on Religious in Europe με θέμα “Gender, citizenship, Religions in Europe”, 26 - 30 Αυγούστου 2000, Abbazia di Badia a Passignano/Φλωρεντία.

8. Η θέση της γυναίκας στην Ορθόδοξη Εκκλησία σε εποχή παγκοσμιοποίησης, άρθρο στην εφημερίδα ‘‘Ορθοδοξία’’ 10/2001, σ. 21.

9. Η διαμόρφωση των οικουμενικών σχέσεων στην Ελλάδα. Ζητήματα προσηλυτισμού και θρησκευτικής ελευθερίας στη μεταπολεμική Ελλάδα (από το 1948 έως τα μέσα της δεκαετίας του ’60), εκδόσεις Παρατηρητής, Θεσσαλονίκη 2003.

10. Οικουμενική Χάρτα: Μια ακόμη ευκαιρία για τις Εκκλησίες ή η τελευταία ευκαιρία για την Οικουμενική Κίνηση;

Κεντρική εισήγηση στους εορτασμούς για τα 10 χρόνια του Οικουμενικού Κέντρου της Ρόδου που πραγματοποιήθηκαν στο διάστημα 16-19 Μαΐου 2003 με θέμα “Η Οικουμενική Χάρτα – Πρόκληση για τις Εκκλησίες στην Ευρώπη”. Μελέτη που δημοσιεύεται στην έκδοση «Ορθόδοξη Θεολογία και Οικουμένη», εκδ. Παρρησία, Αθήνα 2010.

11. Μιλτιάδης Κωνσταντίνου και Βασιλική Σταθοκώστα, Οι νεοελληνικές μεταφράσεις της Βίβλου και το ζήτημα των νέων ερμηνευτικών προσεγγίσεων σχετικά με τη θέση της γυναίκας στην Αγία Γραφή. Παράδειγμα οικουμενικής συνεργασίας στην Ελλάδα. Εισήγηση στην Ημερίδα με θέμα “Αγία Γραφή και σύγχρονες ερμηνευτικές προσεγγίσεις” του «Οικουμενικού Φόρουμ Χριστιανών Γυναικών» (1 Δεκεμβρίου 2009).

12. Το ζήτημα της θέσης των γυναικών στην Εκκλησία: οικουμενική υπόθεση; Μελέτη που δημοσιεύεται στην έκδοση «Ορθόδοξη Θεολογία και Οικουμένη», εκδ. Παρρησία, Αθήνα 2010.

13. Ορθόδοξη Θεολογία και Οικουμένη, εκδ. Παρρησία, Αθήνα 2010

**Α. ΕΝΑ ΣΥΝΤΟΜΟ ΙΣΤΟΡΙΚΟ ΤΟΝ 20ο ΑΙ.**

1. **Έναν αιώνα σχεδόν μετά τη μικρασιατική Καταστροφή, την οποία διαδέχθηκε η οικονομική Κρίση του 1930, η Ελλάδα γίνεται και πάλι χώρος υποδοχής χιλιάδων μεταναστών από την Ανατολή ενώ σηκώνει ήδη στις πλάτες της την πολυεπίπεδη Κρίση που ξεκίνησε το 2009. Είναι χαρακτηριστική η εικόνα τέως πρόσφυγες στα νησιά να «αγκαλιάζουν» νυν μετανάστες. Τότε (1922) η «προσφυγιά» / ανταλλαγή πληθυσμών έγινε παράγων προόδου της Ελλάδος. Ταυτόχρονα, όμως, έγινε και αφορμή ομογενοποίησης του ελλαδικού πληθυσμού καθώς επί αρκετές δεκαετίες ήταν άπαντες ορθόδοξοι και μάλιστα πιστοί στις παραδόσεις έστω κι αν υποστήριζαν κατεξοχήν αριστερά κινήματα. Χαρακτηριστικό ήταν και το σύνθημα «Ελλάς Ελλήνων Χριστιανών» της Δικτατορίας σε συνδυασμό με τον φοίνικα που αναγεννάται από τις στάχτες του. Πλέον όσοι καταφθάνουν στα νησιά είναι κατεξοχήν Μουσουλμάνοι χωρίς να είναι σαφές σε ποιες ακριβώς «αιρέσεις» του Ισλάμ ανήκουν. Βεβαίως τη δεκαετία του 90 όταν άνοιξαν τα σύνορα με την Αλβανία «κατέβηκαν» αρκετοί «αλλοδαποί» οι οποίοι στην πλειονότητά τους ως «Βορειοηπειρώτες» βαπτίστηκαν.**
2. **Σε κάθε περίπτωση η Ελλάδα από τη «φύση» - γεωγραφία της λειτουργούσε ως γέφυρα μεταξύ Ανατολής και Δύσης ενώ ήδη προσφέρει στους ερευνητές αρκετά «πεδία» με χαρακτηριστική ποικιλία θρησκευτικών ταυτοτήτων που μπορούν να αποτελέσουν αντικείμενο γόνιμης έρευνας. Τέτοια (πεδία), που κατεξοχήν συναναστρέφονται άνθρωποι ποικίλων ταυτοτήτων, είναι οι χώροι φιλοξενίας μεταναστών, η σχολική τάξη**[[82]](#footnote-72)**, η εταιρεία (όπου ανήκει και η ναυτιλία)**[[83]](#footnote-73)**, το «δωμάτιο» του νοσοκομείου. Εκεί, όπως ενίοτε και στο Διαδίκτυο, διασταυρώνονται οι θρησκευτικές ταυτότητες ενίοτε με ένταση αφού (α) οι εξ Ανατολής ορμώμενοι, καθορίζουν όλες τις πτυχές του βίου τους επί τη βάσει του θρησκευτικού «πιστεύω» και (β) στους περισσότερους από τους προαναφερθέντες χώρους βιώνουν τη «διάβαση» - το πέρασμα σε ένα νέο «παράδειγμα» ζωής, που δοκιμάζει και την παραδεδομένη σχέση τους με το θείο. Οι χώροι φιλοξενίας (Hotspots) π.χ. επίσης αποτελούν οριακό πεδίο αλλαγής σελίδας στη ζωή μιας οικογένειας ευρισκόμενης «εν εξόδω» μετά από έναν ξεριζωμό. Η είσοδος στο Δημοτικό και Γυμνάσιο για κάθε παιδί συνδέεται με περάσματα σε νέους κόσμους, όπου ανατροφοδοτείται η έννοια «πατέρας» - «θεός». Το «κρεβάτι του πόνου» αναγνωρίζεται από κάποιες θρησκείες ως «επίσκεψη του Θεού». Συνεπώς το μεγάλο ερώτημα και στην Ελλάδα είναι πλέον το εξής: Μπορεί άραγε η θρησκευτική ποικιλομορφία να λειτουργήσει γόνιμα στη συνύπαρξη και προαγωγή ενός κοινού στόχου;**
3. **Η Ευρώπη, έστω κι να βιώνει σήμερα την πολυπολιτισμικότητα, καθώς έγινε χώρος υποδοχής μεταναστών πολύ νωρίτερα από την Ελλάδα και γενικότερα την Ανατολή, δεν έχει αναπτύξει τη διαπολιτισμικότητα. Ήδη τη δεκαετία του 60**[[84]](#footnote-74) **υποδέχθηκε μετανάστες από τις πρώην αποικίες και την Τουρκία. Σύμφωνα με τον Ι. Παχουνδάκη**[[85]](#footnote-75)**, αρχικά εφαρμόσθηκε (α) το αφομοιωτικό μοντέλο μέσω της μονοπολιτισμικής και μονογλωσσικής διδασκαλίας του εθνικού κράτους. Η μητρική γλώσσα είναι ιδιωτική υπόθεση των αλλοδαπών. (β) Στο β’ μισό της δεκαετίας του 60 (και ενώ η Ευρώπη σήκωνε στις πλάτες της το άγος του Ολοκαυτώματος- «Σόαχ») εμφανίσθηκε το μοντέλο της ενσωμάτωσης: η παράδοση της μεταναστευτικής ομάδας γίνεται τμήμα της νέας εθνικής ταυτότητας ενώ και η πολιτισμική ετερότητα γίνεται αποδεκτή αν δεν θέτει σε κίνδυνο τις πολιτισμικές αρχές της κοινωνίας υποδοχής. Αυτό συνεπάγεται ανεκτικότητα στη θρησκεία, τα ήθη-έθιμα-ενδυμασία-μουσική. Τέτοια στοιχεία εισάγονται και στα προγράμματα σπουδών. (γ) Τη δεκαετία του 70 πρώτα στις ΗΠΑ εφαρμόσθηκε το πολυπολιτισμικό μοντέλο αφού ο εθνικός διαχωρισμός συνέχισε να αναπαράγεται. Η κριτική εστιάζεται στο εάν όντως επιτυγχάνεται κοινωνικοποίηση των πολιτών σε έναν κοινό πολιτισμό και εάν όντως η υπερβολική εστίαση στο πολιτισμικό επίπεδο τελικά παραβλέπει τα πραγματικά αίτια του ρατσισμού στις θεσμικές δομές. Εσχάτως υποστηρίχθηκε (δ) η διαπολιτισμική προσέγγιση αντί της πολυπολιτισμικής. Μετά τα τρομοκρατικά χτυπήματα στην «πόλη του φωτός», το Παρίσι (σύμβολο του άθεου/ ουδετερόθρησκου κράτους και των ευρωπαϊκών αξιών της δημοκρατίας-ισονομίας**[[86]](#footnote-76)**) και το Βερολίνο, το θέμα του πώς αντιμετωπίζουμε στην Ευρώπη το φαινόμενο θρησκεία από ιδιωτική υπόθεση έγινε δημόσια και μάλιστα κορυφαία προτεραιότητα στην ατζέντα της Παιδείας και του Μάνατζμεντ.**
4. **Βεβαίως και στη διαπολιτισμικότητα δεν βοηθά η μέχρι πρότινος εξοστρακισμός της θρησκευτικής ταυτότητας από την ίδια την Ευρώπη ακόμα από το Σύνταγμα αυτής. Πώς μπορεί άραγε να υπάρξει ουσιαστικός διάλογος με τον «άλλον» όταν δεν έχει ο συνομιλητής επίγνωση της δικής του ταυτότητας-ετεροπροσωπίας; Δεν είναι δυνατόν να αποσιωπάται το γεγονός ότι στο «αίμα» της όντως γηραιάς Ηπείρου (η οποία κατά τη μυθολογία «γεννήθηκε» στην Κρήτη), τρέχει επί μία χιλιετηρίδα ο Χριστιανισμός παρά το γεγονός ότι στη Δυτική Ευρώπη μετά τους Θρησκευτικούς Πολέμους η πίστη έγινε ιδιωτική υπόθεση και δη του σαββατοκύριακου. Σημειωτέον ότι η ίδια η σημαία της Ευρώπης, που σχεδίασε** ο ζωγράφος από το Στρασβούργο, Αρζέν Χέιτζ, **έχει ως έμπνευσή της στην Γυναίκα της Αποκάλυψης του Ιωάννη. Μία επίσκεψη σε ένα Μουσείο της Ευρώπης αποδεικνύει την επιρροή του Χριστιανισμού, χωρίς τον οποίο δεν νοείται ούτε η επιστημονική έρευνα και «πρόοδος» ούτε και η ίδια η αθεΐα της Δύσης.**
5. **Βεβαίως ο διάλογος, εκτός από ταυτότητα, προϋποθέτει και βαθιά γνώση σε τι συνίσταται η ουσία της πίστης εκάστου και τι αποτέλεσε μεταγενέστερη παράδοση. Αν θέλει κάποιος να γνωρίσει τον αληθινό Χριστιανισμό, πρέπει ίσως να τον απαλλάξει από τα αυτοκρατορικά ενδύματα (που μέχρι σήμερα φορά ο επίσκοπος ως «δεσπότης») και να εξετάσει πότε και πώς εκείνος (ο Χριστιανισμός) «γεννήθηκε» σε ένα παγκοσμιοποιημένο περιβάλλον, από ποια ρεύματα επηρεάστηκε (π.χ. Ιουδαϊσμός) και τι καινό πρόσφερε στην ανθρωπότητα ώστε να διαδοθεί «στα πέρατα της γης». «Οι μακροχρόνιοι αγώνες […] που διεξήγαγε η χριστιανοσύνη εναντίον του ισλαμικού επεκτατισμού έγιναν αιτία για τη διαμόρφωση μιας αρνητικής εκ μέρους του χριστιανισμού κατανόησης του Ισλάμ όσο και γενικότερα των μη χριστιανικών θρησκειών»**[[87]](#footnote-77)**.**
6. **Στον θεολογικό και ιδιαίτερα τον ευαγγελικό χώρο, μέχρι τη δεκαετία του 70**[[88]](#footnote-78)**, υπήρχε μια στάση απόλυτα αρνητική έναντι των άλλων θρησκειών, ένεκα της διαλεκτικής θεολογίας του Μπαρθ (Υπόμνημα στην Προς Ρωμαίους [1922] & παρ. 17 Εκκλησιαστικής Δογματικής [1938]): «Η θρησκεία είναι απιστία, είναι κατεξοχήν το γεγονός του ανθρώπου χωρίς Θεό», καθώς σε αυτή ο άνθρωπος μιλά χωρίς να υπακούει τον Θεό και συνιστά την μόνιμη προσπάθεια να αυτοδικαιωθεί και να αυτοαγιαστεί. Αυτό «περιλαμβάνει και τον χριστιανισμό νοούμενο ως θρησκεία, δηλ. τον χριστιανισμό ως ανθρώπινη εκδήλωση και ιστορικό φαινόμενο». Παρόμοιες απόψεις αναβίωσαν και στην καθ’ ημάς Ανατολή στα τέλη της προηγούμενης χιλιετηρίδας.**
7. **Στον Ρωμαιοκαθολικό κόσμο ο Ντανιελού στο «μυστήριο της σωτηρίας των Εθνών» (1946), θεωρεί ότι οι μη χριστιανικές θρησκείες δεν είναι εμπόδια προς γκρέμισμα, αλλά πρόδρομοι του Ευαγγελίου που υπηρετούν το παιδαγωγικό σχέδιο του Θεού. Η ιεραποστολή είναι συνεχής ενσάρκωση (που αναζητά σημεία σύνδεσης με τις άλλες θρησκείες για να επιβιώσουν) και λύτρωση (από στοιχεία που πρέπει να πεθάνουν). Η σχέση με τις άλλες θρησκείες είναι ιστορική (ένεκα της συνέχειας) και ταυτόχρονα δραματική (ένεκα της ασυνέχειας). Το Ευαγγέλιο ενσαρκώνεται στους πολιτισμούς αλλά μεταμορφώνοντάς τους. Ο Ράνερ (1961-2) ομιλεί περί «ανωνύμων χριστιανών»: η θεία χάρις μπορεί να αγκαλιάσει και ανθρώπους εκτός Εκκλησίας στον δικό τους χωρόχρονο, όχι σε αντίθεση προς τις θρησκείες αλλά μέσα στα όρια και διαμέσου των θρησκειών. Για τον Σλέτε (Οι θρησκείες ως αντικείμενο της θεολογίας [1963]), κάποιος μελετά την ιστορία είτε ως ιστορία της σωτηρίας (από την οπτική της αδυναμίας του ανθρώπου) είτε ως ιστορία της θεοφάνειας (από την οπτική της ενεργού παρουσίας του Αγνώστου στη διαπλοκή των ιστορικών γεγονότων). Αποκορύφωμα η Β’ Βατικανή Σύνοδος με τη διακήρυξη (Nostra Aetate 1963). Πρβλ. Κίνημα Χίππυς (Βουδισμός-πνευματικότητα).**
8. «Ό Αρχιεπίσκοπος Αλβανίας Αναστάσιος στη μονογραφία του με τίτλο «Διάφορες Χριστιανικές αντιλήψεις για τις άλλες Θρησκείες» αναφέρει συνοπτικά τις διάφορες θεωρίες πού έχουν διατυπωθεί στην Ιστορία για τις άλλες θρησκείες. Αυτές, κατά τον Αναστάσιο, είναι βασικά έξι: **Πρώτον**, οι θρη­σκείες είναι έργο του διαβόλου και κανένα στοιχείο απ' αυτές δεν μπορεί να έχει θέση στην χριστιανική Εκκλησία. **Δεύτερον,** oι Θρησκείες αποτελούν μορ­φώματα της διεφθαρμένης φύσης του άνθρωπου και της απιστίας του. **Τρίτον,** ο άνθρωπος δεν είναι εντελώς ανίκανος να ατενίσει το μυστήριον του Θεού, πά­ντοτε είχε την έφεση προς Αυτόν και μερική γνώση του Θεού. **Τέταρτον,** ο Θεός δεν εγκατέλειψε τους διαφόρους λαούς χωρίς ακτίνες της αποκαλύψεως του. Σ' όλες τις υπάρχουσες θρησκείες υπάρχουν σημεία της Θείας χάριτος. **Πέμπτον,** η ιστορία των θρησκειών αποτελεί προπαρασκευή για τον Χριστιανισμό, που είναι η ολοκλήρωση και η τελειοποίηση της θρησκευτικής ζωής. Και **έκτον,** ο χριστιανισμός δεν έχει την αποκλειστικότητα της αλήθειας, αλλά απλά είναι πρωτότοκος μεταξύ αδελφών θρησκευμάτων»[[89]](#footnote-79).
9. **Από τότε μέχρι σήμερα διαμορφώθηκαν οι εξής θεολογικές στάσεις**[[90]](#footnote-80)**: (α) ο Χριστός εναντίον των θρησκειών (εκκλησιοκεντρισμός): η Εκκλησία ο μοναδικός και αποκλειστικός μεσίτης της σωτηρίας (αποκλειστική μοναδικότητα του Χριστού). (β) ο Χριστός εντός των θρησκειών (χριστοκεντρισμός): μπορεί να υπάρξει σωτηρία πέρα από την πίστη στον Χριστό αλλά πάντα δυνάμει του ιδρυτή της σωτηρίας (άποψη Ντανιελού περί της εν Χριστώ ολοκλήρωσης των θρησκειών + άποψη Ράνερ περί ανωνύμων Χριστιανών). Ο Χριστός είτε ως θεμέλιο είτε ως κανόνας. (μοναδικότητα που εμπερικλείει τις άλλες θρησκείες) (γ) Ο Χριστός υπεράνω των θρησκειών ή/και «ο Χριστός με τις θρησκείες» (θεοκεντρισμός – σχετικοποιημένη μοναδικότητα του Χριστού [πλουραλισμός]): Πυρήνας της σωτηρίας η σωστική αγάπη του Θεού που ενεργεί αδιάκοπα στον κόσμο. Σε αυτή την περίπτωση ζητούμενο είναι να συντελεστεί και μια «Κοπερνίκεια επανάσταση» σε σχέση με τη θέση που κατέχει στην οικουμένη των θρησκειών η δική ΜΟΥ θρησκεία. Έτσι καταρτίζεται ένας νέος χάρτης των θρησκειών όπου όλες οι θρησκείες οδηγούν στο κέντρο: «τα μονοπάτια αυτά ενοποιούνται όσο πλησιάζουν στην κορυφή καθώς σε ένα συγκεκριμένο ύψος δεν υπάρχουν πλέον χάσματα μεταξύ τους» (ποικιλία θρησκειών // διαφορετικότητα των γλωσσών που αρθρώνουν το μυστήριο). Ο Θεός συναντάται στο πρόσωπο του Ιησού αλλά όχι μόνο σε αυτό. Ο Ιησούς είναι «πλήρης Θεός» αλλά όχι πληρότητα του Θεού». Ίσως ως (δ) να σημειωθεί και ένας πνευματοκεντρισμός, ο οποίος θέλει το Πνεύμα να πνέει όπου θέλει και όπως θέλει.**
10. **Εσχάτως μεγάλη διάδοση βιώνουν οι απόψεις του Χανς Κίνγκ, ο οποίος αφού αμφισβήτησε το Αλάθητο (όχι μόνον του πάπα αλλά και των διατυπώσεων της Βίβλου και των Οικουμενικών Συνόδων) εισήγαγε μια «οικουμενική θεολογία των θρησκειών» ικανή να υπηρετήσει μια «οικουμενική θεολογία για την ειρήνη». Αυτή απορρίπτει, πέρα από τον αθεϊσμό και το σχετικισμό, την αποκλειστικότητα (exclusivismo) όσο και την άποψη ότι σε κάθε θρησκεία περιλαμβάνονται οι άλλες (inclusivismo). Από ηθική-θρησκευτική άποψη μπορούν να αναγνωριστούν πολλές θρησκείες. Από υπαρξιακή όμως για τον χριστιανό μόνο ο χριστιανισμός είναι αληθής. Εφόσον οι θρησκείες υπηρετούν το πρέπει να προχωρήσουμε όχι σε μια ενοποιό θρησκεία αλλά προς την κατεύθυνση μιας δημιουργικής θεολογίας της ειρήνης μεταξύ των θρησκειών και των λαών.** «Δεν επιτυγχάνεται ειρήνη στις κοινωνίες χωρίς την ειρήνη των θρησκειών και δεν επιτυγχάνεται ειρήνη των θρησκειών χωρίς διάλογο των θρησκειών». Εγώ θα πρόσθετα και «αυτοκριτική των θρησκειών».
11. Με το «Μάθημα των Θρησκευτικών» [[91]](#footnote-81) συνέβησαν τα εξής: **α.** ομολογιακή προσέγγιση (confessional approach), μοντέλο στο οποίο η διαδικασία της μάθησης εστιάζεται ***μέσα στο πλαίσιο της θρησκείας*** (learning ***in religion***)· –θέτει ως κύριο στόχο την εκμάθηση της θρησκείας και την καλλιέργεια της θρησκευτικής ζωής των μαθητών. **β.** με το μάθημα που πληροφορεί ***για τη θρησκεία*** (religionskundlicher Religionsunterricht) και άρα με το μοντέλο που επικεντρώνεται αποκλειστικά και μόνο στη «μάθηση για τη θρησκεία» (learning ***about religion*** *religious literacy* **[θρησκευτικό εγγραμματισμό]** )· **γ.** την πολυθρησκευτική προσέγγιση (multi-faith-approach), και μάλιστα με το μοντέλο στο οποίο οι μαθητές μαθαίνουν ***από τη θρησκεία*** (learning ***from religion***) αλλά και ***μέσω της θρησκείας*** (learning ***through religion***). **δυνατότητες νοηματοδότησης της ζωής.** Η ειδοποιός διαφορά - το ιδιαίτερο στοιχείο που το χαρακτηρίζει είναι το εξής: **Το θρησκευτικό φαινόμενο ως αντικείμενο διδασκαλίας εξετάζεται *από την οπτική γωνία μίας ορισμένης, συγκεκριμένης θρησκευτικής παράδοσης***· αυτό το μοντέλο προτάσσει τη συγκεκριμένη επιλογή, επειδή ως σημείο αφετηρίας την ερμηνευτικής φύσεως προϋποθέτει ότι ως ανθρώπινες υπάρξεις γεννιόμαστε και αναπτυσσόμαστε **σε έναν συγκεκριμένο τόπο και σ’ έναν συγκεκριμένο χρόνο**, έχοντας δεθεί με αυτές τις παραμέτρους (Σημ. τ. Μετ.: *και έχοντας διαμορφώσει έναν τρόπο ερμηνείας της πραγματικότητας, ο οποίος συνδέεται άμεσα με τον τόπο και τον χρόνο αυτόν, δηλ.* ***με τη βιογραφία του καθενός και τις προσωπικές του εμπειρίες***). Συνεπώς δεν μπορούμε να διαθέτουμε **ένα σημείο αναφοράς εκτός της ιστορίας**, το οποίο θα μας επέτρεπε να εξετάσουμε ως ανεξάρτητοι και αντικειμενικοί παρατηρητές το θρησκευτικό φαινόμενο.
12. Δεν είναι ένα μοντέλο, το οποίο ξεκινά από την υπόθεση, ότι μπορούμε να προσεγγίσουμε όλες τις θρησκείες ξεκινώντας από **ένα ανεξάρτητο «μεταθεωρητικό» σημείο αναφοράς**. Με αυτό το σκεπτικό διαφοροποιείται από τη λεγόμενη πολυθρησκευτική προσέγγιση (multi-faith-approach), η οποία θεμελιώνεται στη θέση πως ο ίδιος εκπαιδευτικός μπορεί να παρουσιάσει στους μαθητές όλες τις θρησκείες με την ίδια αποτελεσματικότητα και επιτυχία, και μάλιστα αναλύοντας όλα τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά στοιχεία τους. Ταυτόχρονα το «Μάθημα των Θρησκευτικών με συγκεκριμένες θέσεις ως οπτική γωνία» συντάσσεται με το σκοπό της πολυθρησκευτικής προσέγγισης που υποστηρίζει ότι οι θρησκείες θα πρέπει στο πλαίσιο της διδασκαλίας να προσεγγίζονται με τέτοιον τρόπο, ώστε οι μαθητές διαλεγόμενοι κριτικά με το θρησκευτικό φαινόμενο, να αντιλαμβάνονται και να επεξεργάζονται καλύτερα τα ερωτήματα για την ίδια τους τη ζωή, δηλ. **να μπορούν να μαθαίνουν «από τη θρησκεία» (*from religion*).**

# ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ Ε. ΠΑΥΛΟΣ ΚΑΙ ΑΘΗΝΑ[[92]](#endnote-11)

Συγκρίνοντας ο αναγνώστης την παραμονή του π. στην Αθήνα, η οποία συνιστά τον πυρήνα της ενότητας, με το πέρασμά του από τα λοιπά κέντρα του Αιγαίου, θα μπορούσε να σημειώσει τις εξής διαφορές:

1. Ο παροξυσμος τον οδηγεί στην Αγορά – διαλογο Στην Αθήνα ο Π. δεν δια-σύρεται από τη Συναγωγή και τους ομοφύλους του, αλλά διδάσκει ταυτόχρονα και στην Αγορά. Επιπλέον εγκαταλείπει το κλεινόν άστυ χωρίς να έχει υποστεί σωματική βία ή διωγμό. Ενώ στις υπόλοιπες πόλεις της Ελλάδας δεν του δίνεται η δυνατότητα να απολογηθεί ενώπιον των αρχών, στην Αθήνα έχει την ευκαιρία να ομιλήσει άμεσα όχι μόνον προς τους παρατυγχάνοντες της Αγοράς αλλά και στον ίδιο τον Άρειο Πάγο, προς την ελίτ δηλαδή της πνευματικής διανόησης. Αυτό είναι και το τελευταίο του δημόσιο Κήρυγμα στις Πρ.
2. ΟΧΙ ΘΑΥΜΑ Στο κλεινόν άστυ ο Π. δεν επιτελεί κανένα θαύμα ούτε κάποιον εξορκισμό προκειμένου να αποδείξει τη ματαιότητα των ειδώλων ή και να πιστοποιήσει το κήρυγμα του Ιησού. Το πρόσωπό του, επίσης, δεν ακτινοβολεί, όπως στην περίπτωση του Στεφάνου (6, 15).
3. ΟΧΙ ΣΑΞΕΣΣ ΣΤΟΡΥ Σε αντίθεση προς τις άλλες πόλεις της Μεσογείου, όπου έχουμε αύξηση και του χρόνου παραμονής του και του αριθμού των πιστευόντων Ελλήνων, στην Αθήνα και η ανταπόκριση στο Κήρυγμα και η παραμονή του Π. είναι μικρή. Στους πιστεύσαντες ανήκει και ο πρώτος επώνυμος εθνικός άνδρας, *ο Διονύσιος*.
4. Θεολογία και Χριστολογία μέσα από τη Γλώσσα, την ποίηση και τα είδωλα, τους αστέρες τους.

