

e-Book

2

*ΒΙΒΛΙΚΑ,
ΙΣΤΟΡΙΚΑ και
ΘΕΟΛΟΓΙΚΑ
ΑΝΑΛΕΚΤΑ*

*του ομότιμου καθηγητή
Πέτρου Βασιλειάδη*

Θεσσαλονίκη 2013



ΠΕΤΡΟΣ ΒΑΣΙΛΕΙΑΔΗΣ

*ΒΙΒΛΙΚΑ, ΙΣΤΟΡΙΚΑ & ΘΕΟΛΟΓΙΚΑ
ΑΝΑΛΕΚΤΑ*

ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ

2013

ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Η επιτυχία που σημείωσε το πρώτο e-Book μου με τίτλο ΘΕΜΑΤΑ ΒΙΒΛΙΚΗΣ ΘΕΟΛΟΓΙΑΣ, πλησιάζοντας τις χίλιες αναγνώσεις μέσα σε μισό χρόνο μόνο από την επιστημονική ιστοσελίδα μου (<http://auth.academia.edu/PetrosVassiliadis>), με ώθησε στην έκδοση του e-Book 2, με τίτλο ΒΙΒΛΙΚΑ, ΘΕΟΛΟΓΙΚΑ & ΙΣΤΟΡΙΚΑ ΑΝΑΛΕΚΤΑ. Όπως και στην περίπτωση του πρώτου e-Book, οι περισσότερες από τις μελέτες του e-Book 2 σε μια πρώτη μορφή προετοιμάστηκαν ως λήμματα βιβλικού, θεολογικού και ιστορικού περιεχομένου της Μεγάλης Ορθόδοξης Χριστιανικής Εγκυκλοπαίδειας.

Όπως θα διαπιστώσει ο αναγνώστης, πολλές από τις μελέτες αυτού του τόμου αποτελούν συνοπτική παρουσίαση, κατά κάποιο τρόπο εγκυκλοπαιδική, ορισμένων επιστημονικών μονογραφιών μου (Πηγή των Λογίων, Λογεία, Σταυρός) και επιστημονικών άρθρων μου (μετάνοια, μυστηριολογία, οικονομία, παράδοση), ενώ άλλες αναφέρονται σε θεολογικά και ιστορικά θέματα (αντίδοση ιδιωμάτων, Αντιοχειανή Σχολή, αντίσταση, Ασσυριακή Εκκλησία, γνωστικισμός) ή αποτελούν περιεκτική παρουσίαση βασικών θεμάτων της βιβλικής (βιβλική κριτική, βιβλική θεολογία) και ιεραποστολικής επιστήμης (διαθρησκευτικός διάλογος, διακήρυξη ανθρωπίνων ευθυνών, Διακοινοβουλευτική Συνέλευση Ορθοδοξίας, λειτουργική αναγέννηση). Τέλος, υπό τύπον παραρτήματος, μια σειρά από όρους ήσσονος σημασίας, που συνέταξα για τις ανάγκες της πιο πάνω εγκυκλοπαίδειας, κατακλείουν αυτόν τον τόμο με τον τίτλο *Miscellanea*.

Λόγω του περιεχομένου, αλλά και της σύγχρονης ιστορικής συγκυρίας, ο τόμος αυτός αφιερώνεται στην «ανατολική» (κατά βάση Αντιοχειανή) θεολογική παράδοση, η οποία είτε στο διάβα του χρόνου περιθωριοποιήθηκε, είτε στην παρούσα συγκυρία συνεχίζει ποικιλοτρόπως να υφίσταται διώξεις και απαξίωση. Ως ελάχιστος διάκονος της βιβλικής επιστήμης και εραστής των Γραφών, αισθάνομαι την ευθύνη και την υποχρέωση ανάδειξης αυτής της πανάρχαιας θεολογικής παράδοσης του χριστιανισμού, με απώτερο στόχο την αναγέννηση της Ορθόδοξης θεολογίας.

Πέτρος Βασιλειάδης

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

| |
|--------------------------------------------------|
| Πρόλογος, σελ.3 |
| Περιεχόμενα, σελ.4 |
| Αντίδοση ιδιωμάτων, σελ. 5 |
| Αντιοχειανή Σχολή, σελ. 6 |
| Αντίσταση, σελ. 8 |
| Ασσυριακή Εκκλησία, σελ. 11 |
| Βιβλική κριτική, σελ. 15 |
| Βιβλική θεολογία, σελ. 21 |
| Γνωστικισμός, σελ. 24 |
| Διαθρησκειακός διάλογος, σελ 25 |
| Διακήρυξη ανθρωπίνων ευθυνών, σελ. 36 |
| Διακοινοβουλευτική Συνέλευση Ορθοδοξίας, σελ. 36 |
| Λειτουργική αναγέννηση, σελ 40 |
| Λογεία, σελ. 64 |
| Μετάνοια, σελ. 76 |
| Μυστηριολογία σελ. 82 |
| Οικονομία, σελ. 93 |
| Παράδοση, σελ. 102 |
| Πηγή των Λογίων, σελ. 107 |
| Σταυρός, σελ. 124 |
| |
| MISCELLANEA, σελ. 137-139 |
| Αβιωτίκιο, σελ. 137 |
| Αντικήγσορες, σελ 137 |
| Αντινόου (πόλις και πάπυροι), σελ. 138 |
| Αντιπριαδίτες, σελ. 139 |

Αντίδοση ιδιωμάτων

Βιβλιογραφία: Ιωάννου του Δαμασκηνού, *Εκδοσις ακριβής της Ορθοδόξου πίστεως*, Γ' κεφ. δ' PG 94, 997. Α. Θεοδώρου, «Αντίδοσις ιδιωμάτων», ΘΗΕ, τ. Β, στ. 863.

Με το όρο «αντίδοση ιδιωμάτων» εννοούμε ότι το πρόσωπο του Χριστού είναι κοινός φορέας όλων των ιδιωμάτων και ενεργειών και των δύο φύσεων, της θείας και της ανθρώπινης. Το περί αντιδόσεως ή κοινοποιήσεως των ιδιωμάτων των δύο φύσεων του Χριστού δόγμα αποτελεί συμβολή κυρίως της ανατολικής θεολογικής σκέψης στην διαμόρφωση της χριστιανικής χριστολογίας. Το ανέπτυξε διεξοδικά ο Ιωάννης ο Δαμασκηνός, αν και ορισμένοι επιχειρήσαν να παρουσιάσουν και την καινοδιαθηκική (δηλαδή την απαραίτητη αγιογραφική) της θεμελίωση σε διάφορα χωρία (π.χ. Πραξ 20:28· Α' Κορ 15:47· και κυρίως στο Ιω 3:13: «οὐδεὶς ἀναβέβηκεν εἰς τὸν οὐρανὸν εἰ μὴ ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ»).

Η διδασκαλία αυτή αποτελεί για την Ορθόδοξη Ανατολική Εκκλησία, σε ότι αφορά το χριστολογικό της δόγμα, την λογική συνέπεια και το βασικό επακόλουθο της υποστατικής ενώσεως των δύο φύσεων του Χριστού σε ένα και το αυτό πρόσωπο. Επειδή, δηλαδή, η ένωση της θεότητας και της ανθρωπότητας στο πρόσωπο του σωτήρα και λυτρωτή Χριστού δεν έλαβε χώρα κατά σύγχυση, όπως υποστήριζαν ορισμένοι μονοφυσίτες, ούτε πάλιν «κατά σύνοδον απλήν», απλά και μόνο δηλαδή εξωτερικά, κατά την διδασκαλία των νεστοριανών, αλλά αποτελούσε τέλεια ένωση πραγματική και αληθινή, που υπήρχε εξ υπαρχής στο πρόσωπο του προαιώνιου Λόγου του Θεού, είναι φυσικό και λογικό επακόλουθο το ίδιο, ενιαίο και θεανδρικό πρόσωπο του Χριστού να είναι κοινός φορέας όλων των ιδιωμάτων και ενεργειών και των δύο φύσεων. Θα πρέπει βέβαια να υπογραμμιστεί ότι η αντίδοση αυτή των ιδιωμάτων επιτελείται στο ίδιο ενιαίο πρόσωπο του Χριστού και όχι στις δύο φύσεις του μεμονωμένα. Αν συνέβαινε το δεύτερο, τότε αναγκαστικά αυτό θα συνεπέφερε σύγχυση, αλλοίωση και συναλοιφή αυτών. Κατά την αντίδοση ή κοινοποίηση των ιδιωμάτων αυτή που ουσιαστικά μεταδίδει τα ιδιώματα είναι η θεία φύση, η φύση δηλαδή της άπειρης τελειότητας, ενώ η

ανθρώπινη φύση, λόγω του πεπερασμένου και της σχετικότητάς της, είναι εκείνη που λαμβάνει και δέχεται τα δώρα της θείας φύσεως. Στις περιπτώσεις όπου γίνεται λόγος για την ταπείνωση ή το πάθος Θεού, αυτά πρέπει να κατανοούνται ότι λαμβάνουν χώρα πάντοτε ανθρώπινη φύση του Ιησού, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι επέρχεται φυσική αλλοίωση ή μεταποίηση της ανθρωπότητάς του.

Αντιοχειανή Σχολή

Βιβλιογραφία: Σ. Αγουρίδη, *Ερμηνευτική των ιερών κειμένων*, Αθήνα C.Schäublin, *Untersuchungen zu Methode und Herkunft der antiochenischen Exegese*, Bonn 1974. F. L. Cross, *The Oxford Dictionary of the Christian Church*. Oxford 2005.

Με τον όρο αυτό κατανοούμε μια σχολή σκέψης, ευρύτερα θεολογική και ειδικότερα ερμηνευτική, και όχι κάποιο συγκεκριμένο ιστορικά προσδιορισμένο ίδρυμα, όπως στην περίπτωση της Κατηχητικής Σχολής της Αλεξάνδρειας, αν και πολλοί επιχείρησαν να την συνδέσουν με το *Διδασκαλείον* του Λουκιανού Αντιοχείας που λειτούργησε από το 270 μέχρι το 312 περίπου. Ο Λουκιανός όμως ήταν απλώς εκδότης της Παλαιάς Διαθήκης μάλλον παρά θεολόγος ή ερμηνευτής. Παρ' όλα αυτά αν θα θέλαμε να χωρίσουμε συμβατικά την Αντιοχειανή Σχολή σε περιόδους, η περίοδος του Λουκιανού είναι η Αρχική περίοδος (270-αρχές 4^{ου} μ.Χ. αι.), η περίοδος πραγματικής ακμής είναι η Μέση περίοδος (350-433 μ.Χ.), η καθαρά ερμηνευτική, και τρίτη η Ύστερη περίοδος (433-6^{ος} μ.Χ. αι), η περίοδος των θεολογικών/χριστολογικών αντιπαραθέσεων.

Ορθότερος όμως τρόπος προσέγγισης του ζητήματος είναι εκείνος που χαρακτηρίζει την Αντιοχειανή Σχολή ως τον τρόπο του θεολογείν, ο οποίος βεβαίως βασίζεται σε συγκεκριμένη ερμηνευτική μέθοδο, συνήθως σε αντιδιαστολή με την ακραία αλληγορική μέθοδο της άλλης μεγάλης σχολής της χριστιανικής αρχαιότητας, της Αλεξανδρινής. Οι κυριότεροι εκφραστές της αντιοχειανής σχολής που δεν συνδέονται απαραίτητα με την πόλη της Αντιόχειας, αλλά με την ευρύτερη περιοχή, είναι ο Διόδωρος Ταρσού, ο Θεόδωρος Μομφουεστίας, ο Ιωάννης ο Χρυσόστομος και ο Θεοδώρητος Κύρου, οι οποίοι δίδασκαν στις επισκοπές τους χωρίς να συνδέονται – με εξαίρεση την πρώτη περίοδο του ιερού Χρυσοστόμου – με την πόλη της Αντιόχειας. Οι απαρχές βέβαια της αντιοχειανής ερμηνευτικής ανάγονται σε αντιοχειανό θεολόγο, ασφαλώς όχι τον Λουκιανό αλλά τον επίσκοπο της πόλεως Ευστάθιο. Ο σφοδρός αυτός πολέμιος του Αρείου επιτέθηκε με σφοδρότητα εναντίον της Αλεξανδρινής Σχολής και ιδιαίτερα την αλληγορική ερμηνεία της Αγίας Γραφής, θέτοντας ουσιαστικά με τον τρόπο αυτό τα θεμέλια της αντιοχειανής θεολογικής σχολής σκέψης και ερμηνείας, η οποία έκτοτε αποτιμάται σε αντιπαραθήση με την αλεξανδρινή. Η αντιπαραθήση αυτή

συνεχίστηκε αμείωτη μέχρι και μετά τη οικουμενική σύνοδο της Χαλκηδόνας και παρότι άρχισε σε καθαρά ερμηνευτικό επίπεδο εξελίχτηκε σε θεολογικό και κυρίως χριστολογικό με υπερβολές εκατέρωθεν.

Βασικό στοιχείο της ερμηνευτικής μεθόδου της αντιοχειανής σχολής ήταν η έμφαση που έδινε στην ιστορική ερμηνεία της Αγίας Γραφής, μέχρι σημείου ορισμένες φορές κατά γράμμα απόδοσης των κειμένων, ακριβώς όπως συνέβαινε με τους θύραθεν κλασσικούς φιλόλογους ερμηνευτές των έργων του Ομήρου. Οι αντιοχειανοί ερμηνευτές δεν απέριπταν παντελώς την αλληγορική ερμηνεία, την οποία οι αλεξανδρινοί θεολόγοι υπό την επίδραση του Φίλωνα του Ιουδαίου υιοθέτησαν για την εξήγηση χωρίων της Βίβλου, όπως φαίνεται στην περίπτωση κυρίως του ιερού Χρυσόστομου. Ήταν όμως άκρως επικριτικοί για τις πολλές αυθαίρετες διασυνδέσεις μεταξύ γεγονότων της Παλαιάς Διαθήκης, της Καινής Διαθήκης και της μεταγενέστερης ιστορίας, όπως εμφανίζονται στα ερμηνευτικά υπομνήματα του Ωριγένη, αλλά και τα θεολογικά έργα πολλών θεολόγων επηρεασμένων από την αλεξανδρινή αλληγορία. Οι αντιοχειανοί υπογράμμιζαν με σταθερότητα την ιστορική υπόσταση του Λόγου του Θεού, γεγονός που τους έφερε κοντά στην «λογική» πρόσληψη του μυστηρίου, και την ύπαρξη δύο φύσεων του Χριστού, ανθρώπινη («Υιός της Μαρίας») και θεία («Υιός του Θεού»), σε αντίθεση με την ταυτότητα του Θεού Λόγου με τον ιστορικό Ιησού, που ανέπτυξε διεξοδικά η αλεξανδρινή σχολή. Αυτό τους οδήγησε σε σύγκρουση με τον αλεξανδρινό μονοφυσιτισμό και είχε ως συνέπεια να κρατούν ως επί το πλείστον ανεκτική στάση προς τον νεστοριανισμό, γεγονός που συνετέλεσε στην τελική απαξίωση της σχολής και το οριστικό τέλος της μετά τον 5^ο μ.Χ. αι. Αυτό ουσιαστικά συνέτεινε στην μηδενική σχεδόν επίδρασή της αντιοχειανής σχολής στην μετέπειτα θεολογική παραγωγή. Μερικοί από τους εκπροσώπους της μάλιστα (Θεόδωρος και Θεοδώρητος) μεταθανατίως καταδικάστηκαν συνοδικά τον 6^ο μ.Χ. αι. με τον γνωστό αναθεματισμό των «Τριών Κεφαλαίων» (ο τρίτος ήταν ο Ίβας Εδέσσης, επίσης από την ευρύτερη περιοχή της Αντιόχειας, την ανατολική Συρία), πράγμα που συνετέλεσε στην οριστική επικράτηση στην μεταγενέστερη χριστιανική ερμηνευτική θεολογία της αλληγορικής και πνευματικής μεθόδου της Αλεξανδρινής Σχολής εις βάρος της ιστορικής της Αντιοχειανής. Μόνον ο ιερός Χρυσόστομος παρέμεινε αλώβητος και τα έργα του συνέχιζαν να διατηρούν άσβεστη τη φλόγα της ιστορικής και κριτικής προσέγγισης των ιερών κειμένων, μέχρι τους νεότερους χρόνους, οπότε με την καθολική επικράτηση της ιστορικο-κριτικής κατ' αρχήν ερμηνείας της Βίβλου ήλθε πάλι στο προσκήνιο η αξία της αντιοχειανής θεολογικής σκέψης και της ερμηνευτικής μεθόδου της Αντιοχειανής Σχολής.

Αντίσταση

Βιβλιογραφία: Duchrow-F.J.Hinkelammert, *Property for People, Not for Profit: Alternatives to the Global Tyranny of Capital*, 2004. Δ. Πασσάκου, «Οδηγία προς αντιστεκομένους. Κοινωνιολογικό σχόλιο στην Αποκάλυψη», *Θεολογία και Κοινωνία σε διάλογο. Νέες ερμηνευτικές προσεγγίσεις στην Κ.Δ.*, 2001. R. Kessler, *Staat und Gesellschaft im vorexilischen Juda – vom 8. Jahrhundert bis zum Exil*, 1992. Β. Στογιάννου, «Αποκάλυψη και Πολιτική», *Ερμηνευτικά Μελετήματα*, 1988. Σ. Αγουρίδη, «Ο χαρακτήρ των πρώτων κατά της Εκκλησίας διωγμών και η περί των χριστιανών αλληλογραφία του Πλινίου μετά του αυτοκράτορος Τραιανού», *Βιβλικά Μελετήματα Β'*, 1971.

Η πρακτική της αντίστασης απέναντι στο κακό και την αδικία αποτελεί μόνιμη επωδό στα περισσότερα κείμενα της Αγίας Γραφής, αν και πουθενά δεν απαντά αυτούσιος ο όρος, τόσο στην μετάφραση των Ο', όσο και στην Κ.Δ., σε αντίθεση με τον Φίλωνα (και εκεί βέβαια ως άπαξ λεγόμενο). Αν εξαιρέσει κανείς την αρνητική αντίσταση λόγω απείθειας στον Μωσή και τον Νόμο του Θεού κατά την περιπλάνηση των εβραίων στην έρημο, τα υπόλοιπα παραδείγματα θετικής αντίστασης στην Αγία Γραφή εντοπίζονται στις περιπτώσεις επαναφοράς της δικαιοσύνης στην διακυβέρνηση του λαού του Θεού.

Η έναρξη τέτοιων φαινομένων θετικής αντίστασης απέναντι στην αδικία αρχίζει από τον 10^ο αι. π.Χ., όταν πλέον είχε επικρατήσει η μοναρχία. Στα βιβλικά κείμενα παρατηρείται αντίσταση τόσο των αγροτών όσο και των Προφητών, που οφείλονταν στην αυξανόμενη καταπίεση και εκμετάλλευση των χωρικών από την βασιλική αυλή, από τους αξιωματικούς και από τον στρατό του βασιλέα. (Α' Βασ 8). Με την εισαγωγή του μηχανισμού της ιδιοκτησίας κατά τα τέλη του 8^{ου} αι. οι μικροί παραγωγοί αντιμετώπιζαν τον κίνδυνο κατάσχεσης των αναγκαίων πόρων τους, αφού έπρεπε να πληρώνουν φόρους από τα εισοδήματα τους στον βασιλιά, στον Ναό, καθώς και για την πολυτελή ζωή της αριστοκρατικής ανώτερης τάξης, με αποτέλεσμα η φορολογία να ξεπερνά τα έσοδα της παραγωγής. Η συνέπεια ήταν να χάσουν την έκτασή τους από τους μεγάλους γαιοκτήμονες, οι οποίοι συσώρευαν όλο και πιο πολύ γη, και στους οποίους έπρεπε να εργάζονται ως δούλοι, λόγω του χρέους των. Αυτός ο μηχανισμός κατέστρεψε τη αλληλεγγύη στην κοινωνία των Ισραηλιτών. Ο τρόπος αντίστασης του λαού του Θεού στην επιδείνωση αυτής της κατάστασης, προκειμένου να διαφυλάξει πρακτικά τις συνέπειες της πίστης του προς τον Γιαχβέ, ήταν ποικιλόμορφος: (α) έντονη κριτική εκ μέρους των Προφητών, (β) νέες νομικές διατάξεις, (γ) πραγματικές πράξεις αντίστασης, και (δ) εναλλακτικές λύσεις ανά μικρές ομάδες.

Ο Αμώς και ο Ωσηέ στο Βόρειο Βασίλειο πριν από την καταστροφή του το 722 π.Χ., και ο Ησαΐας, ο Μιχαίας, ο Σοφονίας, ο Ιερεμίας, ο Αββακούμ και ο Ιεζεκιήλ στην Ιουδαία μίλησαν για νόμο (*mispal*) και για δικαιοσύνη (*zedaqa*), αξίες οι οποίες είχαν χαθεί εξαιτίας του νέου ιδιοκτησιακού

νόμου. Η κατάργηση της δικαιοσύνης, και η παράλληλη ακύρωση των δικαιωμάτων των φτωχών, ήταν για τους Προφήτες απόρριψη ουσιαστικά του ίδιου του Θεού. Πίστη στον Θεό είναι ταυτόσημη με τη δικαιοσύνη έναντι των φτωχών (βλ. Ιερ 22,16). Η αντίσταση του προφήτη Ησαΐα τον 7^ο αιώνα, όταν άσκησε καυστική κριτική τόσο για το ζήτημα της απαλλοτρίωσης των χωραφιών των οικογενειών, όσο και για την συσσώρευση της γης, είναι επίσης πολύ χαρακτηριστική: «*Αλίμονο σ' εκείνους που προσθέτουν στο σπίτι τους κι ενώνουνε χωράφι με χωράφι, έτσι που πια να μην υπάρχει τόπος για άλλους κι αυτοί να μείνουνε οι μοναδικοί της χώρας κάτοχοι*» (Ησ 5,8). Ο ίδιος επίσης ονομάζει «κλέφτες» (1,23) και να χαρακτηρίσει τους άπληστους γαιοκτήμονες και τη δήμευση των εκτάσεων από τους χρεωμένους αγρότες «*αρπαγή εις βάρος των φτωχών*» (3,14).

Η αντίσταση αυτή των Προφητών έφερε αποτελέσματα, όπως είναι εμφανές από τις διαφορετικές νομικές μεταρρυθμίσεις που έγιναν από τη συγκεκριμένη χρονική περίοδο και εξής. Η πρώτη έλαβε χώρα στις αρχές του 7^{ου} αιώνα π.Χ. και αναφέρεται στο λεγόμενο *Κώδικα της Διαθήκης* (Εξ 21-23). Η απαγόρευση του τόκου και η θεσμοθέτηση νέου νόμου που απαγόρευε τα ενέχυρα, ώστε να μην διακινδυνεύουν τελικά οι ζωές των ανθρώπων που χρωστούν, αποτελούν επίσης μερικά από τα μέτρα που ήταν αποτέλεσμα της αντίστασης του λαού του Θεού (Duchrow). Το θεολογικό επιχείρημα ήταν ότι ο Γιαχβέ είναι «*συμπάσχων*» (22,24-26). Είναι γνωστό, άλλωστε, ότι το 622 π.Χ. ο βασιλιάς Ιωσίας μέσα από την δευτερονομιστική μεταρρύθμιση αναγκάστηκε να προσθέσει διορθωτικά μέτρα, όπως είναι ο κοινωνικός «φόρος» και η κατάργηση των χρεών κάθε τρίτο έτος, όπως επίσης και η απελευθέρωση των δούλων κάθε έβδομο έτος (Δευτ 14,28εξ. και 15,1εξ.). Ένα άλλο αποτέλεσμα ήταν ο *Ιερατικός Κώδικας* (Λευιτικό), όπου συναντούμε τον περίφημο νόμο του ιωβηλαίου για την αναδιανομή της γης ανά πενήντα χρόνια (αναδιανομή δηλαδή εκείνων των μέσων που είναι αναγκαία για την παραγωγή της οικονομίας σε μία αγρονομική κοινωνία), ώστε κάθε οικογένεια ν' αποκτά ξανά τις βάσεις για την διατήρηση και τη συνέχεια της αγροτικής τέχνης. Το θεολογικό επιχείρημα και ταυτόχρονα το σημείο-κλειδί ήταν το εξής: «*Η γη δεν πρέπει να πωλείται οριστικά, γιατί ανήκει σ' εμένα και εσείς είστε σαν ξένοι που τους δόθηκε άδεια να την κατοικούν*» (Λευ 25,23). Αυτό σήμαινε ότι δεν πρέπει να υπάρχει απόλυτη ιδιοκτησία στους ανθρώπους, επειδή τα δώρα του Θεού απευθύνονται στη ζωή όλων των ανθρώπων ανεξαιρέτως. Κατά το ψαλμικό χωρίο, άλλωστε, «*τοῦ κυρίου ἡ γῆ καὶ τὸ πλήρωμα αὐτῆς, ἡ οἰκουμένη καὶ πάντες οἱ κατοικοῦντες ἐν αὐτῇ*» (Ψαλ 23,1).

Όταν η συγκέντρωση εξουσίας και πλούτου γίνεται ολοκληρωτική, όπως στις αυτοκρατορίες των Ελληνιστικών και των Ρωμαϊκών χρόνων, ο μοναδικός τρόπος αντίδρασης των εβραίων και στη συνέχεια των

μαθητών του Ιησού ήταν η αντίσταση και η απείθεια. Η ιστορία των τριών παιδών, που αντιστάθηκαν και αρνήθηκαν να προσκυνήσουν το χρυσό άγαλμα του αυτοκράτορα, και με τον τρόπο αυτό ρίχτηκαν στην κάμινο (Δαν 3), είναι ενδεικτική. Επίσης και ο ίδιος ο Ιησούς αντιστέκεται, όπως φαίνεται στην προφητική αντιπαράθεση του Ιησού στο Ναό (Μαρκ 11,15-19), που αποτελούσε το εμπορικό κέντρο της ιερατικής αριστοκρατίας, που όπως εκμεταλλευόταν τους φτωχούς με το σύστημα των θυσιών προς όφελος του θησαυρού του ναού, αλλά και τη συνεργασία με τους Ρωμαίους δυνάστες (Duchrow). Ο ευαγγελιστής Ματθαίος (Ματθ 6,19-34) διαφωτίζει ακόμη περισσότερο το θέμα διακηρύσσοντας πως «Δεν μπορεί κανείς να υπηρετεί και τον Θεό και τον Μαμμωνά». Έτσι η σύγκρουση δεν αφορά μόνο στα υλικά αγαθά αυτά καθ' αυτά, αλλά στο ερώτημα του Θεού. Ποιος τελικά είναι αυτός που κυβερνά; Ο Θεός της συγκέντρωσης και της συσσωρευσης των αγαθών για τους λίγους ή ο συμπάσχων Θεός που ενδιαφέρεται για τις ζωές όλων των ανθρώπων;

Τέλος, η αντίσταση των πρώτων χριστιανών φαίνεται ξεκάθαρα στην Αποκάλυψη, σύμφωνα με την οποία οι πιστοί χριστιανοί αντιστέκονται σε πολλά επίπεδα. Με λίγα λόγια ο Ιωάννης στο έργο αυτό απευθύνει «οδηγία αντίστασης» (Πασσάκος) στη θεοποιημένη αυτοκρατορία με τη μορφή της ριζοσπαστικής «πολιτικής της θεολογίας» του, σε αντιπαράθεση προς την «(ψευδο-) θεολογία της πολιτικής» της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας (Στογιάννος). Η προτροπή για άρνηση των χριστιανών να υποταχθούν στην λογική της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας αναπόφευκτα οδηγούσε σε συλλήψεις, ανακρίσεις, βασανιστήρια, εξορίες (του ίδιου του συγγραφέα στην Πάτμο), σε κάποιες μάλιστα περιπτώσεις, όπως εκείνη του Αντύπα (2,13), ακόμη και στο μαρτύριο. Επί πλέον, ο Ιωάννης παρουσιάζοντας την ουράνια λειτουργία στο κεφ. 4 και τοποθετώντας τη δύναμη του Θεού και του Χριστού σε άμεση αντίθεση προς την δύναμη της Ρώμης, δίνει ένα ακόμα λόγο στους πιστούς του για αντίσταση. Κυρίως όμως αφιερώνοντας σημαντικό τμήμα του έργου του στην απομυθοποίηση και τον χλευασμό της Ρώμης, της «μεγάλης πόρνης», καλεί τους πιστούς σε εντατικοποίηση του αγώνα τους. Η αντίσταση αυτή υπήρξε η «αχίλλειος πτέρνα» της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας που επέβαλλε την ομοιομορφία ανάμεσα στους υπηκόους της (Αγουρίδης). Η Αποκάλυψη ουσιαστικά προωθεί έναν κοινωνικό, πολιτικό και οικονομικό ριζοσπαστισμό, που θυμίζει έντονα τη στάση του παλαιστινού Χριστιανισμού, και αποτελεί τη «συνείδηση της πρώιμης Εκκλησίας που αντιστέκεται στο συμβιβασμό με τα κακά του κόσμου» (Kessler). Στην Αποκάλυψη αυτό εκδηλώνεται με την άρνηση συμμετοχής (13,16 εξ.) στην ιμπεριαλιστική οικονομία, την στιγμή που οι άπιστοι και οι πλούσιοι προσαρμόζονταν και ενστερνίζονταν την κοσμική εξουσία, την εκάστοτε αυτοκρατορία (Duchrow).

Ασσυριακή Εκκλησία

Βιβλιογραφία: C.Baumer, *The Church of the East, an Illustrated History of Assyrian Christianity*, 2006. W.Baum-D.Winkler, *The Church of the East: A Concise History*, 2003. Mar Aprem Mookan, *The Assyrian Church of the East in the Twentieth Century*, 2003. K.P.Matveev, *The Assyrians and the Assyrian Question*, 1989. Aziz Suryal Atiya, *A History of Eastern Christianity*, 1968. P.Y.Saeki, *Nestorian Documents and Relics in China*, 1951². A.R.Vine, *The Nestorian Churches: a Concise History of Nestorian Christianity in Asia from the Persian Schism to the Modern Assyrians*, 1937. A.C.Moule, *Christians in China before the year 1550*, 1930. W.A.Wigram, *The Assyrians and Their Neighbours* 1929. A.Yohannan, *The Death of a Nation, or, The Ever Persecuted Nestorians or Assyrian Christians*, 1916.

Η Ασσυριακή Εκκλησία της Ανατολής, ή απλώς Εκκλησία της Ανατολής, είναι γνωστή και ως Ανατολική Συριακή Εκκλησία, ως Περσική Εκκλησία, ως Συριακή Εκκλησία των Χαλδαίων, και στην Ινδία ως Αγία Αποστολική Καθολική Ασσυριακή Εκκλησία της Ανατολής. Είναι μια από τις αρχαιότερες εκκλησίες, τις πιο λησμονημένες λόγω ιστορικών συνθηκών, με πλούσια αρχαία συριακή πνευματική παράδοση, με αξιόλογη ιεραποστολική δράση προς Ανατολάς (Κίνα), και ίσως η μοναδική με αποστολική προέλευση που αναπτύχτηκε εκτός των ορίων της αρχαίας ρωμαϊκής αυτοκρατορίας. Γι' αυτό και όταν σταμάτησαν οι διωγμοί της τελευταίας, άρχισαν οι διωγμοί της Ασσυριακής Εκκλησίας εκ μέρους αυτή τη φορά της περσικής αυτοκρατορίας, λόγω της συνεχούς πολεμικής αντιδικίας μεταξύ περσών και ρωμαίων.

Οι ρίζες της Ασσυριακής Εκκλησίας της Ανατολής είναι αραμαϊκές, η πνευματικότητά της συριακή, και ο θεολογικός προσανατολισμός της αυστηρά αντιοχειανός και βιβλικός. Οι απαρχές της ήδη από τον α' μ.Χ. αι. τοποθετούνται στην Έδεσσα της Ανατολικής Συρίας (Οσσορηνή), ένα μικρό απομονωμένο βασίλειο μεταξύ των αυτοκρατοριών των Ρωμαίων και των Πάρθων, όπου κατά την παράδοση κήρυξαν το ευαγγέλιο οι απόστολοι Θωμάς, Θαδδαίος και Βαρθολομαίος (βλ. (Ευσεβίου, *Εκκλησιαστική Ιστορία* 1,13), ενώ η πολύ σημαντική αναφορά της Α' Πέτρου 5,13: *Ἀσπάζεται ὑμᾶς ἡ ἐν Βαβυλῶνι συνεκλεκτή*, σήμερα εκτιμάται ότι μάλλον αναφέρεται αλληγορικά στην εκκλησία της Ρώμης, και όχι στην ασσυριακή ή άλλη χριστιανική εκκλησία της Ανατολής.

Μια αρχαία παράδοση αποδίδει την καταγωγή των Μάγων που επισκέφτηκαν το θείο βρέφος στην Βηθλεέμ στο μικρό βασίλειο της Εδέσσης της Συρίας. Σύμφωνα με αυτήν την παράδοση, κατά την επιστροφή τους από τη Βηθλεέμ κήρυξαν μετά την προσωπική τους εμπειρία το ευαγγέλιο στην περιοχή, κι έτσι κατά κάποιο τρόπο έγιναν οι πρώτοι απόστολοι και ευαγγελιστές. Η οργάνωση της Ασσυριακής Εκκλησίας αρχίζει τον β' μ.Χ. αι., ενώ πολύ αξιόλογη είναι και η λειτουργική της παράδοση με την περιφημη αναφορά «Θαδδαίου και Μάρ», που ανάγεται στην ανατολική συριακή λειτουργική παράδοση.

Αργότερα καθιερώθηκε ένας κανόνας της Αγίας Γραφής, λίγο ευρύτερο σε ό,τι αφορά την Κ.Δ. (Πεσιτά), με τα τέσσερα Ευαγγέλια στην αραμαϊκή (συριακή). Κατά τον γ' μ.Χ. αι., περίπου το 280 μ.Χ., ο μητροπολίτης Mar Para αναφέρεται στην μητροπολιτική έδρα της Σελεύκειας-Κτησιφώνος, 50 περίπου χιλιόμετρα από την σημερινή Βαγδάτη. Τον δ' μ.Χ. αι. ο Ασύριος μητροπολίτης Aprim μετέχει στην Α' Οικουμενική σύνοδο, τα δόγματα της οποίας αποτελούν μαζί την συριακή έκδοση της Αγίας Γραφής (Πεσιτά) την ιερά της παράδοση της Ασσυριακής εκκλησίας, που αποδέχεται επίσης και το σύμβολο της πίστεως. Ο Aprim διαδραμάτισε σπουδαίο ρόλο στην εν γένει θρησκευτική ζωή και την καλλιέργεια των θεολογικών γραμμάτων της Ασσυριακής Εκκλησίας, γι' αυτό και αναγνωρίζεται μεταξύ των αγίων της ενιαίας χριστιανικής εκκλησίας.

Στις αρχές του ε' μ.Χ. αι., το 410, η εκκλησία αυτή της περσικής αυτοκρατορίας διακόπτει την εξάρτηση και τους δεσμούς της με την εκκλησία της Αντιόχειας, ενώ λίγο αργότερα δέχεται από τη ρωμαϊκή αυτοκρατορία χριστιανούς πρόσφυγες της αντιοχειανής σχολής σκέψης, που αναθεματίστηκαν ως νεστοριανοί. Σημειωτέον, η Ασσυριακή Εκκλησία, όπως διατείνονται διαρκώς οι εκπρόσωποί της σήμερα, ζούσε εντός των ορίων της περσικής αυτοκρατορίας, και ως εκ τούτου δεν έλαβε μέρος στην νεστοριανή αυτή διαμάχη, η οποία άλλωστε ήταν καθαρά ελληνική θεολογική αντιπαράθεση αλεξανδρινών και αντιοχειανών εντός της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας. Ούτε και ο Νεστόριος ήταν Ασύριος, ούτε γνώριζε την συριακή γλώσσα. Ήταν αντιοχειανός και πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως (428-431 μ.Χ.), με τον οποίον ο πατριάρχης της Αλεξάνδρειας Κύριλλος βρισκόταν σε μόνιμη και έντονη θεολογική διαμάχη. Ήταν αρκετά χρόνια αργότερα, μετά τον θάνατο του Νεστορίου το 451 μ.Χ. που οι χριστιανοί της περσικής αυτοκρατορίας άκουσαν για τη διαμάχη. Όταν τους ζητήθηκε να αναθεματίσουν τον Νεστόριο δεν το έπραξαν, επειδή και εκείνοι προέρχονται από την ευρύτερη «αντιοχειανή» θεολογική σχολή σκέψης (Έδεσσα της ανατολικής Συρίας), κρίνοντας ότι οι απόψεις του βρίσκονταν εγγύτερα προς την παραδοσιακή τους πίστη, από ό,τι οι έντονα «αλεξανδρινής» υφής και προέλευσης απόψεις της Γ' Οικουμενικής. Αυτό είχε ως αποτέλεσμα να είναι η πρώτη οργανωμένη χριστιανική κοινότητα που έκοψε πρώτη τους δεσμούς της και έπαψε να έχει κοινωνία με την αδιαίρετη εκκλησία μετά από την Γ' Οικουμενική σύνοδο της Εφέσου. Γι' αυτό και της αποδόθηκε και το όνομα Νεστοριανή Εκκλησία, και μέχρι και σήμερα βρίσκεται σε θεολογική αντιπαράθεση με τους προχαλκηδονίους (κυρίως τους Κόπτες). Γι' αυτό και δεν συμπεριλαμβάνεται στις Αρχαίες Ανατολικές Ορθόδοξες Εκκλησίες, και κακώς μερικές φορές συνδέεται με την οικογένεια των πέντε

προχαλκηδονίων εκκλησιών (Oriental Orthodox, βλ. λήμμα Ανατολικές Εκκλησίες).

Ως προς το χριστολογικό δόγμα δέχονται τις δύο φύσεις, ανθρώπινη και θεία, με δυο *Qnime* (υποστάσεις) αδιαίρετες και αιώνια ενωμένες στο ενιαίο πρόσωπο του Χριστού, με ένα θέλημα και μια εξουσία.. Απορρίπτουν φυσικά το όρο «Θεοτόκος» για την αειπάρθενο μητέρα του Ιησού, και γενικά ό,τι δεν μαρτυρείται άμεσα στις Γραφές. Η θεολογία των ασσυριών συνοψίζεται με σαφήνεια και απλότητα στον ύμνο που συνέθεσε ο Mar-Babai ο Μέγας, σημαίων θεολόγος της Ασσυριακής Εκκλησίας:

*“Ένας είναι ο Χριστός, ο Υιός του Θεού,
υπό πάντων προσκυνούμενος εν δύο φύσεσιν.
Ως Θεός γεννηθείς υπό του Πατρός,
Αναρχος προ πάντων των αιώνων.
Ως άνθρωπος γεννηθείς υπό της Μαρίας,
όταν ήλθε το πλήρωμα του χρόνου σε ένα ενιαίο σώμα.
Ούτε η θεότητά του προέρχεται από την φύση της μητρός του,
ούτε η ανθρώπινη φύση του από την φύση του Πατρός.
Οι δύο φύσεις διατηρούν τις υποστάσεις των (Qnimas)
σε ένα πρόσωπο και μία Υιότητα.
Και όπως η Θεότητα είναι τρισυπόστατη με μία φύση,
ομοίως και η Υιότητα του Υιού είναι δύο φύσεις σε ένα πρόσωπο.
Ούτως η Αγία Εκκλησία edίδαξε.”*

Παρότι ορισμένες φορές ο γεωγραφικός προσδιορισμός της «Ανατολής» περιέχεται στον τίτλο της Ασσυριακής Εκκλησίας, σε κανένα ιστορικό έγγραφο της δεν υπάρχει άμεση ή έμμεση αναφορά στον όρο «Ορθόδοξη». Αντίθετα ο έτερος προσδιορισμός «Ασσυριακή» προσδιορίζει τον χώρο επιρροής και δράσης της, και κατά κάποιον τρόπο την ιστορική της σύνδεση με την αρχαία Ασσυρία, ξακουστή στην βιβλική παράδοση και πολλάκις αναφερόμενη στην Παλαιά Διαθήκη.

Η Ασσυρία ήταν το μικροσκοπικό βασίλειο της πόλης Ασούρ, στη δυτική όχθη του ποταμού Τίγρη στην βόρεια Μεσοποταμία, το σημερινό δηλαδή Ιράκ, που μέχρι την υποταγή του στους βαβυλωνίους και για περισσότερο από τρεις αιώνες υπήρξε το σύμβολο του τρόμου και της τυραννίας στην Εγγύς Ανατολή. Η πόλη ήταν η έδρα της λατρείας του θεού-ηλίου Ασούρ, και εμφανίζεται συχνά στην Π.Δ. ως πόλη των Ασσυριών (Γεν 2,14), ή Ασούρ (Γεν 10,11. Εζρα 4,2. Ψαλμ 82.8). Η μορφή του ονόματος της Ασσυρίας προέρχεται από την ακκαδική γλώσσα. Υπάρχει μια παράδοση στη Ασσυριακή Εκκλησία, ότι μετά από την κατάρρευση της αυτοκρατορίας των Ασσυριών μετά την επίθεση που υπέστη από τους Μήδες και τους Νεο-Βαβυλωνίους, ένα κατάλοιπο Ασσυριών. κυρίως ευγενών και πολεμιστών, βρήκε καταφύγιο στα βουνά του Κουρδιστάν, όπου έχτισαν διάφορα απόρθητα φρούρια. Ο Μέγας

Αλέξανδρος, οι επίγονοί του, και στη συνέχεια οι ρωμαϊκές λεγεώνες, δεν έκανε καμία προσπάθεια να τα κυριεύσουν και να υποτάξουν αυτές τις φυλές. Ούτε ακόμη και ο Τραϊανός (98–117 μ.Χ.), ο οποίος πέρασε από την Αρμενία και το βόρειο Κουρδιστάν κατά την εκστρατεία του προς την Περσία.

Η Ασσυριακή Εκκλησία της Ανατολής, εκτός της πολύ σημαντικής συνδρομής της στα συριακά θεολογικά γράμματα, και τα αξιόλογα μοναστικά κέντρα της, έχει να επιδείξει και νέφος μαρτύρων της πίστεως. Στην μακροαίωνα ιστορία της υπέστη ποικίλους διωγμούς: Εκ μέρους των Περσών, λόγω της εχθρότητας μεταξύ της περσικής αυτοκρατορίας και της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας, που είχε πλέον υιοθετήσει τον χριστιανισμό. Αργότερα εκ μέρους των Αράβων και των Μογγόλων που είχαν ήδη εξισλαμιστεί, γι' αυτό και παρέμεινε μειονότητα στην Περσία. Εκεί όμως που είναι αξεπέραστη είναι στην ιεραποστολική της δράση στην Ανατολή, που ήταν και μεγάλη και μοναδική, φθάνοντας από πολύ νωρίς με επιτυχία μέχρι και το βασίλειο της Κίνας. Η πίεση της διώξεων ίσως ευνόησε την επέκταση στην ανατολή. Οι ιεραπόστολοι από την Ασσυριακή Εκκλησία διαδίδουν το χριστιανισμό σε όλη την ασιατική ήπειρο. Η (εσφαλμένα χαρακτηρισθείσα) «Νεστοριανή Στήλη», που σχετικά πρόσφατα βρέθηκε στην πόλη Χί'αν, παλαιά πρωτεύουσα της κινεζικής αυτοκρατορίας, είναι γραμμένη στην κινεζική και συριακή και τοποθετείται χρονολογικά στον 7^ο μ.Χ. αιώνα, γεγονός που μαρτυρεί την εκπληκτική για τα χριστιανικά δεδομένα τόσο πρόωμη χριστιανική παρουσία στην Κίνα.

Η Ασσυριακή Εκκλησία, που παραδοσιακά αναπτύχθηκε εκτός της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας – και ως εκ τούτου εκτός των ενδιαφερόντων της ενιαίας «αυτοκρατορικής εκκλησίας» – έχει επιζήσει καθ' όλη τη διάρκεια των αιώνων στην περιοχή της Μεσοποταμίας, στο σημερινό Ιράκ, και γενικά στις κουρδικές οροσειρές (Τουρκίας και Ιράν), με άλλα λόγια μεταξύ κυρίαρχων μουσουλμανικά κρατών.

Τον 10^ο μ.Χ. αι. η Ασσυριακή Εκκλησία βίωσε την δεύτερη μετά από εκείνην του 5^{ου} μ.Χ. εμπειρία εκκλησιαστικού σχίσματος, όταν ένα τμήμα της, γνωστό με το όνομα Καθολική Εκκλησία των Χαλδαιών ενώθηκε με την Ρώμη. Η επόμενη διάσπαση, εσωτερικού κυρίως χαρακτήρα, επισυνέβη τον 11^ο μ.Χ. αι., όταν μια μικρή ομάδα ασσυρίων πιστών αυτονομήθηκε και με το όνομα Αρχαία Εκκλησία της Ανατολής εξέλεξε δικό της πατριάρχη, ο οποίος παρέμεινε και στο Ιράκ, έχει έδρα τη Βαγδάτη, ενώ το κύριο σώμα της κανονικής εκκλησίας βρίσκεται στη διασπορά. Ο καθολικός-πατριάρχης (από το 1976 ο ιρακινός Mar Dinkha IV) έχει έδρα πλέον στο Σικάγο των ΗΠΑ διατηρώντας τίτλο της αρχαίας επισκοπής Σευλευκείας-Κτησιφώνος. Η εκκλησία 124 ενορίες σε ολόκληρο τον κόσμο, τις οποίες διακονούν 117 εφημέριοι, που ανήκουν σε 3 μητροπόλεις/αρχιεπισκοπές (Ιράκ και Ρωσίας, Ινδίας, Λιβάνου και

Ευρώπης) και 8 επισκοπές, εκ των οποίων οι τρεις στις ΗΠΑ και από μία στη Συρία, το Ιράν, τον Καναδά, την Ευρώπη και την Αυστραλίας-Ν. ηλανδία. Τελευταία, η Ασσυριακή Εκκλησία επιχειρεί την ένταξή της στο Παγκόσμιο Συμβούλιο Εκκλησιών, αντιδρούν όμως οι αντιχαλκηδόνιοι, κυρίως οι Κόπτες. Εντούτοις αναπτύσσει έντονη δραστηριότητα στον οικουμενικό διάλογο, έχει συσφίξει ικανοποιητικά τις σχέσεις της με τη Ρώμη, ενώ διακαώς επιθυμεί να λύσει και την αιώνια θεολογική αντιδικία της με τους αντιχαλκηδόνιους.

Ο συνολικός αριθμός των Ασσυρίων χριστιανών υπολογίζεται σήμερα μεταξύ 100.000 και 200.000, με το μεγαλύτερο τμήμα να έχει μεταναστεύσει και να κατοικεί στην Αμερική και την Αυστραλία.

Βιβλική κριτική

Βιβλιογραφία: Β.Βέλλα, «Κριτική της Βίβλου και εκκλησιαστική αυθεντία», *ΕΕΘΣΑ* 3 (1936-37) 150-160. του ίδιου, «Η αυθεντία της Βίβλου κατά την διδασκαλίαν της Ορθοδόξου Ανατολικής Εκκλησίας», *Θεολογία* 22 (1951) 601-616. Π. Μπρατσιώτη, «Η αυθεντία της Βίβλου εξ επόψεως ορθοδόξου», *Θεολογία* 23 (1952) 505-516. E. Kasemann, "Das Problem des Historischen Jesus," *ZTK* 51 (1954) 125-153. R.Bultmann, "Ist voraussetzungslose Exegese moeglich?" *ThZ* 13 (1957). 411εξ. J.Jeremias, "The Present Position in the Controversy Concerning the Problem of the Historical Jesus," *ExpT* 69 (1958) 333εξ. T.Ware, *The Orthodox Church*, 1958. J.M.Robinson, *A New Quest of the Historical Jesus*, 1959. N.Nissiotis, "The Unity of Scripture and Tradition. An Eastern Orthodox Contribution to the Prolegomena of Hermeneutics," *GOTR* 2 (1965-66) 205εξ. W.G.Kuemmel, *Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme*, 1970. G. Florovsky, "The Patterns of Historical Interpretation," *ATR* 50 (1968) 149εξ. Του ίδιου, «Historical Studies and Orthodox Theology», *GOTR* 12 (1967) σελ. 394-419' του ίδιου, «Tradition in the N.T.», *στο ίδιο* 15 (1970) σελ. 7-21. του ίδιου, «Biblical Studies in Orthodox Theology», *στο ίδιο*, 17 (1972) 69-85. Γ.Φλορόφσκυ, «Αποκάλυψις και Ερμηνεία», *Αγία Γραφή, Εκκλησία, Παράδοσις*, 1976. Τ.Норко, «The Bible in the Orthodox Church», *SVTQ* 14 (1970) 66εξ. V. Kesich, *The Gospel of Christ. The Church and Modern Criticism*, 1972. του ίδιου, «Biblical Studies in Orthodox Theology: A. Response», *GOTR* 17 (1972) σελ. 66εξ. J.A.T. Robinson, *Can we Trust the N.T.*, 1977. G.E.Ladd, *The New Testament and Criticism*, 1978. J.Meyendorff, «Meaning of Tradition», *Living Tradition*, 1978 13-26. Σ.Αγουρίδη, *Ερμηνευτική των ιερών κειμένων*, 1979. Π. Βασιλειάδη, «Βιβλική κριτική και Ορθοδοξία», *ΕΕΘΣΘ* 25 (1980) σελ. 337-377. A.Schweitzer, *Von Reimarus zu Wrede*, 1906, και στα ελληνικά *Ιστορία της έρευνας του βίου του Ιησού*, 1982. Th. Stylianopoulos, *The New Testament: An Orthodox Perspective*. Vol. I, 1997. J.Breck, *Scripture in Tradition. The Bible and its Interpretation in the Orthodox Church*, 2001. J.D.G.Dunn, *Jesus Remembered*. Vol. 1 of his *Christianity in the Making*, 2003

Η βιβλική κριτική είναι η επιστήμη που ασχολείται κριτικά με τα προβλήματα της Αγίας Γραφής. Ο όρος «βιβλική κριτική» είναι διφορούμενος, και προέρχεται διεθνώς από το αρχαίο ελληνικό ρήμα «κρίνω», που σημαίνει τόσο διατυπώνω γνώμη, όσο και καταδικάζω. Όπως κάθε κριτική, έτσι και η βιβλική κριτική μπορεί να θεωρηθεί κριτική κατά της Βίβλου και κατά συνέπεια αρνητική. Στην ουσία όμως σημαίνει

τη χρησιμοποίηση των διανοητικών δυνατοτήτων του ανθρώπου με σκοπό την κατανόηση της Βίβλου. Όπως πολύ εμφατικά διατυπώνει ο Ιλάριος του Πουατιέ, «*Scriptura est non in legendo sed in intelligendo*». Αν και ως συγκεκριμένη επιστήμη η βιβλική κριτική είναι νεότερο σχετικά φαινόμενο στη ζωή της Εκκλησίας, οι απαρχές της ανάγονται ασφαλώς στην αρχαία Εκκλησία. Τα προβλήματα όμως που σήμερα βρίσκονται στο επίκεντρο του ενδιαφέροντος τότε ήταν περιθωριακά.

Η νεότερη βιβλική κριτική επικεντρώνεται ως επί το πλείστον στην ευαγγελική παράδοση, μια και τα ευαγγέλια αποτελούν τη μοναδική πηγή ιστορικών πληροφοριών για τη ζωή και τη διδασκαλία του Χριστού. «Όταν τόσα βασίζονται πάνω σ' Αυτόν δεν είναι παράδοξο ότι τα ευαγγέλια έχουν γίνει αντικείμενο της πιο εξονυχιστικής φιλολογικής και ιστορικής έρευνας κατά τα τελευταία διακόσια χρόνια» (Kesich 11). Η βιβλική κριτική αντιμετωπίστηκε από τις παραδοσιακές Εκκλησίες με καχυποψία (κυρίως από την Ορθόδοξη, αν και πριν από την Β' Βατικανή αυτό κυρίως συνέβαινε στην Ρωμαιοκαθολική Εκκλησία).

Η «νεότερη» βιβλική κριτική διακρίνεται από την «πατερική» εξήγηση και ερμηνεία των Γραφών, μια και η Γραφή έγινε αντικείμενο διεξοδικής επιστημονικής έρευνας χωρίς δογματικές και ομολογιακές προϋποθέσεις από το 17^ο μ.Χ. αι. και μετά. Η διαδεδομένη όμως άποψη ότι ολόκληρη η επιστημονική διεργασία προ του Διαφωτισμού, και ιδιαίτερα η τεράστια προσφορά της πατερικής σκέψης, ανάγονται στην προϊστορία της βιβλικής επιστήμη (Kuemmel 3εξ), υποτιμά την επιστημονική αξία και συνέπεια της δουλειάς ενός Παπία, ενός Ωριγένη, ή ενός Χρυσόστομου. Με τα δεδομένα της εποχής τους η επιστημονική προσφορά τους κρίνεται ισάξια εκείνης των κορυφαίων βιβλικών επιστημόνων της εποχής μας. Η διαμόρφωση της πατερικής εξηγητικής προήλθε από την αντίθεση προς τον Γνωστικισμό πάνω σε καθαρά ιστορική βάση.

Τα αίτια γένεσης της νεότερης βιβλικής κριτικής είναι οι υπερβολές και αυθαιρεσίες τόσο της δογματικής (και λοιπής) αυθεντίας της Εκκλησίας στην Δύση, οι ιδεολογικο-πολιτιστικές εξελίξεις των νεότερων χρόνων, με κυρίαρχο τον ορθολογισμό και την απόρριψη του υπερφυσικού. Στα τέλη του 17^{ου} η Αγία Γραφή εθεωρείτο σαν ένα μαγικό βιβλίο. Ούτε λίγο ούτε πολύ ως λόγος Θεού πεσμένος από τον ουρανό χωρίς καμιά σχέση με την ιστορία, χωρίς εξέλιξη ή αξιολογική διαβάθμιση. Με άλλα λόγια, «η ιστορία είχε εντελώς βυθιστεί μέσα στη δογματική» (Ladd 40). Μέχρι εκείνη την περίοδο η συλλογή και ταξινόμηση των βιβλικών χωρίων αποσκοπούσε στο να συμβάλλει απλώς και μόνο στον εμπλουτισμό και την κατοχύρωση της δογματικής θεολογίας. Με την αρνητική κριτική εναντίον κυρίως της Βίβλου να κυριαρχεί εκείνη την εποχή, η θεολογική επιστήμη στη Δύση ήταν υποχρεωμένη να την αντιμετωπίσει με τα ίδια της τα όπλα, να διαλεχτεί μαζί της πάνω σε καθαρά ιστορική βάση, και να αποδείξει την

ιστορικότητα του χριστιανικού μηνύματος με αδιαφιλονίκητα ιστορικά επιχειρήματα. Σε ένα πρώτο στάδιο επέμενε σε θέματα αυθεντικότητας των μεμονωμένων βιβλίων, πιθανής μη ακεραιότητάς τους, ανακάλυψης επί μέρους πηγών κλπ. Η κριτική αυτή ονομάστηκε *ανώτερη κριτική*, σε αντίθεση προς την κατώτερη κριτική, που περιοριζόταν στην ανακάλυψη του αρχικού νοήματος των διαφόρων στίχων της Γραφής και που στηριζόταν κατ' αρχήν στην *κριτική του κειμένου*.

Σημείο αναφοράς όλων των μορφών της νεότερης βιβλικής κριτικής ήταν η *ιστορικοκριτική μέθοδος*, σύμφωνα με τις αρχές και τους κανόνες της οποίας κάθε ανεξάρτητο κείμενο της Γραφής όφειλε να αντιμετωπίζεται όπως κάθε βιβλίο της αρχαιότητας και κάτω από τις συνθήκες της περιόδου στην οποία δημιουργήθηκε. Είναι γεγονός πως οι συνέπειες της ιστορικοκριτικής μεθόδου για την κατανόηση κυρίως της Παλαιάς Διαθήκης υπήρξαν επαναστασιακές. Οι διηγήσεις των πρώτων κεφαλαίων της Γενέσεως έπαψαν να θεωρούνται ιστορικά γεγονότα. Ο Μωυσής έπαψε να θεωρείται πια ο συγγραφέας της Πεντατεύχου, και Δαβίδ των Ψαλμών. Από την άλλη μεριά το κέρδος της νέας μεθόδου στον τομέα της Παλαιάς Διαθήκης υπήρξε καταλυτική σχέση του Γιαχβέ με τον περιούσιο λαό του, της επέμβασης του Θεού στην ιστορία και της αποκάλυψής του σ' αυτήν. Επίσης το έντονο ενδιαφέρον για τον Ιστορικό Ιησού. Όπως ήταν φυσικό, πολύ γρήγορα το κέντρο βάρους της βιβλικής επιστήμης περιστράφηκε γύρω από το πρόσωπο του Ιησού, όπως αυτός έζησε πραγματικά, κι όχι όπως τον παρουσίαζαν οι διάφορες ομολογιακές δογματικές διδασκαλίες. Με τη βοήθεια της ιστορικοκριτικής μεθόδου άρχισε και η λεγόμενη *αναζήτηση του Ιστορικού Ιησού* (Quest of the Historical Jesus/Leben-Jesu-Forschung, βλ. Schweitzer).

Ένας άλλος σταθμός υπήρξε η ανάπτυξη της λεγόμενης *κριτικής των πηγών* κυρίως για την λύση του Συνοπτικού προβλήματος, αλλά και την αποσαφήνιση των πηγών της Πεντατεύχου. Από την εποχή που η βιβλική κριτική καταστάλαξε στην περί δύο πηγών θεωρία, άρχισε μια προσπάθεια προς την αντίστροφη φορά, προς την ανακάλυψη των πρωταρχικών παραδόσεων της συνοπτικής παράδοσης. Με την είσοδο του 20ου μ.Χ. αι. άρχισε να αμφισβητείται η εικόνα που είχε σχηματίσει για τα ευαγγέλια και το πρόσωπο του Ιησού η βιβλική επιστήμη του 19ου αι. Στις αρχές της πρώτης δεκαετίας του 20ου αι. τρία άτομα σημάδευσαν το τέλος της παλιάς μεθόδου προσέγγισης των ευαγγελίων και αναζήτησης του Ιστορικού Ιησού: (α) Ο W. Wrede, ο οποίος με το έργο του *Das Messiasgeheimnis* (1901) έδειξε ξεκάθαρα πόσο μπορεί να έχει επηρεάσει τις διηγήσεις των ευαγγελίων η θεολογία και η πίστη της Πρώτης Εκκλησίας. (β) Ο A. Schweitzer, ο οποίος στο έργο του *Von Reimarus zu Wrede* (1906) έδειξε περίτρανα ότι, στην προσπάθεια αναζήτησης του Ιστορικού Ιησού, το δόγμα, που προσπάθησαν οι κριτικοί να εξοβελίσουν από την ιστορία, αντικαταστάθηκε από την ψυχολογία, τη φαντασία και

τις φιλοσοφικές προϋποθέσεις του κάθε ερευνητή. Και (γ) ο J. Wellhausen, που υποστήριξε, ότι η βάση της συνοπτικής παραδόσεως δεν ήταν οι γραπτές πηγές αλλά μικρότερες προφορικές ενότητες. Έτσι υιοθετήθηκε η *κριτική των μορφών* (Formgeschichte) των K.L.Schmidt, M.Dibelius και R.Bultmann, και στη συνέχεια η *κριτική των παραδόσεων* (Traditionsgeschichte). Οι δύο μέθοδοι αν και έχουν κοινά σημεία και ως εκ τούτου από πολλούς ταυτίζονται, εντούτοις παρουσιάζουν σημαντικές διαφοροποιήσεις. Η δεύτερη είναι ευρύτερη, προηγείται και είναι προϋπόθεση της πρώτης, η οποία μπορούμε να πούμε πως είναι εξέλιξη ή εξειδίκευση της Traditionsgeschichte. Τα τρία στάδια της Traditionsgeschichte είναι η αναζήτηση του τρόπου με τον οποίο α) παραδόθηκαν προφορικά, β) σχηματίστηκαν και αποκρυσταλλώθηκαν, και γ) διαμορφώθηκαν, ερμηνεύτηκαν και τροποποιήθηκαν (ανάλογα με διάφορους ιστορικούς και θεολογικούς παράγοντες) οι διάφορες ενότητες της προφορικής παραδόσεως, πριν φτάσουν στην τελική γραπτή τους μορφή. Αντίθετα η Formgeschichte ασχολείται με α) το διαχωρισμό, β) την ταξινόμηση, και γ) την αναζήτηση της συγκεκριμένης ιστορικής κατάστασης (Sitz im Leben) των συγκεκριμένων μορφών προφορικού υλικού.

Με την υιοθέτηση της Traditionsgeschichte εγκαταλείφτηκε και η παλαιά (πρώτη) αναζήτηση του Ιστορικού Ιησού. Το ενδιαφέρον, βέβαια, για τον Ιστορικό Ιησού αναζωπυρώθηκε ξανά το 1951 με τον E. Käsemann, ο οποίος μάλιστα προερχόταν από τη σχολή του Bultmann. Η νεώτερη αυτή φάση της βιβλικής κριτικής επιδόθηκε στην διατύπωση *κριτηρίων αυθεντικότητας* για την ανακάλυψη των αυθεντικών λογίων (ipsissima verba) του Ιστορικού Ιησού, τα βασικότερα των οποίων ήταν: (α) το κριτήριο της *ανομοιότητας* κατά την απόδοση διδασκαλίας του Ιησού σε σχέση με σύγχρονη της ραββινική ή μεταγενέστερη πρωτοχριστιανική παράδοση, (β) το κριτήριο της *πολλαπλής αποδόσεως* συγκεκριμένης διδασκαλίας σε περισσότερα του ενός στρώματα (Μάρκος, Q, κλπ), (γ) το κριτήριο της *συμφωνίας* μεμονωμένων λογίων με το σύνολο της αυθεντικής διδασκαλίας του Ιησού, και (δ) το κριτήριο του *αραμαϊκού υποβάθρου*, το οποίο όμως περισσότερο αναφέρεται στην ipsissima vox παρά στα ipsissima verba του Ιησού. Και αυτά, όμως, τα κριτήρια σήμερα κατά την *τρίτη αναζήτηση* (Meier, Dunn) αμφισβητούνται. Χωρίς υπερβολική υπερ-αισιοδοξία μπορούμε να πούμε πως με τη βιβλική κριτική ένας από τους στόχους της νεώτερης οικουμενικής κινήσεως βρίσκεται κοντά στην τελική του επίτευξη. Η δικαιολογημένη εμμονή της σύγχρονης θεολογικής επιστήμης στην αναζήτηση του Ιστορικού Ιησού προέρχεται από την πεποίθηση πως το «ευαγγέλιο» του Ιησού και το κήρυγμα της Πρώτης Εκκλησίας δεν μπορούν να έχουν την ίδια βαρύτητα για τη σωτηρία των ανθρώπων. Η σχέση τους είναι σχέση κλήσης - ανταπόκρισης. Το αποφασιστικό γεγονός για τη σωτηρία του κόσμου δεν είναι η ανταπόκριση αλλά η κλήση. Το κήρυγμα της Πρώτης Εκκλησίας

δεν είναι η αποκάλυψη αυτή καθαυτή, αλλά οδηγεί στην αποκάλυψη. Στην δαιδαλώδη αυτή πορεία της σύγχρονης βιβλικής επιστήμης σημαντικότατο ρόλο διαδραμάτισε και η ρωμαιοκαθολική θεολογία. Από την εγκύκλιο «Divino afflante Spiritu» (1943), κυρίως όμως μετά την Β' Βατικανή Σύνοδο (Dei Verbum), και πρόσφατα με το δίτομο έργο του (πάπα) Βενέδικτου ΙΣΤ' (Joseph Ratzinger) *Ο Ιησούς ο από Ναζαρέτ*, η ιστορικο-κριτική μέθοδος αποδείχτηκε η πιο κατάλληλη μέθοδος για την επιστημονικά επεξεργασμένη εξήγηση της Γραφής.

Η Ορθόδοξη Ανατολική Εκκλησία, αν και έμεινε έξω απ' αυτήν την τιτάνια προσπάθεια (εκτός από ορισμένες μεμονωμένες περιπτώσεις), ποτέ δεν καταδίκασε επίσημα την κριτική προσέγγιση της Βίβλου. Από τους πρώτους κιόλας μ.Χ. αιώνες οι μεγάλοι Πατέρες της Εκκλησίας ενέκυσαν με περισσή αφοσίωση στη Γραφή στην προσπάθειά τους να ερμηνεύσουν με την απόλυτη δυνατή ακρίβεια το λόγο του Θεού. Χρησιμοποιώντας «γλώσσα» της εποχής τους, τα δεδομένα δηλαδή της τότε επιστήμης και φιλοσοφικής διανόησης, απέβλεπαν σε μια «λογική» παρουσίαση της «υπέρ λόγον» αποκαλύψεως του «Θεού Λόγου». Ο Μέγας Αθανάσιος προτρέπει τους χριστιανούς να μη διακηρύσσουν «άλογον τήν εις Χριστόν πίστιν» (*Λόγος κατά Ελλήνων* PG 25,4) «Επιστημονικώς τήν θείαν Γραφήν άνελίσσειν οφείλεις», συμπληρώνει ο Ισίδωρος Πηλουσιώτης, «καί τας αύτής δυνάμεις νουνεχώς άνιχνεύειν και μή κατατολμάν απλώς των άψάυστων και άνεφίκτων μυστηρίων, άναξίους ταύτα χερσίν έπιτρέπων» (*Επιστολών βιβλία πέντε εις την ερμηνείαν της θείας γραφής*, PG 78, 197). Αλλά και ο ιερός Χρυσόστομος προτρέπει: «δει γαρ άπαντα τα αντικρουόμενα παραγαγείν εις μέσον και δήλα ποιείν, ίνα πανταχόθεν ο λόγος ημίν εκκαθάρηται και μηδέ τοις αναισχυντούσι καταλείπηται πρόφασις» (*Περί νηστείας*, Ομιλία VI 4, PG 49, 319). Είναι ολοφάνερο πως χωρίς την αντικειμενική βιβλική κριτική, τη βασισμένη πάνω στα ιστορικά δεδομένα, η Πρώτη Εκκλησία ήταν αδύνατο να αντιμετωπίσει τις γνωστικές αιρέσεις που διαστρέβλωσαν την χριστιανική διδασκαλία από έλλειψη ιστορικής αντίληψης και με βάση καθαρά δογματικές προϋποθέσεις.

Αυτός, νομίζουμε, ήταν και ο λόγος που καθιερώθηκε η **τυπολογική** μέθοδος ερμηνείας ορισμένων χωρίων της Βίβλου και η σιωπηρή απόρριψη της **αλληγορικής** ερμηνείας της αλεξανδρινής σχολής. Με τον τρόπο αυτό η πατερική θεολογία ουσιαστικά υπογράμμισε τον ιστορικό χαρακτήρα των βιβλικών κειμένων και της χριστιανικής αποκάλυψεως. Θεωρώντας την Αγία Γραφή ουσιαστικά ιστορική, δηλαδή ως καταγραφή των θεϊκών ενεργειών, που προσεγγίζονται μόνο δια της ιστορίας, οι Πατέρες των πρώτων μ.Χ. αι. επιδόθηκαν σε μια αξιοθαύμαστη κριτική ανάλυση των βιβλικών κειμένων, σύμφωνα πάντοτε με τα δεδομένα της εποχής τους. «Δει τοίνυν εξετάσαι τις ο γράψας και πότε έγγραψε και περί τίνων» (*Ομιλία προς τους εγκαταλείψαντας την σύναξιν της Εκκλησίας*,

PG 51,71), γράφει ο ιερός Χρυσόστομος σε παρόμοια περίπτωση. Φαίνεται ότι και την εποχή εκείνη υπήρχαν χριστιανοί που έβλεπαν με κακό μάτι την κριτική ενασχόληση με την Βίβλο. Γι' αυτό και ο Μ. Βασίλειος επιμένει: «το γαρ μη παρέργως ακούειν των θεολογικών φωνών, αλλά πειράσθαι τον εν εκάστη λέξει και εν εκάστη συλλαβή κεκρυμμένον νουν εξιχνεύειν ουκ αργών εις ευσέβειαν, αλλά γνωριζόντων τον σκοπόν της κλήσεως ημών...επειδή δυσθήρατος η αλήθεια, πανταχόθεν υμίν εξιχνευτέα» (Περί του Αγίου Πνεύματος PG 32, 69). Μια τέτοια βέβαια ενασχόληση μπορεί να περιέκλειε κινδύνους· για τους Πατέρες όμως οι κίνδυνοι αυτοί ποτέ δεν ήταν θανάσιμοι. Για τον Γρηγόριο τον Θεολόγο «καί τό έπιτυγχάνειν ούκ άχρηστον, και τό διαμαρτάνειν άκίνδυνον» (27η Ομιλία, PG 36, 25). Είναι φυσικό πως μια τόσο τολμηρή και θαρραλέα κριτική αντιμετώπιση της Γραφής θα είχε ως αποτέλεσμα μια πραγματικά αξιοθαύμαστη και πλούσια ερμηνευτική παραγωγή. Δυστυχώς, όμως, την ερμηνευτική αυτή παραγωγή των Πατέρων του «χρυσού αιώνα» ακολούθησε στασιμότητα, κυρίως μετά την θεσμοθέτηση του 19ου κανόνα της Πενθέκτης Συνόδου, ο οποίος ορίζει: «ει γραφικός ανακινηθεί λόγος μη άλλως τούτον ερμηνευέτωσαν ή ως αν οι της Εκκλησίας φωστήρες και διδάσκαλοι των οικείων συγγραμμάτων παρέθεντο». Του λοιπού, τα διάφορα υπομνήματα στη Γραφή στηρίζονται αποκλειστικά στις ερμηνείες Πατέρων και κυρίως του Χρυσοστόμου.

Στη νεότερη, όμως, εποχή η Ορθόδοξη βιβλική επιστήμη έγινε αφορμή να επιστρέψει εκ νέου στην Ορθόδοξη πραγματικότητα η ξεχασμένη βιβλική της διάσταση. Δύο μορφές κυριάρχησαν σε τούτη την αναγέννηση: ο Β. Βέλλας και ο Σ. Αγουρίδης.

Ο γνήσιος μάλιστα ορθόδοξος ερμηνευτής, αν θέλει να μείνει πιστός στο πνεύμα των Πατέρων της Εκκλησίας, οφείλει να υπερβεί την πατερική σκέψη, όπως ακριβώς η πατερική υπερέβη τη βιβλική· όπως ακόμη η πρωτο-χριστιανική υπερέβη την προ-χριστιανική ιουδαϊκή· όπως η προφητική υπερέβη τη μωσαϊκή. Δεν μπορεί να μένει προσκολλημένος σε παρωχημένες κατηγορίες σκέψεως χωρίς να αντιμετωπίζει τον κίνδυνο να πέσει στην αίρεση των ιουδαϊζόντων. Παρόλα αυτά η νεώτερη ορθόδοξη βιβλική επιστήμη δεν αποδέχθηκε ομόφωνα την βιβλική κριτική. Σχηματικά μπορούμε να πούμε πως η «ρωσική» σχολή διατηρεί τις περισσότερες επιφυλάξεις, αντίθετα προς την «ελληνική», που την έχει αποδεχτεί σχεδόν ανεπιφύλακτα. Η αναγκαιότητα, εντούτοις, της υιοθέτησής της από τους ορθοδόξους επιβάλλεται και για καθαρά **θεολογικούς** λόγους. Επιβάλλεται από τη φύση και το χαρακτήρα της Αγ. Γραφής και της χριστιανικής διδασκαλίας περί της θείας αποκαλύψεως. Κατά τη χριστιανική διδασκαλία η αποκάλυψη του Θεού δεν πραγματοποιείται, όπως σε πολλές ανατολικές θρησκείες, σε ένα αποφασιστικό σημείο της ιστορίας με ένα και μοναδικό τρόπο, ούτε είναι καταγεγραμμένος ο λόγος του Θεού σε ένα μόνο βιβλίο. Ο λόγος του Θεού

αποκαλύπτεται «πολυμερώς και πολυτρόπως» (πρβλ. Εβρ 1,1) μέσα στο ιστορικό γίγνεσθαι, με αποκορύφωμα τη φανέρωση σε συγκεκριμένη ιστορική στιγμή («ότε ήλθε το πλήρωμα του χρόνου», Γαλ 4,4) του ίδιου του Θεού. Η ιστορική όμως αυτή στιγμή δεν αποτελεί το «τέλος», αλλά το «μέσον» του χρόνου της θεϊκής αποκαλύψεως, η οποία συνεχίζεται μέσα στην Εκκλησία, και μέσω της Εκκλησίας στον κόσμο. Η Αγία Γραφή αποτελεί την ιστορία της θείας αποκαλύψεως από την αρχή (Εν αρχή» Γεν 1,1) μέχρι το τέλος («Αμήν έρχου» Αποκ 22,20), είναι δηλαδή «ουσιαστικώς ιστορική» (Φλορόφσκυ 13). Η Αγία Γραφή, μπορούμε σχηματικά να πούμε, αποτελεί ένα **θεανθρώπινο** κατασκευάσμα, μια **ανθρώπινη** δηλαδή καταγραφή και ερμηνεία **θεϊκών** ενεργειών και αποκαλύψεων. Οι θεϊκές όμως αυτές ενέργειες έλαβαν χώρα αποκλειστικά μέσα στην ιστορία, πράγμα που σημαίνει πως το ιστορικό πλαίσιο της βιβλικής αποκαλύψεως δεν είναι κάτι απ' το οποίο μπορούμε να αποχωριστούμε. Κι η ορθή μέθοδος προσέγγισης που απαιτείται για την ορθή κατανόηση και ερμηνεία της Γραφής οφείλει κατεξοχήν να δέχεται και να σέβεται αυτό το ιστορικό πλαίσιο. Αυτός είναι ο λόγος για τον οποίο η βιβλική κριτική, που αναζητάει την αρχική σημασία των βιβλικών χωρίων, εξετάζοντας τα επί μέρους κείμενα αποκλειστικά μέσα στο ιστορικό τους πλαίσιο, είναι η **απαραίτητη προϋπόθεση** για την ορθή κατανόηση της χριστιανικής αποκαλύψεως. Όπως χαρακτηριστικά παρατηρεί ο V.Kesich, η βιβλική κριτική «μπορεί να μας οδηγήσει στον Ιησού· μόνο όμως με μια εκδήλωση πίστεως μπορούμε να ομολογήσουμε ότι αυτός είναι ο Κύριος» («Biblical Studies...» 67).

Βιβλική Θεολογία

Βιβλιογραφία: G.Florovsky, "The Lost Scriptural Mind," *Bible, Church, Tradition*, Belmont 1972, σελ. 9-16. T.Hopko, "The Mission of the Orthodox Church Today. Its Biblical and Christological Dimension," *ΔΒΜ* 28 (1999) τομ 18, σελ. 127-134. E.Lohse, *Επίτομη Θεολογία της Κ.Δ.*, Αθήνα 1980. Ι.Καραβιδόπουλος-Ι.Γαλάνης-Π.Βασιλειάδης, *Θέματα Θεολογίας της Καινής Διαθήκης*, Θεσσαλονίκη 1987. G.Strecker, *Theologie des Neuen Testaments*, Goettingen τομ. I 1992. Thomas Söding, "Inmitten der Theologie des Neuen Testaments: Zu den Voraussetzungen und Zielen neutestamentlicher Exegese," *NTS* 42 (1996), σελ. 161-184. A.K.M.Adam, *Making Sense of New Testament Theology: "Modern" Problems and Prospects*, Georgia 1995. Peter Balla, *Challenges to New Testament Theology: An Attempt to Justify the Enterprise*, Massachusetts 1997. R.P.Lemmonyer, *Theologie du Nouveau Testament*, Paris 1928. Klaus Berger, *Theologiegeschichte des Urchristentums*, Tübingen 1995². G.Strecker, *Theologie des Neuen Testaments*, Berlin 1996. A.Richardsson, *An Introduction to the Theology of the New Testament*, New York 1959. R.Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, 1949-H.Conzelmann, *Grundriss der Theologie des Neuen Testaments*, München 1967. J.Jeremias, *New Testament Theology*, New York 1971. R.Schnackenburg, *La Théologie de Nouveau Testament*, Bruges 1961. W.G.Kümmel, *The Theology of the New Testament According to Its Major Witnesses: Jesus, Paul, John*, London 1974. B.S.Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testaments*, Minneapolis 1993. Του ίδιου, *The New Testament as Canon. An Introduction*, Philadelphia 1984. H.Boers, *What is New Testament Theology? The Rise of Criticism and the Problem of a Theology of the New*

Testament, Philadelphia 1979. G.E.Ladd, *A Theology of the New Testament*, Grand Rapids 1993. X.Leon Dufour, *Λεξικό Βιβλικής Θεολογίας*, Αθήνα 1980). Gerd Theissen, *Religion of the Earliest Churches: Creating a Symbolic World*, 1999. J.D.G.Dunn, *Unity and Diversity in the New Testament: An Inquiry into the Character of Earliest Christianity*, London/Philadelphia 1990²

Οι απαρχές της βιβλικής θεολογίας ανάγονται στο «χρυσό αιώνα» της Εκκλησίας, αφού οι Πατέρες της Εκκλησίας ήταν εκείνοι που με το δημιουργικό τους πνεύμα καθόρισαν τις παραμέτρους ερμηνείας και γενικότερης προσέγγισης της Βίβλου, υπερβαίνοντας τόσο τον αυστηρά ιστορικό πυρήνα της (πρβλ. τη γνωστή *sensus plenior*), όσο μερικές φορές ακόμη και τη διδασκαλία της, επανερμηνεύοντάς την δυναμικά και αναπτύσσοντας τις θεμελιώδεις θέσεις της (πρβλ. π.χ. την τριαδολογία, χριστολογία κλπ.). Ως ανεξάρτητο, όμως, γνωστικό αντικείμενο της σύγχρονης θεολογικής επιστήμης η «βιβλική θεολογία» συνδέεται με την εξέλιξη της βιβλικής επιστήμης στο σύνολό της. Υπ' αυτήν την έννοια επιστημολογικά οι απαρχές της ανάγονται στο Γερμανικό Προτεσταντισμό. Υπήρξε, δηλαδή, απόρροια της αντίδρασης της Ορθόδοξης (Λουθηρανικής και Μεταρρυθμισμένης) προτεσταντικής σχολής σκέψης προς τον σχολαστικισμό, παράλληλα όμως και προφανής απόπειρα δημιουργίας συστηματικής θεολογίας, βασισμένης όμως αποκλειστικά στην Αγία Γραφή (*sola scriptura*). Υπήρξε καρπός δυο ουσιαστικών παραγόντων: του ευσεβισμού (*pietismus*) και του Διαφωτισμού. Ο πρώτος παράγων δεν είχε ουσιαστική επίδραση στις βιβλικές σπουδές· απλώς επέδρασε ως αντίδοτο στη συστηματική (μεσαιωνική ρωμαιοκαθολική) θεολογία της εποχής και έβλεπε στην βιβλική θεολογία την θερμή της πίστewς, της υποκειμενικής εμπειρίας, σε αντίθεση με την ψυχρότητα της αντικειμενικής δογματικής διδασκαλίας (πρβλ. τη διαλεκτική *fides quae creditur - fides qua creditur*). Ο Διαφωτισμός, αντίθετα, επέδρασε καθοριστικά καθ' όλη την περίοδο του μοντερνισμού, και συνεχίζει να επιδρά μέχρι και πρόσφατα. Για το Διαφωτισμό, το «βιβλικό» εθεωρείτο, αλλά και συνεχίζει μέχρι και σήμερα να θεωρείται, συνδεόμενο με κείμενα, με γεγονότα, με την ιστορία. Η βιβλική θεολογία θεωρείται πάντα ως προερχόμενη από ιστορικά κείμενα, τα βιβλικά, σε αντίθεση με τη δογματική θεολογία, που εθεωρείτο καρπός θεωρητικής (φιλοσοφικής) ως επί το πλείστον ενατένισης.

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

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

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

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

Αντίθετα, σε διεθνές επίπεδο η προβληματική είναι διαφορετικού τύπου: Πρώτον, διαχωρίζεται από τη «Βιβλική Θεολογία», αφού κάθε

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

Γνωστικισμός

Με τον όρο «γνωστικισμός» χαρακτηρίζονται οι διάφορες διδασκαλίες που κατά καιρούς εμφανίστηκαν, με ιδιαίτερη όμως ένταση κατά την περίοδο πριν και μετά την εμφάνιση του χριστιανισμού, σύμφωνα με τις οποίες η σωτηρία του ανθρώπου είναι συνάρτηση της «γνώσεως». Ο ορισμός αυτός, βασίζεται ετυμολογικά στους αρχαίους ελληνικούς όρους «γνώσις», και «γνωστικός» (καλός στη γνώση), δεν καλύπτει όμως το σύνολο του φιλοσοφικού συστήματος, όσο και αν αναφέρεται στην κυριαρχούσα χαρακτηριστική του έκφραση. Ενώ στον ιουδαϊσμό και τον χριστιανισμό, αλλά και σε πολλά ειδωλολατρικά θρησκευτικά συστήματα η ψυχή του ανθρώπου βρίσκει την πληρότητά της με την τήρηση και υπακοή στο θέλημα ενός υπέρτατου Όντος, σώζεται δηλαδή με την πίστη και τα καλά έργα, στα διάφορα γνωστικά συστήματα η σωτηρία της ψυχής επιτυγχάνεται απλώς με την κατοχή, και εν μέρει την διαίσθηση, της γνώσεως των μυστηρίων του σύμπαντος, αλλά και των μαγικών ιδιοτήτων αυτής της γνώσεως. Γνωστικοί είναι όσοι «γνώρισαν», και με αυτή τους τη «γνώση» έγιναν ανώτερη τάξη των όντων, η παρούσα και μέλλουσα τύχη των οποίων κατέστη ουσιαστικά διαφορετική από τα

λοιπά όντα, τα οποία για τον ένα ή τον άλλο λόγο δεν απέκτησαν αυτή τη γνώση.

Ίσως ένας ιστορικά ακριβέστερος ορισμός του γνωστικισμού να ήταν: συλλογική ονομασία ενός μεγάλου αριθμού θρησκευτικών συστημάτων πανθεϊστικού και ιδεαλιστικού χαρακτήρα, με σημαντικές διαφορές μεταξύ τους, τα οποία αναπτύχθηκαν μεταξύ του α' και β' π.Χ. και του ε' μ. Χ. Τα συστήματα αυτά, αν και δανείζονται την φρασεολογία, τις αρχές, ακόμη και τα δόγματα των θρησκειών της εποχής τους, και ιδίως του χριστιανισμού, σε γενικές γραμμές θεωρούν την ύλη κατώτερη και έκπτωση του πνεύματος, αλλά και ολόκληρο το σύμπαν ως εξαχρείωση της θεότητας, διδάσκοντας γενικά ότι ο απώτερος σκοπός όλων των όντων είναι να απαλλαγούν από τη χυδαιότητα της ύλης και να επιστρέψουν στο Πνεύμα, κάτι που επιτυγχάνεται με την βοήθεια ενός απεσταλμένου από τον δημιουργό Θεό σωτήρα.

Διαθρησκειακός διάλογος

Βιβλιογραφία: Π. Βασιλειάδη, *Ενότητα και Μαρτυρία*, Θεσσαλονίκη 2007. (Αρχ. Αλβανίας) Αν. Γιαννουλάτου, *Θέσεις των Χριστιανών έναντι των άλλων θρησκειών*, Αθήνα 1975. Του ίδιου, *Παγκοσμιότητα και Ορθοδοξία*, Αθήνα 2000. Κ. Raiser, *Το μέλλον του Οικουμενισμού*, Θεσσαλονίκη 1995. W. A. Visser't Hooft, *No Other Name: The Choice between Syncretism and Christian Universalism*, London, 1963. D. J. Bosch, *Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission*, New York, 1991. Πατριάρχου Βαρθολομαίου, *Συνάντηση με το μυστήριο*, Αθήνα 2011. Θ. Παπαθανασίου, *Η Εκκλησία γίνεται όταν ανοίγεται. Η ιεραποστολή ως ελπίδα και ως εφιάλτης*, Αθήνα 2008. Γρ. Ζιάκα, *Θρησκευολογικά Μελετήματα. Ζώντας αρμονικά με ανθρώπους διαφορετικής πίστης, Α'*, Θεσ/νίκη, 2004. Α. Ζιάκα, *Διαθρησκειακοί Διάλογοι. Β'. Η Συνάντηση του Χριστιανισμού με το Ισλάμ*, Θεσσαλονίκη 2010. P. Vassiliadis (εκδ.), *Orthodox Perspectives on Mission*, Oxford 2013.

Ο Διάλογος μεταξύ πιστών των διαφόρων θρησκειών (inter-faith dialogue) ή διαθρησκειακός διάλογος (inter-religious dialogue) στη σύγχρονη εποχή άγει τις απαρχές του τον προπερασμένο αιώνα, συγκεκριμένα το 1893 με την παγκόσμια διαθρησκειακή συνάντηση του Σικάγου. Στόχος του πρώτου αυτού αφελούς εγχειρήματος ήταν η συνένωση των θρησκειών, η δημιουργία δηλαδή μιας «παγκόσμιας θρησκείας» ενός «Παγκόσμιου Κοινοβουλίου των Θρησκειών» (World's Parliament of Religions), με απώτερο στόχο την διαμόρφωση από τις συντηρητικές δυνάμεις της τότε αμερικανικής «αφύπνισης» ενός κοινού από όλες τις θρησκείες μετώπου ενάντια στη νεωτερικότητα και την εκκοσμίκευση, όπως άλλωστε καταγράφηκε στην επίσημη δημοσιευθείσα διακήρυξη: «to unite all religions against irreligion»!

100 ακριβώς χρόνια αργότερα, το 1993, μια νέα παρόμοια διαθρησκειακή πρωτοβουλία ήταν εμπνευσμένη από το οικουμενικά προσανατολισμένο νέο χριστιανικό «ιεραποστολικό παράδειγμα», και

φυσικά για τους Ορθόδοξους χριστιανούς βασιζόταν θεολογικά στην «οικονομία του Αγίου Πνεύματος». Κύριος εισηγητής αυτής της συνάντησης ήταν ο διακεκριμένος καθηγητής της Τυβίγγης Hans Küng. Ο Küng ήταν εκείνος που προετοίμασε και παρουσίασε το κείμενο *Towards a Global Ethic: An Initial Declaration*, που υιοθέτησε εκτός των χριστιανών και πλειάδα θρησκευτικών και πολιτικών ηγετών.

Κατά την δεύτερη αυτή περίοδο ο διαθρησκευτικός διάλογος δεν απέβλεπε πλέον στην δημιουργία μιας παγκόσμιας θρησκείας, μια πανθρησκείας, όπως κακόβουλα ακόμη και σήμερα συνεχίζει να υποστηρίζεται. Στον διαθρησκευτικό διάλογο (inter-faith, ακριβέστερα και όχι inter-religious) η συνάντηση των θρησκειών θεωρείται ως κατάφαση στην ετερότητα, ως έμπρακτη εκδήλωση πιστότητας στην περί «ξενίας δεσποτικής», φιλοξενίας, ξένου κλπ, χριστιανική διδασκαλία, ως «συνάντηση δεσμεύσεων και υποχρεώσεων», που έχει ως στόχο τη δημιουργία μιας ανθρωπινότερης κοινωνίας, με πρωτοβουλία μάλιστα των πιστών των διαφόρων θρησκευτικών κοινοτήτων, κόντρα στις επιλογές των πολιτικών, που συνήθως χρησιμοποιούν ανοίκεια τη θρησκεία ως άλλοθι για τα άνομα σχέδιά τους. Ένας τέτοιος, όμως, διαθρησκευτικός διάλογος πριν από 40 περίπου χρόνια εκλαμβάνονταν ως απεμπόληση της ιεραποστολικής ευθύνης, σε ορισμένες μάλιστα περιπτώσεις ακόμη και προδοσία.

Σε επίπεδο χριστιανικής ιεραποστολής, όμως, από την δεκαετία του '70 την παγκόσμια χριστιανική κοινότητα, άρχισε να απασχολεί το αγωνιώδες ερώτημα αν είναι εφικτή μια αναστροφή της ομολογουμένως και εξ αντικειμένου ανήθικης παγκόσμιας τάξης πραγμάτων. Αυτή τη φορά, όμως, με τη συνδρομή της συσσωρευμένης σοφίας των θρησκευτικών και ηθικών πνευματικών παραδόσεων σε αναζήτηση νέας παγκόσμιας ηθικής και ανθρωπίνης ευθύνης, παράλληλα με τα διεθνώς – πλην όμως ερήμην των θρησκειών – κατοχυρωμένα ανθρώπινα δικαιώματα. Η οικολογική κρίση, που όλο και περισσότερο δείχνει ανάγλυφα το εφιαλτικό της πρόσωπο, έχει πειστικά αποδείξει πως η περίφημη Declaration of Human Rights, η Διακήρυξη των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, που πολύ ορθά υιοθέτησε η παγκόσμια κοινότητα (εκτός ελαχίστων εξαιρέσεων), και μάλιστα μέσω του διεθνούς δικαίου, είναι απελπιστικά ελλιπής αν δεν συνοδευτεί και από μια παράλληλη Διακήρυξη των ανθρωπίνων ευθυνών, Declaration of Human Responsibilities.

Οι παραπάνω εξελίξεις όμως με πολύ μεγάλη καθυστέρηση επηρέασαν τον θεολογικό στοχασμό της νεώτερης Ορθοδοξίας. Μόνον μετά την δεκαετία του '90 η συντεταγμένη Ορθοδοξία, όπως και η παγκόσμια κοινότητα γενικότερα, επικεντρώνει την προσοχή της σε δυο αλληλοσυμπληρούμενους άξονες: τον διαθρησκευτικό διάλογο και την περιβαλλοντική ευαισθησία. Είναι η εποχή της ανόδου στον οικουμενικό

θρόνο (Νοε. 1991) του πατριάρχη Βαρθολομαίου, με τον οποίον αρχίζει η βασισμένη στις διαθρησκειακές σχέσεις παγκόσμια καμπάνια για το περιβάλλον. Στα επάλληλα διεθνή και διεπιστημονικά οικολογικά συνέδρια που έχει μέχρι σήμερα διοργανώσει αναγνωρίζεται και ομολογείται ότι η επιστήμη (το ιδεώδες δηλαδή της νεωτερικότητας) και η θρησκεία (από τους πλέον πανάρχαιους και ανθεκτικούς θεσμούς της ανθρώπινης κοινωνίας) είναι εξίσου υπεύθυνες για την υποβάθμιση του περιβάλλοντος, και για τον λόγο αυτό οφείλουν αμφότερες να επαναπροσδιορίσουν την στάση τους αναφορικά με την ακεραιότητα της κτιστής δημιουργίας του Θεού. Ο Θεός είναι ο δημιουργός όλης της ζωής, αυτός διαρκώς την συντηρεί και επιδιώκει την εκπλήρωσή της. Γι' αυτό και απαιτεί να συνεργαζόμαστε μαζί του, αλλά και με όσους επιδιώκουν να οικοδομήσουν τη Βασιλεία του Θεού σε έναν άδικο, σπαρασσόμενο και κατακερματισμένο κόσμο.

Ο Οικουμενικός Πατριάρχης, και σύσσωμη η σώφρων Ορθοδοξία, πιστεύουν πως η συνάντηση των θρησκειών και ο διαθρησκειακός διάλογος, ιδιαίτερα για την διάσωση του περιβάλλοντος, είναι ευθύνη των χριστιανών και ιδιαίτερα της Ορθόδοξης Εκκλησίας. Μαζί με όλους εκείνους, που έχουν κάνει μια ρεαλιστική αξιολόγηση του κόσμου που ζούμε, η συντεταγμένη Ορθοδοξία θεωρεί υπέρτατο χρέος της την προώθηση ενός ευρύτερου οικουμενικού διαλόγου των θρησκευτικών παραδόσεων με στόχο την διατήρηση της καλής λίκν δημιουργίας του Θεού από την διαφαινόμενη – και επιστημονικά σχεδόν επιβεβαιωμένη – οικολογική καταστροφή.

Οι κλειστές θρησκευτικές κοινότητες έχουν συμβάλει στον κατακερματισμό του κόσμου. Συχνά η ιστορία των σχέσεών τους έχει χαρακτηριστεί από ανταγωνισμό, αμοιβαίο αποκλεισμό, συγκρούσεις και ολοκληρωτικούς πολέμους. Χωρίς να αναφέρουμε τον περίφημο 30ετή πόλεμο, η παρούσα παγκόσμια συγκυρία (από τη Βόρεια Ιρλανδία, την πρώην Γιουγκοσλαβία, την Παλαιστίνη κλπ.) είναι αψευδής μάρτυρας. Η πεμπτουσία της χριστιανικής ιεραποστολής είναι πρώτα απ' όλα «διακονία της καταλλαγής» γι' αυτό και απαιτείται συνεργασία με όποια κίνηση επιδιώκει να συμφιλιώσει τις θρησκευτικές παραδόσεις όλου του κόσμου, έτσι ώστε οι θρησκευτικές κοινότητες να ενθαρρύνουν την ενότητα και την ευημερία ολόκληρης της ανθρωπότητας και όχι να γίνονται αιτίες συγκρούσεων, και μερικές φορές ακόμη και πολέμων.

Στην διακήρυξη των προκαθημένων των Ορθόδοξων Εκκλησιών το 2008 τονίζεται χαρακτηριστικά, ότι ο ατομισμός και το ισχύον άδικο σύστημα της παγκόσμιας οικονομίας «συνδέονται άρρηκτα προς την καταστροφή του φυσικού περιβάλλοντος και του όλου οικοσυστήματος (§ 5). Οι Ορθόδοξοι χριστιανοί συμμερίζονται μετά των άλλων, θρησκευομένων ή μη ανθρώπων του πλανήτη, την ευθύνη για τη σύγχρονη κρίση, διότι ανέχθηκαν ή συμβιβάστηκαν ακρίτως και προς

ακραίες επιλογές του ανθρώπου χωρίς την αξιόπιστη αντιπαράθεση προς αυτές του λόγου της πίστεως. Έχουν, συνεπώς, και αυτοί μείζονα υποχρέωση να συμβάλλουν στην υπέρβαση των διασπάσεων του κόσμου. Η χριστιανική διδασκαλία διά την οντολογική ενότητα του ανθρώπινου γένους και της θείας δημιουργίας, όπως αυτή εκφράζεται στο μυστήριο του εν Χριστώ απολυτρωτικού έργου, αποτελεί θεμελιώδη βάση για την ερμηνεία της σχέσεως του ανθρώπου με τον Θεό και τον κόσμο (§ 6)... Το χάσμα μεταξύ πλουσίων και πτωχών διευρύνεται δραματικά εξ αιτίας της οικονομικής κρίσης, που συνήθως είναι αποτέλεσμα μανιακής κερδοσκοπίας εκ μέρους οικονομικών παραγόντων και στρεβλής οικονομικής δραστηριότητας, η οποία, στερούμενη ανθρωπολογικής διαστάσεως και ευαισθησίας, δεν εξυπηρετεί, τελικά, τις πραγματικές ανάγκες της ανθρωπότητας. Βιώσιμη οικονομία είναι εκείνη, που συνδυάζει την αποτελεσματικότητα με την δικαιοσύνη και την κοινωνική αλληλεγγύη (§ 8)... Η Ορθόδοξος Έκκλησία φρονεί ότι η τεχνολογική και οικονομική πρόοδος δεν επιτρέπεται να οδηγούν εις τήν καταστροφήν του περιβάλλοντος και τήν εξάντλησιν των φυσικῶν πόρων. Η ἀπληστία διά τήν ἱκανοποίησιν τῶν ὑλικῶν ἐπιθυμιῶν ὀδηγεῖ εἰς τήν πτώχευσιν τῆς ψυχῆς τοῦ ἀνθρώπου καί τοῦ περιβάλλοντος. Δέν πρέπει νά λησμονῆται ὅτι ὁ φυσικός πλοῦτος τῆς γῆς δέν εἶναι μόνον περιουσία τοῦ ἀνθρώπου ἀλλά, πρωτίστως, δημιουργία τοῦ Θεοῦ: «τοῦ Κυρίου ἡ γῆ καί τό πλήρωμα αὐτῆς, ἡ οἰκουμένη καί πάντες οἱ κατοικοῦντες ἐν αὐτῇ» (Ψαλ. 23, 1). Ὅφειλομεν νά ἐνθυμώμεθα ὅτι, ὄχι μόνον αἱ σημεριναί, ἀλλά καί αἱ μελλοντικά γενεαί ἔχουν δικαίωμα ἐπί τῶν φυσικῶν ἀγαθῶν, τά ὅποια μᾶς ἔδωσε ὁ Δημιουργός» (§ 10).

Βέβαια, οι διάφορες θρησκείες συνεχίζουν να προβάλλουν αξιώσεις αποκλειστικότητας στη σωτηρία, που στην πραγματικότητα ακυρώνουν άλλους τρόπους ύπαρξης και πίστης. Είναι σε αυτό ακριβώς το πλαίσιο που ο Hans Küng διατύπωσε την αξιωματική θέση ότι «δεν μπορεί να υπάρξει ειρήνη στον κόσμο, αν δεν υπάρξει ειρήνη μεταξύ των θρησκειών», και ότι «δεν μπορεί να υπάρξει ειρήνη μεταξύ των θρησκειών αν δεν υπάρχει διάλογος μεταξύ τους». Άλλωστε τα προβλήματα που αντιμετωπίζει σήμερα αντιμετωπίζει ο κόσμος δεν μπορούν να επιλυθούν μεμονωμένα από οποιαδήποτε μεμονωμένη θρησκευτική παράδοση. Στις μέρες μας όλο και περισσότεροι άνθρωποι αναζητούν μια πνευματικότητα που δεν είναι σεχταριστική, αλλά ολιστική, μια πνευματικότητα που ανοίγει τις καρδιές στους άλλους και δεν δημιουργεί έχθρα για τους άλλους, ακόμη και θρησκευτική και θεολογική αντιδικία με τους άλλους.

Οι πάντες σήμερα αναμένουν από τις θρησκευτικές κοινότητες να συμβάλουν στην ευημερία του κόσμου, και δεν ανέχονται οι θρησκείες να αποτελούν έναν ακόμη παράγοντα διαίρεσης, μια ακόμα δύναμη κατακερματισμού. Προσδοκούν απ' αυτές να είναι πηγή συμφιλίωσης και

θεραπείας, και από τους χριστιανούς να καταθέτουν την μαρτυρία τους ως οι κατ' εξοχήν «διάκονοι της καταλλαγής», αφού «τὰ πάντα ἐκ τοῦ Θεοῦ τοῦ καταλλάξαντος ἡμᾶς ἑαυτῷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ δόντος ἡμῖν τὴν διακονίαν τῆς καταλλαγῆς» (Β' Κορ 5,18). Παρ' όλες τις διαφορές και παρ' όλη την ποικιλομορφία τους οι θρησκείες είναι αδιανόητο να μη συνεργάζονται για τη δημιουργία μιας πανανθρώπινης οικογένειας, που επιτέλους θα ζει με ειρήνη και αρμονία. Με την τεράστια μάλιστα απήχηση που έχουν στα λαϊκά στρώματα μπορούν να συμβάλουν αποφασιστικά στην διατήρηση της ακεραιότητας της δημιουργίας. Αυτός είναι ο στόχος του διαθρησκειακού διαλόγου, με σημείο μάλιστα αιχμής την διατήρηση της ακεραιότητας της κτιστής δημιουργίας, και αυτό για τους χριστιανούς, ιδιαίτερα μάλιστα για μας τους Ορθοδόξους δεν μπορεί να είναι επιλογή αλλά αναγκαιότητα.

Αυτή όμως η αδήριτη αναγκαιότητα δεν ήταν πάντοτε αυτονόητη στο παγκόσμιο χριστιανικό ιεραποστολικό κίνημα. Για 50 και πλέον χρόνια τόσο σε πολυμερές, όσο και σε αυστηρά ομολογιακό, επίπεδο οι χριστιανοί ήταν αρνητικά διακείμενοι στην αποδοχή του διαθρησκειακού διαλόγου ως θεμιτό «ιεραποστολικό παράδειγμα». Ήταν ο Ορθόδοξος μητροπολίτης του Όρους του Λιβάνου Georges Khodr που πρώτος κατά την δεκαετία του '70 υποστήριξε με πάθος την αναγκαιότητά του, με βάση την «οικονομία του Αγίου Πνεύματος». Υπογράμμισε πως μια χριστοκεντρική θεολογία διαχωρίζει το Χριστό από το μυστήριο της Αγίας Τριάδος. Πέρα από την υποστατική αυτονομία του Πνεύματος, υπογράμμισε ότι η έλευση του Αγίου Πνεύματος στον κόσμο δεν είναι υποδεέστερη από αυτή του Υιού, αλλά ούτε και μια απλή λειτουργία του Λόγου. Ανάμεσα στην «οικονομία του Υιού» και την «οικονομία του Πνεύματος» υπάρχει μια αμοιβαιότητα. Από τη στιγμή που το Πνεύμα «όπου θέλει πνει» (Ιω. 3,8) δεν μπορούμε να αποκλείσουμε, υποστήριζε, τις μη-χριστιανικές θρησκείες ως σημεία στα οποία επενεργεί το Άγιο Πνεύμα. Ο Khodr θεωρούσε πως το κύριο ιεραποστολικό μας έργο είναι «να ακολουθήσουμε τα ίχνη του Χριστού όπως αυτά γίνονται αισθητά στις σκιές των άλλων θρησκείων» (σ. 340).

Με την συμβολή της Ορθόδοξης πνευματολογίας άρχισε σε ευρύτερο διαχριστιανικό επίπεδο να διευρύνεται το θεολογικό όραμα και να αλλάζει ριζικά η έννοια της ιεραποστολικής δράσης. Εξ ου και οι σπασμωδικές αντιδράσεις τόσο των ακραίων συντηρητικών προτεσταντικών ομάδων, όσο και μερικών εκ των ημετέρων, αυτοαποκαλούμενων γνήσιων ή υπερ-ορθοδόξων. Το βασικό επιχείρημα ήταν ότι ο διαθρησκειακός διάλογος, εκτός των άλλων, αποτελεί σιωπηρή αποδοχή, ότι «όλες οι θρησκείες είναι οι ίδιες», και ότι «δεν πειράζει εάν κάποιος είναι χριστιανικός, εβραϊός, ινδουιστής, βουδιστής ή μουσουλμάνος». Πολλοί, μάλιστα, εκ των ακραίων ευαγγελικαλιστών υποστήριξαν – και όπως συμβαίνει σε πάμπολλες περιπτώσεις (666,

κάρτα πολίτη κλπ) η επιχειρηματολογία τους υιοθετείται αυτούσια από πολλούς ημετέρους «ου κατ' επίγνωσιν» ζηλωτές – ότι η ενασχόληση με τον διαθρησκευτικό διάλογο υπονομεύει την καθολικότητα και την αλήθεια της Εκκλησίας, η δυναμική εμπλοκή και ενασχόληση με τα περιβαλλοντικά ζητήματα αποτελούν όθνια στοιχεία, ξένα προς το «ευαγγέλιο» της σωτηρίας. Παρόμοια ανησυχία εκφράστηκε ατεκμηρίωτα από όσους βλέπουν ότι ένας τέτοιος διάλογος οδηγεί στον συγκρητισμό. Ο διαθρησκευτικός διάλογος, όμως, δεν αποβλέπει ούτε στην δημιουργία μιας παγκόσμιας θρησκείας, ούτε αποτελεί προσπάθεια να υπονομευθεί η ιδιομορφία των θρησκειών, πολύ περισσότερο είναι αντίθετος με κάθε συγκρητισμό. Είναι ουσιαστικά ο αντίποδας του συγκρητισμού! Είναι μια προσπάθεια προώθησης της συνεργασίας με απώτερο στόχο να διακονηθεί η ενότητα σε έναν κόσμο που κατακερματίζεται από εντάσεις, διαιρέσεις και διαφωνίες. Κυρίως όμως για να επιτευχθεί η επιβίωση του πλανήτη από την οικολογική καταστροφή.

Την δεκαετία που μας πέρασε υπήρξαν πολλές διαθρησκευτικές πρωτοβουλίες στις οποίες οι χριστιανοί ένθερμα συμμετείχαν με σκοπό την διατήρηση της «καλής λίαν» δημιουργίας. Μια από αυτές ήταν και η Παγκόσμια Διαθρησκευτική Συνδιάσκεψη της Ασίας το 2010. Η Συνδιάσκεψη αυτή, με τη συμμετοχή 60 και πλέον θεολόγων και μελετητών της θρησκείας, επιστημόνων, κορυφαίων φιλοσόφων, σημειώντων πολιτικών και κορυφαίων παραγόντων του Διεθνούς Δικαίου, μεταξύ των οποίων και του πρωθυπουργού της Μαλαισίας, των τέως πρωθυπουργών της Αυστραλίας και της Νιγηρίας, καθώς και των επιτετραμμένων του Γενικού Γραμματέα του Οργανισμού Ηνωμένων Εθνών, πραγματοποιήθηκε στην πρωτεύουσα της Μαλαισίας Κουάλα Λουμπουρ (3-7 Οκτωβρίου) με θέμα: «Πίστη, Κοινή Σοφία και Διεθνές Δίκαιο» (Faith, Shared Wisdom and International Law). Από την Ορθόδοξη χριστιανική παράδοση μετείχε με τις ευλογίες του Οικουμενικού Πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως κ. Βαρθολομαίου και ο υπογράφων, ο οποίος παράλληλα εκπροσωπούσε και την Παγκόσμια Συνομοσπονδία Θεολογικών Εκπαιδευτικών Ιδρυμάτων (WOCATI), ως ο επίτιμος πρόεδρος της.

Στην συνδιάσκεψη αποφασίστηκε η δημιουργία ενός Παγκόσμιου Σχεδίου Δράσης, που θα αντλεί την έμπνευσή του από τις ηθικές διδαχές των θρησκευτικών, αλλά και των λοιπών ηθικών πνευματικών παραδόσεων της υφής. Η προσπάθεια να βρεθεί ένα κοινό πεδίο δεοντολογίας στο οποίο να συζητούνται τα βασικότερα προβλήματα που έχει να αντιμετωπίσει ο κόσμος σήμερα είναι το κλειδί για έναν ειρηνικό και οικολογικά συνειδητοποιημένο κόσμο. Ένας από τους βασικούς στόχους της συνάντησης ήταν να δημιουργηθεί ένας σύνδεσμος που θα εισαγάγει τον προβληματισμό του στο ευρύτερο κοινωνικό σύνολο και θα

προωθήσει την εφαρμογή των ηθικών αξιών στο διεθνές δίκαιο. Στις μέρες μας οι διάφοροι φορείς και παράγοντες που ευθύνονται για την υποβάθμιση του επιπέδου διαβίωσης στον πλανήτη μας όλο και περισσότερο προσφεύγουν στη συσσωρευμένη γνώση των θρησκευτικών και των λοιπών ηθικών παραδόσεων της μακραίωνης ιστορίας.

Συζητήθηκε ο τρόπος με τον οποίο κάποιες σημαντικές αρχές που απορρέουν από τις διδασκαλίες θρησκευτικών παραδόσεων μπορούν να δημιουργήσουν τα θεμέλια για έναν ειρηνικό κόσμο. Οι διάφορες θρησκευτικές παραδόσεις, τα θρησκευτικά ιδρύματα και οι θρησκευτικοί ηγέτες διαδραματίζουν ένα σπουδαίο ρόλο σε τοπικό, εθνικό και διεθνές επίπεδο. Γι' αυτό και η ευθύνη τους για έμπρακτη συμβολή στην εγκαθίδρυση της ειρήνης, της δικαιοσύνης και της ακεραιότητας της δημιουργίας είναι μεγάλη. Το συνέδριο έδωσε ιδιαίτερη έμφαση στις σχέσεις μεταξύ των ανθρώπων, σχετικά με την προστασία του πλανήτη. Επαναβεβαίωσε τη σημασία μιας αποτελεσματικής δράσης σε τοπικό, περιφερειακό και διεθνές επίπεδο ενόψει του φαινομένου της κλιματικής αλλαγής. Αυτό που απαιτείται είναι η προσωπική ευθύνη του καθενός, αλλά και η συλλογική μεταμόρφωση της ανθρώπινης συνείδησης. Οι θρησκευτικές και ηθικές παραδόσεις, αλλά και οι νομικοί και πολιτικοί θεσμοί οφείλουν να εστιάσουν την προσοχή τους προς αυτή την κατεύθυνση. Στο κείμενο που παρήγαγε το συνέδριο αριθμούνται ορισμένες βασικές ηθικές αρχές καθώς και μια κοινή γραμμή που μπορεί να ακολουθηθεί από τις αναπτυγμένες, αλλά και τις αναπτυσσόμενες, χώρες. Σημαντική είναι η επισήμανση δύο βασικών αρχών. Η πρώτη αφορά στην προστασία και διατήρηση του περιβάλλοντος και του πλανήτη γενικότερα. Η δεύτερη αρχή είναι αυτή του λεγόμενου «οικολογικού χρέους». της δικαιοσύνης δηλαδή αναφορικά με τα οικολογικά βήματα και πρότυπα που πρόκειται να εφαρμοστούν στις αναπτυγμένες και στις αναπτυσσόμενες χώρες, κάτι στο οποίο απέτυχε η σύνοδος της Κοπεγχάγης.

Η συνδιάσκεψη επιδίωξε να καθορίσει μια κοινή δεοντολογία και πρότεινε τρόπους με τους οποίους αυτή μπορεί να ενσωματωθεί αποτελεσματικότερα στο έργο των Ηνωμένων Εθνών, συμπεριλαμβανομένων των διαφόρων αντιπροσωπειών του, αλλά και σε άλλα διεθνή περιφερειακά όργανα, και σχετικά νομικά όργανα, όπως τα διεθνή δικαστήρια. Τονίζονται οι αρχές της αμοιβαίας κατανόησης, του αλληλοσεβασμού και της εθνικής και πολιτισμικής διαφορετικότητας. Εάν αυτές γίνουν κοινώς αποδεκτές από τα μέλη των Ηνωμένων Εθνών θα είναι ιδιαίτερα δύσκολο να χρησιμοποιείται η θρησκεία ως βάση για πολιτικές σκοπιμότητες. Η εφαρμογή ενός Παγκόσμιου Σχεδίου Δράσης, που θα περιέχει: (α) προγράμματα έρευνας σχετικά με τους δύο προαναφερθέντες κινδύνους (πυρηνική καταστροφή και κλιματική αλλαγή), (β) την ενδυνάμωση των ηθικών αξιών και της συμβολής των

θρησκειών στα φλέγοντα διεθνή ζητήματα, και (γ) μια συντονισμένη προσπάθεια για την ενσωμάτωση της Παγκόσμιας Διακήρυξης των Ανθρώπινων Ευθυνών (όπως συνέβη με την Παγκόσμια Διακήρυξη των Ανθρώπινων Δικαιωμάτων) στην Γενική Γραμματεία του ΟΗΕ, ως θέμα υψίστης σημασίας που πρέπει να υιοθετηθεί απ' όλους, αποτελεί μια ειλικρινή προσπάθεια για την βελτίωση της ποιότητας της ζωής.

Ενάμιση μήνα αργότερα, στις 15 Οκτωβρίου 2010, η ΓΣ του ΟΗΕ κατέληξε στην παρακάτω ομόφωνη και πρωτοφανή για την υπερ-εξηκονταετή ιστορία του απόφαση:

«Αναπολώντας με εκτίμηση ότι οι διάφορες παγκόσμιες, περιφερειακές και τοπικές πρωτοβουλίες για αμοιβαία κατανόηση και διαθρησκευτικές (interfaith) σχέσεις...

Αναγνωρίζοντας ότι οι ηθικές επιταγές όλων των θρησκειών, πιστευμάτων και πεποιθήσεων προσκαλούν για ειρήνη, ανοχή και αμοιβαία κατανόηση

1. Επαναβεβαιώνει ότι η αμοιβαία κατανόηση και ο διαθρησκευτικός διάλογος αποτελούν σημαντικές διαστάσεις για έναν πολιτισμό της ειρήνης

2. Ανακηρύσσει την πρώτη εβδομάδα του Φεβρουαρίου κάθε έτους ως εβδομάδα παγκόσμιας διαθρησκευτικής αρμονίας (World Interfaith Harmony Week) και καταλλαγής μεταξύ θρησκειών, πίστεων και πεποιθήσεων

3. Ενθαρρύνει όλα τα κράτη (-μέλη του ΟΗΕ) να στηρίζουν, σε εθελούσια βάση, τη διάδοση του μηνύματος της διαθρησκευτικής αρμονίας και της καλής θελήσεως ανάμεσα σε όλες τις (χριστιανικές) εκκλησίες, τα (μουσουλμανικά) τεμένη, τις (εβραϊκές) συναγωγές, και τα τεμένη και χώρους λατρείας (όλων των άλλων θρησκειών) κατά τη διάρκεια εκείνης της εβδομάδας, με βάση την αγάπη του Θεού και την αγάπη του πλησίον... σύμφωνα με τις θρησκευτικές παραδόσεις ή τις πεποιθήσεις τους

4. Καλεί τον Γενικό Γραμματέα να κρατήσει την Γενική Συνέλευση (του ΟΗΕ) ενήμερη για την εφαρμογή του παρούσης απόφασης-ψηφίσματος».

Αν σήμερα μια τέτοια απόφαση, και μάλιστα σε παγκόσμιο και πολύ υψηλό επίπεδο, έγινε από όλο τον κόσμο αποδεκτή με ενθουσιασμό, δεν εθεωρείτο όπως σημειώσαμε πιο πάνω αυτονόητη, ιδιαίτερα μεταξύ των χριστιανών.

Η χριστιανική ιεραποστολή ως «διακονία της καταλλαγής» συνδέεται αναγκαστικά και με την κίνηση που επιδιώκει να συμφιλιώσει τις θρησκευτικές παραδόσεις όλου του κόσμου, έτσι ώστε οι θρησκευτικές κοινότητες να ενθαρρύνουν την ενότητα και την ευημερία ολόκληρης της ανθρωπότητας και όχι να γίνονται αιτίες συγκρούσεων, και μερικές φορές ακόμη και πολέμων. Προκειμένου, βέβαια, να μην υποβαθμιστεί η

«κοινή χριστιανική μαρτυρία», ο ενδο-χριστιανικός δηλαδή διάλογος, πολλοί κάνουν λόγο όχι μόνον για «διαθρησκειακό διάλογο», αλλά για «ευρύτερο οικουμενικό διάλογο», για «νέο οικουμενισμό», ή για «μέγα-οικουμενισμό».

Γενικά, μπορούμε να πούμε, η αποδοχή εκ μέρους του συντηρητικού χριστιανικού κόσμου του διαθρησκειακού διαλόγου συνάντησε από την πρώτη κιόλας στιγμή τεράστιες αντιδράσεις. Από διάφορους κύκλους μάλιστα εκφράστηκαν ανησυχίες, πολλές από τις οποίες για μας τους Ορθοδόξους συνδέονται και με τις ανησυχίες και επιφυλάξεις που κατά καιρούς έχουν εκφραστεί εναντίον του Οικουμενικού Πατριαρχείου, και πρόσφατα και της Εκκλησίας της Ελλάδος, για την αυτονόητη συμμετοχή της Ορθοδοξίας στον οικουμενικό διάλογο, που άλλωστε είναι και συνοδικά αποφασισμένος ομόφωνα από τα συντεταγμένα όργανα της Ορθοδοξίας.

Οι επιφυλάξεις, βέβαια, που κατά καιρούς διατυπώθηκαν προέρχονται ως επί το πλείστον από θεολογική άγνοια, ή στην καλλίτερη των περιπτώσεων από ελλιπή κατανόηση αυτού που υπονοεί ο όρος «διαθρησκειακός διάλογος». Αγνοείται με άλλα λόγια παντελώς το θεολογικό του υπόβαθρο. (α) Η πρώτη ανησυχία προέρχεται από εκείνους που φοβούνται ότι η έμφαση στον διαθρησκειακό διάλογο θα θέσει τελικά στο περιθώριο τον διαχριστιανικό διάλογο. Διαισθάνονται ότι η μεταφορά του κέντρου βάρους του θεολογικού διαλόγου στην ευρύτερη θρησκευτική πραγματικότητα θα νέκρωνε την αναζήτηση και θα ματαίωνε την επίτευξη της ορατής ενότητας της Εκκλησίας.

Είναι πράγματι αληθές, ότι ο οικουμενικός διάλογος χρειάζεται φρεσκάδα, ανανέωση και νέες καινοτόμες πρωτοβουλίες. Και αυτό οφείλεται εν μέρει στην έλλειψη ουσιαστικής προόδου στην αναζήτηση της χριστιανικής ενότητας. Η κίνηση του τμήματος «Πίστη και Τάξη» του ΠΣΕ, που επιδιώκει να προωθήσει την ορατή ενότητα της εκκλησίας, ξεκίνησε τη δεκαετία του 1920. Εξαιτίας της πολλές εκκλησίες έχουν απομακρυνθεί από τις εχθρότητες, τους ανταγωνισμούς, και τα αμοιβαία αναθέματα του παρελθόντος. Στον προτεσταντικό μάλιστα χώρο έχουν επιτευχθεί ευρύτερες συνεργασίες, και από τις πρωτοβουλίες του τμήματος «Πίστη και Τάξη» έχουν προκύψει και πολλές ενωμένες εκκλησίες. Εντούτοις, μετά από έναν σχεδόν αιώνα οι παραδοσιακές εκκλησίες και χριστιανικές οικογένειες (όπως ο Καθολικισμός, η Ορθοδοξία, Αγγλικανική κοινωνία κλπ.) συνεχίζουν και ανέχονται το σκάνδαλο του σχίσματος (όπως συνήθιζε να το χαρακτηρίζει ο αείμνηστος π. Γ. Φλορόφσκυ), οι δογματικές τους διαφορές συνεχίζουν να υφίστανται. Αν μάλιστα λάβουμε υπόψη τις πολλές κοινές συμφωνίες που δεν έχουν εφαρμοστεί, είναι απόλυτα δικαιολογημένες οι επιφυλάξεις για την ειλικρίνεια της αναζήτησης της ορατής ενότητας της Εκκλησίας, όταν μάλιστα είναι αποδεδειγμένο ότι πολλές από τις

υπάρχουσες διαφορές των διηρημένων εκκλησιών είναι στην ουσία «πολιτιστικό» κυρίως παρά «δογματικό» ζήτημα.

Παρόλα αυτά, η αναζήτηση της χριστιανικής ενότητας πρέπει να συνεχιστεί για το καλό της ίδιας της εκκλησίας και της κοινωνίας την οποία επιδιώκει να υπηρετήσει. Στα πλαίσια, όμως, της χριστιανικής ιεραποστολής ο διαθρησκειακός διάλογος δεν αποτελεί εναλλακτική λύση στον ενδο-χριστιανικό οικουμενικό διάλογο. Τα δύο επίπεδα οικουμενικής δέσμευσης θα πρέπει να εκλαμβάνονται ως δύο ομόκεντροι κύκλοι, που έχουν ως κέντρο την ενότητα και που εξυπηρετούν δύο επικαλυπτόμενες περιοχές. Με άλλα λόγια, ο ευρύτερος διαθρησκειακός διάλογος δεν αντικαθιστά το διαχριστιανικό οικουμενικό διάλογο, αλλά προσδίδει σ' αυτόν ένα νέο ζωτικό πλαίσιο. Πολλοί χριστιανοί σήμερα συμμετέχουν στον οικουμενικό διάλογο και στα δύο αυτά επίπεδα, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι πιστότητα στον ένα σημαίνει προδοσία του άλλου. (β) Ο δεύτερος φόβος προέρχεται από το συναίσθημα ότι ο διαθρησκειακός διάλογος αποτελεί μια σιωπηρή αποδοχή, ότι «όλες οι θρησκείες είναι οι ίδιες», και ότι «δεν πειράζει εάν κάποιος είναι χριστιανικός, Εβραίος, ινδουιστής, βουδιστής ή μουσουλμάνος». Πολλοί, μάλιστα, υποστηρίζουν ότι η ενασχόληση με τον διαθρησκειακό διάλογο υπονομεύει την καθολικότητα και την αλήθεια της Εκκλησίας, υποθέτοντας ότι δεν γίνεται καμία διάκριση μεταξύ των θρησκειών. Παρόμοια ανησυχία εκφράζεται ατεκμηρίωτα από εκείνους που βλέπουν ότι ένας τέτοιος διάλογος οδηγεί στο συγκρητισμό. Αυτή ακριβώς η επιχειρηματολογία εκφράστηκε επίσημα από τον παραδοσιακό προτεσταντικό χώρο, όταν για πρώτη φορά στην παγκόσμια ιεραποστολή υποστηρίχθηκε η αναγκαιότητα του διαθρησκειακού διαλόγου ως ο πλέον αποδοτικός τρόπος επικοινωνίας με τους πιστούς άλλων θρησκευτικών παραδόσεων.

Εδώ θα πρέπει να σημειωθεί, ότι ο πραγματικός διαθρησκειακός διάλογος δεν είναι απλά ένας ακαδημαϊκός διάλογος (inter-religious dialogue), αλλά διάλογος και επικοινωνία με τους πιστούς των άλλων ζωντανών θρησκευμάτων (inter-faith dialogue). Εκείνοι που υποστηρίζουν (κυρίως επί τη βάσει της «οικονομίας του Αγίου Πνεύματος») τον διαθρησκειακό διάλογο, επιμένουν ότι ο αμοιβαίος σεβασμός, η οικοδόμηση αμοιβαίων σχέσεων, και η προώθηση μιας ενημερωμένης κατανόησης των άλλων δεν οδηγεί άκριτα στην άποψη ότι όλες οι θρησκείες είναι το ίδιο πράγμα. Αντίθετα, υποστηρίζουν ότι ο διάλογος και η συνεργασία είναι αναγκαίες, επειδή ακριβώς οι διάφορες θρησκευτικές παραδόσεις είναι διαφορετικές και προβάλλουν εναλλακτικά οράματα της πραγματικότητας. Στον διαθρησκειακό διάλογο η συνάντηση των θρησκειών θεωρείται ως «συνάντηση δεσμεύσεων και υποχρεώσεων», που έχει ως στόχο τη δημιουργία μιας «κοινωνίας των πιστών των διαφόρων θρησκευτικών κοινοτήτων». Ο

διαθρησκειακός διάλογος δεν αποβλέπει στη δημιουργία μια παγκόσμιας θρησκείας, ούτε αποτελεί προσπάθεια να υπονομευθεί η ιδιομορφία των θρησκειών. Είναι μια προσπάθεια προώθησης της συνεργασίας με απώτερο στόχο να διακονηθεί η ενότητα σε έναν κόσμο που κατακερματίζεται από διαιρέσεις και διαφωνίες.

(γ) Τέλος, η τρίτη περίπτωση αντιδράσεων προέρχεται από εκείνους που ασχολούνται με την παραδοσιακή ιεραποστολή της εκκλησίας. Αυτοί, μάλιστα, θεωρούν τον διαθρησκειακό διάλογο ως πραγματική απειλή. Το παλαιό ιεραποστολικό παράδειγμα, η κλασική δηλαδή έννοια της χριστιανικής ιεραποστολής ήταν βασισμένη στη διαίρεση του κόσμου σε «σωσμένους» και σε «εκείνους που έχουν ανάγκη σωτηρίας». Σε αυτό το όραμα οι πιστοί των άλλων θρησκευτικών παραδόσεων οδηγούνται νομοτελειακά στην απώλεια. Γι' αυτό και έχουν ανάγκη να ακούσουν το ευαγγέλιο, να το δεχτούν συνολικά, και να ανταποκριθούν στην πρόκληση να γίνουν και αυτοί μέλη των διαφόρων θεσμικών χριστιανικών ομολογιών, να ενταχθούν δηλαδή στην «σωσμένη χριστιανική κοινότητα». Ο διαθρησκειακός διάλογος για την αντίληψη αυτή απειλεί αυτή καθαυτή την ιεραποστολική υποχρέωση. Ευτυχώς οι περισσότερες εκκλησίες έχουν βαθμιαία απομακρυνθεί από αυτήν την κατανόηση της ιεραποστολής. Στην παγκόσμια ιεραποστολή η πρόταση για διαθρησκειακό διάλογο – ως μειοψηφούσα βέβαια άποψη προς την παλαιά κλασική – υποστηρίχτηκε ήδη από τον πρώτο παγκόσμιο ιεραποστολικό συνέδριο στο Εδιμβούργο της Σκωτίας το 1910. Επιβεβαιώθηκε εντονότερα στο δεύτερο ιεραποστολικό συνέδριο στην πόλη των Ιεροσολύμων το 1928, και με τη θεολογική συνδρομή της «οικονομίας του Αγίου Πνεύματος» (κυρίως εκ μέρους των Ορθοδόξων που την τελευταία πενήκονταετία μετέχουν πλέον θεσμικά στον οικουμενικό διάλογο) επικράτησε τελικά στο παγκόσμιο ιεραποστολικό συνέδριο του 1968 στην Πόλη του Μεξικού, όπου και θεμελιώθηκε θεολογικά η έννοια της ιεραποστολής ως «έργου του Θεού» (*Missio Dei*). Ήταν αυτή η έννοια της *Missio Dei* που απεμάκρυνε τελεσίδικα την παγκόσμια ιεραποστολή από τη διαίρεση του κόσμου σε «σωσμένους» και «μη σωσμένους», κάτι που ανάγκαζε ολόκληρες κοινότητες να αναγκάζονται να προσηλυτίζονται και να μετακινούνται από την μια θρησκευτική (ή και χριστιανική) κοινότητα στην άλλη για να εξασφαλίσουν τη σωτηρία τους. Αντ' αυτού το νέο «ιεραποστολικό παράδειγμα» επιβεβαιώνει ότι ο Θεός απεργάζεται τη σωτηρία για ολόκληρο τον κόσμο, και ότι η Εκκλησία είναι απλός διάκονος σε αυτήν την «αποστολή του Θεού». Με εργαλείο, μάλιστα την «οικονομία του Αγίου Πνεύματος» (παράλληλα και ταυτόχρονα με την «οικονομία του Υιού»), ο Θεός χρησιμοποιεί όχι μόνο την Εκκλησία, αλλά και πολλές άλλες δυνάμεις στον κόσμο για το έργο της σωτηρίας. Άλλωστε το Άγιο Πνεύμα «όπου θέλει πνεῖ» (Ιω 3,8)!

Διακήρυξη ανθρωπίνων ευθυνών

Τα τέλη του 20^{ου} αι., και συγκεκριμένα από την δεκαετία του '70, η παγκόσμια χριστιανική κοινότητα στρέφεται προς το αγωνιώδες ερώτημα αν είναι εφικτή μια αναστροφή της ομολογουμένως και εξ αντικειμένου ανήθικης παγκόσμιας τάξης πραγμάτων. Κάτι τέτοιο σε παγκόσμια κλίμακα είναι σχεδόν αδύνατο, όταν μάλιστα από την νεωτερικότητα και μετά η εκκλησίες, όπως άλλωστε όλες οι θρησκείες στον λεγόμενο δυτικό πολιτισμό έχουν τεθεί στο περιθώριο του δημόσιου βίου, ο οποίος από το Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο προσπαθεί να διευθετήσει την κοινωνική εξέλιξη με βάση την Διακήρυξη των Ανθρωπίνων Δικαιωμάτων (Declaration of Human Rights). Με την συνδρομή, λοιπόν, της συσσωρευμένης σοφίας των θρησκευτικών και ηθικών πνευματικών παραδόσεων στα πλαίσια του διαθρησκειακού διαλόγου αναζητείται μια νέα παγκόσμια ηθική βασισμένη στην ανθρωπίνη ευθύνη, παράλληλα με τα διεθνώς – πλην όμως ερήμην των θρησκειών – κατοχυρωμένα ανθρώπινα δικαιώματα. Η οικολογική κρίση, που όλο και περισσότερο δείχνει ανάγλυφα το εφιαλτικό της πρόσωπο, έχει πειστικά αποδείξει πως η διακήρυξη των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, που πολύ ορθά υιοθέτησε η παγκόσμια κοινότητα, και μάλιστα μέσω του διεθνούς δικαίου, είναι απελπιστικά ελλιπής αν δεν συνοδευτεί και από μια παράλληλη Διακήρυξη των ανθρωπίνων ευθυνών, Declaration of Human Responsibilities. Προς αυτή την κατεύθυνση άρχισαν να δραστηριοποιούνται οι θρησκείες, όχι μόνο στην Ευρώπη και την Αμερική, ούτε μόνο από την πλευρά των χριστιανικών ομολογιών, αλλά και στην Ασία και από την πλευρά των άλλων θρησκευτικών συστημάτων. Ειδικά εντός της χριστιανικής θρησκείας στα πλαίσια του οικουμενικού διαλόγου η Ορθόδοξη εκκλησία είναι εκείνη, η οποία περισσότερο από τις υπόλοιπες εκκλησίες και ομολογίες έχει ευαισθητοποιηθεί προς την κατεύθυνση της προώθησης της υιοθέτησης μιας Διακήρυξης ανθρωπίνων ευθυνών, αν και όχι με συστηματικό τρόπο, με την εμπλοκή δηλαδή του διεθνούς δικαίου.

Διακοινοβουλευτική Συνέλευση Ορθοδοξίας

Βιβλιογραφία: Επίσημη ιστοσελίδα: www.eiao.org. *Η Ορθοδοξία στη νέα ευρωπαϊκή πραγματικότητα*, Πρακτικά, Αθήνα 1994. Κ. Μυγδάλης, *Η Οικουμενικότητα της Ορθοδοξίας. Προβλήματα και Προοπτικές στη μεταπολεμική Ελλάδα*, Θεσσαλονίκη 2003, σ. 315εξ. Ντενίς Βαλέριεβιτς Αλεξέγιεφ, *Ευρωπαϊκή Διακοινοβουλευτική Συνέλευση της Ορθοδοξίας. Κοινωνικοπολιτικό φαινόμενο του τέλους του 20ου αιώνα* (διδασκαρική διατριβή στον τομέα της Φιλοσοφίας της Θρησκείας και Θρησκευσιολογίας της Φιλοσοφικής Σχολής του κρατικού Πανεπιστημίου Λεμονόσοφ), Μόσχα 2001 (ρωσικά). Χρ. Γιανναρά, *Πολιτιστική διπλωματία*, Ίκαρος, Αθήνα 2001, σ. 257.

Η Διακοινοβουλευτική Συνέλευση Ορθοδοξίας (Δ.Σ.Ο.) είναι το διακοινοβουλευτικό όργανο που δημιουργήθηκε με πρωτοβουλία της Βουλής των Ελλήνων. Στη Δ.Σ.Ο. συμμετέχουν κοινοβουλευτικές αντιπροσωπείες Κοινοβουλίων-μελών της οργάνωσης από: Αλβανία, Αρμενία, Βουλγαρία, Γεωργία, Ελλάδα, Εσθονία, Κύπρος, Καζακστάν, Λετονία, Λευκορωσία, Λιθουανία, Μολδαβία, Πολωνία, Ρουμανία, Ρωσική Ομοσπονδία, Σερβία και Μαυροβούνιο, Σλοβακία, Δημοκρατία της Τσεχίας, Ουκρανία και Φινλανδία καθώς και ομάδες βουλευτών από: Αυστραλία, Η.Π.Α., Ασία και Αφρική.