Έχοντας υπόψη τα παραπάνω και ιδίως την *προσαρμογή* του Π. αλλά και τις κοσμοθεωρίες των ακροατών του, προκαλούν εντύπωση και τα εξής στοιχεία τα οποία απουσιάζουν από την Ομιλία:

1. Σε κάθε περίπτωση είναι σημαντικό ότι το κυρίως μέρος της Ομιλίας αφιερώνεται στη θεο-λογία και όχι στη χριστο-λογία, γεγονός που εκπλήσσει καθώς ο Π. οδηγείται στον Άρειο Πάγο προκειμένου να δώσει εξηγήσεις σχετικά με τον Ιησού και την Ανάσταση. Επιπλέον, σημείο αφετηρίας της Δημηγορίας είναι ο βωμός του Αγνώστου Θεού και όχι το αφιερωμένο στον **Ύψιστο Θεό/Δία** ιερό της Πνύκας, όπου ανακαλύφθηκαν και ευχαριστήριες αφιερώσεις (1ου έως 3ου αι. μ.Χ.) θεραπευμένων κυρίως γυναικών κατώτερων κοινωνικών τάξεων.
2. Ο Απόστολος των Εθνών (εξ αφορμής και των Ερμών και των φαλλών στην είσοδο της Αγοράς και τις διασταυρώσεις των οδών της αρχαίας Αθήνας) δεν θίγει στην Ομιλία καθόλου **το θέμα της ανηθικότητας,** την οποία εξαίρει στα κεφ. Ρωμ. 1-2 ως αποτέλεσμα της αλλοίωσης της έννοιας περί του Θεού. Σημειωτέον ότι το περιρρέον «διονυσιακό» κλίμα, ΚΑΙ η διαφθορά της κοινωνίας και μάλιστα της αθηναϊκής θεωρούνταν ως στοιχείο παρακμής ακόμη και από εθνικούς περιοδεύοντες κήρυκες (Φιλόστρ., *Απολλώνιος* 41-2). Άλλωστε, και στην Π.Δ. και στην ιουδαϊκή προπαγάνδα της Διασποράς η λατρεία των βδελυγμάτων συνδυάζεται με πάθη της ατιμίας, ενώ στα Ρωμ. 1-2 με την *οργή* του Θεού. Ο Π. το μόνο το οποίο μέμφεται είναι η *άγνοια*, η οποία υφίσταται για πολλούς χρόνους και όμως συγχωρεί ο Θεός.
3. Η επισήμανση της πτώσης του ανθρώπου και της επικράτησης της αμαρτίας ως ασθένειας στην υφήλιο θα έδινε στον Π. την ευκαιρία να εισαγάγει την αναφορά του στον Ιησού με την ενανθρώπιση-σάρκωση η οποία έγινε στο πλήρωμα των χρόνων παρότι κυκλοφορούσαν παράλληλες αφηγήσεις σχετικές με την εκ παρθένου γέννηση θείων ανδρών[[93]](#endnote-12). Από το παρελθόν, αφού αναδείξει την κρισιμότητα του τώρα, κάνει άλμα στο μέλλον και στη Δευτέρα Παρουσία, στην Κρίση εν δικαιοσύνη, αποσιωπώντας έτσι το κορυφαίο γεγονός της Ενανθρώπησης, το οποίο αποτελούσε όμως κατεξοχήν πέτρα σκανδάλου για την ελληνική σκέψη.
4. Δεν κάνει καμία μάλιστα αναφορά στο άδικο Πάθος του Ιησού, γεγονός το οποίο θα τον παραλλήλιζε με τον Σωκράτη αλλά και άλλες μορφές της ελληνικής τραγωδίας[[94]](#endnote-13),, όπως σημειώσαμε και στο Α.7.4. Με το Πάθος του Ιησού θα ήταν δυνατό να ικανοποιηθεί και το γενικότερο αίσθημα για εξιλέωση/εξιλασμό των πολλών. Στο Ρωμ. 3, 24-26: *δικαιούμενοι δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ· ὃν προέθετο ὁ θεὸς ἱλαστήριον διὰ [τῆς] πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ διὰ τὴν πάρεσιν τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων* ***ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ,*** *πρὸς τὴν ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ ἐν τῷ νῦν καιρῷ, εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦν.* Η μνεία του Πάθους θα έδινε τη δυνατότητα στον Απόστολο των Εθνών να αναφερθεί και στη σωτηρία/ζωή που πηγάζει από το πρόσωπο του Χριστού.
5. Δεν ταυτίζει στην Ομιλία του τα είδωλα με τα **δαιμόνια** (Ιουστ., Α’ Απολ. 5), όπως επιχειρηματολογεί στο Α’ Κορ. 8, και δεν επιτελεί κανένα θαύμα προκειμένου να εντυπωσιάσει στην αρχή ή στο τέλος της Ομιλίας του. Δε συσχετίζει επίσης το πάθος τού Ιησού ως του ***αμνού του αίροντα την αμαρτίαν του κόσμου*** (Πρ. 8, 32-33 = Ησ. 53, 7) προς τη θυσία των αμνών, η οποία κατόπιν συμβουλής του Επιμενίδη ανέκοψε τον θανατηφόρο λοιμό και συσχετιζόταν άμεσα με την ανέγερση βωμού προς τιμήν του «αγνώστου Θεού».
6. Αναφέρεται μόνο στην Ανάσταση παρά την πάγια τακτική των αποστόλων να συνδυάζουν στο κήρυγμά τους αυτά τα δύο γεγονότα. Η μνεία μάλιστα της Ανάστασης ακολουθεί την αναφορά του στην παγκόσμια Κρίση, τεκμηριώνοντας ουσιαστικά το κύρος του «ανώνυμου άνδρα» που θα τη διεξαγάγει αλλά και την ισχύ του Θεού, ο οποίος ενεργεί στον Κόσμο και την Ιστορία ως Δημιουργός αλλά και ως Αναδημιουργός. Στις μάζες[[95]](#endnote-14), αντίθετα προς τα πιστεύω της ρωμαϊκής ελίτ, υπήρχε η υποψία επί τη βάσει ελληνικών μύθων και της ανακύκλησης της φύσης (που βιωνόταν λατρευτικά και στα Μυστήρια) ότι υπάρχει η δυνατότητα επιστροφής εκ των νεκρών. Ο Θεόφιλος Αντιοχείας αναφέρει κάποια παραδείγματα εξαιρετικά δημοφιλών στα ελληνορωμαϊκά χρόνια ηρώων και θεών που φέρεται ότι «αναστήθηκαν», όπως και παραδείγματα από τη φύση: *Ἀλλὰ καὶ τὸ ἀρνεῖσθαί σε νεκροὺς ἐγείρεσθαι· φῂς γάρ· δεῖξόν μοι κἂν ἕνα ἐγερθέντα ἐκ νεκρῶν͵ ἵνα ἰδὼν πιστεύσω πρῶτον μὲν τί μέγα͵ εἰ θεασάμενος τὸ γεγονὸς πιστεύσῃς; εἶτα πιστεύεις μὲν* ***Ἡρακλέα*** *καύσαντα ἑαυτὸν ζῆν καὶ* ***Ἀσκληπιὸν[[96]](#endnote-15)*** *κεραυνωθέντα ἐγηγέρθαι. τὰ δὲ ὑπὸ τοῦ θεοῦ σοι λεγόμενα ἀπιστεῖς; ἴσως καὶ ἐπιδείξω σοι νεκρὸν ἐγερθέντα καὶ ζῶντα͵ καὶ τοῦτο ἀπιστήσεις. Ὁ μὲν οὖν θεός σοι πολλὰ τεκμήρια ἐπιδείκνυσιν εἰς τὸ πιστεύειν αὐτῷ. εἰ γὰρ βούλει͵ κατανόησον τὴν τῶν καιρῶν καὶ ἡμερῶν καὶ νυκτῶν τελευτήν͵ πῶς καὶ αὐτὰ τελευτᾷ καὶ ἀνίσταται. τί δὲ καὶ οὐχὶ ἡ τῶν σπερμάτων καὶ καρπῶν γινομένη ἐξανάστασις͵ καὶ τοῦτο εἰς τὴν χρῆσιν τῶν ἀνθρώπων; εἰ γὰρ τύχοι εἰπεῖν͵ κόκκος σίτου ἢ τῶν λοιπῶν σπερμάτων͵ ἐπὰν βληθῇ εἰς τὴν γῆν͵ πρῶτον ἀποθνήσκει καὶ λύεται͵ εἶτα ἐγείρεται καὶ γίνεται στάχυς* (*Προς Αυτόλυκον* Ι, 13). Κατά τον Kennedy[[97]](#endnote-16), η τελική αποτυχία του Π. να πείσει τους Αθηναίους σχετικά με την ανάσταση οφείλεται ακριβώς στο ότι δεν προσκόμισε παραδείγματα από τη δική τους παράδοση (όπως τον Ηρακλή) αλλά μνημόνευσε απλώς την ανάσταση του Ιησού χωρίς να επιχειρηματολογήσει. Λησμονεί βεβαίως ο Kennedy ότι το γεγονός αυτό ουσιαστικά τεκμηριώνεται πό τον Π. στην καταπληκτική δημιουργική δύναμη του προσωπικού Θεού που περιγράφεται στο Κυρίως Μέρος της Αρεοπαγιτικής Ομιλίας και βιώνεται στην Ιστορία ως διαρκής χορηγία ζωής και πνοής και των πάντων ειδικά μάλιστα προς κάθε άνθρωπο προσωπικά, αφού όλοι προέρχονται εξ Ενός.
7. Ενώ ο Απόστολος των Εθνών κηρύσσει στη σκιά του Παρθενώνα και του επιβληματικού αγάλματος της Παλλάδος Αθηνάς, δεν αντιδιαστέλλει το Χριστό ως προϋπάρχουσα και πάσχουσα **Σοφία του Θεού** προς την ένοπλη Σοφία των Αθηναίων. Θα μπορούσε αυτό να το επιχειρήσει λαμβάνοντας ως εφαλτήριό του τη σοφιολογική γραμματεία, την οποία προφανώς έχει υπόψη του (Γαλ. 4, 4. Ρωμ. 8, 3. πρβλ. Σοφ. Σολ. 9, 9 κε.). και στις επιστολές του όμως σε αντίθεση προς την Πηγή των Λογίων αποφεύγει να ταυτίσει τον Ιησού με την προϋπάρχουσα chokmah.
8. δεν προβάλλει, επίσης, τον Ιησού ως **τον** **Λόγο,** ο οποίος δημιούργησε έκτισε τον κόσμο και σαρκώθηκε (πρβλ. Ιω. 1, 1), προς τον απρόσωπο **Λόγο** των Στωικών (ο οποίος ανάγεται στον ηρακλείτειο λόγο) αντλώντας επιχειρήματα από τον ελληνιστικό Ιουδαϊσμό και ιδιαιτέρως από τον σύγχρονό του Φίλωνα[[98]](#endnote-17). Και στις επιστολές του, όμως, σε αντίθεση προς τον σχετικά σύγχρονό του αλεξανδρινό Ιουδαίο φιλόσοφο, αποφεύγει τη στωική ορολογία, όπου κυριαρχεί και η έννοια του πνεύματος. Με το ίδιο σκεπτικό αποφεύγει και την εκμετάλλευση της στωικής **εκπύρωσης των πάντων[[99]](#endnote-18)** (η οποία όμως συνδεόταν με την παλιγγενεσία[[100]](#endnote-19) και την ανακύκληση των πάντων) για να σημάνει την Κρίση, όπως επιχειρεί ο Ιουστίνος (Α’ Απολ. 20)[[101]](#endnote-20).
9. Θεωρώ τέλος ότι και η ονομασία του Ιησού απλώς ως ***άνδρα*** (vir) στον Επίλογο της Ομιλίας απαντά στην ανάγκη της εποχής για έναν σοφό μεσίτη/μάρτυρα μεταξύ Θεού και ανθρώπων, ο οποίος με τη δύναμη του Θεού και του Πνεύματός Του να λειτουργεί ως πρότυπο, να σηκώσει ατάραχος διά των παθών του το βαρύ φορτίο των ενοχών και να θεσμοθετήσει μια διαφορετικού τύπου λατρεία. Ο Ηλιόπουλος σχολιάζοντας την περίφημη Δ’ Εκλογή του Βιργιλίου, σημειώνει ότι *στα διαπραχθέντα εγκλήματα στους εμφυλίους πολέμους αναγνώριζαν οι Ρωμαίοι την κάθαρση,* ***τον εξαγνισμό*** *του αρχικού αμαρτήματος της φυλής τους, τ.έ. του υπό του Ρωμύλου φόνου του αδελφού του Ρώμου. Την ανάγκη αυτού του εξαγνισμού επιβεβαιώνει και ο Οράτιος στην ωδή του προς τον Αύγουστο, στην οποία αναγνωρίζει ως εξαγνιστή και σωτήρα της Ρώμης* ***τον Ερμή****, ενσάρκωση του οποίου εθεωρείτο ο Οκταβιανός. Η αντίληψη αυτή συνεπάγεται* ***την πίστη σε μια Πρόνοια*** *που διέπει τον κόσμο, την πίστη* ***σε ένα μεσάζοντα*** *μεταξύ Θεού και ανθρώπων και τέλος την πίστη* ***στην ηθική αγιότητα****, που εξασφαλίζει την προστασία του Θεού στην ανθρωπότητα*[[102]](#endnote-21)*.*

**19** Peter, as the leader of the twelve, is the “rock” upon which the new community will be built. With this commissioning of Peter comes the authority symbolized by his possession of ta;" klei`da" th`" basileiva" tw`n oujranw`n, “the keys of the kingdom of heaven.” For “kingdom of heaven,” see Comment on 3:2. “Keys” are above all a symbol of authority and, hence, a symbol of power over something. This may be possessed by means of knowledge (as in Luke 11:52; cf. Matt 23:13; *b.* ** 31a–b) or, in the case of Jesus, by divine right. In the context of our passage, note especially Rev 1:18: “I died, and behold I am alive for evermore, and I have the keys of Death and Hades” (cf. Rev 3:7 [cf. Isa 22:22]; 9:1; 20:1). See Emerton for the links between v. 19 and Isa 22:22. Peter’s possession of the keys of the kingdom grants him the right to admit or deny admittance into the kingdom, i.e., into the experience of the beginning blessings of eschatological salvation, as the following words confirm. This authority is expressed through the distinctive rabbinic idiom of “binding and loosing” (see Str-B 1:741–47 for numerous references).

Again, the question of the meaning of “binding and loosing” has given rise to much discussion. Among the options that have been offered, the following may be mentioned (see the review in Davies-Allison). “Binding and loosing” can be regarded as the language of demon exorcism (cf. Hiers), but this interpretation cannot be made to fit the context. Equally unlikely is the suggestion that the phrase refers to the placing and removing of magical curses (F. C. Conybeare, “Christian Demonology,” *JQR* 9 [1897] 444–70). More reasonable, but still unconvincing, is the application of the words to a ban, i.e., of excommunication (Bόchsel, *TDNT* 2:60–61). Most likely the words refer in the first instance to some kind of conduct that one is bound to or released from. One possibility is that they might concern vows (Falk), although this again does not fit the context. The words are better taken in the wider sense of wrong and right conduct, on the rabbinic model of specific, practical interpretation of the Torah, the determination of what was permitted and what was forbidden (so too B. H. Streeter, *The Primitive Church* [New York: Macmillan, 1929] 63; Derrett; Zahn; Davies-Allison; Luz), or somewhat more generally “teaching authority” (Bornkamm, *Perspective* 11 [1970] 37–50). This interpretation may by extension be construed to include the forgiveness or nonforgiveness of sins (Schlatter; Basser) and thus the determination of salvation or damnation (A. Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus* [New York: Macmillan, 1910] 371; Falk). That is, admission or nonadmission to the kingdom is now to be determined by the disciples’ proclamation of what may be called the Jesus tradition—his proclamation and his teaching (see Korting). Cf. the commission of 28:16–20.

In its primary meaning, the phrase “binding and loosing” refers to the allowing and disallowing of certain conduct, based on an interpretation of the commandments of the Torah, and thus it concerns the issue of whether or not one is in proper relationship to the will of God (contrast the reference to the Pharisees’ misuse of their authority [note implied keys!] in 23:13). In Matthew, Jesus is the true interpreter of Torah. His disciples will pass on that interpretation and extend it. Thus Matthew may have in mind the teaching office of Peter and the apostles (for whom the power of binding and loosing is also assumed in the plural verbs of 18:18 in the discourse on “church discipline”). Peter is in this sense *the* scribe trained for the kingdom of heaven (13:52). This would be a more Matthean description (cf. 23:8) than the reference to Peter as “chief rabbi” by B. P. Robinson (98) and Davies-Allison (2:639). He is the primary custodian and guarantor of the tradition of the teaching of Jesus (thus rightly Bornkamm, *Perspective* 11 [1970] 37–50). This means the words of Jesus and would, of course, include the ethical teaching of Jesus—his authoritative exposition of the law. But it also includes the kerygmatic utterances of Jesus concerning the coming of the kingdom of God as well as those that point to his own unique position in the mediation of salvation (e.g., 10:32–33, 39; 11:27). Thus, despite the rabbinic idiom, more is in view than halachic renderings (although Matthew and his community would have relished this aspect). In construing the meaning here more widely so as to include gospel with law, we may appeal to the closely related saying in John 20:23 (indeed, probably a variant of the present logion [thus Emerton on the basis of underlying Aramaic]): “If you [plural] forgive the sins of any, they are forgiven; if you [plural] retain the sins of any, they are retained.” The Matthean logion has an extended meaning quite like this, which refers to the declaration of the forgiveness of sins, i.e., of salvation itself (cf. 18:18; Fornberg thus likens Peter to the high priest of the new covenant). The authority spoken of, then, is in effect that of being able to declare whether a person becomes fully a part of the community of salvation or not, no longer simply on the basis of obedience to Torah but on the basis of response or lack of response to the good news of the kingdom (cf. the practice of the disciples in 10:13–15). It is the conveying of “the word of grace and judgment” (Jeremias, *TDNT* 3:752). Thus it is not wrong to say, as Knight does, that ultimately the power of the keys is given to the people of God as a whole (178). Marcus (453) regards this as an apocalyptic change that alters the cosmos (including the law), involving the transfer of authority from the scribes and Pharisees to Peter.To indicate the final authority of this “binding and loosing,” the unusual Greek construction of the future tense and the perfect participle is employed (e[stai dedemevnon ejn toi`" oujranoi`", “shall have been bound in heaven”; e[stai lelumevnon ejn toi`" oujranoi`", “shall have been loosed in heaven”). The meaning of these tenses is not altogether clear (see Porter’s discussion). Many take them as referring to decisions already taken in heaven, thus giving a predestinarian sense to the statement (e.g., Gundry, Carson, Mantey, Marcus). That Matthew has a doctrine of election is clear from 11:25–27, as we have seen, and thus this interpretation of the tenses must be taken seriously. At the same time, the thrust of the present passage (like that of 18:18) has more to do with the establishment of the authority of Peter (the apostles and the church) in his mission to the world. The judgment of Peter, and by implication that of the church, reflects what is in accord with what is settled in heaven as the fully determined will of God (see Mantey, Porter). Whether this is already decreed in the will of God or subsequently ratified as the will of God is not the issue here. Peter’s authority, in short, is such that he speaks on behalf of heaven (i.e., God).**20** Jesus “then” (tovte) “ordered” (diesteivlato, the only occurrence of the verb in Matthew) the disciples to keep quiet about his messianic identity, i.e., o{ti aujtov" ejstin oJ Cristov", lit. “that he is the Christ,” a repetition of the confession of v. 16 for emphasis. This logion is perhaps the key one in establishing the motive of the “messianic secret” (see further Comment on 8:4). Here the reason for the secrecy is about to become particularly clear. Jesus is not the kind of Messiah that the masses have in mind. Far from overpowering the evil powers of the world there and then and establishing a national-political kingdom, Jesus is now to talk of another, dramatically different path upon which his messianic calling will take him.

***Explanation***The climax of the first main part of the Gospel is found in this resounding confession of Jesus as “the Christ, the Son of the living God.” It is this to which all (beginning especially with 4:17) has led. It is this that must be established with all possible fixity before the narrative takes that startling turn that will dominate the second half of the Gospel and that seems almost to contradict the point just established. With this supremely important confession of Jesus as Messiah, confirmed by Jesus’ declaration of the divinely certified truth of the confession (v. 17), it is not surprising that several other important ideas emerge, i.e., the church, the authority of Peter (and the other apostles), and inclusion or exclusion from the kingdom. For all of these—as indeed Christianity itself—are dependent on the identity of Jesus. It is because Jesus is who he is that Peter and the disciples can fulfill their calling and the church can be “built.” The extended meaning of the logion spoken to Peter (vv 18–19) coincides with what took place in the early history of the church according to the book of Acts. Peter and the apostles were the proclaimers of the gospel, the perpetuators of the tradition, and they were vitally a part of each new stage of advancement in the overcoming of traditional barriers. And although Paul would ultimately become the “apostle to the Gentiles,” it was through Peter’s preaching that the gospel first came to Gentiles (Acts 10). It is especially here, in a major turning point for the history of the church, that Peter makes the most exemplary use of the “keys” and of his authority to “loose.” (Had Paul been the initiator of gentile evangelization, it perhaps would have been forever suspect.) Matthew’s Jewish-Christian readers would have taken pride in the knowledge that Christianity was Jewish before the influx of the Gentiles and that the church as a whole depended upon its Jewish roots in Peter and the apostles.***[[103]](#footnote-82)***

**Εξηγητική προσέγγιση της μεγάλης ιεραποστολικής εντολής στο Μτθ. 28,16–20 και συνεξέταση της προσλήψεώς της στις αρχαίες μυσταγωγικές κατηχήσεις**

*Αθανάσιος Δεσπότης*

Επισκόπηση της έρευνας

Ελάχιστα κείμενα έχουν τόσο καίρια σημασία για τη διαμόρφωση της δογματικής διδασκαλίας και της λειτουργικής πράξεως της εκκλησίας. Γι᾿ αυτό η έρευνα για την υπό εξέταση περικοπή είναι ιδιαιτέρως πλούσια. Δύο διατριβές στη δεκαετία του 70, των Lange[[104]](#footnote-83) και Hubbard[[105]](#footnote-84), συνοψίζουν την προγενέστερη βιβλιογραφία. Ο Lange συνέκρινε την κατακλείδα του Μτθ. με τα λοιπά συνοπτικά Ευαγγέλια και με κείμενα της αποκαλυπτικής γραμματείας, για να αναδείξει τις ιδιαιτερότητες της θεολογίας του πρώτου Ευαγγελιστού και της ομάδας η οποία πιθανόν βρίσκεται πίσω από την πηγή Q. Περαιτέρω, ο Hubbard υποστήριξε ότι ο επίλογος του Μτθ. μιμείται παλαιοδιαθηκικές αφηγήσεις κλήσεως και αποστολής. Αλλά η *διαχρονική θεώρηση* του κειμένου, η οποία ήταν μέχρι τη δεκαετία του 80 ιδιαιτέρως επίκαιρη, δεν μπόρεσε να αποδώσει περαιτέρω συμπεράσματα, δεδομένου ότι δεν αποδεικνύεται η ύπαρξη κάποιας προγενέστερης πηγής. Το μόνο βέβαιο συμπέρασμα είναι αυτό της σχετικής εργασίας του Klaus Berger στη δεκαετία του 70, ότι η υπό εξέτασιν περικοπή μπορεί να κατηγοριοποιηθεί μαζί με τις διηγήσεις εμφανίσεων του Αναστάντος οι οποίες αποσκοπούν να εξιστορήσουν την εντολή για ιεραποστολή (Μρκ. 16,15, Λκ. 24,46–48, Ιω. 20,21 πρβλ. Πρξ. 26,16–18, Γαλ. 1,16, Α΄ Κορ. 9,1).[[106]](#footnote-85)

Επίσης το ζήτημα που ανέκυψε στην *κριτική του κειμένου* λόγω του Ευσεβίου Καισαρείας, ο οποίος αναφέρει αντί του «τριπλού» ονόματος τη φράση «βαπτίζοντες ἐν τῷ ὀνόματί μου»[[107]](#footnote-86), δεν μπορεί να κλονίσει την ομοιόμορφη μαρτυρία όλων των αρχαίων χειρογράφων. (Ακόμη και ο ίδιος ο Ευσέβιος παραθέτει σε άλλες περιπτώσεις το κείμενο με αναφορά στο τριπλό όνομα.)

Από την πλευρά της *συγχρονικής αναλύσεως* ένα βασικό πρόβλημα που έχει απασχολήσει για πολλές δεκαετίες την έρευνα είναι κατά πόσον η αποστολή των ένδεκα[[108]](#footnote-87) «εἰς πάντα τὰ ἔθνη» είναι συμβατή με την αποστολή των δώδεκα «εἰς τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραήλ» στο Μτθ. 10,6. Μήπως περιλαμβάνεται στον επίλογο μία προσπάθεια προεκτάσεως της αρχικής εντολής για ιεραποστολή ή διακόπτεται η ιεραποστολή στον Ισραήλ; Oι απαντήσεις που δίνονται στα ζητήματα αυτά δεν απορρέουν μόνον από την ιστορικοφιλολογική έρευνα αλλά και από την επίδραση ιστορικών και πολιτισμικών παραγόντων. Έτσι εξηγείται η προσπάθεια ερμηνευτών οι οποίοι λόγω των πλουραλιστικών τάσεων της εποχής μας προσπαθούν να ερμηνεύσουν τον επίλογο όχι ως εντολή για ιεραποστολή αλλά ως άνοιγμα του διαλόγου με τα έθνη.[[109]](#footnote-88)

Ένα άλλο ζήτημα *διακειμενικότητας* το οποίο απασχολεί μέρος των ερευνητών είναι εάν θεμελιώνεται με τον επίλογο μία μορφή έμμεσης κριτικής του Ματθαίου κατά της ιεραποστολής του Απ. Παύλου. Ο λόγος είναι πως ο Χριστός στο Μτθ. αξιώνει την τήρηση πλήρους εφαρμογής του Μωσαϊκού νόμου, ενώ ο Απόστολος υποτίθεται ότι κηρύσσει το αντίθετο. Οι συγγραφείς[[110]](#footnote-89) όμως που υιοθετούν τέτοιες απόψεις στηρίζονται σε μία αναχρονιστική κατανόηση του Απ. Παύλου και της σχέσεώς του με τον Νόμο. Γι’ αυτό παρουσιάζουν τον Ευαγγελιστή Ματθαίο ως υπέρμαχο του Νόμου και της περιτομής παρά το γεγονός ότι δεν αναφέρεται πουθενά η περιτομή στο Ευαγγέλιο.[[111]](#footnote-90)

Επίσης, υφίσταται και μία μερίδα ερμηνευτών που εστιάζει την προσοχή της στην ιδιαίτερη σημασία που είχαν οι *ιεροτελεστίες* στον κόσμο της ΚΔ και ιδιαίτερα το βάπτισμα. Tο μνημειώδες έργο του Ferguson[[112]](#footnote-91) παρέχει μία συνολική επισκόπηση όλων των πρακτικών και θεολογικών διαστάσεων του βαπτίσματος στους πέντε πρώτους αιώνες. Επίσης o Schulz επιχείρησε να καταδείξει την έντονα λειτουργική διάσταση δύο πολύ κεντρικών κειμένων της ΚΔ, δηλ. του υπό εξέτασιν καθώς και του Ιω. 3.[[113]](#footnote-92) Επιπλόν ο Risto Uro πρόσφατα δημοσίευσε τη μελέτη του *Ritual Τheory and Christian Beginnings* όπου αναλύεται η βαρύτητα που είχε το τελετουργικό του βαπτίσματος καθ’ αυτό για τη μετάδοση θρησκευτικών γνώσεων στην αρχέγονη Εκκλησία. Τέλος, η *ελληνορθόδοξη βιβλιογραφία* συνοψίζεται στις μελέτες των Yu (2007)[[114]](#footnote-93) και Καρακόλη (2012)[[115]](#footnote-94). Ωστόσο, εξ ορθοδόξου επόψεως απουσιάζει μία έρευνα η οποία θα συνδύαζε την κλασική ιστορικοφιλολογική ερμηνεία με την πρόσληψη του κειμένου στις μυσταγωγικές κατηχήσεις.