Οι σκοποί της Δ.Σ.Ο., όπως περιγράφονται στο άρθρο 3 της ιδρυτικής πράξης της, είναι: «...Η ανάδειξη του ρόλου της Ορθοδοξίας στο πλαίσιο της Ευρωπαϊκής Ένωσης, ως σημαντικής και αναγκαίας πολιτικής, πολιτιστικής και πνευματικής έκφρασης για τη διαμόρφωση της νέας ευρωπαϊκής πραγματικότητας... Η συμβολή του οικουμενικού και ενωτικού πνεύματος της Ορθοδοξίας, τόσο για την υπέρβαση των ακραίων εθνικιστικών, ομολογιακών και θρησκευτικών αντιθέσεων, όσο και για την εξεύρεση αποτελεσματικών μέσων προστασίας των εθνικών ή θρησκευτικών μειονοτήτων... Η συνεργασία με τους διεθνείς οργανισμούς, τόσο για το σεβασμό του πολιτιστικού και θρησκευτικού χάρτη της Ευρώπης και την προστασία από κάθε προσηλυτισμό, όσο και για την αποτροπή φαινομένων ομολογιακού ή θρησκευτικού ανταγωνισμού ή δραστηριοτήτων προσβολής της κοινωνικής ή πολιτικής ηθικής, τα οποία προκαλούν την θρησκευτική μισαλλοδοξία και τον εθνοφυλετικό φανατισμό στην Ευρώπη ...Η υποστήριξη του ρόλου του Ορθόδοξου πολιτισμού ως ενωτικής δύναμης στην ανατολική Ευρώπη και ως γέφυρα της Ευρώπης για τις σχέσεις της με τους άλλους πολιτισμούς».

Γενεσιουργός εκδήλωση της Δ.Σ.Ο. ήταν το πανευρωπαϊκό πολιτικό συνέδριο «Η Ορθοδοξία στη νέα ευρωπαϊκή πραγματικότητα» που οργάνωσε η Βουλή των Ελλήνων, που συνήλθε στο πνευματικό κέντρο «Παναγία η Φιλανθρωπινή», στην κοινότητα Ορμύλιας Χαλκιδικής, τον Ιούνιο του 1993. Κοινοβουλευτικοί, εκκλησιαστικοί και διανοούμενοι που συμμετείχαν στο συνέδριο, αφού συζήτησαν και ανέλυσαν την τρέχουσα διεθνή πολιτική και θρησκευτική πραγματικότητα, διαπίστωσαν την ανάγκη ύπαρξης και σύστασης πανευρωπαϊκού σώματος, στο οποίο θα συμμετέχουν βουλευτές από τα κοινοβούλια εκείνων των ευρωπαϊκών χωρών των οποίων μεγάλος αριθμός πολιτών βιώνει την Ορθόδοξη παράδοση του Χριστιανισμού, ή στις οποίες υπάρχουν οργανωμένες Ορθόδοξες Εκκλησίες.

Κατά τη διάρκεια του συνεδρίου τονίστηκε από όλους ο ενωτικός, οικουμενικός και υπερεθνικός χαρακτήρας της Ορθοδοξίας και ο ρόλος της στην ενωμένη Ευρώπη. Στην ομόφωνη διακήρυξή του τονίζονται τα εξής: «Το Συνέδριο καλεί τους Ορθόδοξους λαούς να αξιοποιήσουν την

ικανότητα της Ορθοδοξίας να υπερβαίνει τις όποιες τάσεις εθνικισμού ή αυταρέσκειας και, δια της ενότητάς της και της οικουμενικότητάς της, να τονίσει την ιδιαίτερη ταυτότητα της Βαλκανικής και της Ανατολικής Ευρώπης στον πλουραλισμό του κοινού Ευρωπαϊκού Οίκου και να αναζητήσει τρόπους με τους οποίους θα συμβάλει στην οικοδόμηση και εδραίωση της ειρήνης και της δικαιοσύνης στη νέα Ευρώπη».

Η Ιδρυτική Γενική Συνέλευση της Δ.Σ.Ο. πραγματοποιήθηκε, και πάλι με πρωτοβουλία της Βουλής των Ελλήνων, το Νοέμβριο του 1994, στην Αθήνα στην αίθουσα της Γερουσίας. Η δεύτερη Γενική Συνέλευση, που είχε κεντρικό θέμα «Η ανάπτυξη του Ορθόδοξου πολιτισμού και η πνευματική και ηθική εκπαίδευση» πραγματοποιήθηκε στη Μόσχα, στις 10-14 Ιουνίου 1995. Η τρίτη Γενική Συνέλευση έγινε στη Σόφια, στις 7-10 Ιουνίου 1996, και είχε θέμα «Η κοινωνική δράση της Ορθοδοξίας», και αποφασίστηκε η σύσταση πέντε επιτροπών εργασίας: για τα οικονομικά ζητήματα, για τα ζητήματα κανονισμού, για τα ατομικά δικαιώματα, για την κοινωνική δράση και για τα ζητήματα εκπαίδευσης. Στις 26-29 Ιουνίου 1997 πραγματοποιήθηκε στη Χαλκιδική η τέταρτη Γενική Συνέλευση της Ε.Δ.Σ.Ο. με θέμα «Η Ορθοδοξία στον ευρωπαϊκό πολιτισμό: ιστορία και προοπτικές». Στις 28 Ιουνίου-1 Ιουλίου 1998 συνήλθε στη Βαρσοβία η πέμπτη Γενική Συνέλευση της Ε.Δ.Σ.Ο, με θέμα: «Προβλήματα που δημιουργούν οι νέες αιρέσεις στην Ευρωπαϊκή Διακοινοβουλευτική Συνέλευση της Ορθοδοξίας και ο αποτελεσματικός τρόπος αντιμετώπισής τους». Η έκτη Γενική Συνέλευση συνήλθε στη Μόσχα και στην Αγία Πετρούπολη στις 20-25 Ιουνίου 1999. Θέμα της ήταν η «Νομοθετική προστασία της οικογένειας ως διαχρονικής αξίας». Η έβδομη Γενική Συνέλευση συνήλθε στα Ιεροσόλυμα στις 17-22 Ιουνίου 2000. Θέμα της είχε τη ρήση του Κυρίου «"Τίνα με λένουσιν οι άνθρωποι είναι;" εν έτει 2000 μ. Χ.». Η Όγδοη Γ.Σ. συνήλθε στην Πάτμο παρουσία του τότε Προέδρου του Ελληνικού Κοινοβουλίου κ. Α. Κακλαμάνη και της Επιτρόπου της Ευρωπαϊκής Επιτροπής η Κυρία Α. Διαμαντοπούλου με θέμα «Η συμβολή της Ορθόδοξης αντίληψης στην διευρυμένη Ευρωπαϊκή Ένωση» (2001). Η Ένατη Γ.Σ. πραγματοποιήθηκε στο Βουκουρέστι με την συμμετοχή του τότε Προέδρου του Κοινοβουλίου της Ρουμανίας κ. Valer Dorneanu και την παρουσία του Πατριάρχη της Ρουμανίας με θέμα: «Παγκοσμιοποίηση και Ορθοδοξία». Με, Η 10η ετήσια Γενική Συνέλευση της Δ.Σ.Ο πραγματοποιήθηκε στο Βίλνιους της Λιθουανίας το 2003 με θέμα : «Πόλεμος-Φτώχεια. Η Ορθόδοξη άποψη» και την παρουσία του Προέδρου του τοπικού Κοινοβουλίου κ. Arturas Paulauskas. Η 11η Γ.Σ. πραγματοποιήθηκε στο Κίεβο με θέμα: «Ασφάλεια με ελευθερία» με την παρουσία του Προέδρου του Κοινοβουλίου της Ουκρανίας κ. Volodymir Lytvyn (2004). Η 12^η Γ.Σ.έλαβε χώρα στο Ορθόδοξο Κέντρο του Οικουμενικού Πατριαρχείου στο Σαμπεζύ της Γενεύης με την παρουσία του Μητροπολίτη Ελβετίας κ. Ιερεμία και θέμα: «Ο Χριστιανισμός

μπροστά στις προκλήσεις της σύγχρονης εποχής» (2005). Η 13^η Γ.Σ. έλαβε χώρα στο Ελληνικό Ινστιτούτο Βυζαντινών και Μεταβυζαντινών Σπουδών της Βενετίας με θέμα: «Η συμβολή του Ορθόδοξου πολιτισμού στην οικοδόμηση της Νέας Ευρώπης» (2006). Η 14^η Γ.Σ. πραγματοποιήθηκε στην Αστανά της Δημοκρατίας του Καζακστάν από 20 έως 23 Ιουνίου 2007 με θέμα: «Ο Διαθρησκευτικός διάλογος ως παράγοντας ειρηνικών και δίκαιων σχέσεων μεταξύ των λαών». Η 15^η Γ.Σ. πραγματοποιήθηκε στη Ρόδο (26 – 28 Ιουνίου 2008) με θέμα: «Η κρίση του παγκοσμίου αξιακού συστήματος ως πρόκληση για την Χριστιανική ορθοδοξία». Η 16^η Γ.Σ. συνήλθε στο Βελιγράδι της Σερβίας με θέμα: «Η Παγκόσμια οικονομική κρίση και οι επιπτώσεις της στην κοινωνική – πνευματική – πολιτιστική παράδοση της Ευρώπης. Ο ρόλος της Ορθοδοξίας» (2009). Η 17^η Γ.Σ. πραγματοποιήθηκε στο Ερεβάν της Αρμενίας και είχε θέμα «Η συνεισφορά της Ορθοδοξίας στο γίνεσθαι και την ανάπτυξη της κρατικής υποστάσεως των χωρών της ανατολικής Χριστιανικής παράδοσης». Στην τελευταία, 18^η Γενική Συνέλευση που συνήλθε στο Παρίσι (2011) με θέμα: «Οι θρησκευτικές αξίες στον κόσμο της οικονομικής κρίσης». συμμετείχαν είκοσι πέντε κοινοβούλια.

Εκτός των ετησίων Γ.Σ. η Δ.Σ.Ο. οργάνωσε σε διάφορα μέρη της υφηλίου ενδιαφέρουσες ημερίδες και σεμινάρια, ενώ παράλληλα έλαβε σημαντικές πρωτοποριακές πρωτοβουλίες, οι σπουδαιότερες των οποίων τα τελευταία χρόνια ήταν οι εξής: Σεμινάριο με θέμα: «Ορθοδοξία και Παιδεία: Το μάθημα των θρησκευτικών ως μάθημα ταυτότητας και πολιτισμού» στην Ακαδημία Θεολογικών Σπουδών της Ι. Μ. Δημητριάδος (Βόλος 15 - 17 Μαΐου 2004). Πολιτικό συνέδριο με θέμα: «Έθνος, Θρησκείες - Ορθοδοξία και τα νέα ευρωπαϊκά δεδομένα», σε συνεργασία με το Ευρωπαϊκό Κοινοβούλιο και την Ευρωπαϊκή Επιτροπή (Αθήνα, 17-19 Απριλίου 2005). Η έκδοση τιμητικού τόμου αφιερωμένου στον μακαριστό Μητροπολίτη Δαμασκηνό Παπανδρέου με τίτλο «Εκκλησία - Οικουμένη - Πολιτική», και η παρουσίασή του στην Αθήνα (31 Οκτωβρίου 2007). Διεθνές συνέδριο με θέμα «Η Ορθοδοξία μπροστά στα μεγάλα κοινωνικά και οικονομικά προβλήματα της Αφρικής. Η συμβολή των μονοθεϊστικών θρησκειών στην επίλυσή τους», που έγινε στο Γιοχάνεσμπουργκ της Νοτίου Αφρικής (2 Δεκεμβρίου 2005), σε συνεργασία με το Τμήμα Νεοελληνικών και Λατινικών Σπουδών του τοπικού Πανεπιστημίου. Διεθνές Συνέδριο στη Βηθλεέμ με θέμα: «Ο ρόλος των παραδοσιακών θρησκειών στην εύρεση ειρηνικών λύσεων και απαντήσεων στις προκλήσεις των παγκοσμίων θρησκευτικών απειλών και συρράξεων». (11 – 14 Φεβρουαρίου 2009). Διεθνές Συνέδριο για την παγκόσμια οικονομική κρίση, που πραγματοποιήθηκε στην Αιδηψό Ευβοίας (28 Μαΐου 2009), με θέμα: «Η Ορθόδοξη κοινότητα σε δοκιμασία από την παγκόσμια οικονομική κρίση». Συνέδριο με θέμα «Οι ακραίες εκφράσεις των Μονοθεϊστικών θρησκειών ως στοιχεία υπονόμησης της κοινωνικής

συνοχής», που πραγματοποιήθηκε στο Γιοχάνεσμπουργκ (11 – 15 Απριλίου 2010) όπου υπογράφηκε και διεθνής συμφωνία με το Παναφρικανικό Κοινοβούλιο. Ημερίδα με θέμα: «Η διαμόρφωση των σχέσεων Εκκλησίας - Πολιτείας κατά τον Απόστολο Παύλο και την Ορθόδοξη Ανατολική Παράδοση» στο Ελσίνκι (18 Οκτωβρίου 2011). Η πιο πρόσφατη επιστημονική εκδήλωση της ΔΣΟ ήταν η διαθρησκειακή και διαπολιτιστική διημερίδα, την οποία διοργάνωσε με τις ευλογίες της Α. Θ. Παναγιότητος του Οικουμενικού Πατριάρχου κ.κ. Βαρθολομαίου και θέμα «Η κοινωνική διάσταση των μονοθεϊστικών θρησκειών», και έλαβε χώρα στην Κωνσταντινούπολη (3-4 Μαρτίου 2013) στα πλαίσια της τακτικής συνεδρίασης της Διεθνούς Γραμματείας και των Προέδρων των Επιτροπών της.

Το 2013 με τη συμπλήρωση 20ετίας από την πρώτη καταστατική της συνέλευση, η ΔΣΟ θα εορτάσει στην Πνύκα των Αθηνών, παράλληλα με τις εορτές του Αποστόλου Παύλου, τη 20^η επέτειο από την ίδρυσή της Με βάση τις πρόσφατες επίσημες Ορθόδοξες, Οικουμενικές και Διαθρησκειακές διακηρύξεις, η ΔΣΟ καλείται ως κοινοβουλευτικό θεσμός να προωθήσει, παράλληλα με την Οικουμενική Διακήρυξη των Ανθρωπίνων Δικαιωμάτων, και μια Οικουμενική Διακήρυξη των Ανθρωπίνων Ευθυνών, κάτι που στην εποχή της παγκοσμιοποίησης μόνο ένα ισχυρό κίνημα από τους πιστούς των ανά τον κόσμο θρησκειών μπορεί να προωθήσει. Και προς την κατεύθυνση αυτή η ΔΣΟ, αν δραστηριοποιηθεί με αποτελεσματικότητα, θα έχει μοναδική ευκαιρία να διαδραματίσει παγκοσμίως πρωτοποριακό ρόλο, κάτι που θα αναγνωριστεί από όλες τις υγιείς πνευματικές δυνάμεις της υφηλίου.

Λειτουργική αναγέννηση

Βιβλιογραφία: «Ορθόδοξη Λειτουργική Αναγέννηση και η Ορατή Ενότητα», Τ. FitzGerald-P. Bouteneff (εκδ.), *Turn to God – Rejoice in Hope. Orthodox Reflections on the Way to Harare*, Orthodox Task Force WCC, 1998, σελ. 139-146, και σε ελληνική μετάφραση από τον υπογράφωντα, αρχικά στο περιοδικό *Καθ' Οδόν* 15 (2000), σελ. 89-97. *Λατρεύσωμεν ευαρέστως τω Θεώ. Το αίτημα της λειτουργικής ανανέωσης στην Ορθόδοξη Εκκλησία*, Πρακτικά του Β' Λειτουργικού Συμποσίου Στελεχών Ιερών Μητροπόλεων, Αποστολική Διακονία της Εκκλησίας της Ελλάδος, Αθήνα 2003. *Γλώσσα και Λατρεία – Νοσηιρχία ή Μέθεξις; Πρακτικά Ημερίδος 17 Απριλίου 2010*, Έκδοσις Ι. Ν. Αγίας Παρασκευής Αττικής, Αθήνα 2010. Αρχιμανδρίτου (τότε, μετέπειτα Αρχιεπισκόπου) Χριστοδούλου Κ. Παρασκευαΐδη, *Εγχειρίδιον ιεροψάλτου. Βασικαί του ιεροψάλτου υποχρεώσεις εις την Λειτουργικήν Αναγέννησιν*, Αθήνα 1971. (Μητρ. Τυρολόης) Παντελεήμονα Ροδόπουλου, «Η λειτουργική κίνησις και απόψεις περί του εκσυγχρονισμού της λατρείας εις την Εκκλησίαν της Ελλάδος», *Επιστημονική Επετηρίς Θεολογικής Σχολής Θεσσαλονίκης* 19 (1972, ειδικόν τεύχος) 389-401. (Μητρ. Σηλυβρίας) Αιμιλιανού Τιμιάδη, «Δια μίαν λειτουργικήν ζωήν», *Εκκλησία* 58 (1981) σελ. 483εξ. (Μητρ. Κοζάνης) Διονυσίου Α. Ψαριανού, «Μετά αιδούς και ευλάβειας», *Αναφορά εις μνήμην μητροπολίτου Σάρδεων Μαξίμου 1914-1986*, τομ. Β' Γενεύη 1989, 147-64. (Μητρ. Νικοπόλεως και Πρεβέζης) Μελετίου Καλαμαρά, *Μέθεξις ή κατανόηση; Έκδοσις Ι. Μητροπόλεως Νικοπόλεως*,

Πρόβεζα 2011. (Μητρο. Περγάμου) Ιωάννου Ζηζιούλα (J. Zizioulas), *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church*, Crestwood 1985. του ίδιου, «The Mystery of the Church in Orthodox Tradition», *One in Christ* 24 (1988) σελ. 294-303. Του ίδιου, *Comments on Western Ecclesiology*, Πανεπιστημιακές παραδόσεις, Θεσσαλονίκη 1986, μελέτη που δυστυχώς είναι ακόμη ανέκδοτη τύποις στα ελληνικά, που όμως είναι προσβάσιμη στο διαδίκτυο στα αγγλικά <http://www.oodegr.com/english/dogmatiki1/F3c.htm>). (Μητρο. Ναυπάκτου και Αγίου Βλασίου) Ιερόθεου Βλάχου, *Ορθόδοξη ψυχοθεραπεία*, Έδεσσα 1986. του ίδιου, *Το πρόσωπο στην Ορθόδοξη Παράδοση*, Ιερά Μονή Γενεθλίου της Θεοτόκου 2005. (Μητρο. Καισαριανής, Βύρωνος και Υμηττού) κ. Δανιήλ Πουρτσουκλή, «Ανοίκειος αναγωγή ή Απάντησις εις ανατιολόγητον έλεγχον υποτιθεμένων κακοδοξιών», *Εκκλησία* 80 τ. 3 (2003), σελ. 183-189. (Ηγουμένου της Ι. Μ. Γρηγορίου) Γεωργίου Καψάνη, «Η Θεία Ευχαριστία κέντρον της Ορθοδόξου λατρείας», *Θέματα Εκκλησιολογίας και Ποιμαντικής*, Θεσσαλονίκη 1975, σελ. 33-49. π. Α. Σμέμαν, «Θεολογία και Ευχαριστία», *Θεολογία. Αλήθεια και Ζωή*, Αθήνα 1962, σελ. 89-127. του ίδιου, «Θεολογία και Λειτουργία», *Η αποστολή της Ορθοδοξίας στο σύγχρονο κόσμο*, Αθήνα 1983, σελ. 159-179. του ίδιου, «Τα άγια τοις αγίοις. Μερικές σκέψεις για τη θεία μετάληψη», *Μεγάλη Σαρακοστή*, Αθήνα 1981, σελ. 123-155. Του ίδιου, *Η Εκκλησία προσευχομένη*, Αθήνα 1991. π. Γεωργίου Φλορόφσκυ (G. Florovsky), «The Elements of Liturgy», στο C. Patelos (εκδ.), *The Orthodox Church in the Ecumenical Movement*, Geneva 1978, 172-182, σελ. 172. π. Ιωάννη Meyendorff, *Byzantine Theology*. New York 1978 (και σε ελληνική μετάφραση, εκδ. Ίνδικτος, σειρά Ιδιόμελα, Αθήνα 2011). Του ίδιου, “Does Christian Tradition Have a Future,” *SVTQ* 26 (1982) 139-154. π. Κ. Παπαγιάννη, «Η Αγ. Γραφή εν τη θεία λατρεία. Η σημερινή της θέσις-Επιβαλλόμενοι μεταρρυθμίσεις», *Γρηγόριος ο Παλαμάς* 49 (1966) 234-248. Α. Καλύβα, *Η Μεγάλη Εβδομάδα και το Πάσχα στην Ελληνορθόδοξη Εκκλησία*, μετ. Δ. Κούκουρα Θεσσαλονίκη 1999. π. Δ. Τζέρπου, «Προς μία ανανέωση της εκκλησιαστικής μας λατρείας», *Εκκλησία* 76 τ. 12 (1999), σελ. 270εξ. (και στη συλλογή άρθρων του με τίτλο *Λειτουργική Ανανέωση. Δοκίμια Λειτουργικής Αγωγής Κλήρου και Λαού Α'*, Αθήνα 2001, σελ. 11-29). Π. Τρεμπέλα, «Η Θ. Ευχαριστία κατά την συνάρθρωσιν αυτής προς τα άλλα Μυστήρια και μυστηριοειδείς τελετάς», *ΕΥΧΑΡΙΣΤΗΡΙΟΝ τω διδασκάλω Αμίλκα Σ. Αλιβιζάτω*, Αθήνα 1958, σελ. 462-472. Ε. Θεοδώρου, *Μαθήματα Λειτουργικής Α'* Αθήνα 1975, σελ. 358εξ. Ι. Φουντούλη, *Περί μίαν μεταρρυθμισιν της θείας λειτουργίας*, Θεσσαλονίκη 1961. Π.Βασιλειάδη (P. Vassiliadis), *Eucharist and Witness. Orthodox Perspectives on Unity and Mission of the Church*, Geneva-Boston 1998. Του ίδιου, *LEX ORANDI. Λειτουργική θεολογία και λειτουργική αναγέννηση*, εκδ. Ίνδικτος Αθήνα, 2005. Του ίδιου, «Ορθοδοξία και Λειτουργική Αναγέννηση», *Καθ' Οδόν* 1 (1992), σελ. 57-68. του ίδιου, «Λειτουργική αναγέννηση και εκκοσμίκευση», *Διάβαση* τ. 38 (Ιούλιος-Αύγουστος 2002), σελ. 9-20. Γ. Φίλιας, *Παράδοση και Εξέλιξη στη Λατρεία της Εκκλησίας*, Εκδόσεις Γρηγόρη, Αθήνα 2006. Ν. Σ. Μιλόσεβιτς, *Η Θεία Ευχαριστία ως κέντρον της Θείας Λατρείας*, Θεσσαλονίκη 1995. Valerie Karras, “Orthodox Theologies of Women and Ordained Ministry,” Α. Papanikolaou – Ε. Prodromou (εκδ.), *Thinking through Faith: New Perspectives from Orthodox Christian Scholars*, SVS Press: Crestwood 2008, 113-158. Η. Wybrew, *The Orthodox Liturgy. The Development of the Eucharistic Liturgy in the Byzantine Rite*, New York 1990. Του ίδιου, «The Development of the Eucharistic Worship. Tradition and Change», *Sobornost* 18 1996, 9-18, σελ. 18. D. W. Fagerberg, *What is Liturgical Theology. A Study in Methodology*, Minnesota 1992. Α. Η. Couratin, “The Liturgy,” *The Pelican Guide to Modern Theology Vol. 2 Historical Theology*, London 1969, 131-240, σελ. 184. James George Frazer, *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*, (New York) 1922, και σε ελληνική μετάφραση, εκδόσεις Εκάτη Αθήνα 2000. Ludwig Wittgenstein, *Remarks on Frazer’s Golden Bough*, Doncaster 1979. Edward Farley, *Deep Symbols. Their Postmodern Effacement and Reclamation*, Valley Forge 1996. Ulrich Duchrow and Franz Hinkelammert in their book entitled, *Property for People, Not for Profit: Alternatives to the Global Tyranny of Capital*, London 2004. Των ιδίων,

1. *Η Λειτουργική αναγέννηση ως ιεραποστολικό αίτημα.*

Η λειτουργική αναγέννηση ως παγκόσμιο χριστιανικό αίτημα έχει αναμφίβολα τις απαρχές του στην περίοδο της νεωτερικότητας. Σχετίζεται με το πρόβλημα των σχέσεων θεολογίας-λειτουργίας, ή ευρύτερα με τη διαλεκτική μυστηρίου-λόγου. Στην επιστημονική κοινότητα εξεταζόταν πάντα στα πλαίσια της αντίδρασης της Εκκλησίας (κυρίως της Καθολικής) κατά τις αρχές του περασμένου κυρίως αιώνα στο κυρίαρχο αίτημα του μοντερνισμού. Αντίθετα, η επαναφορά του αιτήματος στις μέρες μας, τουλάχιστον από τον υπογράφοντα, δεν εμπεριέχει καμιά αντι-νεωτερική διάσταση, αλλά αποτελεί νομοτελειακό ιεραποστολικό αίτημα που εντάσσεται στα πλαίσια της «μετανεωτερικής κατάστασης» (postmodern condition). Χωρίς να αποκλείω την όποια «συνέχεια» και σχέση με την «λειτουργική κίνηση» (προδρομικό φαινόμενο της μεγάλης επανάστασης της Β' Βατικανής Συνόδου της Καθολικής Εκκλησίας, αλλά και του λοιπού δυτικού χριστιανικού κόσμου), υπάρχει αναμφίβολα διαφορά και «ασυνέχεια», στο βαθμό που πλέον έπαψαν να δαιμονοποιούνται από την Εκκλησία τα θετικά στοιχεία του Διαφωτισμού, εντασσόμενα απλώς στα πλαίσια της μετανεωτερικότητας. Και αυτό κατέστη δυνατό, στα πλαίσια της λειτουργικής αναγεννήσεως, κυρίως μετά τη συμβολή του Wittgenstein.

Κατά τη εποχή της νεωτερικότητας, σύμφωνα με την εγγελιανή – με την ευρύτερη έννοια – ανάλυση της ιστορίας, η πορεία του ανθρώπινου πολιτισμού δεν είναι παρά το πεδίο διαμάχης τριών αντικρουόμενων αντιλήψεων: της μαγείας, της θρησκείας και της επιστήμης. Η διαμάχη αυτή μαρτυρεί τη σταδιακή βελτίωση του ανθρώπινου πνεύματος, καθώς οι υποδεέστερες εκφράσεις – η μαγεία δηλαδή και η θρησκεία, που κατά κύριο λόγο εκφράζεται τελετουργικά – υποχωρούν (κατά τον Έγελον) μπροστά στην ανωτερότητα της επιστήμης. Ο διάσημος μάλιστα ανθρωπολόγος Frazer στο έργο του *Ο Χρυσός Κλώνος* διατύπωσε την άποψη, που δυστυχώς είχε γίνει παλαιότερα αξίωμα στις ανθρωπιστικές επιστήμες, ότι οι μαγικο-θρησκευτικές και μυστηριακές/ λειτουργικές απόψεις και θεωρίες δεν είναι παρά εσφαλμένες υποθέσεις, και πως οι λατρευτικές τελετές αποτελούν απέλπιδες και απεγνωσμένες προσπάθειες να δώσουν λύση στα φυσικά και μεταφυσικά φαινόμενα. Χαρακτήριζε, μάλιστα τις θρησκευτικές λατρευτικές τελετές πρωτόγονη επιστήμη.

Οι απόψεις αυτές έγιναν καθολικά αποδεκτές στο χώρο της επιστήμης, με τους θεολόγους να βρίσκονται σε θέση άμυνας, κρατώντας μίαν απολογητική στάση, χωρίς όμως να είναι σε θέση να διατυπώσουν αξιόπιστη και πειστική επιστημονικά εναλλακτική πρόταση. Όλα αυτά

μέχρι και αρκετά πρόσφατα, στα τέλη του περασμένου (20^{ου} μ.Χ.) αι., όταν ο Ludwig Wittgenstein στη μελέτη του με τίτλο «Παρατηρήσεις στο Χρυσό Κλώνο του Frazer» ανέτρεψε πλήρως τις νεωτερικές περί θρησκείας και λειτουργίας απόψεις, αποκαθιστώντας την από αρχαιοτάτων χρόνων σπουδαιότητα της λατρευτικής πράξης, καθώς και την «εκφραστική» δυναμική των θρησκευτικών τελετών. Έτσι έπαψε να ισχύει στην επιστημονική κοινότητα η αντίληψη ότι «οι μυστηριακές τελετές είναι απόρροια πρωτόγονων ή ελαττωματικών πεποιθήσεων και πιστεύω», και έγινε βαθμιαία δεκτό ότι προέρχονται από την ανάγκη των κοινωνιών, όχι να εξηγήσουν, αλλά να «εκφράσουν» κάτι το μοναδικό, στην περίπτωση της χριστιανικής Εκκλησίας την εμπειρία του βιώματος εδώ και τώρα (έστω και προληπτικά) της Βασιλείας του Θεού.

Ο Edward Farley, στο ενδιαφέρον έργο του για τη σημασία των συμβόλων και την εκ νέου ενεργοποίησή τους στη μεταμοντέρνα εποχή, παρατηρεί ότι «πολλά από τα προβλήματα της σύγχρονης κοινωνίας, οφείλονται εν μέρει στην απώλεια των 'βαθέων συμβόλων', εκείνων δηλαδή των αξιών με τις οποίες η κάθε κοινωνία αυτοπροσδιορίζεται και εκπληρώνει τις επιδιώξεις της. Οι αξίες αυτές προσδιορίζουν την πίστη, την ηθική και τη δράση των μελών της κοινότητας, συγκροτούν τη συνείδηση των ατόμων και διατηρούν τη συνοχή της κοινωνίας. Στη σύγχρονη κοινωνία αυτά τα θεμελιώδη για την πνευματική υπόσταση και επιβίωση του ανθρώπου σύμβολα έχουν περιθωριοποιηθεί σε τέτοιο βαθμό που είναι σχεδόν αδύνατη η επαναδραστηριοποίησή τους. Για το λόγο αυτό ο σύγχρονος άνθρωπος ή θα πρέπει να επαναπροσδιορίσει αυτά τα σύμβολα, ή θα πρέπει πλέον να μάθει να ζει χωρίς αυτά» (Farley 3). Η λειτουργική αναγέννηση επιδιώκει το πρώτο, χωρίς όμως να δαιμονοποιεί το δεύτερο, όπως έκανε τον περασμένο αιώνα, επηρεαζόμενη από το σύνδρομο του αντι-μοντερνισμού.

Κατά την εύστοχη παρατήρηση σχετικά με την Ορθόδοξη λειτουργική πραγματικότητα από γνωστό λειτουργιολόγο και γνώστη της Ορθοδοξίας, «η Ευχαριστία από απλό κοινό δείπνο μετεξελίχθηκε σε τελετουργική πράξη, από τον οικιακό περιορισμό μετεπήδησε στην δημόσια μεγαλοπρέπεια, από βρώση και πόση κατέληξε στο δέος του μυστηριώδους, από τη διαφάνεια και την εις επήκοον πάντων επιτέλεση των δρωμένων στην απόκρυψη και τη σιωπή, από την Ευχαριστία ως μαζική εμπειρία σε Δείπνο του Κυρίου. Αναμφίβολα, ουσιαστικές αλλαγές έχουν επιτελεστεί στον αιώνα που πέρασε. Είναι μάλιστα απίθανο η ευχαριστιακή πράξη να παραμείνει ως έχει τον αιώνα και τη χιλιετία που έρχεται» (Wybrew 1996, 18).

2. Προδρομικά φαινόμενα λειτουργικής αναγέννησης στον Ορθόδοξο χώρο.

Κατά την πρώτη φάση της η λειτουργική αναγέννηση σε διαχριστιανικό επίπεδο ήταν καρπός της περίφημης «λειτουργικής

κίνησης». Συνδέεται, όμως, και με την επαναβεβαίωση στο τέλος του 20^{ου} αιώνα της σπουδαιότητας της ευχαριστιακής πράξης της χριστιανικής κοινότητας (παράλληλα με τη θεολογική της παραγωγή, και μάλιστα για την ακρίβεια πάνω απ' αυτήν). Στη νεώτερη, βέβαια, εξέλιξή της, με τη βοήθεια της και «βιβλικής αναγέννησης», δεν μπορεί με κανένα τρόπο να αγνοήσει και την διαφαινόμενη στον επιστημονικό κόσμο – και μάλιστα πέρα από ομολογιακές ταυτότητες – σύγκληση σε ό, τι αφορά τον «περιεκτικό» (και όχι «αποκλειστικό», *disciplina arcane*) χαρακτήρα του ευχαριστιακού γεγονότος στην αρχέγονη χριστιανική κοινότητα. Αποτελεί, ως εκ τούτου, αναπόσπαστο στοιχείο της χριστιανική μαρτυρίας. Προτιμώ τον όρο «αναγέννηση» από τους συναφείς «μεταρρύθμιση» και «ανανέωση», χωρίς βέβαια να τους απορρίπτω, λόγω της βιβλικής του προέλευσης (Α' Πε 1,3. πρβλ. επίσης Β' Κορ 4,16. Ρωμ 12,2 κλπ), αλλά και για να αποτραπούν τυχόν συνειρμικές αναφορές τόσο στην μεταρρυθμιστική λογική του προτεσταντικού κινήματος, όσο και στο κοσμικό αίτημα της εγκατάλειψης της παραδόσεως προς όφελος της διαρκούς ανανέωσης.

Πολύ συνοπτικά, λοιπόν, η λειτουργική αναγέννηση (κατ' άλλους ανανέωση) ήταν απόρροια τριών εξελίξεων στο χώρο της επιστήμης και της εκκλησιαστικής ζωής: (α) της ανάπτυξης της επιστήμης της “πολιτιστικής ανθρωπολογίας”, (β) της καταλυτικής επίδρασης που είχε η «λειτουργική κίνηση» σε όλες ανεξαιρέτως τις χριστιανικές ομολογίες, και (γ) της δημιουργίας ενός νέου κλάδου στην επιστήμη της θεολογίας, εκείνου της «λειτουργικής θεολογίας», μάλιστα με ουσιαστική Ορθόδοξη συμβολή (Fagerberg).

(α) *Η πολιτιστική ανθρωπολογία.* Η πολιτιστική ανθρωπολογία, και γενικότερα οι κοινωνικές επιστήμες, ήταν εκείνες που έφεραν τα πάνω κάτω στις ανθρωπιστικές επιστήμες. Δεν είναι μόνον η αναγνώριση πέρα από κάθε αμφισβήτηση της στενής σχέσης λατρείας και πολιτισμού (*cult-culture*), ούτε η ανάδειξη της τελετουργικής έκφρασης των θρησκευτικών κοινοτήτων (*ritual*) από δευτερεύον και περιθωριακό σε πρωτεύον και ουσιαστικό στοιχείο· είναι κατά κύριο λόγο η αξιωματική θέση ότι η κοινή λατρεία των διαφόρων κοινωνιών, από τις πλέον πρωτόγονες μέχρι και τις πλέον πρόσφατες, σχεδόν πάντοτε προσδιορίζει και την ταυτότητα και τον πολιτισμό τους. Η διαπίστωση αυτή θα πρέπει να είχε καταλυτική επίδραση στη σχετική επικράτηση στους χριστιανικούς κύκλους, αλλά και στη θεολογική επιστήμη, της αντίληψης ότι η Ευχαριστία, ως το κέντρο και το προσδιοριστικό στοιχείο της χριστιανικής λατρείας (Τρεμπέλας, Μιλόσεβιτς), προσδιορίζει το *είναι* και την *ταυτότητα* της Εκκλησίας.

(β) *Η λειτουργική κίνηση.* Με βάση την αξιωματική αυτή διαπίστωση, ότι δηλαδή η λειτουργία αποτελεί το *είναι* και την αυθεντική ζωή της Εκκλησίας, άρχισε στις αρχές του περασμένου αιώνα στους κόλπους της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας η περίφημη *λειτουργική κίνηση*, ένα από τα

σημαντικότερα θεολογικά κινήματα του περασμένου αιώνα. Στο μανιφέστο που κυκλοφόρησε το 1909 ο Dom Lambert Beauduin υπογράμμισε τους εξής τρεις κύριους άξονες κινήματος: τον λειτουργικό, τον εκκλησιολογικό και τον οικουμενικό· σωστότερες δηλαδή λατρευτικές τελετές, αυθεντικότερες εκκλησιολογικά και περισσότερο οικουμενικά προσανατολισμένες. Κοινός παρονομαστής όλων των παραπάνω ήταν η ενεργός συμμετοχή του συνόλου της λατρευτικής κοινότητας στην κοινή λατρεία της Εκκλησίας.

(γ) Η λειτουργική θεολογία. Τέλος, η λειτουργική θεολογία προήλθε ουσιαστικά από τη συνάντηση της δυτικής θεολογίας με την αυθεντική λειτουργική παράδοση της Ανατολής, με αφετηρία βέβαια τη λειτουργική κίνηση. Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο π. Aidan Kanavagh, η ενδημική κρίση του δυτικού πολιτισμού οφείλεται κατά ένα μεγάλο ποσοστό στη διαμόρφωση μιας αντίληψης για τη «λατρεία» εντελώς διαφορετικής από εκείνη της αρχαίας «λειτουργίας» (Fagerberg 180εξ). Η λειτουργική θεολογία εξετάζει όχι τόσο το “πώς” αλλά το “τι” της λειτουργικής πράξης. Αντικειμενικός της στόχος δεν είναι να κάνει τη λειτουργία (και ιδιαίτερα την κύρια έκφρασή της, την Ευχαριστία) αντικείμενο μελέτης – αυτό είναι το έργο της “θεολογίας της λατρείας” – ούτε πηγή της δογματικής θεολογίας – αυτό είναι έργο της “θεολογίας που απορρέει από τη λατρεία”. Τόσο στη «θεολογία της λατρείας», όσο και στη «θεολογία (που απορρέει) από τη λατρεία», η λειτουργία προσδιορίζεται – μερικές μάλιστα φορές αποκλειστικά – ως η λατρευτική έκφραση της πίστεως, εξαντλείται με άλλα λόγια στην τυπική διάταξη (ordo) και περιορίζεται στο δομικό μόνο στοιχείο του λειτουργικού γεγονότος της κοινότητας. Η «λειτουργική θεολογία» ξεκινάει, βεβαίως, από την ιστορική μελέτη της λατρείας, η ιστορική όμως αυτή μελέτη είναι απλώς το σημείο εκκίνησης, όχι ο απώτερος στόχος της. Γι’ αυτό και σημείο αναφοράς, αλλά και κύριο αίτημα της λειτουργικής θεολογίας, είναι η «λειτουργική αναγέννηση».

Είναι, επομένως, αυτονόητο πως χωρίς την εκκλησιολογική κατανόηση της χριστιανικής πίστεως και αυτοσυνειδησίας δεν μπορεί να υπάρξει λειτουργική θεολογία. Η τελευταία συνδέεται περισσότερο με την εκκλησιολογία, και λιγότερο, θα ’λεγα καθόλου, με την τελετουργική. Γι’ αυτό και η «λειτουργία» στην αυθεντική έκφρασή της αποστασιοποιείται πλήρως από κάθε είδους λατρευτικές (cultic) και τελετουργικές (ritual) κατηγορίες. Όπως ο χριστιανισμός στην αυθεντική του μορφή είναι το «τέλος» της θρησκείας (ο όρος με τη βιβλική του σημασία, πρβλ. Ρωμ 10:4), έτσι και η «λειτουργία» θα μπορούσε κανείς να πει είναι το τέλος της «λατρείας» ως απλής τελετουργίας.

Η «λειτουργική θεολογία» στηρίζεται σε μια βασική προϋπόθεση: την αναγνώριση της προτεραιότητας της «εμπειρίας» έναντι της «θεολογίας» με την κλασική της έννοια. Όπως η «κλήση» τον θεού προς τους ανθρώπους «ίνα ζώην έχωσιν και περισσόν έχωσιν» (Ιω

10:10) προηγείται της «ανταπόκρισης» των ανθρώπων, κατά παρόμοιο τρόπο και η «λειτουργία» προηγείται της «θεολογίας», αφού η συνάντηση του τριαδικού Θεού με τον άνθρωπο προηγείται της όποιας «θεολογικής» έκφρασης και διατύπωσης (γραπτής ή προφορικής) αναφορικά με αυτή τη συνάντηση. «Λειτουργία» είναι αυτή ακριβώς η συνάντηση, επιπλέον όμως και η θεολογική ανταπόκριση σ' αυτή τη συνάντηση/κλήση. Αυτό σημαίνει πως η λειτουργική θεολογία είναι η κυρίαρχη θεολογία της Εκκλησίας, με άλλα λόγια είναι *theologia prima* και όχι *theologia secunda*, όπως ήταν κατά το παρελθόν η κλασική λειτουργική. Αν όμως η «λειτουργική θεολογία» είναι *theologia prima*, τότε ακόμη και κλασική δογματική θα πρέπει να εκλαμβάνεται ως *theologia secunda*.

3. Θεμελιώδεις αρχές και θεολογικό/εκκλησιολογικό κριτήριο της λειτουργικής αναγεννήσεως.

Το αίτημα της λειτουργικής αναγεννήσεως οφείλει απαραίτητως να βασίζεται σε ορισμένες θεμελιώδεις αρχές, οι οποίες πρέπει να διέπουν την κάθε χριστιανική λατρεία. Οι αρχές αυτές μπορούν πολύ σύντομα να περιγραφούν ως εξής:

α. Η λατρεία για να είναι αληθινή πρέπει να είναι ταυτόχρονα *θεοκεντρική* και *διαλογική*. Να περιλαμβάνει δηλαδή και το λόγο του Θεού προς τους ανθρώπους και τον ανθρώπινο αίνο, δοξολογία, ικεσία και παράκληση, που προσφέρεται σ' Αυτόν. Στη αληθινή λατρεία ο Θεός πρέπει να είναι παρών μεταξύ των πιστών και οι πιστοί παρόντες ενώπιον του Θεού. β. Η λατρεία πρέπει να είναι *εσχατολογική*. Να στοχεύει δηλαδή στην τελική ενότητα των πιστών «εν Χριστώ». γ. Η λατρεία πρέπει να είναι *ευαγγελική* και υπ' αυτήν την έννοια *διδασκτική*. Να αναπαριστά δηλαδή ολόκληρη την ιστορία της θείας οικονομίας. Να στοχεύει πολύ πιο πέρα από τις λατρευτικές συνάξεις καθαυτές και να αποβλέπει στην ανανέωση της ανθρώπινης κοινωνίας (μετα-λειτουργία). δ. Η λατρεία, ως εκ τούτου, πρέπει να είναι *ιεραποστολική*. Δεν μπορεί να είναι αυτοσκοπός, αφού πρωταρχικός της στόχος είναι να φέρει τους πιστούς σε κοινωνία με τον Τριαδικό Θεό και τους ανθρώπους μεταξύ τους και με όλη τη κτιστή δημιουργία. ε. Η λατρεία πρέπει να έχει *μορφωτική αποστολή*. Να είναι δηλαδή δίαυλος μέσα απ' τον οποίο η πίστη της Εκκλησίας - η θεολογία και η πράξη της - θα διαχέεται από γενιά σε γενιά, διαμορφώνοντας τόσο την ατομική όσο και τη συλλογική ταυτότητα των πιστών. στ. Η λατρεία πρέπει να είναι *μεταμορφωτική*. Να ανακαλύπτει, δηλαδή, τον αυθεντικό τρόπο ύπαρξής μέσω του φωτισμού του νοός, της μεταμόρφωσης των παθών και του εξαγνισμού της καρδιάς. ζ. Η λατρεία πρέπει να είναι *εκκλησιακή*. Διαμέσου της λατρείας της η εκκλησία πρέπει να βρίσκει την ταυτότητά της, γιατί αλλιώς κινδυνεύει να οδηγηθεί σε θρησκοληψία. η. Η λατρεία πρέπει να είναι *ολιστική*. Ο λόγος του Θεού δηλαδή να απευθύνεται στον όλο άνθρωπο. Αινούμε και

ευχαριστούμε τον Θεό όχι απλά και μόνο με το νου μας, αλλά και με την καρδιά και το σώμα μας. Τέλος, θ. Η λατρεία πρέπει να είναι περιεκτική, έργο δηλαδή του συνόλου του λαού του Θεού («Ορθόδοξη Λειτουργική Αναγέννηση και η Ορατή Ενότητα» § 8).

Είναι, λοιπόν, ολοφάνερο ότι η λειτουργική αναγέννηση θα πρέπει να ξεκινά από καθαρά θεολογική βάση. Είναι, επιπροσθέτως, αυτονόητο πως μια τέτοια θεολογική προσέγγιση υποδηλώνει εξ υπαρχής και διαφοροποίηση από κάθε απόπειρα απλής εκσυγχρονιστικής μεταρρυθμίσεως των λειτουργικών πραγμάτων της Εκκλησίας, ακόμη και υπό τη μορφή λειτουργικής ανανεώσεως παραδοσιακών θεσμών. Το ζητούμενο σε μια γνήσια και αυθεντική λειτουργική αναγέννηση δεν είναι απλώς ελκυστικότερες λειτουργικές τελετές, προκειμένου να ικανοποιηθούν οι ατομικές ψυχολογικές ανάγκες των πιστών, ή προκειμένου να λειτουργήσουν αποτελεσματικότερα τα μυστήρια της Εκκλησίας ως «αγωγοί της θείας χάριτος» (μια σχολαστική, και ευτυχώς ξεπερασμένη σήμερα κατανόηση των μυστηρίων). Το ζητούμενο δεν είναι επίσης η ευχερέστερη χειραγώγηση του λαού δια της συναισθηματικής δυναμικής της λειτουργικής πράξεως της Εκκλησίας σε καταφύγια «ιδεών» ή σανατόρια και νοσοκομεία «θεραπείας των ψυχών», σε ουσιαστικό δηλαδή ψυχολογικό εγκλεισμό των χριστιανών σε κάθε λογής αντι-νεωτερικά μέτωπα.

Το ζητούμενο είναι η επαναφορά στην αυθεντική και εκκλησιολογικά ορθή λειτουργική πρακτική, μια πρακτική βέβαια την οποία δε θα πρέπει να αναζητήσουμε στους τελευταίους μόνον αιώνες της εκκλησιαστικής μας ζωής, αλλά διαχρονικά σε όλη τη διάρκεια της ιστορίας της Εκκλησίας. Το ζητούμενο είναι η κοινή λατρεία – και κατά κύριο λόγο η Ευχαριστία – να εκφράζει αυθεντικά το «είναι» της Εκκλησίας, να εκφράζει το πνεύμα των Πατέρων της Εκκλησίας. Με άλλα λόγια, κάθε φορά που οι πιστοί συνάζονται επί το αυτό να γίνεται η Εκκλησία αυτό που είναι: «σώμα» Χριστού, «λαός» του Θεού, «κοινωνία» του Αγίου Πνεύματος, προληπτική φανέρωση της προσδωκόμενης βασιλείας.

Συνοπτικά, λοιπόν, μπορούμε να πούμε ότι το ένα και μοναδικό κριτήριο της λειτουργικής αναγεννήσεως είναι το εκκλησιολογικό. Οποιαδήποτε, ως εκ τούτου, παρέμβαση στα λειτουργικά πράγματα της Εκκλησίας θα πρέπει να βρίσκεται σε συμφωνία με την αυθεντική χριστιανική εκκλησιολογία.

4. Ενδεικτικές προτάσεις λειτουργικής αναγέννησης σε ευχαριστιακά θέματα.

Με δεδομένο το ανωτέρω εκκλησιολογικό κριτήριο, και το γεγονός ότι αυτό που εκφράζει το είναι και την ταυτότητα της Εκκλησίας είναι το *par excellence* μυστήριό της, δηλαδή η Θεία Ευχαριστία, η όποια απόπειρα λειτουργικής αναγέννησης θα πρέπει να ξεκινάει από εκεί. Γι' αυτό και τα πρώτα μέτρα, πάνω στα οποία θα πρέπει σοβαρά να προβληματιστεί η

Ορθόδοξη Εκκλησία είναι πάνω σε αυτό το μυστήριο των μυστηρίων. Ενδεικτικά αναφέρουμε τις περιοχές εκείνες, στις οποίες απαιτούνται αναγκαίες επαναρρυθμίσεις:

α. Η επαναφορά της καθολικής συμμετοχής στην εσχατολογική τράπεζα της Βασιλείας του Θεού, στη θεία δηλαδή «κοινωνία». Προβολή απλώς της συχνής «μεταλήψεως», συμμετοχή υπό προϋποθέσεις (αξιοσύνης, σωστής προετοιμασίας κλπ.), συμμετοχή στο μυστήριο *par excellence* της Εκκλησίας σε συνάρτηση με άλλα (ασφαλώς υποδεέστερα από άποψη Ορθόδοξης θεολογίας) «μυστήρια» (μετανοίας, ιερωσύνης κλπ), δεν είναι παρά ημίμετρα.

β. Η επιστροφή στο καθεστώς της πλήρους συμμετοχής του συνόλου του «λαού του Θεού» (γενικής-λαϊκής και της ειδικής-χειροτονημένης ιερωσύνης) στα δρώμενα, αναγινωσκόμενα και ψαλλόμενα της λειτουργίας (βλ. *λείτον+έργον* = έργο του λαού). Σήμερα δεν μπορεί να δικαιολογηθεί θεολογικά ο αποκλεισμός των γυναικών από τα λειτουργικά δρώμενα, ακόμη και την ψαλμωδία, που δυστυχώς εξακολουθεί να παραμένει αρνητικό προνόμιο μόνον της ελλαδικής Ορθοδοξίας.

γ. Η επαναφορά, έστω και σταδιακά, του «λαού» – όπως απαιτεί η Ορθόδοξη λειτουργική παράδοση – στη θέση του «χορού», και πολύ περισσότερο του «ιεροψάλτη», μέχρις οριστικής αχρηστεύσεως των ενδιάμεσων και μόνο βοηθητικών αυτών παραγόντων της λειτουργικής της ζωής.

δ. Η επαναφορά της Ευχαριστίας, αλλά και των συνδεόμενων με αυτήν ακολουθιών (τόσο του νυχθημέρου, όσο και οι μυστηριακές), σε μορφή (γλωσσική, συμβολική κλπ.) προσιτή στο μέσο πιστό και κατανοητή (βεβαίως μυστηριακά) από το σύνολο της κοινότητας, τους φυσικούς δηλαδή συλλει-τουργούς των μυστηρίων της Εκκλησίας.

ε. Η σταδιακή κατάργηση (i) της μυστικής ανάγνωσης των ευχών (και κυρίως της αναφοράς στο σύνολό της), (ii) της γονυκλισίας κατά την επίκληση, και (iii) του μεταγενέστερου περιορισμού αποκλειστικά στον ανώτερο κλήρο του ασπασμού της ειρήνης (κατά το «αγαπήσωμεν αλλήλους»), της δυναμικής δηλαδή πράξης συμφιλίωσης της κοινότητας, και μοναδικής προϋπόθεσης συμμετοχής στην αληθινή λατρεία (Ματθ. 5:23εξ).

στ. Η επαναφορά της Ορθόδοξης ναοδομίας στην αρχική της μορφή, κατά κύριο λόγο την παλαιохριστιανική, με τον έντονα εσχατολογικό χαρακτήρα της «Βασιλικής» ως της πορευόμενης προς τα έσχατα νηός (εξ ου και ναός, το κεντρικό κλείτος του οποίου διεθνώς χαρακτηρίζεται από τη συμβολική του πλοίου, *Nave* κλπ), ή και της πρώιμης μορφής του βυζαντινού ρυθμού (που και αυτός ονομάζεται «Βασιλική» [μετά τρούλου]), με ανάδειξη των στοιχείων εκείνων που χαρακτηρίζουν την πρωτοποριακή επανάσταση της τεχνοτροπίας της Αγίας Σοφίας, η οποία

όπως είναι γνωστό υπογραμμίζει (i) τη *φωτεινότητα* του χώρου, σε αντίθεση με τη μεταγενέστερη, μη υγιούς μυστικής επίδρασης υποβάλλουσα σκοτεινότητα, που αντί να προσανατολίζει την ευχαριστιακή κοινότητα στη λαμπρότητα και το χαρμόσυνο της Βασιλείας, συμβάλλει ακούσια στην εξατομίκευση του γεγονότος της σωτηρίας· και (ii) το *ευρύχωρο* στη λειτουργική διαρρύθμιση του χώρου, χωρίς τα ενδιάμεσα καθίσματα, που μετατρέπουν το λαό από ενεργητικό συλλειτουργό σε απλό θεατή και παθητικό δέκτη των τελουμένων.

ζ. Η ανάδειξη όλων των κινητών, λειτουργικών και συμμετοχικών στοιχείων της Λειτουργίας, όπως π.χ. (i) η εκ νέου *ενεργοποίηση του άμβωνα* και η μεταφορά σ' αυτόν, έξω δηλαδή από το ιερό, όλων των σχετικών «ευαγγελιστικού χαρακτήρα» τμημάτων της λειτουργικής πράξης, όπως το «Μυστήριο του Λόγου» της Θείας Λειτουργίας και οι μη-ευχαριστιακές ακολουθίες (εσπερινός, όρθρος κλπ.), σύμφωνα με την αρχαιότατη λειτουργική τάξη (που ευτυχώς διασώζεται κατά την αρχιερατική λειτουργική τάξη, όπου ο επίσκοπος «χοροστατεί», προΐσταται δηλαδή του χορού)· (ii) η επαναφορά στην αυθεντικότερη μορφή της μεγάλης εισόδου, με τη συμβολική συμμετοχή της κοινότητας, όπου ο προεστώς της ευχαριστιακής συνάξεως δεν μεταφέρει ο ίδιος, αλλά υποδέχεται την προσφορά των δώρων της κτιστής δημιουργίας. Στην περίπτωση αυτή, φυσικά η μεταφορά τους πραγματοποιείται δια των διακόνων, της ενδιάμεσης τάξεως μεταξύ της γενικής ιερωσύνης, δηλαδή των λαϊκών, και της ειδικής ιερωσύνης, δηλαδή των κληρικών· (iii) η μεταφορά της προσκομιδής πριν από τη μεγάλη είσοδο. (Είναι και στο σημείο αυτό ενδεικτική η τάξη της αρχιερατικής Λειτουργίας).

η. Η *κατάργηση του τέμπλου στη σημερινή του μορφή*, που επιτείνει τη διάκριση κλήρου και λαού και επαναφορά του στη μορφή που είχε μετά το θρίαμβο των εικόνων, με «στήλους» (εξού και ο γνωστός όρος «αναστήλωση των εικόνων») και χαμηλά θωράκια, στο ύψος των οποίων θα μπορούσαν να τοποθετηθούν μικρές φορητές εικόνες, αντί των γιγαντιαίων σημερινών. Τέλος

θ. Η ανάδειξη του αποκλειστικά *εσχατολογικού χαρακτήρα της Ευχαριστίας* ως μυστηρίου της Βασιλείας, και όχι ως μιας θρησκευτικής τελετής ανάμεσα σε πολλές, και της ευχαριστιακής σύναξης ως αναλαμπής της ογδός ημέρας (μεταφορά π.χ. του όρθρου το βράδυ του Σαββάτου και σύνδεσή του με την ακολουθία του εσπερινού κατά το σαββαϊτικό τυπικό [καθεστώς που ισχύει στη σλαβόφωνη Ορθοδοξία]) (Βασιλειάδης 2005).

Πρόκειται για ενδεικτικές επαναρρυθμίσεις της αυθεντικής λειτουργικής πράξης της Εκκλησίας, που όμως αναφέρονται στην ταυτότητα της Εκκλησίας, χωρίς την αυθεντική έκφραση της οποίας ο χριστιανισμός εύκολα μπορεί να διολισθήσει (εξαιτίας εξωτερικών παραγόντων και της κοινωνικής δυναμικής) σε ένα εξουσιαστικό και

καταπιεστικό θρησκευτικό σύστημα. Πρόκειται για προσαρμογή προς την προφητική φωνή της θεολογίας, χωρίς την οποία η λειτουργία, η κυρίαρχη δηλαδή έκφραση του είναι της Εκκλησίας, με κορύφωση την Ευχαριστία, μπορεί πολύ εύκολα να εκτραπεί στην καλύτερη περίπτωση σε μια άχρηστη και περιττή τυπολατρία και στη χειρότερη σε μαγική, σακραμενταλιστική (ακόμη και δαιμονική) εκδήλωση, η οποία αντί να κατευθύνει τη χριστιανική κοινότητα προς το όραμα της Βασιλείας, την αποπροσανατολίζει οδηγώντας την τελικά σε ατομικιστικές ατραπούς, στην αποστασιοποίηση από τον «άλλο» (και επομένως και από τον Θεό, τον όντως «Άλλον»), και τελικά στο θάνατο, στην κόλαση.

5. Οι ιεραποστολικές προεκτάσεις της λειτουργικής αναγεννήσεως.

Η Εκκλησία επιτελεί το σωστικό της έργο όχι με εκείνα που συνήθως πράττει, ούτε με εκείνα που λέγει, αλλά κυρίως με αυτό που είναι. Αυτό το «είναι», με άλλα λόγια αυτή η ταυτότητα και αυτοσυνειδησία της Εκκλησίας, δεν είναι τίποτε άλλο παρά το όραμα ενός καινούργιου κόσμου διαφορετικού από το φθαρτό και συμβατικό στον οποίο ζούμε, το όραμα δηλαδή της προσδοκώμενης Βασιλείας του Θεού. Το όραμα αυτό πέρα από υπερβατική και προσδοκώμενη στα έσχατα πραγματικότητα αποτελεί εν ταυτώ και χειροπιαστή εναλλακτική πρόταση ζωής, υπέρβαση της καθημερινότητας και της φθαρτότητας, τις οποίες εκφράζει η συμβατική ζωή.

Αυτή την εναλλακτική πρόταση ζωής, η Εκκλησία την εκφράζει αυθεντικά στην (ευχαριστιακή κυρίως) λειτουργία της, στην οποία ο πιστός βιώνει ως πρόγευση και προληπτική φανέρωση το μεγαλείο της Βασιλείας του Θεού, καλούμενος ταυτόχρονα κατά τη μετα-λειτουργία, τη λειτουργία δηλαδή μετά τη (θεία) λειτουργία, να τη μεταλαμπαδεύει προς τα έξω, να την καταθέτει με άλλα λόγια ως ζωντανή «μαρτυρία» στον κόσμο. Ο όρος, αλλά και το βασικό περιεχόμενο της μετα-λειτουργίας, ή *Λειτουργίας μετά τη λειτουργία*, πρωτοπαρουσιάστηκε από τον Αρχιεπίσκοπος Αλβανίας κ. Αναστάσιο (Γιαννουλάτο) και περαιτέρω δημοσιοποιήθηκε ευρύτατα από τον αείμνηστο π. Ion Bria.

Ως εκ τούτου, η λειτουργική αναγέννηση, η οποία σημειωτέον αφορά και στα δύο αυτά διαδοχικά στάδια της ζωής της Εκκλησίας ευχαριστιακό και ιεραποστολικό, δεν μπορεί να είναι επιλογή, αλλά αποτελεί *sine qua non* και επιτακτική ανάγκη της κάθε ιεραποστολικά προσανατολισμένης Εκκλησίας. Χωρίς διαρκή «αναγέννηση» της «λειτουργικής» ταυτότητας της Εκκλησίας η οποιαδήποτε «ιεραποστολική» μαρτυρία της στον κόσμο καθίσταται αναποτελεσματική και φυσικά αναξιόπιστη. Η λειτουργική αναγέννηση στη σύγχρονη θεολογική επιστήμη δεν περιορίζεται μόνον στο πώς η Εκκλησία οφείλει «λατρεύειν ευαρέστως τω Θεώ», αλλά επεκτείνεται και στο τι εκφράζει το καθόλου λειτουργικό γεγονός της Εκκλησίας. Αναφέρεται δηλαδή στα αναγκαία μέτρα, τα οποία οφείλει

διαρκώς να λαμβάνει η κάθε εκκλησιαστική κοινότητα, προκειμένου να επαναπροσδιορίζει ορθοδόξως την ταυτότητά της.

Ως συνέπεια του εκκλησιολογικού κριτηρίου, και παράλληλα της σύνδεσης της εσχατολογικής ταυτότητας της Εκκλησίας με την ιστορική και ευαγγελιστική διάστασή της, της ευχαριστιακής δηλαδή οντολογίας με την ιεραποστολική δεοντολογία, η σύγχρονη Ορθόδοξη θεολογία σε συλλογικό αλλά και προσωπικό επίπεδο (βλ. Βιβλιογραφία), μετά λόγου επιστημονικής γνώσεως και με πιστότητα στην παράδοση της Εκκλησίας, μελέτησε με «ιδιαιτέρη προσοχή τις ειδικές προκλήσεις και τα προβλήματα που αφορούν στη λειτουργική ανανέωση και μεταρρύθμιση» ...και επέστησε «την προσοχή στην αναγκαιότητα υπογράμμισης των βασικών αρχών της λατρείας, που θα μπορούσαν στη συνέχεια να χρησιμοποιηθούν ως κριτήρια...για τη λειτουργική αναγέννηση» («Ορθόδοξη Λειτουργική Αναγέννηση και η Ορατή Ενότητα» § 11).

Είναι σε όλους πλέον γνωστό, ότι η Ορθοδοξία έγινε γνωστή – και ως ένα βαθμό ελκυστική – στο δυτικό κόσμο εξ αιτίας του πλούτου της λατρείας της (Couratin 184). Αλλά και οι ίδιοι οι Ορθόδοξοι, στον πλούτο και την βαθύτατη σημασία της λειτουργικής τους παράδοσης εντοπίζουν κατά κύριο λόγο την ιδιαιτερότητά τους. Ο αείμνηστος π. Γεώργιος Φλορόφσκυ πριν από μισό και πλέον αιώνα διακήρυξε πως «η Εκκλησία είναι πρώτα και κύρια λατρεύουσα κοινότητα. Προηγείται η λατρεία και ακολουθούν η δογματική διδασκαλία και η εκκλησιαστική τάξη. Ο νόμος της προσευχής (*lex orandi*) έχει μια προνομιακή προτεραιότητα στη ζωή της χριστιανικής Εκκλησίας. Ο νόμος της πίστεως (*lex credendi*) βασίζεται στην ευλαβική εμπειρία και το όραμα της Εκκλησίας» (Florovsky 172).

Για τον χριστιανισμό το πρόβλημα της υπέρβασης του κακού στον κόσμο, με άλλα λόγια ο απώτερος στόχος της αποστολής της Εκκλησίας, δεν είναι πρωταρχικά και αποκλειστικά θέμα ηθικό· είναι κατά βάση εκκλησιολογικό. Η ηθική και κοινωνική ευθύνη της Εκκλησίας τόσο ως οργανισμού, όσο και των μεμονωμένων μελών της, είναι η λογική συνέπεια της εκκλησιαστικής αυτοσυνειδησίας. Η χριστιανική λατρεία, και ιδιαίτερα το κέντρο της και ο συνεκτικός της δεσμός, δηλαδή η Θεία Ευχαριστία, ως το μοναδικό γεγονός της εδώ και τώρα βίωσης των εσχάτων, ως αντανάκλαση της Βασιλείας του Θεού, ως αυθεντική «εικόνα» της (μέλλουσας να φανερωθεί) «αλήθειας», απαιτεί διαρκή επαναπροσδιορισμό με βάση την αυθεντική χριστιανική εκκλησιολογία, γιατί αλλιώς κινδυνεύει να καταστεί ψευδές είδωλο της πραγματικότητας που εικονίζει.

Η χριστιανική λατρεία οφείλει πάντοτε να εκφράζει πιστά τις ιδιότητες της Βασιλείας του Θεού. Θα πρέπει με άλλα λόγια να είναι εμφανή τα στοιχεία της πλήρους και ισότιμης συμμετοχής του λαού του Θεού· η ευχαριστιακή σύναξη θα πρέπει να αποτελεί δυναμική έκφραση ενότητας, ισότητας, αδελφοσύνης, θυσίας και προ παντός αληθούς

κοινωνίας, αντανάκλαση της τέλει κοινωνίας της Αγίας Τριάδος· στη λειτουργία της θα πρέπει να πραγματώνεται προληπτικά υπέρβαση της φθαρτότητας, της διάσπασης και της θνητότητας της ανθρώπινης ιστορικής και της εν γένει κτιστής πραγματικότητας. Η αποτροπή της εκκοσμίκευσης στο χώρο της λατρείας και της ιεραποστολικής μαρτυρίας της Εκκλησίας μπορεί να επέλθει, μόνον όταν η τελευταία στην οντολογική (από πλευράς θεολογικής) και καθολική (από πλευράς μαζικής συμμετοχής του λαού) έκφρασή της, δηλαδή την ευχαριστιακή λειτουργία, αρχίσει μέσω της λειτουργικής αναγεννήσεως να αναπαριστά και πάλι δυναμικά αυτήν την πραγματικότητα της Βασιλείας του Θεού.

6. Το ιδεολογικό υπόβαθρο των αντιδράσεων.

Βεβαίως, το αίτημα για λειτουργική αναγέννηση σε όλα τα μήκη και πλάτη της Ορθόδοξης εγκαταβίωσης αντιμετώπισε προγλήματα. Όσες φορές οι ορθόδοξες κοινότητες ευαισθητοποιούνται ιεραποστολικά και προγραμματίζουν έστω και δειλά βήματα λειτουργικής αναγεννήσεως παρατηρούνται σπασμωδικές και πολλές φορές εν θερμώ αντιδράσεις. Και θα πρέπει να ομολογήσουμε, πως δεν είναι κενοί θεολογικού προβληματισμού όσοι καλή τη πίστει αντιτίθενται στην ιδέα της λειτουργικής αναγεννήσεως. Οι αντιδράσεις αυτές οφείλονται σε πολλούς λόγους, τέσσερεις από τους οποίους, όμως, είναι οι πιο σημαντικοί: Η στρεβλή κατανόηση της λατρείας, η επικυριαρχία της αλεξανδρινής σχολής σκέψης στην μετά το δόγμα της Χαλκηδόνας Ορθοδοξία, η μη ορθή βίωση της εσχατολογίας, και η διαφορετική κατανόηση της «αληθείας».

(α) Η ατομοκεντρική θεώρηση της χριστιανικής λατρείας.