Το Μτθ. 28,16–20 και οι «μυσταγωγίες»

Δεν είναι τυχαίο ότι ο Ωριγένης χαρακτηρίζει το σχετικό χωρίο ως «μυσταγωγία», δηλαδή ως διδασκαλία η οποία αποκαλύπτει τη μεταμορφωτική δύναμη του βαπτίσματος.[[116]](#footnote-95) Παρομοίως, εκ των συγχρόνων ερευνητών, ο λειτουργιολόγος Hans-Joachim Schulz υποστηρίζει ότι στο Μτθ. 28,18–20 αντικατοπτρίζεται μία πρωτοχριστιανική «μυσταγωγία» η οποία ερμηνεύει το μυστήριο του βαπτίσματος ως κοινή ενέργεια του Πατρός, του Υιού και του Αγίου Πνεύματος. Ωστόσο, ο όρος μυσταγωγία στις κατηχήσεις των Αμβροσίου Μιλάνου (340–397)[[117]](#footnote-96), Κυρίλλου (318–387) ή Ιωάννου Ιεροσολύμων (356–417)[[118]](#footnote-97), Ιωάννου Χρυσοστόμου (344–407)[[119]](#footnote-98) και Θεοδώρου Μοψουεστίας (350–428)[[120]](#footnote-99) έχει μία πιο ειδική σημασία καθώς αναφέρεται στη μύηση των νεοφύτων[[121]](#footnote-100) στη θεολογική ερμηνεία των τελετουργιών του βαπτίσματος και της ευχαριστίας. Οι ομιλίες αυτές εκφωνούνται τον Δ΄ αι., στη μετά τον Μ. Κων/νο εποχή, σε μία περίοδο όπου ο χριστιανισμός εξαπλώνεται ραγδαία. Παρά τη χρονολογική διαφορά και τις κοινωνικοπολιτικές εξελίξεις που μεσολαβούν στο περιβάλλον της Μεσογείου από τα χρόνια της συγγραφής του Μτθ. και της εκφωνήσεως των μυσταγωγικών κατηχήσεων, η σπουδαιότητα των ομιλιών αυτών για την ερμηνεία του υπό εξέτασιν χωρίου έγκειται στα εξής: Α) Σε αυτές το χωρίο επικαιροποιείται με αναφορά στις τελετουργικές πράξεις των κατά τόπους Εκκλησιών του Δ΄ αι οι οποίες λάμβαναν χώρα κατά την περίοδο της κατεξοχήν λατρευτικής αναμνήσεως του πάθους και της αναστάσεως του Χριστού. Δεν είναι σύμπτωση ότι οι κλήσεις προς μαθητεία/μεταστροφή συνδέονταν με εμφανίσεις του Αναστάντος στην αρχέγονη Εκκλησία όπως αποδεικνύεται και από το Μτθ. 28.[[122]](#footnote-101) Β) Οι ομιλίες αυτές απευθύνονται σε ανθρώπους που βρίσκονται σε διαδικασία μεταστροφής. Στο σημείο αυτό υφίσταται άλλη μία ομοιότητα δεδομένου ότι όλον τον αρχέγονο χριστιανισμό, επομένως και τους παραλήπτες του Μτθ., τους χαρακτήριζε η εμπειρία της θρησκευτικής μεταμόρφωσης ή μεταστροφής. Γ) Οι μυσταγωγικές κατηχήσεις εκτός των άλλων περιγράφουν τον τρόπο με τον οποίο δραματοποιούνταν οι σχετικές βιβλικές διηγήσεις στη λατρευτική πράξη, παραθέτουν δηλαδή μία εναλλακτικής μορφής ερμηνεία πέραν των κλασικών Αλεξανδρινών ή Αντιοχειανών παραδόσεων. Γι’ αυτό η παρούσα μελέτη επιχειρεί να συνεξετάσει την πρόσληψή της υπό εξέτασιν περικοπής στις μυσταγωγικές κατηχήσεις.

Προετοιμάζοντας τη μεταστροφή «πάντων τῶν ἐθνῶν»

Ο προσεκτικός αναγνώστης δε θα αργήσει να συνειδητοποιήσει ότι από το πρώτο κεφάλαιο προετοιμάζει ο Ευαγγελιστής την αποστολή των μαθητών «εἰς πάντα τὰ ἔθνη»[[123]](#footnote-102). Τέσσερις γυναίκες οι οποίες σχετίζονται εμμέσως ή αμέσως με τα έθνη απαριθμούνται στη γενεαλογία του Χριστού[[124]](#footnote-103), ενώ στο Μτθ. 2 μέσω της προσκυνήσεως των μάγων προτυπώνεται η επιστροφή των εθνών. Η ίδια αλήθεια διατυπώνεται εμμέσως και στο κήρυγμα του Βαπτιστού ο οποίος προειδοποιεί τους Ιουδαίους ότι ο «Θεὸς δύναται ἐκ τῶν λίθων ἐγεῖραι τέκνα τῷ Ἀβραάμ» (3,8). Γι’ αυτό παραθέτει ο Ευαγγελιστής την προφητεία του Ησ. 8,23 για τη «Γαλιλαία τῶν ἐθνῶν» στο 4,15–17: «γῆ Ζαβουλὼν καὶ γῆ Νεφθαλίμ, ὁδὸν θαλάσσης, πέραν τοῦ Ἰορδάνου, Γαλιλαία τῶν ἐθνῶν, ὁ λαὸς ὁ καθήμενος ἐν σκότει φῶς εἶδεν μέγα, καὶ τοῖς καθημένοις ἐν χώρᾳ καὶ σκιᾷ θανάτου φῶς ἀνέτειλεν αὐτοῖς. Ἀπὸ τότε ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς κηρύσσειν καὶ λέγειν· μετανοεῖτε· ἤγγικεν γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν.» Το γεγονός ότι τόσο ο Ιησούς όσο και ο Πρόδρομος κηρύσσουν τη «μετάνοια» ενόψει της Βασιλείας έχει κομβική σημασία για το πώς θα προσλάβουν οι ακροατές στο τέλος του Μτθ. τη μεγάλη ιεραποστολική εντολή: είναι κλήση για να οδηγήσουν τα έθνη στη «μετάνοια».

Σχετικές για το θέμα μας είναι και οι αναφορές στην πίστη του εκατοντάρχου της Καπερναούμ (8,10), το παράδειγμα μετανοίας της Νινευή (12,41–42), τη Χαναναία (15,21–28) καθώς και την προφητεία για το κήρυγμα του Ευαγγελίου «ἐν ὅλῃ τῇ οἰκουμένῃ» (24,14). Επομένως, ο Ευαγγελιστής προπαρασκευάζει από την αρχή τους αναγνώστες, ώστε η εντολή του Αναστάντος στους μαθητές στον επίλογο να προβάλει ως η αποκορύφωση της όλης διηγήσεως.

Παρομοίως, η εντολή για το βάπτισμα στο «τριπλό όνομα» προετοιμάζεται με την περιγραφή της βαπτίσεως του Χριστού υπό του Ιωάννου[[125]](#footnote-104), η οποία λειτουργεί ως αρχέ*τυπος*[[126]](#footnote-105) για τη βάπτιση «ἐν πνεύματι ἁγίῳ» (3,11) πάντων των εθνών. Στο σημείο αυτό αναδεικνύεται η ιδιαίτερη σημασία των μυσταγωγικών κατηχήσεων δεδομένου ότι συχνά το βάπτισμα σε αυτές ερμηνεύεται επί τη βάσει της βαπτίσεως του Χριστού.[[127]](#footnote-106) Βεβαίως, ο παραλληλισμός της βαπτίσεως των πιστών με αυτήν του Χριστού δε συνεπάγεται ότι ο Χριστός υφίσταται την ίδια διαδικασία μετανοίας και ανακαινίσεως με αυτήν που υφίστανται τα έθνη. Ο λόγος είναι προφανής: ο Χριστός είναι ήδη «ἐκ πνεύματος Ἁγίου» (1,18) πριν τη βάπτισή Του. Αυτό που συνδέει κατεξοχήν τα δύο γεγονότα είναι η απόκαλυψη μίας συνέργειας του Πατρός, του Υιού και του Αγίου Πνεύματος. Στην περίπτωση του Χριστού η συνέργεια αποκαλύπτει την ταυτότητα του Χριστού ενώ στο βάπτισμα πάντων των εθνών ο Πατήρ, ο Υιός και το Άγιο Πνεύμα ανακαινίζουν τους πιστούς. Ο ι. συγγραφέας φροντίζει όχι μόνον να προϊδεάσει τον αναγνώστη για το βάπτισμα που θα βιώσουν οι πιστοί αλλά και για το ότι το βάπτισμα «Πνεύματι» υπερέχει του βαπτίσματος του Ιωάννου.[[128]](#footnote-107)

Καθώς τοποθετεί ο Ευαγγελιστής τη μεγάλη ιεραποστολική εντολή στο πλαίσιο των εμφανίσεων του Αναστάντος η όλη του αναφορά αποκτά ένα ιδιαίτερο εσχατολογικό χαρακτήρα ή ορθότερα επανερμηνεύει χριστολογικά και σε μία οικουμενική βάση ιουδαϊκές εσχατολογικές προσδοκίες. Η Ανάσταση του Χριστού στο Μτθ. περιγράφεται με εικόνες και όρους που παραπέμπουν σε εσχατολογικές ελπίδες του λαού του Θεού (βλ. 27,52 πρβλ. Ησ. 26,19, Δαν. 12,2). Το ερώτημα είναι ποια είναι τα συναφή βιβλικά και εξωβιβλικά κείμενα τα οποία ενδέχεται να επηρέασαν τον Ευαγγελιστή στην διαμόρφωση της συγκεκριμένης περικοπής.

Διακειμενικότητα

Το μόνον που μπορεί να συμπεράνει κανείς με βεβαιότητα από τη σύγκριση του επιλόγου του Μτθ. με τις άλλες συναφείς κανονικές διηγήσεις (Μρκ. 16,14–20, Λκ. 24,36–49, Ιω. 20,19–23, Πρξ. 1,1–8) είναι ότι ο Ευαγγελιστής ακολουθεί μία αρχαιότατη κοινή παράδοση,[[129]](#footnote-108) η οποία συνέδεε αμέσως η εμμέσως την Ανάσταση με την εντολή για ιεραποστολή.[[130]](#footnote-109) Πολλοί υποστηρίζουν ότι ο Ματθαίος έχει επηρεαστεί άμεσα από το όραμα του «υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου» στο Δαν. 7. Δεν μπορεί όμως να αποδείξει κάποιος εξάρτηση των δύο κειμένων δεδομένου ότι αφ᾿ ενός απουσιάζει ο τίτλος «υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου» και αφ᾿ ετέρου ο Ευαγγελιστής ρητώς συνδέει την έλευση του «υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου» όχι με την ανάσταση του Μεσσία αλλά με την εσχάτη κρίση (Μτθ. 24,30, 26,64). Άλλοι ερμηνευτές υποθέτουν ότι ο Ευαγγελιστής μιμείται τον επίλογο του τελευταίου βιβλίου της εβραϊκής Βίβλου, δηλ. το Β΄ Χρον. 36,23. Πράγματι υφίστανται ομοιότητες πέραν της θέσεως που έχουν αμφότερα τα κείμενα–κατακλείδες, όπως η επανάληψη του «πᾶς», η ιδέα της παρουσίας του Θεού στον λαό Του και η παράδοση της εξουσίας υπό του Θεού είτε στον Κύρο είτε στον Χριστό. Όμως δεν μπορεί να ισχυρισθεί κάποιος ότι ο Χριστός στον επίλογο του Μτθ. έχει την ίδια «ἐξουσία» με τον βασιλιά Κύρο στον επίλογο του Β΄ Χρον. Ο Ναός και η Αγία Πόλη δεν παίζουν κανένα ρόλο στον επίλογό του αντιθέτως με το Β΄ Χρον. 36,23. Γι’ αυτό τα έθνη δεν ξεκινούν κάποια ιεραποδημία προς την Ιερουσαλήμ. Τουναντίον, οι μαθητές οφείλουν να πορευθούν προς τα έθνη. Επομένως, ο Ματθαίος περισσότερο μεταμορφώνει παρά αντιγράφει το κείμενο αυτό.

Πιθανόν μπορεί κάποιος να κατατάξει τα Δαν. 7, Β΄ Χρον. 36 σε ένα επίπεδο εγκυκλοπαιδικής γνώσεως που προϋποθέτουν τόσο το Μτθ. όσο και οι λοιποί ιεροί συγγραφείς της ΚΔ. Το ίδιο αφορά και στις περικοπές που περιγράφουν θεοφάνειες ή επιφάνειες (Eξ. 19–20), την ευλογία των Λευιτών (Αρ. 6,22–26) και κλήσεις προφητών ή κριτών (π.χ. Εξ. 3,1–4,16, Κρ. 6,11–27, Ιερ. 1,4–10) στην ΠΔ. Σε καμία περίπτωση δεν ακολουθεί ο Ευαγγελιστής πιστά κάποιο πρότυπο. Μπορεί επίσης να επισημάνει κάποιος ομοιότητες και με εξωβιβλικά κείμενα όπως την εμφάνιση του Ρωμύλου στην ιστορία του Τίτου Λιβίου,[[131]](#footnote-110) όμως δεν αποδεικνύεται εξάρτηση του Μτθ.

Επομένως, ο Ευαγγελιστής τοποθετεί μία παράδοση σχετικά με την ανάσταση και την ιεραποστολή σ᾿ ένα πλαίσιο όπου συνυπάρχει η ιδέα ότι ο Χριστός είναι ο Εμμανουήλ («μεθ᾿ ἡμῶν ὁ Θεός» 1,23 – «μεθ᾿ ἡμῶν εἰμί» 28,20), για να συνδέσει τον επίλογο με την εισαγωγή του Ευαγγελίου. Συγχρόνως, με αυτόν τον τρόπο επανερμηνεύει χριστολογικά τις εσχατολογικές προσδοκίες των Ιουδαίων για τον Εμμανουήλ. Επειδή αποδεσμεύει την αντίληψη της παρουσίας του θεού από τον Ισραήλ ως αυστηρά εθνική-ιουδαϊκή έννοια (πρβλ. Αρ. 35,34, Ιωήλ 2,27) και τη συνδέει με την πραγματικότητα την οποία βιώνουν οι πιστοί στην κοινότητα–ἐκκλησία (16,18),[[132]](#footnote-111) όπου ο Εμμανουήλ είναι μυστικά παρών: «οὗ γάρ εἰσιν δύο ἢ τρεῖς συνηγμένοι εἰς τὸ ἐμὸν ὄνομα, ἐκεῖ εἰμι ἐν μέσῳ αὐτῶν» (18,20). Δεν είναι συμτωματική η αναφορά «εἰς τὸ ὄνομα» τόσο στο 18,20 όσο και στο 28,19–20. Όσοι συναθρoίζονται εις το όνομα του Ιησού αναγνωρίζουν την άμεση σύνδεσή Του με το Άγιο Πνεύμα (1,20) καθώς και ότι ο Θεός-Πατήρ δρα δια του Υιού εντός της κοινότητας (μεθ᾿ ἡμῶν ὁ Θεός 1,23). Η παρουσία του Θεού στην κοινότητα δεν είναι όμως κάτι το αφηρημένο αλλά αισθητοποιείται στη μετοχή στο «σῶμα» καὶ τὸ «αἷμα τῆς Διαθήκης» (26,26–28). Εκεί αντιλαμβάνονται κατεξοχήν οι πιστοί την παρουσία του Χριστού και προγεύονται την εμπειρία του εσχατολογικού δείπνου της Βασιλείας (26,29). Από αυτήν την άποψη μπορούμε να αξιολογήσουμε διαφορετικά τη σημασία των επί μέρους στίχων του υπό εξέτασιν κειμένου λαμβάνοντας υπόψιν εκτός των άλλων και τις αρχαίες μυσταγωγίες.

16

**«Οἱ δὲ ἕνδεκα μαθηταὶ ἐπορεύθησαν εἰς τὴν Γαλιλαίαν εἰς τὸ ὄρος οὗ ἐτάξατο αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς,»**

Στην αρχή της διηγήσεως τονίζεται το αριθμητικό ἕνδεκα, γιατί υπονοείται ότι ο κύκλος των δώδεκα παρέμεινε χωρίς τον Ιούδα, ο οποίος σύμφωνα με τη συνοπτική παράδοση απαγχονίσθηκε πριν την ανάσταση (27,5). Οι «ἕνδεκα» εκδηλώνουν έμπρακτα την υπακοή[[133]](#footnote-112) τους και επιστρέφουν στη «Γαλιλαία τῶν ἐθνῶν». Με τον τρόπο αυτό εκπληρώνεται η προφητεία στο Μτθ. 26,32 (// Μρκ 14,28, 16,7)[[134]](#footnote-113) και το 28,7 «ἰδοὺ προάγει ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν, ἐκεῖ αὐτὸν ὄψεσθε». Στη Γαλιλαία[[135]](#footnote-114) και όχι τη Σιών, το κέντρο της ιουδαϊκής θρησκευτικής αριστοκρατίας και του Ναού, ανατέλλει η καινούργια εποχή. Από εκεί όπου ξεκίνησε και ο Χριστός την επίγεια δράση Tου (4,12) είναι ανάγκη να λάμψει το φως της ιεραποστολής σε όλα τα έθνη (4,15). Η «ἐκκλησία», στην οποία είναι μυστικά παρών ο Εμμανουήλ, θα επεκτείνει το έργο Tου Χριστού επί τη βάσει του θυσιαστικού παραδείγματος Του.

Ένα ερμηνευτικό πρόβλημα συνιστά η αναφορά «εἰς τὸ ὄρος οὗ ἐτάξατο αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς». Προηγουμένως, δεν προσδιορίζεται το «ὄρος» στο οποίο οφείλουν οι μαθητές να πορευθούν. Μήπως ο προσδιορισμός «οὗ ἐτάξατο» είναι έμμεση αναφορά στο όρος των Μακαρισμών (κεφ. 5–7), το όρος της Σιών,[[136]](#footnote-115) σε κάποιο άλλο όρος, το οποίο αναφέρεται στην εξιστόρηση της ζωής του Ιησού (το όρος των πειρασμών ή της μεταμορφώσεως) ή σε κάποιο όρος το οποίο αποκαλύπτεται εκ των υστέρων ότι είχε προσδιορίσει ο Χριστός για την εμφάνισή του; Πιθανόν, παραπέμπει ο Ευαγγελιστής στο όρος των Μακαρισμών, τον τόπο όπου έγινε η επί του όρους ομιλία, διότι το «ἐτάξατο» μπορεί κάλλιστα να παραπέμπει στη διδασκαλία του Ιησού.[[137]](#footnote-116) Η επί του όρους ομιλία (5,1–7,29) είναι η κατ’ εξοχήν *διδαχή* του Χριστού στο πρώτο Ευαγγέλιο (πρβλ. 5,2, 7,29). Σε άλλη περίπτωση χρησιμοποιεί ο Ευαγγελιστής το ρήμα «διατάσσω» για τη διδαχή (11,1). Επίσης το ρήμα «τάσσω» χρησιμοποιείται στο Εξ 29,43 για τις εντολές του Θεού στον Ισραήλ, ενώ η αντωνυμία «οὗ» χρησιμοποιείται παρομοίως ως τοπικό επίρρημα στα 2,9, 18,20. Επομένως, ανακαλεί ο Ευαγγελιστής το όρος των Μακαρισμών για να ανακαλέσει τη διδασκαλία, το μεταμορφωμένο Νόμο, που θα μεταφέρουν οι μαθητές στα έθνη.

17

**«καὶ ἰδόντες αὐτὸν προσεκύνησαν, οἱ δὲ ἐδίστασαν.»**

Η εμφάνιση του Αναστάντος δε γίνεται αντικείμενο εκτενούς περιγραφής, διότι το κέντρο βάρους βρίσκεται στην αποστολή των μαθητών. Ο Ευαγγελιστής περιορίζεται στη χρονική μετοχή «ἰδόντες»[[138]](#footnote-117). Οι μαθητές αρχικώς προσκυνούν. Η αντίδραση αυτή έχει ιδιαίτερες θεολογικές προεκτάσεις στο Μτθ. και δηλώνει όχι μόνον σεβασμό αλλά λατρεία του Ιησού ως Θεού.[[139]](#footnote-118) Δεν είναι όμως σε καμία περίπτωση τυχαίο ότι οι πρώτοι που αποδίδουν λατρευτική προσκύνηση στον Χριστό είναι οι «μάγοι ἀπὸ ἀνατολῶν» (2,1–11).[[140]](#footnote-119) Ωστόσο, ο Ευαγγελιστής είναι ρεαλιστής. Γνωρίζει ότι η εμφάνιση του Αναστάντος από μόνη της δεν είναι δυνατόν να σταθεροποιήσει διά μαγείας την πίστη σε αυτόν. Γι’ αυτό αναφέρεται «οἱ δὲ ἐδίστασαν».

Δεν είναι ξεκάθαρο πως μπορεί να ερμηνευθεί η έκφραση «οἱ δὲ» σε αυτό το σημείο. Αναφέρεται ο αφηγητής σε όλους τους ένδεκα, σε κάποιους μόνον εξ᾿ αυτών, οι οποίοι είναι ολιγόπιστοι ή σε απόντες, οι οποίοι, όπως ο Θωμάς στο Ιω. 20, δε συνάντησαν τον Αναστάντα; Κατά την άποψή μας ο ευαγγελιστής αναφέρεται και στους ένδεκα, για τους εξής λόγους:

Πρώτον, πουθενά στο Μτθ. δε χρησιμοποιείται ο συνδυασμός του άρθρου «ὁ» με τον σύνδεσμο «δὲ» απολύτως (δηλαδή χωρίς κάποιον προσδιορισμό), για να δηλώσει ένα τμήμα μόνον από μία ομάδα παρισταμένων. Πέραν τούτου απουσιάζει το «μὲν» στο πρώτο μισό του.[[141]](#footnote-120)

Δεύτερον, ο Ευαγγελιστής γνωρίζει ότι οι άνθρωποι συχνά είναι ολιγόπιστοι ή κυριεύονται από διαφορετικά συναισθήματα. Γι’ αυτό οι μαθήτριες που προσκυνούν πρώτες τον Αναστάντα φεύγουν «μετὰ φόβου καὶ χαρᾶς μεγάλης» (28,8). Παρομοίως, στον επίλογο υφίσταται μία συνύπαρξη πίστεως και αμφιβολίας ή φόβου.

Τρίτον, η περικοπή μας έχει αξιοσημείωτες ομοιότητες αλλά και διαφορές με την αφήγηση περί του Ιησού περιπατούντος επί της θαλάσσης. Μόνο σε αυτά τα δύο κείμενα χρησιμοποιείται το ρήμα «διστάζω»[[142]](#footnote-121) στην Αγία Γραφή και είναι χαρακτηριστικό ότι και στα δύο κείμενα θεματοποιούνται η προσκύνηση του Ιησού αλλά και ο φόβος. Στην περίπτωση του 14ου κεφ. είναι προφανές ότι το «διστάζειν» είναι μία συνέπεια της ολιγοπιστίας και μεταφράζεται σε *φόβο*. Στο Μτθ. 28,8 επίσης αναφέρεται ο φόβος παράλληλα προς το «διστάζειν»: 14,27 «εὐθὺς δὲ ἐλάλησεν [ὁ Ἰησοῦς] αὐτοῖς λέγων∙ θαρσεῖτε, ἐγώ εἰμι∙ μὴ *φοβεῖσθε* ... 30 βλέπων δὲ τὸν ἄνεμον [ἰσχυρὸν] <ὁ Πέτρος> *ἐφοβήθη*, 31 Eὐθέως δὲ ὁ Ἰησοῦς ἐκτείνας τὴν χεῖρα ἐπελάβετο αὐτοῦ καὶ λέγει αὐτῷ∙ ὀλιγόπιστε, εἰς τί *ἐδίστασας*;» Επομένως, η πίστις και η συναισθηματική κατάσταση των ένδεκα που προσκυνούν είναι αρχικά ασθενής και απαιτείται ο λόγος του Αναστάντος, για να γίνουν εδραίοι[[143]](#footnote-122).

Τέλος, οι ένδεκα είναι φοβισμένοι όπως και οι τρείς στο όρος της μεταμορφώσεως (17,7).[[144]](#footnote-123) Γι’ αυτό σε αμφότερες τις περιπτώσεις είναι ο Χριστός αυτός ο οποίος πλησιάζει τους μαθητές που βρίσκονται πάντα σε στάση προσκυνήσεως[[145]](#footnote-124) και φόβου. Σε αντίθεση με τις πλείστες όσες άλλες χρήσεις του ρήματος «προσέρχομαι» στο Μτθ. ο Ιησούς προσέρχεται πρώτος, όχι οι μαθητές. Αυτό μπορεί να το διαπιστώσει κανείς στον επόμενο στίχο.

Πριν σχολιάσουμε τον στ. 18 καθίσταται σε κάθε περίπτωση προφανές ότι η ιεραποστολική εντολή δίνεται εντός ενός συγκειμένου με έντονα εκκλησιολογικό και λατρευτικό χαρακτήρα[[146]](#footnote-125) που αντανακλά κατά πάσα πιθανότητα και την ατμόσφαιρα της κοινότητας στην οποία συγγράφει το Ευαγγέλιό του ο Ματθαίος.[[147]](#footnote-126) Αυτή η διαπίστωση αφορά τόσο στην προσκύνηση όσο όμως και στον διασταγμό-ολιγοπιστία. Είναι πιθανόν ο Ευαγγελιστής να υπογραμμίζει το «διστάζειν» των μαθητών γιατί αυτό παραπέμπει στην ολιγοπιστία η οποία ίσως χαρακτήριζε και μέλη της κοινότητάς του. Δεν ξενίζει το γεγονός ότι το λέξημα ὀλιγόπιστ\* το χρησιμοποιεί σχεδόν αποκλειστικά ο πρώτος Ευαγγελιστής (πρβλ. 6,30, 8,26, 14,31, 16,8, 17,20) και το απευθύνει στους ακροατές ή μαθητές του Χριστού.[[148]](#footnote-127)

18

**«καὶ προσελθὼν ὁ Ἰησοῦς ἐλάλησεν[[149]](#footnote-128) λέγων· ἐδόθη μοι πᾶσα ἐξουσία ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ [τῆς] γῆς.»**

Το κείμενο αυτό μπορεί να οδηγήσει στην εσφαλμένη εντύπωση ότι ο Χριστός υφίσταται μία μορφή αποθεώσεως στον επίλογο, δηλαδή είναι ένας άνθρωπος ο οποίος μετά την ανάσταση ενδύεται τη θεϊκή δύναμη. Ο αναγνώστης, όμως, δε διαβάζει για πρώτη φορά ότι όλα έχουν παραδοθεί στον Υιό από τον Πατέρα. Από την αρχή της αφηγήσεως η γέννηση «ἐκ Πνεύματος ἁγίου», το όνομα Εμμανουήλ και η προσκύνηση των μάγων υποδηλώνουν τη θεϊκή ταυτότητα του Χριστού. Επομένως, το υπό εξέτασιν κείμενο δεν παραπέμπει σε κάποια διαδικασία αποθεώσεως παρά μόνον επεκτείνει και επιβεβαιώνει ό,τι έχει αναφέρει ο ίδιος ο Χριστός στο 11,27 για τη μυστική ένωση-γνώση μεταξύ Πατρός και Υιού: «Πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρός μου, καὶ οὐδεὶς ἐπιγινώσκει τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατήρ, οὐδὲ τὸν πατέρα τις ἐπιγινώσκει εἰ μὴ ὁ υἱὸς καὶ ᾧ ἐὰν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι»[[150]](#footnote-129). Ο Χριστός δεν είναι μία ενδιάμεση μορφή μεταξύ Θεού και ανθρώπων, αλλά βρίσκεται σε άμεση και στενή σχέση με τον Πατέρα. Τόσο στο 11,27 όσο και στη συνάφεια του 28,19 καθώς και του 24,36 οι όροι Υιός-Πατήρ χρησιμοποιούνται ως μοναδικοί τίτλοι αποδιδόμενοι μόνον στον Χριστό και τον Θεό του Ισραήλ αντιστοίχως. Γι᾿ αυτό και το όνομα του Υιού τοποθετείται στο αυτό επίπεδο με το όνομα του Πατρός στον στ. 19.[[151]](#footnote-130) Όμως, όπως έχει ήδη επισημανθεί, το κέντρο βάρους του κειμένου δε βρίσκεται μόνον στη Χριστολογία αλλά μοιράζεται και στην Εκκλησιολογία. Η χρήση του επιθέτου «πᾶς» προετοιμάζει τον αναγνώστη για τη διατύπωση «πάντα τὰ ἔθνη» η οποία έπεται.