Υπάρχουν δύο διαμετρικά αντίθετες θεωρήσεις της λατρείας. Σύμφωνα με την πρώτη, η λατρεία δεν προσδιορίζεται από τον (κυρίαρχο στην Ορθόδοξη Ανατολή) όρο *λειτουργία* (*λείτον+έργον=έργο* του συνόλου της εκκλησιαστικής κοινότητας), αλλά κατανοείται και βιώνεται ως *ιδιωτική* υπόθεση. Κατά την *ατομοκεντρική* αυτή θεώρηση η λατρεία λειτουργεί ως μέσο αντιμετώπισης συγκεκριμένων θρησκευτικών αναγκών: τόσο των αναγκών της πνευματικής ηγεσίας της Εκκλησίας (θεολογίας, μοναχισμού, ιερατείου κλπ.) να ασκήσει έλεγχο και εξουσία επί των μελών της, όσο και των αναγκών των μεμονωμένων ατόμων για τον προσωπικό «εξαγιασμό» τους. Θα μπορούσαμε να χαρακτηρίσουμε αυτή τη θεώρηση της λατρείας *δικανική* (juridical).

Σύμφωνα με τη δεύτερη θεώρηση, η λατρεία λειτουργεί ως μέσο δημιουργίας σχέσεων και ανάπτυξης πραγματικής κοινωνίας μεταξύ των μελών της εκκλησιαστικής κοινότητας, ως συστατικό οικοδομής της. Με τον τρόπο αυτό η εκκλησιαστική κοινότητα παύει να κατανοείται με θεσμικούς όρους, ή ακόμη και με όρους λατρευτικού οργανισμού, και

θεωρείται ως χαρισματική κοινωνία, ως τρόπος ζωής. Αυτή είναι η *κοινοτική* (communal) θεώρηση της λατρείας.

Οι κάθε είδους πολέμιοι της λειτουργικής αναγεννήσεως είναι συνήθως εγκλωβισμένοι σε μια δικανική και ατομοκεντρική θεώρηση της λατρείας, μια θεώρηση η οποία ενθαρρύνει – και στην ουσία προάγει – τον σαφή διαχωρισμό μεταξύ των διαφόρων τμημάτων του σώματος της Εκκλησίας (π.χ. κληρικοί-λαϊκοί, κοινωνικά ανώτεροι και κατώτεροι, θεολογικά επαΐοντες και απλοί πιστοί, πνευματικοί και κοσμικοί, άνδρες και γυναίκες κλπ.). Είναι εμφανές από την επιχειρηματολογία τους ότι ελάχιστα προβληματίζονται για το ότι με τον τρόπο αυτό συντηρούνται στοιχεία υπεροχής και υποταγής εντός της λατρείας, στοιχεία δηλαδή εντελώς ξένα και ασυμβίβαστα προς το εσχατολογικό όραμα της Βασιλείας του Θεού. Κάτι τέτοιο συμβάλλει στην διατήρηση και παγίωση οθνίων στοιχείων κοινωνικής διαστρωμάτωσης και κοινωνικών δομών εντός του σώματος της Εκκλησίας, και κατ' επέκταση εντός της ευρύτερης κοινωνίας. Επιπροσθέτως, μια τέτοια αντίληψη, και λατρευτική βεβαίως πρακτική, συμβάλλει στη δημιουργία διαχωριστικών γραμμών, επιτείνοντας έτσι φαινόμενα μισαλλοδοξίας, ξενοφοβίας και φανατισμού.

Η κοινοτική, αντίθετα, θεώρηση της λατρείας αποθαρρύνει πλήρως κάθε διάκριση, τόσο εντός της εκκλησιαστικής κοινότητας, όσο κατ' επέκταση και εντός της ευρύτερης κοινωνικής ζωής. Η αντίληψη αυτή (και λατρευτική βεβαίως πρακτική) δεν υψώνει εχθρικά τείχη μεταξύ των μελών των διαφόρων θρησκευτικών κοινοτήτων, αντίθετα προωθεί την ειρήνη και τη θρησκευτική ανεκτικότητα. Η κοινοτική θεώρηση (και πρακτική) της λατρείας διακατέχεται και προσδιορίζεται από την *εσχατολογική ταυτότητα* της Εκκλησίας, αφού η έννοια της κοινωνίας είναι εξ ορισμού (βλ. Β' Κορ 13:13) συστατικό του Αγίου Πνεύματος, το οποίο στη βιβλική παράδοση συνδέεται με την έλευση των εσχάτων (πρβλ. Πραξ 2:1εξ, Ιωήλ 2:28εξ κλπ).

(β) *Η επικυριαρχία της αλεξανδρινής σχολής σκέψης στην Ορθοδοξία.* Σε ένα μεγάλο βαθμό οι αντιδράσεις εναντίον της όποιας μορφής λειτουργικής αναγέννησης οφείλονται στην υποβόσκουσα αντιπαράθεση ανάμεσα στην αλεξανδρινή και την αντιοχειανή σχολή σκέψης, όχι όμως επί τη βάση της διαφορετικής ερμηνευτικής (αλληγορία ή μη), αλλά με πολύ βαθύτερα θεολογικά αίτια. Η αντιπαράθεση αυτή συνεχίστηκε αμείωτη και μετά τη οικουμενική σύνοδο της Χαλκηδόνας (Meyendorff, 1978) και παρότι άρχισε σε καθαρά ερμηνευτικό επίπεδο εξελίχτηκε σε θεολογικό και κυρίως χριστολογικό με υπερβολές εκατέρωθεν. Οι αντιοχειανοί υπογράμμιζαν με σταθερότητα την ιστορική υπόσταση του Λόγου του Θεού, γεγονός που τους έφερε κοντά στην «λογική» πρόσληψη του μυστηρίου, και την ύπαρξη δύο φύσεων του Χριστού, ανθρώπινη («Υιός της Μαρίας») και θεία («Υιός του Θεού»), σε αντίθεση με την ταυτότητα του Θεού Λόγου με τον ιστορικό

Ιησού, που ανέπτυξε διεξοδικά η αλεξανδρινή σχολή, και ακολούθησε αδιάκριτα σύσσωμη η εκκλησιαστική παράδοση, με ιδιαίτερη μάλιστα σφοδρότητα στην Ορθόδοξη Ανατολή μετά την ησυχαστική διαμάχη και την θεολογική αντιπαράθεση Γρηγορίου του Παλαμά και Βαβλαάμ του Καλαβρού.

Οι θέσεις των αντιοχειανών μπορεί να τους οδήγησαν σε σύγκρουση με τον αλεξανδρινό μονοφυσιτισμό, είχαν όμως ως συνέπεια να κρατούν ως επί το πλείστον ανεκτική στάση προς τον νεστοριανισμό, γεγονός που συνετέλεσε στην τελική απαξίωση της αντιοχειανής θεολογίας (περισσότερα στο κεφάλαιο Αντιοχειανή Σχολή). Η υπερίσχυση στην μεταγενέστερη εκκλησιαστική πρακτική της αλεξανδρινής έναντι της αντιοχειανής θεολογικής παράδοσης, εμπόδισε και τη διαμόρφωση μιας συνεπούς χριστιανικής ανθρωπολογίας, βασισμένης στη ριζοσπαστική και πρωτοποριακή περί αναστάσεως διδασκαλία του αποστόλου Παύλου (Α' Κορ 15:24-26) και μετοχής των πιστών στο αναστημένο σώμα του ζώντος Χριστού (Karras 113εξ). Είναι χαρακτηριστική η διαμετρικά αντίθετη στάση του Διονυσίου Αλεξανδρείας (κανών 2) και των προερχόμενων από την αντιοχειανή παράδοση Αποστολικών Διαταγών, (κανών VI. 27), αλλά και του ι. Χρυσοστόμου (Ομιλία εις την προς Εβραίους, PG 63, 227εξ, σχόλιο στο Εβρ 13:4), αναφορικά με την ισχύ στην Εκκλησία των περί καθαρότητας διατάξεων του Λευιτικού αναφορικά με την συμμετοχή στο μυστήριο της Θείας Ευχαριστίας, και συγκεκριμένη τη συμμετοχή των γυναικών στη Θεία Ευχαριστία κατά την περίοδο της εμμήνου ρύσεώς των. Το βέβαιο είναι, ότι με την συμπερίληψη στους κανόνες της Πενθέκτης των κανόνων του Διονυσίου Αλεξανδρείας, και την ταυτόχρονη απόρριψη των περισσότερο φιλελεύθερων για το συγκεκριμένο θέμα κανόνων της αντιοχειανής παράδοσης (Αποστολικών Διαταγών κλπ.), διατηρήθηκε η θεολογική ασυνέπεια μεταξύ «θεολογικής» και «κανονικής» παράδοσης της Ορθόδοξης Ανατολής, με αποτέλεσμα την μη αποτελεσματική μαρτυρία της στο σύγχρονο κόσμο. Ένας άλλος μάλιστα κανόνας της Πενθέκτης, ο 19^{ος}, καταδίκασε εφεξής κάθε απόπειρα αντικειμενικής ερμηνείας της Αγίας Γραφής, απαιτώντας, «*εί τις αγιογραφικός ανακινήθει λόγος, τούτον ερμηνεύετωσαν ως οι θειότατοι Πατέρες*». Και αυτό δεν είναι παρά το γενεσιουργό αίτιο κατά την περίοδο της οθωμανικής κυριαρχίας της απαγόρευσης και αυτής της μεταφράσεως των βιβλικών κειμένων, αφού κατά το πατριαρχικό γράμμα του 1703 η ανάγνωση των ιερών κειμένων «*ει μετ' ευλαβείας γίγνοιτο, κάτοι του βάθους των νοημάτων αγνοουμένου, αγιασμού πρόξενος τω αναγιγνώσκοντι καθίσταται κατά την υποτύπωσιν της εκκλησιαστικής διδασκαλίας, ώστε περιττή και ανωφελής η εις κοινήν διάλεκτον μετάφρασις των ιερών Γραφών*» (Μ. Ι. Γεδεών, *Κανονικαί Διατάξεις*, Κωνσταντινούπολη 1888, τ. 1, σελ. 106). Το ίδιο ακριβώς ισχύει *mutatis*

mutandis και για τη μετάφραση των λειτουργικών κειμένων, και την λειτουργική αναγέννηση εν γένει.

Όσοι εκ των δυτικών έχουν παρευρεθεί σε Ορθόδοξη λειτουργία διαπιστώνουν με κατάπληξη (πολλοί μάλιστα σοκαρισμένοι) ότι τα βιβλικά «αναγνώσματα» δεν αναγιγνώσκονται, αλλά ψάλλονται, ωσάν να σχεδιά-στηκαν όχι τόσο προκειμένου ο πιστός να κατανοήσει τον λόγο του Θεού, όσο για να δοξαστούν ένα γεγονός ή ένα πρόσωπο. Το γεγονός είναι η εσχατο-λογική βασιλεία του Θεού και το πρόσωπο, το κέντρο αυτής της βασιλείας, ο ίδιος Χριστός. Αυτός είναι και ένας από τους λόγους για τον οποίον οι Ορθόδοξοι, ενώ παραδοσιακά ήταν ανέκαθεν υπέρ της μετάφρασης της Βίβλου (και όχι μόνο) σε γλώσσα που οι άνθρωποι μπορούν να καταλάβουν (βλ. την διαφωνία στην περίοδο του Μ. Φωτίου μεταξύ Ρώμης και Κωνσταντινουπόλεως για την χρήση της σλαβονικής, δηλαδή μιας γλώσσας πέραν των τριών «ιερών»: εβραϊκής, ελληνικής, λατινικής), είναι – δυστυχώς – γενικά επιφυλακτικοί στην χρήση των Βιβλικών αναγνωσμάτων από μετάφραση στην λατρεία.

Μεταξύ μάλιστα πολλών Ορθόδοξων θεολόγων επικρατεί η άποψη ότι ολόκληρη θεία Λειτουργία (δηλ. και η «Λειτουργία του Λόγου» και η «Ευχαριστιακή Λειτουργία») είναι προσανατολισμένη εσχατολογικά. Πολλοί στον ορθόδοξο κόσμο έχουν ακόμα την άποψη, ότι και κατά την Λειτουργία του Λόγου – που στην Ορθόδοξη Εκκλησία σημειωτέον είναι αδιάσπαστη από την Ευχαριστιακή Λειτουργία – δεν είναι μόνον ο Ιησούς Χριστός κατά την επίγεια Πρώτη Παρουσία του που αναγγέλλει τον «λόγο του Θεού» μέσω των βιβλικών αναγνωσμάτων, αλλά και ο δοξασμένος Κύριος της Δευτέρας Παρουσίας που υποτίθεται πως ομιλεί. Και αυτό, φυσικά, έχει επιπτώσεις και στην λειτουργική αναγέννηση, παρά τον σαφέστατο ευαγγελιστικό χαρακτήρα της Λειτουργίας του Λόγου.

(γ) Η εσφαλμένη θεώρηση της χριστιανικής εσχατολογίας. Η τρίτη αιτία αντιδράσεων οφείλεται σε στρεβλώσεις και παρανοήσεις της αρχέγονης αυθεντικής εσχατολογίας, με αποτέλεσμα ούτε λίγο ούτε πολύ να θεωρείται πιστότητα στην Ορθόδοξη παράδοση η εναντίωση στο αίτημα της λειτουργικής αναγεννήσεως, ως δήθεν έξωθεν προερχόμενο. Πειστικότερη απάντηση στο θέμα αυτό έδωσε ο μακαριστός π. Ιωάννης Meyendorff (1982), ο οποίος διέκρινε τρία είδη εσχατολογίας στη ζωή της Εκκλησίας, τα οποία σχετίζονται έμμεσα και με το αίτημα της λειτουργικής αναγεννήσεως. (i) Το πρώτο είδος είναι ο αποκαλυπτικός τύπος εσχατολογίας. Σύμφωνα με αυτή την εκδοχή η Βασιλεία του Θεού είναι επί θύραις, και επομένως δεν υπάρχει τίποτε το οποίο θα μπορούσε κανείς να περιμένει απ' την ιστορία. Οι χριστιανοί δεν είναι σε θέση να βελτιώσουν την ιστορική πραγματικότητα. Δεν υπάρχει ούτε δυνατότητα ούτε επιθυμία για ουσιαστική ιεραποστολή, κοινωνική ευθύνη, λειτουργική αναγέννηση, ακόμη για δημιουργία πολιτισμού. Ο Θεός

υποτίθεται ότι είναι ο μοναδικός κύριος της ιστορίας, ενεργών χωρίς την οποιαδήποτε ανθρώπινη *συνεργία* (πρβλ. Α' Κορ 3:9). Η Νέα Ιερουσαλήμ αναμένεται να κατεβεί απ' τον ουρανό έτοιμη σε κάθε της λεπτομέρεια (Αποκ 21:2), γι' αυτό και οι πιστοί δεν έχουν να συμβάλουν σε τίποτε. Είναι φυσικό μια τέτοια εκδοχή εσχατολογίας – την οποία δοκίμασε και απέρριψε η Εκκλησία – να αφήνει περιθώριο μόνο στην ατομική σωτηρία, τη μετάνοια, την ασκητική ζωή και την καταπολέμηση των παθών. Αυτή η εκδοχή της εσχατολογίας κατανοεί καθαρά μαγικά και σακραμενταλιστικά τη λατρεία, απορρίπτει μετά βδελυγμίας κάθε ιδέα λειτουργικής ανανεώσεως, και αφήνει περιθώριο μόνο για πιθανή αποκάθαρση της λειτουργικής πρακτικής. Έτσι όμως τη χριστιανική λατρεία καθίσταται μουσειακό – ή ακόμη και πολιτιστικό αποκλειστικά – γεγονός, και όχι δυναμική έκφραση του είναι της Εκκλησίας. Σ' αυτή την περίπτωση (της μουσειακής αξίας της λατρείας) δεν μπορεί να γίνει λόγος για «αναγέννηση», αλλά μόνο για ... «απονέκρωση». (ii) Η δεύτερη εκδοχή, η οποία αποτελεί τον αντίποδα της πρώτης, είναι η *ανθρωπιστική εσχατολογία*. Αυτός ο τύπος εσχατολογίας εμφανίζει μια αισιόδοξη κατανόηση της ιστορίας, και είναι αυτός που επικράτησε ευρύτατα από την περίοδο του Διαφωτισμού και μετά. Στη σφαίρα επιρροής της Ορθοδοξίας αυτό το είδος εσχατολογίας πήρε τη μορφή αναβίωσης του παλαιού «παραδείγματος» της λεγόμενης «βυζαντινής συμφωνίας», αυτήν όμως τη φορά στα πολύ στενά πλαίσια εθνικιστικών θρησκευτικών εκφρασμάτων: Αγία Ρωσία, Μεγάλη Σερβία, ελληνο-ορθόδοξος πολιτισμός κ.ο.κ. Αυτή η εκδοχή της εσχατολογίας κατανοεί τη λειτουργική αναγέννηση καθαρά εκσυγχρονιστικά. Σ' αυτή όμως την περίπτωση από «αναγέννηση» μετατρέπεται σε «αλλοίωση». (iii) Ο τρίτος τύπος εσχατολογίας είναι η *προφητική εσχατολογία*. Είναι ο μόνος εκκλησιαστικά αποδεκτός τύπος εσχατολογίας, και βασίζεται στη βιβλική έννοια της προφητείας, η οποία τόσο στη Παλαιά όσο και στην Καινή Διαθήκη δεν προλέγει απλώς τα μέλλοντα να συμβούν, ούτε προαναγγέλλει το μοιραίο, αλλά θέτει τους ανθρώπους προ των ευθυνών τους, μπροστά στη δυνατότητα συγκεκριμένων επιλογών προσωπικής και κοινωνικής ευθύνης και συμπεριφοράς. Ο λαός του Θεού είναι ελεύθερος να επιλέξει, αλλά ο ορών/ προφήτης πάντοτε τους πληροφορούσε για τις συνέπειες των επιλογών του. Αυτόν τον προφητικό ρόλο στις μέρες μας τον παίζει η αυθεντική λατρεία, και στην περίπτωση αυτή ο ρόλος της λειτουργικής αναγεννήσεως είναι να αναδείξει τα στοιχεία εκείνα, που κάνουν εμφανή την εσχατολογική διάσταση της Εκκλησίας, έχει με άλλα λόγια και έντονα ιεραποστολικό χαρακτήρα.

Η πατερική παράδοση, με τον έναν ή τον άλλον τρόπο, υπογραμμίζει την εσχατολογική και όχι την ιεραρχική (με την κοσμική σημασία του όρου, και ως εκ τούτου εκκοσμικευμένη) διάσταση της εκκλησιαστικής πραγματικότητας. Ακόμη και η *επισκοποκεντρική* δομή της Εκκλησίας,

στην Ορθόδοξη τουλάχιστον θεολογία, πάντοτε κατανοούνταν εσχατολογικά. Γι' αυτό και ο επίσκοπος, ο *primus inter pares* προεστώς εν αγάπη της ευχαριστιακής κοινότητας, ποτέ δε θεωρούνταν (εκτός βέβαια των περιπτώσεων έντονης σχολαστικής επιρροής) ως βικάριος ή αντιπρόσωπος ή πρεσβευτής του Χριστού επί της γης, αλλ' ως εικόνα Του. Το ίδιο, μάλιστα, συμβαίνει και με τα άλλα εκκλησιαστικά λειτουργήματα: δεν είναι παράλληλα ή δοσμένα από το Χριστό, αλλά ταυτόσημα με εκείνα του Χριστού (Ζηζιούλας).

Δυστυχώς στις μέρες μας, ακόμα και στην καθ' ημάς Ανατολή, η εσχατολογική αυτή προοπτική της Εκκλησίας έχει στην πράξη ατονήσει, και σιγά-σιγά, χρόνο με το χρόνο, τείνει σε μεγάλο βαθμό να λησμονηθεί. Στο σημείο αυτό θα πρέπει τονιστεί, ότι εκκοσμίκευση αποτελεί ακριβώς αυτή η μετατροπή της Εκκλησίας σε θεσμό του κόσμου τούτου, και όχι η όποια αλλαγή μέσω της λειτουργικής αναγέννησως στα λειτουργικά δρώμενα της Εκκλησίας, αφού η λειτουργική αναγέννηση είναι αναγκαία προκειμένου η Εκκλησία να επανακτήσει, ανάμεσα στα άλλα, τον εσχατολογικό της χαρακτήρα.

Ιδιαίτερα στη Θεία Ευχαριστία κάτω από την καταλυτική επίδραση ορισμένων μυσταγωγικών υπομνημάτων είναι εμφανής η μετατόπιση προς την κατεύθυνση μη εσχατολογικών συμβολισμών, οι οποίοι είχαν ως συνέπεια να αλλοιωθεί η αρχική εσχατολογική της διάσταση.

(δ) Η διαφορετική κατανόηση της «αληθείας». Ως συνέπεια των δύο παραπάνω αιτιών, και μάλιστα στενά συνδεδεμένη με αυτά, είναι και η διαφορετική κατανόηση της αληθείας, και φυσικά και της Ορθοδοξίας. Πολλά από τα επιχειρήματα εναντίον της λειτουργικής αναγέννησης επικεντρώνονται στην δήθεν «νοσηριαρχική» υπόσταση των όποιων μέτρων λαμβάνονται στα πλαίσια της λειτουργικής αναγέννησης, και ιδιαίτερα της μετάφρασης των λειτουργικών κειμένων, τα οποία, όπως υποστηρίζεται, υποσκάπτουν την δυνατότητα «μέθεξης» του μυστηρίου της σωτηρίας, κάτι που θεωρείται ως απότοκος της νεωτερικότητας (Γλώσσα και Λατρεία, Βλάχος, 2005. Και ο αντίλογος από Καλαμαρά). Για την περίπτωση των βιβλικών κειμένων για παράδειγμα, έχει όντως επικρατήσει η άποψη, πως ο λόγος του Θεού μπορεί να κατανοηθεί μόνον μέσω της ερμηνείας της Βίβλου, η οποία ερμηνεύεται αυθεντικά: (α) είτε από ένα "magisterium", προφανώς επειδή μερικοί κληρικοί θεωρούνται ότι έχουν λάβει την εξουσία από τον ίδιο τον Χριστό να τον αντιπροσωπεύσουν ως διάδοχοι των αποστόλων. Κατ' αυτό τον τρόπο, ο λόγος του Θεού ερμηνεύεται αυθεντικά μόνο από τους κληρικούς, κυρίως επισκόπους, και τελικά τον Πάπα – πάντα ως πρόσωπο, και από οποιεσδήποτε περιστάσεις, (β) είτε μέσω της ίδιας της Γραφής – ως επί το πλείστον από τον Προτεσταντισμό (*sola scriptura*) – κάτι που είναι ζήτημα κατάλληλης επιστημονικής έρευνας.

Αυτή η σύγχρονη «νεωτερική» προσέγγιση έχει όντως παρουσιάσει προβλήματα στην Ορθόδοξη θεολογία, όσον αφορά την πρόσληψη και κατανόηση της αληθείας: (α) Για την πρώτη θέση (Ρωμαιοκαθολική, αλλά ως ένα βαθμό και Ορθόδοξη), το φυσικό ερώτημα που τίθεται είναι: γιατί θα πρέπει ένας επίσκοπος να θεωρηθεί ως αλάθητος, ή γιατί και η σύνοδος των επισκόπων να θεωρείται αλάθητη, ή γιατί σε τελευταία ανάλυση ο Πάπας να είναι αλάθητος! Ως προς (β) τη δεύτερη θέση (κυρίως προτεσταντική), ένα άλλο πρόβλημα τίθεται επιτακτικά σήμερα. Πώς μπορεί η Βίβλος να ερμηνευθεί από τη Βίβλο μέσω της επιστημονικής έρευνας, όταν όλοι σήμερα αναγνωρίζουν ότι και αυτή η Βίβλος υπόκειται σε ορισμένες ιστορικές και πολιτιστικές επιρροές, οι οποίες δεν συνεχίζουν να ισχύουν (πρβλ. *contextuality*, το *κείμενο* ενάντια στη *συνάφεια* του); Γι' αυτό και κάποιοι προτεστάντες σήμερα αναγκάζονται να προτείνουν έναν κανόνα μέσα στον κανόνα της Αγίας Γραφής. Με άλλα λόγια, επιδιώκουν έναν «μικρότερο» κανόνα μέσα στον κανόνα της ιερής Βίβλου (συνήθως την εκ πίστεως δικαίωση, και ως εκ τούτου προβαίνουν αναγκαστικά και στην περιθωριοποίηση, π.χ. από τον Λούθηρο, της επιστολής του Ιακώβου ως «αχυρένιας»).

Όλα αυτά έχουν ως αφετηρία τους τη νεωτερική προσέγγιση της αλήθειας, η οποία ανάγει την ουσία της, αλλά και την ουσία της Εκκλησίας, σε θεσμούς και διατάγματα που έχουν διαμορφωθεί στο παρελθόν. Ένας κανόνας θεσπίζεται στο παρελθόν και όλοι οι μεταγενέστεροι θεολόγοι αγωνίζονται να μείνουν πιστοί σ' αυτόν. Στο υπόβαθρο αυτής της αντίληψης βρίσκονται όλα τα μεγάλα προβλήματα της Εκκλησίας, σχετικά με την αυθεντία των επισκόπων, των συνόδων, του Πάπα, της πατερικής εξηγητικής παράδοσης, της ερμηνευτικής της Βίβλου, του λόγου του Θεού, και φυσικά και της μεταφράσεως των βιβλικών και λειτουργικών κειμένων, αλλά και της λειτουργικής αναγέννησης γενικότερα.

Η θεολογικά όμως ορθή κατανόηση όλων των παραπάνω θεμάτων είναι, πως αυτό που έχει σημασία σχετικά με το μυστήριο της Εκκλησίας δεν αφορά στο πώς τα πράγματα συνέβησαν, αλλά πως θα συμβούν. Η Εκκλησία αποκτά νόημα και υπόσταση από τον τρόπο που θα είναι κατά τα έσχατα. Αυτονόητα, λοιπόν, ο λόγος του Θεού και η αλήθεια έχει εσχατολογική χροιά, είναι κάτι που έρχεται σε μας όχι από το παρελθόν, αλλά από το μέλλον (Ζηζιούλας 1986).

Η βασική επομένως ερμηνευτική κλείδα αποκωδικοποίησης όλων των σχετιζόμενων με τη λειτουργική αναγέννηση θεμάτων είναι η εσχατολογία, στην αυθεντική της βέβαια κατανόηση (βλ. πιο πάνω γ). Εδώ θα πρέπει να υπογραμμιστεί, ότι η χριστιανική εσχατολογία δεν είναι ούτε άρνηση της ιστορίας, ούτε κάτι σαν προσθήκη στην ιστορία και το παρελθόν. Η εσχατολογία στην αυθεντική χριστιανική κατανόησή της είναι μάλλον εισβολή των εσχάτων στην ιστορική μας πραγματικότητά.

Τα έσχατα «εισβάλλουν» στην ιστορία μέσω του Αγίου Πνεύματος – κυρίως κατά τη διάρκεια της Θείας Ευχαριστίας – και είναι μέσα σε αυτό το πλαίσιο που θα πρέπει να κατανοούνται και τα λειτουργικά δρώμενα.

Με την διείσδυση του σχολαστικισμού, και συνακόλουθα της νεωτερικότητας, στην Ορθόδοξη θεολογική σκέψη ακυρώθηκε, ή τουλάχιστον περιθωριο-ποιήθηκε, η εισβολή των εσχάτων στην ιστορική πραγματικότητα. Και αυτό είχε ως συνέπεια η ιστορία να απαγκιστρώνεται πλήρως από την εσχατολογία, η οποία είτε: (i) κατέληξε να αποτελεί ιδιαίτερο κεφάλαιο που αναφέρεται στο «επέκεινα» (πρβλ. π.χ. όλα σχεδόν τα εγχειρίδια Δογματικής, μηδέ ορισμένων Ορθοδόξων εξαιρουμένων), είτε (ii) υποσυνείδητα ταυτίστηκε με κάποια χαρισματική εμπειρία ορισμένων εκλεκτών, οι οποίοι απομονώνονται από το ιστορικό πλαίσιο της εκκλησιαστικής κοινότητας, το οποίο όπως και κατά το απώτερο γνωστικό παρελθόν θεωρείται δευτέρας κατηγορίας, και λειτουργούν κατά τρόπο μαγικό απολυτοποιώντας την λειτουργική παράδοση. Με τον τρόπο, όμως, αυτό καταστρέφεται πλήρως η εκκλησιολογία, αφού διασπάται η ενότητα της Εκκλησίας των Αγίων από την ιστορική εκκλησιαστική κοινότητα (η θριαμβεύουσα από την στρατευομένη). Όπως σωστά υποστηρίζει ο μητρ. Περγάμου, στην περίπτωση αυτή είναι αμφίβολο αν μπορούμε να αποκαλούμε «εκκλησία» την ιστορική εκκλησιαστική κοινότητα.

Συμπερασματικά, μπορούμε να πούμε πως τα επιχειρήματα εναντίον της λειτουργικής αναγέννησης μπορεί να έχουν κάποια «ιστορική», με κανέναν όμως τρόπο και γνήσια «θεολογική», βάση. Εκτός και αν με τον όρο Ορθοδοξία δεν νοείται η Εκκλησία των Πατέρων, των Προπατόρων, των Προφητών, των Αποστόλων, των Τριών Ιεραρχών, και πάνω απ' όλα η Εκκλησία του Χριστού, αλλά μόνον η μετά τα σχίσματα ιστορική της έκφραση.

7. Απώτερος στόχος της λειτουργικής αναγεννήσεως.

Αν λειτουργία και μαρτυρία συνδέονται μεταξύ τους, και αν οι πιστοί στην Ορθόδοξη Εκκλησία καλούνται να μεταλαμπαδεύσουν την ευχαριστιακή τους εμπειρία στον κόσμο (βλ. την έκκληση του προεστώτος προς τους πιστούς με το «*ἐν εἰρήνῃ προέλθωμεν*» για μετα-λειτουργία), θα πρέπει να εξηγήσουμε τι συνέβη και η χριστιανική λειτουργία σταδιακά έχασε όλο σχεδόν τον δυναμισμό της και από ριζοσπαστική έκφραση της χριστιανικής μαρτυρίας έγινε αυτοσκοπός. Και για να κατανοήσουμε αυτή την αλλαγή θα πρέπει να πάμε πίσω στις ρίζες της λειτουργικής πρακτικής του λαού του Θεού.

Ο πυρήνας της διδασκαλίας του Ιησού, αλλά και τα κύρια στοιχεία της έννοιας της εκκλησίας ως κοινωνίας στην Κ.Δ., συνδέονται με τις βασικές διδασκαλίες της Π.Δ. Ο αρχέγονος χριστιανισμός κατενόησε τις θεμελιώδεις ιστορικές του καταβολές υπό το φως της συνέχειας της

πιστεύουσας κοινότητας ως εκκλησίας, αλλά και της ιδέας της νέας διαθήκης, κυρίως με την δέσμευση των μελών της με το Θεό και μεταξύ των για την ανάμνηση των γεγονότων της Εξόδου, κατά την οποία ο λαός του Θεού βίωνε την απελευθερωτική χάρη του Θεού. Γι' αυτό και ένιωθε την υποχρέωση να λατρεύει τον Θεό, που στην συγκεκριμένη ιστορική συγκυρία τον οδήγησε στην απελευθέρωση, την σωτηρία και την ειρήνη (*šalôm*).

Αν και η έννοια της εκκλησίας ως κοινωνίας του λαού του Θεού εκδηλώνονταν στην Π.Δ. πρωταρχικά ως λατρευτική ευχαριστία για την απελευθέρωσή του από την καταδυνάστευση των Αιγυπτίων, ταυτόχρονα λειτουργούσε και ως δέσμευση στην ίδια τη ζωή τους για αντίσταση ενάντια σε οποιαδήποτε καταπίεση και εκμετάλλευση του πλησίον. Με αυτή την έννοια η λατρεύουσα κοινότητα ήταν ταυτόχρονα και ιεραποστολική κοινότητα.

Όταν, βέβαια, οι κοινωνικές και πολιτικές συνθήκες στον Ισραήλ άρχισαν να μεταβάλλονται και να προσλαμβάνουν μοναρχικές διαστάσεις, άρχισε να μεταβάλλεται και η έννοια της κοινωνίας του λαού του Θεού και η λατρεία του προς αυτόν. Έτσι, κατά την περίοδο της βασιλείας η χαρισματική υπόσταση του λαού του Θεού ως κοινωνίας, αλλά και ο ομοσπονδιακός τρόπος διακυβέρνησής του, έδωσαν τη θέση τους σε εξουσιαστικούς κανόνες. Στο 8^ο κεφ. του Α' Βασιλειών (Ο') είναι ιδιαίτερα αποκαλυπτική η συνομιλία του Θεού με τον Σαμουήλ, όταν εκείνος του μετέφερε το αίτημα του λαού να τους δώσει βασιλέα για να τους κυβερνά. Ο Θεός τους προειδοποίησε για τις οδυνηρές συνέπειες της βασιλείας. Τελικά, ο Νόμος του Θεού και η Σιναϊτική διαθήκη αντικαταστάθηκαν από τον νόμο της βασιλείας και την Δαυϊτική μεσιτική διαθήκη, και φυσικά την ομοσπονδιακή υπόσταση που εκδηλώνονταν μόνον με την λατρεία του ενός Θεού αντικατέστησε η έννοια του έθνους, το μέλλον του οποίου πλέον βασιζόταν σε πολιτικές συμμαχίες και κοινωνικούς και θρησκευτικούς συγκρητισμούς, συνήθως εις βάρος της «κοινωνίας» του με το Θεό και της εμπιστοσύνης του σ' αυτόν και τον Νόμο του.

Ανάμεσα, πλέον, στον λαό και τον Θεό του μεσολαβούσε ως μεσάζων ο βασιλιάς του Ισραήλ. Αυτό είχε ως αποτέλεσμα και την θεσμοποίηση της παραδοσιακής λατρείας ως αποκλειστικής έκφρασης κοινωνίας του λαού του Θεού. Με την ανέγερση του Ναού του Σολομώντος η λατρευτική ζωή της κοινότητας μετατράπηκε σε κατεστημένη λατρεία με το απαραίτητο μεσιτικό ιερατείο, που πολλές φορές υποβοηθούσε το έργο του βασιλέα ως μεσίτη του Θεού επί της γης. Η έννοια, επομένως, της κοινωνίας, και κατά συνέπεια και της λειτουργίας, άρχισε να αποκτούν σαφώς εγκοσμιοκρατικό χαρακτήρα, ακριβώς γιατί ήταν ιεραρχική και θεσμική, δηλαδή κατεστημένη. Κατά πολλούς (Duchrow-Hinkelammert, 2004 1εξ) όλα αυτά ήταν η

νομοτελειακή συνέπεια της επικράτησης της ατομικής ιδιοκτησίας, η οποία προκάλεσε τη διαμαρτυρία και τη δράση των μεγάλων Προφητών κατά το τελευταίο τρίτο του 8^{ου} και στη συνέχεια του 7^{ου} π.Χ. αι. Το κέντρο βάρους, με άλλα λόγια, μετατοπίστηκε από την δικαιοσύνη του Θεού στην ατομική ευημερία.

Ο Αμώς και ο Ωσηέ στο Βόρειο Βασίλειο πριν από την διάλυσή του και ο Ησαΐας, ο Μιχαΐας, ο Σοφονίας, ο Ιερεμίας, ο Αββακούμ και ο Ιεζεκιήλ στην Ιουδαία μίλησαν για νόμο (*mispal*) και για δικαιοσύνη (*sedaka*), αξίες οι οποίες είχαν χαθεί εξαιτίας του νέου ιδιοκτησιακού νόμου που αλλοίωσε, όπως είδαμε, την παραδοσιακή έννοια της κοινωνίας. Για τους Προφήτες της Π.Δ. η κατάργηση της δικαιοσύνης και η ακύρωση των δικαιωμάτων των φτωχών πάνω από όλα σήμαινε απόρριψη του ίδιου του Θεού του Ισραήλ. Για τον Προφήτη Ιερεμία π.χ. το να γνωρίζει κανείς τον Θεό ήταν ταυτόσημο με το να είναι δίκαιος έναντι των φτωχών («οὐκ ἔγνωσαν, οὐκ ἔκριναν κρίσιν ταπεινῶ οὐδὲ κρίσιν πένητος, οὐ τοῦτό ἐστιν τὸ μὴ γνῶναί σε ἐμέ; λέγει κύριος», Ιερ 22:16). Ο προφήτης Ησαΐας μάλιστα ασκεί καυστική κριτική τόσο για το ζήτημα της απαλλοτρίωσης των χωραφιών των οικογενειών, όσο και για την συσσώρευση της γης: «Οὐαὶ οἱ συνάπτοντες οἰκίαν πρὸς οἰκίαν καὶ ἀγρὸν πρὸς ἀγρὸν ἐγγίζοντες, ἵνα τοῦ πλησίον ἀφέλωνται τι, μὴ οἰκήσετε μόνοι ἐπὶ τῆς γῆς; (Αλίμονο σ' εκείνους που προσθέτουν στο σπίτι τους κι ενώνουνε χωράφι με χωράφι, έτσι που πια να μην υπάρχει τόπος για άλλους κι αυτοί να μείνουνε οι μοναδικοί της χώρας κάτοχοι 5:8). Ο ίδιος Προφήτης δεν διστάζει να κατονομάσει τους άπληστους γαιοκτήμονες «κλέφτες» («οἱ ἄρχοντές σου ἀπειθοῦσιν, κοινωνοὶ κλεπτῶν», 1:23) και να χαρακτηρίσει τη δήμευση των εκτάσεων των χρεωμένων αγροτών «αρπαγή εις βάρος των φτωχών» («ἀρπαγὴ τοῦ πτωχοῦ ἐν τοῖς οἴκοις ὑμῶν; τί ὑμεῖς ἀδικεῖτε τὸν λαόν μου καὶ τὸ πρόσωπον τῶν πτωχῶν καταισχύνετε;» 3:14-15) (Duchrow-Hinkelammert, 2004 17).

Αυτή την αυθεντική κατανόηση της λατρείας αποσκοπεῖ σε ένα απώτερο στάδιο να αποκαταστήσει η λειτουργική αναγέννηση, και αυτή την σχέση μεταξύ Ορθόδοξης λειτουργίας και χριστιανικής μαρτυρίας να επαναφέρει, όταν η Λειτουργία γίνεται αυτοσκοπός και με την συμβατική της μορφή χάνει εντελώς βαθύτερο νόημα της.

8. Η Εκκλησία της Ελλάδος και η λειτουργική αναγέννηση.

Την τελευταία δεκαετία η Εκκλησία της Ελλάδος, τόσο σε επιστημονικό όσο και σε θεσμικό επίπεδο, άρχισε να προβάλλει μετ' επιτάσεως την ανάγκη λειτουργικής αναγέννησης στην ευρύτερη ελληνική κοινωνία. Ασφαλώς υπήρξε κάποια προϊστορία, που ξεκινάει από τον Νικόλαο τον Καβάσιλα, συνεχίζεται με το κίνημα των κολλυβάδων και τη λειτουργική αναθεώρηση του Οικουμενικού Πατριαρχείου το 19ο αι. (τυπικό Βιολάκη), περνάει (εκτός Ελλάδος) από τον Ιωάννη της Κροστάνδης και την Ορθόδοξη διασπορά, για να καταλήξει στους ειλικρινείς προβληματισμούς και την τόλμη πριν από

μερικές δεκαετίες του μακαριστού Μητροπολίτη Σερβίων και Κοζάνης κυρού Διονύσιου (Ψαριανού), και πιο πρόσφατα του μακαριστού Μητροπολίτη Νικοπόλεως και Πρεβέζης κυρού Μελετίου (Καλαμαρά). Δεν θα πρέπει επίσης να αγνοήσει κανείς και τη θεολογική συμβολή του Μητροπολίτη Περγάμου κ. Ιωάννη Ζηζιούλα, του ομότιμου καθηγητού κ. Ε. Θεοδώρου και και του μακαριστού καθηγητού Ι. Φουντούλη. Θα ήταν όμως μεγάλη παράλειψη αν δεν τονίζαμε την αποφασιστικότητα του αιμνήστου Αρχιεπισκόπου Αθηνών και πάσης Ελλάδος κυρού Χριστοδούλου (Παρασκευαΐδη), ο οποίος από το 1971, πολύ πριν από τη χειροτονία του σε επίσκοπο, σε λόγο του προς τους ιεροψάλτες άφησε να διαφανεί το όραμά του για τη λειτουργική αναγέννηση.

Μια τοπική Εκκλησία, όπως π.χ. η Εκκλησία της Ελλάδος, επιτελεί σωστά την αποστολή της, όταν όλοι οι ιστορικοί παράγοντες που την συναποτελούν, ο μοναχισμός, η επιστημονική θεολογία, η ποιμαίνουσα και διοικούσα εκκλησία, ο ευσεβής λαός κλπ. συμβάλλουν αρμονικά στη διαμόρφωση της λειτουργίας της ως ζωντανού οργανισμού (ο μοναχισμός ως η διαρκής υπόμνηση του εσχατολογικού της οράματος, η θεολογία ως η κριτική και προφητική της συνείδηση και μάλιστα μετά λόγου γνώσεως, δηλαδή επιστημονικά, ο ευσεβής λαός ως ο θεματοφύλακας της παραδόσεως, η ποιμαίνουσα και διοικούσα εκκλησία ως η συνισταμένη και συντονίζουσα την καθημερινή της μαρτυρία προκειμένου να επιτελεστεί αξιόπιστα και αποτελεσματικά το σωστικό της έργο κλπ.).

Όταν, λοιπόν, το 1999 τα θεσμικά όργανα της εν Ελλάδι Εκκλησίας αποφάσισαν τη δημιουργία «Ειδικής Συνοδικής Επιτροπής Λειτουργικής Αναγεννήσεως» (κανονισμός 139/1999), δέχτηκα την τιμητική πρόσκληση να συμμετάσχω σ' αυτήν, γιατί πίστευα ακράδαντα, ότι ήταν καιρός πλέον να ανοίξει ένας ουσιαστικός θεολογικός διάλογος για την αναζήτηση της ταυτότητας της Εκκλησίας (στην ουσία δηλαδή την ανάδειξη της ιδιαιτερότητας της Ορθοδοξίας) και στην πιο ζωντανή από άποψη στελεχιακού και θεολογικού δυναμικού Ορθόδοξη Αυτοκέφαλη Εκκλησία, την Εκκλησία της Ελλάδος.

Για δέκα περίπου χρόνια το αίτημα της «λειτουργικής αναγεννήσεως», που προέβαλλε θεσμικά η Εκκλησία της Ελλάδος, άρχισε να απασχολεί όλο και περισσότερο την τοπική Ορθόδοξη χριστιανική κοινωνία. Η θετική πλευρά του όλου εγχειρήματος έγκειται σ' αυτήν ακριβώς τη δημοσιοποίηση του θέματος στο ευρύ κοινό. Η ευαισθητοποίηση και ενασχόληση ανυποψίαστων περί τα λειτουργικά ανθρώπων, ακόμη και θεολόγων – έστω και με έντονο κριτικό πνεύμα – με τη λειτουργική έκφραση της Εκκλησίας αποτελούσε αναμφισβήτητα θετική εξέλιξη. Η αρνητική, βέβαια, πλευρά συνίστατο για μια ακόμη φορά στην αδυναμία νηφάλιου θεολογικού διαλόγου, και κυρίως στην επιφύλαξη πολλών ότι η τυχόν θεολογική αντιπαράθεση θα προκαλούσε τριγμούς στο οικοδόμημα της Εκκλησίας. Έτσι δόθηκε η εντύπωση

προβολής όχι ορθού θεολογικού οράματος, αλλά απλής διεκπεραίωσης πρακτικών λειτουργικών αναγκών. Δημιουργήθηκε μάλιστα σε πολλούς η υποψία περί δήθεν προθέσεως της ηγεσίας της Εκκλησίας για καταστροφικές επεμβάσεις στην Ορθόδοξη λατρεία. Γενικά, στους μεν νηφάλιους και θεολογικά καταρτισμένους μελετητές, που είναι κατά τεκμήριο και υποστηρικτές του εγχειρήματος, επικρατούσε με κάποια δόση απόγνωσης το «πολύς θόρυβος για το τίποτε», στους δε φονταμενταλιστές, αλλά και τους αγνούς παραδοσιαρχικούς, ο φόβος αλλοίωσης της ιερότερης παραμέτρου της Ορθοδόξου πίστεως.

Όλα τα μέλη της συνοδικής επιτροπής χαιρέτησαν την έναρξη θεολογικού διαλόγου, ακόμη και όταν αυτός ήταν σε έντονο επικριτικό ύφος, με το αιτιολογικό ότι – παρά τις όποιες υπερβολικές, ατεκμηριώτες και σε μερικές περιπτώσεις έξω από τα επιτρεπτά όρια του ορθόδοξου ήθους αιτιάσεις – κατά βάση δικαίωνε «την επιδιωκόμενη από τα επίσημα κείμενα της συνοδικής επιτροπής λειτουργικής αναγεννήσεως προβολή της αναγκαιότητας λειτουργικής ευαισθησίας» (Βασιλειάδης, 2002 19). Από όσα όμως επακολούθησαν αποδείχτηκε ότι η όλη αντίδραση οφείλονταν στον αντι-οικουμενικό οίστρο, που συσπείρωσε από παλιοσημερολογρίτες μέχρι φοντα-μενταλιστές Ορθοδόξους, αλλά και αγνούς και ανυποψίαστους παραδοσιαρχικούς.

Γι' αυτό και προσωπικά απέφυγα ως αλυσιτελή και ατελέσφορη την όποια θεολογική αντιπαράθεση με τις διάφορες ατεκμηριώτες και ως επί το πλείστον κακοπροαίρετες κρίσεις και επικρίσεις, που κατά καιρούς διατυπώθηκαν. Ακόμη και στην προσωπική εναντίον μου επίθεση ομότιμου καθηγητή της Θεολογικής Αθηνών, με υπόμνημα μάλιστα στην ΔΙΣ, αρνήθηκα να απαντήσω, παρά την υπόδειξη της ΔΙΣ, δημοσιεύοντας αργότερα τα όποια επιχειρήματά μου στο βιβλίο μου *LEX ORANDI* (Βασιλειάδης 2005). Το μόνο που έκανα ήταν να ανατρέψω με ήπιο τρόπο το βασικό επιχείρημα, το οποίο υπέβασκε σε όλες ανεξαιρέτα τις επικρίσεις, το επιχείρημα δηλαδή της εκκοσμίκευσης (Βασιλειάδης 2002).

Η υπόθεση, βέβαια, εφθασε στο απροχώρητο, όταν κλιμακώνοντας τις ανοίκειες και πέρα από κάθε μέτρο και με τρόπο απάδοντα στο ορθόδοξο ήθος και ύφος έτερος εν ενεργεία ιερέας καθηγητής εξαπέλεισαν βαρύτερες κατηγορίες επί αιρέσει συλλήβδην κατά των συντεταγμένων θεσμικών οργάνων της Εκκλησίας. Για την υπόθεση του εν λόγω ιερέα καθηγητή επιλήφθηκε το αρμόδιο συνοδικό δικαστήριο.

Φυσικά, καμιά μητροπολιτική Ορθόδοξη Εκκλησία, όπως π.χ. η Εκκλησία της Ελλάδος, δεν είναι ακόμη σε θέση να υιοθετήσει σε όλες του τις λεπτομέρειες το όραμα και τον απώτερο στόχο της λειτουργικής αναγέννησης, που σκιαγραφήθηκε πιο πάνω. Υπήρξε, όμως, αποκαρδιωτικό το γεγονός, ότι τα συντεταγμένα όργανά της, παρότι κατ' αρχάς υιοθέτησαν την πρόταση για την διοργάνωση διεθνούς Διορθοδόξου Συμποσίου με θέμα «Η λειτουργική αναγέννηση στην

Ορθόδοξη Εκκλησία», με τη συμμετοχή ειδικών από όλες τις εκκλησιαστικές δικαιοδοσίες (Ιερά Μονή Πεντέλης, 25-29.8.2007), όπου θα συζητούνταν σε βάθος το ζήτημα της λειτουργικής αναγέννησης στην ανά την οικουμένη Ορθόδοξη Εκκλησία, στο τέλος υπαναχώρησαν. Και σαν να μην έφτανε αυτό, ανατράπηκε σιωπηλά και το πρωτοποριακό έργο του μακαριστού μητροπολίτη Νικοπόλεως και Πρεβέζης κυρού Μελετίου με την καθιέρωση της μετάφρασης των βιβλικών και λειτουργικών κειμένων και την εις επήκοον του εκκλησιάσματος ανάγνωση των ευχών της Θείας Λειτουργίας.

Λογεία

Βιβλιογραφία: Allo E.-B., «La portée de la collecte pour Jérusalem dans les plans de saint Paul», *RB* 45 (1936) 529-37. Bowen C.R., «Paul's Collection and the Book of Acts», *JBL* 42 (1923) 49-58. Buck C.H., «The Collection for the Saints», *HTR* 43 (1950) 1-29. Cerfaux L., «Les Saints' de Jérusalem», *Recueil Lucien Cerfaux II* (1954) 389-414. Cullmann O., *Message to Catholics and Protestants* (1959). Του ίδιου, «Oekumenische Kollekte und Gütergemeinschaft im Urchristentum», *Vorträge und Aufsätze* (1966) 600-604. Dockx S. «Chronologie paulinienne de l' année de la grand Collecte», *KB* 81 (1974) 183-95. Downs D.J., *The Offering of the Gentiles. Paul's Collection for Jerusalem in its Chronological, Cultural, and Cultic Contexts*, WUNT 248, Mohr Siebeck, Tübingen 2008. Folsom H.F., *Paul's Collection for the Jerusalem Christians* (1948). Franklin W., *Die Kollekte des Paulus* (1938). Funk R.W., «The Enigma of the Famine Visit», *JBL* 75 (1956). Georgi D., *Die Geschichte der Kollekte des Paulus für Jerusalem* (1965). του ίδιου, *Remembering the Poor. The History of Paul's Collection for Jerusalem*, Nashville 1992. Goguel M., «La collecte en faveur des Saints», *RHPR* 5 (1925) 301-18. Goppelt L., «Kirchentrennung und Kirchengemeinschaft nach dem Neuen Testament», *OR* 19 (1970) 1-11. Γρατσέα Γ., «λογεία», *ΘHE* τομ VIII στ. 325-26. Hands A.R., *Charities and Social Aid in Greece and Rome* (1968). Holl K., «Der Kirchenbegriff des Paulus in seinen Verhältnis zu dem der Urgemeinde», *Gesammelte Aufsätze* (1928) 44-67. Holsten C., *Das Evangelium des Paulus* (1880). Holtzmann O., «Die Jerusalemreise des Paulus für die Kollekte». *ZNW* 6 (1905) 102-104. Keck L.E., «The Poor among the Saints in the New Testament», *ZNW* 56 (1965) 100-129. Του ίδιου, «The Poor among the Saint in Jewish Christianity and Qumran», *ZNW* 57 (1966) 54-78. Kittel G., «λογεία», *ThWNT* τομ IV 282-83. Lombard E., «La collecte en faveur des Chrétiens de Jérusalem», *RThP* 35 (1905) 113-39. Minear P.S., «The Jerusalem Fund and Pauline Chronology». *A TR* 25 (1943) 389-96. Munck. J., *Paulus und die Heilsgeschichte* (1954). Nickle K.L., *The Collection. A Study in Paul's Strategy* (1966). Rendall F., «The Pauline Collection for the Saints». *Expositor* 4th ser. τομ VIII (1893) 321-36. Schräge W., *Die Konkreten Einzelgebote in der paulinischen Paränese* (1961). Στογιάννου Β.Π. «Η Αποστολική Σύνοδος», *ΕΕΘΣΘ* 18 (1973) 27-223. Talbert C.H., «Again: Paul's Visits to Jerusalem». *NT* 9 (1967) 26-40. Vassiliadis P., «Equality and Justice in Classical Antiquity and in Paul: The Social Implications of the Pauline Collection», *SVTQ* 36 (1992), 51-59. του ίδιου, «The Collection Revisited», *ΔBM* τόμ. 11, (1992), 42-48. Βασιλειάδης Π., *ΧΑΡΙΣ-ΚΟΙΝΩΝΙΑ-ΔΙΑΚΟΝΙΑ. Ο κοινωνικός χαρακτήρας του παύλειου προγράμματος της λογείας: Εισαγωγή και ερμηνευτικό υπόμνημα στο Β' Κορ 8-9*, Θεσσαλονίκη 1985. του ίδιου, *Παύλος. Τομές στη θεολογία του Α*, Θεσσαλονίκη 2005, Weber V., *Die antiochenische Kollekte* (1917). Zeller D., *Juden und Heiden in der Mission des Paulus* (1973).

Με τον όρο «λογεία» (όπως είναι η σωστή γραφή που μαρτυρείται στον κώδικα Β, από το ρήμα «λογεύω»=συλλέγω,, και όχι η γραφή λογία, που απαντά σε άλλα χειρόγραφα, με βάση τα οποία πολλοί φιλόλογοι,

πριν από την ανακάλυψη των παπύρων, συνέδεαν τον όρο με το λέγω και το λόγος) χαρακτηρίζεται το πρόγραμμα της οικονομικής εξόρμησης του αποστόλου Παύλου στις εξ εθνών χριστιανικές κοινότητες της ιεραποστολικής δικαιοδοσίας του (πρβλ. Γαλ 2,9) για την αντιμετώπιση των αναγκών της χειμαζόμενης χριστιανικής κοινότητας των Ιεροσολύμων. Με αυτήν την έννοια χρησιμοποιείται από τον Παύλο στη μοναδική της χρήση στην Κ.Δ. (Α΄ Κορ 16,1.2). Η ανακάλυψη των παπύρων, καθώς και διαφόρων επιγραφών από την Αίγυπτο και τη Μ. Ασία απέδειξε περύτερα, ότι την εποχή της Κ.Δ. ο όρος τόσο στην ουσιαστική, όσο και στη ρηματική του μορφή ήταν πολύ συνηθισμένος στη λαϊκή καθημερινή χρήση. Στους παπύρους, βέβαια, βρίσκουμε και τις γραφές *λογία* και *λογήα*, που όμως οφείλονται σε λαθεμένη γραμματικά λαϊκή χρήση.

Ο σκοπός της συλλογής αυτής των χρημάτων ποικίλει στους παπύρους, έτσι ώστε η «λογεία» άλλοτε να σημαίνει κάποια έκτακτη φορολογία και άλλοτε να έχει καθαρά θρησκευτική σημασία, υποδηλώνοντας κάποιου είδους έρανο για την κάλυψη θρησκευτικών αναγκών. Το γεγονός αυτό, σε συνδυασμό με την παντελή απουσία του όρου στη μετάφραση των Ο΄ της Π.Δ., όπου όμως γίνονται αναφορές σε παράλληλες ιουδαϊκές θρησκευτικές εκδηλώσεις, έδωσε αφορμή στο να προταθούν διάφορες θεωρίες σχετικά με τη σκοπιμότητα και τη θεολογική σημασία του μοναδικού αυτού φαινομένου της λογείας κατά την πρωτοχριστιανική περίοδο.

Η ορθή, λοιπόν, ερμηνεία του παύλειου προγράμματος της λογείας μπορεί να ρίξει άπλετο φως σε ένα παρεξηγημένο φαινόμενο των απαρχών του χριστιανισμού, αλλά και να συμβάλλει ουσιαστικά στη σωστή αντιμετώπιση από τη σύγχρονη εκκλησία των κοινωνικών διεργασιών της εποχής μας.

1. *Η νεότερη επιστημονική έρευνα για την λογεία.* Για τους αρχαίους πατέρες ερμηνευτές το πρόγραμμα της λογείας δεν δημιούργησε κανένα ερμηνευτικό πρόβλημα, και τα σχετικά κείμενα της Κ.Δ. χρησιμοποιούνταν είτε ως απόδειξη της αλληλεγγύης που υπήρχε μεταξύ των πιστών κατά τους πρώτους χριστιανικούς χρόνους, ιδιαίτερα μεταξύ των δύο μεγάλων μερίδων της χριστιανοσύνης, είτε ως παράδειγμα προς μίμηση για τις επόμενες γενιές.

Για πρώτη φορά η λογεία απασχόλησε τη βιβλική κριτική τον προπερασμένο αιώνα, όταν η Σχολή της Τυβίγγης αμφισβήτησε τη γνησιότητα των σχετικών χωρίων της Κ.Δ. Βασιζόμενοι στο εγγελιανό σχήμα θέση-αντίθεση-σύνθεση και θεωρώντας κυρίαρχο μοτίβο στη διαμόρφωση του αρχέγονου χριστιανισμού την υποτιθέμενη έντονη διαμάχη μεταξύ των εξ εθνών και των εξ ιουδαίων χριστιανών (του Παύλου και των ιουδαϊζόντων), οι τυβίγγειοι θεολόγοι προσπάθησαν να υποβαθμίσουν τη σημασία των παύλειων αναφορών στο πρόγραμμα της λογείας (Γαλ 2,10· Α΄ Κορ 16,1εξ· Β΄ Κορ 8-9· Ρωμ 15,25εξ). Είναι μάλιστα χαρακτηριστικό, ότι η έκφραση αυτή κοινωνίας και αγάπης προερχόταν από τις αδιαφιλονίκη-

τες επιστολές του Παύλου και όχι από την πιθανότητα περισσότερο εξιδανικευμένη παρουσίαση των Πράξεων, που παραδόξως αποσιωπούν σε μεγάλο βαθμό το γεγονός, ή ακόμη και τις δευτεροπαύλειες – και κατά γενική ομολογία μεταγενέστερες – επιστολές του corpus paulinum.

Διαφορετική εξήγηση του φαινομένου έδωσε ο C. Holsten, ο οποίος προσπάθησε να εξηγήσει τη διενέργεια της λογείας ως πρωτοβουλία του Παύλου, που αποσκοπούσε στον εξευμενισμό των ιουδαιοχριστιανών. Έκτοτε η λογεία απέκτησε καθαρά ιστορικό ενδιαφέρον στη διερεύνηση των απαρχών του Χριστιανισμού. (Rendall, Holtzmann, Weber). Η αποφασιστική, εντούτοις, καμπή στην ιστορία της έρευνας του προβλήματος της λογείας υπήρξε η συμβολή του K. Holl, ο οποίος υποστήριξε, ότι η λογεία ήταν ένα είδος φορολογίας που επέβαλε η Αποστολική Σύνοδος στους εξ εθνών χριστιανούς. Κατά συνέπεια, το όλο πρόγραμμα θεωρήθηκε ως έκφραση εξουσίας της ιεροσολυμιτικής κοινότητας στις υπόλοιπες εκκλησίες, και ουσιαστικά εκδήλωση υποτέλειας των εξ εθνών στους εξ ιουδαίων χριστιανούς. Η συμβολή αυτή του Holl έμεινε ως σημαντικό ορόσημο στη σύγχρονη έρευνα της λογείας, ρίχνοντας ουσιαστικά στην αφάνεια προηγούμενες προσπάθειες, όπως εκείνη του E. Lombard, ο οποίος είκοσι περίπου χρόνια νωρίτερα είχε απορρίψει κατηγορηματικά τον παραλληλισμό της λογείας με τον ιουδαϊκό φόρο του διδράχμου. Ο Lombard αρνήθηκε και την επικρατούσα την εποχή εκείνη άποψη, ότι η λογεία αποσκοπούσε στην κάλυψη των αναγκών ολόκληρης της εκκλησίας των Ιεροσολύμων και όχι μόνο των φτωχών μελών της.

Η νομική, εντούτοις, θεώρηση της λογείας από τον Holl, παρότι αντικρούστηκε δυο μόλις χρόνια μετά την παρουσίασή της, συνέχισε να γίνεται αποδεκτή για αρκετά χρόνια, αναβιώθηκε μετά την ανακάλυψη των χειρογράφων του Qumran, για να καταρριφθεί τελειωτικά από τις μελέτες του L. E. Keck.

Η πρώτη ουσιαστική μονογραφία πάνω στο ειδικό θέμα της λογείας έγινε το 1938 από τον W. Franklin, ο οποίος υποστήριξε ότι ο απόστολος Παύλος μετατοπίζει το κέντρο βάρους προς το θεολογικό χαρακτήρα της λογείας, η οποία έκτοτε χάνει ουσιαστικά τον κοινωνικό της χαρακτήρα και απολήγει σε συγκεκριμενοποίηση της ενότητας των νέων εξ εθνών εκκλησιών προς τη «μητέρα των εκκλησιών» ιεροσολυμιτική κοινότητα.

Η στροφή αυτή προς τον εκκλησιολογικό χαρακτήρα της λογείας επικράτησε σχεδόν αποκλειστικά στη μεταγενέστερη επιστημονική έρευνα. (Allo). Η μέριμνα για τους φτωχούς αδελφούς των Ιεροσολύμων θεωρήθηκε ως έκφραση της ενότητας της εκκλησίας, του ορατού δηλαδή σώματος του Χριστού.

Εδώ θα πρέπει να μνημονεύσουμε την πρόταση του O. Cullmann να συσταθεί ένα κοινό πρόγραμμα λογείας μεταξύ ρωμαιοκαθολικών και διamaρτυρομένων στ' αχνάρια ακριβώς της προσπάθειας του κορυφαίου αποστόλου. Χωρίς ο διάσημος αυτός Ελβετός θεολόγος των νεώτερων

χρόνων να έχει την ψευδαίσθηση ότι κάτι τέτοιο θα οδηγούσε στην ενότητα της σύγχρονης χριστιανοσύνης, ο Cullmann διέβλεπε σ' αυτή την πράξη ένα σύμβολο αλληλεγγύης και αδελφοσύνης ανάμεσα σε όσους επικαλούνται το όνομα του Χριστού, προβάλλοντας έτσι, παράλληλα με τον εκκλησιολογικό, και τον οικουμενικό χαρακτήρα της λογείας.

Η νέα αυτή εκκλησιολογική και οικουμενική θεώρηση της πρωτοχριστιανικής λογείας, έδωσε νέα ώθηση στην επιστημονική έρευνα του προβλήματος. Έτσι, στα μέσα της δεκαετίας του '60 εμφανίζονται σχεδόν ταυτόχρονα, αλλά ανεξάρτητες η μια από την άλλη, δυο ειδικές μονογραφίες για το εξεταζόμενο πρόβλημα. Πρόκειται για τη διατριβή επί υφηγεσία του Dieter Georgi, *Die Geschichte der Kollekte des Paulus für Jerusalem*, και τη διδακτορική διατριβή του Keith L. Nickle, *The Collection. A Study in Paul's Strategy*. Την ίδια ακριβώς εποχή εμφανίζονται και οι εμπειριστατωμένες μελέτες του L. E. Keck, που αφιερώνονται κατά κύριο λόγο στην ανάλυση των σχετικών παύλειων χωρίων περί λογείας.

Κατά τον Georgi η λογεία είχε εσχατολογικό χαρακτήρα, ήταν δηλαδή κάτι σαν προσκύνημα των εξ εθνών χριστιανών στην Ιερουσαλήμ με στόχο την εσχατολογική ένταξη των Ιουδαίων στο σώμα της Εκκλησίας (Georgi 30εξ). Η μελέτη του K. F. Nickle έχει διαφορετική δομή, αλλά κατέληγε σε παραπλήσια συμπεράσματα. Κατά τον Nickle ο Παύλος δανείστηκε σε μεγάλο βαθμό από την οργάνωση του ιουδαϊκού φόρου του διδράχμου, το πρόγραμμά του όμως είχε τρεις διαστάσεις: μία κοινωνική, ήταν δηλαδή «πράξη χριστιανικής φιλανθρωπίας μεταξύ των πιστών, την οποία υποκινεί η αγάπη του Χριστού» (Nickle 142), μία εκκλησιολογική, ήταν δηλαδή έκφραση αλληλεγγύης μεταξύ των χριστιανικών κοινοτήτων που αποδείκνυε ότι ο Θεός καλούσε τους εθνικούς στην πίστη, και μία εσχατολογική, αφού η μετάβαση της αντιπροσωπείας στα Ιεροσόλυμα θεωρήθηκε ως εσχατολογικό προσκύνημα των εξ εθνών χριστιανών στην Ιερουσαλήμ με στόχο να υποκινηθούν οι Ιουδαίοι να ενταχθούν στο σώμα της Εκκλησίας. Κατά τον Nickle μόνο οι δυο πρώτοι στρατηγικοί στόχοι του αποστόλου στέφθηκαν με επιτυχία. Ο τελευταίος είχε παταγώδη αποτυχία» (Nickle 155).

Τόσο ο Georgi όσο και ο Nickle ανέλυσαν σε βάθος το ενδιαφέρον αυτό φαινόμενο του πρωτοχριστιανικού βίου. Και οι δύο όμως πλησίασαν, αλλά τελικά παρέκαμψαν, μια ουσιαστική πτυχή του προβλήματος: τον καθαυτό κοινωνικό χαρακτήρα του προγράμματος της λογείας, όπως αυτή κατανοήθηκε από τον απόστολο Παύλο στα πλαίσια της θεολογικής του επιχειρηματολογίας.

Σημαντική συμβολή στο θέμα της λογείας αποτελεί αναμφίβολα και το κριτικό υπόμνημα στα κεφ. 8-9 της Β' Κορ του D. Hans-Dieter Betz. Θεωρώντας ότι και κεφ. 8 και 9 διαμορφώθηκαν σύμφωνα με την αρχαία ελληνική ρητορική, και βασιζόμενος στην αρχαία λατινική πραγματεία *Rhetorica ad Herennium*, ο Betz αποδέχεται, αν και όχι άμεσα, ότι το Παύλος

με την πρωτοβουλία του αυτή ενεργεί ως ανώτερος υπάλληλος εκκλησιών χρησιμοποιώντας την τεχνική διοικητική γλώσσα του ελληνορωμαϊκού διοικητικού μηχανισμού. Για τον Betz η ποικιλία των όρων που υιοθετούνται από το απόστολο για να περιγράψουν και να καθορίσουν το πρόγραμμα της λογείας («χάρις», «κοινωνία», «διακονία», αλλά και «λειτουργία» κλπ.) δεν είναι θεολογικοί, αλλά πρώτιστα διοικητικοί. (Betz 40, 90 κλπ). Θεωρώντας ως κλειδί για την κατανόηση του παύλειου προγράμματος της λογείας το χωρίο 9,13εξ (και όχι το 8,13εξ), ο Betz καταλήγει στο συμπέρασμα ότι ο σκοπός της λογείας δεν ήταν οικονομικός αλλά πνευματικός (Betz 126).