Στο σημείο αυτό είναι ανάγκη να στρέψουμε ξανά την προσοχή μας στην πρόσληψη του κειμένου στην αρχαία Εκκλησία. Σημειώνει ο Κύριλλος Αλεξανδρείας ότι η έκφραση «ἐδόθη μοι πᾶσα ἐξουσία» αναφέρεται σχετικώς προς την «οἰκονομία» του Θεού και την ενανθρώπηση του Λόγου. Ο Υιός είναι κατά τον Άγιο Κύριλλο Θεός πριν, κατά και μετά την «κένωσιν», δηλ. τη σάρκωση.[[152]](#footnote-131) Αυτή η ερμηνεία είναι μία επικαιροποίηση του κειμένου στο πλαίσιο των χριστολογικών ερίδων των Δ΄ και Ε΄ αι. Η Χριστολογία ήταν όμως και η βάση για την ερμηνεία του βαπτίσματος στους πρώτους αιώνες. Επειδή το βάπτισμα του Χριστού εκλαμβανόταν ως αρχέτυπος του βαπτίσματος των εισερχομένων στην Εκκλησία. Γι’ αυτό ο Θεόδωρος Μοψουεστίας, ο οποίος εκκινεί από μία Χριστολογία οργανικής και όχι υποστατικής ενώσεως των δύο φύσεων[[153]](#footnote-132), καταλήγει και σε μία περισσότερο δυαλιστική ερμηνεία του βαπτίσματος. Ο Θεόδωρος δέχεται ότι ο άνθρωπος έχει μόνο μία έμμεση κοινωνία με τον Θεό-Λόγο μέσω της θεωθείσας ανθρωπίνης φύσεως του Χριστού. Στο παρόν ο άνθρωπος, εφόσον παραμένει θνητός, δεν υφίσταται κάποια οντολογική μεταβολή με το βάπτισμα. Γι’ αυτό το βάπτισμα είναι σύμβολο, «τύπος», μόνον της εσχατολογικής καταστάσεως του ανθρώπου[[154]](#footnote-133). Ο Θεόδωρος ερμηνεύει κατ’ αυτόν τον τρόπο το βάπτισμα επειδή πρεσβεύει έναν έντονο δυαλισμό μεταξύ των δύο φύσεων του Χριστού που τον οδηγεί σε μία αντιδιαστολή παρόντος – μέλλοντος.[[155]](#footnote-134) Αντιθέτως, ο επίσης Αντιοχειανός Χρυσόστομος, έχοντας άλλες χριστολογικές προϋποθέσεις, εκλαμβάνει το βάπτισμα ως αφετηρία μίας πραγματικής μεταβολής και δικαίωσης[[156]](#footnote-135) ή καλύτερα μίας «ανακατασκευής» στο παρόν.[[157]](#footnote-136)

19

**«πορευθέντες οὖν μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος,»**

Η σύνταξη μτχ. πορεύομαι + προστακτική είναι χαρακτηριστική για τον τρόπο συγγραφής του Μτθ. (2,8, 9,13, 10,7, 11,4, 17,27, 28,7.19). Το πορεύομαι ανήκει στο λεξιλόγιο που χρησιμοποιεί ο Ευαγγελιστής για την ιεραποστολή εν πρώτοις στον Ισραήλ (10,6–7).[[158]](#footnote-137) Στην υπό εξέτασιν περικοπή διευρύνεται το πεδίον όπου θα πορευθούν οι μαθητές «πρὸς πάντα τὰ ἔθνη». Ο Ισραήλ δεν αποκλείεται, δεδομένου ότι η υπό εξέτασιν περικοπή πρέπει να ερμηνευθεί συμπληρωματικά και όχι αντιθετικά προς την ιεραποστολική εντολή του Χριστού στο 10,5–15 αναφερόμενη στη δράση των μαθητών για τα «πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραήλ». Γι᾿ αυτό το «πάντα τὰ ἔθνη» έχει την έννοια σε όλους τους ανθρώπους ανεξαιρέτως. Στην παγκόσμια εξουσία του Ιησού αντιστοιχεί και η ιεραποστολή σε όλους τους λαούς της γης.

Η εντολή για ιεραποστολή δίδεται με ένα σπάνιο ρήμα σε προστακτική: «μαθητεύσατε». Το «μαθητεύειν» χρησιμοποιείται μόνον τέσσερις φορές στην ΚΔ εκ των οποίων οι τρεις στο Μτθ. (13,52, 27,57, 28,19 και μία στο Πρξ. 14,21).[[159]](#footnote-138) Το «μαθητεύσατε» δε σημαίνει απλώς «κηρύξατε» αλλά να κάνετε άλλους ανθρώπους μαθητές του μόνου «διδασκάλου καὶ καθηγητοῦ» Χριστού (23,10). Το να μαθητεύσει κάποιος στον Χριστό σημαίνει να «στραφῇ» (18,3) και να «ἀνακαινισθῇ» (9,17). Περαιτέρω, σύμφωνα με το Μτθ. 10,25 ο μαθητής πρέπει να *γίνει* *ὅπως* ο διδάσκαλος.[[160]](#footnote-139)

Η εντολή στους ένδεκα για να προσελκύσουν μαθητές και να τους μεταμορφώσουν ηθικά υπενθυμίζει εκτός των άλλων τη διαδικασία της φιλοσοφικής μεταστροφής στον ελληνιστικό κόσμο. Επειδή η φιλοσοφία σήμαινε όχι πρωτίστως θεωρητικό στοχασμό αλλά έναν τρόπο ζωής. Γι’ αυτό οι φιλόσοφοι επιδίωκαν να θηρεύσουν μαθητές[[161]](#footnote-140) που θα τους οδηγούσαν στη μεταστροφή ή κατά τον Πλάτωνα «περιαγωγήν», δηλαδή να γίνουν «ἀγαθοὶ ἐκ φαύλων».[[162]](#footnote-141) Από αυτό το σημείο εκκινούντες συγκρίνουν οι αρχαίοι εκκλησιαστικοί συγγραφείς την πρόσκληση του Κυρίου για μαθητεία με τη διαδικασία της φιλοσοφικής μεταστροφής.[[163]](#footnote-142) Στην προκειμένη περίπτωση υπογραμμίζει ο Χρυσόστομος ότι η μίμηση του Χριστού είναι η «ἀληθὴς φιλοσοφία»[[164]](#footnote-143) και συνεπάγεται μία βαθιά τομή στη βιογραφία του πιστού. Γι’ αυτό χρησιμοποιεί κείμενα όπως το Μτθ. 11,29 «ἄρατε τὸν ζυγόν μου ἐφ᾿ ὑμᾶς καὶ μάθετε» ως παραινέσεις στις βαπτισματικές ομιλίες του.[[165]](#footnote-144)

Ωστόσο, η διαδικασία στην οποία υπόκεινται οι υποψήφιοι «μαθητές» του Μτθ. 28,19 διαφέρει από την εμπειρία μεταστροφής στο «σχολεῖον»[[166]](#footnote-145) ενός φιλοσόφου της ελληνιστικής περιόδου. Ο λόγος είναι ότι η μεταμόρφωση ξεκινά με το βάπτισμα. Είναι αξιοπρόσεκτο ότι η μετοχή «βαπτίζοντες» προηγείται της μετοχής «διδάσκοντες», πράγμα καθόλου τυχαίο.[[167]](#footnote-146) Επειδή και στο 5,19 η διδασκαλία έπεται της πράξεως («ποιήσῃ καὶ διδάξῃ»), ενώ στο 11,29 η μάθηση έπεται τής αναλήψεως του ζυγού του Χριστού («ἄρατε τὸν ζυγόν μου ἐφ᾿ ὑμᾶς καὶ μάθετε»)[[168]](#footnote-147). Τα κείμενα αυτά ανήκουν σε διαφορετικά συγκείμενα, η σύγκρισή τους όμως αποδεικνύει ότι η σειρά αυτών των τροπικών μετοχών στο τέλος του Ευαγγελίου κρύβει μία ιδιαίτερη σημασία. Αυτή η ιδιαιτερότητα έχει χαθεί δυστυχώς στη λατινική μετάφραση της Vulgata όπου το «μαθητεύω» και το «διδάσκω» εκλαμβάνονται ως συνώνυμα και μεταφράζονται με το ίδιο ρήμα, το «doceo»: 19–20 Εuntes ergo docete omnes gentes baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti docentes eos servare omnia quaecumque mandavi vobis et ecce ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem saeculi.

Πράγματι, μαθαίνουμε αφενός από τις σχετικές αναφορές της ΚΔ ότι οι μεταστρεφόμενοι στη χριστιανική πίστη βαπτίζονταν σχετικά σύντομα: π.χ. ο Ευνούχος της Κανδάκης (Πρξ. 8,26–38). Επίσης το έτερο βαπτισματικό κείμενο, Ιω. 3,3, παραδίδει μία παρόμοια αλληλουχία, όπου το βάπτισμα προτάσσεται της «θεωρίας»: «ἐὰν μή τις γεννηθῇ ἄνωθεν, οὐ δύναται ἰδεῖν[[169]](#footnote-148) τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ». Επιπλέον, γνωρίζουμε ότι η είσοδος στην εκκλησία δεν ελάμβανε χώρα διά τριών ξεχωριστών πράξεων (μυστηρίων[[170]](#footnote-149), δηλ. βάπτισμα, χρίσμα, ευχαριστία) όπως συνέβαινε αργότερα στη Δύση. Αμέσως μετά το βάπτισμα συμμετείχε ο πιστός στο Κυριακόν Δείπνο.[[171]](#footnote-150) Γι’ αυτό και η μετοχή «βαπτίζοντες» μπορεί να ερμηνευθεί ως αναφερόμενη σε ένα ευρύτερο τελετουργικό εντάξεως στην αρχαία Εκκλησία που περιείχε την ομολογία, τo βάπτισμα και το Κυριακόν Δείπνο.[[172]](#footnote-151) Η ερώτηση γιατί θεωρείται το βάπτισμα τόσο σημαντικό μπορεί να απαντηθεί επί τη βάσει της ερμηνείας του από τον ίδιο τον Ευαγγελιστή: 1) Είναι μία βάπτιση διαφορετική από όλα τα άλλα ιουδαϊκά λουτρά, γιατί γίνεται «εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος» (πρβλ. Διδ. 7,1.3).[[173]](#footnote-152) Ενώνει δηλαδή τον πιστό με την καινούργια εκείνη πραγματικότητα, την οποία αφηγήθηκε προηγουμένως ο Ευαγγελιστής ως κοινό έργο του Πατρός, του Υιού και του Αγίου Πνεύματος. 2) Επίσης είναι ένα βάπτισμα με την επενέργεια όχι των μαθητών-ιεραποστόλων αλλά του αγιαστικού Πνεύματος σύμφωνα με το 3,11. Το Πνεύμα διαδραματίζει ένα ξεχωριστό ρόλο στη γέννηση, τη βάπτιση και τη δράση του Χριστού στο Μτθ. Είναι επίσης το Πνεύμα που θα κατοικήσει στους μαθητές και θα λαλήσει δι’ αυτών (10,20). Γι’ αυτό είχε το «βάπτισμα πνεύματι» τόσο ξεχωριστή αξία στην αρχαία Εκκλησία. 3) Όπως αποκαλύπτει ο στ. 20 οι βαπτισμένοι δεν εκπροσωπούν τον Χριστό αλλά ενώνονται μαζί Του, μία ένωση η οποία είναι όμως δυνατή μέσω του βαπτίσματος. Άλλωστε το βάπτισμα τον πιστών είναι ο αντί*τυπος* του βαπτίσματος του Ιησού.

Από ιστορικής πλευράς αποδεικνύεται ότι το τελετουργικό του χριστιανικού βαπτίσματος καθαυτό διαδραμάτισε καταλυτικό ρόλο στη μετάδοση της χριστιανικής διδασκαλίας στον χώρο της Μεσογείου.[[174]](#footnote-153) Και από την ρεαλιστική άποψη της γνωστικής ψυχολογίας ο λόγος είναι προφανής: οι τελετουργικές πράξεις μεταδίδουν τις θρησκευτικές γνώσεις πολύ απτά και αποτελεσματικά.[[175]](#footnote-154) Εάν στρέψουμε την προσοχή μας στην πρόσληψη του κειμένου στις αρχαίες βαπτισματικές ομιλίες, θα διαπιστώσουμε επίσης ότι η σειρά των μετοχών αυτών δε γίνεται να είναι τυχαία. Για πολλούς Πατέρες το βάπτισμα ήταν η στιγμή κατά την οποία οι νεόφυτοι γίνονταν «νεοφώτιστοι», δεκτικοί της Χάριτος του Θεού, η οποία άνοιγε τα μάτια της ψυχής τους.[[176]](#footnote-155) Ο Αμβρόσιος Μιλάνου εκκινεί από αυτή τη διάσταση του βαπτίσματος. Κατά τον Αμβρόσιο ανοίγονται κατά το τελετουργικό τα μάτια και τα αυτιά της ψυχής του νεοφύτου, για να προσλάβει το χριστιανικό κήρυγμα.[[177]](#footnote-156) Συνεπώς, γίνεται εύκολα κατανοητό γιατί στις Εκκλησίες του Μιλάνου και των Ιεροσολύμων η εξήγηση των μυστηρίων στα νέα μέλη γίνονταν μετά το βάπτισμά τους. Στο κέντρο της λειτουργικής πράξεως στην αρχαία Εκκλησία βρισκόταν το ακριβές κείμενο «εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος» (Mτθ. 28,19β). Ο Αμβρόσιος Μιλάνου πίστευε ότι πρόκειται για λόγο του Χριστού ο οποίος φέρει μεγαλύτερη ισχύ από κάθε ανθρώπινο λόγο.[[178]](#footnote-157)

Η ακριβής ερμηνεία της φράσεως «εἰς τὸ ὄνομα»[[179]](#footnote-158) έχει αποτελέσει αντικείμενο διεξοδικών αναλύσεων και ερμηνεύεται κυρίως είτε ως μετάφραση του εβραϊκού ‎ לְשֵׁ֖ם (ἐν ὀνόματι – με αναφορά σε[[180]](#footnote-159)) είτε ως τεχνική έκφραση χρησιμοποιούμενη στον ελληνιστικό κόσμο για να δηλώσει αλλαγή κυριότητας.[[181]](#footnote-160) Στη συγκεκριμένη συνάφεια έχει να κάνει αφενός με την τελετουργική επίκληση και την αναφορά της πράξεως του βαπτίσματος στον Θεό (ως θυσιαστική προσφορά), την επενέργεια του Πνεύματος και το σωτηριώδες έργο του Πατρός εν τω Υιω οπότε ισχύει η πρώτη ερμηνεία. Αφετέρου αναφέρεται όμως και στην ένταξη του πιστού στην «καινή» πραγματικότητα του Θεού (9,15–17). Οπότε μπορεί κάλλιστα να ευσταθεί και η ερμηνεία ότι ο βαπτιζόμενος αλλάζει κυριότητα.[[182]](#footnote-161) Δεν πρέπει να παραθεωρήσουμε στη συνάφεια αυτή και άλλα κείμενα όπως τα Α΄ Κορ 12 και Εφ 4, όπου χρησιμοποιούνται «τριαδικές» διατυπώσεις[[183]](#footnote-162) στη συνάφεια βαπτισματικών αναφορών. Γι᾿ αυτό δεν υφίσταται λόγος να αμφισβητήσουμε τη γνησιότητα του κειμένου δεδομένου ότι ούτε η παράδοση των χειρογράφων το επιτρέπει. Με τον τρόπο αυτό ο Ευαγγελιστής συμπυκνώνει ό,τι έχει εξιστορήσει ήδη για τον Θεό-Πατέρα, τον Υιό του Θεού και το Αγ. Πνεύμα και εμμέσως συνδέει το βάπτισμα των πιστών με αυτό του Χριστού στον Ιορδάνη (3,11). Κυρίως όμως ερμηνεύει το βάπτισμα ως συνέργεια του Πατρός, του Υιού και του Αγίου Πνεύματος, που μεταμορφώνει τον πιστό και τον καθιστά «καινόν» ή «υἱὸν τοῦ νυμφῶνος» (Μτθ. 9,15). Αυτή η συνέργεια συνιστά κορύφωση της αποκάλυψης του Θεού. Από αυτήν εκκινά και σε αυτήν βασίζεται η ιεραποστολή των μαθητών οι οποίοι καλούνται να μεταμορφώσουν πάντα τα έθνη.

Κατόπιν αυτής της εμπειρίας–αποκαλύψεως ήταν ανάγκη να επακολουθήσει η διδασκαλία στην οποία αναφέρεται ο στ. 20. Πριν αναλύσουμε την κατακλείδα, εάν λάβουμε ξανά υπόψιν την πρόσληψη στις αρχαίες μυσταγωγίες καθίσταται προφανές ότι οι «μυσταγωγοί» Πατέρες και πρωτίστως ο Χρυσόστομος κατανοούσαν τον παρόντα στίχο ως προσπάθεια ερμηνείας της αναγεννήσεως στο βάπτισμα με αναφορά στη μυστική επενέργεια του Θεού. Δεν παρέχει ο Χριστός κάποια εξουσιοδότηση αλλά ο Θεός δρά άμεσα και αποκαλυπτικά στον βαπτιζόμενο: «Καὶ ὅπερ ἐπὶ τῆς δεσποτικῆς ἐγένετο σαρκός, τοῦτο καὶ ἐπὶ τῆς ἡμετέρας γίνεται∙ … Διὰ τοῦτο καὶ Ἰωάννης ἔλεγε παιδεύων ἡμᾶς, ὅτι οὐκ ἄνθρωπος ἡμᾶς βαπτίζει, ἀλλ᾿ ὁ θεός∙ … Διὰ τοῦτο καὶ ὁ ἱερεὺς βαπτίζων οὐ λέγει “Βαπτίζω τὸν δεῖνα”, ἀλλὰ “Βαπτίζεται ὁ δεῖνα εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος” ...».[[184]](#footnote-163)

20

**«διδάσκοντες αὐτοὺς τηρεῖν πάντα ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν· καὶ ἰδοὺ ἐγὼ μεθ᾽ ὑμῶν εἰμι πάσας τὰς ἡμέρας ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος.»**

Η έκφραση «πάντα ὅσα ἐνετειλάμην» πρωτίστως υπενθυμίζει στον αναγνώστη την επί του όρους ομιλία δεδομένου ότι ο Χριστός εμφανίζεται στο όρος των Μακαρισμών («ὄρος οὗ ἐνετείλατο»–«πάντα ὅσα ἐνετειλάμην»). Πολλοί ερμηνευτές πιστεύουν ότι ο Ευαγγελιστής Ματθαίος στο τέλος παρακινεί τους αναγνώστες σε μία καθολική υπακοή στον Μωσαϊκό νόμο. Αυτή η άποψη είναι όμως μόνον εν μέρει σωστή. Ο Ιησούς απαιτεί στο Μτθ. εφαρμογή του Νόμου σύμφωνα με τη δική Του ερμηνεία, δηλαδή επί τη βάσει της προτεραιότητας της εντολής της αγάπης: 5,44–45α «Ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν∙ ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν καὶ προσεύχεσθε ὑπὲρ τῶν διωκόντων ὑμᾶς, ὅπως γένησθε υἱοὶ τοῦ πατρὸς ὑμῶν τοῦ ἐν οὐρανοῖς.» (πρβλ. 22,37–40). Γι᾿ αυτό είναι αξιοσημείωτο ότι πουθενά στο Μτθ. δεν αναφέρεται η περιτομή. Κατά συνέπεια δεν μπορεί κανείς να ομιλεί γενικά περί υπακοής στον Νόμο αλλά περί ερμηνείας ή μεταμορφώσεως του Νόμου στη βάση της διδασκαλίας του Χριστού. Επίσης οφείλουμε να επισημάνουμε ότι η τήρηση του μεταμορφωμένου Νόμου στο Μτθ. έχει τόσο μία ιεραποστολική διάσταση όσο και μία προστατευτική λειτουργία. Όσοι ενσαρκώνουν το ήθος του Χριστού λάμπουν «ὡς φῶς»[[185]](#footnote-164) εντός του κόσμου και προσελκύουν καινούργια μέλη στην κοινότητα (5,16). Με τον τρόπο αυτό αναλαμβάνουν την αποστολή του «δούλου τοῦ Κυρίου» (Ησ. 42,6, 49,6, 51,4), ο οποίος αναμενόταν στα έσχατα να μεταστρέψει τα έθνη προς το φως της αληθινής θεογνωσίας. Εξ᾿ άλλου όσοι υπακούουν στους λόγους του Κυρίου δεν «πίπτουν», δε γίνονται δηλαδή αποστάτες (Μτθ. 7,24–25).

Η καταληκτική υπόσχεση «ἰδοὺ ἐγὼ μεθ᾽ ὑμῶν εἰμι» όπως έχουμε ήδη αναφέρει συνδέει το τελευταίο με το πρώτο κεφάλαιο του Ευαγγελίου όπου επεξηγείται το όνομα Εμμανουήλ (1,23) αλλά συγχρόνως ανακαλεί και το ΠΔ υπόβαθρο αφού στο 1,23 παρατίθεται η προφητεία του Ησ. 7,14 από τους Ο΄[[186]](#footnote-165). Ο Χριστός υπόσχεται ότι θα είναι ο ίδιος διαρκώς («ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος»[[187]](#footnote-166)) παρών στην κοινότητα, με μυστικό-πνευματικό τρόπο, όπως και ο Θεός στην ΠΔ. Την ίδια υπόσχεση λαμβάνει και ο «δούλος του Κυρίου» (Ησ. 43,2.5 ) που θα γίνει «φῶς ἐθνῶν». Επομένως, για άλλη μία φορά διαπιστώνεται ότι οι ένδεκα και η κοινότητα που θα μαθητεύσουν τα έθνη θα ενσαρκώνουν την αποστολή του «δούλου του Κυρίου». Ή αλλιώς ενσωματώνονται στον Μεσσία που θυσιάστηκε για τις αμαρτίες του λαού Του (8,17 Ησ. 53,4). Το πώς γίνεται η ενσωμάτωση αυτή το μαρτυρεί εν μέρει ο επίλογος με την αναφορά στο βάπτισμα. Συγχρόνως όμως ο αναγνώστης γνωρίζει ότι «πάντες» οι μαθητές πίνουν το «αἷμα» του Μεσσία Χριστού, ο οποίος τους συνδέει σε άρρηκτη κοινωνία, «διαθήκη» με τον Θεό (26,28 πρβλ. Εξ. 24,8). Δεν είναι τυχαία η έμφαση που προσδίδει ο Ματθαίος στο κοινό ποτήριο ως μέσον συνάψεως διαθήκης.[[188]](#footnote-167) Επίσης η μετοχή στο πασχάλιο δείπνο συνδέει το παρόν με το μέλλον της Βασιλείας του Πατρός (26,29).

Από ιστορικής πλευράς πρέπει να θεωρείται βέβαιο ότι οι κοινότητες (θρησκευτικές και μη) του ελληνορωμαϊκού κόσμου αισθητοποιούσαν την «κοινωνία» μεταξύ τους πρωτίστως μέσω κοινών (τελετουργικών) δείπνων[[189]](#footnote-168) και επομένως και οι σχετικές αναφορές του Μτθ. επιβάλλεται να ερμηνευθούν σε αυτό το πλαίσιο. Η ερμηνεία αυτή υποστηρίζεται και από την πρόσληψη της υπόσχεσης του Χριστού στο Μτθ. 28,20 στην αρχαία Εκκλησία. Για τους αρχαίους «μυσταγωγούς» η παρουσία του Θεού δεν είναι σχήμα λόγου αλλά παραπέμπει στην ένωση του πιστού με τον Χριστό που κορυφώνεται στις τελετουργικές πράξεις του βαπτίσματος και του «βασιλικοῦ δείπνου»[[190]](#footnote-169). Είναι αξιοπρόσεκτο πως οι συγγραφείς των βαπτισματικών ομιλιών και κυρίως ο Χρυσόστομος χρησιμοποιούν τη συμβολική του γάμου[[191]](#footnote-170), την εικόνα του νυμφίου και την παραβολή του Ματθαίου σχετικά με τις δέκα παρθένες (25,1–13), για να ερμηνεύσουν το βάπτισμα ως «πνευματικὸν γάμον» και ένωση με τον Νυμφίο Χριστό. Εξ᾿ αυτής της επόψεως μπορεί να διαβάσει κάποιος το Μτθ. υπό ένα νέο πρίσμα και να νοηματοδοτήσει τον επίλογο διαφορετικά, αναφερόμενο στον εσχατολογικό γάμο ή «διαθήκη» μεταξύ των πιστών και του Νυμφίου Χριστού. Αυτή η ανάγνωση αφορά και στην ερμηνεία του Κυριακού Δείπνου (πρβλ. το γαμήλιο δείπνο Μτθ. 22,1–14), στο οποίο ο Νυμφίος προσφέρει την απόλαυση του σώματός Του στους βαπτιζομένους κατά τον Κύριλλο ή τον Ιωάννη Ιεροσολύμων: «Tοῖς υἱοῖς τοῦ νυμφῶνος <Μτθ. 9,15> οὐ πολλῷ μᾶλλον τὴν ἀπόλαυσιν τοῦ σώματος αὐτοῦ καὶ τοῦ αἵματος δωρησάμενος ὁμολογηθήσεται;»[[192]](#footnote-171)

Συμπεράσματα

Συμπερασματικώς, μπορούμε να διαπιστώσουμε ότι ο Eυαγγελιστής στον επίλογο δεν επανερμηνεύει απλώς προφητείες της ΠΔ και αναμονές των Ιουδαίων αλλά επιπλέον τονίζει μία πολύ σημαντική διάσταση της κοινωνίας των βαπτισμένων πιστών. Η εκκλησία αναλαμβάνει να συνεχίσει το έργο και την αποστολή του Χριστού όχι ως εκπρόσωπος Αυτού αλλα ως ένα σώμα με Αυτόν.