Είναι χαρακτηριστικό ότι ο Betz σχετίζει τον όρο «ισότης» (Β' Κορ 8,13-15), και κυρίως στη διατύπωση «ὅπως γένηται ἰσότης» (Β' Κορ 8,14), με την ελληνορωμαϊκή αρχή της αμοιβαιότητας (του «δοῦναι καί λαβεῖν», *do ut des*). Τέλος, ο D. J. Downs σε πρόσφατη μελέτη του (*The Offering of the Gentiles. Paul's Collection for Jerusalem in its Chronological, Cultural, and Cultic Contexts*, 2008) επιχείρησε εκ νέου να υποβαθμίσει την κοινωνική διάσταση του προγράμματος της λογείας. Εμμένοντας, όμως, μόνον στις ιστορικές μαρτυρίες των παύλειων δεδομένων και αγνοώντας τις κοινωνικές προεκτάσεις της θεολογικής επιχειρηματολογίας του Παύλου, υπολείπεται σημαντικά των προηγούμενων επί του θέματος συμβολών.

2. Τα καινοδιαθηκικά δεδομένα αναφορικά με τη λογεία. Τα χωρία της Κ.Δ. στα οποία γίνεται σαφής λόγος για τη λογεία, βρίσκονται αποκλειστικά στις μεγάλες και, από κάθε άποψη αδιαφιλονίκητες, επιστολές του αποστόλου Παύλου. Τα χωρία αυτά κατά χρονολογική σειρά είναι τα εξής: Γαλ 2,10· Α' Κορ 16,1-4· Β' Κορ 8-9· Ρωμ 15,25-32. Υπάρχουν, εντούτοις, και έμμεσες αναφορές, που σχετίζονται τόσο με τη λογεία καθαυτή, όσο και με παράλληλες σχετικές εκδηλώσεις του αρχέγονου χριστιανισμού (Πραξ 11,27-30· 12,25· 20,33εξ· 24,17· Εβρ 6,10).

Στην προς Γαλάτας επιστολή του ο Παύλος διασώζει μια εξαιρετικά ενδιαφέρουσα και πολυσυζητημένη, όπως παρατηρήσαμε, αναφορά για τη λογεία. Στο τέλος ακριβώς αυτού, που κατά κοινή σχεδόν ομολογία θεωρείται η παύλεια εκδοχή της Αποστολικής Συνόδου, διαβάζουμε: «μόνον τῶν πτωχῶν ἵνα μνημονεύωμεν, ὃ καί ἐσπούδασα αὐτό τοῦτο ποιῆσαι» (Γαλ 2,10).

Τη δεύτερη χρονικά μαρτυρία για τη λογεία τη βρίσκουμε στην Α' Κορινθίους. Προς το τέλος της επιστολής, δίνοντας προφανώς ορισμένες διευκρινίσεις σε συγκεκριμένο ερώτημα των χριστιανών της Κορίνθου, ο απόστολος Παύλος, χρησιμοποιώντας για πρώτη και μοναδική φορά τον όρο «λογεία», γράφει: «Περί δέ τῆς λογείας τῆς εἰς τοὺς ἁγίους, ὡσπερ διέταξα ταῖς ἐκκλησίαις τῆς Γαλατίας, οὕτως καί ὑμεῖς ποιήσατε, κατὰ μίαν σαββάτου ἕκαστος ὑμῶν παρ' ἑαυτῶ τιθέτω θησαυρίζων ὅτι ἐάν εὐδοῶται, ἵνα μή, ὅταν ἔλθω, τότε λογείαι γίνωνται, ὅταν δέ παραγένωμαι, οὓς ἐάν

δοκιμάσητε, δι' ἐπιστολῶν τούτους πέμψω ἀπενεγκεῖν τήν χάριν ὑμῶν εἰς Ἱερουσαλήμ· ἐάν δέ ἄξιον ἦ τοῦ κάμει πορεύεσθαι, σὺν ἐμοὶ πορεύονται» (Α' Κορ 16,1-4).

Ἡ εκτενέστερη αναφορά στην οικονομική αυτή εξόρμηση του αποστόλου Παύλου βρίσκεται στην επιστολή, η οποία έχει κατακυρωθεί στον κανόνα της Κ.Δ. ως Β' προς Κορινθίους. Ἡ δεύτερη ἀπὸ τις τρεῖς μεγάλες ἐνόητες τῆς ἐπιστολῆς αὐτῆς, ἀποτελούμενη ἀπὸ δυο ολόκληρα κεφ. (8-9), ἀναφέρεται λεπτομερειακά στην ἀναγκαιότητα, κυρίως ὁμως στη θεολογική σημασία, ἀλλὰ καὶ τις κοινωνικές ἐπιπτώσεις, ὅπως θα δούμε παρακάτω, τῆς λογείας. Στὴν Β' Κορ ἡ λογεία προσδιορίζεται ἀπὸ μια ἀρκετά πλούσια καὶ ἐνδιαφέρουσα σειρά ἀπὸ ὄρους, ὅπως «χάρις», «κοινωνία», «διακονία», «ευλογία», «λειτουργία» κ.ά., ἐνῶ σχετίζεται τόσο με τὸ δόγμα (8,9), ὅσο καὶ με τὴ λατρεία (9,11 ἐξ). Στὴν ἐπιστολή αὐτή ἡ λογεία ἐμμέσως πλην σαφῶς συνδέεται πρὸς τὸ κοινωνικό ἰδεώδες τῆς ἰσοκατανομῆς καὶ κοινωνίας τῶν υλικῶν αγαθῶν.

Τέλος, στὴν πρὸς Ῥωμαίους ἐπιστολή τοῦ ἀποστόλου Παύλου, καὶ σε συνδυασμὸ με τὰ σχέδιά του γιὰ επέκταση τῆς ἱεραποστολῆς πρὸς τὴν Ἰσπανία μέσω Ῥώμης, διαβάζουμε τὰ ἐξῆς ἐνδιαφέροντα γιὰ τὸ πρόγραμμα τῆς λογείας: «Νυνὶ δέ πορεύομαι εἰς Ἱερουσαλήμ διακονῶν τοῖς ἀγίοις, εὐδόκησαν γάρ Μακεδονία καὶ Ἀχαΐα κοινωνίαν τινὰ ποιήσασθαι εἰς τοὺς πτωχοὺς τῶν ἀγίων τῶν ἐν Ἱερουσαλήμ· εὐδόκησαν γάρ καὶ ὀφείλεται εἰσὶν αὐτῶν· εἰ γάρ τοῖς πνευματικοῖς αὐτῶν ἐκοινωνήσαν τὰ ἔθνη, ὀφείλουσι καὶ ἐν τοῖς σαρκικοῖς λειτουργήσω αὐτοῖς, τοῦτο οὖν ἐπιτελέσας καὶ σφραγισάμενος αὐτοῖς τὸν καρπὸν ταύτόν, ἀπελεύσομαι δι' ὑμῶν εἰς τὴν Σπανίαν· οἶδα δέ ὅτι ἐρχόμενος πρὸς ὑμᾶς ἐν πληρώματι εὐλογίας Χριστοῦ ἐλεύσομαι. Παρακαλῶ δέ ὑμᾶς, [ἀδελφοί,] διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ διὰ τῆς ἀγάπης τοῦ πνεύματος συναγωνίσασθαι μοι ἐν ταῖς προσευχαῖς ὑπὲρ ἐμοῦ πρὸς τὸν Θεόν, ἵνα ρυσθῶ ἀπὸ τῶν ἀπειθούντων ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ, καὶ ἡ διακονία μου ἢ εἰς Ἱερουσαλήμ εὐπρόσδεικτος γένηται τοῖς ἀγίοις, ἵνα ἐν χαρᾷ ἔλθω πρὸς ὑμᾶς διὰ θελήματος Θεοῦ συναναπαύσωμαι ὑμῖν» (Ῥωμ 15,25-32).

3. Ἡ «Ἀντιοχειανὴ λογεία» καὶ οἱ λοιπές μαρτυρίες. Εἶναι ὁμολογουμένως ἀξιοσημεῖωτο, ἀλλὰ ταυτόχρονα καὶ κάπως ἀνεξήγητο, τὸ γεγονός ὅτι τὸ παύλειο αὐτὸ πρόγραμμα ὁ συγγραφέας τῶν Πράξεων τὸ διασώζει σε μίαν μόνο διαστρεβλωμένη ἀναφορά (Πραξ 24,17) καὶ ἕναν ἐμμεσο ὑπαινιγμὸ (Πραξ 20,33ἐξ). Παράλληλα, ὁμως, μαρτυρεῖται ἕνα ἄλλο σημαντικό γεγονός, γνωστὸ ὡς «ἀντιοχειανὴ λογεία» (Πραξ 11,22-30· 12,25). Ἡ «ἀντιοχειανὴ λογεία» περιγράφεται ἀπὸ τὸν συγγραφέα τῶν Πράξεων ὡς ἐξῆς: «Ἐν ταύταις δέ ταῖς ἡμέραις κατήλθαν ἀπὸ Ἱεροσολύμων προφήται εἰς Ἀντιόχειαν ἀναστάς δέ εἷς ἐξ αὐτῶν ὀνόματι Ἀγαβὸς ἐσήμανεν διὰ τοῦ Πνεύματος λιμὸν μεγάλην μέλλειν ἔσεσθαι ἐφ' ὅλην τὴν οἰκουμένην, ἣτις ἐγένετο ἐπὶ Κλαυδίου, τῶν δέ μαθητῶν καθὼς εὐπορεῖτο

τίς, ὥρισαν ἕκαστος αὐτῶν διακονίαν πέμψαι τοῖς κατοικοῦσιν ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ ἀδελφοῖς· καὶ ἐποίησαν, ἀποστείλαντες πρὸς τοὺς πρεσβυτέρους διὰ χειρὸς Βαρνάβα καὶ Σαῦλου». (Πραξ 11,27-30). Και λίγο πιο κάτω περιγράφεται η κατάληξη αυτής της πρωτοβουλίας: «Βαρνάβας δέ καὶ Σαῦλος ὑπέστρεψαν εἰς Ἱερουσαλήμ πληρώσαντες τὴν διακονίαν, συμπαραλαβόντες καὶ Ἰωάννην τὸν ἐπικληθέντα Μάρκον» (Πραξ 12,25).

Με βάση τις λοιπές εσωτερικές μαρτυρίες της Κ.Δ., αλλά και διάφορες εξωτερικές (π.χ. *Ιώσηπου, Ιουδαϊκή Αρχαιολογία* III 15), έχει ορθότατα υποστηριχτεί, και αποτελεί ένα από αδιαφιλονίκητα πορίσματα της νεώτερης βιβλικής επιστήμης, ότι τα γεγονότα των κεφ. 11 και 15 των Πράξεων (Αποστολική Σύνοδος) πρέπει να σχετίζονται με εκείνα που περιγράφονται στο κεφ. 2 της προς Γαλάτας επιστολής. Κατά συνέπεια, ως χρόνος μεταφοράς της οικονομικής βοήθειας της εκκλησίας της Αντιόχειας προς την ιεροσολυμιτική κοινότητα έχει προσδιοριστεί το έτος 48 μ.Χ. Ο Nickle αναγνωρίζοντας τις οφθαλμοφανείς ομοιότητες ανάμεσα στο μετέπειτα πρόγραμμα του αποστόλου Παύλου και την αντιοχειανή λογεία καταλήγει στο συμπέρασμα, ότι η δεύτερη αποτελεί πρότυπο σχήμα του πρώτου «τα παράλληλα είναι πολύ χτυπητά και σαφή για να θεωρηθούν τυχαία» (Nickle 260). Με βάση όμως την αποδεδειγμένη θεολογική προσαρμογή των έργων του Λουκά, το πρόβλημα δεν μπορεί να θεωρηθεί λυμένο. Το μόνο αναμφισβήτητο γεγονός είναι, ότι και τα δυο προγράμματα, τόσο η παύλεια, όσο και η λεγόμενη «αντιοχειανή» λογεία, ήταν έργο των πρωτεργατών της ιεραποστολής προς τα έθνη.

Ο συγγραφέας, όμως, των Πράξεων διασώζει στο κείμενο της προσευχής του αποστόλου Παύλου προς τους πρεσβυτέρους της Μιλήτου και έναν έμμεσο και ασαφή υπαινιγμό για το παύλαιο πρόγραμμα της λογείας: «ἀργυρίου ἢ χρυσίου ἢ ἱματισμοῦ οὐδενός ἐπεθύμησα· αὐτοὶ γινώσκετε ὅτι ταῖς χρεῖαις μου καὶ τοῖς οὓσιν μετ' ἐμοῦ ὑπηρέτησαν αἱ χεῖρες αὐταί. Πάντα ὑπέδειξα ὑμῖν ὅτι οὕτως κοπιῶντας δεῖ ἀντιλαμβάνεσθαι τῶν ἀσθενούντων...» (Πραξ 20, 3,33).

Σαφέστερος είναι ο υπαινιγμός που διασώζεται στο λόγο του Παύλου προς τον Φίλικα: «δ' ἐτῶν δέ πλειόνων ἐλεημοσύνας ποιήσω εἰς τό ἔθνος μου παρεγενόμην καὶ προσφορᾶς...» (Πραξ 24,17). Χαρακτηριστική μάλιστα είναι και η μαρτυρία του Λουκά για την υστεροβουλία του Φίλικα: «ἄμα καὶ ἐλπίζω ὅτι χρήματα δοθήσεται αὐτῷ ὑπὸ τοῦ Παύλου· διό καὶ πυκνότερον αὐτόν μεταπεμπόμενος ὠμίλει αὐτῷ» (Πραξ 24,26).

Με βάση τις σχετικές μαρτυρίες των Πράξεων μπορούμε να παρατηρήσουμε τα εξής: ο συγγραφέας των Πράξεων αποφεύγει να συσχετίσει τον σκοπό της μετάβασης του Παύλου στα Ιεροσόλυμα κατά την τελευταία ιεραποστολική του περιοδεία με τη λογεία (βλ. Πραξ 19,21· 20,1 εξ). Το Ρωμ 15,24 εξ, εντούτοις, δεν αφήνει αμφιβολία ότι σκοπός αυτού του ταξιδιού ήταν η μεταφορά της λογείας (Nickle 68). Επίσης, ο συγγραφέας των Πράξεων αποσιωπά ή επιμελώς υποβαθμίζει κάθε αναφορά στο παύ-

λειο πρόγραμμα της λογείας. Στη μοναδική απευθείας αναφορά συσχετίζει τη λογεία (την «αντιοχειανή») με το λιμό επί Κλαυδίου.

Αν όμως στο κατεξοχήν ιστορικό (κατά πρόθεση τουλάχιστον) βιβλίο του αρχέγονου χριστιανισμού σπανίζουν οι αναφορές στο παύλειο πρόγραμμα της λογείας, υπάρχει ένα τουλάχιστο κείμενο της μετα-παύλειας παράδοσης, που διασώζει μια αρκετά ενδιαφέρουσα μαρτυρία. Στην προς Εβραίους επιστολή αναφέρονται για τους εξ Εβραίων χριστιανούς της Ιταλίας τα εξής: «οὐ γάρ ἄδικος ὁ Θεός ἐπιλαθέσθαι τοῦ ἔργου ὑμῶν καὶ τῆς ἀγάπης ἧς ἐνεδείξασθε εἰς τό ὄνομα αὐτοῦ, διακονήσαντες τοῖς ἁγίοις καὶ διακονοῦντες» (Εβρ 6,10).

Τα ενδιαφέροντα στοιχεία αυτής της αναφοράς είναι η μαρτυρία για ουσιαστική συμμετοχή της εκκλησίας της Ρώμης στο πρόγραμμα της λογείας, η μαρτυρία ότι το πρόγραμμα αυτό δεν ήταν ένα μεμονωμένο γεγονός, αλλά συνεχιζόμενη πρακτική, καθώς και ο θεοκεντρικός χαρακτήρας του προγράμματος της λογείας.

Όλες οι παύλειες (άμεσες) αναφορές στο πρόγραμμα της λογείας, με εξαίρεση τα κεφ. 8 και 9 της Β΄ Κορ, είναι ευκαιριακές και οπωσδήποτε δεν επιτρέπουν τη θεμελίωση αντικειμενικής αναπαράστασης του φαινομένου, το οποίο όπως διαφαίνεται κάλυψε ένα σημαντικότατο μέρος της ιεραποστολικής δραστηριότητας του αποστόλου Παύλου. Κατά συνέπεια, για τον καθορισμό της θεολογικής σημασίας του προγράμματος της λογείας, κατά τον απόστολο Παύλο, οι μαρτυρίες τόσο της προς Γαλάτας, στην οποία κατά βάση στηρίχθηκε η νομική θεώρηση του θέματος, όσο και της προς Ρωμαίους, στην οποία φαίνεται κατά κύριο λόγο να στηρίζεται η εκκλησιολογική, μόνο δευτερευόντως μπορούν να λαμβάνονται υπόψη. Για τον προσδιορισμό της θεολογικής σημασίας της λογείας απαιτείται ενδελεχής ερμηνευτική ανάλυση των κεφ. 8 και 9 της Β΄ Κορ, της εκτενέστερης δηλαδή αναφοράς του αποστόλου Παύλου στο εξεταζόμενο πρόβλημα.

Όποια και να είναι η θεωρία, την οποία υιοθετεί κανείς σχετικά τόσο με το σκοπό και τις συνθήκες της «αντιοχειανής» λογείας, όσο και με την έκταση που κατέλαβε η συζήτηση για το θέμα της λογείας στην Αποστολική Σύνοδο, είναι αναμφισβήτητο το γεγονός, ότι το πρόγραμμα της λογείας προσέλαβε ιδιαίτερη θεολογική σημασία στη θεολογική σκέψη του αποστόλου Παύλου, και ιδιαίτερα κατά την συγγραφή της Β΄ Κορ. Είτε, δηλαδή, ο κορυφαίος θεολόγος του αρχέγονου χριστιανισμού παρέλαβε ένα θεσμό που ήταν κιάλας σε χρήση στην πρωτοχριστιανική κοινότητα (Nieckle 72), είτε ο θεσμός αυτός ήταν επινόηση και πρωτοβουλία του Παύλου, είναι πέρα από κάθε αμφιβολία ότι ο Παύλος ήταν εκείνος που έδωσε νέες προοπτικές και ανυπολόγιστη θεολογική σημασία στη σκοπιμότητα αυτής της πρακτικής. Εκείνο που θεωρούμε απαραίτητο, είναι η ανάλυση παράλληλων εκδηλώσεων του σύγχρονου ή και προγενέστερου από τον Παύλο ιουδαϊκού (αλλά και εθνικού) κόσμου, με σκοπό να κατα-

δειχτεί ο βαθμός συγγένειας ή εξάρτησης της λογείας από τυχόν παρόμοια προχριστιανικά φαινόμενα.

4. Η σχέση της λογείας προς τις παράλληλες θρησκευτικές εκδηλώσεις της εποχής. Για να κατανοήσουμε το βαθμό της παύλειας συμβολής στην πρωτοχριστιανική θεολογική σκέψη, αλλά και στους γενικότερους κοινωνικούς προβληματισμούς, όπως αυτοί διαφαίνονται μέσα από τη θεολογική τεκμηρίωση του προγράμματος της λογείας, θα πρέπει να τη συγκρίνουμε με τις δύο παράλληλες θρησκευτικές εκδηλώσεις της εποχής: τον φόρο του διδράχμου ή φόρο του Ναού, και τον έρανο των γραμματέων της Ιάμνιας, καθώς και την εξέλιξή του, δηλαδή τον «πατριαρχικό φόρο».

α. Ο φόρος του Διδράχμου ή φόρος του Ναού ήταν η ετήσια οικονομική συνδρομή του 1/2 Shekel, στην οποία υποβάλλονταν οι Ιουδαίοι τόσο της Παλαιστίνης, όσο και της διασποράς, για την κάλυψη των λατρευτικών αναγκών του Ναού του Σολομώντα, και κυρίως για την προμήθεια και επιτέλεση των θυσιών. Στην άμεση αυτή φορολογία υποβλήθηκαν οι Ιουδαίοι για πρώτη φορά κατά την εποχή των Έσδρα-Νεεμιά: «καί στήσομεν ἐφ' ἡμᾶς ἐντολάς δοῦναι ἐφ' ἡμᾶς τρίτον τοῦ διδράχμου κατ' ἐνιαυτόν εἰς δουλείαν οἶκον Θεοῦ ἡμῶν εἰς ἄρτους τοῦ προσώπου καί οὐσίαν τοῦ ἐνδελεισμοῦ καί εἰς ὄλοκαύτωμα τοῦ ἐνδελεισμοῦ τῶν σαββάτων, τῶν νουμηνιῶν, εἰς τὰς ἐορτάς καί εἰς τὰ ἅγια, καί τὰ περί ἁμαρτίας ἐξιλάσασθαι περί Ἰσραήλ καί εἰς ἔργα οἴκου Θεοῦ ἡμῶν.» (Νε 10,33-34= Β' Έσδ 20,33-34). Η συνδρομή του λαού για την κάλυψη των θρησκευτικών αναγκών του Ιουδαϊσμού κατέστη αναγκαία κυρίως κατά την μεταιχμαλωσιακή περίοδο, αφού προηγουμένως τα έξοδα των θυσιών και της εν γένει λειτουργίας του λατρευτικού συστήματος καλύπτονταν από τους βασιλείς. Τη βιβλική βάση για την ενέργεια αυτή των Έσδρα-Νεεμιά πρόσφερε η επιταγή του Θεού προς τον Μωυσή: «τό ἤμισυ τοῦ διδράχμου, ὃν ἐστίν κατὰ τό δίδραχμον τό ἅγιον εἴκοσι ὀβολοί τό δίδραχμον, τό δέ ἤμισυ διδράχμου εἰσφορά κυρίω» (Εξ 30,13).

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

Σκοπός της υποχρεωτικής συμμετοχής των απανταχού της γης Ιουδαίων στο φόρο του διδράχμου, εκτός βέβαια από την κατά το δυνατό μεγαλύτερη κάλυψη των λατρευτικών αναγκών, ήταν η συμβολική συμμετοχή όλων των πιστών στο ουσιαστικό σύστημα του λατρευτικού κέντρου του Ιουδαϊσμού και κατά συνέπεια στη συγχώρεση των ανομιών σύμπαντος του εκλεκτού λαού του Θεού.

β. Ο έρανος των γραμματέων και ο «Πατριαρχικός φόρος» επικράτησαν, όταν μετά την καταστροφή του Ναού των Ιεροσολύμων το 70 μ.Χ.

έπαψε να ισχύει για τον Ιουδαϊσμό ο φόρος του διδράχμου. Με τη δημιουργία όμως από τους ραββίνους της Σχολής της Ιάμνειας για τη μελέτη και ερμηνεία του Νόμου, δημιουργήθηκε μια νέα ανώτατη αυθεντία για τους απανταχού της οικουμένης Ιουδαίους, η οποία αντικατέστησε την αυθεντία του λατρευτικού κέντρου του Ναού των Ιεροσολύμων. Ήταν φυσικό, λοιπόν, να αναζητηθούν τρόποι για την επιβίωση της θρησκευτικής αυτής, αλλά και συνάμα εθνικής αυθεντίας, που με την εξήγηση των Γραφών αποσκοπούσε στη διατήρηση της υπόστασης του Ιουδαϊσμού. Έτσι δημιουργήθηκε ένα σύστημα οικονομικής ενίσχυσης της Σχολής της Ιάμνειας, γνωστό ως «έρανος των γραμματέων» (mighebeth chakonim). Για το σκοπό αυτό χρησιμοποιήθηκε, ήδη από την μεταιχμαλωσιακή περίοδο, ο θεσμός των «αποστόλων» (shelouhim), οι οποίοι ως αντιπρόσωποι των γραμματέων, και μέσω αυτών ολόκληρου του Ιουδαϊσμού, αποστέλλονταν από τις θρησκευτικές αρχές σ' ολόκληρη την ιουδαϊκή διασπορά. Οι δικαιοδοσίες τους κάλυπταν ολόκληρο το φάσμα της κοινωνικής, οικονομικής, νομικής (θεολογικής) και θρησκευτικής ζωής του Ιουδαϊσμού. Ο θεσμός των «αποστόλων» χρησιμοποιήθηκε και για την κάλυψη των οικονομικών αναγκών της Σχολής της Ιάμνειας. Έτσι, μετά το 70 μ.Χ. ραββίνοι με εξαιρετική φήμη αποστέλλονταν κατά ζεύγη στο διεσπαρμένο πια Ιουδαϊσμό με σκοπό τη συλλογή χρημάτων. Κατ' αυτή την έννοια η συλλογή των χρημάτων ήταν ένα καθαρά θρησκευτικό λειτούργημα.

Σταδιακά και ο φόρος αυτός, όπως και ο προηγούμενος (του διδράχμου), καθιερώθηκε επίσημα στη ρωμαϊκή αυτοκρατορία, και έτσι πέτυχε την επίσημη κρατική υποστήριξη. Με ελάχιστα διαλείμματα (όπως π.χ. επί αυτοκρατορίας του Ιουλιανού στα μέσα του δ' μ.Χ. αι. και του Ονωρίου στα τέλη δ' μ.Χ. αι., οπότε απαγορεύτηκε) ο πατριαρχικός φόρος επέζησε μέχρι την εποχή του Θεοδοσίου. Τότε μόνο καταργήθηκε για να μετατραπεί σε κρατικό (ρωμαϊκό/ βυζαντινό) φόρο.

Για την πληρέστερη, βέβαια, κατανόηση του παύλειου προγράμματος της λογείας δεν θα πρέπει να λησμονούνται και οι παλαιοδιαθηκικοί θεσμοί (Σαββάτου, Σαββατιαίου έτους, Ιωβηλαίου), καθώς και η θεϊκή επιταγή: «οὐκ ἔσται ἐν σοί ἐνδεής» (Δευτ 15,4), όπως και η προτροπή του γερο-Τωβία στον γιο του: «Μὴ ἀποστρέψεις τό πρόσωπόν σου ἀπό παντός πτωχοῦ καί οὐ μὴ ἀποστραφῆ τό πρόσωπον τοῦ Θεοῦ (Τωβ 4,7), αλλά και οι Παροιμιακές εκφράσεις «δανίζει θεῶ ὁ ἐλεῶν πτωχόν» (Παρ 19,17).

Από την συγκριτική εξέταση των παράλληλων θεσμών της εποχής του αποστόλου Παύλου είναι σαφές πως το παύλειο πρόγραμμα της λογείας παρουσιάζει και ομοιότητες (τελικός προορισμός των χρημάτων η Ιερουσαλήμ, συλλογή των χρημάτων σε καθορισμένα σημεία, ενθάρρυνση για περιοδική αποταμίευση των χρημάτων, πρόνοια για διαύγεια στη διαδικασία, ώστε να αποφεύγεται οποιαδήποτε υπόνοια οικονομικών ατασθαλιών, με τη χρήση μάλιστα του ίδιου βιβλικού χωρίου, Παρ 3,4 πρβλ. Β' Κορ 8,20εξ), αλλά και διαφορές (ο φόρος του διδράχμου συνδυαζόταν

με τη γιορτή της Σκηνοπηγίας, ενώ η λογεία με την περίοδο της Πεντηκοστής, ο ιουδαϊκός φόρος είχε τη ρωμαϊκή κάλυψη και προστασία, ενώ για τη λογεία δεν αναφέρεται καμιά κρατική προστασία, για το φόρο του διδράχμου το χρηματικό ποσό ήταν καθορισμένο [1/2 shekel=1 δίδραχμο], για τη λογεία υπήρχε απόλυτη ελευθερία που βασιζόταν στην αγαθή προαίρεση, ο φόρος του διδράχμου γινόταν σε ετήσια βάση, για τη λογεία δεν υπάρχουν ενδείξεις για κάτι παρόμοιο, ο ιουδαϊκός θεσμός είχε καθαρά λατρευτικό χαρακτήρα, η λογεία είχε έντονα κοινωνικό χαρακτήρα).

Με τον έρανο των γραμματέων, και βέβαια με την εξέλιξή του σε πατριαρχικό φόρο, δεν μπορεί να περιμένει κανείς χτυπητές ομοιότητες, αφού πρόκειται για πολύ μεταγενέστερους θεσμούς. Παρόλα αυτά θα μπορούσαμε να εντοπίσουμε τα εξής ενδιαφέροντα παράλληλα: και στις δυο περιπτώσεις οι επιφορτισμένοι με τη συλλογή και διεκπεραίωση του εράνου ονομάζονται «απόστολοι» (Β΄ Κορ 8,23), ενώ και η έκδοση ειδικών καταλόγων επιφανών συνδρομητών του ιουδαϊκού εράνου, που ίσχυε στον ιουδαϊκό θεσμό, μπορεί να παραλληλιστεί με τους υπερβολικούς επαίνους του Παύλου τόσο για τους Μακεδόνες (Β΄ Κορ 8,1εξ), όσο και για τους Κορινθίους (Β΄ Κορ 9,2εξ).

Συμπερασματικά, μπορούμε να πούμε ότι το παύλειο πρόγραμμα της λογείας φαίνεται επηρεασμένο από το φόρο του διδράχμου, εμφανίζει όμως ομοιότητες και με το μεταγενέστερο θεσμό του εράνου των γραμματέων. Οι ομοιότητες όμως αυτές περιορίζονται μόνο στον τομέα της οργάνωσης και των εξωτερικών, πρακτικών κυρίως, διακανονισμών. Τόσο η προσδιοριστική για τη λογεία ορολογία, όσο και η έμφαση που φαίνεται να επιχειρεί να δώσει ο Παύλος στη θεολογική της τεκμηρίωση, διαφοροποιούν σημαντικά το παύλειο πρόγραμμα από κάθε γνωστή θρησκευτική και κοινωνική εκδήλωση του περιβάλλοντος του αποστόλου.

5. *Ο βαθύτερος θεολογικός στόχος της παύλειας λογείας.* Ο θεολογικός χαρακτήρας της λογείας αναλύεται εκτενώς στην ενότητα Β΄ Κορ 8-9. Εκεί φαίνεται σαφώς, ότι παρά το γεγονός ότι η παύλεια λογεία διαμορφώθηκε με βάση τον ιουδαϊκό φόρο του διδράχμου, ήταν ο ίδιος ο Απόστολος Παύλος ο οποίος κατέστησε το εν λόγω πρόγραμμα μοναδικό στην παγκόσμια θρησκευτική και κοινωνική ιστορία. Όπως υποστηρίχθηκε από την μέχρι σήμερα αυστηρά επιστημονική έρευνα, η παύλεια λογεία είχε οικουμενικά, εκκλησιολογικά και εσχατολογικά χαρακτηριστικά. Είχε ως στόχο την ενότητα των πάντων, έθετε τους εξ Ιουδαίων και τους εξ εθνών χριστιανούς σε σχέση αμοιβαιότητας και ισότητας, και εθεωρείτο ως το «εσχατολογικό προσκύνημα» των εξ εθνών χριστιανών στα Ιεροσόλυμα εν όψει της ερχόμενης βασιλείας του Θεού. Ωστόσο, ο κύριος και απώτερος στόχος της ήταν κοινωνικός. Σε αντίθεση από το παλαιστικό πρότυπο – όπου υπήρχε η πρακτική της οικειοθελούς πενίας και κοινοκτημοσύνης, με τα υλικά αγαθά, την όποια ιδιοκτησία

και τα υπάρχοντα να πωλούνται και τα έσοδα να διανέμονται σε όλους (Πραξ 2,44εξ· 5,1εξ) – το μοντέλο της παύλειας λογείας στόχευε στην διανομή του πλεονάσματος στους φτωχούς της ευρύτερης κοινωνίας. Με αυτή την έννοια τελική στόχευση του προγράμματος της λογείας ήταν η «ισότητα» (ὅπως γένηται ἰσότης, Β' Κορ 8,14). Σύμφωνα με την επιχειρηματολογία του Παύλου στο Β' Κορ 8-9, σκοπός της λογείας ήταν η πραγματοποίηση του κοινωνικού ιδεώδους της *ισοκατανομής και της διαρκούς κοινωνίας των υλικών αγαθών* (Βασιλειάδης 1985, 304). Γι' αυτό, ο Παύλος ολοκληρώνει το βασικό θεολογικό του επιχείρημα αναφερόμενος στο περιστατικό της συλλογής του μάννα από τους Ισραηλίτες στην έρημο, στο Εξ 16,18 – «ὁ τὸ πολὺ οὐκ ἐπλεόνασε, καὶ ὁ τὸ ὀλίγον οὐκ ἤλαττόνησε» (Β' Κορ 8,15), προάγοντας με τον τρόπο αυτό μιαν αντίληψη περί της «οικονομίας της επάρκειας».

Το γενικό συμπέρασμα, λοιπόν, αναφορικά με το παύλειο πρόγραμμα της λογείας, πέρα από τις οποιεσδήποτε άλλες θεολογικές του πτυχές, ήταν κατά κύριο λόγο ο κοινωνικός του χαρακτήρας. Απέβλεπε με άλλα λόγια στην κοινωνική ανταπόκριση του λαού του Θεού στον καινούριο κόσμο που εγκαινιάστηκε με την έλευση του Χριστού. Στόχος του προγράμματος, που κάλυπτε ασυγκρίτως μεγαλύτερο τμήμα της πρωτοχριστιανικής δραστηριότητας από αυτό που περιγράφουν οι Πράξεις, και που χαρακτηρίζεται κυρίως ως *χάρις - κοινωνία - διακονία*, ήταν η *ισοκατανομή και διαρκής κοινωνία των υλικών αγαθών*.

Η ρεαλιστική αυτή λύση, που πρόσφερε στην τότε κοινωνία ο παύλειος χριστιανισμός, σε σχέση τόσο με το ριζοσπαστισμό της κοινοκτημοσύνης ή της ακτημοσύνης του παλαιστίνου χριστιανισμού της συνοπτικής παράδοσης και των Πράξεων, όσο και με το μυστικισμό της ιωάννειας παράδοσης, αποτέλεσε ουσιαστικά τη βάση, πάνω στην οποία στηρίχτηκε η μετέπειτα θριαμβευτική ανάδυση του χριστιανισμού μέσα από τα ερείπια του αρχαίου κόσμου.

Στη σημερινή εκκλησιαστική πρακτική, τόσο στην Ανατολή (Δίσκος), όσο και στη Δύση (Kollekt, Collection) η λογεία μετατράπηκε σε έναν υποβαθμισμένο θεσμό, αποστερημένο από τις κοινωνικές και οικουμενικές διαστάσεις, τις οποίες του είχε προσδώσει απόστολος των εθνών. Σε μερικές μάλιστα περιπτώσεις έχει εκφυλιστεί σε τέτοιο βαθμό (συλλογή χρημάτων για αποκλειστική θρησκευτική χρήση), που στην ουσία επαναλαμβάνει τις πρακτικές που δυναμικά υπερέβη ο απόστολος. Θα ήταν εξαιρετικής σπουδαιότητας για την παγκόσμια χριστιανική μαρτυρία, αλλά και τον παγκόσμιο πολιτισμό, η αναβίωση από την Εκκλησία του σημαντικού και ριζοσπαστικού αυτού προγράμματος στη βάση της παύλειας θεολογικής επιχειρηματολογίας του 8^{ου} κεφ. της Β' Κορινθίου, στην προώθηση δηλαδή του κοινωνικού ιδεώδους της *ισοκατανομής και διαρκούς κοινωνίας των υλικών αγαθών*.

Μετάνοια

Βιβλιογραφία: Π. Βασιλειάδης, "Η Ορθόδοξη κατανόηση του Μυστηρίου της Μετανοίας," *Lex Orandi. Μελέτες Λειτουργικής Θεολογίας*, ΕΚΟ 9 Θεσσαλονίκη 1994, σελ.75-85. P. Vassiliadis - D. Passakos, "The Sacrament of Repentance in the Orthodox Tradition. A Theological and Cultural-Anthropological Approach," *Ritual and Ethics. The Pattern of Repentance*, Scholars Press: Atlanta Georgia, 2001. Γ. Φλορόφσκυ, «Ορθόδοξος λατρεία», *Θέματα ορθόδοξου θεολογίας*, ελλ. μετ. Εκδόσεις Άρτος Ζωής, Αθήνα 1973, σελ. 159-173. Ν. Νησιώτη, «Η θεολογία ως επιστήμη και δοξολογία». *Θεολογία. Αλήθεια και Ζωή*, Αθήνα 1962, σελ. 207εξ. Ν. Μπερδιάγεφ, *Πνεύμα και Ελευθερία*. (Μητρ. Διοκλείας) Κάλλιστος Ware, *The Orthodox Church*, London 1963. Αλ. Σμέμαν, «Θεολογία και Ευχαριστία», *Αλήθεια και Ζωή*, Αθήνα 1962, σελ. 89-127. Χ. Ανδρούτσου, *Δογματική της Ορθόδοξου Ανατολικής Εκκλησίας*, Αθήνα 1956². Π. Τρεμπέλα, *Δογματική της Ορθόδοξου Καθολικής εκκλησίας*, τομ. Γ, Αθήνα 1961. Σ. Παπακώστα, *Μετάνοια* (Αθήνα, εκδ. Ζωής, 1953¹⁰, σσ. 78-79). Μ. Γαλανόπουλος, *Η τάξις του Μυστηρίου της Ιεράς Εξομολογήσεως*, Αθήνα, 1955. Θ. Ματθαϊάκη, *Το Μυστήριο της Εξομολογήσεως*, Αθήνα 1976. P. Meyendorff, «Penance in the Orthodox Church», *SL 18* (1988) 108-111. J. Zizioulas, *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church*, Crestwood, New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1985. Του ίδιου, "The Mystery of the Church in Orthodox Tradition", *One in Christ 24* (1988) 294-303.

1. Γενικά περί μετανοίας

Το βασικότερο στοιχείο, μέσω του οποίου ο άνθρωπος οδηγείται στην πίστη είναι η μετάνοια. Είναι τραγική η κατάσταση της ανθρώπινης πραγματικότητας, γιατί ο άνθρωπος σώζεται με την καταρχήν άρνηση του εαυτού του (Νησιώτης 207εξ). Κατά τον Ή αναγνωρίζουμε ότι το απόλυτο και άπειρο διεισδύει στο πεπερασμένο και σχετικό, το καθαγιάζει και μαζί δημιουργούν ένα κλειστό ιερό κύκλο, ή παραδεχόμαστε ότι το πεπερασμένο και σχετικό διακατέχεται από μια έφεση προς το άπειρο και απόλυτο και με αυτό τον τρόπο γεννιέται μια δημιουργική κίνηση. Η πρώτη γνώμη είναι αποκλειστικά συντηρητική και ιερατική. Η δεύτερη είναι δημιουργική και προφητική. Στον χριστιανισμό ενυπάρχουν και οι δυο αυτές και αντικατοπτρίζονται με ιδανικό τρόπο στην έννοια της μετανοίας. Αυτή είναι η μετάνοια με την ευρύτερη σημασία της λέξεως: Βίωση δηλαδή της ανικανότητας ενώπιον του Θεού και δημιουργική κίνηση προς την κλήση του Θεού (Μπερδιάγεφ 348). Αυτή η βίωση αποτελεί τον κυριότερο παράγοντα εισδοχής του ανθρώπου στην Εκκλησία και σχετίζεται βασικά με το μυστήριο του Βαπτίσματος.

Η μετάνοια, όμως, δεν είναι μια στατική ιστορικά έννοια, αλλά «η συνεχής και αέναος προς τα άνω κίνηση προς κάθαρση και μετοχή στο μυστήριο της δόξης του Θεού» (Νησιώτης 206-7). Δεν είναι μόνον η πρώτη απάντηση στην πρώτη κλήση του Θεού για σωτηρία, αλλά την συνοδεύει ως ατέλειωτη επώδός της προς τα άνω και προς το φως πορείας του ανθρώπου. Από αυτόν τον ορισμό πηγάζει η δεύτερη έννοια της μετανοίας με τη στενότερη σημασία της λέξεως, η οποία σχετίζεται με το Μυστήριο της Θείας Μετανοίας (ή Εξομολογήσεως).

2. Η Εξομολόγηση στην ιστορική πορεία της Εκκλησίας

Η βιβλική θεμελίωση του Μυστηρίου της Θείας Μετανοίας βρίσκεται στην Καθολική επιστολή του Ιακώβου, «εξομολογείσθαι ἀλλήλοις τὰς ἁμαρτίας» (Ιακ 5:16), όπου με πολύ χαρακτηριστικό τρόπο το μυστήριο τοποθετείται σε εκκλησιολογική βάση. Παλαιότερα, κατά τη σχολαστική περίοδο, ορισμένοι επιχείρησαν να συσχετίζουν το μυστήριο με τα χωρία Ματθ 18:18 και Ιω 20:23, τα οποία όμως αναφέρονται σε μια εξουσία γενικότερης φύσεως που ανέθεσε ο Κύριος στους μαθητές του. Σε εκκλησιολογική βάση τοποθετούσε και η πρώτη Εκκλησία την μετάνοια, όπως μαρτυρεί και η Διδαχή των Δώδεκα Αποστόλων: «εν εκκλησία εξομολόγηση τὰ παραπτώματά σου» (Διδαχή των 12, IV, 14, ΒΕΠΕΣ, εκδ. Αποστολικής Διακονίας τομ. Β, σελ. 217). Και σε άλλο σημείο: «κατὰ Κυριακὴν Κυρίου συναχθέντες κλάσατε ἄρτον και ευχαριστήσατε προσεξομολογησάμενοι τὰ παραπτώματα υμῶν, ὅπως καθαρὰ ἡ θυσία υμῶν» (Στο ίδιο, XIV 2, σελ. 220), όπου επιπλέον τονίζεται και η σχέση του μυστηρίου με το κατ' ἐξοχήν μυστήριο της Εκκλησίας, δηλαδή την Ευχαριστία. Επίσης ο Ιγνάτιος Αντιοχείας στην προς Φιλαδελφείς επιστολή του αναφέρει: «πάσιν οὖν τοῖς μετανοοῦσιν ἀφήσιν ὁ Θεός, εἰάν συνδράμωσιν εἰς ἐνότητα Χριστοῦ και συνεδρίαν του επισκόπου» (Προς Φιλαδελφείς VIII, 1, ΒΕΠΕΣ, σελ. 310). Είναι φανερό ότι στην πρώτη Εκκλησία ἡ Εξομολόγηση γινόταν δημόσια.

Ὅμως, με την πάροδο του χρόνου, ἐξαιτίας της ἀυξήσεως του ἀριθμοῦ των χριστιανῶν, ὑποχώρησε ὁ ζήλος και ἐλαττώθηκε ἡ ἠθικὴ εὐαισθησία των πρώτων χρόνων, με ἀποτέλεσμα πολλοὶ να ἐκπίπτουν της Εκκλησίας. Ἀπὸ την ἐποχὴ ἀκόμη της συγγραφῆς του Ποιμένα ἀπὸ τον Ερμά ἐγινε αἰσθητὴ ἡ ἀνάγκη για δεύτερη μετάνοια (4^η ἐντολή). Με το μυστήριο της Εξομολογήσεως αὐτὸς που εἶχε ἀποβληθεῖ ἀπὸ την Εκκλησία ἀποκαθιστοῦσε τις σχέσεις του με αὐτήν. Χαρακτηριστικὸ εἶναι και το γεγονός που ἀναφέρει ὁ ἱστορικὸς Εὐσέβιος: Ὁ Μάξιμος και ὁ Οὐρβανός, οἱ ὁποῖοι εἶχαν ἀποσχισθεῖ ἀπὸ την Εκκλησία ἐπειδὴ παρασύρθηκαν ἀπὸ τον αἰρετικὸ Νοβάτο, «παρόντων ἱκανῶν, τούτο μεν επισκόπων, τούτο δε πρεσβυτέρων και λαϊκῶν ἀνδρῶν πάμπολλων, ἐξήγγειλαν ἀποδυρόμενοι και μεταγιγνώσκοντες» (Εκκλησια-στικὴ Ἱστορία Στ' Βιβλίῳ, ΒΕΠΕΣ τόμ. ΙΘ, σελ. 379). Την ἴδια ἐποχὴ δημιουργήθηκαν και οἱ τάξεις των μετανοούντων, δύο στην ἀρχὴ (οἱ ἀκροώμενοι και γονυκλίνοντες) και τέσσερις ἀργότερα, γύρω στον 3^ο μ.Χ. αἰῶνα (προσκλαίωντες, ἀκροώμενοι, ὑποπίπτοντες και συνεστώτες).

Ἀπὸ τον 4ο αἰῶνα ὁμως επικράτησε καθολικὰ ἡ μυστικὴ ἐξομολόγηση, ὁπότε δημιουργήθηκε και ὁ θεσμὸς του πρεσβυτέρου της μετανοίας. Πρέπει να σημειώσουμε ὅτι αὐτὸ συνέβαινε και πιο πριν, ἀλλὰ γινόταν σπάνια και παράτυπα. Μόνο ἀπὸ την ἐποχὴ αὐτὴ και μετὰ ἐγινε καθεστῶς, χωρὶς και πάλι να ἐκλείψουν οἱ ἀντιδράσεις. Οἱ ἱστορικοὶ

Σωκράτης (Εκκλ. Ιστορία 5,19) και Σωζόμενος (Εκκλ. Ιστορία 7,16) αναφέρουν ότι ο Πατριάρχης Κων/πόλεως Νεκτάριος κατήργησε το θεσμό της μυστικής εξομολόγησεως περίπου το 390 μ.Χ., εξαιτίας κάποιου σκανδάλου που αφορούσε την γνωστοποίηση της αμαρτίας κάποιας γυναίκας και επέτρεψε την κατά συνείδηση κοινωνία. Το ίδιο πράγμα επικράτησε και σε άλλες εκκλησίες.

Η δημόσια εξομολόγηση μετατράπηκε σε μυστική όχι εξαιτίας της κληρικοκρατίας, αλλά για γενικότερους λόγους. Οι λόγοι αυτοί είναι οι εξής: (α) Η πολιτική εξουσία της εποχής ήταν χριστιανική και τιμωρούσε ορισμένα παραπτώματα (νόμος θανατώσεως μοιχού κλπ.), όπως φαίνεται από τον 34ο Κανόνα του Μ. Βασιλείου (PG 31 στ. 753-75). τα οποία κατά συνέπεια δεν έπρεπε να γίνουν γνωστά. (β) Από την στιγμή που ο χριστιανισμός έγινε επίσημη θρησκεία και σταμάτησαν οι διωγμοί, η δημόσια εξομολόγηση έγινε αδύνατη εξαιτίας του μεγάλου αριθμού των χριστιανών, αλλά και έχασε το βάθος της, οπότε η Εκκλησία αναγκάστηκε με αυτό τον τρόπο να τονώσει το στοιχείο της εσωτερικής μετάνοιας, που είναι και το σπουδαιότερο. Κατά τον Μ. Βασίλειο, «ου γαρ ίνα τοις πολλοίς φανερός γένομαι τοις χείλεσιν εξομολογούμαι, ένδον δε εν αυτή τη καρδία το όμμα μυών, Σοι τω μόνω βλέποντι τα εν τω κρυπτώ τους εν εμαντώ στεναγμούς επιδεικνύων εν εμαντώ ωρνόμενος» (Μ. Βασιλείου, Ερμηνεία εις λζ΄ Ψαλμόν PG 30 στ. 96). Παρόμοια και η προτροπή του ι. Χρυσοστόμου: «παρακαλώ και δέομαι και αντιβολώ εξομολογείσθαι τω Θεώ συνεχώς, ουδέ γαρ εις θέατρόν σε άγω των συνδούλων των σων, ουδέ εκκαλύψαι τοις ανθρώποις αναγκάζω τα αμαρτήματα, το συνειδός ανάπτυξον έμπροσθεν του Θεού» (Ι. Χρυσοστόμου, Ομιλία Ε, Περί ακατάληπτου, SC 28 στίχ. 556-60).

Θα πρέπει, εντούτοις, να τονιστεί ότι και σε αυτή την περίπτωση το μυστήριο ποτέ δεν έχασε τον εκκλησιολογικό του χαρακτήρα. Εξακολούθησε, δηλαδή, να αποτελεί πράξη συμφιλίωσης τον πιστού με την Εκκλησία, την οποία απλώς εκπροσωπεί ο πρεσβύτερος της μετάνοιας. Δεν συγχωρούνταν δηλαδή απλώς τα ατομικά αμαρτήματα του πιστού, αλλά επανερχόταν στην Εκκλησία, εντός της οποίας και μόνον σωζόταν. Είναι πολύ χαρακτηριστική η χρησιμοποίηση του τρίτου προσώπου «ο Θεός...» (από τον ρωμαιοκαθολικό τύπο «Εγώ» σε συγχωρώ) στη συγχωρητική ευχή. Η χρησιμοποίηση του πρώτου προσώπου στο σλαβονικό ευχολόγιο, από τον 18ο αιώνα και μετά είναι αποτέλεσμα λατινικής επίδρασης. Ευτυχώς το ελληνικό κείμενο παρέμεινε όπως ήταν.

3. Η Ορθόδοξη έννοια του μυστηρίου της μετάνοιας

Η θεολογία του μυστηρίου της εξομολόγησεως, όπως έγινε αντιληπτό και ιστορικά, στηρίζεται στην θεολογία της Εκκλησίας. Όμως την Εκκλησία δεν μπορούμε να την κατανοήσουμε ορθολογιστικά, γιατί αυτή δεν μας

επιβάλλεται εκ των έξω, ως εξωτερική μαρτυρία, αλλά ανήκει στον κόσμο των αοράτων πραγμάτων, που δεν αποδεικνύονται παρά μόνο με την πίστη, είναι δηλαδή μια πνευματική εσωτερική πραγματικότητα. Παρόλα αυτά η Εκκλησία δεν είναι μόνο αόρατη, μυστική και δυναμική, αλλά και ορατή και αισθητή, ενσαρκώνεται ιστορικά όπως ενσαρκώθηκε ο Χριστός. Αυτή η αισθητοποίηση, όμως, δεν είναι άρνηση του ανεξερεύνητου απείρου, αλλά ένας πλουτισμός, μια κατάκτηση. Στο σημείο αυτό πρέπει να τονιστεί, ότι αυτή η Εκκλησία, που πραγματώνεται και ενσαρκώνεται στην ιστορία, δεν αποτελεί όλο το απροσμέτρητο βάθος της, όλο το πλήρωμά της, γιατί το άπειρό της παραμένει πέρα από την ιστορική της διάσταση.

Τα μυστήρια, λοιπόν, και τα δόγματα της Εκκλησίας είναι η ορατή πλευρά της μυστηριώδους ζωής του εγκόσμιου σώματος του Χριστού. Όπως τα δόγματα δεν κατανοήθηκαν ως κάποια αναγκαστική φιλοσοφική και θεολογική διδασκαλία, αλλά ως γεγονότα μυστικής τάξεως (Μπερδιάγεφ 40), έτσι και τα μυστήρια δεν είναι μαγικές τελετές, αλλά τα κύρια και ορατά σημεία όπου συγκεντρώνονται τα θεουργικά γεγονότα, τα οποία εκπληρώνονται στην εγκόσμια ζωή, και μέσω των οποίων ο λαός επικοινωνεί με το βάθος της πνευματικής ζωής.

Η βιβλική σημασία του μυστηρίου, έχει κατά βάση οριοθετηθεί από τον απόστολο Παύλο ως το μυστικό σχέδιο του Θεού για τη σωτηρία όλου του κόσμου. Κατά συνέπεια, μυστήριο χαρακτηρίζεται η Εκκλησία, μέσα στην οποία επενεργείται το μυστήριο της σωτηρίας. Και επειδή η Εκκλησία δεν είναι ούτε σύνολο δοξασιών κάποιου θρησκευτικού συστήματος, κάποια δηλαδή ιδεολογία, ούτε κάποια μυστηριακή λατρεία, αλλά η εν συνάξει φανέρωση της Βασιλείας του Θεού, ως μυστήριο μπορεί να χαρακτηριστεί η Θεία Ευχαριστία (περισσότερα στο κεφ. «μυστηριολογία»).

Η πατερική θεολογία, από την άλλη, ποτέ δεν καθόρισε τα μυστήρια με σχολαστικό τρόπο, ούτε τα συστηματοποίησε. Είναι χαρακτηριστική η θέση την οποία παίρνει ο άγιος Συμεών ο νέος Θεολόγος στο έργο του *Επιστολή περί εξομολογήσεως*, στο οποίο δηλώνει την προτίμησή του σε εξομολόγηση που γίνεται σε πνευματικό μοναχό που δεν χειροτονήθηκε από την εξομολόγηση που γίνεται σε μη πνευματικό ιερέα, ακόμη κι αν είναι επίσκοπος. Σχετικά με τον αριθμό των «μυστηρίων», μόνο στην μεταπατερική θεολογία, εξ επιδράσεως του σχολαστικισμού από την εποχή του Μιχαήλ Παλαιολόγου και έπειτα, έχουμε αρίθμηση και συστηματοποίησή τους. Η αρχή έγινε από τη θεολογία του Αβελάρδου και Λομβάρδου τον 12^ο μ.Χ. αι.), αλλά και πάλι ο τελικός καθορισμός δεν έγινε πριν από τον 17^ο αι., «όταν η λατινική επιρροή βρισκόταν στο αποκορύφωμά της» (Ware 282).

Ας σημειωθεί ότι ο Ιωάννης Δαμασκηνός μιλάει για δύο, τα Αρεοπαγίτικα συγγράμματα για έξι, ο Ιωάσαφ (Μητροπολίτης Εφέσου τον 15^ο αι.)

για δέκα μυστήρια. Αλλά και αυτοί που κάνουν λόγο για επτά μυστήρια διαφωνούν ως προς το είδος των μυστηρίων (Ware 282). Επομένως, ούτε ο ισχυρισμός, ότι στην Ανατολή τα μυστήρια ποτέ δεν ήταν λιγότερα από επτά, ευσταθεί. Αλλά και όταν ακόμα κάνουμε λόγο για «επτά» μυστήρια, ο «αριθμός επτά» δεν έχει απόλυτη δογματική σημασία για την ορθόδοξη θεολογία.

Η Εκκλησία, λοιπόν, είναι ο σκοπός και το τέλος των μυστηρίων και φυσικά και του μυστηρίου της εξομολογήσεως. Με άλλα λόγια, προορισμός των μυστηρίων είναι η οικοδομή και η τελείωση της Εκκλησίας και όχι απλά ο αγιασμός των πιστών ως ατόμων (Σμέμαν 98-9). Γι' αυτό το λόγο τα επί μέρους μυστήρια δεν αποτελούν χωριστά μέσα χάριτος, ανεξάρτητα το ένα του άλλου, αλλά συνδέονται μεταξύ τους, και το κυριότερο αναφέρονται αναγκαστικά και ουσιαστικά στην Θεία Ευχαριστία. Αυτή είναι το τέλος τους, ο λόγος υπάρξεώς τους, είναι «το μυστήριο των μυστηρίων» και μέσα σ' αυτήν ολοκληρώνεται και πραγματοποιείται η Εκκλησία, που είναι ο μοναδικός δρόμος που οδηγεί στην Βασιλεία του Θεού. Ως κατάλοιπο αυτής της αρχαίας παραδόσεως παρέμεινε η συνήθεια να τελείται το μυστήριο της εξομολογήσεως πριν από την Ευχαριστία.

Ο ορισμός του μυστηρίου της εξομολογήσεως, όπως μας τον δίνουν τα παλαιότερα δογματικά εγχειρίδια της Ανατολικής Εκκλησίας, ότι δηλαδή είναι «θεοσύστατος πράξις, ην ο Θεός διά του ιερέως αφήσιν τας μετά το βάπτισμα αμαρτίας των ειλικρινώς μετανοούντων και εξομολογουμένων αυτών τω ιερεί» (Ανδρούτσος 376) είναι ολοφάνερα σχολαστικός και δικανικός, πιστή αντιγραφή ρωμαιοκαθολικών προτύπων και δεν έχει καμία σχέση με τη μυστική θεολογία της Ορθόδοξης Ανατολικής Εκκλησίας.

Είναι αλήθεια, ότι στη συνείδηση της Εκκλησίας αντιμετωπίζονται δύο αρχές: η αρχαία ελληνική αριστοτελική αρχή της μορφής, η οποία περιορίζει, η αρχή της συντελεσθείσας αισθητοποίησεως και η αρχή η χριστιανική, η μυστική, που είναι πάντοτε δεκτική σε νέες δημιουργικές πραγματοποιήσεις (Μπερδιάγεφ 340). Ο σχολαστικισμός του μεσαίωνα, αποτέλεσμα της αριστοτελικής αρχής της μορφής και του ρωμαϊκού δικανικού πνεύματος, μετατόπισε σε μεγάλο βαθμό την έννοια των μυστηρίων. Τα μυστήρια (και κυρίως το μυστήριο της Θείας Μετανοίας) έχουν γίνει σήμερα ιδιωτικές τελετές, που σκοπό έχουν την εξυπηρέτηση ατομικών αναγκών των χριστιανών και αποσκοπούν στον προσωπικό αγιασμό των πιστών, και όχι στην οικοδομή της Εκκλησίας (Σμέμαν 114).

Η μετατόπιση, δηλαδή, αυτή οφείλεται σε μια άλλη μετατόπιση, αυτή της έννοιας της Εκκλησίας. Η Εκκλησία έχει ιδρυθεί για τον κόσμο και δεν είναι ένα θρησκευτικό ίδρυμα χωρισμένο από τον κόσμο, προορισμένο να εξυπηρετεί αποκλειστικά τις θρησκευτικές ανάγκες του ανθρώπου. Στις μέρες μας, βέβαια, η Εκκλησία θεωρείται ως ίδρυμα

και από την ευσέβεια ως λατρευτικός οργανισμός, παύοντας έτσι στην ουσία να είναι κοινωνία. Χαρακτηριστική είναι η ευχή της αναφοράς του Μ. Βασιλείου: «*Ημάς δε πάντα τους εκ του ενός άρτου και του ποτηρίου μετέχοντας, Σου δεόμεθα και Σε παρακαλούμεν Αγιε αγίων, ενώσαι αλλήλοις εις Πνεύματος Αγίου κοινωνίαν...*». Η Εκκλησία δεν πρέπει να θεωρείται ίδρυμα, δόγμα ή σύστημα, αλλά ζωή, η οποία αγκαλιάζει τα πάντα, προλαβαίνει τα πάντα και μεταμορφώνει τα πάντα, ως μια φάση, ένα πέραςμα στην πραγματικότητα της εν Χριστώ λυτρώσεως και μεταμορφώσεως (Σμέμαν 122).

Τα επί μέρους, λοιπόν, μυστήρια – με κίνδυνο να θεωρηθεί και αυτό σχολαστικισμός – είναι τα μέσα διά των οποίων ο άνθρωπος βιώνει το «Μέγα Μυστήριο», δηλαδή το μυστήριο της Εκκλησίας, μέσω του οποίου και μόνο σώζεται. Κανείς φυσικά δεν μπορεί να παραθεωρήσει και την καθιερωμένη εξομολόγηση, όταν αυτή γίνεται σωστά, ιδίως από ψυχολογική άποψη. Ακόμη και ο πολύς Γιούγκ υπερασπίζεται με σθένος την εξομολόγηση. Με κανένα, όμως, τρόπο μια τέτοια εξομολόγηση δεν μπορεί να τοποθετηθεί σε μυστηριακή βάση, ούτε είναι σύμφωνη με το γνήσιο πατερικό πνεύμα. Οι ψυχολογικοί λόγοι ως λόγοι που επιβάλλουν το μυστήριο της εξομολογήσεως, ανταποκρίνονται μόνο στο μέρος του μυστηρίου που ονομάζεται εξαγόρευση, και είναι το λιγότερο σημαντικό μέρος. Δυστυχώς, τα περισσότερα εγχειρίδια εξομολογητικής - αν όχι όλα - περιστρέφονται γύρω από αυτόν τον ψυχολογικό παράγοντα, παραμερίζοντας πλήρως τον εκκλησιολογικό χαρακτήρα του μυστηρίου.

4. Συμπεράσματα

Η μετάνοια είναι γενικότερη έννοια. Καταρχήν μεν είναι η απαραίτητη προϋπόθεση της εισδοχής του ανθρώπου στην Εκκλησία, παράλληλα όμως είναι και το συνεχές βίωμα της πορείας του ανθρώπου προς την σωτηρία με τη συνεχή παραδοχή της αμαρτωλότητάς του.

Η Εξομολόγηση στην πρώτη Εκκλησία ήταν πράξη συμφιλίωσης του φταίχτη με την Αγία Εκκλησία και γινόταν δημόσια. Μόνον αργότερα, και μάλιστα για γενικότερους και όχι δογματικούς λόγους, η Εκκλησία την αντικατέστησε με την μυστική, οπότε ο πρεσβύτερος της μετανοίας εκπροσωπούσε κατά κάποιο τρόπο το σύνολο των πιστών.

Ο χαρακτήρας του μυστηρίου της Θείας Μετανοίας, όπως και όλων των μυστηρίων, είναι κατά βάση εκκλησιολογικός. Η μόνη πηγή σωτηρίας είναι η Εκκλησία (η οποία ας σημειωθεί ότι ολοκληρώνεται με την Ευχαριστία), ενώ το μυστήριο της Θείας Μετανοίας είναι ένα από τα μέσα οικοδομής της Εκκλησίας.

Μυστηριολογία

Βιβλιογραφία: Μ. Βασιλείου, *Περί του Αγίου Πνεύματος*, 27,66 (PG 32, 188-9). Αθανασίου Αλεξανδρείας, *Κατά Ελλήνων*, κεφ 1, PG 25,4. Ισιδώρου Πηλουσιώτου, *Επιστολών βιβλία πέντε εις την έρμηνείαν της θειας Γραφής*, PG 78, 197. Ι. Χρυσοστόμου, *Περί νηστείας*, Ομιλία VI 4, PG 49, 319. Γ. Φλορόφσκυ, «Ορθόδοξος λατρεία», *Θέματα ορθόδοξου θεολογίας*, ελλ. μετ. Εκδόσεις Άρτος Ζωής, Αθήνα 1973, σελ. 159-173. Αλ. Σμέμαν, «Θεολογία και Ευχαριστία», *Θεολογία. Αλήθεια και Ζωή*, Αθήνα 1962, σελ. 120. Th. FitzGerald, "Faith, Sacraments, and the Unity of the Church: The Text and a Response," *GOTR* 34 (1989) σελ. 151-166. (Μητροπολίτης Περγάμου) J. Zizioulas, *Being as Communion*, New York 1985. G. Bornkamm, «μυστήριον, μνέω», *TDNT* IV, *ad loc.* M.E.Brikman, "Creation and Sacrament", *Exchange* 19 (1990) σελ. 208-216. G.M.Burge, *The Anointed Community. The Holy Spirit in the Johannine Tradition*, 1989. *Catechism of the Catholic Church*, επίσημη και σε πολλές γλώσσες και εκδόσεις. J. A. Faulkner, "Did Mystery Religions Influence the Apostolic Christianity," *MethQuartRev* 73 (1924) 387-403. του ίδιου, "Did Ancient Christianity Borrow from the Mystery Religions," στο ίδιο, 266-278. J. G. Frazer, *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*, New York: MacMillan 1922, και ελληνικά *Ο Χρυσός Κλώνος*, εκδόσεις «Εκάτη», Αθήνα 2000. A. Harnack, *Η Ανατολική Ορθόδοξη Εκκλησία*, Άρτος Ζωής Αθήνα 1978. H.A.A. Kennedy, *St. Paul and the Mystery Religions*, 1913. K.Lake, *Modern Churchman* 11 (1921-22), σελ. 237. του ίδιου, *The Earlier Epistles of S. Paul: The Motive and Origin*, 1911· και *Landmarks in the History of Early Christianity*, 1920. E. Lohse, *Επίτομη θεολογία της Καινής Διαθήκης*, Εκδόσεις Άρτος Ζωής, Αθήνα 2002. DJ.Z.Smith, *Drudgery Divine: On the Comparison of Early Christianities and the Religion of Late Antiquity*, 1990. M.Stanley, "The Bread of Life", *Worship* 32 (1958) 477-488. Ludwig Wittgenstein, *Remarks on Frazer's Golden Bough*, Doncaster: Brynmill Press 1979.

Μυστηριολογία είναι η διδασκαλία της Εκκλησίας περί της αυθεντικής σημασίας του «μυστηρίου» γενικά, και των «μυστηρίων» ειδικότερα. Αν και στη μακροαίωνα ιστορία της Εκκλησίας υπήρχε σαφής οριοθέτηση της αυθεντικής κατανόησης του μυστηρίου, η μυστηριολογία και ως όρος, αλλά και ως ειδική επί μέρους θεολογική επιστήμη, αναπτύχθηκε στη νεότερη εποχή ως αποτέλεσμα της διαφορετικής νοηματοδότησης του ελληνικού όρου «μυστήριον» και του λατινικού «sacramentum», όροι οι οποίοι σταδιακά επηρέασαν και την διαμόρφωση, κυρίως κατά τον μεσαίωνα, της δυτικής και ανατολικής μυστηριολογίας.

Από τη σύγκριση της διατύπωσης της Κατήχησης της Καθολικής Εκκλησίας («τα μυστήρια [sacramenta] είναι τα αποτελεσματικά σημεία της χάριτος του Θεού, τα οποία συστάθηκαν από τον Χριστό και ανατέθηκαν στην Εκκλησία, με τα οποία η θεϊκή ζωή διανέμεται σε εμάς. Οι ορατές τελετές με τις οποίες τελεσιουργούνται τα μυστήρια σημαίνει και να παρουσιάσει τις χάρες που χαρακτηρίζουν κάθε μυστήριο. Τα μυστήρια φέρουν καρπούς σε αυτούς που τα λαμβάνουν με τις απαιτούμενες προϋποθέσεις», *Catechism* 1131) με αυτό που κατά κοινή ομολογία προσδιορίζει τα μυστήρια στην Ορθόδοξη Ανατολική παράδοση («Τα επί μέρους μυστήρια – με κίνδυνο να θεωρηθεί και αυτό σχολαστικισμός – είναι τα μέσα διά των οποίων ο άνθρωπος βιώνει το «Μέγα Μυστήριο», δηλαδή το μυστήριο της Εκκλησίας, μέσω του οποίου

και σώζεται») μπορεί κανείς να διακρίνει τις μικρές μεν, ευδιάκριτες όμως, διαφορές.