Η αποστολή των μαθητών είναι να παράσχουν σε όλα τα έθνη τη δυνατότητα μίας καινούργιας «κοινωνίας» ή «διαθήκης» με τον Θεό. Η κοινωνία αυτή ξεκινά με το βάπτισμα το οποίο ενσωματώνει τους πιστούς με τον Νυμφίο Χριστό και καθίστανται με αυτόν τον τρόπο ικανοί μεταμορφώσουν τον κόσμο. Οι μυσταγωγικές κατηχήσεις μας βοηθούν να ερμηνεύσουμε τον επίλογο στη βάση της μυστικής κοινωνίας με τον Αναστάντα ως Νυμφίο που ενώ προϋποτίθεται από το ίδιο το Μτθ. (9,15, 10,37, 25,1–13) συνήθως δεν συνεξετάζεται από τους συγχρόνους ερμηνευτές.

Η έκφραση «εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος» αποσκοπεί όχι μόνον να δηλώσει την αλλαγή κυριότητας ή την αφιέρωση των πιστών στον Θεό αλλά να υπογραμμίσει ότι το βάπτισμα γίνεται με την επενέργεια του Αγίου Πνεύματος το οποίο ήταν παρών και στη βάπτιση του Υιού.

Εξ᾿ άλλου οι ερμηνευτές Πατέρες και οι συγγραφείς των μυσταγωγιών περιγράφουν το βάπτισμα ως απαρχή μίας ριζικής μεταμορφώσεως του ανθρώπου, η οποία δεν περιορίζεται μόνον σε μία ηθική μεταβολή. Το Πνεύμα εισάγει σε μία καινούργια πραγματικότητα, ο άνθρωπος αρχίζει να ζει τα έσχατα στο παρών. Εξαίρεση αποτελεί ο Θεόδωρος Μοψουεστίας, ο οποίος πιστεύει ότι το βάπτισμα είναι μόνον προτύπωση μίας πραγματικότητας η οποία θα λάβει χώρα στο μέλλον. Η φωνή του Θεοδώρου βρήκε απήχηση στην παράδοση των Νεστοριανών. Αντιθέτως, οι μυσταγωγικές κατηχήσεις των Κυρίλλου/Ιωάννου Ιεροσολύμων και Χρυσοστόμου κληροδότησαν κατευθυντήριες γραμμές για την περαιτέρω ανάπτυξη της θεολογίας του βαπτίσματος στην Ορθόδοξη Ανατολή.

Τέλος, καθώς συνδυάζει κάποιος την κλασική ιστορικοκριτική εξήγηση του επιλόγου του Μτθ. με την πρόσληψή του στους μυσταγωγούς Πατέρες καθίσταται προφανές ότι η ανααφορά στο βάπτισμα στο τριπλό όνομα αποσκοπεί πρωτίστως στην ερμηνεία της μυστικής αναγεννήσεως που συμβαίνει δια του βαπτίσματος. Πρόκειται για αποκάλυψη μίας συνέργειας του Πατρός, του Υιού και του Αγίου Πνεύματος με πνευματικές και υλικές διαστάσεις που καθιστά τους βαπτιζομένους ως ψυχοσωματικές οντότητες «υιούς του νυμφώνος» οι οποίοι βιώνουν την εσχατολογική παρουσία του Θεού στο παρόν.

Βιβλιογραφία

Angel, Andrew. “Inquiring into an Inclusio–On Judgement and Love in Matthew.” *JTS* 60 (2009): 527–30.

Beekes, Robert *Etymological Dictionary of Greek.* Leiden: Brill, 2010.

Berger, Klaus. *Die Auferstehung des Propheten und die Erhöhung des Menschensohnes: traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur Deutung des Geschickes Jesu in frühchristlichen Texten.* SUNT 13. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1975.

Berger, Klaus. *Formen und Gattungen im Neuen Testament.* UTB 2532. Tübingen: Francke, 2005.

Brändle, Rudolph. “Johannes Chrysostomus: Die zehn Gaben (τιμαί oder δωρεαί) der Taufe.” Σελ. 1233–52 στο *Ablution, Initiation, and Baptism: Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity.* Εκδ. David Hellholm κ. ά. ΒΖΝW 176. de Gruyter, 2011.

Bruns, Peter. *Theodor von Mopsuestia Katechetische Homilien.* FonChr 17/2. Freiburg im Breisgau, 1994.

Bustos, Natacha. “La conversión estoica como movimiento del alma y la paideía filosófica como forma de conversión.” *Ágora. Estudos Clássicos em Debate* 19 (2017): 147–60.

Cairoli, Marco. *La "poca fede" nel vangelo di Matteo: Uno studio esegetico-teologico.* AnBib 156. Roma: Ed. Pontificio Ist. Biblico, 2005.

Carter, Warren. “Contested Claims: Roman Imperial Theology and Matthew’s Gospel.” *BTB* 29, no. 2 (1999): 56–67.

Cattenoz, Jean-Pierre. *Le baptême mystère nuptial: Théologie de Saint Jean Chrysostome.* Théologie 5. Venasque: Editions du Carmel, 1993.

Cooper, Ben. *Incorporated Servanthood: Commitment and Discipleship in the Gospel of Matthew.* LNTS 490. London: Bloomsbury Publishing, 2014.

Daniélou, Jean. *Liturgie und Bibel.* München: Kösel, 1963.

Dassmann, Ernst. *Ambrosius von Mailand: Leben und Werk.* Stuttgart: Kohlhammer, 2004.

Day, Juliette. “The Catechetical Lectures of Cyril of Jerusalem.” Σελ. 1179–204 στο *Ablution, Initiation, and Baptism: Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity.* Εκδ. David Hellholm κ. ά. ΒΖΝW 176. de Gruyter, 2011.

Dobbeler, Axel von. “Die Restitution Israels und die Bekehrung der Heiden. Das Verhältnis von Mt 10,5b.6 und Mt 28,18-20 unter dem Aspekt der Komplementarität. Erwägungen zum Standort des Matthäusevangeliums.” *ZNW* 91 (2000): 18–44.

Donaldson, Terence. *Jesus on the Mountain: Study in Matthean Theology.* LNTS. London: Continuum International Publishing, 1987.

Ferguson, Everett. *Baptism in the Early Church: History, Theology, and Liturgy in the First Five Centuries.* Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2009.

France, R. T. *The Gospel according to Matthew: An Ιntroduction and Commentary.* TNTC 2. Nottingham, England, Downers Grove, Ill.: Intervarsity Press, 2008.

Frank, Georgia. “"Taste and See": The Eucharist and the Eyes of Faith in the Fourth Century.” *CH* 70 (2001): 619–43.

Grau, Sergi. “Modelos de conversion e iniciacion a la filosofia: analisis de un topico biografico.” *Nova Tellus* 26 (2008): 67–102.

Harrington, Daniel J. *The Gospel of Matthew.* SP 1. Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 2007.

Harris, Murray J. *Prepositions and Τheology in the Greek New Testament: An Εssential Reference Resource for Exegesis.* Grand Rapids, MI: Zondervan, 2011.

Hartvigsen, Kirsten M. “Matthew 28:9–20 and Mark 16:9–20: Different Ways of Relating Baptism to the Joint Mission of God, John the Baptist, Jesus and Their Adherents.” Σελ. 655–715 στο *Ablution, Initiation, and Baptism: Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity.* Εκδ. David Hellholm κ. ά. ΒΖΝW 176. Berlin: de Gruyter, 2011.

Hubbard, Benjamin. *The Matthean Redaction of a Primitive Apostolic Commissioning: An Exegesis of Matthew 28:16–20.* SBLDS 19. Missoula, MT: Society of Biblical Literature, 1974.

Kaczynski, Reiner. *Johannes Chrysostomus, Catecheses Baptismales, Taufkatechesen: Erster Teilband.* FonChr 6/1. Freiburg: Herder, 1992.

Kaden, David A. *Matthew, Paul, and the Anthropology of Law.* WUNT II 424. Tübingen: Mohr Siebeck, 2016.

Καρακόλης, Χρήστος. “Η διήγηση της τελευταίας επιφάνειας του Ιησού στο Κατά Ματθαίον Ευαγγέλιο (28,16–20): Μορφή, αφηγηματική λειτουργία και θεολογικές προεκτάσεις σε αναφορά προς τη διήγηση του περιπάτου του Ιησού επί της θαλάσσης (14,22–33).” Σελ. 209–42 στο *Αγία Γραφή και αρχαίος κόσμος: Τιμητικό αφιέρωμα στον ομότιμο καθηγητή Ιωάννη Γαλάνη.* Εκδ. Χαράλαμπος Ατματζίδης. Θεσσαλονίκη: Πουρναρά, 2010.

Keener, Craig. “Matthew’s Missiology: Making Disciples of the Nations (Matthew 28:19-20).” *AJPS* 12 (2009): 3–20.

Keener, Craig S. *Acts: An Exegetical Commentary.* Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2012.

Kim, Hak C. “The Worship of Jesus in the Gospel of Matthew.” *Bib* 93 (2012): 227–41.

Klaiber, Walter. *Das Matthausevangelium: Teilband 2: Mt 16,21–28,20.* Neukirchen: Neukirchener, 2015.

Klinghardt, Matthias. “Bund und Sündenvergebung: Ritual und literarischer Kontext in Mt 26.” Σελ. 159–90 στο *Mahl und religiöse Identität im frühen Christentum.* Εκδ. Matthias Klinghardt and Hal Taussig. ΤΑΝΖ 56. Francke, 2012.

Knupp, Josef. *Das Mystagogieverständnis des Johannes Chrysostomus.* Benediktbeurer Studien 4. München: Don-Bosco-Verl., 1995.

Lange, Joachim. *Das Erscheinen des Auferstandenen im Evangelium nach Mattäus.* FB 11. Würzburg: Echter, 1973.

Luz, Ulrich. *Das Evangelium nach Matthäus: 4. Teilband Mt 26–28.* EKK. Neukirchen: Benziger, Neukirchener, 2002.

Mayer, Wendy. “Shaping the Sick Soul: Reshaping the Identity of John Chrysostom.” Σελ. 140–64 στο *Christians Shaping Identity from the Roman Empire to Byzantium: Studies Inspired by Pauline Allen.* Εκδ. Geoffrey D. Dunn και Wendy Mayer. SupVC 132. Leiden, Boston: Brill, 2015.

McLeod, Frederick G. “The Christological Ramifications of Theodore of Mopsuestia’s Understanding of Baptism and the Eucharist.” *JECS* 10 (2002): 37–75.

McNicol, Allan. *The Conversion of the Nations in Revelation.* LNTS 438. London: Clark, 2011.

Müller, Markus. “Proskynese und Christologie nach Matthäus.” Σελ. 210–24 στο *Kirche und Volk Gottes: Festschrift für Jürgen Roloff zum 70. Geburtstag.* Εκδ. Martin Karrer. Neukirchen: Neukirchener, 2000.

Νικολακόπουλος, Κωνσταντίνος. “Βασικές "τριαδικές" εκφράσεις τη Καινῆς Διαθήκης ὡς πρῶτες προὑποθέσεις τοῦ Συμβόλου τῆς Πίστεως.” *Θεολογία* 84 (2013): 51–63.

Nolland, John. *The Gospel of Matthew: A Commentary on the Greek Text.* NIGTC. Grand Rapids, MI: Eerdmans; Paternoster Press, 2008.

Oberlinner, Lorenz. “"… sie zweifelten aber" (Mt 28,17). Eine Anmerkung zur matthäischen Christologie.” Σελ. 375–400 στο *Salz der Erde - Licht der Welt: Exegetische Studien zum Matthäusevangelium ; Festschrift für Anton Vögtle zum 80. Geburtstag.* Εκδ. Lorenz Oberlinner. Stuttgart: Verl. Kath. Bibelwerk, 1991.

Olivares, Carlos. “The Term Oligopistos (Little Faith) in Matthew’s Gospel: Narrative and Thematic Connections.” *Colloquium* 47 (2015): 274–91.

Pattarumadathil, Henry. *Your Father in Heaven: Discipleship in Matthew as a Process of Becoming Children of God.* AnBib 172. Roma: Ed. Pontificio Ist. Biblico, 2008.

Patterson, Richard. “Metaphors of Marriage as Expressions of Divine-Human Relations.” *JETS* 51 (2008): 689–702.

Powell, Mark A. “A Typology of Worship in the Gospel of Matthew.” *JSNTS* 57 (1995): 3–17.

Reinbold, Wolfgang. “"Gehet hin und machet zu Jüngern alle Völker"?: Zur Übersetzung und Interpretation von Mt 28,19f.” *ZThK* 109 (2012): 176–205.

Rogers, Trent. “The Great Commission as the Climax of Matthew’s Mountain Scenes.” *BBR* 22 (2012): 383–98.

Roitto, Rikard. “Paul’s Theological Language of Salvation as Social and Embodied Cognition.” Σελ. 355–75 στο *Participation, Justification, and Conversion: Eastern Orthodox Interpretation of Paul and the Debate between "Old and New Perspectives on Paul".* Εκδ. Athanasios Despotis. WUNT II 442. Tübingen: Mohr Siebeck, 2017.

Röwekamp, Georg. *Cyrill von Jerusalem, Mystagogicae catecheses, Mystagogische Katechesen.* FonChr 7. Freiburg im Breisgau: Herder, 1992.

Schmitz, Josef. *De sacramentis–De mysteriis: Über die Sakramente–Über die Mysterien.* FonChr 3. Freiburg im Breisgau: Herder, 1990.

Schulz, Hans-Joachim. “Die Spiegelung urkirchlicher Taufmystagogie und Taufpraxis in Joh 3,3-21 und Mt 28,19.” Σελ. 657–74 στο *Crossroad of Cultures: Studies in Liturgy and Patristics in Honor of Gabriele Winkler*. Εκδ. Hans-Jürgen Feulner κ. ά. OrChrAn 260. Roma: Pontifico Instituto Orientale 2000.

Sim, David C. “The Gospel of Matthew and Galilee. An Evaluation of an Emerging Hypothesis.” *ZNW* 107 (2016): 141–69.

Strack, Hermann L., και Paul Billerbeck. *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch.* 6 τόμοι. München: Beck, 1922–1961.

Turner, David L. *Matthew.* BECNT. Grand Rapids MI: Baker Academic, 2008.

Uro, Risto. *Ritual and Christian Beginnings: A Socio-Cognitive Analysis.* Oxford: Oxford University Press, 2016.

Viljoen, Francois P. “Power and Authority in Matthew’s Gospel.” *AcT* 31 (2011): 329–45.

Vogt, Herman-Joseph. “Bemerkungen zur Exegese und Christologie des Theodor von Mopsuestia.” Σελ. 5–27 στο *Synodus: Beiträge zur Konzilien- und allgemeinen Kirchengeschichte; Festschrift für Walter Brandmüller.* Εκδ. Remigius Bäumer. AHC 27/28. Paderborn: Ferdinand Schoeningh, 1995.

White, Benjamin L. “The Eschatological Conversion of ‘All the Nations’ in Matthew 28.19-20: (Mis)reading Matthew through Paul.” *JSNTS* 36 (2014): 353–82.

Yu, Bok-Kon. *Η αποστολή του Ιησού και των Μαθητών στο Κατά Ματθαίον Ευαγγἐλιο: Διδακτορική Διατριβή.* Θεσσαλονίκη, 2005.

**ΝΗΣΙΑ:** τα όρη της θάλασσας (**η Πάτμος**), πόλεις παραλιακές (Ησ. 41, 2 42, 10. 45, 16. 49, 11. 51, 5. 60, 9. πρβλ. Γεν. 10, 5. 32. Ψ. 71, 10. 96, 1. Σοφ. 2, 11. Ιεζ. 26, 15 18. 39, 6), τα πλέον μακρινά μέρη και τους κατοίκους τους. ([Ησ 41:5·](http://wol.jw.org/el/wol/bc/r11/lp-g/1200002225/6/0)[66:19·](http://wol.jw.org/el/wol/bc/r11/lp-g/1200002225/6/1)[Ιεζ 39:6](http://wol.jw.org/el/wol/bc/r11/lp-g/1200002225/6/2)· βλέπε [ΜΑΓΩΓ](http://wol.jw.org/el/wol/d/r11/lp-g/1200002836) Αρ. 2.) Γενικότερα στην Π.Δ. τα νησιά ένεκα του ότι περικυκλώνονται από θάλασσα έχουν την ψευδαίσθηση ότι είναι άτρωτα, παραλληλίζονται με τα έθνη (πρβλ. 17, 15).

1. Στον τιμώμενο Κοσμήτορα κ. Απόστολο Νικολαΐδη οφείλω ευγνωμοσύνη. Συμπορευθήκαμε σχεδόν επί μία πενατετία στην Κοσμητεία της Θεολογικής Σχολής, μια περίοδο ελπίζω ευλογημένη και για το Τμήμα Κοινωνικής Θεολογίας και Θρησκειολογίας, το οποίο επίσης εκείνος διακόνησε και ως Πρόεδρος σε μία εξαιρετικά δύσκολη συγκυρία. Η μεγαλύτερη παρακαταθήκη για εμάς τους νεότερους δεν είναι μόνον η εργώδης διοργάνωση Συνεδρίων και άλλων εκδηλώσεων, που όντως άνοιξαν την αγκαλιά της Θεολογίας στη διεπιστημονική Κοινότητα και ιδιαίτερα στους κοπιώντες και πεφορτισμένους αυτού του κόσμου. Είναι το αληθινά ταπεινό ήθος που επιλέγει πάντα το «μέτρο» για να παράξει χωρίς κραυγές καρπούς γνήσια εκκλησιαστικούς. [↑](#footnote-ref-1)
2. Το Δεκέμβρη του 2018 διορίσθηκα Πρόεδρος του Πατριαρχικού Ιδρύματος για την Ιεραποστολή της Άπω Ανατολής και ο πυρήνας του συγκεκριμένου κειμένου εκφωνήθηκε ως Ομιλία στην ετήσια Εκδήλωση αυτού (του Ιδρύματος) τον Φλεβάρη του 2019. [↑](#footnote-ref-2)
3. Για τις πληροφορίες του Προσκυνήματος των Μάγων στηρίζομαι κατεξοχήν στο H. W. Diedrich, *Die Weisen und der Stern von Bethlehem. Moeglichkeiten und Fakten*. https://www.academia.edu [↑](#footnote-ref-3)
4. Αυτή η εμφάνιση ανακαλεί την προφητεία στο Αρ. 24, 17 και όλα τα περιστατικά, τα οποία αναφέρονται στο Αρ. 22-24, έστω κι αν ο Ευαγγελιστής δεν παραπέμπει άμεσα σε αυτά. Η επίδραση, που είχε ασκήσει η συγκεκριμένη προφητεία στον Ισραήλ, αποδεικνύεται εκτός των άλλων από το ότι ο τελευταίος Ιουδαίος επαναστάτης μετονομάστηκε από Bar Kosivas σε Bar Kokhba (‘υιός άστρου’) [↑](#endnote-ref-1)
5. Stauffer, *Jesus,* 22-23. Σημειωτέον ότι ανάλογη **στάση φωτεινού αστέρος** είχε γίνει το 66 μ.Χ. πάνω στο Ναό της Ιερουσαλήμ και είχε ερμηνευθεί από ορισμένους ως μεσσιανικό σημείο. Σύμφωνα με τον Ιώσηπο (Πόλ. 6, 289) *Τὸν γοῦν ἄθλιον δῆμον οἱ μὲν ἀπατεῶνες καὶ καταψευδόμενοι τοῦ θεοῦ τηνικαῦτα παρέπειθον͵ τοῖς δ΄ ἐναργέσι καὶ προσημαίνουσι τὴν μέλλουσαν ἐρημίαν τέρασιν οὔτε προσεῖχον οὔτ΄ ἐπίστευον͵ ἀλλ΄ ὡς ἐμβεβροντημένοι καὶ μήτε ὄμματα μήτε ψυχὴν ἔχοντες τῶν τοῦ θεοῦ κηρυγμάτων παρήκουσαν͵ ἐπ΄ ἐνιαυτὸν κομήτης͵ τοῦτο δ΄ ἡνίκα πρὸ τῆς ἀποστάσεως καὶ τοῦ πρὸς τὸν πόλεμον κινήματος ἀθροιζομένου τοῦ λαοῦ πρὸς τὴν τῶν ἀζύμων ἑορτήν͵ ὀγδόη δ΄ ἦν Ξανθικοῦ μηνός τοῦτο μὲν ὅτε ὑπὲρ τὴν πόλιν* ***ἄστρον ἔστη*** *ῥομφαίᾳ παραπλήσιον καὶ παρατείνας͵ κατὰ νυκτὸς ἐνάτην ὥραν* ***τοσοῦτο φῶς περιέλαμψε τὸν βωμὸν καὶ τὸν ναόν͵ ὡς δοκεῖν ἡμέραν εἶναι λαμπράν͵ καὶ τοῦτο παρέτεινεν ἐφ΄ ἡμίσειαν ὥραν*** *·ὃ τοῖς μὲν ἀπείροις ἀγαθὸν ἐδόκει͵ τοῖς δὲ ἱερογραμματεῦσι πρὸς τῶν ἀποβεβηκότων εὐθέως ἐκρίθη*. Η στάση αυτή παραπέμπει στη στάση του αγγέλου του Κυρίου, του έχοντος ρομφαίαμπροστά στο Βαλαάμ (Αρ. 22, 31) και στο Δαβίδ στην Ιερουσαλήμ μετά την απογραφή (Α΄ Παρ. 21, 16). Και στις δύο περιπτώσεις προφητεύεται και εδραιώνεται η βασιλεία του Δαβίδ.Ο ματθαίος είναι ο μόνος, ο οποίος προσθέτει στα σημεία του τέλους (στα οποία ανήκει και η πτώση των αστέρων) την έλευση του σημείου του Υιού του Ανθρώπου στον ουρανό και το θρήνο όλων των φυλών της γης (Μτ. 24, 29-30). Πρβλ. Goldberg, Josephus and the Star of Bethlehem. [↑](#endnote-ref-2)
6. Στη Διαθ. Λευί 18, 6 σημειώνονται τα εξής σχετικά με τον αναμενόμενο Αρχιερέα - Μεσσία: *καὶ ἀνατελεῖ ἄστρον αὐτοῦ ὡς βασιλεύς, φωτίζον φῶς γνώσεως ὡς ἐν ἡλίῳ ἡμέρας καὶ μεγαλυνθήσεται ἐν τῇ οἰκουμένη [..] οὗτος ἀναλάμψει ὡς ὁ ἥλιος ἐν τῇ γῆ, καὶ ἐξαρεῖ πᾶν σκότος ἐν τοὶς ὑπ’ οὐρανῶν καὶ ἔσται εἰρήνη ἐν πάσῃ τὴ γῆ.* [↑](#footnote-ref-4)
7. [↑](#footnote-ref-5)
8. A., Papathanasiou «Greek literature on Ethiopia», *Encyclopaedia Aethiopica*, Volume 2 D-Ha, Harrassowitz Verlag Wiesbaden, 2005. [↑](#footnote-ref-6)
9. Βεβαίως και ο Ματθαίος υπαινίσσεται ανάλογη «προπαγάνδα» εκ μέρους των Φαρισαίων: *Οὐαὶ ὑμῖν, γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι ὑποκριταί, ὅτι περιάγετε τὴν θάλασσαν καὶ τὴν ξηρὰν ποιῆσαι ἕνα προσήλυτον, καὶ ὅταν γένηται ποιεῖτε αὐτὸν υἱὸν γεέννης διπλότερον ὑμῶν* (23, 15).Εν προκειμένω γίνεται λόγος όμως για ιεραποστολή, η οποία αποσκοπεί στο να μεταβάλει τους εθνικούς προσηλύτους, όχι πλήρη μέλη της Οικογένειας της Διαθήκης. Βλ. J. dickson Winning the Gentiles: Mission and Missionaries in Ancient Judaism?https://drjohndickson.squarespace.com/ [↑](#footnote-ref-7)
10. Η επισήμανση ανήκει στο Brant Pitre, *The Case for Jesus. The Biblical and Historical Evidence for Christ*. USA 2016, ad loc [↑](#footnote-ref-8)
11. Πρβλ. Ευσεβίου, *Προπαρασκευή ευαγγελική* 1.6.20-21 και το υπόμνημα του αγ. Αμβροσίου Μιλάνου στο Λουκά 7.96. Οι παραπομπές λήφθηκαν από το ανωτέρω έργο του Brant Pitre. [↑](#footnote-ref-9)
12. Μτφρ. Σωτηροπούλου Τόμος Γ’24-26. Όπως γνωρίζουν οι εγκρατείς των Γραφών ακροατές είναι *κεκλημένος* από τον Κύριο εις *διαθήκην γένους, εἰς φῶς ἐθνῶν* (Ησ 42, 6. 49, 6). [↑](#footnote-ref-10)
13. Πρόσφατα κυκλοφορήθηκε ο συλλογικός τόμος Loren T. Stuckenbruck, Beth Langstaff, Michael Tilly (επιμ.), *»Make Disciples of All Nations«: The Appeal and Authority of Christian Faith in Hellenistic-Roman Times*, WUNT II/ 482, Tübingen: Mohr Siebeck, 2019 Ενδιαφέρον το γεγονός ότι Διατριβή σε αυτό το χωρίο έχει συγγράψει ένας Κορεάτης, ο Bok-Kon Yu, *Η αποστολή του Ιησού και των Μαθητών στο Κατά Ματθαίον Ευαγγἐλιο:* (Θεσσαλονίκη, 2005). Στην Ανάληψη Ησαΐα ακούγονται τα εξής: ***καὶ μαθητεύσουσιν πάντα τὰ ἔθνη καὶ πᾶσαν γλῶσσαν εἰς τὴν ἀνάστασιν τοῦ ἀγαπητοῦ*** (πρβλ. Ιγνάτιος Εφ. 3.1 10.1 Ρωμ. 5.1) [↑](#footnote-ref-11)
14. Ν.Γ. Τσιρέβελος, ***Τα ιεραποστολικά περιοδικά και η αποτύπωση της ορθόδοξης μαρτυρίας κατά τη μεταπολεμική περίοδο: επικοινωνιακή προσέγγιση***, Θεσσαλονίκη 2014: *Η μελέτη των περιοδικών Πορευθέντες (Go Ye) και Πάντα τα Έθνη (All Νations) αναδεικνύει την ιστορική τους συμβολή στη μετάδοση και πρόσληψη του μηνύματος του Ευαγγελίου σε όλον τον κόσμο καθώς και στην αναζωπύρωση του ενδιαφέροντος των Ελλήνων για την ιεραποστολή. Ιδρυτής των περιοδικών υπήρξε ο νυν Αρχιεπίσκοπος Τιράνων και πάσης Αλβανίας Αναστάσιος. Ειδικότερα, το περιοδικό Πορευθέντες, το οποίο προέκυψε από τις διεργασίες του «Συνδέσμου» το έτος 1959 και άρχισε να εκδίδεται το 1961 μέχρι το 1969 υπό τη μέριμνα του ομώνυμου «Διορθόδοξου Ιεραποστολικού Κέντρου», έθεσε τα θεμέλια για την αναβίωση της ιεραποστολής. Το περιοδικό Πάντα τα Έθνη, το οποίο είναι δημοσιογραφικό όργανο της Εκκλησίας της Ελλάδας, εργάζεται για τη συνέχεια της ελληνόφωνης ορθόδοξης μαρτυρίας στα έσχατα του κόσμου από το 1981 που εκδόθηκε μέχρι σήμερα*. [↑](#footnote-ref-12)
15. 26, 31-33 *31Τότε λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· πάντες ὑμεῖς σκανδαλισθήσεσθε ἐν ἐμοὶ ἐν τῇ νυκτὶ ταύτῃ, γέγραπται γάρ· πατάξω τὸν ποιμένα, καὶ διασκορπισθήσονται τὰ πρόβατα τῆς ποίμνης.****32μετὰ δὲ τὸ ἐγερθῆναί με προάξω ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν.*** *33ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Πέτρος εἶπεν αὐτῷ· εἰ πάντες σκανδαλισθήσονται ἐν σοί, ἐγὼ οὐδέποτε σκανδαλισθήσομαι.* Για να συμβιβαστούν οι αναστάσιμες αφηγήσεις ο Σωτηρόπουλος σημειώνει: Πρόκειται για τη μικρή Γαλιλαία, έναν τόπο στο όρος των Ελαιών, όπου συγκεντρώνονται οι Γαλιλαίοι που πήγαιναν στην Ιεροσυαλήμ ως προσκυνητές. [↑](#footnote-ref-13)
16. Ο Γ.Π. Πατρώνος (*Βιβλικές Προϋποθέσεις της Ιεραποστολής*, Αθήνα 1983, 57) σημειώνει ότι *για τον Ματθαίο, η Γαλιλαία ανακεφαλαιώνει το όλο έργο, την αρχή και το τέλος της σωτηριολογικής επεμβάσεως του Θεού εν Χριστώ για τη σωτηρία και τη λύτρωση όλου του κόσμου. Είναι το νοητό κέντρο του νέου Ισραήλ, η αφετηρία και ο άξονας κάθε διακονίας και αποστολής για να κληθούν πάντα τα έθνη στη σωτηρία. Το* « ***ὄρος οὗ ἐτάξατο αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς****»*͵*γίνεται το όρος της νέας Σιών, του νέου πνευματικού κέντρου της νέας Σιών που έχει σαν άξονα την ανάσταση του Χριστού […] η νέα Σιών κάτω από αυτήν την προοπτική δεν εννοείται σαν ένα Θεοκρατικό κέντρο αλλά σαν μια πνευματική εστία που θα φωτίζει τα έθνη στην πορεία τους προς τη βασιλεία του Θεού*. [↑](#footnote-ref-14)
17. 7, 26-29: ***καὶ πᾶς ὁ ἀκούων μου τοὺς λόγους τούτους καὶ μὴ ποιῶν αὐτοὺς ὁμοιωθήσεται ἀνδρὶ μωρῷ, ὅστις ᾠκοδόμησεν αὐτοῦ τὴν οἰκίαν ἐπὶ τὴν ἄμμον· καὶ κατέβη ἡ βροχὴ καὶ ἦλθον οἱ ποταμοὶ καὶ ἔπνευσαν οἱ ἄνεμοι καὶ προσέκοψαν τῇ οἰκίᾳ ἐκείνῃ, καὶ ἔπεσεν καὶ ἦν ἡ πτῶσις αὐτῆς μεγάλη****. Καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς τοὺς λόγους τούτους, ἐξεπλήσσοντο οἱ ὄχλοι ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτοῦ· ἦν γὰρ διδάσκων αὐτοὺς ὡς ἐξουσίαν ἔχων καὶ οὐχ ὡς οἱ γραμματεῖς αὐτῶν*. [↑](#footnote-ref-15)
18. *Καὶ μεταβὰς ἐκεῖθεν ὁ Ἰησοῦς ἦλθεν παρὰ τὴν θάλασσαν τῆς Γαλιλαίας, καὶ ἀναβὰς* ***εἰς τὸ ὄρος ἐκάθητο ἐκεῖ****.30καὶ προσῆλθον αὐτῷ ὄχλοι πολλοὶ ἔχοντες μεθ᾽ ἑαυτῶν χωλούς, τυφλούς, κυλλούς, κωφούς, καὶ ἑτέρους πολλοὺς καὶ ἔρριψαν αὐτοὺς παρὰ τοὺς πόδας αὐτοῦ, καὶ ἐθεράπευσεν αὐτούς·31ὥστε τὸν ὄχλον θαυμάσαι* ***βλέποντας*** *κωφοὺς λαλοῦντας, κυλλοὺς ὑγιεῖς καὶ χωλοὺς περιπατοῦντας καὶ τυφλοὺς βλέποντας· καὶ ἐδόξασαν* ***τὸν Θεὸν Ἰσραήλ*** (15, 29-31 πρβλ. απάντηση στον Βαπτιστή 11, 5-6). [↑](#footnote-ref-16)
19. *Ερμηνεία Δυσκόλων Χωρίων της Γραφής*, Τόμοι Α’ – Δ’. Αθήναι: Σταυρός 1985-2013. Εν προκειμένω Τόμος Γ’ 39-42. [↑](#footnote-ref-17)
20. 4, 8-9: Πάλιν παραλαμβάνει αὐτὸν ὁ διάβολος εἰς ὄρος ὑψηλὸν λίαν καὶ δείκνυσιν αὐτῷ πάσας τὰς βασιλείας τοῦ κόσμου καὶ τὴν δόξαν αὐτῶν καὶ εἶπεν αὐτῷ· ***ταῦτά σοι πάντα δώσω, ἐὰν πεσὼν προσκυνήσῃς μοι***. [↑](#footnote-ref-18)
21. Σωτηρόπουλος Δ’ 36-37. [↑](#footnote-ref-19)
22. 13, 52 ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖς· διὰ τοῦτο πᾶς γραμματεὺς μαθητευθεὶς τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν ὅμοιός ἐστιν ἀνθρώπῳ οἰκοδεσπότῃ, ὅστις ἐκβάλλει ἐκ τοῦ θησαυροῦ αὐτοῦ καινὰ καὶ παλαιά. [↑](#footnote-ref-20)
23. Βλ. Χρυσόστομος, *Κατηχήσεις*, 1,4, FonChr 6/1, 116. [↑](#endnote-ref-3)
24. *De Sacramentis* 1,2, FonChr3*,* 76, *De Mysteriis* 1,2, FonChr 3, 206. [↑](#endnote-ref-4)
25. Αμβρόσιος Μιλάνου, *De Sacramentis* 2,14 FonChr3*,* 106. [↑](#endnote-ref-5)
26. Δεν πρόκειται για ένα όνομα που μοιράζονται τρία πρόσωπα, αλλά για το όνομα του Πατρός, το όνομα του Υιού και το όνομα του Αγίου Πνεύματος. Γι’ αυτό χρησιμοποιεί ο συγγραφέας οριστικά άρθρα. Η επίκληση του Χριστού ως Υιού λαμβάνει χώρα από το 3,17, ενώ του Πατρός από το 5,16 και του αγίου Πνεύματος από το 1,18 (1,20, 3,11, 12,32 πρβλ. Πνεύμα Θεού 3,16, 12,28). [↑](#endnote-ref-6)
27. H αναφορά μπορεί να έχει την έννοια της αιτίας ή του σκοπού Βλ. Str-B 1,1054–1055. [↑](#endnote-ref-7)
28. Murray J. Harris, *Prepositions and Τheology in the Greek New Testament: An Εssential Reference Resource for Exegesis* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2011), 225–232. [↑](#endnote-ref-8)
29. Αρχικώς στην ερμηνεία του βαπτίσματος η έμφαση ήταν στην αλλαγή κυριότητας ή τη δωρεά του αγίου Πνεύματος, αργότερα το βάπτισμα συνδέθηκε έντονα, κυρίως στη Δύση, με τον εξορκισμό του Σατανά (βλ. σχετικά Ferguson, 3). Επίσης, μετά τον Αυγουστίνο το βάπτισμα απέκτησε την έννοια της απαλλαγής από το προπατορικό αμάρτημα, ενώ αρχικώς ερμηνευόταν ως είσοδος στην εσχατολογική κοινωνία με τον Αναστάντα. Βλ. Rudolph Brändle, “Johannes Chrysostomus: Die zehn Gaben (τιμαί oder δωρεαί) der Taufe,” στο *Ablution, Initiation, and Baptism: Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity* (εκδ. David Hellholm κ. ά.; ΒΖΝW 176; Berlin: de Gruyter, 2011), 1242–1248. [↑](#endnote-ref-9)
30. A΄ Κορ. 12,2–4.12–13; 6,9–11; Γαλ. 4,6, Α΄ Πετρ. 1,2. Επίσης, η ευλογία στην κατακλείδα της Β΄ Κορ. μαρτυρεί για την αρχαιότητα τέτοιων «τριαδικών» μορφών επικλήσεως και αναφοράς στον Θεό. Βλ. Κωνσταντίνος Νικολακόπουλος, “Βασικές "τριαδικές" εκφράσεις τη Καινῆς Διαθήκης ὡς πρῶτες προϋποθέσεις τοῦ Συμβόλου τῆς Πίστεως,” *Θεολογία* 84 (2013): 51–63. [↑](#endnote-ref-10)
31. V. Balabanski, Mission in Matthew against the Horiyon of Matthew. NTS 54 920080 161-175: [↑](#footnote-ref-21)
32. Μητρ. Περγάμου Ι. Ζηζιούλας, ο Ντοστογιεφσκι και Ηθική <http://www.ideotopos.gr/posts/philosophy/613-%CE%BF-%CE%BD%CF%84%CE%BF%CF%83%CF%84%CE%BF%CE%B3%CE%B9%CE%B5%CF%86%CF%83%CE%BA%CE%B9-%CE%BA%CE%B1%CE%B9-%CE%B7%CE%B8%CE%B9%CE%BA%CE%B7.html> Από αυτό το άρθρο έχουν ληφθεί όλα τα κείμενα του Ντοστογιέφσκι. [↑](#footnote-ref-22)
33. O. Hofius, Ιλασμός και καταλλαγή. O σταυρικός θάνατος του Χριστού κατά τον απόστολο Παύλο, *ΔΒΜ* 4 (1985) 24-42: 36-41. [↑](#footnote-ref-23)
34. *Η υπέρβαση του μηδενισμού, αυτό που δίνει νόημα στην ύπαρξή μας, είναι για τον Ντοστογιέφσκι η αποδοχή της οδύνης.* [↑](#footnote-ref-24)
35. Περισσότερες λεπτομέρειες βλ. το Σ.Σ. Δεσπότη, *Ο Απόστολος Παύλος στην Αθήνα*, Αθήνα: Έννοια 2019. [↑](#footnote-ref-25)
36. [↑](#footnote-ref-26)
37. Η λέξη συνδέεται επίσης με την αρχαία σκανδιναυική λέξη ‘staurr’ (πάσσαλος) και με λατ. in-staurare ‘ανανεώνω, επαναλαμβάνω’. [↑](#footnote-ref-27)
38. Πρβλ. Ιεζ.9,4κε.. πρβλ. Εξ.12,22 κε.. Ψαλμ.Σολ.15,6-9. Δ' Εσδρ.6,5 κε. 8,51κε.. Μτ.24,30. Ειρην. Κατά Αιρέσ. I 8,7. 19,2. 27,1. [↑](#footnote-ref-28)
39. Τα περισσότερα στοιχεία αυτής της ενότητας ελήφθησαν από το εξαίρετο βιβλίο του G.Baudler, *Das Kreuz. Geschichte und Bedeutung*, Patmos Verlag Düsseldorf, 1997, 28 κε.. [↑](#footnote-ref-29)
40. *Lexikon der Symbole. Bilder and Zeichen der christlichen Kunst*, Freiburg 1991, 149. [↑](#footnote-ref-30)
41. Εγγεγραμμένοι μάλιστα σε ένα άλλο πανάρχαιο γεωμετρικό σχήμα, τον κύκλο, συνδέθηκαν με τη φωτιά, τον ήλιο, τη ζωή και τη γονιμοποίηση της γης. [↑](#footnote-ref-31)
42. Δεν είναι τυχαίο ότι η βροντή και το μοσχάρι αποτελούν σύμβολα πολλών θεοτήτων αρχαίων λαών της Μεσογείου. [↑](#footnote-ref-32)
43. Στην Παλαιστίνη είναι ιδιαίτερα γνωστοί οι λόφοι με τα δένδρα και η λατρεία που διεξαγόταν εκεί (Ησ.1,29-30. 57,5. Ιερ. 2,20. 3,6.13. 17,2. Ιεζ.6,13.16, 25.31). Το κοσμικό δέντρο (η δρυς των ινδογερμανικών φυλών ή το πεύκο της λατρείας του Άττη. πρβλ. επίσης το χριστουγεννιάτικο δέντρο), το οποίο είναι καρφωμένο πάνω στον όφι (το σύμβολο του χάους) και είναι γεμάτο από τα συμβολίζοντα τα πνεύματα και τις ψυχές πτηνά, συμπυκνώνει το Σύμπαν. Με τη διαρκή αναζωογονητική του πορεία υποδηλώνει την ύπαρξη μιας αστείρευτης πηγής κοσμικής ζωής και εκφράζει στα μάτια του παρατηρητή την αγιότητα και τη γονιμότητα του κόσμου που έπρεπε να κυοφορήσει με το αίμα ενός ήρωα. [↑](#footnote-ref-33)
44. Ο Ο.Rank έβλεπε στην ποινή της σταύρωσης επώδυνη οιδιπόδεια επιστροφή στη μήτρα ως μια επανάληψη της διαδικασίας γέννησης προκειμένου να υπερνικηθεί το πρωταρχικό τραύμα του αποχωρισμού από την μητέρα και ο πρωταρχικός φόβος να βρίσκεται κανείς πάνω στον κόσμο. Πρβλ. E.Drewermann, *Das Markusevangelium. Zweiter Teil, Mk 8,14 bis 16*, Walterverlag Olten und Freiburg im Breisgau 19914, 649. [↑](#footnote-ref-34)
45. Πρβλ. Ιγν.Τραλ.2,2. Ιουστ.Διάλ.86,1. Επιστ. Βαρν.11,6. Ο Ιουστίνος (A’ Απολ. 55,2-8. 60,2-5. πρβλ. Διδ.6,9) συσχετίζει μάλιστα το Σταυρό με το Χ του Πλάτωνα (Τίμαιος 34ΑΒ, 36BD). [↑](#footnote-ref-35)
46. Πρβλ**.** Σ.Σάκκου, *Ο Σταυρός εις την Παλαιάν Διαθήκην*, Αθήναι 1969. [↑](#footnote-ref-36)