1. Η βιβλική κατανόηση του όρου «μυστήριον» σε σύγκριση με τις «μυστηριακές λατρείες». Ο όρος «μυστήριον», ένας καθαρά θρησκευτικός *terminus technicus*, ετυμολογικά προέρχεται από το ρήμα «μύειν» (κλείνω μάτια και στόμα, και όχι από το ρήμα «μυεῖν»=αφιερώνω). «Μυστήρια δε εκλήθη παρά το τους μύειν το στόμα και μηδενί ταύτα εξηγείσθαι. Μυεῖν δέ εστι το κλείειν το στόμα» (Σχόλια στον Αριστοφάνη, 456). Στην κλασική αρχαιότητα αναφέρεται (κυρίως σε πληθ.) σε τελετές με μυστικές διδασκαλίες θρησκευτικού αλλά και πολιτικού περιεχομένου, συνοδευόμενες από πολλές παράξενες δραστηριότητες και έθιμα. Αν και έλκουν την προέλευσή τους σε τελετουργικές πράξεις τελούμενες στα πλαίσια της φυλής από πρωτόγονους λαούς, τα μυστήρια ως συγκροτημένο θρησκευτικό φαινόμενο εμφανίζονται κυρίως στον ελληνικό χώρο (διονυσιακά, ελευσίνια, ορφικά κλπ), για να φτάσουν στην κορύφωσή τους, μετά βέβαια από μια δημιουργική συνάντηση με διάφορες ανατολικές λατρείες, κατά τη ρωμαϊκή περίοδο. Επειδή ακριβώς και ο χριστιανισμός διαμορφώθηκε κατά την περίοδο ακμής των μυστηριακών θρησκειών (κατ' άλλους λατρειών), λόγω των έντονων ομοιοτήτων μεταξύ των διατυπώθηκε (από τη θρησκείο-ιστορική κατά κύριο λόγο σχολή σκέψης) η θεωρία της αμοιβαίας εξάρτησης – και προπάντων της εξάρτησης του χριστιανισμού από τα μυστήρια.

Στη βιβλική (παλαιο- μεσο- και καινο-διαθηκική) γραμματεία, αλλά και την πρώιμη μετα-βιβλική, ο όρος «μυστήριον» ποτέ δεν συνδέθηκε με λατρευτικές τελετές ή με τη λειτουργική έκφραση του λαού του Θεού (του Ισραήλ στην ΠΔ, της εκκλησίας στην ΚΔ). Για πρώτη φορά εμφανίζεται στους Ο' στα κείμενα της ελληνιστικής γραμματείας (Τωβίτ, Ιουδίθ, Σοφία, Σειράχ, Δανιήλ, Μακκαβαίων), όπου τις πιο πολλές φορές αναφέρεται αρνητικά στις εθνικές μυστηριακές θρησκείες (βλ. Σοφία Σολ 14:23: «κρύφια μυστήρια...(με) τεκνοφόνους τελετάς»), ή υποδηλώνει την ειδωλολατρία (Bornkamm 813). Στον Δανιήλ για πρώτη φορά το «μυστήριον» προσλαμβάνει μια σημασία πολύ σημαντική για την περαιτέρω εξέλιξη του όρου, την εσχατολογική.

Η μοναδική χρήση του όρου στα **Ευαγγέλια** απαντάται στη συνοπτική παράδοση, στην περίφημη ερμηνεία των παραβολών. Εδώ όμως «τὸ μυστήριον (-α) τῆς βασιλείας τοῦ Θεοῦ (τῶν οὐρανῶν)» (Μαρκ 4: 11 παρ.), όπως και στο *corpus paulinum*, ο όρος συνδέεται με το κήρυγμα, όχι με τελετουργίες όπως στις διάφορες μυστηριακές θρησκείες, γι' αυτό και τις περισσότερες φορές συνδέεται με όρους αποκαλύψεως (Bornkamm 821εξ). Γενικά στην Κ.Δ. το μυστήριον πουθενά δεν συνδέεται με μυστικές διδασκαλίες, ούτε συναντούμε τις γνωστές προειδοποιήσεις των μυστηριακών λατρειών για βεβήλωση του μυστηρίου.

Στις επιστολές του **Αποστόλου Παύλου** υπάρχουν αρκετές ενδείξεις ότι σε ορισμένους κύκλους της Πρώτης Εκκλησίας χρησιμοποιήθηκαν παραστάσεις των ελληνιστικών μυστηριακών θρησκειών για να ερμηνευτεί η σημασία του Κυριακού Δείπνου και κατ' επέκταση ο χαρακτήρας της Ευχαριστίας, με αποτέλεσμα να πιστεύεται ότι το μυστήριο μεταδίδει ανεξάλειπτη ποιότητα σωτηρίας. Την αντίληψη αυτή επιχειρεί ο Παύλος να διορθώσει επί τη βάσει εκκλησιολογικών κριτηρίων, και της διδασκαλίας του περί πνευματικών χαρισμάτων και της Εκκλησίας ως «σώματος Χριστού».

Σύμφωνα με τη σακραμενταλιστική αντίληψη των μυστηριακών θρησκειών, ο άνθρωπος διά του μυστηρίου οικειούται μια δύναμη ζωής που ποτέ δε χάνεται, αφού στους μυστηριακούς θιάσους και το γενικότερο συγκρητιστικό περιβάλλον της πρωτοχριστιανικής εποχής ήταν ευρύτατα διαδεδομένη η αντίληψη, ότι μέσω της μύησης συνδέεται κανείς με την τύχη μιας θεότητας, κι έτσι συμμετέχοντας στο θάνατο και την ανάστασή της αποκτά αιώνια σωτηρία. Οι Γνωστικοί αργότερα, επηρεασμένοι από τις μυστηριακές λατρείες και ακολουθώντας «μυστηριακή/σακραμενταλιστική» αντίληψη, τελούσαν βάπτισμα ακόμη και για νεκρούς σε μια προσπάθεια να ενεργοποιήσουν την ακατάλυτη αυτή δύναμη του βαπτίσματος επί του θανάτου. Ο απόστολος Παύλος αντικρούει στην προς Ρωμαίους επιστολή του (Ρωμ 6:3-11) τη μαγική/σακραμενταλιστική αυτή αντίληψη περί βαπτίσματος. Και ναι μεν το ερμηνεύει θεολογικά ως συμμετοχή στο σταυρικό θάνατο του Χριστού, εν τούτοις επιμένει στις συνέπειες, τις οποίες πρέπει αυτό να έχει στην ηθική ζωή του πιστού. Γι' αυτό και προτρέπει τους βαπτισμένους: «οὕτω καὶ ἡμεῖς ἐν καινότητι ζωῆς περιπατήσωμεν» 6:4, «τοῦ μηκέτι δουλεύειν ἡμᾶς τῇ ἁμαρτίᾳ» 6:6 κλπ. (Lohse 155εξ).

Χαρακτηριστικό της παύλειας, αλλά και της εν γένει καινοδιαθηκικής, κατανόησης του «μυστηρίου» είναι το χωρίο της προς Εφεσίους 3:3-12. Εκεί διατυπώνεται σαφέστατα ότι η αποστολή του Παύλου στα έθνη χαρακτηρίζεται ως «...ἡ οἰκονομία τοῦ μυστηρίου τοῦ ἀποκεκρυμμένου ἀπὸ τῶν αἰώνων ἐν τῷ Θεῷ, τῷ τὰ πάντα κτίσαντι διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἵνα γνωρισθῇ νῦν ταῖς ἀρχαῖς καὶ ταῖς ἐξουσίαις ἐν τοῖς ἐπουρανίοις διὰ τῆς ἐκκλησίας ἢ πολυποίκιλος σοφία τοῦ Θεοῦ...» (3:9-10). Άρα μυστήριο, κατά τον απόστολο των εθνών είναι το μυστικό σχέδιο του Θεού για τη σωτηρία όλου του κόσμου. Κατ' επέκταση, όμως, ως μυστήριο χαρακτηρίζεται η Εκκλησία, μέσα στην οποία επενεργείται το μυστήριο της σωτηρίας. Και επειδή η Εκκλησία δεν είναι ούτε σύνολο δοξασιών κάποιου θρησκευτικού συστήματος, κάποια δηλαδή ιδεολογία, ούτε κάποια μυστηριακή λατρεία, αλλά η εν συνάξει φανέρωση της Βασιλείας του Θεού, ως μυστήριο μπορεί να χαρακτηριστεί η Θεία Ευχαριστία.

Μέχρι και δ' μ.Χ. αι. ο όρος «μυστήριον» και τα παράγωγά του κατ' ουδένα τρόπο δεν συνεδέοντο με αυτά που αργότερα επεκράτησε να

ονομάζονται μυστήρια. Η μεγάλη αλλαγή επήλθε μετά την αναγνώριση στις αρχές του δ' μ.Χ. αι. του χριστιανισμού ως αναγνωρισμένης – και στη συνέχεια επίσημης – θρησκείας της Ρωμαϊκής αυτοκρατορίας. Είναι η περίοδος κατά την οποία η Εκκλησία με την απόφασή της να ανοιχτεί ιεραποστολικά στον κόσμο και να προσελκύσει όσο το δυνατό ευρύτερες κοινωνικές ομάδες, όχι μόνον υιοθετεί μυστηριακούς όρους, αλλά και προβάλλει τις εκκλησιαστικές της τελετές ως υπέρτερες των μυστηριακών λατρειών. Η σύναξή της «επί το αυτό», καθώς και οι λοιπές τελετές της, γίνονται μυστήρια, οι πρεσβύτεροι (και επίσκοποι) γίνονται ιερείς (και αρχιερείς), ενώ στην προσπάθειά της να διασώσει την ιερότητα της υπόστασής της από την επέλαση των μαζών στη χριστιανική λατρεία αρχίζει να προσδιορίζει την λογική της λατρεία και κυρίως την ευχαριστιακή, με μυστηριακούς/σακραμενταλιστικούς μη λογικούς όρους (φρικώδης, φρικωδεστάτη κλπ.).

2. Η *ιωάννεια* ερμηνεία και κατανόηση του χριστιανικού μυστηρίου. Αναμφισβήτητα η πρώτη συνολική θεώρηση του χριστιανικού μυστηρίου θα πρέπει να αναζητηθεί στη θεολογική ερμηνεία της Ευχαριστίας από το κατά Ιωάννην ευαγγέλιο. Με δεδομένο το γεγονός, ότι η τελευταία στην μεταγενέστερη χριστιανική θεολογία δεν αποτελεί μόνον «πλήρωμα μυστηρίων» (Συμείων Θεσσαλονίκης), αλλ' αυτή καθαυτή την έκφραση της Εκκλησίας (η οποία κατά Καβάσιλα «*ἐν τοῖς μυστηρίοις σημαίνεται*»), και την διάχυτη στις μέρες μας αντίληψη, ότι το κατά Ιωάννην ευαγγέλιο αποτελεί τον προσδιοριστικό της Ορθοδοξίας λόγο, η *ιωάννεια* μυστηριολογία αποτελεί κλειδί για την κατανόηση της βαθύτερης θεολογικής σημασίας του χριστιανικού μυστηρίου.

Εν πάση περιπτώσει, μαζί με την παύλεια ερμηνεία του βαπτίσματος, του έτερου δηλ. μυστηρίου χριστιανικής μνήσεως, το οποίο ερμηνεύεται θεολογικά ως συμμετοχή στο σταυρικό θάνατο του Χριστού, η μυστηριώδης *ιωάννεια* διατύπωση «*ὁ τρώγων μου τὴν σάρκα καὶ πίνων μου τὸ αἷμα...*» (Ιω 6,54), απέτελεσε τη βάση κάθε μεταγενέστερης θεολογικής κατανόησης του μυστηρίου, τόσο στην Ανατολή, όσο και στη Δύση.

Στη σύγχρονη βιβλική έρευνα το 6ο κεφ. του κατά Ιωάννην ευαγγελίου, έχει αποβεί κλασσικός τόπος (*locus classicus*) ερμηνευτικών και θεολογικών διχογνωμιών, εξαιτίας ακριβώς της αναγνώρισης ή της άρνησης του μυστηριακού χαρακτήρα του. Το όλο θέμα αποτελεί μέρος του γενικότερου προβλήματος που σχετίζεται με την υποτιθέμενη επίδραση των ελληνιστικών μυστηριακών λατρειών στον αρχέγονο χριστιανισμό.

Υπενθυμίζουμε ότι οι πλέον μετριοπαθείς απόψεις των επιστημόνων εκυμαίνοντο μεταξύ των εξής δύο προτάσεων: Ή υποστήριζαν την επίδραση των μυστηριακών λατρειών από την εποχή ακόμη του Αποστόλου Παύλου, διατυπώνοντας την άποψη ότι «ο χριστιανισμός

κατέστη μυστηριακός – ή μυστηριακή θρησκεία – μεταβαίνοντας από το ιουδαϊκό στο ελληνο-ανατολικό περιβάλλον» (Lake 237), ή ότι ο μυστηριακός εκφυλισμός επήλθε κατά την κωνσταντινεία περίοδο της ακμής του χριστιανισμού. Η τελευταία αυτή άποψη υποστηρίζει μέχρι και σήμερα ακόμη, ότι «η αποστολική Εκκλησία διακρίνεται από όλες τις αρχαίες θρησκείες κατά το ότι δεν είναι μαγική, ο Θεός της δεν είναι «από μηχανής», δεν έχει δηλ. σχέση τον *deus ex machina*, ούτε οι λειτουργικές της πράξεις *ex opere operato*...μέχρις ότου η Εκκλησία μετατράπηκε σε «μυστηριακό» δόγμα. Αυτό συνέβη από τον Δ' μ.Χ. αι. και μετά και απετέλεσε τη χαρακτηριστική της έκφραση» (Faulkner 397). Απόψεις σαν κι αυτές έπαψαν πλέον σήμερα να υποστηρίζονται σοβαρά, κι αυτό νομίζω έπειτα από μια πιο θετική εκτίμηση του Δ' Ευαγγελίου από τη σύγχρονη επιστήμη.

Σήμερα, λοιπόν, είναι ευρύτατα αποδεκτό πως η θεολογία του Δ' Ευαγγελίου δε νοείται παρά άμεσα συνδεδεμένη με την πνευματολογία, αφού ο «*παράκλητος, τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον*» (Ιω 14:26) αποτελεί το *alter ego* του Χριστού («*καγὼ ἐρωτήσω τὸν πατέρα καὶ ἄλλον παράκλητον δώσει ὑμῖν, ἵνα μεθ' ὑμῶν εἰς τὸν αἰῶνα ᾗ*», Ιω 14:16). Αυτός ο άλλος παράκλητος, ο οποίος «*ὑμᾶς διδάξει πάντα*» (Ιω 14:26), είναι «*τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας*» (Ιω 14:17· 15:26· 16:13), είναι σε τελευταία ανάλυση εκείνος, ο οποίος θα «*ὀδηγήσει ὑμᾶς εἰς πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν*» (Ιω 16:13). Επομένως, ο άνθρωπος κοινωνεί με την οδό, την αλήθεια και τη ζωή, που είναι ο Χριστός, μόνον μέσω του Αγίου Πνεύματος, το οποίο Αυτός χαρίζει στον κόσμο ως δωρεά του Θεού Πατρός.

Στο ερώτημα, όμως, πώς και κάτω από ποιες συνθήκες ο άνθρωπος γίνεται μέτοχος και φορέας αυτού του Πνεύματος, πώς με άλλα λόγια σώζεται, οι απαντήσεις των ερμηνευτών είναι διαμετρικά αντίθετες: μέσα στην Εκκλησία διά των μυστηρίων, απαντούν ως επί το πλείστον οι καθολικοί, αλλά και ορισμένοι συντηρητικοί ευαγγελικοί επιστήμονες· όταν τηρούν το λόγο του Θεού και έχουν κοινωνία με το Χριστό, υποστηρίζει η ανεξάρτητη φιλελεύθερη κριτική. Και οι δυο, βέβαια, απόψεις συγκλίνουν στη διαπίστωση πως στο κατά Ιωάννη τα μέλη της χριστιανικής κοινότητας δεν προσδιορίζονται πλέον από τα γνωστά πρωτοχριστιανικά κατηγορήματα (Ισραήλ του Θεού, άγιοι, βασίλειον ιεράτευμα, ακόμη και εκκλησία κλπ.), αλλά από την τήρηση του λόγου του Ιησού. Ο Ιωάννης δηλ. αναπτύσσει ακόμη περισσότερο απ' ό,τι ο Παύλος στην προς Ρωμαίους (κεφ. 11εξ) τον οικουμενικό χαρακτήρα της Εκκλησίας. Γι' αυτό και οι πιστοί ονομάζονται απλώς «*μαθηταί*» (Ιω 13:35· 15:8 κλπ), «*φίλοι*» (15:13εξ), που συνδέονται με το Χριστό όπως οι κληματόβεργες με το κλήμα (15:1εξ).

Στο Δ' ευαγγέλιο η Ευχαριστία χωρίς να χάνει τις όποιες αναφορές της στο σταυρικό θάνατο του Ιησού (βλ. 19:34), ουσιαστικά αποστασιοποιείται απ' αυτόν και συνδέεται όχι πια με το θάνατο, αλλά με τη ζωή («*ὁ ἄρτος*

δὲ ὃν ἐγὼ δώσω, ἡ σὰρξ μου ἐστίν, ἣν ἐγὼ δώσω ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς» 6:51· πρβλ. ἐπίσης 6:33.58). Εἶναι χαρακτηριστικὴ ἐξάλλου ἡ ἀντιπαράθεση ἀνάμεσα στὸν ἄρτο/μάννα που ἔφαγαν οἱ εβραῖοι στὴν ἔρημο καὶ πέθαναν, καὶ τὸν ἄρτο τὸν ἀληθινὸ που οδηγεῖ στὴ ζωὴ (6:58.33). Ἐπὶ πλέον, ἡ χρῆση ἀπὸ τὸν Ἰωάννη τοῦ ὄρου «σὰρξ» στὴν ευχαριστιακὴ συνάφεια, σε συνδυασμὸ με μιὰ σειρὰ ἀπὸ αξιωματικὲς ἐκφράσεις, ὅπως π.χ. «ὁ τὸν λόγον μου ἀκούων καὶ πιστεύων τῷ πέμψαντί με ἔχει ζωὴν αἰώνιον» (5:24· πρβλ. καὶ 3:36· 11:25· 8:12 κ.ά.), μας οδηγεῖ στο συμπέρασμα ὅτι ἡ ἰωάννεια κατανόηση τῆς ευχαριστίας κινεῖται πέρα καὶ ἔξω ἀπὸ τὶς σακραμενταλιστικὲς (μαγικὲς σε τελευταῖα ἀνάλυση) καὶ μυστικὲς (συγκρητιστικὲς) ἀντιλήψεις τῶν ἐλληνιστικῶν μυστηριακῶν τελετῶν. Αὐτὸ κυρίως που κάνει ἀσυμβίβαστη αὐτὴν τὴν ὅποια σχέση με μυστηριακὲς ἀντιλήψεις, εἶναι ἡ ἀμεση συνάφειά τῆς: ἡ ἐκφραση δηλαδὴ «ἐν ἐμοὶ μένει, καὶ γὰρ ἐν αὐτῷ» (Ἰω 6:56), δηλωτικὴ ἀδιάρρηκτης σχέσης, κοινωνίας καὶ παρουσίας τοῦ Θεοῦ. Με τὸν τρόπο αὐτὸ ὁ Ἰωάννης υπερβαίνει τόσο τὴν ἐλληνιστικὴ ἀντίληψη τῆς «ἐκστάσης», κοινὸ χαρακτηριστικὸ ὅλων τῶν μυστηριακῶν λατρειῶν, ὅσο καὶ τὶς κλασικὲς ἀπόψεις τῆς ἰουδαϊκῆς προφητείας, ἀφοῦ με τὸν ἐνεστώτα (μένει) μετατρέπεται ἡ ἐσχατολογικὴ προσδοκία ἀπὸ μελλοντικὴ σε παρούσα πραγματικότητα. Ταυτόχρονα, ὁμως, ἀποφεύγεται κάθε ὑπόνοια πανθειστικῆς ἀντίληψης, ὅπως ἐκείνη περὶ «ταυτότητας» τοῦ μωυσομένου με τὴ θεότητα, που ἀποτελοῦσε κυρίαρχη διδασκαλία τῶν μυστηριακῶν θρησκειῶν τῆς ἐποχῆς.

Ἄν, ἐπιπλέον, συνδέσουμε τὸ θεμελιακὸ αὐτὸ ευχαριστιακὸ λόγιό του κατὰ Ἰωάννην ευαγγελίου καὶ με τὴν ἀμεση συνέχειά του (6:57), καταλήγουμε στο συμπέρασμα πὼς στὸν ευαγγελιστὴ Ἰωάννη ἔχουμε τὶς ἀπαρχὲς αὐτοῦ που κατέληξε κυρίαρχη θέση τῆς χριστιανικῆς (Ὁρθόδοξης κατὰ κύριο λόγο) θεολογίας: Για νὰ ζήσει κανεὶς πραγματικά κι ὄχι συμβατικά, νὰ ἔχει δηλ. αἰώνια ζωὴ, πρέπει νὰ βρίσκεται σε κοινωνία με τὸ Χριστό· κοινωνία ὁμως με τὸ Χριστό σημαίνει μετοχὴ στὴν τέλεια κοινωνία, που υφίσταται ἀνάμεσα στὸν Πατέρα καὶ τὸν Υἱό («καθὼς ἀπέστειλέ με ὁ ζῶν πατήρ καὶ γὰρ ζῶ διὰ τὸν πατέρα, καὶ ὁ τρώγων με καὶ ἐκεῖνος ζήσεται δι' ἐμέ» 6:57), καὶ κατ' ἐπέκταση στὴν Ἁγία Τριάδα. Πρόκειται δηλαδὴ οὐσιαστικά γιὰ μιὰ ἀντίληψη παράλληλη με ἐκείνην που ἐκφράζει ἡ κλασικὴ διατύπωση τῆς Β' Πε «θείας κοινωνοὶ φύσεως» (1:4), που, ὁμως, ὁ Ἰωάννης διατυπώνει περισσότερο παραστατικά καὶ λιγότερο ἀφηρημένα.

Μποροῦμε, λοιπόν, νὰ υποστηρίξουμε ὅτι ἡ ἰωάννεια περὶ μυστηρίου ἀντίληψη προεκτείνει ἀκόμη περισσότερο τὴν παραδοσιακὴ ἐρμηνεία τῆς Ευχαριστίας ὡς τῆς ἀενάως ἐπαναλαμβανόμενης πράξης σφράγισης τῆς «καινῆς διαθήκης» τοῦ Θεοῦ με τὸ νέο λαὸ του. Αὐτὸ ἀκριβῶς υποδηλώνει ἡ γνωστὴ (συνοπτικὴ καὶ παύλεια) φρασεολογία «τοῦτό ἐστι τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης» (Μαρκ 14:24παρ καὶ Α' Κορ 11:25), μολονότι ἐκεῖ ἡ διαθηκικὴ ἐρμηνεία ἐπισκιάζεται κάπως ἀπὸ τὴν σωτηριολογικὴ

φόρμουλα «τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον» (Λουκ 22:20 παρ) (Βασιλειάδης 2005, 230εξ).

Ἡ συνέπεια αὐτῆς τῆς κατανόησης τοῦ μυστηρίου, καὶ εἰδικότερα τῆς Θείας Ευχαριστίας, ἀπὸ τὸν Ἰωάννη εἶναι ἡ ἀναβάθμιση τοῦ οράματος τοῦ προφήτη Ἰερεμία – που ἀποτελοῦσε ταυτόχρονα καὶ ἐπαγγελία – ἀπὸ περιθωριακὸ σε κυρίαρχο στοιχεῖο τῆς μυστηριακῆς/ευχαριστιακῆς κατανόησης. Ὅπως ἀκριβῶς στο βιβλίον τοῦ Ἰερεμία, ἔτσι καὶ στὸν Ἰωάννη τὰ στοιχεῖα τῆς κοινῆς καὶ τῆς ἐκκλησίας ὡς λαοῦ τοῦ Θεοῦ διαδραματίζουν πρωταρχικὸ ρόλο. Ἰδού τὸ μήνυμα τοῦ προφήτη: «διαθήσομαι...διαθήκην καινὴν» 38:31εξ· «καὶ δώσω αὐτοῖς καρδίαν τοῦ εἰδέναι αὐτοῖς ἐμέ καὶ ἔσονται μοι εἰς λαόν» 24:7).

Ὅπως, ἐπομένως, ὁ ἀπόστολος Παῦλος ἀντικρούει τὴ μαγικὴ/σακραμενταλιστικὴ ἀντίληψη περὶ βαπτίσματος, ἔτσι καὶ ὁ εὐαγγελιστὴς Ἰωάννης ἀντικρούει μιὰ παράλληλη μαγικὴ/σακραμενταλιστικὴ ἀντίληψη γιὰ τὸ ἄλλο κεφαλαίωδες μυστήριον εἰσδοχῆς τῆς Ἐκκλησίας, τὴ Θ. Ευχαριστία.

3. «Λόγος» καὶ «μυστήριον» στὴν Πατερικὴ παράδοση. Ὁ Μ. Βασίλειος στὴν περὶ Ἁγίου Πνεύματος πραγματεία του προσδιόρισε ἐμμεσα τὶς σχέσεις λόγου καὶ μυστηρίου: «τῶν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ πεφυλαγμένων δογμάτων καὶ κηρυγμάτων τὰ μὲν ἐκ τῆς ἐγγράφου διδασκαλίας ἔχομεν, τὰ δὲ ἐκ τῆς τῶν ἀποστόλων παραδόσεως διαδοθέντα ἡμῖν ἐν **μυστηρίῳ** παραδεξάμεθα» (Μ. Βασιλείου, *Περὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος*, 27,66 PG 32, 188-9). Μετὰ τὴν κατηγορηματικὴ αὐτὴ διατύπωση οριοθέτησε σαφέστατα τὶς πηγὲς τῆς χριστιανικῆς πίστεως: Ἁγία Γραφή καὶ Λατρεία, ἀποστολικὴ παράδοση καὶ λειτουργικὴ κατανόηση τῆς χριστιανικῆς αυτοσυνειδησίας, εὐ-γγέλιο καὶ λει-τουργία, λόγος καὶ μυστήριον. Τὸ πρῶτον εἶχε ὡς ἀπόρροια τὴν ἀνάπτυξη τῆς θεολογίας καὶ τὴν ἐμμογή τῆς Ἐκκλησίας στὴν ἔλλογη πίστι, τὸ δεῦτερον τὴ σταθερὴ τῆς προσήλωση στὴν ἰδέαν τῆς κοινῆς, τὴ λειτουργία, τὸ ἔργον δηλαδὴ τοῦ λαοῦ, που προσδιορίζει ὁ πολυσήμαντος ὅρος «μυστήριον».

Ἀποτελεῖ γεγονός ἀναμφισβήτητον, ὅτι οἱ Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας ἐνέκυψαν με περισσὴ ἀφοσίωση στὸν εὐαγγελικὸν λόγον στὴν προσπάθειαν τοὺς νὰ ἐρμηνεύσουν με πειστικὸ καὶ ἀντικειμενικὸν τρόπο, ἀλλὰ καὶ με τὴν δυνατὴ ἀκρίβειαν τὴν ἐν χρόνῳ ἀποκεκαλυμμένην (δηλ. ἱστορικὴν) ἀλήθειαν. Χρησιμοποιώντας «γλώσσα» τῆς ἐποχῆς τοὺς, τὰ δεδομένα δηλαδὴ τῆς τότε ἐπιστήμης καὶ φιλοσοφικῆς διανόησης, ἀπέβλεπαν σε μιὰ «λογικὴ» παρουσίαση τῆς «ὑπὲρ λόγον» ἀποκαλύψεως τοῦ «Θεοῦ Λόγου». Ὁ Μέγας Ἀθανάσιος στὸ προτρέπει τοὺς χριστιανούς νὰ μὴ διακηρύσσουν «ἄλογον τὴν εἰς Χριστὸν πίστιν (Ἀθανασίου Ἀλεξανδείας, *Κατὰ Ἑλλήνων*, κεφ 1, PG 25,4.) Καὶ ὁ Ἰσίδωρος Πηλουσιώτης συμπληρώνει: «ἐπιστημονικῶς τὴν θεῖαν Γραφήν ἀνεπίσσειν ὀφείλεις, καὶ τὰς αὐτῆς δυνάμεις νουνεχῶς ἀνιχνεύειν καὶ μὴ κατατολμᾶν ἀπλῶς τῶν ἀψαύστων

καὶ ἀνεφίκτων μυστηρίων, ἀναξίοις ταῦτα χερσὶν ἐπιτρέπων» (Ισιδώρου Πηλουσιώτου, *Επιστολῶν βιβλία πέντε εἰς τὴν ἑρμηνείαν τῆς θείας Γραφῆς*, PG 78, 197). Τέλος, ὁ ἱερός Χρυσόστομος κατηγορηματικά επιτάσσει: «δεῖ γὰρ ἅπαντα τὰ ἀντικρουόμενα παραγαγεῖν εἰς μέσον καὶ δῆλα ποιεῖν, ἵνα πανταχόθεν ὁ λόγος ἡμῖν ἐκκαθάρηται καὶ μηδὲ τοῖς ἀναισχυνοῦσι καταλείπηται πρόφασις» (Ι. Χρυσόστομου, *Περὶ νηστείας*, Ομιλία VI 4, PG 49, 319). Εἶναι, λοιπόν, ολοφάνερο πῶς χωρὶς τὴν ἔλλογη καὶ αντικειμενικὴ κριτικὴ τῶν θεμάτων τῆς πίστεως, χωρὶς τὴν ἀναφορὰ στα ἱστορικὰ δεδομένα, ἡ Πρῶτη Ἐκκλησία ἦταν ἀδύνατο νὰ ἀντιμετωπίσει τόσο τὴ χλεύη τῶν Ἑλλήνων, ὅσο καὶ τὶς διάφορες μυστηριακὲς θρησκείες (λατρεῖες), ἀλλὰ καὶ τὶς γνωστικὲς αἰρέσεις ποὺ διαστρέβλωναν τὴ χριστιανικὴ διδασκαλία ἀπὸ ἔλλειψη ἱστορικῆς ἀντίληψης καὶ ἀντικειμενικῆς κριτικῆς.

4. *Ἡ θεώρηση τοῦ «μυστηρίου» κατὰ τὴ νεωτερικότητα.* Σε ἀντίθεση μετὰ τὴν συμπληρωματικὴ θεώρηση τοῦ Μ. Βασιλείου, ἡ σύγχρονη νεωτερικὴ θεώρηση τῶν δύο αὐτῶν βασικῶν παραμέτρων τῆς χριστιανικῆς πίστεως, τοῦ λόγου δηλαδή καὶ τοῦ μυστηρίου, ἐπέμενε στὴ συγκρουσιακὴ ἀντιπαράθεση, ἀπαξιῶνοντας τὴ μυστηριακὴ διάσταση πρὸς ὄφελος τῆς καθαρᾶ λογοκρατικῆς κατανόησης τῆς ἱστορίας τῆς ἀνθρωπότητας. Ἡ τελευταία κατενοεῖτο ὡς πεδίο διαμάχης τριῶν ἀντικρουόμενων ἀντιλήψεων γιὰ τὴ ζωὴ καὶ τὴν ἐν γένει πραγματικότητα: τῆς μαγείας, τῆς θρησκείας καὶ τῆς ἐπιστήμης. Μίας διαμάχης, ἡ ὁποία μαρτυρεῖ τὴ σταδιακὴ βελτίωση τοῦ ἀνθρωπίνου πνεύματος, καθὼς οἱ υποδεέστερες θεωρίες – ἡ μαγεία δηλαδή καὶ ἡ θρησκεία, ἡ ὁποία κατὰ κύριο λόγο χαρακτηρίζεται ἀπὸ τὴν τελετουργικὴ καὶ μυστηριακὴ τῆς ἐκφραση – υποχωροῦν (κατὰ Ἐγγelon καὶ σύμπασα τὴ χορεία τῶν νεωτερικῶν φιλοσόφων, ἱστορικῶν τῆς θρησκείας καὶ ἐπιστημόνων) μπροστὰ στὴν ἀνωτερότητα τῆς ἐπιστήμης. Μάλιστα ὁ διάσημος ἀνθρωπολόγος Frazer στὸ ἔργο του *Ὁ Χρυσὸς Κλώνος* διατύπωσε τὴν ἀπόψη, ποὺ δυστυχῶς ἐγένετο ἀξίωμα στὶς ἀνθρωπιστικὲς ἐπιστήμες, ὅτι οἱ μυστηριακὲς ἀπόψεις καὶ θεωρίες δὲν εἶναι παρὰ ἐσφαλμένεσ ὑποθέσεις, καὶ πῶς οἱ μυστηριακὲς τελετὲς ἀποτελοῦν ἀπεγνωσμένεσ προσπάθειες νὰ δώσουν λύση στὰ φυσικὰ καὶ μεταφυσικὰ φαινόμενα. Γι' αὐτὸ καὶ ὁ Frazer χαρακτηρίζε τὶς θρησκευτικὲς μυστηριακὲς τελετὲς πρῶτόγονη ἐπιστήμη.

Οἱ ἀπόψεις αὐτὲς ἐγέναν καθολικὰ ἀποδεκτὲς στὸ χώρο τῆς ἐπιστήμης (academia) μέχρι καὶ τὸ τελευταῖο μισό τοῦ περασμένου (20^{ου} μ.Χ.) αἰ., ὅταν ὁ διάσημος φιλόσοφος Ludwig Wittgenstein στὴ μελέτη τοῦ με τίτλο “Παρατηρήσεις στὸν Χρυσὸ Κλώνο τοῦ Frazer” ἀνέτρεψε πλήρως τὶς νεωτερικὲς περὶ μυστηρίου ἀπόψεις καὶ ἀποκατέστησε τὴ σπουδαιότητα ἀπὸ ἀρχαιοτάτων χρόνων τῆς «ἐκφραστικῆς» δυναμικῆς τῶν μυστηριακῶν τελετῶν. Ἐτσι ἐπάψεν νὰ ἰσχύει στὴν ἐπιστημονικὴ κοινότητα (ἢ τουλάχιστον κλονίστηκε σημαντικὰ) ἡ ἀντίληψη, ὅτι «οἱ μυστηριακὲς

τελετές είναι απόρροια πρωτόγονων ή ελαττωματικών πεποιθήσεων και πιστεύω», αλλά προέρχονται από την ανάγκη της πιστεύουσας κοινότητας, όχι να εξηγήσει, αλλά για να εκφράσει κάτι το μοναδικό, ειδικά για τον Χριστιανισμό την εμπειρία του βιώματος εδώ και τώρα (έστω και προληπτικά) της Βασιλείας του Θεού. Θα πρέπει, βέβαια, να σημειώσουμε ότι η «εκφραστική» (δηλ. όχι η αποδεικτική) κατανόηση των μυστηρίων, δεν απορρίπτει τη «λογική» τους δομή, αλλά τοποθετεί το κέντρο βάρους στη «δοξολογική» τους υπόσταση, την «εκκλησιολογική» (και ως εκ τούτου «σχεσιακή») διάσταση, με έμφαση στην έννοια της «κοινωνίας».

5. Η «μυστηριακή» προβληματική στην Ορθόδοξη Εκκλησία. Ο έντονος προβληματισμός – και κατά ένα μεγάλο μέρος σκεπτικισμός και επιφυλακτικότητα – που αναπτύχθηκε τη νεώτερη (και νεωτερική) εποχή σε ένα μεγάλο τμήμα της παγκόσμιας διανόησης αναφορικά με τη σπουδαιότητα του μυστηρίου δεν ήταν κάτι το πρωτοφανές. Η ορθή κατανόηση του μυστηρίου υπήρξε ανέκαθεν η λυδία λίθος της χριστιανικής διδασκαλίας και ζωής. Όχι μόνο κατά τα πρώτα βήματα της χριστιανικής κοινότητας, τότε που η Εκκλησία είχε να αντιπαραδείξει με έναν κυκεώνα μυστηριακών λατρειών, αλλά και πολύ αργότερα, όταν η σχολαστική θεολογία τεκμηριώνει μια υπολανθάνουσα από καιρό, κατά κύριο λόγο στη Δύση αν και όχι αποκλειστικά σ' αυτήν, σακραμενταλιστική αντίληψη των μυστηρίων. Με τον όρο αυτό υπονοώ μια κατά κάποιο τρόπο μαγική κατανόηση των χριστιανικών μυστηρίων. Μάταια επιχείρησαν σημαίνοντες θεολόγοι της Ανατολής, με κορυφαία κατάληξη το Νικόλαο Καβάσιλα, να επαναπροσδιορίσουν τριαδολογικά τη χριστιανική μυστηριολογία, στην ουσία δηλαδή να αποτρέψουν χριστομονιστικές τάσεις αναβαθμίζοντας το ρόλο του Αγίου Πνεύματος (βλ. περιπτώσεις *filioque*, επικλήσεως κλπ.). Η κατάληξη ήταν τραγική: διάσπαση του σώματος του Χριστού, της ενότητας δηλαδή της μίας, αγίας, καθολικής και αποστολικής Εκκλησίας με το σχίσμα Ανατολής και Δύσεως, και παραπέρα διάσπασή του εξαιτίας της Μεταρρύθμισης. Εδώ αξίζει να θυμηθούμε ότι σημείο αιχμής εκείνης της θεολογικής διαμάχης υπήρξε η σακραμενταλιστική αντίληψη της Θείας Ευχαριστίας, που είχε ως τραγική συνέπεια την πλήρη αποστασιοποίηση της προτεσταντικής θεολογίας από την αρχέγονη (και Ορθόδοξη) χριστιανική μυστηριολογία. Η διαλεκτική αντίθεση «σακραμενταλισμού» από τη μία πλευρά (την οποία εξέφραζε η προ της Β' Βατικανής ρωμαιοκαθολική θεολογία, και «απόρριψης του μυστηρίου» από την άλλη (που αναπτύχθηκε στην πρό της οικουμενικής εποχής Διαμαρτύρηση, είχε ως συνέπεια την εκκοσμικευση της κοινωνίας και την μετατροπή της Εκκλησίας σε θρησκεία – είτε νοσηριαρχική είτε λατρευτική (*cultic*) – που είναι ακόμη τραγικότερο· δυστυχώς ο καλπάζων αυτός σακραμενταλισμός του λατινικού μεσαίωνα

έχει επηρεάσει και τον ανατολικό χριστιανισμό, αν όχι στη θεολογία, τουλάχιστον στην ευσέβεια και τη λειτουργική πρακτική.

6. Η μυστηριολογία στο σύγχρονο οικουμενικό διάλογο. Στο σύγχρονο οικουμενικό διάλογο η Ορθοδοξία για δυο και πλέον γενεές προσέρχεται με βασικό όπλο την αυθεντική χριστιανική μυστηριολογία. Είναι χαρακτηριστικό ότι οι περισσότερες ουσιαστικές προτάσεις-απαντήσεις των Ορθοδόξων Εκκλησιών στο κείμενο του ΠΣΕ το σχετικό με την κατανόηση του Βαπτίσματος, της Ευχαριστίας και της Ιερωσύνης (το γνωστό ως ΒΕΜ) υπογραμμίζουν την αναγκαιότητα βαθύτερης επεξεργασίας της περί «μυστηρίου» χριστιανικής αντίληψης. Ο διακεκριμένος, μάλιστα, Βρετανός εκκλησιολόγος Brikman, εξ αφορμής της Ορθόδοξης θεολογικής συμβολής στον οικουμενικό προβληματισμό από τη Γ.Σ. στο Vancouver (1983) και μετά, υποστηρίζει ότι η «μυστηριακή» θεώρηση της πραγματικότητας είναι η μόνη λύση στα αδιέξοδα και τα διλήμματα της σακραμενταλικής θεολογίας, όπως επίσης και της θεολογίας της δημιουργίας (Brikmann 208εξ). Με δεδομένη, λοιπόν, τη λειτουργική διάσταση της ορθόδοξης θεολογίας (Φλορόφσκυ 159), και την εμμονή από όλους σχεδόν τους Ορθοδόξους στα πλαίσια του οικουμενικού διαλόγου στη σημασία του μυστηρίου, πάνω και πέρα από τη σημασία και αυτού του λόγου του Θεού FitzGerald 151εξ), η επιστροφή στον ακριβή προσδιορισμό της έννοιας και της θεολογικής σημασίας του μυστηρίου αποτελεί επιτακτική ανάγκη. Δεν είναι, άλλωστε, και πολύ μακριά η εποχή που η Ορθόδοξη Εκκλησία υποτιμητικά χαρακτηριζόταν «σακραμενταλιστική» θρησκεία (Harnack).

Γι' αυτό και ορισμένες λανθασμένες αναφορές (ή και ερμηνείες) της περί χριστιανικού μυστηρίου παραδόσεως της Ορθόδοξης Εκκλησίας, στην προσπάθεια πολλών εκκλησιαστικών παραγόντων να δώσουν «παντί τω αιτούντι ημάς λόγον περί της εν ημίν ελπίδος» (Α' Πε 3:15), αλλά και να αντιμετωπίσουν τις διάφορες επιθέσεις εναντίον της χριστιανικής πίστεως, υπονομεύουν αυτή την διεθνή αναγνώριση της Ορθόδοξης μυστηριολογίας. Είναι συχνά στον Ορθόδοξο χώρο τα φαινόμενα απαράδεκτων μεθόδων – ως επί το πλείστον από άγνοια, αλλά πολλές φορές και εσκεμμένα – προβολής δήθεν «μυστηριακών θαυμάτων», τα οποία εκτός του ότι με τις σακραμενταλιστικές αλχημείες αδυνατίζουν την αυθεντική μαρτυρία της Ορθόδοξης θεολογικής παραδόσεως, έρχονται και σε ευθεία αντίθεση με την αυθεντική Ορθόδοξη μυστηριολογία.

Η λειτουργική αναγέννηση, η οποία αποτελεί *desideratum* και *sine-qua-non* της Ορθόδοξης Εκκλησίας, είναι το μόνο όπλο επιστροφής στην αυθεντική Ορθόδοξη μυστηριολογία. Κατά συνέπεια, η Ορθοδοξία οφείλει να τολμήσει ουσιαστικές τομές στα φαινόμενα κομπογιαννίτικης παραχάραξης της Ορθόδοξης μυστηριολογίας. Ένας τολμηρός προβλημα-

τισμός δημοσιοποιήθηκε από τον Μητροπολίτη Ιωαννίων σε συνέντευξή του στην εφημερίδα ΤΑ ΝΕΑ (9-12-2002), υποστηρίζοντας, ότι πολλοί στην εκκλησία μας «ενθαρρύνουν την ειδωλολατρία και περιφέρουν λείψανα Αγίων και ιερά κειμήλια για να γεμίσουν τα παγκάρια των εκκλησιών», δήλωση που προκάλεσε τότε θύελλα αντιδράσεων ακόμη και στους κόλπους της ιεραρχίας (βλ. πάλι στην εφημερίδα ΤΑ ΝΕΑ, 10-12-2002). Ενδεικτική για το θέμα αυτό, από άλλη όμως σκοπιά, είναι και η κριτική αναφορά του διακεκριμένου συγγραφέα Στέλιου Ράμφου: «Η δεισιδαιμονία αποκλείει την αυτοσυνείδηση και διατηρεί έτσι μαγικές αντιλήψεις περί του θείου. Οι αντιλήψεις αυτές επιδρούν αγχολυτικά κατ' αρχήν στην ψυχή των φοβικών ατόμων, για να προκαλέσουν αργότερα, ως παθολογικός συμβιβασμός, ιδεοληπτικές διαταραχές, που εμποδίζουν δραστικά να ενεργοποιηθεί η εσωτερικότητα, να αφυπνισθεί ο λογισμός και να τονωθεί αυτοπεποίθησι. Στο έλλειμμα της αυτοσυνειδησίας απλώνει τις ρίζες του ο θρησκευτικός και πάσης φύσεως φανατισμός, που θέλει το υποκείμενό του κλειστό σε κάθε είδους διαφορά και άρα την ψυχή του αδιάφανη. Η ιδέα της μονοπωλιακής διαχείρισεως της Χάριτος είναι από τα βαθύτερα αίτια του εκκλησιαστικού μααρασμού. Η Χάρις αντιμετωπίζεται ως υπερφυσική παρέμβασι υπέρ του όποιου αιτούντος, ενώ θα ήταν εξαιρετικά γόνιμο να κατανοηθή ως κλήσι της πίστεως προς απελευθέρωσί μας από τον παρελθόντα και παρόντα εαυτό, ζωηφόρο άνοιγμα στο μέλλον» (Το Βήμα της Κυριακής 15.8.2004).

7. Συμπεράσματα. Καταληκτικό συμπέρασμα της Ορθόδοξης και βιβλικής θεώρησης του μυστηρίου είναι η εκκλησιολογική τους διάσταση, και ιδιαίτερα του μυστηρίου της Θείας Ευχαριστίας ως γεγονόςτος κοινωνίας, και όχι ως μυστηριακής λατρευτικής πράξεως ατομικής ευσέβειας. Η τελευταία αποτελεί έκφραση της Εκκλησίας ως του λαού του Θεού και ως του σώματος του Χριστού «μυστηριακά» ενωμένου με την κεφαλή της, τον Χριστό, και όχι κάποια σακραμενταλιστική τελετουργία, κάτι δηλ. σαν μαγική τελετή. Ο (μητροπολίτης Περγάμου) Ι. Ζηζιούλας πολύ παραστατικά παρατηρεί, ότι «στο Δ' Ευαγγέλιο ταυτίζεται η αιώνια ζωή, δηλαδή η ζωή χωρίς θάνατο, με την αλήθεια και τη γνώση. Αυτό, όμως, μπορεί να γίνει πραγματικότητα μόνον αν η εξατομικευμένη φύση μεταμορφωθεί σε κοινωνία, όταν δηλαδή "είναι" και "κοινωνία" ταυτιστούν» (Zizioulas 105). Εξίσου σημαντικό συμπέρασμα είναι και η πλήρης αντιδιαστολή του μοναδικού και κατεξοχήν μυστηρίου της Εκκλησίας με τις σακραμενταλιστικές πρακτικές των αρχαίων μυστηριακών λατρειών. Η Θεία Ευχαριστία, με άλλα λόγια, το μυστήριο *par excellence* της Εκκλησίας δεν έχει σακραμενταλιστικές διαστάσεις, αλλά αποτελεί έκφραση κοινωνίας του λαού του Θεού, αντανάκλαση της κοινωνίας των προσώπων της Αγίας Τριάδος. Αυτό ακριβώς είναι και

εκείνο που προσδιορίζει τις συντεταγμένες της Ορθόδοξης μυστηριολογίας.

Οικονομία

Βιβλιογραφία: «Αγία Γραφή και Παγκόσμια οικονομία», ειδικό αφιέρωμα στο *Δελτίο Βιβλικών Μελετών*, 2009. «Θεολογία και Οικονομία. Προσεγγίσεις στη σύγχρονη κρίση», ειδικό αφιέρωμα στο *Θεολογία* 83 τ. 2 και 4 του 2012. Ulrich Duchrow, «Θεολογία και παγκόσμια οικονομία», *Θεολογία* 83 (2012), 37-54. Ulrich Duchrow-Franz Hinkelammert, *Property for People, Not for Profit: Alternatives to the Global Tyranny of Capital*, London 2004. M. Weber, *Η προτεσταντική ηθική και το πνεύμα του καπιταλισμού*, μετ. Δ. Κούρτοβικ, Αθήνα 2010. «οικονομία κλπ», *Theologisches Wörterbuch zum Neues Testament* και στα αγγλικά *Theological Dictionary of the New Testament*. M. Dibelius, *James: A Commentary on the Epistle of James*, αγγλ. μετ. Philadelphia 1976. Π. Βασιλειάδης, *Παύλος: Τομές στη θεολογία του*. Α, Θεσσαλονίκη 2005. Του ίδιου, «Η βιβλική θεώρηση της οικονομίας», *Θεολογία* 83 (2012), 25-36. O. Lillje, *Das patristische Wort οικονομία, seine Grundlage und seine Geschichte bis auf Origenes*, Erlangen το 1955. J. Reumann, *The Use of οικονομία and Related Terms in Greek Sources to about A.D. 100 as a Background for Patristic Applications*, Pennsylvania 1957. E. Lohmeyer, *An die Kolosser*, KEK. W. Brueggemann, *The Prophetic Imagination*. Philadelphia 1978. E. Lohse, *The Epistle to the Colossians*, Hermeneia. E. Schweizer, *Colossians*, engl. Transl. 1982. J.G.D.Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*, T.&T.Clark, 1997.

Οικονομία και θεολογία στη συνείδηση των περισσότερων φαντάζουν ως δύο έννοιες εκ διαμέτρου αντίθετες και εν πολλοίς αλληλοαναιρούμενες. Αυτό συνέβη όταν η οικονομία (ο ηθικός δηλαδή νόμος για την συγκρότηση του οίκου) από τμήμα της ευρύτερης επιστήμης της ηθικής αυτονομήθηκε και απετέλεσε ανεξάρτητη επιστήμη, η οποία φυσικά δεν ήταν υποχρεωμένη να τηρεί της νόμους της ηθικής. Ακραία απόληξη της αυτονόμησης αυτής, από την εποχή κυρίως της επικυριαρχίας σε παγκόσμιο επίπεδο της θεωρίας του Adam Smith, υπήρξε η προσήλωσή της στους νόμους της αγοράς, και μάλιστα με θρησκευτική ευλάβεια (εξ ου και η σχηματική αντιπαράθεση σε ορισμένους θεολογικούς κύκλους του «θρόνου του Θεού» και του «θρόνου του σατανά», τον οποίο σήμερα αποτελούν το ΔΝΤ, η Παγκόσμια Τράπεζα κλπ.). Έτσι σταδιακά κυρίαρχη αναφορά της οικονομίας δεν είναι πλέον ο άνθρωπος αλλά το χρήμα. Αλλά και στους εκκλησιαστικούς κύκλους η «οικονομία» έχει συνδεθεί παραδοσιακά με την «θεία οικονομία», και σε νομοκανονικό επίπεδο με την αντιδιαστολή της προς την «ακρίβεια».

Τις τελευταίες δεκαετίες έχει με σαφήνεια υποστηριχθεί πως ο χριστιανικός κόσμος έχει υποχρέωση να αντιμετωπίσει «την πρόκληση της παγκοσμιοποίησης από τη σκοπιά της χριστιανικής πίστεως, και για το λόγο αυτό να αντισταθεί στη μονομερή επιβολή της οικονομικής και πολιτιστικής παγκοσμιοποίησης». Οι εκπρόσωποι των εκκλησιών της Κεντρικής και Ανατολικής Ευρώπης, για παράδειγμα, διατύπωσαν το ερώτημα: «Έχουν το θάρρος οι εκκλησίες της να αντιμετωπίσουν της

‘αξίες’ μιας ζωής προσανατολισμένης στο κέρδος ως θέμα πίστεως, ή θα προτιμήσουν να σιωπήσουν και να αποσυρθούν στην ‘ιδιωτική’ σφαίρα; Είναι ένα ερώτημα που οι εκκλησίες οφείλουν να απαντήσουν, αλλιώς θα χάσουν την ψυχή της»! (ΔΒΜ).

Η ανθρωπίνη ανάπτυξη σε βιώσιμες κοινωνίες αποτελεί βασικό όραμα της παγκόσμιας χριστιανικής κοινότητας, με σκοπό την αναζήτηση της οικονομικής δικαιοσύνης. Ο χριστιανικός κόσμος πιστεύει ότι η δικαιοσύνη είναι η καρδιά του προβλήματος. Πιστεύει ότι οι αξίες δεν μετρούνται με μονεταριστικούς όρους, και η ζωή – και ό, τι είναι απαραίτητο για την διατήρησή της – δεν μπορεί να εμπορευματοποιείται. Το κλειδί για την αντιμετώπιση των βασικών θεμάτων της οικονομικής δικαιοσύνης είναι ειλικρινής κριτική, σαφήνεια και εναλλακτική πρόταση του ισχύοντος κυρίαρχου μοντέλου οικονομικής ανάπτυξης και νομισματικής παγκοσμιοποίησης, καθώς και αμφισβήτηση με βάση την χριστιανική πίστη ορισμένων αξιών της.

Με δεδομένη την παντοδυναμία των «αγορών», καθώς και την αποκλειστική πλέον επιβολή της (οικονομικής) παγκοσμιοποίησης, είναι πολύ δύσκολο, έως πρακτικά αδύνατο, να αλλάξει ρότα η παγκόσμια οικονομία, αν δεν δραστηριοποιηθούν οι θρησκευτικές κοινότητες, και κυρίως οι χριστιανικές. Μόνο με την μαζική ειρηνική της αντίδραση, αλλά και τις πρωτοβουλίες, τις οποίες οι ηγέτες των οφείλουν να αναλάβουν – η απήχηση που είχαν παγκοσμίως οι περιβαλλοντικές πρωτοβουλίες του Οικουμενικού Πατριάρχου θα πρέπει να αποτελέσει παράδειγμα για όλους τους θρησκευτικούς ηγέτες – είναι δυνατή η υλοποίηση μιας αντι-οικονομικής παγκοσμιοποίησης, η οποία θα αποτελεί εναλλακτική πρόταση στο νεοφιλελεύθερο «παράδειγμα», που έχει πλέον παγιωθεί στις μέρες μας. Επίκεντρο μιας τέτοιας εναλλακτικής παγκοσμιοποίησης είναι ο νόμος του δημιουργού Θεού, και αντικείμενό της η κορωνίδα της δημιουργίας του, ο άνθρωπος, με στόχο μια βιώσιμη και δίκαιη παγκόσμια οικονομία. Και προς αυτή την κατεύθυνση για πάνω από μια δεκαετία στα πλαίσια του Παγκοσμίου Συμβουλίου Εκκλησιών έχει εγκαινιαστεί μια συνεχιζόμενη διαδικασία με το ακρωνύμιο ΑΓΑΠΗ (AGAPE= Alternative Globalization Addressing People and Earth), που προτάσσει το βιβλικό αξίωμα: «τοῦ Κυρίου ἡ γῆ καὶ τὸ πλήρωμα αὐτῆς, οἱ κατοικοῦντες καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτῇ» (Ψαλμός 24:1, δηλαδή «στον Θεό ανήκει η γη, και ότι βρίσκεται σε αυτήν, ο κόσμος και όσοι ζουν σ’ αυτόν»), και φυσικά δεν προσδιορίζεται από τον λεγόμενο «μονόδρομο της οικονομικής παγκοσμιοποίησης».

Στην βάση της βιβλικής αυτής θεώρησης της οικονομίας οι Πατέρες της Εκκλησίας ανέπτυξαν μια ριζοσπαστική αντίληψη για τον πλούτο, καταδικάζοντας παράλληλα την απληστία και την πλεονεξία (το να κατέχει δηλαδή κάποιος περισσότερα από όσα έχει ανάγκη για την επιβίωσή του), με σαφείς μάλιστα νομοκανονικές ρυθμίσεις «κατά των

τοκίζόντων». Σταδιακά η αυστηρή αυτή ηθική θέση για την οικονομία άρχισε να αμβλύνεται, και όπως πριν από ένα αιώνα αναλύθηκε κοινωνιολογικά από τον Max Weber, ουσιαστικά νομιμοποιήθηκε θεολογικά η οικονομία του «ελεύθερου» εμπορίου.

Τα περισσότερα βιβλικά λεξικά και οι εγκυκλοπαίδειες βιβλικής θεολογίας, είτε να αγνοούν παντελώς τα σχετικά με την οικονομία θέματα (το έγκυρο βιβλικό λεξικό *Anchor Bible Dictionary* π.χ. δεν έχει κανένα λήμμα για την οικονομία. Το ίδιο και το μεταφρασμένο στα ελληνικά, από τις εκδόσεις «Άρτος Ζωής», *Λεξικό Βιβλικής Θεολογίας!*), είτε φυσιολογικά να περιορίζονται, κυρίως στην Καινή Διαθήκη, στα δεδομένα της άμεσης μόνον περί οικονομίας ορολογίας (TWNT και στα αγγλικά TDNT).

Σημαντικό ρόλο στην περιθωριοποίηση των κάθε είδους κοινωνικής υφής θεμάτων των βιβλικών κειμένων διαδραμάτισε και η μετά την Μεταρρύθμιση ανάδειξη της περί δικαίωσης εκ μόνης της πίστεως παύλειας διδασκαλίας ως του «κανόνος εντός του κανόνος» της Κ.Δ., και ουσιαστικά ως του κριτηρίου ερμηνείας της Βίβλου. Οτιδήποτε δεν συμφωνούσε με αυτή την διδασκαλία, όπως π.χ. η Καθολική επιστολή του Ιακώβου, εθεωρείτο εξοβελιστέο (ο Λούθηρος π.χ. την χαρακτήριζε «αχυρένια»), ή στερούμενο θεολογικής σημασίας (Dibelius 21). Αυτό είχε ως αποτέλεσμα να αποσιωπώνται οι κοινωνικές διαστάσεις της θεολογίας (*theologia crucis*, θεολογία του σταυρού) και της ιεραποστολικής δράσης (το πρόγραμμα της λογείας) ακόμη και του αποστόλου Παύλου (Βασιλειάδης 2005).

Αν και στην κλασσική ελληνική γραμματεία η οικονομία προσδιόριζε κατά κύριο λόγο την τέχνη της διαχείρισης του «οίκου», τόσο στην παραγωγή όσο και στην κατανάλωση (Ξενοφώντας, *Οικονομικός*, 1,2: «δοκεῖ γοῦν, ἔφη ὁ Κριτόβουλος, οἰκονόμου ἀγαθοῦ εἶναι εὖ οἰκεῖν τὸν ἑαυτοῦ οἶκον», Πλάτωνος, *Πολιτεία*, 417α: «οἰκονόμοι μὲν καὶ γεωργοὶ ἀντὶ φυλάκων ἔσονται», επίσης 498^α, Πλάτωνος, *Απολογία*, 36β κλπ.), στην Κ.Δ. δεν υιοθετείται σχεδόν πουθενά αυτή η σημασία, με εξαίρεση την χρήση του όρου «οἰκονόμος», όπου σημαίνεται το έργο του διαχειριστή (Λκ 16:3εξ.) ή το λειτούργημα της διαχείρισης (*nomen actionis*), χωρίς όμως αναφορά στην βαθύτερη σημασία της οικονομίας (Λκ 16:2).

Ο όρος «οικονομία» απαντά 9 φορές στην Κ.Δ. (3 φορές στη συνοπτική παράδοση, αποκλειστικά στην παραβολή του άδικου οικονόμου της ιδιαίτερης πηγής (L) του Λουκά [Λκ 16:2, 3, 4], και 6 φορές στο corpus paulinum [Α΄ Κορ 9:17, Εφ 1:10, 3:2.9, Κολ 1:25 και Α΄ Τιμ 1:4]), με τον ρηματικό τύπο να χρησιμοποιείται άπαξ στην ίδια παραπάνω συνάφεια του κατά Λουκάν (16:2, «οἰκονομεῖν»), και τον επιθετικό («οἰκονόμος»): (α) στη συνοπτική παράδοση, επίσης αποκλειστικά στις παραβολές του κατά Λουκάν, πρώτα στο 12:42 («πιστὸς οἰκονόμος ὁ φρόνιμος», πρβλ. όμως το παράλληλό του στο Μτ. 24:45, που μετατρέπει το «οἰκονόμος» σε «δούλος»:

«ὁ πιστὸς δοῦλος καὶ φρόνιμος»), και στη συνέχεια στην ίδια συνάφεια του άδικου οικονόμου (Λκ 16:1,3 και 8, «ὁ οἰκονόμος τῆς ἀδικίας»), (β) 5 φορές στο corpus paulinum (Ρωμ 16:23 [Ἐραστός] «ὁ οἰκονόμος τῆς πόλεως», Α' Κορ 4:1,2; Γαλ 4:2, και Τιτ 1:7), και (γ) στην Α'Πε 4:10. Στη συνέχεια αναλύουμε συνοπτικά τους τελευταίους αυτούς βιβλικούς στίχους.

Από την λεξικογραφική ανάλυση του όρου «οἰκονομία» και των παραγώγων του συνάγεται ότι η σημασία τους καθορίζεται κατά περίπτωση από την ειδική συνάφεια, στην οποία απαντώνται. Έτσι, η κατανόηση της οικονομίας στην Κ.Δ. ποικίλει από την κλασική κυριολεκτική σημασία της διαχείρισης (Λκ 12:42, 16:1–9, Ρωμ 16:23) στην μεταφορική έννοια της εκκλησιαστικής (αποστολικής) διακονίας (Α' Κορ 4:1, 9:17, Γαλ 4:2, Κολ 1:25 κλπ), για να καταλήξει στην αλληγορική περιφραστική σημασία της οικονομίας ως του θεϊκού σχεδίου της σωτηρίας, της «θείας» δηλαδή οικονομίας. Είναι χαρακτηριστικό ότι ο απόστολος Παῦλος χρησιμοποιεί τον όρο «οἰκονόμος» πάντοτε θεολογικά, χωρίς ουδεμία αναφορά στο κοινωνικό-οικονομικό υπόβαθρο του όρου, εκτός φυσικά της περιπτώσεως του Ἐραστοῦ (Ρωμ 16:23).

Ιδιαίτερα χαρακτηριστική στην πρωτοπαύλεια γραμματεία είναι μεταφορική σύνδεση από τον απόστολο Παῦλο του λειτουργήματος της οικονομίας με το μυστήριο της βασιλείας του Θεοῦ, και αυτό είναι που ουσιαστικά προσδιορίζει και το αποστολικό του λειτουργήμα. Στην Α' Κορ 4:1εξ ο απόστολος επιχειρηματολογεί ως εξής: «οὕτως ἡμᾶς λογιζέσθω ἄνθρωπος, ὡς ὑπηρετὰς Χριστοῦ καὶ οἰκονόμους μυστηρίων Θεοῦ. ὁ δὲ λοιπὸν ζητεῖται ἐν τοῖς οἰκονόμοις, ἵνα πιστὸς τις εὑρεθῆ». Τόσο στο χωρίο αυτό, όσο και στο Γαλ 4:2 («ἐφ' ὅσον χρόνον ὁ κληρονόμος νῆπιός ἐστιν, οὐδὲν διαφέρει δούλου, κύριος πάντων ὢν, ἀλλὰ ὑπὸ ἐπιτρόπους ἐστὶ καὶ οἰκονόμους ἄχρι τῆς προθεσμίας τοῦ πατρός»), η διαχείριση του θησαυροῦ του ευαγγελίου, που του εμπιστεύτηκε ο Θεός (πρβλ. το «οἰκονομίαν πεπίστευμαι» του Α' Κορ 9:17) σχετίζεται με την διακήρυξη του σχεδίου του Θεοῦ για τη σωτηρία του κόσμου. Η έκφραση «οἰκονόμοι μυστηρίων Θεοῦ» σαφέστατα συνδέεται με «τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας τοῦ Θεοῦ» (Μκ 4:11παρ).

Από το σημείο αυτό, της μεταφορικής δηλαδή σημασίας της οικονομίας ως διαχείρισης του θησαυροῦ του ευαγγελίου στις αδιαφιλονίκητα αυθεντικές επιστολές του αποστόλου Παύλου, η απόσταση μέχρι την αλληγορική σημασία της, εκείνη δηλαδή της θείας οικονομίας, που επικράτησε στην μεταγενέστερη χριστιανική γραμματεία, η απόσταση είναι πολύ μικρή. Έτσι, στην δευτεροπαύλεια γραμματεία, αρχής γενομένης από την προς Κολοσσαείς, συναντούμε το λειτουργήμα του αποστόλου σε άμεση πλέον σχέση με την θεία οικονομία, την «οἰκονομίαν τοῦ Θεοῦ» (Κολ 1:25, «ἥς ἐγενόμην ἐγὼ διάκονος κατὰ τὴν οἰκονομίαν τοῦ Θεοῦ τὴν δοθειῶσαν μοι εἰς ὑμᾶς πληρῶσαι τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ»), άσχετα αν εδώ υπονοείται το μυστικό σχέδιο του Θεοῦ

για την σωτηρία του κόσμου (Lohmeyer 80) ή το αποστολικό αξίωμα (Lohse 72εξ και Schweizer 106).

Η σημασιολογική εξέλιξη των όρων της οικονομίας ολοκληρώνεται στην προς Εφεσίους ως «οἰκονομία τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν», με την οποία ο Θεός ανακεφαλαίωσε «τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ, τὰ ἐπὶ τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς ἐν αὐτῷ» (Εφ 1:10). Λίγο παρακάτω στην επιστολή (3:2) η σύνδεση αποστολικού αξιώματος, κατ' εξοχήν έργο του οποίου είναι η εξαγγελία του ευαγγελίου, και θείας οικονομίας είναι ακόμη περισσότερο εμφανής («εἰ γε ἠκούσατε τὴν οἰκονομίαν τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ τῆς δοθείσης μοι εἰς ὑμᾶς»), για να καταλήξουμε στο ίδιο κεφάλαιο (στ. 9) στην διαμόρφωση της έννοιας της θείας οικονομίας («καὶ φωτίσαι [πάντας] τίς ἡ οἰκονομία τοῦ μυστηρίου τοῦ ἀποκεκρυμμένου ἀπὸ τῶν αἰώνων ἐν τῷ θεῷ τῷ τὰ πάντα κτίσαντι»). Τέλος, στις ποιμαντικές επιστολές προτρέπονται οι πιστοί να μην ασχολούνται με μύθους και με απέραντες γενεαλογίες, αλλά για την εκπλήρωση του σχεδίου του Θεού, σύμφωνα με τη χριστιανική πίστη («μηδὲ προσέχειν μύθοις καὶ γενεαλογίαις ἀπεράντοις, αἵτινες ἐκζητήσεις παρέχουσιν μᾶλλον ἢ οἰκονομίαν θεοῦ τὴν ἐν πίστει», Α' Τιμ 1:4).