47. Από τη σχετική βιβλιογραφία ξεχωρίζουν τα εξής έργα: M. Hengel**,** «Mors turpissima crucis»: *Rechtfertigung*, Festschrift für Ernst Käsemann, Tübingen 1976, 125-184; Heinz-Wolfgang Kühn, «Die Kreuzesstrafe während der frühen Kaiserzeit»: *Aufstieg und Nie­dergang der Römischen Welt* II, 25,1 (1982) 648-793.. του ιδίου, «Der Gekreuzig­te von Giy'at ha-Mivtar»: *Theologia crucis - signum crucis*, Festschrift für E. Dinkler, Tübingen 1979, S. 303-334. J.Schneider, σταυρός, σταυρόω, ανασταυρόω, *ThWNT* VI, 572 κε. [↑](#footnote-ref-37)
48. Πρβλ. T. Mommsen, *Römisches Strafrecht*, Darmstadt 1955. [↑](#footnote-ref-38)
49. Ο κατάδικος έβγαζε πολλές φορές ποικίλες ακόμα και ηδονιστικές ορμόνες και γινόταν έτσι υποκατάστατο της γυναίκας Μέχρι σήμερα όταν κάποιο στράτευμα καταλαμβάνει μια πόλη ξεσπά σε εκδηλώσεις και επιφωνήματα που ακολουθούν το αρχέτυπο της ερωτικής κατάκτησης του θηλυκού, στην οποία εμπλέκεται η σεξουαλικότητα και η επιθετικότητα. Ίσως με το βασανισμό και την μαστίγωση του άλλου υποσυνείδητα εκδηλώνεται η ανάγκη ο άνθρωπος να σπάσει τις μητρικές πόρτες που τον έφεραν στον κόσμο της οδύνης, της λύπης και του στεναγμού, να ξαναενωθεί με τη μητέρα του, αντιστρέφοντας και αναθεωρώντας την διαδικασία της γέννησης. Σε κάθε μαστίγωμα εκφράζεται η εκδίκηση προς την μητέρα για το αίσθημα που αισθάνεται του παιδί ως εξόριστος σε έναν κόσμο αφιλόξενο, γεμάτο πόνο αλλά και το μίσος ενάντια στον πατέρα που απαγορεύει αυτή την φρικτή ένωση. Ο χτυπημένος από την μοίρα χτυπά αλύπητα τους άλλους, ο απογυμνωμένος απογυμνώνει τους άλλους, ο γδέρνει τους άλλους. Βλ. Drewermann**,** ό.π. 648 παραπ.1. [↑](#footnote-ref-39)
50. Πρβλ. L. Strobel, *Der Fall Jesus*, Asslar 1999, 225 [↑](#footnote-ref-40)
51. *Σταυρός και Σωτηρία. Το σωτηριολογικό υπόβαθρο της παύλειας θεολογίας του σταυρού υπό το πρίσμα της προ-παύλειας ερμηνείας του θανάτου του Ιησού*, Θεσσαλονίκη 1983. [↑](#footnote-ref-41)
52. Πρβλ. Ιουστ. Α’ Απολ. 55, 7. 173 [↑](#footnote-ref-42)
53. Πρβλ. Κ. Σιαμάκη**,** *Εξωχριστιανικές Μαρτυρίες για το Χριστό και τους Χριστιανούς***,** Θεσσαλονίκη 1995, 75-77. [↑](#footnote-ref-43)
54. Πρβλ. G.Theissen-A.Merz, *Der Historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen 20013, 423. [↑](#footnote-ref-44)
55. Πλούσια βιβλιογραφία σχετικά με αυτή την περικοπή βλ. D.L.Bock, *Luke* Volume 2 Michigan 1996, 1904. J.Nolland, *Luke 18,35-24,53,* Texas 1194-1196. [↑](#footnote-ref-45)
56. O.Michel, μιμνήσκομαι *ThWNT* IV 678-687. [↑](#footnote-ref-46)
57. Πρβλ. Σ.Σ.Δεσπότη, *Η Επουράνιος Λατρεία στα κεφ. 4-5 της Αποκαλύψεως του Ιωάννη*, Wiesbaden 2000, 144. [↑](#footnote-ref-47)
58. O D σημειώνει το όνομα Ουλαμμαούς. [↑](#footnote-ref-48)
59. Ο Σιναϊτικός κώδικας και κάποια άλλα χειρόγραφα ως απόσταση σημειώνουν 160 στάδια. [↑](#footnote-ref-49)
60. Ο B.M.Rampske, Acts, Travel and Shipwreck στο: D.W.J.Gill-C.Gempf, *The Book of Acts in Its First Century Setting*, Volume 2, 6 σημειώνει ότι η ημερήσια απόσταση που κάλυπτε ένας διαβάτης ήταν γύρω στα 40 χλμ. [↑](#footnote-ref-50)
61. το ρ. ‘*ομιλείν*’ χρησιμοποιείται στην ΚΔ μόνον από τον Λκ. [↑](#footnote-ref-51)
62. Η επισήμανση αυτή ανήκει στον R.J.Karris, The Gospel according to Luke, στο R.e.Brown, J.A.Fitzmyer, R.E.Murphy (επιμ.): *New Jerome Biblical Commentary*, New Jersey 1992,720. [↑](#footnote-ref-52)
63. Το Εκκλησιαστικό κείμενο καθώς επίσης και οι κώδικες W, Θ Ψ αντί του ‘εστάθησαν σκυθρωποί’ εντάσσουν στην ερώτηση του Ιησού το ‘και εστέ σκυθρωποί;’. Την παραλλαγή του textus receptus υποστηρίζουν οι μεγάλοι κώδικες (Α, Β) και ο Ρ75 [↑](#footnote-ref-53)
64. Όλες οι πατερικές παραθέσεις είναι από το J.A.Cramer, *Catenae in Lucam Evangelium* Codd. Mss., Hildesheim 1967, 171-173, όπως αυτό είναι αποθηκευμένο στο ηλεκτρονικό Thesaurus Linguae Graecae (TLG), CD ROM Πανεπιστήμιο Irvine California [↑](#footnote-ref-54)
65. *Το Πρόβλημα του Ιστορικού Ιησού εν τη Συγχρόνω Ερμηνευτική της ΚΔ υπό το φως της Θεολογίας Κυρίλλου του Αλεξανδρέως* Αθήναι 1975, 16 [↑](#footnote-ref-55)
66. R.J.Karris, ό.π. 721. [↑](#footnote-ref-56)
67. U.Früchtel, *Mit der Bibel Symbole entdecken*, Göttingen 1991, 469-472. [↑](#footnote-ref-57)
68. <http://blogs.auth.gr/athastog/epikairothta> http://eclass.uoa.gr/modules/document/?course=SOCTHEOL170 [↑](#footnote-ref-58)
69. <http://www.indeepanalysis.gr/naytilia/h-gnwsh-kai-h-taytothta-ws-dynamiko-ergaleio-ths-hgesias-h-periptwsh-ths-naytilias> και <http://www.indeepanalysis.gr/naytilia/diacheirish-diethnwn-emporikwn-porwn-sth-naytiliakh-agora> [↑](#footnote-ref-59)
70. **Η αφαίμαξη της Ελλάδος με προσανατολισμό, όμως, την Αμερική τοποθετείται στις αρχές του 20ου αι. εξ αφορμής του σταφιδικού ζητήματος.**  [↑](#footnote-ref-60)
71. Ι. Παχουνδάκης, *Διαχείριση της Πολιτισμικής και Θρησκευτικής Ετερότητας Βασικά Κείμενα Μελέτης*, Αθήνα 2014, 35-40. [↑](#footnote-ref-61)
72. Η εθνική σημαία της Γαλλίας είναι τρίχρωμη και αποτελείται από τρεις κάθετες λωρίδες χρώματος μπλε, άσπρου και κόκκινου. Είναι γνωστή ως Τρικολόρε. Το μπλε και το λευκό συμβολίζουν την ελευθερία, την ισότητα, και την αδελφοσύνη, τα ιδανικά δηλαδή της Γαλλικής Επανάστασης. Το κόκκινο και το μπλε είναι τα χρώματα της γαλλικής πρωτεύουσας ενώ το λευκό είναι το χρώμα του Οίκου των Βουρβόνων. <http://www.periergos.gr/erotiseis/ti-symbolizei-i-simaia-tis-gallias> [↑](#footnote-ref-62)
73. R. Gibellini, *Η Θεολογία του 20ου Αιώνα*, (Μτφρ. Π. Υφαντής-επιμέλεια Χ. Τουτούνα), Αθήνα 2002, 633. [↑](#footnote-ref-63)
74. Η ιστορία της σχέσης Χριστιανισμού και Θρησκειών οφείλεται στο ανωτέρω έργο του Gibellini. [↑](#footnote-ref-64)
75. Various Christian Approaches to the Other Religions, A Historical Outline. Athens 1971. Η παραπομπή ελήφθη από π. Ε. Κλάψη, Ο Διαθρησκειακός Διάλογος και η Παγκόσμια Σωτηρία, *Θεολογία* 84 (2013) 81-104, εδώ 187 [Προσφέρεται δωρεάν στο Διαδίκτυο]. Σε αυτό το άρθρο καταγράφεται και η άποψη του Μ. Φαράντου και άλλων περί Εκκλησίας αποτελουμένης εκ δύο κύκλων: του ευρύτερου , του καθολικού, του οικουμενικού και του ειδικότερου: των πιστών (σελ. 92-93). [↑](#footnote-ref-65)
76. Προέρχονται από Gibellini, *Η Θεολογία του 20ου Αιώνα*. 640-644. [↑](#footnote-ref-66)
77. Πρβλ. την Εισήγηση της Μ. Σάμπεκ***, Για ποιον λόγο οι μετανεωτερικές κοινωνίες δεν μπορούν να αρνηθούν το Μάθημα των Θρησκευτικών – Θρησκειοπαιδαγωγική θεώρηση και παραδείγματα*** στο [ΣΑΜΠΕΚ-ΣΤΟΓΙΑΝΝΙΔΗΣ, ΕΙΣΗΓΗΣΕΙΣ](https://eclass.uoa.gr/modules/document/file.php/SOCTHEOL170/%CE%A0%CE%91%CE%99%CE%94%CE%91%CE%93%CE%A9%CE%93%CE%99%CE%9A%CE%97%20%CE%A3%CE%A5%CE%A3%CE%A7%CE%95%CE%A4%CE%99%CE%A3%CE%97%CE%A3.doc) <https://eclass.uoa.gr/modules/document/?course=SOCTHEOL170> [↑](#footnote-ref-67)
78. Πρβλ. Β. Ηλ. Σταθόκωστα (επιμ.), *Το Διάταγμα Ανεξιθρησκείας του 313 μ.Χ. και το Αίτημα του 21ου αι. για καταλλαγή. Ο ρόλος της Αγίας Γραφής στην ειρηνική Συμβίωση των Ετεροτήτων*, Αθήνα: Ελληνική Βιβλική Εταιρία 2014. Ιερά Μητρόπολις Βεροίας, Ναούσης και Καμπανίας, *ΙΑ’ Παύλεια. Ξενοφοβία και Φιλαδελφία κατά τον Απόστολο Παύλο* (26-28 Ιουνίου 2008) με θέμα «Ξενοφοβία και φιλαδελφία κατά τον απόστολο Παύλο». [↑](#footnote-ref-68)
79. <http://www.faneromenihol.gr/index.php/paterika-keimena/4819-grigoriou-nyssis-peri-kataskev-s-tou-nthropou> [↑](#footnote-ref-69)
80. Gibellini, *Η Θεολογία του 20ου Αιώνα* 95. [↑](#footnote-ref-70)
81. Δημητρίου Ούλη, Dan Brown: Illuminati και Κώδικας Da Vinci, *Θρησκειολογία* 6-7 (2005) 151-177, εδώ 175. [↑](#footnote-ref-71)
82. <http://blogs.auth.gr/athastog/epikairothta> http://eclass.uoa.gr/modules/document/?course=SOCTHEOL170 [↑](#footnote-ref-72)
83. <http://www.indeepanalysis.gr/naytilia/h-gnwsh-kai-h-taytothta-ws-dynamiko-ergaleio-ths-hgesias-h-periptwsh-ths-naytilias> και <http://www.indeepanalysis.gr/naytilia/diacheirish-diethnwn-emporikwn-porwn-sth-naytiliakh-agora> [↑](#footnote-ref-73)
84. **Η αφαίμαξη της Ελλάδος με προσανατολισμό, όμως, την Αμερική τοποθετείται στις αρχές του 20ου αι. εξ αφορμής του σταφιδικού ζητήματος.**  [↑](#footnote-ref-74)
85. Ι. Παχουνδάκης, *Διαχείριση της Πολιτισμικής και Θρησκευτικής Ετερότητας Βασικά Κείμενα Μελέτης*, Αθήνα 2014, 35-40. [↑](#footnote-ref-75)
86. Η εθνική σημαία της Γαλλίας είναι τρίχρωμη και αποτελείται από τρεις κάθετες λωρίδες χρώματος μπλε, άσπρου και κόκκινου. Είναι γνωστή ως Τρικολόρε. Το μπλε και το λευκό συμβολίζουν την ελευθερία, την ισότητα, και την αδελφοσύνη, τα ιδανικά δηλαδή της Γαλλικής Επανάστασης. Το κόκκινο και το μπλε είναι τα χρώματα της γαλλικής πρωτεύουσας ενώ το λευκό είναι το χρώμα του Οίκου των Βουρβόνων. <http://www.periergos.gr/erotiseis/ti-symbolizei-i-simaia-tis-gallias> [↑](#footnote-ref-76)
87. R. Gibellini, *Η Θεολογία του 20ου Αιώνα*, (Μτφρ. Π. Υφαντής-επιμέλεια Χ. Τουτούνα), Αθήνα 2002, 633 [↑](#footnote-ref-77)
88. Η ιστορία της σχέσης Χριστιανισμού και Θρησκειών οφείλεται στο ανωτέρω έργο του Gibellini. [↑](#footnote-ref-78)
89. Various Christian Approaches to the Other Religions, A Historical Outline. Athens 1971. Η παραπομπή ελήφθη από π. Ε. Κλάψη, Ο Διαθρησκειακός Διάλογος και η Παγκόσμια Σωτηρία, *Θεολογία* 84 (2013) 81-104, εδώ 187 [Προσφέρεται δωρεάν στο Διαδίκτυο]. Σε αυτυό το άρθρο καταγράφεται και η άποψη του Μ. Φαράντου και άλλων περί Εκκλησίας αποτελουμένης εκ δύο κύκλων: του ευρύτερου , του καθολικού, του οικουμενικού και του ειδικότερου: των πιστών (σελ. 92-93). [↑](#footnote-ref-79)
90. Έχουν αντιγραφεί από Gibellini, *Η Θεολογία του 20ου Αιώνα*. [↑](#footnote-ref-80)
91. [ΣΑΜΠΕΚ-ΣΤΟΓΙΑΝΝΙΔΗΣ, ΕΙΣΗΓΗΣΕΙΣ](https://eclass.uoa.gr/modules/document/file.php/SOCTHEOL170/%CE%A0%CE%91%CE%99%CE%94%CE%91%CE%93%CE%A9%CE%93%CE%99%CE%9A%CE%97%20%CE%A3%CE%A5%CE%A3%CE%A7%CE%95%CE%A4%CE%99%CE%A3%CE%97%CE%A3.doc) <https://eclass.uoa.gr/modules/document/?course=SOCTHEOL170> [↑](#footnote-ref-81)
92. Λεπτομερή ανάλυση της περικοπής βλ. στο βιβλίο μου *Ο απ. Παύλος στην Αθήνα.* Αθήνα: Άθως 2009. [↑](#endnote-ref-11)
93. Πρβλ. Σ. Δεσπότης, *Ο Ιησούς ως Χριστός και η Πολιτική Εξουσία στους Συνοπτικούς Ευαγγελιστές*, Αθήνα: Άθως 2006,163-165. [↑](#endnote-ref-12)
94. Πρβλ. τους ισχυρισμούς του Κέλσου: *Πόσῳ δ΄ ἦν ὑμῖν ἄμεινον͵ ἐπειδή γε καινοτομῆσαί τι ἐπεθυμήσατε͵ περὶ ἄλλον τινὰ τῶν γενναίως ἀποθανόντων καὶ θεῖον μῦθον δέξασθαι δυναμένων σπουδάσαι; Φέρε͵ εἰ μὴ ἤρεσκεν Ἡρακλῆς καὶ Ἀσκληπιὸς καὶ οἱ πάλαι δεδοξασμένοι͵ Ὀρφέα εἴχετε͵ ἄνδρα ὁμολογουμένως ὁσίῳ χρησάμενον πνεύματι καὶ αὐτὸν βιαίως ἀποθανόντα. Ἀλλ΄ ἴσως ὑπ΄ ἄλλων προείληπτο. Ἀνάξαρχον γοῦν͵ ὃς εἰς ὅλμον ἐμβληθεὶς καὶ παρανομώτατα συντριβόμενος εὖ μάλα κατεφρόνει τῆς κολάσεως λέγων· Πτίσσε͵ πτίσσε τὸν Ἀναξάρχου θύλακον͵ αὐτὸν γὰρ οὐ πτίσσεις· θείου τινὸς ὡς ἀληθῶς πνεύματος ἡ φωνή. Ἀλλὰ καὶ τούτῳ φθάσαντές τινες ἠκολούθησαν φυσικοί. Οὐκοῦν Ἐπίκτητον; Ὃς τοῦ δεσπότου στρεβλοῦντος αὐτοῦ τὸ σκέλος ὑπομειδιῶν ἀνεκπλήκτως ἔλεγε· Κατάσσεις͵ καὶ κατάξαντος Οὐκ ἔλεγον͵ εἶπεν͵ ὅτι κατάσσεις; Τί τοιοῦτον ὁ ὑμέτερος θεὸς κολαζόμενος ἐφθέγξατο; Ὑμεῖς δὲ κἂν Σίβυλλαν͵ ᾗ χρῶνταί τινες ὑμῶν͵ εἰκότως ἂν μᾶλλον προεστήσασθε ὡς τοῦ θεοῦ παῖδα· νῦν δὲ παρεγγράφειν μὲν εἰς τὰ ἐκείνης πολλὰ καὶ βλάσφημα εἰκῇ δύνασθε͵ τὸν δὲ βίῳ μὲν ἐπιρρητοτάτῳ θανάτῳ δὲ οἰκτίστῳ χρησάμενον θεὸν τίθεσθε. Πόσῳ τοῦδε ἐπιτηδειότερος ἦν ὑμῖν Ἰωνᾶς ἐπὶ τῇ κολοκύντῃ ἢ Δανιὴλ ὁ ἐκ τῶν θηρίων ἢ οἱ τῶνδε ἔτι τερατωδέστεροι;* (Ωριγένης, *Κατά Κέλσον* 7.54). [↑](#endnote-ref-13)
95. Ο Λουκιανός, *Περί Πένθους* 2-5, σημειώνει τα εξής: *Ὁ μὲν δὴ πολὺς ὅμιλος, οὓς ἰδιώτας οἱ σοφοὶ καλοῦσιν, Ὁμήρῳ τε καὶ Ἡσιόδῳ καὶ τοῖς ἄλλοις μυθοποιοῖς περὶ τούτων πειθόμενοι καὶ νόμον θέμενοι τὴν ποίησιν αὐτῶν, τόπον τινα ὑπὸ τῇ γῇ βαθὺν Ἅιδην ὑπειλήφασιν, μέγαν δὲ καὶ πολύχωρον τοῦτον εἶναι καὶ ζοφερὸν καὶ ἀνήλιον, οὐκ οἶδ' ὅπως αὐτοῖς φωτίζεσθαι δοκοῦντα πρὸς τὸ καὶ καθορᾶν τῶν ἐνόντων ἕκαστον […] ταῦτα γὰρ ἀμέλει διηγήσαντο τοῖς πάλαι ἐκεῖθεν ἀφιγμένοι Ἄλκηστίς τε καὶ Πρωτεσίλαος οἱ Θετταλοὶ καὶ Θησεὺς ὁ τοῦ Αἰγέως καὶ ὁ τοῦ Ὁμήρου Ὀδυσσεύς, μάλα σεμνοὶ καὶ ἀξιόπιστοι μάρτυρες, ἐμοὶ δοκεῖν οὐ πιόντες τῆς πηγῆς· οὐ γὰρ ἂν ἐμέμνηντο αὐτῶν.* Από το κείμενο αυτό εξάγεται ότι ο όχλος πίστευε στην ύπαρξη του Άδη. Μνημονεύονται στο τέλος περιπτώσεις νεκρών που αναβίωσαν (Άλκηστη, Πρωτεσίλαος) με εκείνες ζωντανών που κατέβηκαν στον Άδη. [↑](#endnote-ref-14)
96. Πρβλ. Λουκ., *Περί Ορχήσ.* 45: *Οὐκ ὀλίγα δὲ καὶ ἡ Λακεδαίμων τοιαῦτα παρέχεται͵ τὸν Ὑάκινθον καὶ τὸν τοῦ Ἀπόλλωνος ἀντεραστὴν Ζέφυρον καὶ τὴν ὑπὸ τῷ δίσκῳ τοῦ μειρακίου σφαγὴν καὶ τὸ ἐκ τοῦ αἵματος ἄνθος καὶ τὴν ἐν αὐτῷ αἰάζουσαν ἐπιγραφήν͵ καὶ τὴν Τυνδάρεω ἀνάστασιν καὶ τὴν Διὸς ἐπὶ τούτῳ κατ΄ Ἀσκληπιοῦ ὀργήν.* [↑](#endnote-ref-15)
97. *A New Testament Interpretation* 401. [↑](#endnote-ref-16)
98. ο Λόγος χαρακτηρίζεται από τον Ιουδαίο αλεξανδρινό φιλόσοφο ως *εἰκών, ἀρχή, πρωτόγονος Υἱός Θεοῦ και δεύτερος Θεός* (*Περί Συγχύσεως Διαλέκτων* 146). [↑](#endnote-ref-17)
99. Ο φιλόσοφος Σενέκας σημειώνει σχετικά: *Όταν έλθει ο χρό­νος για να καταστραφεί ο κόσμος για να ξαναρχίσει η ζωή του από την αρχή, αυτά τα πράγματα θα καταστραφούν τα ίδια με τη δική τους δύναμη, αστέρια θα συγκρουσθούν με αστέρια, κι όλη η φω­τεινή ύλη στον κόσμο που τώρα λάμπει σε μια φωτεινή σειρά θα αναφλεγεί σε μια κοινή εκπύρωση* (*Ad Marcian* 26). [↑](#endnote-ref-18)
100. Στις Πρ. απαντά το *αποκαθιστάνω* (1, 6) και ο όρος *αποκατάστασις* (3, 20) σχετικά με τη *βασιλεία τῷ Ἰσραὴλ,* η οποία θα πραγματοποιηθεί μετά την ιεραποστολή στα έθνη (15, 16). [↑](#endnote-ref-19)
101. *οἱ λεγόμενοι δὲ Στωϊκοὶ φιλόσοφοι καὶ αὐτὸν τὸν θεὸν εἰς πῦρ ἀναλύεσθαι δογματίζουσι καὶ αὖ πάλιν κατὰ μεταβολὴν τὸν κόσμον γενέσθαι λέγουσιν· ἡμεῖς δὲ κρεῖττόν τι τῶν μεταβαλλομένων νοοῦμεν τὸν πάντων ποιητὴν θεόν. εἰ οὖν καὶ ὁμοίως τινὰ τοῖς παρ΄ ὑμῖν τιμωμένοις ποιηταῖς καὶ φιλοσόφοις λέγομεν͵ ἔνια δὲ καὶ μειζόνως καὶ θείως καὶ μόνοι μετὰ ἀποδείξεως͵ τί παρὰ πάντας ἀδίκως μισούμεθα; τῷ γὰρ λέγειν ἡμᾶς ὑπὸ θεοῦ πάντα κεκοσμῆσθαι καὶ γεγενῆσθαι Πλάτωνος δόξομεν λέγειν δόγμα· τῷ δὲ ἐκπύρωσιν γενέσθαι Στωϊκῶν· τῷ δὲ κολάζεσθαι ἐν αἰσθήσει καὶ μετὰ θάνατον οὔσας τὰς τῶν ἀδίκων ψυχάς͵ τὰς δὲ τῶν σπουδαίων ἀπηλλαγμένας τῶν τιμωριῶν εὖ διάγειν͵ ποιηταῖς καὶ φιλοσόφοις τὰ αὐτὰ λέγειν δόξομεν· τῷ δὲ καὶ μὴ δεῖν χειρῶν ἀνθρωπίνων ἔργοις προσκυνεῖν Μενάνδρῳ τῷ κωμικῷ καὶ τοῖς ταῦτα φήσασι ταὐτὰ φράζομεν· μείζονα γὰρ τὸν δημιουργὸν τοῦ σκευαζομένου ἀπεφήναντο.* [↑](#endnote-ref-20)
102. Κ.Ν. Ηλιοπούλου, *Ποπλίου Βεργιλίου Μάρωνος Έργα. Ι. Βουκολικά. Κείμενον-Σχόλια*, Εν Αθήναις 1964,157-160. [↑](#endnote-ref-21)
103. Hagner, Donald A., *Word Biblical Commentary, Volume 33b: Matthew 14-28*, (Dallas, Texas: Word Books, Publisher) 1998. [↑](#footnote-ref-82)
104. Joachim Lange, *Das Erscheinen des Auferstandenen im Evangelium nach Mattäus* (FB 11; Würzburg: Echter, 1973). [↑](#footnote-ref-83)
105. Benjamin Hubbard, *The Matthean Redaction of a Primitive Apostolic Commissioning: An Exegesis of Matthew 28:16–20* (SBLDS 19, Missoula, MT: Society of Biblical Literature, 1974). [↑](#footnote-ref-84)
106. # Klaus Berger, *Die Auferstehung des Propheten und die Erhöhung des Menschensohnes: traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur Deutung des Geschickes Jesu in frühchristlichen Texten* (SUNT 13; Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1975), 225 και Klaus Berger, *Formen und Gattungen im Neuen Testament* (UTB 2532; Tübingen: Francke, 2005), 341.