Πολλή συζήτηση έγινε τον περασμένο αιώνα αν η αποκλειστική σημασία της οικονομίας ως «θείας οικονομίας» παγιώθηκε στην Κ.Δ. (Lillje, Reumann), ή κάτι τέτοιο συνέβη κατά την μετά αποστολική περίοδο και εξής (τουλάχιστον από τις επιστολές του Ιγνατίου, βλ. *Προς Εφεσίους* 18:2, 20:1). Πάντως, στις ποιμαντικές επιστολές η οικονομία συνεχίζει, έμμεσα τουλάχιστον, να συνδέεται με το αποστολικό αξίωμα, το οποίο επεκτείνεται στους επισκόπους («δεῖ γὰρ τὸν ἐπίσκοπον ἀνέγκλητον εἶναι ὡς Θεοῦ οἰκονόμον», Τιτ 1:7), ενώ στις καθολικές επιστολές η σύνδεση αυτή αναφέρεται στο σύνολο του λαού του θεού («ἕκαστος καθὼς ἔλαβε χάρισμα, εἰς ἑαυτοὺς αὐτὸ διακονοῦντες ὡς καλοὶ οἰκονόμοι ποικίλης χάριτος Θεοῦ» (Α' Πε 4:10). Γεγονός είναι ότι η οικονομία ως κοινωνικο-οικονομική έννοια αγνοείται σχεδόν παντελώς και επικρατεῖ η θεολογική χρήση του όρου ως του θεϊκού σχεδίου για τη σωτηρία του κόσμου, της θείας δηλαδή οικονομίας.

Το νέο «βιβλικό παράδειγμα». Από τα τέλη του περασμένου αιώνα η βιβλική επιστήμη προσέλαβε δημιουργικά, και εν μέρει υιοθέτησε νέες μεθόδους, με βάση κυρίως τις επιστήμες της κοινωνιολογίας και της πολιτιστικής ανθρωπολογίας, που επηρέασαν καταλυτικά και την περί οικονομίας βιβλική θεώρηση. Χωρίς να παραθεωρείται η κλασική ιστορικο-κριτική μέθοδος, της οποίας όμως αναγνωρίζονται τα πεπερασμένα όρια, συνυπολογίζονται και τα υπολανθάνοντα κοινωνικά (και βεβαίως και τα οικονομικά) στοιχεία, που είναι διάσπαρτα τόσο στην αυθεντική διδασκαλία του Ιστορικού Ιησού, όσο και στην επιστολική καινοδιαθηκική γραμματεία, και κυρίως οι σαφείς παλαιοδιαθηκικές (προφητικές κατά

κύριο λόγο, αν και όχι αποκλειστικά). Όπως αναγνωρίζουν σημαίνοντες βιβλικοί επιστήμονες της παλαιότερης γενιάς (Dunn), η χρήση της κοινωνιολογικής μεθόδου δεν σημαίνει μετατροπή της βιβλικής θεολογίας σε κοινωνιολογία, αλλά – μεταξύ πολλών άλλων – αναδεικνύει και τη στενή σχέση της οικονομίας με τη λατρεία και την θεολογία.

Το νέο «βιβλικό παράδειγμα», εκτός του ότι αναδεικνύει τον λειτουργικό και εσχατολογικό χαρακτήρα του αρχέγονου χριστιανισμού, κάνει και τις μέχρι πρόσφατα παραθεωρημένες αρχέγονες ημι- ή και εξω-κανονικές παραδόσεις (ιδίως την Πηγή των Λογίων [Q] και το κατά Θωμάν Ευαγγέλιο) όχι μόνο θεμιτά, αλλά και άκρως απαραίτητα στοιχεία για την ακριβή διατύπωση της βιβλικής θεολογίας. Όλα αυτά, που αποτελούν πλέον τους κύριους άξονες του «νέου παραδείγματος» βιβλικής θεολογίας, αναδεικνύουν μια νέα θεολογική διάσταση των βιβλικών κειμένων, τα οποία είναι κατάσπαρτα από οικονομικής υφής έμμεσες, αλλά και άμεσες αναφορές

Δεν υπάρχει πλέον σήμερα καμιά σχεδόν αμφιβολία, πως ο πυρήνας της διδασκαλίας του Ιησού βασίζεται στις βασικές διδασκαλίες της Π.Δ. Ο αρχέγονος χριστιανισμός κατενόησε τις θεμελιώδεις ιστορικές του καταβολές υπό το φως της συνέχειας της πιστεύουσας κοινότητας ως εκκλησίας, αλλά και της ιδέας της διαθήκης (ή των διαθηκών), κυρίως με την δέσμευση των μελών της με το θεό και μεταξύ των για την ανάμνηση των γεγονότων της Εξόδου, κατά την οποία ο Ισραήλ βίωσε την απελευθερωτική χάρη του θεού. Γι' αυτό και ένιωθε την υποχρέωση να λατρεύσει τον θεό, που στην συγκεκριμένη ιστορική συγκυρία τον οδήγησε στην απελευθέρωση, την σωτηρία και την ειρήνη (*šalôm*).

Η έννοια της εκκλησίας ως κοινωνίας του λαού του θεού εκδηλώνονταν στην Π.Δ. πρωταρχικά ως λατρευτική ευχαριστία για την απελευθέρωσή του από την καταδυνάστευση των Αιγυπτίων, ταυτόχρονα όμως λειτουργούσε και ως δέσμευση στην ίδια τη ζωή τους για αντίσταση ενάντια σε οποιαδήποτε καταπίεση και εκμετάλλευση του πλησίον, με άμεση αναφορά στο θέμα της οικονομίας. Με αυτή την έννοια η λατρεύουσα κοινότητα ήταν ταυτόχρονα και ιεραποστολική κοινότητα. Όταν, όμως, οι κοινωνικές και πολιτικές συνθήκες στον Ισραήλ άρχισαν να μεταβάλλονται και νη συγκρότηση του λαού του θεού να προσλαμβάνει μοναρχικές διαστάσεις, άρχισε να μεταβάλλεται και η έννοια της κοινωνίας του λαού του Θεού. Έτσι, κατά την περίοδο της βασιλείας η χαρισματική υπόσταση του λαού του Θεού ως κοινωνίας, αλλά και ο ομοσπονδιακός τρόπος συγκρότησής του, έδωσαν τη θέση τους σε εξουσιαστικούς κανόνες με νέους οικονομικούς όρους. Ο Νόμος του Θεού και οι διαδοχικές διαθήκες του Θεού με εκπροσώπους του λαού του (αδαμική, νοαχική, σιναϊτική κλπ) αντικαταστάθηκαν από τον νόμο της βασιλείας, και φυσικά την ομοσπονδιακή υπόσταση που εκδηλώνονταν μόνον με την λατρεία του ενός Θεού αντικατέστησε η έννοια του

έθνους, το μέλλον του οποίου πλέον βασιζόταν σε πολιτικές συμμαχίες και κοινωνικούς και θρησκευτικούς συγκρητισμούς, συνήθως εις βάρος της «κοινωνίας» του με το Θεό και της εμπιστοσύνης του σ' αυτόν και τον Νόμο του. Ανάμεσα πλέον στον λαό και τον Θεό του μεσολαβούσε ως μεσάζων ο βασιλιάς του Ισραήλ. Αυτό είχε ως αποτέλεσμα και την θεσμοποίηση της παραδοσιακής λατρείας ως αποκλειστικής έκφρασης κοινωνίας του λαού του Θεού. Με την ανέγερση του Ναού του Σολομώντος η λατρευτική ζωή της κοινότητας μετατράπηκε σε κατεστημένη λατρεία, με το απαραίτητο μεσιτικό ιερατείο και με τις απαραίτητες οικονομικές συναλλαγές.

Έχει ορθά υποστηριχθεί, ότι ο Ισραήλ από την εποχή της βασιλείας διολίσθησε σε τρεις επικίνδυνες καταστάσεις: (α) στην απληστία των κρατούντων οδήγησε σε οικονομική εκμετάλλευση των αδυνάτων, (β) στην επιβληθείσα κοινωνική ιεραρχική τάξη, που με τη σειρά της οδήγησε και στην πολιτική καταπίεση των αδυνάτων προς χάριν του αναδυόμενου κράτους, και (γ) και σπουδαιότερο, στην καθιέρωση επίσημης λατρείας, που υιοθετήθηκε για να υπηρετεί την βασιλεία και τους πολιτικούς της συμμάχους (Brueggemann). Η άκρως διαφωτιστική η συνομιλία του Σαμουήλ με τον Γιαχβέ και οι επισημάνσεις για τις συνέπειες της ριζικής αυτής αλλαγής στον τρόπο συγκρότησης της κοινωνίας του λαού του θεού στο 8^ο κεφ. του Α' Βασιλειών.

Όλα αυτά ήταν η νομοτελειακή συνέπεια της επικράτησης της ατομικής ιδιοκτησίας, ουσιαστικό στοιχείο στην οικοδόμηση της οικονομίας της κοινότητας, η οποία όπως είναι γνωστό προκάλεσε και την έντονη διαμαρτυρία, αλλά και δράση, των Προφητών. Το κέντρο βάρους, με άλλα λόγια μετατοπίστηκε από την δικαιοσύνη του Θεού στην ατομική ευημερία. Ο Αμώς και ο Ωσηέ στο Βόρειο Βασίλειο πριν από την διάλυσή του το 722 π.Χ., και ο Ησαΐας, ο Μιχαίας, ο Σοφονίας, ο Ιερεμίας, ο Αββακούμ και ο Ιεζεκιήλ στην Ιουδαία, άρχισαν να κάνουν λόγο για τον Νόμο και την δικαιοσύνη, αξίες οι οποίες είχαν χαθεί εξαιτίας του νέου ιδιοκτησιακού καθεστώτος, που αλλοίωσε την παραδοσιακή έννοια της κοινωνίας. Για τους Προφήτες της Π.Δ. η κατάργηση της δικαιοσύνης και η ακύρωση των δικαιωμάτων των φτωχών σήμαινε πάνω από όλα απόρριψη του ίδιου του Θεού του Ισραήλ. Για τον προφήτη Ιερεμία π.χ. το να γνωρίζει κανείς τον Θεό ήταν ταυτόσημο με το να είναι δίκαιος έναντι των φτωχών (*«οὐκ ἔγνωσαν, οὐκ ἔκριναν κρίσιν ταπεινῶ οὐδὲ κρίσιν πένητος, οὐ τοῦτό ἐστιν τὸ μὴ γινῶναι σε ἐμέ; λέγει κύριος»*, Ιερ 22:16). Ο προφήτης Ησαΐας μάλιστα ασκεί καυστική κριτική τόσο για το ζήτημα της απαλλοτριώσεως των χωραφιών, όσο και για την απληστία και την πλεονεξία που εκδηλώνονταν με τη συσσώρευση γης, που ήταν αποτέλεσμα της καθιέρωσης της ατομικής ιδιοκτησίας: *«Οὐαὶ οἱ συνάπτοντες οἰκίαν πρὸς οἰκίαν καὶ ἀγρὸν πρὸς ἀγρὸν ἐγγίζοντες, ἵνα τοῦ πλησίον ἀφέλωνται τι, μὴ οἰκήσετε μόνοι ἐπὶ τῆς γῆς; (Αλίμονο σ' εκείνους*

που προσθέτουν στο σπίτι τους κι ενώνουνε χωράφι με χωράφι, έτσι που πια να μην υπάρχει τόπος για άλλους κι αυτοί να μείνουνε οι μοναδικοί της χώρας κάτοχοι 5:8). Ο ίδιος προφήτης δεν διστάζει να χαρακτηρίσει τους άπληστους γαιοκτήμονες «κλέφτες» («οἱ ἄρχοντες σου ἀπειθοῦσιν, κοινωνοὶ κλεπτῶν», 1:23) και να χαρακτηρίσει τη δήμευση των εκτάσεων των χρεωμένων αγροτών «αρπαγή εις βάρος των φτωχών» («ἀρπαγή τοῦ πτωχοῦ ἐν τοῖς οἴκοις ὑμῶν; τί ὑμεῖς ἀδικεῖτε τὸν λαόν μου καὶ τὸ πρόσωπον τῶν πτωχῶν καταισχύνετε;» 3:14-15. (Duchrow-Hinkelammert 17εξ).

Η κοινωνική αυτή κριτική των Προφητών συνδυάστηκε με την έκκληση για επιστροφή στο Νόμο του Μωυσέως, ως εναλλακτική αντίληψη περί κοινωνίας, αφού η πίστη και η ζωή της περιπλάνησης στη έρημο ήταν βαθειά ριζωμένη σε μια πολιτική της ισότητας, σε μια οικονομία της επάρκειας (πρβλ. τη διήγηση του μάννα στο 16^ο κεφ. της Εξόδου), σε μια πολιτική της δικαιοσύνης, και σε μια θρησκεία υπερβατικής (και ταυτόχρονα παρεμβαίνουσας στη ιστορία) θεότητας. Και αυτό εμφανέστατα υπενθύμιζε, πως η έννοια της κοινωνίας που διαμορφώθηκε από τον 7^ο π.Χ. αιώνα στον Ισραήλ βρισκόταν σε ευθεία αντίθεση προς τις βουλές του Θεού, όπως αυτές αποκαλύφθηκαν κατά την Έξοδο στον Μωυσή.

Στην αρχέγονη χριστιανική κοινότητα, βεβαίως, η ηθική και ειδικότερα η κοινωνική ηθική, και επομένως και η βαθύτερη σημασία της οικονομίας, δεν αναπτύχθηκαν ως αυτοτελείς κανονιστικές αρχές ή αφηρημένα και γενικά ιδεώδη, προορισμένα να εφαρμοστούν ευρέως στην κοινωνία. Όλα τα ριζοσπαστικά αιτήματα («οὐκ ἔνι Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἕλλην, οὐκ ἔνι δοῦλος οὐδὲ ἐλεύθερος, οὐκ ἔνι ἄρσεν καὶ θῆλυ», Γαλ 3:26 ή «οὐδὲ γὰρ ἐνδεής τις ὑπῆρχεν ἐν αὐτοῖς» Πραξ 4:34 κλπ.) αντιμετώπιζονταν από τον Παύλο ως συνέπειες της καινῆς κτίσεως και από τον ευαγγελιστή Λουκά ως αποτέλεσμα της χάρις του θεού («χάρις τε μεγάλη ἦν ἐπὶ πάντας αὐτούς», Πραξ 4:33). Δεν απευθύνονταν δηλαδή προς τα έξω, προς την ελληνορωμαϊκή κοινωνία, αλλά προς τα μέσα, προς την ίδια την χριστιανική κοινότητα. Αν μάλιστα λάβει κανείς υπόψη του πως οι πρώτοι χριστιανοί δεν ήταν αδιάφοροι προς αυτές καθαυτές τις κοσμικές ηθικές, κοινωνικές και οικονομικές απόψεις, εύλογα προβληματίζεται για την περιθωριοποίηση της βαθύτερης σημασίας της οικονομίας. Στην προς Φιλιππησίους, για παράδειγμα, επιστολή του αποστόλου Παύλου υπάρχει ένας εκτενής κατάλογος αρετών, ο οποίος μας θυμίζει τα ηθικά ιδεώδη των Στωικών. Ο Παύλος, ωστόσο, επιτρέπει μόνο κριτική αντιμετώπιση («ταῦτα λογίζεσθε») σε «ὅσα ἐστὶν ἀληθῆ, ὅσα σεμνά, ὅσα δίκαια, ὅσα ἀγνά, ὅσα προσφιλή, ὅσα εὐφήμα, εἴ τις ἀρετὴ καὶ εἴ τις ἔπαινος» (Φιλ 4:8), δίνοντας έμφαση («ταῦτα πράσσετε») στην χριστιανική/εκκλησιαστική παράδοση («ἂ καὶ ἐμάθετε καὶ παρελάβετε καὶ ἠκούσατε καὶ εἶδετε ἐν ἐμοί», Φιλ 4:9).

Γι' αυτό και σήμερα όλο και περισσότερο γίνεται αποδεκτό πως η έννοια της οικονομίας στην Αγία Γραφή μπορεί να αξιολογηθεί μόνο με βάση την προφητική περί «ατομικής» ιδιοκτησίας διδασκαλία των Προφητών (Duchrow). Παράλληλα, η περί οικονομίας βιβλική διδασκαλία μπορεί να διατυπωθεί με αντικειμενικότητα, μόνον αν εξετάσει κανείς προσεκτικά τους θρησκευτικούς/οικονομικούς θεσμούς (του σαββάτου, του σαββατιαίου έτους και του ιωβηλαίου, καθώς και του παύλειου προγράμματος της λογείας στην Κ.Δ.), τη θέση των θυμάτων του θεσμού της ατομικής ιδιοκτησίας, που έμμεσα εκφράζει ο όρος «πτωχοί», στο κήρυγμα του Ιστορικού Ιησού, την έμμεση απόρριψη αυτού του θεσμού στην περί «πλεονεξίας» διδασκαλία του Παύλου, στη θεολογία της απελευθέρωσης που είναι κατάσπαρτη στα βιβλικά κείμενα και σαφώς υπονοείται στο κήρυγμα περί της βασιλείας του Θεού του Ιστορικού Ιησού, και τέλος στην πρακτική, και εν πολλοίς αντιστασιακή δράση, της αρχέγονης χριστιανικής κοινότητας.

Στα αρχαιότερα στρώματα της ευαγγελικής παράδοσης το κήρυγμα του Ιησού επικεντρώνεται στην βασιλεία του Θεού, μέτοχοι και κληρονόμοι της οποίας κατά κύριο λόγο είναι οι πτωχοί, ενώ όσοι απέκτησαν πλούτη με κάθε είδους μηχανισμούς που σχετίζονται με την δημόσια οικονομία (ατομική ιδιοκτησία, είσπραξη φόρων, χρήση ισχύος κλπ) κατακρίνονται με δριμύτητα.

Από την παράδοση της Πηγής των Λογίων Q (πρβλ. τους μακαρισμούς με το «μακάριοι οί πτωχοί» [Λκ 6:20εξ παρ.], τις περί επιγείων αγαθών [Λκ 12:22-32=Μτ 6:25-34] και θησαυρισμού στον ουρανό [Λκ 12:33-34=Μτ 6:19-21] διδασκαλίες, και κυρίως την ασυμβατότητα παράλληλης υπηρεσίας θεού και μαμμωνά [Λκ 16:13=Μτ 6:24]), την Μάρκεια παράδοση (πρβλ. την ερμηνεία του σπορέα «οί εις τὰς ἀκάνθας σπειρόμενοι· οὗτοι εἰσιν οἱ τὸν λόγον ἀκούσαντες, καὶ αἱ μέριμναι τοῦ αἰῶνος καὶ ἡ ἀπάτη τοῦ πλούτου...συμπνίγουσιν τὸν λόγον καὶ ἄκαρπος γίνεται», [Μκ 4:18εξ παρ.], και τον χαρακτηρισμό των αργυραμοιβών ως «ληστών» [Μκ 11:15εξ παρ.]), μέχρι τις ιδιαίτερες παραδόσεις του Λουκά (L, με την προγραμματική διδασκαλία του Ιησού στη Ναζαρέτ [Λκ 4:16εξ] και τις παραβολές του άφρονα πλουσίου [12:13εξ] και του πλουσίου και του φτωχού Λαζάρου [16:19εξ]), και του Ματθαίου (M, με την περικοπή της τελικής κρίσεως [Μτ 25:30-46]), τα πάντα συνηγορούν πως ο Ιστορικός Ιησούς ακολουθώντας την παράδοση των Προφητών διακήρυττε με κάθε τρόπο, έμμεσο ή άμεσο, την αντίθεσή του στους οικονομικούς μηχανισμούς που διασπούν την εύρυθμη λειτουργία της κοινωνίας, προβάλλοντας την οικονομία όχι της άδικης συσσώρευσης πλούτου, αλλά της καθημερινής «επάρκειας», προτρέποντας τους μαθητές του να προσεύχονται: «τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δίδου ἡμῖν τὸ καθ' ἡμέραν» (Λκ 11:3, «δὸς ἡμῖν σήμερον», στο παράλληλο του Ματθαίου, 6:11. Πρβλ. και τις διηγήσεις του πολλαπλασιασμού των ἄρτων, Μκ 6:35εξ παρ).

Αν τώρα συμπεριλάβουμε στις καινοδιαθηκικές μαρτυρίες και τον θεσμό της κοινοκτημοσύνης από το βιβλίο των Πράξεων (Πραξ 4:32-35), τις πολιτικές, κοινωνικές, και κυρίως οικονομικές διαστάσεις των οραμάτων του προφήτη της Αποκαλύψεως (Αποκ 13:16εξ), την ριζοσπαστική ηθική της επιστολής Ιακώβου, και κυρίως το πρωτοποριακό πρόγραμμα της παύλειας λογείας, οι θεολογικές συνέπειες της οποίας – όπως τις αναπτύσσει θεολογικά ο ίδιος ο απόστολος στα κεφ. 8-9 της Β΄ Κορ – ήταν η «ισότητα» και η «ισοκατανομή και κοινωνία των υλικών αγαθών», τότε αναμφίβολα η βιβλική θεώρηση της οικονομίας δεν μπορεί να είναι άλλη από εκείνη που προσδιορίζεται από το νόμο της δικαιοσύνης του θεού, τον σεβασμό του ανθρώπου και όχι τον μαμμωνά, της επάρκειας (που οδηγεί στην αιεφόρο ανάπτυξη) και όχι του κέρδους και της συσσώρευσης πλούτου (πλεονεξία). Μια τέτοια οικονομία υπερβαίνει το παλαιό δίπολο καπιταλισμού-σοσιαλισμού, αφού δεν εστιάζει το ενδιαφέρον της στην τεχνική και διαδικασία παραγωγής και κατανομής, αλλά στην πηγή, των υλικών αγαθού, αφού «τοῦ Κυρίου ἡ γῆ καὶ τὸ πλήρωμα αὐτῆς, οἱ κατοικοῦντες καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτῇ» (Ψλ 24:1).

Παράδοση

Βιβλιογραφία: Bosch D. J., *Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission*, New York, 1991. Bria I., *The Sense of Ecumenical Tradition: The Ecumenical Witness and Vision of the Orthodox*, Geneva 1991. Του ίδιου (επιμ.), *Go forth in Peace. Orthodox Perspectives on Mission*, WCC Mission Series: Geneva 1986. Clapsis E., "Tradition: An Orthodox-Ecumenical View," *Orthodoxy in Conversation. Orthodox Ecumenical Engagements*, WCC Publications/HCO Press Geneva/ Massachusetts 2000, σελ. 11-39. Congar Y., "Christianisme comme Foi et comme Culture", *Evangelizzazione e Culture. Atti del Congresso Internazionale scientifico di Missiologica*, Rome 1975, 1976, τομ. I, σελ. 83-103. Florovsky G. "The Function of Tradition in the Ancient Church", *GOTR* 9 (1963), σελ. 181-200. Hoekmann R., "A Missiological Understanding of Tradition", *Angelicum* 61 (1984) σελ. 649-670. *Tradition and Traditions*. Faith and Order Paper 40, Geneva 1963. K. Raiser, *Ecumenism in Transition*, Geneva 1991. P. Vassiliadis, "Orthodoxie und kontextuelle Theologie", *Oekumenische Rundschau* 42 (1992) σελ. 119-125. Του ίδιου, "tradition," *Dictionnaire Oecumenique de la Missiologie. 100 Mots pour la Mission*, Cerf/Labor et Fides, Paris/Geneva 2001, *ad loc*. Του ίδιου, "Tradition from a Mission Theology Perspective," *Διακονία, Λειτουργία, Χάρισμα. Τιμητικός τόμος προς τον ομότιμο καθηγητή του Πανεπιστημίου Αθηνών ΓΕΩΡΓΙΟ Α. ΓΑΛΙΤΗ*, Εν Πλω Αθήνα 2004. Του ίδιου, *Ενότητα και μαρτυρία*, Εκδόσεις Επίκεντρο Θεσσαλονίκη 2007. Ware K., "Tradition", N. Lossky κλπ., *Dictionary of the Ecumenical Movement*, WCC Publications, Geneva (2nd έκδ.) 2002, σελ. 1143-1148.

Παράδοση, κατά ένα γενικό ορισμό, είναι το σύνολο των ιστορικών γεγονότων, πεποιθήσεων, εμπειριών, κοινωνικών και θρησκευτικών πρακτικών, ακόμη και φιλοσοφικών διδασκαλιών ή αισθητικών συλλήψεων, τα οποία διαμορφώνουν μια οντότητα που μεταβιβάζεται από τη μια γενιά στην άλλη είτε προφορικά, είτε γραπτά, είτε ακόμη και με την τέχνη. Κατά συνέπεια, η παράδοση αποτελεί θεμελιώδες στοιχείο

για την ύπαρξη, τη συνοχή και την πρόοδο του ανθρώπινου πολιτισμού σε οποιαδήποτε δεδομένη συνάφεια.

Στην ευρύτερη θρησκευτική σφαίρα – με δεδομένο το γεγονός ότι ο πολιτισμός (*culture*) συνδέεται κατά κάποιο τρόπο με τη λατρεία (*cult*) – η παράδοση έχει σχέση, θα μπορούσε κανείς να πει, περισσότερο με τις θρησκευτικές πρακτικές, δηλαδή με τη λειτουργία ενός δεδομένου θρησκευτικού συστήματος, παρά με τις θρησκευτικές πεποιθήσεις που εκφράζουν θεωρητικά ή προϋποθέτουν αυτές τις πρακτικές, χωρίς φυσικά να αποκλείεται ότι και οι τελευταίες αποτελούν παράδοση.

Στο χριστιανισμό παραδόξως η παράδοση περιορίστηκε για ένα αρκετά μεγάλο χρονικό διάστημα στην προφορική μόνο μορφή της χριστιανικής πίστης, ή ακριβέστερα στο μη-βιβλικό τμήμα της χριστιανικής φιλολογικής και θεολογικής παραγωγής, που παραδόθηκε με διάφορους τρόπους από τη μια γενεά στην άλλη. Κατά συνέπεια, η παράδοση κατέληξε να προσδιορίζεται από τη διαλεκτική αντιπαράθεση της περιόδου μετά τη Μεταρύθμιση και μετά την Σύνοδο της Τριδέντου, που έχει λάβει την υπεραπλουστευμένη μορφή: Βίβλος ή Παράδοση (ή ακόμη και Βίβλος εναντίον της Παραδόσεως). Μόνο πρόσφατα, από την αρχή της οικουμενικής εποχής, η παράδοση απέκτησε μια νέα ευρύτερη αίσθηση και κατανόηση, η οποία εντούτοις ήταν πάντοτε η αυθεντική της κατανόηση στην αρχαία εκκλησία. Η παράδοση δεν έχει πλέον μιαν αποσπασματική έννοια, και επομένως δεν συνδέεται με ένα μόνο τμήμα της χριστιανικής πίστης, αλλά αναφέρεται στο σύνολό της: όχι μόνο στο δόγμα, αλλά και στη λατρεία.

Δεν είναι τυχαίο το γεγονός, ότι οι δύο κύριες αναφορές στην Αγία Γραφή του όρου με την έννοια του *παραλαμβάνειν* και του *παραδίδοναι*, όπως καταγράφονται στην Α' Κορινθίους (κεφ. 11 και 15), αναφέρονται και στο κήρυγμα, το δόγμα δηλαδή υπό την ευρύτερη έννοια, και στην ευχαριστία, την καρδιά δηλαδή της χριστιανικής λατρείας.

Κατά συνέπεια, η σημασία της παράδοσης στον χριστιανισμό υπογραμμίζει μια αίσθηση μιας ζωντανής συνέχειας με την εκκλησία των αρχαίων χρόνων, της αποστολικής περιόδου. Πίσω της βρίσκεται η ίδια αποφασιστικότητα που διατήρησε την ενότητα των δύο Διαθηκών ενάντια στη Γνωστική απόπειρα (Μαρκίων) να απορριφθεί η Π.Δ. Παράδοση, υπό αυτήν την έννοια, δεν χαρακτηρίζεται ως κάτι επιπρόσθετο ή αντίθετο προς την Αγία Γραφή. Γραφή και Παράδοση δεν αντιμετωπίζονται πλέον ως δύο διαφορετικά πράγματα, δύο διακριτές πηγές της χριστιανικής πίστης. Η Γραφή υπάρχει μέσα στην Παράδοση, η οποία αν και αποδίδει μια μοναδική υπεροχή στη Βίβλο, περιλαμβάνει επίσης περαιτέρω αναπτύξεις της αποστολικής πίστης, φυσικά υπό μορφή διευκρίνισης και ερμηνείας και όχι προσθήκης.

Σε μια καταλυτική διακήρυξη ο ανά τον κόσμο χριστιανισμός, ανεξάρτητα από ομολογιακές διαφοροποιήσεις, έχει παραδεχτεί ότι

«υπάρχουμε ως χριστιανοί από την Παράδοση του Ευαγγελίου, (ευαγγέλιον, κήρυγμα), το οποίο πιστοποιείται στη Γραφή, μεταβιβάζεται μέσα στην εκκλησία και από την εκκλησία, με τη δύναμη του Αγίου Πνεύματος» (IV Παγκόσμια Διάσκεψη της επιτροπής «Πίστη και Τάξη» του ΠΣΕ, Μόντρεαλ, 1963). Η σύγχρονη (οικουμενική) αντίληψη της Παράδοσης (με κεφαλαίο Π) διακρίνεται από τις ποικίλες τοπικές ή περιφερειακές ή ακόμα χρονικές, παραδόσεις (με μικρό π), οι οποίες δεν μπορούν προφανώς να διεκδικήσουν μια καθολική αξία στη ζωή της εκκλησίας. Ωστόσο, υπάρχει μια στενή σχέση μεταξύ των δύο. «Οι παραδόσεις στην ιστορία του χριστιανισμού είναι διακριτές από, αλλά συνδεδεμένες με, την Παράδοση. Είναι εκφράσεις και εκδηλώσεις, με ποικίλους ιστορικούς όρους, της μιας αλήθειας και πραγματικότητας η οποία υπάρχει εν Χριστώ» (στο ίδιο.)

Με την πρώτη ματιά αυτή καθαυτή η έννοια της χριστιανικής παράδοσης φαίνεται να εμπεριέχει μέσα της μια αντίφαση, δεδομένου ότι το Άγιο Πνεύμα είναι εκείνο που καθοδηγεί την εκκλησία «εις πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν» (Ιω. 16,13), και επομένως δεν μπορεί να περιοριστεί από παραδοσιακές αξίες μόνο, αφού «τὸ πνεῦμα ὅπου θέλει πνεῖ» (Ιω. 3,8). Εάν λάβουμε σοβαρά υπόψη μας τις τριαδολογικές και εσχατολογικές αρχές της χριστιανικής πίστεως, η εκκλησία ως κοινωνία που προληπτικά φανερώνει τη δόξα της ερχόμενης Βασιλείας του Θεού, δηλαδή ως μία κίνηση προς τα εμπρός, προς τα έσχατα, μια κίνηση συνεχούς ανανέωσης, μετά βίας μπορεί να περιοριστεί από αυτό που έχει καθιερωθεί στο παρελθόν, με εξαίρεση, βέβαια, τη ζωντανή συνέχεια και την κοινωνία με όλη την ανθρωπότητα - στην πραγματικότητα με όλη την κτιστή δημιουργία - τόσο εν τόπω όσο και εν χρόνω.

Κατά συνέπεια, η παράδοση δύσκολα θα μπορούσε να θεωρηθεί σαν μία στατική έννοια· είναι μάλλον μια δυναμική πραγματικότητα. Δεν είναι μια νεκρή αποδοχή του παρελθόντος, αλλά μια ζωντανή εμπειρία του Αγίου Πνεύματος στο παρόν. Με άλλα λόγια, είναι μια σχεσιακή αρχή, εντελώς ασυμβίβαστη με κάθε μορφή ατομικότητας και με την απόλυτη και στενή έννοια της αντικειμενικότητας. Κατά τον αείμνηστο π. Γ. Φλωρόφσκυ, «Η Παράδοση είναι η μαρτυρία του Πνεύματος· η ακατάπαυστη αποκάλυψη του Αγίου Πνεύματος και το κήρυγμα του ευαγγελίου... Δεν είναι μόνο μια προστατευτική, συντηρητική αρχή, αλλά πρωτίστως η αρχή της προόδου και της ανανέωσης».

Αυτή η δυναμική κατανόηση της παράδοσης, στην πραγματικότητα συμβαδίζει με την εξέλιξη της σύγχρονης ιεραποστολικής ορολογίας. Γιατί, από τη μεγάλη ποικιλία των όρων και εννοιών που χρησιμοποιούνται στις τρέχουσες ιεραποστολικές συζητήσεις, και οι οποίες εκφράζονται από όρους όπως αποστολή, μεταστροφή, ευαγγελισμός, εκχριστιανισμός, μαρτυρία (η μαρτυρία μάλιστα έχει πολιτογραφηθεί στο διεθνές λεξιλόγιο με βάση τον ελληνικό όρο), μόνο ο

τελευταίος έχει υιοθετηθεί ευρέως στους «οικουμενικούς» κύκλους ως ο καταλληλότερος για μια γνήσια και αυθεντική χριστιανική ιεραποστολή, ενώ η εγκυρότητα και συνεχιζόμενη μέχρι και σήμερα χρήση όλων των άλλων έχει διατηρηθεί ως το *sine qua non* της χριστιανικής ταυτότητας όσων ανήκουν στο (προτεσταντικό) «ευαγγελικαλιστικό» τμήμα της χριστιανικής παράδοσης (δηλαδή στους evangelicals).

Επιπλέον, αναφορικά με μια σύγχρονη κατανόηση της ιεραποστολής, έχει υποστηριχτεί πρόσφατα ότι η ανθρώπινη εμπειρία είναι η μόνη προσέγγιση στο θείο και η μόνη βαλβίδα ασφάλειας, που μπορεί να ελέγξει τις υπερβολές της αποκλειστικότητας και του αντικειμενισμού στη θεολογία και να τη διατηρήσει υγιή. Η προφανής ποικιλία της ανθρωπίνων εμπειριών, που διαμορφώνονται σε διαφορετικές κοινωνικές, πολιτιστικές, οικονομικές, πολιτικές κ.ά. συνάφειες, δεν συμβιβάζεται με την δυνατότητα μιας ενιαίας παγκόσμιας θεολογίας της ιεραποστολής και με μια καθολική εφαρμογή της γεωγραφικά και διαχρονικά. Σε μια δεδομένη κατάσταση, επομένως, μια αληθινή και αποτελεσματική ιεραποστολή έχει ελάχιστη σχέση με την παράδοση, αφού η ιεραποστολή, όπως και η κάθε έκφραση της χριστιανικής πίστης, μετατρέπεται σε κάτι «τοπικό», «χρονικό» κλπ. Εξ ου και η σημασία για μια αυθεντική κατανόηση της ιεραποστολής της «θεολογίας της απελευθέρωσης», της «θεολογίας της ελπίδας» κλπ., αλλά και της «θεολογίας της πνευματικότητας», της «θεολογίας της ασκητικής ζωής», της «λειτουργικής θεολογίας» κτλ. κτλ. Επομένως, τόσο η παράδοση, όσο και η θεολογία της ιεραποστολής, είναι συνάρτηση της εκάστοτε συνάφειας (είναι δηλαδή contextual).

Κατά συνέπεια, το βασικό ερώτημα που τίθεται στις μέρες μας από την θεολογία της συνάφειας, σε αντίθεση με ότι συνέβαινε στην κλασική θεολογία, δεν είναι τόσο το εάν και σε ποιο βαθμό οι θεολογικές θέσεις, απόψεις, πρακτικές κλπ. είναι σύμφωνες με την παράδοση, αλλά αν αυτές έχουν οποιαδήποτε δυναμική αναφορά και σχέση με τις δεδομένες καταστάσεις του σημερινού κόσμου. Ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα, από την περιοχή της χριστιανικής μαρτυρίας, είναι η μετατόπιση που έχει πραγματοποιηθεί μέσα στους οικουμενικούς ιεραποστολικούς κύκλους αναφορικά με τη χριστιανική ευθύνη και την υπευθυνότητα. Σε παλαιότερες εποχές, ακόμη και κατά την πρώιμη οικουμενική περίοδο, οι εκκλησίες ενδιαφέρονταν για τη φιλανθρωπική διακονία, με σαφείς εκδηλώσεις που προσπαθούσαν να θεραπεύσουν τις επιπτώσεις της κοινωνικής αδιαφορίας και αδικίας. Αντίθετα σήμερα άρχισε να αναπτύσσεται μέσα στο χριστιανικό κόσμο ένα ενδιαφέρον για την κοινωνική διακονία, και οι σαφείς εκδηλώσεις του μετατοπίστηκαν από τις επιπτώσεις στα αίτια της κοινωνικής αδιαφορίας και αδικίας.

Το ίδιο ισχύει σε καθαρά θεολογικό επίπεδο: τίποτα δεν μπορεί να χρησιμεύσει ως αξιόπιστη βάση για τον διάλογο, την κοινή χριστιανική

μαρτυρία κλπ., ακόμα κι αν μαρτυρείται και βεβαιώνεται στην «παράδοση» (την Αγία Γραφή, την εκκλησιαστική παράδοση κλπ), αφού κάθε εμπειρία της εκκλησίας εξαρτάται από συγκεκριμένη (και επομένως σχετική;) συνάφεια. Κάποιοι μάλιστα υποστηρίζουν ότι το επιχείρημα «εκ της παραδόσεως» δεν αποτελεί πλέον ακλόνητο και αμετάβλητο σημείο αναφοράς για οποιοδήποτε αμφισβητούμενο ζήτημα σχετικό με τη χριστιανική μαρτυρία, όπως π.χ. το ζήτημα της χειροτονίας των γυναικών, ή της περιεκτικής γλώσσας, ή ακόμα και της τριαδολογικής βάσης της χριστιανικής πίστης κλπ.). Κάτι παρόμοιο ισχύει επίσης και στο διάλογο για την επίτευξη της ορατής ενότητας, το ελάχιστο που απαιτείται για μια αποτελεσματική και πιστή στη θεϊκή κλήση κοινή χριστιανική μαρτυρία.

Η θεολογία της συνάφειας, έχοντας ως σημείο εκκίνησης και αφετηρία τη βεβαιότητα ότι η εκκλησία είναι «σημείο» της βασιλείας του Θεού και της «δεδομένης από τον τριαδικό Θεό ενότητας», κριτικά παρεμβαίνει και προωθεί την δυνατότητα των καθιερωμένων θεσμών να προχωρήσουν προς μια πραγματική κοινωνία ισότητας ανδρών και γυναικών, τόσο μέσα στην εκκλησία, όσο και στην ευρύτερη κοινωνία. Παρόμοια ερωτήματα και αμφισβητήσεις μπορεί να τεθούν αναφορικά με τη σχέση μεταξύ του αιώνιου και απαράβατου «ευαγγελίου» και του πεπερασμένου «πολιτισμού ή των πολιτισμών», και ακόμη πιο έντονα στον διάλογο του χριστιανισμού με τα άλλα ζωντανά θρησκευόμενα, με δεδομένο μάλιστα το γεγονός ότι η χριστιανική ιεραποστολή σήμερα αναπτύσσεται σε περιβάλλοντα και συνάφειες, που επηρεάζονται έντονα από την παρουσία ανθρώπων άλλων θρησκευτικών «πιστεύω».

Ήταν φυσικό, επομένως, η κατανόηση, και ως ένα ορισμένο βαθμό και η εφαρμογή, της χριστιανικής ιεραποστολής, να κατανοούνται ως η φυσική συνέπεια της εσωτερικής δυναμικής του Τριαδικού Θεού, δηλαδή της κοινωνίας και της αγάπης που ενυπάρχει στην Αγία Τριάδα. Η τριαδολογική αυτή βάση της χριστιανικής μαρτυρίας όχι μόνο έχει καταλυτική επίδραση στην προσπάθεια των διαφόρων εκκλησιών να ξεπεράσουν κάθε είδους «παραδοσιακές» ιμπεριαλιστικές ή ομολογιακές συμπεριφορές, τις οποίες δυστυχώς είχε στο παρελθόν βιώσει με αρνητικό τρόπο η διεθνής κοινότητα. Και αυτό έδωσε ένα νέο και απελευθερωτικό νόημα στην ιεραποστολική έννοια της παράδοσης. Η τριαδική θεολογία επισημαίνει το γεγονός, ότι αυτή καθαυτή η υπόσταση της θεότητας είναι ζωή κοινωνίας και ότι η επέμβαση του Θεού στην ιστορία στοχεύει στο να οδηγήσει την ανθρωπότητα, αλλά και ολόκληρη τη δημιουργία, σ' αυτή την κοινωνία με την ίδια την ύπαρξη του Θεού. Οι συνέπειες αυτής της διαβεβαίωσης για την κατανόηση της ιεραποστολής είναι πολύ σημαντικές: Η ιεραποστολή δεν στοχεύει πρωταρχικά στη διάδοση ή στη μεταβίβαση «παραδοσιακών» διανοητικών αληθειών, δογμάτων, ηθικών επιταγών κλπ. (δηλαδή δεν βασίζεται σε μια στατική κατανόηση της

παράδοσης), αλλά στη μεταφορά της ζωής της κοινωνίας που ενυπάρχει στη θεότητα.

Σε παγκόσμιο θεολογικό επίπεδο, συνεπώς, αυτή η δυναμική κατανόηση της παράδοσης έχει βοηθήσει πάρα πολύ τη σύγχρονη χριστιανική μαρτυρία να απομακρυνθεί από την παλαιότερη αντίληψη της «παγκόσμιας προσηλυτιστικής ιεραποστολής». Και αυτό δεν ήταν αποτέλεσμα της αποτυχίας του χριστιανισμού να μεταστρέψει ολόκληρο τον κατοικημένο κόσμο, ή της απογοήτευσης που προκλήθηκε κατά το δεύτερο μισό του 20^{ου} αι. μετά το δραματικό τέλος της χριστιανικής ιεραποστολής στην Κίνα, το πιο φιλόδοξο ίσως ιεραποστολικό εγχείρημα στη σύγχρονη ιστορία της χριστιανικής ιεραποστολικής. Ήταν μάλλον η φυσική συνέπεια της αυθεντικής ταυτότητας της Εκκλησίας και η εκ νέου ανακάλυψη της προ πολλού ξεχασμένης στον δυτικό κόσμο θεολογίας της Αγίας Τριάδος. Πιο συγκεκριμένα, ήταν αποτέλεσμα της δυναμικής επαναφοράς της πνευματολογίας στον ιεραποστολικό θεολογικό προβληματισμό.

Πηγή των Λογίων

Βιβλιογραφία: Allison D. C. Jr., *The Jesus Tradition in Q*, Harrisburg: Trinity Press 1997. Barrett C.K., "Q: A Re-examination," *ExpT* 54 (1943) σελ. 320-332. Bellinzoni A. J. Jr., κ.ά. (εκδ.), *The Two-Source Hypothesis: A Critical Appraisal*, Macon: Mercer University Press, 1985. Brown R.E., *An Introduction to New Testament Christology*, New York 1994. Bussmann W., *Synoptische Studien: II Zur Redenquelle*, Halle 1929. Butler B.C., *The Originality of St. Matthew*, 1951. Carlston C.E.-Norlin N., "Once More-Statistics and Q," *HTR* 64 (1971), σελ. 59-78. Catchpole D., *The Quest for Q*, Edinburgh: T.& T. Clark 1993. Chilton B., *A Feast of Meanings. Eucharistic Theologies from Jesus through Johannine Circles*, Leiden 1994. Christi F., *Jesus Sophia: Die Sophia-Christologie bei den Synoptikern*, Zürich 1970. Crossan L. D., *Jesus: A Revolutionary Biography*, Harper San Francisco 1993. Crum J.M.C., *The Original Jerusalem Gospel*, Cambridge 1927. Cadbury H.J., *The Making of Luke-Acts*, 1927. Delobel J. (εκδ.), *Logia*, Leuven 1982. *Documenta Q*, Leiden 1996ff. Devish M., "La Source dite Logia et ses problemes," *ETL* 51 (1975) σελ. 82-89. του ίδιου *De Geschiedenis van de Quelle-hypothese*, 1975. του ίδιου, "La document Q, source de Matthieu: Problématique actuelle," M. Didier (εκδ.), *L'Évangile selon Matthieu: Rédaction et théologie*, 1972, σελ. 71-97. Downing F.G., "Towards the Rehabilitation of Q," *NTS* 11 (1965), pp. 170-81. Του ίδιου, *Christ and the Cynics. Jesus and Other Radical Preachers in First-Century Tradition*, Sheffield 1988. του ίδιου, *Cynics and Christian Origins*, Edinburgh 1992. Dunn J.D.G. *Jesus Remembered*, Eerdmans: Grand Rapids 2003. του ίδιου, "Altering the Default Setting: Re-envisaging the Early Transmission of the Jesus Tradition," *NTS* 49 (2003), 139-175. Edwards R. A., *The Sign of Johan in the Theology of the Evangelists and Q*, London 1971. Eichhorn J. G., *Einleitung in das N.T.*, Τόμ. I, 1804. Farmer W.R., *The Synoptic Problem*, 1964. Harnack A., *Sprüche und Reden Jesu: Die zweite Quelle des Matthäus und Lukas*, Leipzig, 1907, αγγλ. μετ. *The Sayings of Jesus*, London, 1908. Jacobson A. D., *Wisdom Christology in Q*, Claremont Ph.D. 1978. του ίδιου, *The First Gospel. An Introduction to Q*, Sonoma 1992. Havener I., *Q: The Sayings of Jesus*, 1987. Hawkins J.C., *Horae Synopticae*, 1909². Holtzmann H.J., *Die synoptischen Evangelien*, 1863. Howard W.F., "The Origin of the Sympol Q," *ExpT* 50, 1939, σελ. 379-80. Hoffmann P., *Studien zur Theologie der Logienquelle*, Münster 1972. του ίδιου, *Tradition und Situation. Studien zur Jesusüberlieferung in der Logienquelle und den synoptischen Evangelien*, Münster 1995. Honoré A.M., "A Statistical Study

of the Synoptic Problem," *NT* 10 (1968), σελ. 59-147. Kesich V., *The Gospel Image of Christ: The Church and Modern Criticism*, 1972¹, 1992². Kloppenborg J. S., *The Formation of Q: Trajectories in Ancient Wisdom Collections*, Philadelphia 1987. του ίδιου, *Q parallels: Synopsis. Critical Notes and Concordance*, Sonoma 1988. του ίδιου, *Excavating Q: The History and Setting of the Sayings Gospel*, Minneapolis: Fortress, 2000. του ίδιου (εκδ.) *The Shape of Q: Signal essays on the Sayings Gospel*. Minneapolis : Fortress Press, 1994. Koester H., *Synoptische Überlieferung bei den apostolischen Vätern* Berlin, 1957. του ίδιου, *Ancient Christian Gospels. Their History and Development*, SCM London, TPI Philadelphia 1990. Linton O., "The Q-Problem Reconsidered," *Studies in N.T. and Early Christian Literature: Essays in Honor of A. P. Wikgren*, 1972, σελ. 43-59. Lührmann D., *Die Redaktion der Logienquelle*, Neukirchen 1969. Mack B. L., *The Lost Gospel. The Book of Q and Christian Origins*, San Francisco 1993. Meyer P.D., 'The Gentile Mission in Q', *JBL* 89 (1970), σελ. 405-417. Palmer N.H., *The Logic of Gospel Criticism*, 1968. Perrin N., *Rediscovering the Teaching of Jesus*, SCM London 1967. Piper R.A. (εκδ.), *The Gospel Behind the Gospels. Current Studies on Q*, Leiden 1995. Resch A., *Die Logia Jesu*, 1898. Robinson J.M.-H.Koester, *Trajectories Through Early Christianity*, Philadelphia, 1971. Robinson J.M., "LOGOI SOPHON: Zur Gattung der Spruchquelle Q," *Zeit und Geschichte. Dankesgabe an Rudolf Bultmann*, Tübingen 1964, 77-96. του ίδιου, "The History-of-Religions Taxonomy of Q. The Cynic Hypothesis," H.Preissler-H.Seiwer (εκδ.), *Gnosisforschung und Religions-geschichte*, Marburg 1995, pp.247-65. Robinson J.M.- Hoffmann P. - Kloppenborg J. S. (εκδ.), *The Critical Edition of Q: Synopsis including the Gospels of Matthew and Luke, Mark and Thomas with English, German, and French Translations of Q and Thomas* Minneapolis/Leuven 2000. Sanday W.(εκδ.), *Oxford Studies on the Synoptic Problem*, Oxford 1911. του ίδιου, "A Plea for the Logia," *ExpT* 11 (1900), σελ. 471-473. Sanders E.P, *The Tendencies of the Synoptic Tradition*, 1969. Sato M., *Q und Prophetie. Studien zur Gattungs and Traditions-geschichte der Quelle Q*, Tübingen Ph.D 1988. Schleiermacher F.D.E., "Über die Zeugnisse des Papias von unseren ersten beiden Evangelien," *TSK* 5 (1832), σελ. 735-768. Schulz S., *Q: Die Spruchquelle der Evagelisten*, Zürich 1972.. Sellw Ph. E., *Early Collections of Jesus' Words: The Development of Dominical Discourses*, Harvard Ph.D. 1986. de Solages B., *A Greek Synopsis of the Gospels*, 1959. Stanton G.N., "On the Christology of Q," B. Lindars-S.Smallley (εκδ.), *Christ and Spirit in the N.T.: Studies in Honour of C.F.D.Moule*, Cambridge 1973, 27-42. Steck O.H., *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten*, Neukirchen 1967. Stephenson T., "Classification of Doublets in the Synoptic Gospels," *JTS* 20 (1919), σελ. 1-8. Streeter C.H., *The Four Gospels*, 1924. Suggs M.J., *Wisdom, Christology and Law in Matthew's Gospel*, Massachusetts 1970. Taylor V., "The Elusive Q," *ExpT* 46 (1934) σελ. 68-74. του ίδιου, "The Order of Q," *JTS* n.s. 4 (1953), 27-35. του ίδιου, "The Original Order of Q" A. J. B. Higgins (εκδ.), *N.T. Essays in Memory of T. W. Manson*, 1959, σελ. 246-69. Tödt H.E., *Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung*, Gütersloh, 1959, αγγλ. μετ. *The Son of Man in the Synoptic Tradition*, London, 1965. Tuckett C.H., *Q and the History of Early Christianity: Studies on Q*, Edinburgh: T&T Clark 1996. Turner N., "Q in Recent Thought," *ExpT* 80 (1968) σελ. 324-328. Vaage L., *Q: The Ethos and Ethic of an Itinerant Intelligence*, Claremont Ph.D 1987. του ίδιου, *Galilean Upstarts: Jesus' First Followers according to Q*, Valley Forge: TPI 1994. Vassiliadis P., *ΛΟΓΟΙ ΙΗΣΟΥ. Studies in Q*, Atlanta: Scholars Press 1999. Βασιλειάδης Π., *Η περί της Πηγής των Λογίων θεωρία*, Αθήνα 1977. του ίδιου, *Τα Λόγια του Ιησού. Το αρχαιότερο ευαγγέλιο*, Άρτος Ζωής: Αθήνα 2005. Viviano B., "The Historical Jesus in the Doubly Attested Sayings: An Experiment," *RB* 103 (1996), 367-410. Weisse C.H., *Die evangelischen Geschichte kritisch und philosophisch bearbeitet*, 1838. Zeller D., *Kommentar zur Logienquelle*, Stuttgart 1984.

Τα Λόγια του Ιησού, ή η Πηγή των Λογίων, κατά την επικρατήσασα επιστημονική ορολογία, είναι το αρχαιότερο χριστιανικό ευαγγέλιο, και η σπουδαιότερη συλλογή λογιακού υλικού της ευαγγελικής παραδόσεως. Πιθανότατα μάλιστα αποτελεί και το αρχαιότερο γραπτό μνημείο του

χριστιανισμού. Αναμφίβολα αποτελεί την αρχαιότερη συλλογή λογίων του Ιστορικού Ιησού, η οποία διέσωσε μερικά από σπουδαιότερα τμήματα της χριστιανικής γραμματείας, όπως π.χ. η Κυριακή Προσευχή, η Επί του Όρους/Τόπου Πεδινού Ομιλία, η Αποστολή των Μαθητών του Ιησού, ο Ταλανισμός των Γραμματέων και Φαρισαίων κ.ά.

Η Πηγή των Λογίων είναι το κείμενο εκείνο, το οποίο σύμφωνα με τα πορίσματα της νεώτερης επιστήμης χρησιμοποίησαν οι συγγραφείς των κατά Ματθαίον και κατά Λουκάν ευαγγελίων για να παρουσιάσουν τη διδασκαλία του Ιησού. Τα λόγια αυτά του Ιησού οι μεταγενέστεροι συνοπτικοί ευαγγελιστές (Ματθαίος και Λουκάς) τα προσάρμοσαν στο αφηγηματικό πλαίσιο του κατά Μάρκον ευαγγελίου, εντάσσοντάς τα κατ' αυτόν τον τρόπο στην κηρυγματική (παύλεια κατά βάση) θεολογική παρουσίαση του προσώπου του Χριστού. Η Πηγή των Λογίων, ως εκ τούτου, αποτελεί μια από τις βασικότερες ιστορικές πηγές αποκατάστασης της διδασκαλίας και του προσώπου του Ιστορικού Ιησού, του ιδρυτή δηλαδή της θρησκείας που προσδιόρισε επί δυο χιλιετίες καθοριστικά τις τύχες της οικουμένης.

Τα ίχνη του σημαντικότερου αυτού κειμένου του αρχέγονου χριστιανισμού, μετά τη χρησιμοποίησή του από τους ευαγγελιστές Ματθαίο και Λουκά, χάθηκαν στο διάβα του χρόνου. Τα εντόπισε η σύγχρονη βιβλική επιστήμη, μετά από titάνια προσπάθεια και εξονυχιστική έρευνα εκατό και πλέον ετών, στο κοινό υλικό των δύο παραπάνω ευαγγελίων. Μόλις πρόσφατα, εντούτοις, κατέληξε σε κοινώς αποδεκτά πορίσματα, ενώ συνεχίζεται από τους ειδικούς η έρευνα για την πραγματική έκταση, το ακριβές λεξιλόγιο και τα διάφορα στάδια εξέλιξής της.

Στον επιστημονικό κόσμο η Πηγή των Λογίων έχει καθιερωθεί διεθνώς να προσδιορίζεται με το σύμβολο Q, με το αρχικό δηλαδή γράμμα της γερμανικής λέξης Quelle=Πηγή. Μέχρι και πρόσφατα η σπουδαιότητα της Πηγής των Λογίων περιοριζόταν στο γεγονός ότι αποτελούσε την πλέον αξιόπιστη λύση στο λεγόμενο «συνοπτικό πρόβλημα» της ευαγγελικής παράδοσης. Σήμερα, όμως, η σπουδαιότητά της εντοπίζεται στην εδραιωμένη πλέον πεποίθηση της ακαδημαϊκής κοινότητας ότι το κείμενο αυτό παρουσιάζει μια ιδιαίτερη εικόνα των απαρχών του χριστιανισμού, διαφορετική από εκείνη στην οποία μέχρι σήμερα πίστευε η επιστήμη. Η θεολογική, με άλλα λόγια, κατανόηση του προσώπου του Ιστορικού Ιησού, που υπολανθάνει στην αρχαιότερη αυτή πηγή της ευαγγελικής παράδοσης, στα βασικά της σημεία διαφοροποιείται σημαντικά από την κυρίαρχη ερμηνεία της αρχέγονης χριστιανικής κοινότητας, η οποία ως γνωστόν στηρίζεται κατά βάση στο κήρυγμα του αποστόλου Παύλου.

Ένα από τα κυριότερα χαρακτηριστικά της Πηγής των Λογίων είναι ότι η διάταξη της ύλης της έχει ως κορύφωση τα έσχατα, την έλευση δηλαδή

του «υιού του ανθρώπου», και όχι το Σταυρό και την Ανάσταση του Ιησού. Μάλιστα απουσιάζει απ' αυτήν παντελώς η ιστορία του πάθους του Ιησού, λείπουν οι άμεσες ή έμμεσες προρρήσεις του πάθους, αγνοείται συστηματικά η χριστολογία περί «παθητού μεσσία» στα πολύ σημαντικά λόγια περί του «υιού του ανθρώπου», ενώ υποδηλώνεται σαφέστατα η εσχατολογική (ή κατ' άλλους και η ηθική και σοφολογική) διάσταση του μυστηρίου της Θείας Οικονομίας.

Ήταν λογικό, ως εκ τούτου, η παγκόσμια επιστημονική κοινότητα κατά τις τελευταίες δεκαετίες να έχει με τόσο πάθος επιδοθεί στην επιστημονική ανάλυση αυτού του κειμένου, με αποτέλεσμα να διατυπωθούν διάφορες θεωρίες, μια από τις οποίες – αρκετά ενδιαφέρουσα για μας τους Έλληνες, αν και όχι απόλυτα τεκμηριωμένη και φυσικά επιστημονικά αποδεκτή – είναι η άμεση συσχέτιση του χριστιανικού κινήματος και του ιδρυτού της, όχι με τον *ιουδαϊσμό*, αλλά με την ελληνική φιλοσοφική σκέψη και ιδιαίτερα την *κυνική φιλοσοφία*.

1. Η πρώτη φάση της ιστορίας της έρευνας περί την Πηγή των Λογίων. Ήδη από τον 19^ο μ.Χ. αι. είχε γίνει κατανοητό πως οποιαδήποτε κριτική θεώρηση του υλικού της Συνοπτικής παραδόσεως έπρεπε απαραίτητα να ξεκινάει από κάποια υπόθεση σχετική με τη φιλολογική σχέση και ομοιότητα των τριών πρώτων ευαγγελίων (Perrin, 34). Πιο τεκμηριωμένη, και κατά συνέπεια πιο γνωστή και διαδεδομένη από όλες τις υποθέσεις οι οποίες προτάθηκαν κατά τη διάρκεια της κριτικο-φιλολογικής περιόδου για τη φιλολογική σχέση των Συνοπτικών είναι η «Θεωρία των Δύο Πηγών». Η θεωρία αυτή, που θεωρείται πλέον ασφαλές θεμέλιο για την μελέτη των Συνοπτικών Ευαγγελίων, αποτελείται από δύο σκέλη. Το πρώτο αναφέρεται στην προτεραιότητα του κατά Μάρκον, δηλαδή στην υπόθεση κατά την οποία από τα τρία Συνοπτικά το δεύτερο είναι που γράφτηκε πρώτο, ενώ οι Ματθαίος και Λουκάς χρησιμοποίησαν το κατά Μάρκον ως γραπτή πηγή. Το δεύτερο σκέλος αναφέρεται στην Πηγή των Λογίων, δηλαδή στην υπόθεση, κατά την οποία οι Ματθαίος και Λουκάς, εκτός του κατά Μάρκον, χρησιμοποίησαν και μια δεύτερη πηγή η οποία κατά γενική αποδοχή χαρακτηρίζεται διεθνώς ως πηγή Q (Howard). Η συστηματική έρευνα για την Πηγή των Λογίων αποτελεί σήμερα επιτακτική ανάγκη της καινοδιαθηκικής επιστήμης. Κι αυτό γιατί μετά από μια περίοδο άοκνων προσπαθειών για την εδραίωση των βασικών αρχών της Κ.Δ. και έντονης διαμάχης μεταξύ των επιστημονικών σχολών, οι περισσότεροι ερευνητές άρχισαν να επανεξετάζουν αντικειμενικότερα τους διαφόρους τομείς της βιβλικής επιστήμης.

Κάτω απ' αυτές τις συνθήκες, η θεωρία της Πηγής των Λογίων γνώρισε τις τελευταίες δεκαετίες τρομακτική άνθηση. Όλο και περισσότερες μελέτες πάνω σ' αυτό το ειδικό μεν, αλλά γενικότερου ενδιαφέροντος θέμα, έχουν κάνει την εμφάνισή τους.

Είναι γεγονός ότι η θεωρία περί της Πηγής των Λογίων ήταν καρπός της κριτικο-φιλολογικής (Literarkritische) περιόδου. Η νέα κατεύθυνση που έδωσε στη Συνοπτική κριτική η Μορφοϊστορική Σχολή (Formgeschichte), δηλαδή η αναζήτηση της ιστορίας των μορφών της προφορικής παραδόσεως, όπως επίσης και μερικές πετυχημένες μελέτες σχετικά με το αραμαϊκό υπόβαθρο μερικών λογίων, μείωσαν για λίγο το ενδιαφέρον των ειδικών για την Πηγή των Λογίων, σε σημείο να μη θεωρείται απαραίτητη η παραπέρα εξέταση των πηγών της Ευαγγελικής παραδόσεως. Με την εμφάνιση όμως της Αναθεωρητικής Σχολής (Redaktionsgeschichte), το ενδιαφέρον για την Q αυξήθηκε κατακόρυφα, αφού η νέα αυτή μέθοδος και σχολή έρευνας βασίζεται πολύ στην κριτική των Πηγών (Quellenanalyse). Το ενδιαφέρον για την Πηγή των Λογίων αυξήθηκε τόσο, ώστε ακόμη και στατιστικές μελέτες άρχισαν να εμφανίζονται για την Πηγή των Λογίων (C.E. Carlston-N. Norlin και Honoré). Πάνω απ' όλα, όμως, με ευθύνη της επιστημονικής Εταιρείας της Βιβλικής Γραμματείας (SBL) δημιουργήθηκε ένα διεθνές πρόγραμμα μελέτης της Πηγής των Λογίων (International Q Project), το οποίο προχώρησε στη συλλογή της βιβλιογραφίας των δύο τελευταίων αιώνων, καθώς και στην κριτική αποκατάσταση της Q. Όπως υπογράμμισε ο James G. H. Dunn, ένας από τους κορυφαίους σύγχρονους ερμηνευτές, με τον πιο επίσημο και κατηγορηματικό τρόπο σε πρόσφατη προεδρική του ομιλία στην διεθνή επιστημονική Εταιρεία Μελετών της Καινής Διαθήκης (Studiorum Novi Testamenti Societas, SNTS), «στην παρούσα χρονική συγκυρία το ενδιαφέρον της βιβλικής επιστήμης εστιάζεται στην Πηγή των Λογίων (Q). Όπως στο μεταίχμιο μεταξύ 19^{ου} και 20^{ου} αι. κυριαρχούσε το ενδιαφέρον για το κατά Μάρκον Ευαγγέλιο, έτσι και στο μεταίχμιο μεταξύ 20^{ου} και 21^{ου} αι. κυριαρχεί το ενδιαφέρον για τη δεύτερη πηγή των Συνοπτικών Ευαγγελίων – σύμφωνα με τη θεωρία των Δύο Πηγών – την κοινή δηλαδή πηγή των κατά Ματθαίον και κατά Λουκάν ευαγγελίων, την Πηγή των Λογίων Q» (Dunn 2003, 146).

Υπάρχει, όμως, και ένας άλλος λόγος που έδωσε ώθηση στην ανάγκη επανεξετάσεως της θεωρίας της Πηγής των Λογίων. Είναι η σπουδαιότητα που έχει η μελέτη του υλικού της στη νέα (τρίτη) αναζήτηση του «Ιστορικού Ιησού». Δεν είναι τυχαίο ότι οι περισσότεροι διακεκριμένοι επιστήμονες ανακάλυψαν στο υλικό της Q την αρχαιότερη παράδοση για την επί της γης διδασκαλία του Ιησού. Όσοι μάλιστα προσπάθησαν να ανακαλύψουν τους πραγματικούς λόγους του Ιστορικού Ιησού (ipsissima vox), τους απαλλαγμένους από οποιαδήποτε μεταγενέστερη επεξεργασία, βασίστηκαν κατά ένα μεγάλο ποσοστό στις παραδόσεις της Q. Και στην Πηγή των Λογίων κατά ένα μεγάλο ποσοστό βασίζεται και η πρόσφατη αναζήτηση του Ιστορικού Ιησού.

Η προϊστορία της έρευνας γύρω από την Πηγή των Λογίων έχει ως εξής: Ο J. G. Eichhorn ήταν αναμφίβολα ο πρώτος ερευνητής, ο οποίος

άνοιξε το δρόμο για τη θεωρία αυτή. Ήταν εκείνος που υποστήριξε την ύπαρξη ιδιαίτερης φιλολογικής πηγής για τα κατά Ματθαίον και κατά Λουκάν ευαγγέλια, την φύση όμως και το χαρακτήρα της οποίας δεν ήταν σε θέση να προσδιορίσει. Μια γενιά αργότερα ο F. D. E. Schleiermacher, συμπληρώνοντας την περί Αποσπασμάτων ή Μεμονωμένων Δηγήσεων θεωρία του (Fragmententheorie) και στηριζόμενος στην αναφορά του Παπία για το κατά Ματθαίον, υποστήριξε ότι κάποια συλλογή λογίων του Ιησού, η οποία προερχόταν από τα χέρια του ίδιου του Ματθαίου, ενσωματώθηκε στο κανονικό κατά Ματθαίον ευαγγέλιο. Και οι δύο αυτές απόψεις, στενά συνδεδεμένες με πρώτες ανεπιτυχείς προσπάθειες για τη λύση του Συνοπτικού προβλήματος στο σύνολο του κατά το πρώτο ήμισυ του 19^{ου} αι., παρέμειναν παραθεωρημένες και χωρίς παραπέρα επιπτώσεις για την έρευνα. Μόνον όταν ο C. H. Weisse, λίγα χρόνια αργότερα, συνέλαβε την ιδέα μιας κοινής πηγής για τους Ματθαίο και Λουκά, και συνέδεσε την πηγή αυτή με την προτεραιότητα του κατά Μάρκον, μόνον τότε η θεωρία της Πηγής των Λογίων άρχισε να μελετάται στα σοβαρά, με αποτέλεσμα σε λίγες μόνο δεκαετίες να κυριαρχήσει απόλυτα στην βιβλική επιστημονική έρευνα. Ο Weisse ήταν ο πρώτος ερευνητής, που διακήρυξε ως ακράδαντη πεποίθησή του ότι «όχι μόνον το κατά Μάρκον, αλλά και η συλλογή των λογίων του Ματθαίου υπήρξε κοινή πηγή και για τους δύο (Ματθαίο και Λουκά)» (Weisse 83). Τέλος, με την έκδοση του έργου του H. J. Holtzmann *Die synoptischen Evangelien* (1863), το οποίο με αξιοθαύμαστο τρόπο ανακεφαλαίωσε την προηγηθείσα έρευνα, η θεωρία της Q έγινε αποδεκτή ως σχεδόν αδιαφιλονίκητη.