     [↑](#footnote-ref-85)
107. Πρόκειται για αναφορές στο Μτθ. 28,19 που ανακύπτουν σε έργα του Ευσεβίου συνταχθέντα την περίοδο πριν την Α΄ Οικουμενική Σύνοδο. Βλ. αναλυτικά Bok-Kon Yu, *Η αποστολή του Ιησού και των Μαθητών στο Κατά Ματθαίον Ευαγγἐλιο: Διδακτορική Διατριβή* (Θεσσαλονίκη, 2005), 387–388. [↑](#footnote-ref-86)
108. Σχετικά με τον αριθμό των μαθητών στους οποίους εμφανίστηκε ο Αναστάς υπάρχει μία ασάφεια δεδομένου ότι στην αρχαιότερη αναφορά γίνεται λόγος για δώδεκα «ὤφθη Κηφᾷ εἶτα τοῖς δώδεκα» (A΄ Κορ. 15,5). Προφανώς, ο Απ. Παύλος δε θέλει να υπογραμμίσει την παράδοση σχετικά με τον θάνατο του Ιούδα στη συνάφεια της Α΄ Κορ. Πρβλ. Πρξ. 1,18–19 και συζήτηση των διαφορών μεταξύ Μτθ. και Πρξ. στην περιγραφή του θανάτου του Ιούδα Craig S. Keener, *Acts: An Exegetical Commentary* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2012), 758–765. [↑](#footnote-ref-87)
109. Πρβλ. Wolfgang Reinbold, “"Gehet hin und machet zu Jüngern alle Völker"?: Zur Übersetzung und Interpretation von Mt 28,19f,” *ZThK* 109 (2012): 176–205. [↑](#footnote-ref-88)
110. Benjamin L. White, “The Eschatological Conversion of ‘All the Nations’ in Matthew 28.19-20: (Mis)reading Matthew through Paul,” *JSNTS* 36 (2014): 353–382. [↑](#footnote-ref-89)
111. Ο David A. Kaden, *Matthew, Paul, and the Anthropology of Law* (WUNT II 424; Tübingen: Mohr Siebck, 2016) τοποθετεί τη σύγκριση μεταξύ των δύο βιβλικών συγγραφέων αναφορικά με τον Νόμο στο ευρύτερο πλαίσιο της Μεσογείου και τη δυναμική των νόμων στη ρωμαϊκή αυτοκρατορία. [↑](#footnote-ref-90)
112. Everett Ferguson, *Baptism in the Early Church: History, Theology, and Liturgy in the First Five Centuries* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2009). [↑](#footnote-ref-91)
113. Hans-Joachim Schulz, “Die Spiegelung urkirchlicher Taufmystagogie und Taufpraxis in Joh 3,3-21 und Mt 28,19,” στο *Crossroad of Cultures: Studies in Liturgy and Patristics in Honor of Gabriele Winkler*, (εκδ. Hans-Jürgen Feulner κ. ά. OrChrAn 260. Roma: Pontifico Instituto Orientale 2000), 657–674. [↑](#footnote-ref-92)
114. Βλ. ανωτέρω υποσημείωση 4. [↑](#footnote-ref-93)
115. Χρήστος Καρακόλης, “Η διήγηση της τελευταίας επιφάνειας του Ιησού στο Κατά Ματθαίον Ευαγγέλιο (28,16–20): Μορφή, αφηγηματική λειτουργία και θεολογικές προεκτάσεις σε αναφορά προς τη διήγηση του περιπάτου του Ιησού επί της θαλάσσης (14,22–33),” στο *Αγία Γραφή και αρχαίος κόσμος: Τιμητικό αφιέρωμα στον ομότιμο καθηγητή Ιωάννη Γαλάνη* (εκδ. Χαράλαμπος Ατματζίδης, Θεσσαλονίκη: Πουρναρά, 2010). [↑](#footnote-ref-94)
116. *Εἰς τὸ Κατὰ Ἰωάννην*, Fragm 36, *GCS* 10 [IV]: «καὶ ὅρα γε οἵου μεγέθους καὶ δυνάμεως ἐστὶν ἐπιστήσας τῇ γενομένῃ παρὰ τοῦ σωτῆρος τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ μυσταγωγίᾳ. Φησὶ γάρ· “Πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ «πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος, διδάσκοντες αὐτοὺς τηρεῖν” καὶ τὰ ἑξῆς. … πῶς ἔτι ψιλὸν εἶναι δύναται τὸ ἅμα τούτοις παραλαμβανόμενον ὕδωρ, μετεσχηκὸς ὡς οἷόν τε τῆς δυνάμεως τῆς ἁγίας τριάδος καὶ ἀρετῇ ἠθικῇ τε καὶ διανοητικῇ συνεζευγμένον;» [↑](#footnote-ref-95)
117. Αναφερόμαστε στα έργα *De Sacramentis* (6 ομιλίες) και *De mysteriis*,τα οποία αποδεδειγμένως προέρχονται από τον επίσκοπο Μιλάνου Αμβρόσιο. Το δεύτερο έργο είναι πιο συστηματικό από το πρώτο, καθότι οι 6 ομιλίες εκφωνήθηκαν κατά τη διάρκεια κάποιας πασχάλιας περιόδου (αδιευκρινίστου χρονολογίας) ενώ το *De Mysteriis* έχει προκύψει ως ενιαίο συγγραφικό έργο (όχι συλλογή ομιλιών). Στις ομιλίες με τον τίτλο *De Sacramentis* o Αμβρόσιος αναφέρεται αφενός στα μυστήρια του βαπτίσματος και της ευχαριστίας και αφετέρου στην ερμηνεία της Κυριακής Προσευχής και την τάξη των καθημερινών προσευχών. Βλ. περαιτέρω Josef Schmitz, *De sacramentis*–*De mysteriis: Über die Sakramente*–*Über die Mysterien* (FonChr 3; Freiburg im Breisgau: Herder, 1990). Σχετικά με το λατρευτικό πλαίσιο των ομιλιών αυτών στην Εκκλησία του Μιλάνου βλ. Ernst Dassmann, *Ambrosius von Mailand: Leben und Werk* (Stuttgart: Kohlhammer, 2004), 134–149. [↑](#footnote-ref-96)
118. Ο Ιωάννης Ιεροσολύμων κατά πάσα πιθανότητα επεξεργάστηκε τις σχετικές ομιλίες του Κυρίλλου Ιεροσολύμων οι οποίες είναι ευρέως γνωστές με το όνομα του τελευταίου. Βλ. σχετικά επιχειρήματα και εισαγωγή στα Georg Röwekamp, *Cyrill von Jerusalem, Mystagogicae catecheses, Mystagogische Katechesen* (FonChr 7; Freiburg im Breisgau: Herder, 1992), 8–86 και Juliette Day, “The Catechetical Lectures of Cyril of Jerusalem,” στο *Ablution, Initiation, and Baptism: Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity* (εκδ. David Hellholm κ.ά.; ΒΖΝW 176; Berlin: de Gruyter, 2011), 1179–1204. [↑](#footnote-ref-97)
119. Ο Χρυσόστομος εκφωνεί τις σχετικές ομιλίες του στην Αντιόχεια κατά το διάστημα 386–398: Μία το έτος 387, τέσσερις το 388 και επτά μεταξύ των ετών 389–397. Σχετικά με το ιστορικό και λατρευτικό πλαίσιο που προϋποθέτουν οι ομιλίες αυτές βλ. αναλυτικά Reiner Kaczynski, *Johannes Chrysostomus, Catecheses Baptismales, Taufkatechesen: Erster Teilband* (FonChr 6/1; Freiburg: Herder, 1992), 30–104; Περαιτέρω, Jean-Pierre Cattenoz, *Le baptême mystère nuptial: Théologie de Saint Jean Chrysostome* (Théologie 5; Venasque: Editions du Carmel, 1993), Josef Knupp, *Das Mystagogieverständnis des Johannes Chrysostomus* (Benediktbeurer Studien 4; München: Don-Bosco-Verl., 1995). [↑](#footnote-ref-98)
120. Από τις 16 κατηχήσεις του Θεοδώρου Μοψουεστίας σώζεται μόνον μία συριακή μετάφραση, κατά πάσα πιθανότητα του Ίβα Εδέσσης. Ως terminus post quem για τη χρονολόγησή τους πρέπει να θεωρείται το 379. Το corpus των ομιλιών περιλάμβάνει συνολικά 16 ομιλίες, εκ των οποίων οι τελευταίες έξι μπορούν να εκληφθούν ως μυσταγωγικές. Βλ. εισαγωγικά Peter Bruns, *Theodor von Mopsuestia Katechetische Homilien* (FonChr 17/2; Freiburg im Breisgau, 1994), 239–299. [↑](#footnote-ref-99)
121. Είναι αξιοσημείωτο ότι οι μεν Αμβρόσιος και Κύριλλος ή Ιωάννης Ιεροσολύμων επεξηγούν τα μυστήρια *μετά* το βάπτισμα, οι δε Χρυσόστομος και ο Θεόδωρος Μοψουεστίας εκφωνούν τις εισαγωγικές ομιλίες στο βάπτισμα *πριν* τη βάπτιση των κατηχουμένων ενώ τις αναφερόμενες στην ευχαριστία κατόπιν. Υπάρχει μία διαφορετική αντίληψη της μυσταγωγίας χωρίς όμως αυτό να σημαίνει ότι υφίστανται στεγανά μεταξύ των δύο παραδόσεων. [↑](#footnote-ref-100)
122. Μρκ. 16,15, Λκ. 24,47, Iω. 20,17–23, Πρξ. 1,8, 26,18, A΄ Κορ 9,1, Γαλ 1,16. [↑](#footnote-ref-101)
123. Ἡ έκφραση «πάντα τὰ ἔθνη» χρησιμοποιείται τέσσερις φορές στο Μτθ: 24,9.14, 25,32, 28,19. [↑](#footnote-ref-102)
124. Βλ. αναλυτικά Craig Keener, “Matthew’s Missiology: Making Disciples of the Nations (Matthew 28:19-20),” *AJPS* 12 (2009): 4–5. [↑](#footnote-ref-103)
125. Το βάπτισμα μετανοίας του Ιωάννου γίνεται αντικείμενο συζητήσεως τόσο στο 3,1–12 όσο και στο 21,25. Σχετικά με την πρόσληψη των αναφορών αυτών από τους ακροατές του Ευαγγελίου κατά τη διαδικασία αναγνώσεώς του βλ. Kirsten M. Hartvigsen, “Matthew 28:9–20 and Mark 16:9–20: Different Ways of Relating Baptism to the Joint Mission of God, John the Baptist, Jesus and Their Adherents,” στο *Ablution, Initiation, and Baptism: Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity* (εκδ. David Hellholm κ. ά.; ΒΖΝW 176; Berlin: de Gruyter, 2011), 676–685. [↑](#footnote-ref-104)
126. Το βάπτισμα του Χριστού λαμβάνεται ως πρό*τυπο* του βαπτίσματος των πιστών ήδη από την αρχαία Εκκλησία. Πρβλ. Ιωάννης Ιεροσολύμων, *Μυσταγωγικές Κατηχήσεις,* 3,1 FonChr 7, 124, Χρυσόστομος, *Κατηχήσεις*, 2/3, 3, FonChr 17/2, 6/1, 236, Θεόδωρος Μοψουεστίας, *Κατηχήσεις*, 14,23 FonChr 17/2, 381–382. [↑](#footnote-ref-105)
127. Schulz, 658 υποσ. 3. Jean Daniélou, *Liturgie und Bibel* (München: Kösel, 1963), 75–80. [↑](#footnote-ref-106)
128. Πολύ συχνά απαντά στα κείμενα τα οποία περιγράφουν την επέμβαση του Θεού στα έσχατα, όχι μόνον το όραμα ότι θα ανακαινισθεί η Ιερουσαλήμ ή θα αποκατασταθεί η ηθική τάξη καθώς το Πνεύμα θα εγκατοικήσει στον λαό του Θεού (Hσ. 42,1, 44,3, Iεζ. 36,26–27, 37,14.29, Ιωήλ 3) αλλά και ότι τα έθνη θα μεταστραφούν και θα προσκυνήσουν στον Ναό της Ιερουσαλήμ τον ένα Θεό (Ζαχ. 8,21–23, Hσ. 2,2–5, 66,18–23, Aγγ. 2,7, πρβλ. Ψαλ. Σολ. 17,31, Α΄ Ενώχ 10,21–22). Βλ. περαιτέρω Allan McNicol, *The Conversion of the Nations in Revelation* (LNTS 438; London: Clark, 2011), 87–97. [↑](#footnote-ref-107)
129. Βλ. Hartvigsen στο Hellholm κ. ά.. 655–661. [↑](#footnote-ref-108)
130. Προφανώς, εδώ βρίσκει απήχηση μία πολύ αρχέγονη κοινή παράδοση, γιατί διαφορετικά δεν εξηγείται πως παρά την ποικιλομορφία του αρχεγόνου χριστιανισμού τόσο η πίστη στην ανάσταση του Χριστού όσο και η αναγκαιότητα του βαπτίσματος δεν αμφισβητήθηκαν από κανέναν. [↑](#footnote-ref-109)
131. Titus Livius, *ab urbe condita* 1.16. [↑](#footnote-ref-110)
132. R. T. France, *The Gospel according to Matthew: An Ιntroduction and Commentary* (TNTC 2; Nottingham, England, Downers Grove, IL: Intervarsity Press, 2008). [↑](#footnote-ref-111)
133. Βλ. Hartvigsen στο Hellholm κ.ά., 670, 673. [↑](#footnote-ref-112)
134. Η Γαλιλαία κατέχει εξέχουσα θέση στην αφήγηση του Μτθ. δεδομένου ότι εκεί βρίσκει καταφυγή ο Χριστός μετά τον θάνατο του Ηρώδη, γίνεται η κλήση των μαθητών, ανατέλλει το φως στη «Γαλιλαία των εθνών», είναι το κέντρο δράσεως του Χριστού και των εμφανίσεων του Αναστάντος. [↑](#footnote-ref-113)
135. Είναι χαρακτηριστικό ότι αυξάνει ο αριθμός των ερμηνευτών που πιστεύουν ότι το πρώτο Ευαγγέλιο συνετάγη στην περιοχή της Γαλιλαίας. Ωστόσο, κάτι τέτοιο δεν επιβεβαιώνεται ούτε από το Ευαγγέλιο ούτε τη μέχρι τούδε ιστορική και αρχαιολογική έρευνα: Βλ. David C. Sim, “The Gospel of Matthew and Galilee. An Evaluation of an Emerging Hypothesis,” *ZNW* 107 (2016): 167–168. [↑](#footnote-ref-114)
136. Βλ. σχετικά Terence Donaldson, *Jesus on the Mountain: Study in Matthean Theology* (LNTS; London: Continuum International Publishing, 1987), 174–188, o οποίος ανάμεσα στις διαφορετικές θεωρίες προκρίνει αυτήν του όρους Σιών. Βλ. σχετική συζήτηση στον Trent Rogers, “The Great Commission as the Climax of Matthew’s Mountain Scenes,” *BBR* 22 (2012): 383–398 ο οποίος αξιοποιεί την εικόνα του όρους για να εξάρει την τυπολογία της ζωής του Μωϋσέως στην παρουσίαση του Χριστού στο Μτθ. [↑](#footnote-ref-115)
137. Σχετικά με τα ρήματα τάσσω και διατάσσω βλ. Μτθ. 11,1α: «Καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς διατάσσων τοῖς δώδεκα μαθηταῖς αὐτοῦ.» [↑](#footnote-ref-116)
138. Ο Ευαγγελιστής ανακαλεί το «ὄψεσθε» του 28,10. Πρβλ. Ιω 20,20. [↑](#footnote-ref-117)
139. Αυτό διαπιστώνεται ιδιαιτέρως από τον συνδυασμό προσκυνήσεως και την απόδοση του ονόματος του Θεού «ἐγώ εἰμι» στον Χριστό στο 14ο κεφ. (22–33). [↑](#footnote-ref-118)
140. Πρβλ. 4,9.10; 8,2; 9,18; 14,33; 15,25; 18,26; 20,20; 28,9.17. Σχετικά με την τυπολογία των διαφορετικών ειδών προσκυνήσεως του Χριστού βλ. Mark A. Powell, “A Typology of Worship in the Gospel of Matthew,” *JSNTS* 57 (1995), 3–17. Είναι ιδιαίτερα διαφωτιστική η ανάλυση του Powell σύμφωνα με τον οποίο το «προσκυνεῖν» τόσο στο 28,17 όσο και στα 2,11 (μάγοι); 21,15-16 (παίδες); 28,9 (γυναίκες-μαθήτριες) αντιστοιχεί σε εκδήλωση αναγνωρίσεως της ιδιαίτερης ταυτότητας του Ιησού. Σε καμία περίπτωση δεν είναι τυχαία η επιλογή των προσώπων που κάνει ο Ευαγγελιστής (εθνικοί, παίδες, γυναίκες, ένδεκα), για να υποδείξει ποιοι είναι αυτοί οι οποίοι μπορούν να αναγνωρίσουν ότι ο Θεός είναι παρών εν Χριστώ και γι’ αυτό προσκυνούν. Η κοινότητα είναι ανοιχτή σε ανθρώπους οι οποίοι ήταν παραγκωνισμένοι ή αποκλεισμένοι από την κοινή λατρεία του Ισραήλ. [↑](#footnote-ref-119)
141. Αναφορικά με το σχήμα ~~μὲν~~ – ὁ δὲ Ø πρβλ. 28,9 «Aἱ δὲ προσελθοῦσαι …». [↑](#footnote-ref-120)
142. Το ρήμα «διστάζω» περιέχει κατά την πλέον επικρατούσα ετυμολογία τις ρίζες των λέξεων «δίς» και «ἵστημι» [Robert Beekes, *Etymological Dictionary of Greek* (Leiden: Brill, 2010)]. Επομένως, το «διστάζω» αναφέρεται στην κατάσταση ανθρώπων οι οποίοι βιώνουν πίστη αλλά και δισταγμό συγχρόνως, με μία λέξη είναι ολιγόπιστοι. [↑](#footnote-ref-121)
143. Walter Klaiber, *Das Matthausevangelium: Teilband 2: Mt 16,21–28,20* (Neukirchen: Neukirchener, 2015), 286. [↑](#footnote-ref-122)
144. Ulrich Luz, *Das Evangelium nach Matthäus: 4. Teilband Mt 26–28* (EKK; Neukirchen: Benziger, Neukirchener, 2002), 440. [↑](#footnote-ref-123)
145. Στην αφήγηση σχετικά με τη μεταμόρφωση δε χρησιμοποιείται το ρήμα «προσκυνέω», περιγράφεται όμως η πράξη «ἔπεσαν ἐπὶ πρόσωπον αὐτῶν καὶ ἐφοβήθησαν σφόδρα» (17,7). Πρβλ. «πεσόντες προσεκύνησαν» (2,11) «αἱ δὲ προσελθοῦσαι ἐκράτησαν αὐτοῦ τοὺς πόδας καὶ προσεκύνησαν αὐτῷ» (28,9). [↑](#footnote-ref-124)
146. Επιπλέον, η λατρευτική προσκύνηση του Χριστού διαφοροποιεί την κοινότητα τόσο από τον επίσημο Ιουδαϊσμό όσο και τη ρωμαϊκή λατρεία του αυτοκράτορα ως Θεού. Βλ. σχετικά Warren Carter, “Contested Claims: Roman Imperial Theology and Matthew’s Gospel,” *BTB* 29 (1999): 56–67, Hak C. Kim, “The Worship of Jesus in the Gospel of Matthew,” *Bib* 93 (2012): 227–241. [↑](#footnote-ref-125)
147. Οι περισσότεροι ερμηνευτές πιστεύουν ότι το Μτθ. συνετάχθη στην περιοχή της Συρίας. [↑](#footnote-ref-126)
148. Lorenz Oberlinner, “"… sie zweifelten aber" (Mt 28,17). Eine Anmerkung zur matthäischen Christologie,” στο *Salz der Erde - Licht der Welt: Exegetische Studien zum Matthäusevangelium; Festschrift für Anton Vögtle zum 80. Geburtstag* (εκδ. Lorenz Oberlinner; Stuttgart: Verl. Kath. Bibelwerk, 1991), 398–399, Markus Müller, “Proskynese und Christologie nach Matthäus,” στο *Kirche und Volk Gottes: Festschrift für Jürgen Roloff zum 70. Geburtstag* (εκδ. Martin Karrer; Neukirchen: Neukirchener, 2000), 216. Περαιτέρω για την έννοια «ὀλιγόπιστος» στο Μτθ.: Marco Cairoli, *La "poca fede" nel vangelo di Matteo: Uno studio esegetico-teologico* (AnBib 156; Roma: Ed. Pontificio Ist. Biblico, 2005), Carlos Olivares, “The Term Oligopistos (Little Faith) in Matthew’s Gospel: Narrative and Thematic Connections,” *Colloquium* 47 (2015): 274-291. [↑](#footnote-ref-127)
149. Ο σιναϊτικός κώδικας στην αρχική του μορφή δεν περιελάμβανε το έμμεσο αντικείμενο του ρήματος «ἐλάλησεν». [↑](#footnote-ref-128)
150. Για ακόμη μία φορά υπερβαίνει σε υπερθετικό βαθμό ο Χριστός τον Μωυσή στη σχέση του με τον Θεό δεδομένου ότι στον Χριστό πρόκειται για στενή κοινωνία μεταξύ Υιού και Πατρός. Πρβλ. Εξ. 33,12–13. John Nolland, *The Gospel of Matthew: A Commentary on the Greek Text* (NIGTC; Grand Rapids, MI: Eerdmans; Paternoster Press, 2008), 472. [↑](#footnote-ref-129)
151. Ο Ευαγγελιστής ερμηνεύει χριστολογικά διατυπώσεις της ΠΔ που αναφέρονται στην εξουσία του «υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου». Έστω και αν δεν αναφέρεται ρητά ο τίτλος, ο αναγνώστης τον έχει ήδη διαβάσει πολλάκις (8,20, 9,6, 10,23, 11,19, 12,8, 12,32.40, 13,37.41, 16,13,27,28, 17,9,12,22, 19,28, 20,18,28, 24,27.30.37.39.44, 25,31, 26,2.24.45.64). Ο Ιησούς είναι ήδη ο παντοδύναμος Υιός. Δεν αναδεικνύεται η δύναμή Του με την ανάσταση, αφού ήδη από την αρχή της αφηγήσεως ο Χριστός γίνεται αντικείμενο προσκυνήσεως επανειλημμένως (2,11, 8,2, 9,18, 14,33, 15,25, 20,20) και εμφανίζεται ως Κύριος (12,8). Ούτε συμβαίνει η «ενθρόνισή» Του τη στιγμή της αναστάσεως. Αυτή τοποθετείται στα έσχατα μαζί με την τελική κρίση (19,28). Γι’ αυτό δεν είναι τυχαίο που ο Ευαγγελιστής αποσιωπά στην περίπτωση αυτή τον τίτλο «ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου», το ρήμα «ὑψοῦν» και το ουσιαστικό «θρόνος». Η πρόθεσή του είναι να εστιάσει την προσοχή του αναγνώστη στην ιεραποστολική δράση της Εκκλησίας. Η αναφορά στην παντοδυναμία του Χριστού γίνεται με αναφορά πρωτίστως στην οικουμενικότητα της ιεραποστολής. Συγχρόνως, η αναφορά στην υπερεξουσία του Υιού συνιστά μία μορφή έμμεσης κριτικής της καισαρολατρείας. Βλ. περαιτέρω Francois P. Viljoen, “Power and Authority in Matthew’s Gospel,” *AcT* 31 (2011): 329–345. [↑](#footnote-ref-130)
152. *Ὑπόμνημα εἰς τὸ Κατὰ Ματθαῖον* (in catenis), TU 61, Fragm. 3211-7: «Οἰκονομικῶς ἔτι καὶ ἀνθρωπινώτερον ἔφη τὸ ἐδόθη μοι· πλὴν βούλεται νοεῖσθαι, ὅτι τὴν κατὰ πάντων ἔχει ἐξουσίαν ὡς θεὸς καὶ ἀφεὶς τὸ τῆς κενώσεως μέτρον εἰς τὴν ἔμφυτον καὶ ἀεὶ προσοῦσαν αὐτῷ δόξαν ἀνέδραμεν καὶ μετὰ σαρκὸς θεὸς τῶν ὅλων καὶ κύριος ὁμολογούμενος. Λοιπὸν οὖν λέγει ἐδόθη μοι οὐχ ὡς πρῶτον λαβών, ὅτε γέγονεν ἄνθρωπος, ἀλλ’ ὅπερ εἶχεν ἀεὶ διὰ τὸ ὑπάρχειν ἐκ πατρὸς καὶ φύσει θεὸς ὡς ἐν ἀνθρώπου τάξει δεχόμενος.» [↑](#footnote-ref-131)
153. Οι δύο φύσεις είναι ενωμένες στο ένα «εγώ» του Χριστού όπως δύο πρόσωπα στον γάμο. Ο Θεόδωρος κατανοεί την ένωση–συνάφεια ως οργανική και όχι υποστατική ένωση. Βλ. ανάλυση στο Bruns, 49–59. Ωστόσο, δεν λείπουν και φωνές ερευνητών οι οποίοι επιχειρούν να αποκαταστήσουν την «ορθοδοξία» του Θεοδώρου Μοψουεστίας χωρίς ωστόσο να αντέχουν τα επιχειρήματά τους στην κριτική κυρίως γιατί στηρίζονται σε ελληνικά fragmenta του Θεοδώρου που έχουν όμως εκ των υστέρων προσαρμοσθεί στη Χριστολογία του Κυρίλλου. Βλ. σχετική κριτική Herman-Joseph Vogt, “Bemerkungen zur Exegese und Christologie des Theodor von Mopsuestia,” στο *Synodus: Beiträge zur Konzilien- und allgemeinen Kirchengeschichte; Festschrift für Walter Brandmüller* (εκδ. Remigius Bäumer; AHC 27/28; Paderborn: Ferdinand Schoeningh, 1995). 5–27 και βιβλιογραφική επισκόπηση στο Frederick G. McLeod, “The Christological Ramifications of Theodore of Mopsuestia’s Understanding of Baptism and the Eucharist,” *JESCS* 10 (2002): 37–75. [↑](#footnote-ref-132)
154. *Κατηχήσεις* 12,6.10.12, FonChr 17/2, 324.327.328. [↑](#footnote-ref-133)
155. Υπ᾿ αυτό το πρίσμα κατανοεί και τη δικαίωση εκ πίστεως η οποία λαμβάνει χώρα στο βάπτισμα. *Υπόμνημα εἰς τὴν Πρὸς Ρωμαίους*, Fragm. (εκδ. Staab, NTAbh 15) 14929–15021: «Τοσοῦτον ἀποδεῖ τοῦ δικαιώσεως τῆς ἀπὸ τοῦ νόμου τυχεῖν ὁ διὰ τῆς κατ᾿ αὐτὸν πολιτείας ἀπολαῦσαι ταύτης ἐλπίζων͵ χάριτι δὲ ταύτην δεδώρηται ὁ θεὸς τοῖς ἀνθρώποις πᾶσαν ἡμῶν τὴν περὶ τοῦ ἁμαρτάνειν ῥοπὴν ἀφελεῖν ὑποσχόμενος͵ ἐπειδ᾿ ἂν ἀναστήσας ἀθανάτους ἐργάσηται·». Επομένως, τόσο το βάπτισμα όσο και η δικαίωση παραπέμπουν σε υπόσχεση την εκπλήρωση της οποίας θα απολαύσουν οι άνθρωποι στο μέλλον όταν θα βρίσκονται σε καθεστώς αθανασίας. [↑](#footnote-ref-134)
156. *Κατηχήσεις,* 2/1, 11, FonChr 6/1, 168. [↑](#footnote-ref-135)
157. *Κατηχήσεις,* 2/1, 12, FonChr 6/1, 170, 3/3, 14, FonChr 6/2, 368. [↑](#footnote-ref-136)
158. Κατά συνέπεια ἡ μετοχή «πορευθέντες» ἔχει το νόημα της προστακτικής: «πορευθεῖτε». Βλ. Klaiber, 288. [↑](#footnote-ref-137)
159. Στο «πάντα τὰ ἔθνη» (πρβλ. 24,9.14, 25,32) συμπεριλαμβάνεται και ο Ισραήλ. Στο Μτθ. το πρόβλημα του Ισραήλ δε λύνεται με τη διαγραφή του αλλά με τη μεταμόρφωσή του σε ένα καινούργιο έθνος στο οποίο δίνεται η Βασιλεία (21,43) και περιλαμβάνονται Ιουδαίοι και εθνικοί. Επομένως, το βάπτισμα είναι αναγκαίο όχι μόνον για τους εθνικούς αλλά και για τους Ιουδαίους. Αυτή είναι κατά πάσα πιθανότητα η πραγματικότητα που βιώνουν οι Ιουδαιοχριστιανοί της κοινότητας του Ευαγγελιστού Ματθαίου, οι οποίοι κατά την πλέον κρατούσα υπόθεση μετά την καταστροφή των Ιεροσολύμων ζουν εξόριστοι στη Συρία και δέχονται ολοένα και περισσότερους μη Ιουδαίους στους κόλπους της εκκλησίας τους. Βλ. Luz, 451. Δεν είναι όμως αυτή η διαπίστωση αυτονόητη. Πριν από το Μτθ. 21,43 ο όρος «τὰ ἔθνη» αναφέρεται αποκλειστικά σε μη Ιουδαίους, όμως από το κεφ. αυτό κ.ε. συμπεριλαμβάνει και τον Ισραήλ. Είναι χαρακτηριστικές οι διατυπώσεις στα Μτθ. 24,9.14, 25,32, όπου αναγκαία στα έθνη συμπεριλαμβάνεται και ο Ισραήλ. Δεν είναι συμπτωματικό ότι η αναφορά στο «πάντα τὰ ἔθνη» στο κεφ. 28 εντάσσεται σε ένα πλαίσιο με καθολικές κοσμολογικές διαστάσεις, οι οποίες γίνονται έκτυπες στην επανάληψη του επιθέτου «πᾶς» τέσσερις φορές (19–20). Ο Axel von Dobbeler, “Die Restitution Israels und die Bekehrung der Heiden. Das Verhältnis von Mt 10,5b.6 und Mt 28,18-20 unter dem Aspekt der Komplementarität. Erwägungen zum Standort des Matthäusevangeliums,” ZNW 91 (2000), 18–44 προσπαθεί να πείσει ότι υφίστανται δύο συμπληρωματικές ιεραποστολές με το επιχείρημα ότι υπάρχουν και δύο παραστάσεις για την κρίση, μία για τον Ισραήλ και μία για τα έθνη. Kάτι τέτοιο δεν μπορεί όμως να το εξαγάγει κανείς με βεβαιότητα από το Μτθ. Το να ισχυρισθεί κάποιος ότι ο Ισραήλ δεν είναι πλέον αντικείμενο στοχασμού στο κεφ. 24 επειδή στο 19,28 αναφέρεται ότι οι δώδεκα θα κρίνουν «τὰς δώδεκα φυλὰς» δεν έχει καμία βάση στο κείμενο. Άλλωστε τα Διαθ. Βεν. 10,8–10 και Ψαλ. Σολ. 17,26–29 δεν υποστηρίζουν το νόημα που θέλει να δώσει ο von Dobbeler, ότι δηλ. θα συμβούν δύο διαφορετικές κρίσεις. Αντιθέτως, σε μία εσχατολογική κρίση θα εμφανισθούν οι εξ ᾿εθνών και οι εξ Ισραήλ άνθρωποι χωριστά. Πρβλ. Α΄ Πετρ. 4,17, Α΄ Κορ. 6,2, Ρωμ. 2,9. [↑](#footnote-ref-138)
160. Σχετικά με την πολυδιάστατη έννοια της μαθητείας στο Μτθ. βλ. Henry Pattarumadathil, *Your Father in Heaven: Discipleship in Matthew as a Process of Becoming Children of God* (AnBib 172; Roma: Ed. Pontificio Ist. Biblico, 2008). O Ben Cooper, *Incorporated Servanthood: Commitment and Discipleship in the Gospel of Matthew* (LNTS 490; London: Bloomsbury Publishing, 2014) εστιάζει την έρευνα στη σύνδεση της έννοιας της μαθητείας στο Μτθ. με την εσχατολογική αποστολή του «δούλου τοῦ Κυρίου» στον Ησαΐα και την ενσωμάτωση των πιστών στη μορφή αυτή. [↑](#footnote-ref-139)
161. Διογένης Λαέρτιος, *Bίοι* 9,112. Βλ. επίσης Sergi Grau, “Modelos de conversion e iniciacion a la filosofia: analisis de un topico biografico,” *Nova Tellus* 26 (2008): 73–79. [↑](#footnote-ref-140)
162. Βλ. Natacha Bustos, “La conversión estoica como movimiento del alma y la paideía filosófica como forma de conversión,” *Ágora. Estudos Clássicos em Debate* 19 (2017): 147–160. [↑](#footnote-ref-141)
163. Βλ. Κλήμης Ἀλεξανδρεύς, *Στρωματεῖς*, 4.6.26–29. [↑](#footnote-ref-142)
164. Αναφορικά με το φιλοσοφικό πλαίσιο που προϋποθέτουν οι χρυσοστομικές παραινέσεις βλ. Wendy Mayer, “Shaping the Sick Soul: Reshaping the Identity of John Chrysostom,” στο *Christians Shaping Identity from the Roman Empire to Byzantium: Studies inspired by Pauline Allen* (εκδ. Geoffrey D. Dunn και Wendy Mayer; SupVC 132; Leiden, Boston: Brill, 2015), 140–164. [↑](#footnote-ref-143)
165. *Κατηχήσεις*, 3/1, 29, FonChr 6/1, 314. [↑](#footnote-ref-144)
166. Επίκτητος, *Διατριβαί*, 3.23.30. [↑](#footnote-ref-145)
167. France, 1116. [↑](#footnote-ref-146)
168. Πρβλ. Σιρ. 51,26. [↑](#footnote-ref-147)
169. Η ερμηνεία του «ἰδεῖν» μπορεί να αναφέρεται τόσο στη γνώση, να έχει δηλαδή μία επιστημολογική διάσταση (όπως το εξέλαβε μεταξύ άλλων και ο Χρυσόστομος), όσο και μεταφορικά στην εμπειρία πρβλ. «ὄψεται ζωήν» (Ιω. 3,36). Στην παρούσα συνάφεια η πρώτη ερμηνεία είναι ιδιαίτερα ενδιαφέρουσα γιατί αποδεικνύει ότι και για τον Ιωάννη το βάπτισμα είναι προϋπόθεση για να γίνει ο άνθρωπος δεκτικός της χριστιανικής διδασκαλίας. Βλ. Χρυσόστομος, *Εἰς τὸ Κατὰ Ἰωάννην*, 24,2, PG 59:146: « Ὃ δὲ λέγει, τοιοῦτόν ἐστιν· Ἐὰν μὴ γεννηθῇς ἄνωθεν, ἐὰν μὴ μετάσχῃς Πνεύματος τοῦ διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας, οὐ δύνασαι περὶ ἐμοῦ δόξαν λαβεῖν τὴν προσήκουσαν.» [↑](#footnote-ref-148)
170. Ο όρος «μυστήριο» χρησιμοποιείται αρχικώς στα τέλη του β' αι. Βλ. Ferguson, 13 και δέον να ερμηνευθεί ως αναφερόμενο σε ένα τρόπο μυστικής αποκαλύψεως του Θεού. Η μετάφραση όμως στα λατινικά με τον sacramentum είχε ως αποτέλεσμα να προσλάβει η θεολογία της λατρείας ηθικές-δικανικές διαστάσεις στη Δύση. Βλ. Schulz, 657 υποσ. 2. [↑](#footnote-ref-149)
171. Είναι χαρακτηριστική επίσης για τη δομή των «μεταστροφικών» διηγήσεων των Πράξεων ο βαπτισθείς να φιλοξενεί και επομένως να συνεσθίει αμέσως με τον βαπτίζοντα (10,47–11,3, 16,16). [↑](#footnote-ref-150)
172. Αντιστοίχως ο Λουκάς προτάσσει το Κυριακόν Δείπνον της αναγνωρίσεως του Αναστάντος (24,45). Οι πνευματικοί «ὀφθαλμοὶ» των μαθητών ανοίγουν μετά την «κλάση του άρτου» στην κοινή τράπεζα με τον Αναστάντα. [↑](#footnote-ref-151)
173. David L. Turner, *Matthew* (BECNT; Grand Rapids MI: Baker Academic, 2008), 690. [↑](#footnote-ref-152)
174. Βλ. Risto Uro, *Ritual and Christian Beginnings: A Socio-Cognitive Analysis* (Oxford: Oxford University Press, 2016), 154–177. [↑](#footnote-ref-153)
175. Rikard Roitto, “Paul’s Theological Language of Salvation as Social and Embodied Cognition,” στο *Participation, Justification, and Conversion: Eastern Orthodox Interpretation of Paul and the Debate between "Old and New Perspectives on Paul"* (εκδ. Athanasios Despotis; WUNT II 442; Tübingen: Mohr Siebeck, 2017), 355–375. [↑](#footnote-ref-154)
176. Βλ. Χρυσόστομος, *Κατηχήσεις*, 1,4, FonChr 6/1, 116. [↑](#footnote-ref-155)
177. *De Sacramentis* 1,2, FonChr3*,* 76, *De Mysteriis* 1,2, FonChr 3, 206. [↑](#footnote-ref-156)
178. Αμβρόσιος Μιλάνου, *De Sacramentis* 2,14 FonChr3*,* 106. [↑](#footnote-ref-157)
179. Δεν πρόκειται για ένα όνομα που μοιράζονται τρία πρόσωπα, αλλά για το όνομα του Πατρός, το όνομα του Υιού και το όνομα του Αγίου Πνεύματος. Γι’ αυτό χρησιμοποιεί ο συγγραφέας οριστικά άρθρα. Η επίκληση του Χριστού ως Υιού λαμβάνει χώρα από το 3,17, ενώ του Πατρός από το 5,16 και του αγίου Πνεύματος από το 1,18 (1,20, 3,11, 12,32 πρβλ. Πνεύμα Θεού 3,16, 12,28). [↑](#footnote-ref-158)
180. H αναφορά μπορεί να έχει την έννοια της αιτίας ή του σκοπού Βλ. Str-B 1,1054–1055. [↑](#footnote-ref-159)
181. Murray J. Harris, *Prepositions and Τheology in the Greek New Testament: An Εssential Reference Resource for Exegesis* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2011), 225–232. [↑](#footnote-ref-160)
182. Αρχικώς στην ερμηνεία του βαπτίσματος η έμφαση ήταν στην αλλαγή κυριότητας ή τη δωρεά του αγίου Πνεύματος, αργότερα το βάπτισμα συνδέθηκε έντονα, κυρίως στη Δύση, με τον εξορκισμό του Σατανά (βλ. σχετικά Ferguson, 3). Επίσης, μετά τον Αυγουστίνο το βάπτισμα απέκτησε την έννοια της απαλλαγής από το προπατορικό αμάρτημα, ενώ αρχικώς ερμηνευόταν ως είσοδος στην εσχατολογική κοινωνία με τον Αναστάντα. Βλ. Rudolph Brändle, “Johannes Chrysostomus: Die zehn Gaben (τιμαί oder δωρεαί) der Taufe,” στο *Ablution, Initiation, and Baptism: Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity* (εκδ. David Hellholm κ. ά.; ΒΖΝW 176; Berlin: de Gruyter, 2011), 1242–1248. [↑](#footnote-ref-161)
183. A΄ Κορ. 12,2–4.12–13; 6,9–11; Γαλ. 4,6, Α΄ Πετρ. 1,2. Επίσης, η ευλογία στην κατακλείδα της Β΄ Κορ. μαρτυρεί για την αρχαιότητα τέτοιων «τριαδικών» μορφών επικλήσεως και αναφοράς στον Θεό. Βλ. Κωνσταντίνος Νικολακόπουλος, “Βασικές "τριαδικές" εκφράσεις τη Καινῆς Διαθήκης ὡς πρῶτες προϋποθέσεις τοῦ Συμβόλου τῆς Πίστεως,” *Θεολογία* 84 (2013): 51–63. [↑](#footnote-ref-162)
184. *Κατηχήσεις,* 2/3, FonChr 6/1, 2364–22. [↑](#footnote-ref-163)
185. Πρβλ. Φιλ. 2,15, A΄ Πετρ. 2,12. [↑](#footnote-ref-164)
186. Η μόνη παραλλαγή είναι το «καλέσεις» στη θέση του «καλέσουσιν». Η παράθεση του Ησ. 7,14 στο Μτθ. 1,23 αποσκοπεί εκτός των άλλων να υποδείξει τον ενεργή ρόλο του Πνεύματος στο γεγονός της γεννήσεως του Χριστού, αφού η Παρθένος τίκτει εκ Πνεύματος Αγίου. [↑](#footnote-ref-165)
187. Η φράση αυτή προϋποθέτει την κλασική «αποκαλυπτική» διάκριση των δύο αιώνων (πρβλ. 13,40.49). Βλ. Daniel J. Harrington, *The Gospel of Matthew* (SP 1; Collegeville, ΜΙ: Liturgical Press, 2007), 415, Andrew Angel, “Inquiring into an Inclusio–On Judgement and Love in Matthew,” *JTS* 60 (2009): 527–530. [↑](#footnote-ref-166)
188. Βλ. Matthias Klinghardt, “Bund und Sündenvergebung: Ritual und literarischer Kontext in Mt 26,” στο *Mahl und religiöse Identität im frühen Christentum* (εκδ. Matthias Klinghardt and Hal Taussig; ΤΑΝΖ 56; Francke, 2012), 173–174. [↑](#footnote-ref-167)
189. Η πρακτική των κοινών δείπνων θεματοποιείται συχνά στο Μτθ. 9,9–13, 22,1–14 (δύο κείμενα σχετικά με το ποιοι δύνανται να μετάσχουν στο δείπνο με τον Χριστό), 14,13–21 (ο χορτασμός των πεντακισχιλίων), 15,32-39 (ο χορτασμός των τεσσάρων χιλιάδων) και κατεξοχήν 26,17–30 (το πασχάλιο δείπνο με τους μαθητές). [↑](#footnote-ref-168)
190. Χρυσόστομος, *Κατηχήσεις*, 1,7 FonChr 6/1, 122. Βλ. επίσης Georgia Frank, “"Taste and See": The Eucharist and the Eyes of Faith in the Fourth Century,” *CH* 70 (2001): 619–643. [↑](#footnote-ref-169)
191. Βλ. σχετικά με το υπόβαθρο της συμβολικής αυτής: Richard Patterson, “Metaphors of Marriage as Expressions of Divine-Human Relations,” *JETS* 51 (2008), 689–702. [↑](#footnote-ref-170)
192. *Μυσταγωγικές Κατηχήσεις*, 4,3, FonChr 7, 13611–12. [↑](#footnote-ref-171)