Παράλληλα, η ανακάλυψη περί τα τέλη του 19^{ου} αι. της *Διδαχής των Δώδεκα Αποστόλων* – ενός έργου που μοιάζει πάρα πολύ στη μορφή και τις ιδέες με την Πηγή των Λογίων, καθώς επίσης και η ανακάλυψη μετά το Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο του γνωστικού κατά Θωμάν ευαγγελίου, αναζωπύρωσε το ενδιαφέρον των επιστημόνων για την Q. Μπορούμε επομένως να υποθέσουμε ότι, αν η Διδαχή και το Κατά Θωμάν ευαγγέλιο είχαν ανακαλυφθεί νωρίτερα, η Πηγή των Λογίων θα είχε γίνει αποδεκτή με μεγαλύτερη προθυμία ήδη από το πρώτο μισό του 19^{ου} αι.

Πριν από την ανατολή του 20^{ου} αιώνα την Πηγή των Λογίων δεν ευδόκησε ποτέ κανείς να εξετάσει αυτοτελώς, αλλά πάντοτε σε σχέση με άλλα συναφή προβλήματα της συνοπτικής κριτικής. Κατά το παρελθόν το πρόβλημα εξεταζόταν συνήθως σε συνδυασμό με το Συνοπτικό πρόβλημα συνολικά. Από τις αρχές του 20^{ου} αι., όμως, όταν ο Harnack εξέδωσε το έργο του *Sprüche und Reden Jesu* (1907), το υλικό της Q βρήκε μεγάλη απήχηση και έγινε αντικείμενο επισταμένης και διεξοδικής έρευνας. Παράλληλα με την πρότασή του για την ανασύσταση του αρχικού κειμένου της Q, καθώς και τα πολύ ενδιαφέροντα συμπεράσματά του για το θεολογικό χαρακτήρα της και τη σχέση της με το κατά Μάρκον, ο Harnack ανέλυσε το λεξιλόγιο, τη σύνταξη, το ύφος και τα μορφολογικά

χαρακτηριστικά των επί μέρους στοιχείων της Q. Με την τεκμηριωμένη μελέτη του προσέφερε ικανοποιητικές αποδείξεις σχετικά με την ενότητα και την ομοιογένεια του υπό εξέταση κειμένου.

Παρόλα αυτά, το αποφασιστικό βήμα για τη θεμελίωση της θεωρίας της Πηγής των Λογίων, έγινε στην Μ. Βρετανία, όπου η θεωρία αυτή υποστηρίχτηκε με αξιώσεις, αρχικά από τον W. Sanday, το τελευταίο τέταρτο του 19^{ου} αι. Βέβαια, το βασικό επιχείρημα του Sanday βασιζόταν αποκλειστικά στο χωρίο του Παπία, το οποίο κατά την άποψή του αποτελούσε «αυθεντική και αξιόπιστη μαρτυρία» (Sanday 473). Όμως, το περίφημο Σεμινάριο της Οξφόρδης επί του Συνοπτικού προβλήματος, το οποίο, υπό την προεδρία του Sanday συνερχόταν επί δεκαέξι χρόνια, κατέληξε σε πολύ αξιόλογα συμπεράσματα, με βάση τα οποία η αξιοπιστία της Πηγής των Λογίων (Q) ενισχύθηκε σημαντικά.

Η προσωπικότητα, βέβαια, που συνέβαλε τα μέγιστα στην κριτική θεμελίωση της θεωρίας αυτής, ήταν ο J. C. Hawkins, ο οποίος πρόσθεσε και αξιόπιστες εσωτερικές μαρτυρίες (Hawkins 95εξ), καθώς και επιχειρήματα που αποκλείουν τις άλλες προταθείσες κατά καιρούς θεωρίες, και κυρίως εκείνη που υποστήριζε ότι το μη Μάρκειο υλικό των κατά Ματθαίον και κατά Λουκάν ευαγγελίων οφείλεται στην προφορική παράδοση. «Υπάρχουν πολλά χωρία, στα οποία η συμφωνία μεταξύ των δύο ευαγγελιστών (Ματθαίου και Λουκά), ακόμη και σε ασήμαντες λεπτομέρειες είναι τόσο έντονη, ώστε να είναι αδύνατο να εξηγηθεί αλλιώς, παρά μόνο με τη χρήση γραπτού κειμένου...Με ιδιαίτερη προσοχή πρέπει να εξεταστούν συγκεκριμένες ιδιόρρυθμες ή και ασυνήθιστες λέξεις ή εκφράσεις, οι οποίες, βέβαια, ήταν αδύνατο να είχαν διασωθεί μόνο στην προφορική παράδοση» (Hawkins 983ξ και 102εξ).

Ωστόσο, το αποκορύφωμα της κριτικο-φιλολογικής έρευνας πάνω στην Πηγή των Λογίων, απετέλεσε η δημοσίευση από τον B. H. Streeter, του μνημειώδους έργου του *The Four Gospels* (1924), το οποίο κατά γενική ομολογία σφραγίζει το τέλος της εποχής της φιλολογικής κριτικής των Ευαγγελίων. Με τη συμβολή του Streeter η θεωρία της Q θεωρήθηκε πως έχει αποδειχθεί επαρκώς και τελεσίδικα. Επειδή όλες οι μεταγενέστερες θεωρίες, τόσο αυτές που βελτιώνουν τη θεωρία, όσο και εκείνες που την επικρίνουν, βασίζονται κυρίως στο έργο του Streeter, είναι σκόπιμο να παραθέσουμε συνοπτικά τα δικά του επιχειρήματα:

«Από το σύνολο του μη Μάρκειου υλικού της Συνοπτικής παραδόσεως, «200 περίπου στίχοι εμφανίζονται και στα δύο ευαγγέλια, κατά Ματθαίον και κατά Λουκάν...Η αρχική σκέψη, ότι δηλαδή ο Λουκάς γνώριζε το κατά Ματθαίον (ή το αντίστροφο), απορρίπτεται για δύο λόγους: (α) γιατί μετά τη διήγηση των Πειρασμών, οι Ματθαίος και Λουκάς, σε καμία περίπτωση δεν εισάγουν το ίδιο λόγιο στο ίδιο σημείο του μάρκειου σχεδιαγράμματος, και (β) γιατί και ο Λουκάς, και όχι μόνο ο Ματθαίος, αποδίδει μερικά λόγια σε πιο αρχαϊκή μορφή. Δεν ισχύει όμως και η δεύτερη δυνατότητα, δηλ. οι

Ματθαίος και Λουκάς να είχαν στη διάθεσή τους δύο διαφορετικούς τύπους προφορικής παραδόσεως. Παρόλο που μια τέτοια σκέψη είναι πιθανή στις περιπτώσεις που ο βαθμός συμφωνίας των παράλληλων χωρίων είναι μικρός, είναι εντελώς απίθανη στις περισσότερες περιπτώσεις, όπου οι ομοιότητες είναι όχι μόνον οφθαλμοφανείς, αλλά και εκπληκτικές. Κατά συνέπεια, η τρίτη δυνατότητα που απομένει είναι ότι ο Ματθαίος και ο Λουκάς χρησιμοποίησαν ένα κοινό κείμενο, το οποίο έκτοτε εξαφανίστηκε. Το υποθετικό αυτό κείμενο (Q) εξηγεί τα δεδομένα της Συνοπτικής παραδόσεως με τον πιο απλό και ικανοποιητικό τρόπο» (Streeter 182εξ). Κατά την πρώτη φάση δηλαδή της έρευνας για την Πηγή των Λογίων, τα επιχειρήματα υπέρ της υπάρξεως της ήταν κυρίως έμμεσα και αρνητικά· βασίζονταν δηλαδή στην αδυναμία των άλλων θεωριών (περί προφορικού Πρωτευαγγελίου και περί φιλολογικής εξαρτήσεως Ματθαίου-Λουκά) να εξηγήσουν με ικανοποιητικό τρόπο τις ομοιότητες και διαφορές των δύο μεταγενέστερων Συνοπτικών Ευαγγελίων.

Παράλληλα όμως με τα έμμεσα, προτάθηκαν κατά καιρούς και τα εξής άμεσα και θετικά για την ύπαρξη της Πηγής των Λογίων επιχειρήματα: (α) Η αρχαιότατη εξωτερική μαρτυρία του Παπία για τον Ματθαίο, σύμφωνα με την οποία αυτός «τῇ ἑβραϊδι διαλέκτῳ τα λόγια συνετάξατο», υποστηρίχθηκε ότι αναφέρεται στην Πηγή των Λογίων. (β) Η χρήση από τους Ματθαίο και Λουκά πολλών διπτῶν λογίων (Dublekten), λογίων δηλαδή τα οποία ο ίδιος ευαγγελιστής παραθέτει δύο φορές, εκλήφθηκε ως αποφασιστική μαρτυρία για τη χρησιμοποίηση από αυτούς και άλλων γραπτῶν πηγῶν εκτός του κατά Μάρκον, ανάμεσα στις οποίες και η Πηγή των Λογίων. (γ) Η εκπληκτική λεκτική ομοιότητα μεγάλου αριθμού μη μάρκειων χωρίων του κατά Ματθαίον προς τα παράλληλα του κατά Λουκάν, θεωρήθηκε ως ουσιαστική εσωτερική μαρτυρία για την ύπαρξη και άλλης κοινῆς γραπτῆς πηγῆς για τα δύο αυτά μεταγενέστερα Συνοπτικά Ευαγγέλια.

2. Η υπέρ της υπάρξεως της Q σύγχρονη επιχειρηματολογία. Η περί της Πηγής των Λογίων θεωρία υπήρξε ένα από τα αδιαφιλονίκητα πορίσματα της φιλολογικής αναλύσεως των Συνοπτικῶν Ευαγγελίων της περιόδου μέχρι τον Streeter (1924). Παρόλα αυτά, η βεβαιότητα ότι οι Λουκάς και Ματθαίος παράλληλα με το κατά Μάρκον, και ανεξάρτητα ο ένας από τον άλλον, άντλησαν υλικό και από άλλη πηγή, την Πηγή των Λογίων (Q), αποτελούμενη κυρίως από λόγια του Ιησού, υποχώρησε σημαντικά στα χρόνια που ακολούθησαν. Οι αντιδράσεις, όμως, κατά του συνόλου της περί Δύο Πηγῶν θεωρίας (N. H. Palmer, E. P. Sanders, B. C. Butler και W. R. Farmer) απέτυχαν να την καταρρίψουν, κυρίως εξαιτίας των Στατιστικῶν αναλύσεων των B. de Solages και A. M. Honoré, έδειξαν όμως ξεκάθαρα τον υποθετικό χαρακτήρα του όλου ζητήματος. Από τις γενικότερες αντιρρήσεις κατά της υπάρξεως της Πηγής των Λογίων,

μόνον αυτή που αναφέρεται στην παντελή εξαφάνισή της, καθώς και στην έλλειψη οποιασδήποτε εξωτερικής μαρτυρίας, έχει κάποια βαρύτητα. Η απώλεια της Q οφείλεται από τη μια μεριά στην σχεδόν αποκλειστική χρήση του είδους των λογίων από τους γνωστικούς, και από την άλλη στην ολοκληρωτική ενσωμάτωσή της στα μεταγενέστερα Συνοπτικά Ευαγγέλια των Ματθαίου και Λουκά.

Από τις υπόλοιπες θετικές ενστάσεις κατά της Πηγής των Λογίων, εξαιρετικό ενδιαφέρον παρουσιάζουν οι απόψεις του C. K. Barrett για την «φαινομενική», όπως τελικά αποδείχτηκε, ασυμφωνία μεταξύ Ματθαίου και Λουκά ως προς την διάταξη του υλικού της Q. Τα επιχειρήματα του Barrett αντιμετωπίστηκαν με αποφασιστικό τρόπο από τον V. Taylor, ενώ τα όποια αναπάντητα ερωτήματα παρέμειναν τα αντιμετωπίσαμε σ ειδική επί του θέματος μελέτη μας (Βασιλειάδης 2005).

Η έντονη κριτική που ασκήθηκε κατά το δεύτερο ήμισυ του 20^{ου} αι. κατά της Πηγής των Λογίων, ώθησε την έρευνα στην ανάπτυξη συστηματικότερης επιχειρηματολογίας, η οποία, μαζί με την προϋπάρχουσα, εδραίωσε περισσότερο την αξιοπιστία αυτής της θεωρίας. Ακόμη, το γεγονός ότι η Q επέζησε, παρά την έντονη κριτική που κατά καιρούς δέχτηκε, πρέπει να θεωρηθεί ως ένα ακόμη θετικό επίτευγμα για την εδραίωσή της στη σύγχρονη επιστημονική κοινότητα.

Συνοπτικά, λοιπόν, τα θετικά επιχειρήματα για τη θεωρία της Πηγής των Λογίων, όπως αυτά διαμορφώνονται σήμερα στη βιβλική επιστήμη είναι τα εξής: (α) Οι λεκτικές συμφωνίες του κοινού μη Μάρκειου υλικού στα κατά Ματθαίον και κατά Λουκάν ευαγγέλια. Οι συμφωνίες αυτές είναι σε μερικά σημεία εκπληκτικές (μέχρι 97%), ενώ στα σημεία που είναι πιο χαλαρές (μέχρι 50%) υπάρχουν πειστικοί λόγοι για τη σχετική απόκλιση. Το επίτευγμα αυτό «μας δίνει μια ικανοποιητική ένδειξη για φιλολογική σχέση κάποιας μορφής». (Cadbury 98) Αν μάλιστα λάβουμε υπόψη μας και το αδύνατον της εξαρτήσεως του Λουκά από το κατά Ματθαίον ή και αντίστροφα, το μόνο λογικό συμπέρασμα που απομένει, είναι ότι οι δύο μεταγενέστεροι Συνοπτικοί χρησιμοποίησαν κάποια άλλη πηγή, που ήταν κοινή και στους δύο. (β) Η ύπαρξη διττών λογίων στα κατά Ματθαίον και Λουκάν ευαγγέλια. Πρόκειται για μεμονωμένα λόγια που απαντούν δύο φορές στο ίδιο ευαγγέλιο· ένα από αυτά είναι κοινό σε όλα τα Συνοπτικά και προφανώς προέρχεται από το κατά Μάρκον, ενώ ένα άλλο βρίσκεται μόνο στα κατά Ματθαίον και κατά Λουκάν και προέρχεται ασφαλώς από άλλη πηγή. Αξίζει να σημειωθεί ότι το κατά Μάρκον εμφανίζει μόνο ένα διττό λόγοιο (Μαρκ 9,35=Μαρκ 10,43-44). (γ) Η ύπαρξη διττών παραδόσεων στο κατά Λουκάν ευαγγέλιο. Πρόκειται για ενότητες συνδεδεμένων λογίων που βρίσκονται στο τρίτο ευαγγέλιο σε δύο μορφές. Η πρώτη προέρχεται από το κατά Μάρκον και η δεύτερη από άλλη πηγή. Στο κατά Ματθαίον ευαγγέλιο τέτοιες παραδόσεις αναμιγνύονται πάντοτε με παρεμφερείς του κατά Μάρκον, και γι' αυτό

δεν διακρίνονται καθαρά. (δ) Η συμφωνία Ματθαίου και Λουκά ως προς τη διάταξη τον κοινού μη μάρκειου υλικού. Η συμφωνία αυτή δεν μπορεί να θεωρηθεί συμπτωματική, ενώ και η διάταξη αυτή καθαυτή είναι σαφής και φυσιολογική, ακόμη και στις λεπτομέρειες. (ε) Η θεματική διάταξη του κοινού υλικού στα κατά Ματθαίον και κατά Λουκάν. Υπάρχουν σαφείς ενδείξεις ότι η θεματική αυτή διάταξη επηρέασε αποφασιστικά τη διαμόρφωση της διάταξης του κατά Ματθαίον (βλ. την πρώτη, δεύτερη και πέμπτη από τις μείζονες του ομιλίες) και σε μικρότερο βαθμό το κατά Λουκάν (βλ. την κατάληξη της δεύτερης περικοπής του για τα Έσχατα, Λουκ 21,34-36 που προέρχεται κατά κύριο λόγο από το 13ο κεφ. του κατά Μάρκον. (στ) Η ομοιογένεια ενός σημαντικού αριθμού χωρίων για τα οποία υπάρχουν ενδείξεις ότι προέρχονται από την Πηγή των Λογίων. Και (ζ) Η αποδεδειγμένη στατιστικά συμφωνία σε ό,τι αφορά τη χρήση από τους Ματθαίο και Λουκά του κοινού μεταξύ τους μάρκειου και μη μάρκειου υλικού.

Μερικά από αυτά τα επιχειρήματα, όπως για παράδειγμα το β είναι δυνατό να χαρακτηριστούν απλά ως ενδείξεις χρήσεως από τους Ματθαίο και Λουκά και άλλων, όχι υποχρεωτικά συγκεκριμένων, πηγών πλην του κατά Μάρκον. Τα περισσότερα όμως, και ιδίως τα τέσσερα τελευταία σε συνδυασμό με τα υπόλοιπα τρία, αποτελούν θετικές ενδείξεις, οι οποίες συνηγορούν για τη χρήση από αυτούς μιας αδιάσπαστης γραπτής πηγής.

3. Φιλολογική μορφή, έκταση και γένεση της Πηγής των Λογίων. (α) Η Πηγή των Λογίων, όταν τη χρησιμοποίησαν οι Ματθαίος και Λουκάς πρέπει να κυκλοφορούσε σε γραπτή μορφή. Μερικά, όμως, από τα λόγια πιθανόν να αλλοιώθηκαν ελαφρά εξαιτίας της προφορικής παραδόσεως που παρεμβλήθηκε. (β) Η Πηγή των Λογίων πρέπει να γράφτηκε αρχικά στην ελληνική γλώσσα. Δεν υπάρχουν ικανές ενδείξεις για μετάφρασή της στα ελληνικά από τα αραμαϊκά ή άλλη συριακή διάλεκτο. (γ) Θα πρέπει να κυκλοφορούσε σε ενιαία μορφή· ο Ματθαίος δηλαδή και ο Λουκάς θα πρέπει να χρησιμοποίησαν το ίδιο συνεχές κείμενο. (δ) Η διάταξη των λογίων της Διπλής Παραδόσεως, τα οποία ανήκαν στην Πηγή των Λογίων, στο αρχικό κείμενο πρέπει να ήταν η ίδια με την διάταξη με την οποία απαντούν στο κατά Λουκάν ευαγγέλιο. (ε) Η αρχική γλωσσική μορφή της Πηγής των Λογίων, στις περισσότερες περιπτώσεις διατηρήθηκε ακριβέστερα στο κατά Λουκάν, παρά στο κατά Ματθαίον. Το τελευταίο, όμως, έχει επίσης να παρουσιάσει ένα σημαντικό αριθμό αρχικών εκφράσεων της Q. (στ) Σύμφωνα με συγκεκριμένους διαδικαστικούς κανόνες για την ανακάλυψη των χωρίων που ανήκαν στην Πηγή των Λογίων, τους οποίους έχουμε προτείνει στη διδακτορική μας διατριβή (Βασιλειάδης 1977, 104εξ), και έγιναν ευρέως αποδεκτοί από την επιστημονική κοινότητα (Klörppenberg 1987, 84εξ), η Q θα πρέπει να αποτελείτο αρχικά από τα παρακάτω χωρία (αναφέρουμε μόνο τα χωρία

του κατά Λουκάν, ενώ σε παρένθεση βρίσκονται τα χωρία, ο βαθμός βεβαιότητας των οποίων, με βάση τους διαδικαστικούς κανόνες που αναφέραμε πιο πάνω, είναι μικρότερος): Λουκ 3,7-9. 16-17· 4,1-13· 6,20-23. 27-38. 41-49· 7,1-10. 18-20. 22-28· (Ματθ 11,12-13)· Λουκ 7,31-35· 9,57-60α (60β-62)· 10, 2-3 (Ματθ 10,16β)· Λουκ 10,4-16 (19-20) 21-24· 11,(2-4) 9-26. (27-28) 29-32. 39-52· 12.2-9.11-12. 22-31. (32-38). 39-40. 42-46. (49.51-56)· 13,18-21 (23-30) 34-35· 17,23-37· (21,34-36). Σύνολο 214. Η καθιερωθείσα στην επιστήμη χωριοθέτηση είναι πλέον Q (αντί Λουκ) 3, 7-9 κλπ.

Τα παραπάνω χωρία μπορούν εύκολα να υποδιαιρευθούν στις εξής ενότητες (σε κάθε ενότητα αναγράφονται μόνον ο πρώτος και ο τελευταίος στίχος του κατά Λουκάν από τον πίνακα της προηγούμενης παραγράφου: (I) Πρόλογος: Ο Ιωάννης ο Βαπτιστής και ο Ιησούς (Λουκ 3,7-17). (II) Η επικύρωση της εξουσίας και αυθεντίας του Ιησού: Οι Πειρασμοί του Ιησού (Λουκ 4,1-13). (III) Η διδαχή του Ιησού (Λουκ 6,20-49). (IV) Η ανταπόκριση του λαού στη διδαχή του Ιησού (Λουκ 7,1-9,62). (V) Ο Ιησούς και οι μαθητές του (Λουκ 10,2-11,3). (VI) Ο Ιησούς και οι αντίπαλοί του (Λουκ 11,14-12,4). (VII) Η επερχόμενη Κρίση και η απαιτούμενη προετοιμασία για την αντιμετώπισή της (Λουκ 12,5-13,35). (VIII) Επίλογος: Η διδασκαλία για τα Έσχατα· η έλευση του Υιού του ανθρώπου (Λουκ 17,23-21,34).

Ένας πρόσθετος λόγος που επιβεβαιώνει την ύπαρξη της Πηγής των Λογίων ως ενιαίου γραπτού κειμένου, είναι ο τρόπος με τον οποίο εναλλάσσονται μορφολογικά οι διάφορες ενότητές της. Σχεδόν όλες καταλήγουν σε λόγιο ή συλλογή λογίων της αυτής μορφής και του αυτού λεκτικού ύφους. Με τον τρόπο αυτό η μετάβαση από τη μια ενότητα στην άλλη γίνεται φυσιολογικά και ομαλά, κάτι που δεν συμβαίνει ούτε στο κατά Μάρκον. Τέλος, η Πηγή των Λογίων δεν πρέπει να γράφτηκε συλλογικά από διάφορα μέλη κάποιας πρωτοχριστιανικής κοινότητας, αλλά από συγκεκριμένο μεμονωμένο άτομο, σε σχέση βέβαια με κάποια κοινότητα, γύρω στο 50 μ.Χ., ενώ δεν μπορούμε να πούμε με απόλυτη βεβαιότητα πολλά πράγματα για τον τόπο της συγγραφής της Πηγής των Λογίων. Ως πιθανότερες εκδοχές ως προς τον τόπο κυκλοφορίας της Q εμφανίζονται εκείνες της Συρίας, της Αιγύπτου, και της Εφέσου, όπως υποστηρίζουμε σε ειδικό κεφάλαιο παρακάτω.

4. Τα θεολογικά χαρακτηριστικά της Πηγής των Λογίων. Εκτός από την ιστορική αξία της Πηγής των Λογίων (της αρχαιότερης της ευαγγελικής παραδόσεως), μεγάλο ενδιαφέρον παρουσιάζει και ο θεολογικός της χαρακτήρας. Διάφορα ερωτήματα απασχόλησαν την καινοδιαθηκική έρευνα από τα πρώτα χρόνια της καθιερώσεως της θεωρίας, όπως: Ποιος ήταν ο θεολογικός χαρακτήρας της; Ήταν κείμενο με χριστολογικά ενδιαφέροντα ή απλώς εξυπηρετούσε διδακτικούς και παραινετικούς σκοπούς; Υπάρχει κάποια σχέση μεταξύ της Πηγής των Λογίων και της

σοφιολογικής γραμματείας και παραδόσεως; Ποια είναι η σχέση της Πηγής των Λογίων και της άλλης Συνοπτικής πηγής, δηλαδή του κατά Μάρκον;

Δύο ήταν τα σημεία τα οποία εξ αρχής είλκυσαν την προσοχή των ερμηνευτών: το ότι η Q αποτελούνταν σχεδόν αποκλειστικά από λόγια και το ότι έλλειπε από αυτήν η ιστορία του Πάθους, και γενικότερα η *theologia crucis*. Ένα από τα πλέον αδιαφιλονίκητα πορίσματα της μέχρι τώρα έρευνας είναι ότι η Πηγή των Λογίων δεν θα μπορούσε με κανένα τρόπο να χαρακτηριστεί ως ένα απλό «Εγχειρίδιο Ηθικής». Κι αυτό γιατί περιλάμβανε και κάποιες διηγήσεις, είτε σε ενιαία μορφή, όπως η περικοπή για τη θεραπεία του δούλου του εκατοντάρχου (Λουκ 7,1β-10), είτε ως πλαίσιο του λογιακού υλικού, όπως στην περίπτωση των απεσταλμένων του Ιωάννη (Λουκ 7,18εξ.) ή της διαμάχης του Ιησού για τον Βεελζεβούλ (Λουκ 11,14εξ.). Παράλληλα, όμως, το γεγονός ότι ένας σημαντικός αριθμός χωρίων, όπως το Λουκ 10,21-22 (που αποκαλείται «μετεωρίτης εκ του ιωαννείου ουρανού»), το χωρίο για τους πειρασμούς του Ιησού στην έρημο (Λουκ 4,1-13), η σχετική με τον Βεελζεβούλ περικοπή (Λουκ 11,14εξ), και ολόκληρη η περικοπή που αναφέρεται στη συνομιλία των απεσταλμένων του Ιωάννη με τον Ιησού (Λουκ 7,18εξ), καθώς και μερικά ακόμη, στα οποία εμφανίζονται ίχνη χριστολογικού προβληματισμού, μας πείθουν ότι τα ενδιαφέροντα του συντάκτη/συλλέκτη της Πηγής των Λογίων δεν ήταν διδακτικά και παραινετικά. Η πηγή αυτή συγγενεύει μορφολογικά προς την προφητική γραμματεία της Π.Δ. Η χαρακτηριστική σκηνή της κλήσεως των προφητών φαίνεται παράλληλη με τις διηγήσεις των πειρασμών του Ιησού. Οι ομοιότητες, όμως, της Πηγής των Λογίων με τα προφητικά κείμενα της Π.Δ. δε σημαίνουν ότι αυτή ακολούθησε τη φιλολογική τους μορφή.

Εκτός από την παραπάνω διαπίστωση, το συμπέρασμα δηλαδή ότι η Q δεν ήταν συλλογή ηθικών προσταγών και παραινέσεων, ένα άλλο χαρακτηριστικό στοιχείο της σύγχρονης έρευνας είναι η εσχατολογική διάσταση της Q. Αυτή η εσχατολογική διδασκαλία, θεωρείται σήμερα το κλειδί για τη σωστή κατανόηση του υλικού της Πηγής των Λογίων, κάτι που παλιότερα αμφισβητείτο. Από την αρχή μέχρι το τέλος, το κείμενο διαποτίζει η έντονη προσδοκία για την επικείμενη κρίση. Η ιδέα ότι ο Ιησούς θα εμφανιστεί εν δόξη ως Υιός του Ανθρώπου είναι από τις πλέον χαρακτηριστικές του κειμένου.

Πάντως, το σημαντικότερο πόρισμα της σύγχρονης έρευνας για την Πηγή των Λογίων ήταν η ανακάλυψη σ' αυτήν χριστολογικών στοιχείων. Την κοινότητα από την οποία προήλθε η Πηγή των Λογίων, και ίσως και το κείμενο της Q, απασχολούσε έντονα το χριστολογικό πρόβλημα. Το ερώτημα: «ποιος ήταν ο Ιησούς και ποια ήταν η σχέση του με το Θεό Πατέρα» αποτελεί κύριο άξονα της προβληματικής της Q.

Με βάση τον υποθετικό χαρακτήρα της Q, και κυρίως την χρήση της από τους μεταγενέστερους Συνοπτικούς, το μόνο που μπορούμε να προσδιορίσουμε είναι πλέον χαρακτηριστικές χριστολογικές αναφορές της, και κυρίως η ιδιαίτερη χριστολογία περί του *Υιού του Ανθρώπου*. Να σημειώσουμε πως τα αναφερόμενα στον «Υιό του Ανθρώπου» λόγια της ευαγγελικής παραδόσεως αναφέρονται: (α) στη δράση του Υιού του ανθρώπου πάνω στη γη, (β) στην ένδοξη επανεμφάνισή του στο μέλλον, και (γ) στην προαγγελία των παθημάτων και της Αναστάσεώς του. Από τα λόγια αυτά, όσα ανήκουν στην τρίτη κατηγορία, τόσο χαρακτηριστικά στο κατά Μάρκον και κατ' επέκταση στα κατά Ματθαίον και κατά Λουκάν κανονικά ευαγγέλια, *απουσιάζουν εντελώς από την Q*.

Στην χριστολογία του Υιού του Ανθρώπου μπορούμε να προσθέσουμε τη διδασκαλία για την απόρριψη του Ιησού από το λαό του, ως χαρακτηριστική ιδέα της Q. Η απόρριψη, όμως, του Ιησού στην Πηγή των Λογίων δεν έχει σχέση με την εθελοντική εξιλαστήρια θυσία του Ιησού, δηλ. με το «*δούναι τήν ψυχήν αυτού λύτρον αντί πολλών*» των κανονικών Συνοπτικών Ευαγγελίων (πρβλ. Μαρκ 10,45παρ). Η διδασκαλία της απόρριψης του Υιού του ανθρώπου στην Q κατανοείται καλύτερα σε σύγκριση με την απόρριψη των προφητών της Π.Δ. από τον λαό του Θεού, ή στα πλαίσια της διδασκαλίας περί *υποστατικής σοφίας* (Robinson). Η Σοφία, που προϋπήρχε και ήταν σύντροφος του Θεού κατά τη δημιουργία, ψάχνει για κατοικία κάτω στη γη, ανάμεσα στους ανθρώπους. Μάταια όμως ψάχνει, το κήρυγμά της απορρίπτεται. Τότε απευθύνεται προς τους δικούς της ανθρώπους: ούτε όμως αυτοί την δέχονται. Μετά από αυτό επιστρέφει στον ουράνιο κόσμο και μένει εκεί σε απομόνωση.

Επίσης σημαντικό ρόλο για τη συλλογή λογίων της Q έπαιξαν τα *ιεραποστολικά κίνητρα* (Meyer, 405εξ). Με τον τονισμό του οικουμενικού χαρακτήρα του χριστιανικού κηρύγματος, η Πηγή των Λογίων έγινε περιήγητο στήριγμα της ιεραποστολής. Εξάλλου, παρά τον μη διδακτικό και παραινετικό χαρακτήρα της Πηγής των Λογίων, στα περισσότερα σημεία ο Ιησούς παρουσιάζεται ως ο «*διδάσκαλος*» της κοινότητας. Η κοινότητα της Πηγής των Λογίων ήταν πλήρως ενημερωμένη πάνω στην παλαιοδιαθηκική σκέψη, όμως η χρήση των Q' στην Q είναι πολύ περιορισμένη. Μπορούμε να πούμε πως η Πηγή των Λογίων βρισκόταν πιο κοντά προς τον ιουδαίο-συριακό θρησκευτικό κόσμο των εννοιών, εκεί όπου το γόητρο του Ιωάννη του Βαπτιστή ήταν πολύ υψηλό. Άλλωστε αναφορές της Q στον Ιωάννη καλύπτουν το 1/10 του κειμένου, ενώ και η προσωπικότητα του Βαπτιστή, παρά το γεγονός ότι περιέχεται στο σχέδιο της σωτηρίας (Heilsgeschichte), παραμένει έξω από το χριστιανικό κήρυγμα, σαν να είχε αντληθεί από πηγές όπου εμφανιζόταν αυτόνομη και έχοντας από μόνη της σπουδαιότητα.

5. Το περιεχόμενο της Πηγής των Λογίων. Ερευνώντας τη διάταξη και ταξινόμηση του λογιακού υλικού της Q, διαπιστώνουμε ότι το περιεχόμενο της Πηγής των Λογίων ήταν χοντρικά το εξής: Στην αρχή γίνεται λόγος για την εμφάνιση του Ιωάννη του Βαπτιστή και ακολουθεί σύντομη έκθεση της εσχατολογικής του διδασκαλίας, και της ομολογίας του για την υπέρτερη εξουσία του Ιησού. Αυτή η εξουσία του Ιησού δοκιμάζεται με ορισμένους πειρασμούς, οι οποίοι ουσιαστικά μαρτυρούν για τη θεϊκή του προέλευση (πρβλ. τον τίτλο «Υιός του Θεού»). Μετά από αυτή την αναγνώριση, ο Ιησούς απευθύνεται προς το λαό με την αυθεντική του διδασκαλία. Η τελευταία βρίσκει ανταπόκριση σε μεγάλα τμήματα του λαού, που κυμαίνονται από τους αλλοεθνείς μέχρι και μαθητές του Ιωάννη και κάποιους ιδιώτες. Αυτοί που τον ακολουθούν και αποδέχονται τη διδασκαλία του αποστέλλονται στον κόσμο, σε μια αποστολή που περιλαμβάνει μεταξύ άλλων και ίαση των ασθενών. Ο Ιησούς επιχαίρει για την επιτυχία αυτής της αποστολής, ευχαριστεί τον Πατέρα του, μακαρίζει τους οπαδούς του και τους διδάσκει τον τρόπο με τον οποίο πρέπει να προσεύχονται, ενώ συγχρόνως τους διαβεβαιώνει για την ανταπόκριση του Θεού στα αιτήματά τους. Συγχρόνως όμως, εμπλέκεται σε μια σειρά συζητήσεων και διαξιφισμών με αυτούς που απορρίπτουν το πρόσωπο και τη διδασκαλία του. Αποκορύφωμα των συζητήσεων αυτών είναι ένα δριμύτατο κατηγορητήριο κατά των Γραμματέων και Φαρισαίων. Με την ανοιχτή αυτή ρήξη Ιησού και θρησκευτικής ηγεσίας του Ισραήλ επέρχεται κρίση σ' αυτό το θεοκρατικό χώρο, η κορύφωση του οποίου προσδιορίζεται με γνώμονα όχι το Σταυρό αλλά τα Έσχατα, το τέλος του παρόντα αιώνα. Η κρίση συνίσταται κυρίως σε βαριές διώξεις των οπαδών του Ιησού. Αυτός τους νουθετεί να παραμείνουν σταθεροί κοντά του ομολογώντας άφοβα το Όνομά του, ενώ συγχρόνως τους υπενθυμίζει ότι δεν πρέπει να ενδιαφέρονται για τα επίγεια. Αντίθετα, πρέπει να είναι πάντοτε «έτοιμοι, ότι η ώρα ού δοκ(ούσιν) ο υιός του ανθρώπου έρχεται» (Λουκ 12,40 = Ματθ 24,44). Αυτό ξεκαθαρίζεται ακόμη περισσότερο με κάποιες παραβολές και μεμονωμένα λόγια του Ιησού που ακολουθούν, και ο Ιησούς θρηνεί πάνω από την Ιερουσαλήμ για την ανυπακοή των τέκνων της. Τέλος, το κείμενο κατακλείεται με τη διδασκαλία του Ιησού για τα Έσχατα και τον αιφνίδιο ερχομό του Υιού του Ανθρώπου.

Με βάση το πιο πάνω περιεχόμενο της Πηγής των Λογίων, όπως αυτό προκύπτει από την διάταξη και ταξινόμηση του υλικού της, διαπιστώνουμε πως το αρχαιότερο αυτό «ευαγγέλιο» δεν είχε εξιστορητικό χαρακτήρα, όπως τα κανονικά Ευαγγέλια, ακόμη και το κατά Ιωάννην. Ένα ουσιαστικό στοιχείο, που χαρακτηρίζει το θεολογικό υπόβαθρο της Πηγής των Λογίων, αποτελεί η έλλειψη ιστορίας του Πάθους. Το γεγονός ότι από την Q λείπουν και οι αναφορές στο Πάθος του Κυρίου, είτε ως προρρήσεις (πρβλ. Μαρκ 8,31· 9,31· 10,33-34) είτε ως έμ-

μεσοι υπαινιγμοί (Μαρκ 10,38 κ.ά.) μας οδηγεί στην υπόθεση ότι ο συγγραφέας/συλλέκτης του κειμένου δεν ενδιαφερόταν για τη χρονολογική εξιστόρηση του χριστιανικού κηρύγματος, του οποίου ως γνωστόν κορύφωση αποτελούσε ο Σταυρός και η Ανάσταση του Κυρίου. Ας σημειωθεί επίσης, ότι ο όρος «ευαγγέλιον», ο οποίος στην παύλεια και συνοπτική παράδοση συνδέεται με την επίγεια δράση, το Σταυρό και την Ανάσταση του Ιησού, δε βρίσκεται πουθενά μέσα στην Q. Αλλά και οι «δώδεκα» δεν μνημονεύονται πουθενά, ούτε ονομαστικά ούτε ως σύνολο. Γενικά, η έλλειψη αναφοράς κάποιων ιστορικών γεγονότων στην Q, η σχεδόν αποκλειστική προτίμηση στα λόγια του Κυρίου, ο εμφαντικός τονισμός της μέριμνας για το μέλλον και η κατακλείδα του κειμένου με τη διδασκαλία περί Εσχάτων, συνηγορούν προς την άποψη ότι το κέντρο βάρους της θεολογίας της Πηγής των Λογίων ήταν η εσχατολογική διάσταση τον χριστιανικού μηνύματος.

6. Οι πρόσφατες εξελίξεις αναφορικά με την Πηγή των Λογίων. Τις τελευταίες δεκαετίες η έρευνα για το βαθύτερο θεολογικό νόημα της Πηγής των Λογίων έφερε στην επιφάνεια σειρά θεμάτων, μεταξύ των οποίων και το ζήτημα της συνύπαρξης με κάπως ανεξήγητο τρόπο αποκαλυπτικού και σοφολογικού στοιχείου στα ίδια μερικές φορές αυθεντικά λόγια του Ιστορικού Ιησού στην Q. Κι αυτό, γιατί σε όλες σχεδόν τις σύγχρονες αναδομήσεις (reconstructions) της διδασκαλίας του Ιησού (οι περισσότερες των οποίων βασίζονται στην Πηγή των Λογίων περισσότερο από ό,τι στην λοιπή συνοπτική παράδοση) ένα σημαντικό τμήμα τους είναι περισσότερο λόγια σοφίας, παρά αποκαλυπτικά λόγια.

Το εύλογο ερώτημα είναι πώς ο Ιησούς ο από Ναζαρέτ, ένας αποκαλυπτικός κήρυκας των εσχάτων, προσέφερε ταυτόχρονα συμβουλές σοφίας για την ηθική και κοινωνική βιωτή των μαθητών του. Το ερώτημα αυτό ήταν σε ισχύ από τα πρώτα βήματα της Εκκλησίας (πρβλ. π.χ. Α' Κορ 7:29-31). Η Κ.Δ. σε γενικές γραμμές προϋποθέτει την ιουδαϊκή σοφολογική παράδοση και τις φιλολογικές της μορφές, παράλληλα φυσικά με δάνεια από την ελληνιστική φιλοσοφία και την ρητορική. Η σοφία του «κόσμου τούτου» (Α' Κορ 2:6) αντιπαρατίθεται προς την Σοφία του Θεού (Ρωμ 11:33, Εφ 3:10), και με τον τρόπο αυτό ο Θεός παρέχει την σοφία σε όσους υφίστανται πειρασμούς (Ιακ 1:5-8, 16-18). Ο Χριστός, βέβαια, σπάνια ταυτίζεται με την Σοφία του Θεού (Α' Κορ 1:30), στην οποία βρίσκεται ο «πλούτος της πληροφορίας της συνέσεως εις επίγνωσιν του μυστηρίου του θεού Χριστού» (Κολ 2:3). Με βάση, όμως, ορισμένα χωρία της Q, τον ύμνο της προς Ρωμαίους (11:33-36), και την επιστολή Ιακώβου θα πρέπει να υπήρχε ιδιαίτερη σχέση μεταξύ των χριστιανικών αρετών και της σοφίας (Ιακ 3:13-18). Στη νεώτερη βιβλική θεολογία το θέμα αυτό ήρθε στο προσκήνιο με την γνωστή θεωρία περί της «interim Ethik» του A. Schweitzer. Βέβαια η ανεπιτυχής αυτή

προσπάθεια του μεγάλου αυτού ανθρωπιστή και ιεραποστόλου πολύ γρήγορα εγκαταλείφτηκε, εξ αιτίας της «εσχατολογικής ερμηνείας» του βίου και του έργου του Ιησού από τον J. Weiss. Επανήλθε, όμως, στο προσκήνιο με την ενδελεχή έρευνα γύρω από το θεολογικό υπόβαθρο της Q (ταυτόχρονα σοφιολογικό και αποκαλυπτικό), μια και έγινε πλέον κατανοητό, πως το κοσμοείδωλο, η γλώσσα και η βαθύτερη λογική της σοφιολογικής γραμματείας είναι εντελώς διαφορετικά από εκείνα της αποκαλυπτικής γραμματείας. Οι σοφοί γενικά προσφέρουν συμβουλές στα μεμονωμένα άτομα για την κοινωνική και ατομική ζωή τους, ενώ οι αποκαλυπτικοί είναι γενικά γνωστοί για τις προβλέψεις τους περί κρίσεως του κόσμου. Πολλοί ορθά, λοιπόν, διατυπώθηκε η άποψη πως οι δυο αυτές τάξεις «διαφέρουν σε τόσο πολλές πτυχές, που μπορεί να πει κανείς ότι είναι αντίθετες» (Brown, 205εξ). Το ερώτημα, λοιπόν, είναι πως ο Ιησούς συνένωσε σε ένα ενιαίο μήνυμα το αποκαλυπτικό και το σοφιολογικό στοιχείο, όταν μάλιστα ιδιαίτερα στην Πηγή των Λογίων τα δυο αυτά στοιχεία αποτελούν την βάση της διδασκαλίας του.

Τις τελευταίες δεκαετίες η επιστημονική έρευνα πάνω στην Πηγή των Λογίων γνώρισε τρομακτική εξέλιξη, η οποία ουσιαστικά προήλθε από την διαπίστωση της συνύπαρξης των δυο παραπάνω βασικών – αν και αλληλοαναιρούμενων – στοιχείων της αρχέγονης αυτής παραδόσεως, δηλαδή των σοφιολογικών και των αποκαλυπτικών, τόσο ως προς τη μορφή όσο και ως προς το περιεχόμενο. Αναπόφευκτα, λοιπόν, το κέντρο βάρους της επιστημονικής έρευνας μετατοπίστηκε από την *θεολογία* της Q στο τελευταίο της στάδιο στην *αναθεώρησή* της, στην *προϊστορία* της, από το τελικό δηλαδή προϊόν στα διάφορα στάδια εξέλιξής της. Αν και ο D. Lührmann ήταν ο πρώτος που εισήγαγε στην Ευρώπη την έρευνα της διαστρωμάτωσης της Q, υποστηρίζοντας μια συνειδητή διαδικασία έκδοσης και αναθεώρησης στα διαδοχικά στρώματα διαφορετικών και ετερογενών στοιχείων, οι Αμερικανοί επιστήμονες ήταν εκείνοι που άρχισαν μια συστηματική καταγραφή των διαδοχικών αναθεωρητικών στρωμάτων του λογιακού υλικού σύνολης της μη-Μάρκειας διπλής συνοπτικής παράδοσης, συμπεριλαμβανομένης και της Πηγής των Λογίων. Πιο συγκεκριμένα τα μέλη του διεθνούς σεμιναρίου της Πηγής των Λογίων (Q Seminar) της Society of Biblical Literature, υπό την προεδρία του J.M.Robinson, και κυρίως η ουσιαστική και τεκμηριωμένη έρευνα του J.S.Kloppenborg (1987).

Με τη μελέτη του Lührmann για σχεδόν δυο δεκαετίες κυριάρχησε στην επιστημονική έρευνα η άποψη ότι ο αποκαλυπτικός χαρακτήρας των κυριακών λογίων της Q ήταν ο αρχαιότερος και αυθεντικότερος, και ότι μόνο στις μεταγενέστερες αναθεωρήσεις προστέθηκε το σοφιολογικό στοιχείο με μικρές μόνο τροποποιήσεις. Το τελευταίο, όμως, διάστημα με την επιστημονική συμβολή του J.S.Kloppenborg αντιστράφηκε διαμετρικά η κατάσταση. Τα σοφιολογικά λόγια της Q δεν μπορεί να είναι

μεταγενέστερα των αποκαλυπτικών, αφού όλα ανεξαιρέτως συντάχθηκαν χωρίς το παραμικρό ενδιαφέρον ή γνώση του θέματος της κρίσεως. Και το κυριότερο, όλα τα αποκαλυπτικά, ακόμη και τα προφητικά λόγια, είτε προϋποθέτουν τα σοφιολογικά είτε αποτελούν αναθεωρητικές προεκτάσεις τους.

Βεβαίως η άποψη αυτή είχε υποστηριχθεί από το 1964, όταν ο Robinson επεσήμανε την μορφολογική ομοιότητα της Q με κείμενα της πρωτοχριστιανικής γραμματείας όπως το κατά Θωμάν ευαγγέλιο και η Διδαχή. Το συμπέρασμα της έρευνάς του ήταν πως το φιλολογικό είδος της Q έμοιαζε με εκείνο της παλαιοδιαθηκικής σοφιολογικής γραμματείας και των κειμένων της αρχαίας Αιγύπτου και της Μέσης Ανατολής. Επομένως, το ιδίωμα της Σοφίας και όχι της Αποκαλυπτικής προσδιόρισε καταλυτικά την συλλογή της Q, και άρα τα λόγια του Ιησού ήταν «λόγοι σοφῶν» (πρβλ. Παρ 22:17), και οι μαθητές του Ιησού (τουλάχιστον εκείνοι της κοινότητας της Q) τα θεωρούσαν ως συμβουλές ενός σοφού διδασκάλου ηθικής συμπεριφοράς και όχι ενός αποκαλυπτικού προφήτη (Robinson 1964). Εξ ίσου σημαντική ήταν και η παρατήρηση του H. Koester, ότι η Q, ενώ άρχισε ακολουθώντας τη δομή του σοφιολογικού φιλολογικού είδους, στη συνέχεια μεταπήδησε στο αποκαλυπτικό (Robinson-Koester 1971).

Προσφάτως, βεβαίως, υποστηρίχτηκε και η περιβόητη «κυνική εναλλακτική πρόταση», με αφορμή την οποία ετέθη το δίλημμα αν ο Ιστορικός Ιησούς ήταν κυνικός ή σοφός. Η άποψη αυτή δεν έτυχε καθολικής αποδοχής, με εξαίρεση το αμφιλεγόμενο Jesus Seminar. Οι υποστηρικτές της θεωρίας αυτής υποστηρίζουν, ότι πολλά λόγια της Q παρουσιάζουν εκπληκτική ομοιότητα με τα κυνικά αποφθέγματα, τόσο από άποψη μορφής όσο και από άποψη περιεχομένου. Το γνωμικό στυλ πολλών κυριακών λογίων, ιδίως της πρώιμης έκδοσής της Πηγής των Λογίων (Q¹, ή πρώτο στάδιο), οι επιταγές, οι νουθεσίες και οι οδηγίες, οι παροιμίες, οι επιτιμήσεις και τα παραδοσιακά πιστεύματα, πολλές φορές σε έντονο, δριμύ και λιτό τρόπο, όπως επίσης και η απαίτηση άνευ όρων μαθητείας που απαντάται στα περισσότερα αυθεντικά κυριακά λόγια, μαζί με την αντισυμβατική συμπεριφορά (επαιτεία, παραδοξολογία, αντικοινωνική διαβίωση, εθελούσια πτωχεία, απάρνηση των αναγκαίων και κριτική του πλούτου, της ξιπασιάς, της υποκρισίας κλπ.), όλα αποτελούν ενδείξεις που κάνουν το κίνημα του Ιησού – σύμφωνα με την κυνική υπόθεση – να ομοιάζει όχι με το προφητικό αποκαλυπτικό κίνημα, ούτε με την παραδοσιακή παροιμιακή σοφιολογία, αλλά μάλλον με την λαϊκή κυνική φιλοσοφία. Εκεί όμως που καταρρίπτεται η «κυνική θεωρία» είναι στην αδυναμία πειστικής εξήγησης των περί Βασιλείας του Θεού λογίων της Q. Η υιοθέτηση της «κυνικής θεωρίας» εις βάρος είτε του παραδοσιακού προφητικού/αποκαλυπτικού, είτε εκείνου της «παροιμιακής σοφίας» (Robinson 1964), θα ανέτρεπε ριζικά την

καθιερωμένη άποψη για τον χαρακτήρα του χριστιανικού κινήματος. Στην περίπτωση αυτή ο χριστιανισμός αποσυνδέεται πλήρως τόσο από το «μεταρρυθμιστικό» κήρυγμα των προφητών (αλλά και το «αναθεωρητικό» του αρχέγονου χριστιανισμού, σύμφωνα με το οποίο η εκκλησία είναι ο «Ισραήλ του Θεού», ο γνήσιος «λαός του Θεού» κλπ), όσο και το «επαναστατικό» (ακόμη και το «ουτοπικό»). Οι συνέπειες μιας τέτοιας υπόθεσης, όμως, επηρεάζει και την έννοια της κοινωνίας και κυρίως το κοινωνικό μήνυμα του Ιησού, αφού η γενική ρομαντική και νατουραλιστική τοποθέτηση των κυνικών, η έκκλησή τους στα μεμονωμένα άτομα να ζουν αντίθετα με το κοινωνικό ρεύμα, υποσκάπτει τον ανθρώπινο δυναμισμό για βελτίωση της κοινωνίας, ανάπτυξη πολιτισμού κλπ. Η κριτική των κυνικών εναντίον του συμβατικού πολιτισμού δεν αναφέρεται στην κοινωνία ως σύστημα αλλά στο μεμονωμένο άτομο. Για τους κυνικούς οι συλλογικοί κοινωνικοί θεσμοί ποτέ δεν ήταν αντικείμενο της κριτικής τους. Αυτοί μάλλον καλούσαν τα άτομα να ζουν «κατά φύσιν». Το κυριότερο, βέβαια, είναι ότι η «κυνική θεωρία» αναιρεί πλήρως την εκκλησιολογική διάσταση του χριστιανισμού.

7. *Συμπερασματικά:* Η ανακάλυψη της Πηγής των Λογίων, εκτός της πειστικής – και επομένως απόλυτα αποδεκτής από την επιστημονική κοινότητα – λύσης του Συνοπτικού προβλήματος, επιβεβαίωσε την ύπαρξη στον αρχέγονο χριστιανισμό ενός θεολογικού ρεύματος παράλληλου προς την κύρια «κηρυγματική/σωτηριολογική/χριστολογική» αντίληψη, την οποία κυρίως εκφράζει η παύλεια και κανονική συνοπτική παράδοση. Στην παράδοση αυτή, την οποία εκπροσωπεί η Πηγή των Λογίων (αλλά και άλλα πρωτοχριστιανικά κείμενα, όπως η Καθολική επιστολή Ιακώβου, το κατά Θωμάν ευαγγέλιο στην προ-γνωστική του εκδοχή, η Διδαχή κ.ά.) και η οποία θα πρέπει να σημειωθεί είναι και η αρχαιότερη, το χαρακτηριστικό στοιχείο δεν είναι η κηρυγματική (με έμφαση τη σωτηριολογία), αλλά η εσχατολογική, και κατά κάποιον παράξενο τρόπο και η ηθική (προφητική, σοφιολογική) διάσταση. Βέβαια, από πολύ παλιά, από την εποχή του αποστόλου Παύλου, το κέντρο βάρους μετατοπίστηκε από την (ευχαριστιακή) εμπειρία στο μήνυμα, από την εσχατολογία στη χριστολογία (και κατ' επέκταση τη σωτηριολογία), από το γεγονός (τη Βασιλεία του Θεού) στο φορέα (το Χριστό, και πιο συγκεκριμένα τη σταυρική του θυσία).

Σταυρός

Βιβλιογραφία: Αγουρίδη Σ., «Η περί λυτρώσεως διδασκαλία τοῦ Ἀπ. Παύλου», *Γρηγ. Παλ.* 45 (62) 215-30. Του ίδιου, «Η περί καταλλαγῆς διδασκαλία τῆς Κ.Δ, κατά τήν ὀρθόδοξον παράδοσιν», *Εκκλησία* 41 (1964) 78-83· 113-17. Armstrong G. T., «The Cross in

thé O.T. according to Athanasius, Cyril of Jerusalem and the Cappadocian Fathers», C. Andresen-G.Klein (έκδ.), *Theologia crucis-Signum crucis*. Festschrift für E. Dinkler (Tübingen 1979) 17-38. Anwander A., «Das Kreuz Christi und andere Kreuze», *ThQ* 115 (1934) 461-515. Bailey J. W., «Gospel for Mankind. The Death of Christ in the Thinking of Paul», *Interpretation* 7 (1953) 163-74. Barrett C. K., «Theologia Crucis-in Acts?», *Theologia crucis-Signum crucis*, 73-84. Benoit P., «La Loi et la Croix d'après Saint Paul (Rom 7,7-8,4)» *RB* 47 (1938) 481-509. Benz E., *Die gekreuzigte Gerechte bei Plato, im N. T. und in der alten Kirche* (Wiesbaden 1950). Blinzler J., *Der Prozess Jesu* (Regensburg 1969⁴). Branderburger E., «Σταυρός, Kreuzigung Jesu und Kreuztheologie», *WuD N.F.* 10 (1969) 17-43. Bultmann R., «*Neues Testament und Mythologie*,» *KuM* 1 (1960) Casel O., *Mysterium des Kreuzes* (Paderborn 1954). Dahl N.A., «*The Atonement-An Adequate Reward for the Aqedah?*», E.E.Ellis-M.Wilcox (εκδ.), *Neotestamentica et Semitica. Χαριστήριο στον Μ. Black*, Edinburgh 1969, 15-29. Dellling G., «Der Tod Jesu in der Verkündigung des Paulus», *Apophoreta*. Festschrift für E. Haenchen (Berlin 1964) 85-96. Του ίδιου, *Der Kreuzestod Jesu in der urchristlichen Verkündigung* (Göttingen 1972). Denney J., *The Death of Christ* (London 1903). Dinkler E., «Kreuzzeichen und Kreuz», *Signum Crucis* (Tübingen 1967) 26-54. Του ίδιου, «Das Kreuz als Siegeszeichen», *ZTK* 62 (1965) 1-20. Dunn J. D. G., «Paul's Understanding of the Death of Jesus», *Reconciliation and Hope* (Exeter 1974) 125-41. Fulda H., *Das Kreuz und die Kreuzigung* (Breslau 1878). Γαλίτη Γ., *Η χρήση του ὀρου ΑΡΧΗΓΟΣ ἐν τῇ Κ.Δ. Συμβολῇ εἰς τό πρόβλημα τῆς ἐπιδράσεως τοῦ Ἑλληνισμοῦ καί τοῦ Ἰουδαϊσμοῦ ἐπί τήν Κ.Δ.*, Αθήνα 1960. Grässer E., «Der politisch gekreuzigte Christus. Kritische Anmerkungen zu einer politischen Hermeneutik des Evangeliums», *ZNW* 62 (1971) 266-294. Γρατσέα Γ., «Σταυρός-Σταυρώσις», *ΘΗΕ* 11 411-434, 450-461. Gubler M.-L., *Die frühesten Deutungen des Todes Jesu. Eine motiengeschichtliche Darstellung auf Grund der neueren exegetischen Forschung* (Friburg 1977). Hengel, M., «Mors turpissima crucis. Die Kreuzigung in der antiken Welt und die 'Torheit' des 'Wortes vom Kreuz'», *Rechtfertigung* (Tübingen 1976) 25-84. Του ίδιου, *Crucifixion in the Ancient World and the Folly of the Message of the Cross* (London 1977). Jeremias J., «The Sacrificial Death», *The Central Message of thé N.T.* (London 1965) 31-50. Jones E., *The Cross in the Psalms* (London 1963). Kähler M., *Das Kreuz, Grund und Mass für die Christologie* (Gütersloh 1911). Käsemann E., «Die Gegenwart des Gekreuzigten», Levi I., «*Le sacrifice d'Isaac et la mort de Jésus*,» *REJ* 64 (1912) 161-84. F. Lorenz (έκδ.), *Christus unter uns* (Stuttgart 1967) 5-18. Του ίδιου, «Die Heilsbedeutung des Todes Jesu nach Paulus», F. Viering (έκδ.), *Zur Bedeutung des Todes Jesu. Exegetische Beiträge* (Gütersloh 1967) 11-34. Καραβιδόπουλου Ι., *Τό πάθος τοῦ Χριστοῦ κατά τάς διηγήσεις τῶν συνοπτικῶν εὐαγγελίων* (Θεσσαλονίκη 1974). Keck L. E., «The Post-Pauline Interpretation of Jesus' Death in Rom 5, 6-7», *Theologia crucis - Signum crucis*, σελ. 237-58. Kertelge K., «Das Verständnis des Todes Jesu bei Paulus», *Der Tod Jesu. Deutungen im N.T.* (Freiburg 1976) 114-36. Kessler H., *Die theologische Bedeutung des Todes Jesu. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung* (Düsseldorf 1970). Του ίδιου, *Erlösung als Befreiung* (Düsseldorf 1972). Knoch O., «Die Heilsbedeutung des Todes Jesu», *Theologisches Jahrbuch* (1977-8) 266-86. Του ίδιου, «Zur Diskussion über die Heilsbedeutung des Todes Jesu», στο ίδιο, σελ. 250-65. Knox J., *The Death of Christ* (London 1959). Κοτσώνη Ι., *Τά χρονολογικά ζητήματα τοῦ σταυροῦ καί τῶν μονογραμμάτων Χ καί +* (Αθήνα 1939). Kühl E., *Die Heilsbedeutung des Todes Christi* (Berlin 1890). Luz U., «Theologia crucis als Mitte der Theologie im N.T.», *EvT* 34 (1974) 116-141. Moltmann J., *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie* (München 1972, 1973²). Morris, L., *The Cross in the N.T.* (Exeter 1967). Ort Kemper F.-J., *Das Kreuz in der Verkündigung des Apostels Paulus dargestellt an den Texten der paulinischen Hauptbriefe* (Stuttgart 1968²). Reijners G. Q., *The Terminology of the Holy Cross in early Christian Literature* (Nijmegen 1965). Roloff J., «Anfänge der soteriologischen Deutung des Todes Jesu (Mk x. 45 und Lk xxii. 27)», *NTS* 19 (1972) 38-64. Romaniuk K., *L'amour du Père et du Fils dans la soteriologie de St. Paul* (Rome 1961). Schlatter A., *Der Evangelist Matthäus*, Tübingen 1959⁶. Schmidt H. W., «Das Kreuz Christi bei Paulus», *ZST* 21 (1944) 145. Schneider J., «σταυρός, σταυρώ κτλ.», *TDNT* VII 572-

84. Schnackenburg R., "Ist der Gedanke des Sühnetodes Jesu der einzige Zugang zum Verständnis unserer Erlösung durch Jesus Christus?," K. Kertelge (εκδ.), *Der Tod Jesu*, 205-230. Schniewind J., *Das Evangelium nach Markus*, Göttingen 1960. Schoeps H.J., "The Sacrifice of Isaac in Paul's Theology," *JBL* 65 (1946) 385-92. Schräge W., «Das Verständnis des Todes Jesu Christi im N.T.», F. Viering, (έκδ.), *Das Kreuz Christi als Grund des Heils* (Gütersloh 1968²) 49-89. Seeberg A., *Der Tod Christi in seiner Bedeutung für die Erlösung* (Leipzig 1895). Seils M., «Zur Frage nach der Heilsbedeutung des Kreuzestodes Jesu», *TLZ* 90 (1965) 881-94. Σιώτη Μ., *Ὁ σταυρός ὡς σφραγίς τῶν χριστιανῶν* (Θεσσαλονίκη 1951). Stählin G., *Skandalen—Die Geschichte eines biblischen Begriffs* (Gütersloh 1930). Stauffer E., «Vom λόγος του σταυρού und seiner Logik», *TSK* (1931) 179-88. Sybel L. von, «ξύλον ζωής», *ZNW* 19 εξ (1919 εξ) 85 εξ. Taylor V., *Jesus and his Sacrifice* (London 1939). Τσάμη Δ., «Ἡ περί ἀποδεκτοῦ τοῦ λύτρου διδασκαλία τῶν πατέρων τῆς Ἐκκλησίας», *Κληρονομία* 2 (1970) 88-111. Turner H. E. N., *The Patristic Doctrine of Redemption. A Study of the Development of the Doctrine during the first Five Centuries* (London 1952). Βασιλειάδης Π., *Σταυρός και Σωτηρία. Το σωτηριολογικό υπόβαθρο της πύλειας διδασκαλίας του Σταυρού υπό το πρίσμα της προ-πύλειας ερμηνείας του θανάτου του Ιησού*, Θεσσαλονίκη 1983. Του ίδιου (Vassiliadis P.), "Σταυρός: Centre of the Pauline Soteriology and Apostolic Ministry," *ΕΕΘΣΘ* 27 (1982) 249-259, και A. Vanoyhe (ed.), *L'Apôtre Paul. Personnalité, Style et Conception du Ministère*, Leuven (1986) 247-253. Του ίδιου, *Παύλος. Τομές στη θεολογία του. I* (Θεσσαλονίκη 2005). Viering P., *Der Kreuzestod Jesu. Interpretation eines theologischen Gutachtens* (Gütersloh 1969). Βέλλας Β. «Ἡ kapporeth καί ἡ ἐορτή τῶν Kippurim», *Θεολογία* 7εξ (1929εξ) 312εξ. Weber H.-R., *Kreuz und Kultur. Deutungen der Kreuzigung Jesu im neutestamentliche Kulturraum und in Kulturen der Gegenwart* (Lausanne 1975). Wiencke G., *Paulus über Jesu Tod. Die Deutung des Todes bei Paulus und ihre Herkunft* (Gütersloh 1939). Wilckens U., «Kreuz und Weisheit», *KuD* 3 (1957) 77-108. Wilson W. E., *The Problem of the Cross. A Study of the New Testament* (London 1929).

α. Κλασική γραμματεία

Ο όρος «σταυρός» στην αρχαία ελληνική γλώσσα είναι το όρθιο ξύλο, ο πάσσαλος. Μ' αυτή τη σημασία συναντούμε τον όρο στην ελληνική γραμματεία από τον Όμηρο και εξής. Στην Ιλιάδα και την Οδύσσεια έχουμε τις πρώτες μαρτυρίες χρήσης του όρου πάντοτε στον πληθυντικό («σταυροί»). Στο ρηματικό του τύπο («σταυροῦν» κτλ.) ο όρος απαντάει στην κλασική γραμματεία από τον Θουκυδίδη και μετά. Η ετυμολογία της λέξης προέρχεται από τη ρίζα σταF (στα σανσκριτικά *stav*) του ρήματος «ἵστημι», την οποία με παραλλαγές συναντούμε σε πολλές ινδοευρωπαϊκές γλώσσες. Στην αρχική αυτή περίοδο της χρήσης του όρου, ο σταυρός δεν είχε την έννοια του μέσου βασανισμού και θανατικής εκτέλεσης. Απλά και μόνο υποδήλωνε το μέσο περίφραξης ή υποστήλωσης. Είχε, δηλαδή, καθαρά την έννοια του κάθετου πασσάλου. Από την ελληνιστική όμως περίοδο και εξής, ο όρος παίρνει και τη σημασία του μέσου τιμωρίας, πάντα βέβαια με τη μορφή του όρθιου πασσάλου. Ο ρηματικός τύπος που χρησιμοποιείται σ' αυτή την περίπτωση είναι ο σύνθετος «ἀνασταυροῦν» (πρβλ. επίσης «ἀνασκοποῖζειν»). Η συχνή χρήση του όρου από το β' π.Χ. αι. με τη δεύτερη αυτή σημασία της θανατικής εκτέλεσης οφείλεται προφανώς στην αυξανόμενη αλληλεπίδραση της ελληνικής σκέψης με την ανατολική, αποτέλεσμα της μεγαλύτερης επαφής των δύο αυτών πολιτισμών (Reijners 3).

Τότε πλέον συναντούμε και τον απλό τύπο «σταυροῦν», που σταδιακά ταυτίζεται με τη διαδικασία της ρωμαϊκής ποινής, έτσι όπως την ξέρουμε.

β. Παλαιά Διαθήκη

Περνώντας στο χώρο της Π.Δ. διαπιστώνουμε σημαντική έλλειψη από την ελληνική μετάφραση των Ο΄ της σταυρικής ορολογίας («σταυρός», «σταυροῦν»). Μία και μοναδική φορά απαντάται ο ρηματικός τύπος («σταυρωθήτω ἐπ’ αὐτόν» Εσθ 7:9) με την έννοια του κρεμάσματος, όπως καθαρά διαφαίνεται από τη συνέχεια («καί ἐκρεμάσθη Ἀμάν ἐπί τοῦ ξύλου» 7:10). Με δεδομένη την παντελή έλλειψη του ουσιαστικού «σταυρός» στους Ο΄, διαπιστώνεται ότι ο όρος «σταυρός» με τη σημασία του μέσου τιμωρίας αγνοείται στην Π.Δ. Αυτό βέβαια δεν είναι εντυπωσιακό, μια και στον ιουδαϊκό νόμο η σταύρωση ήταν άγνωστη. Το αντίστοιχο μέσο τιμωρίας για τους εβραίους ήταν ο λιθοβολισμός. Μόνον ως επιπρόσθετη διαδικασία αυτής της ποινής μνημονεύεται το κρέμασμα του νεκρού σώματος πάνω σε ξύλο. Στην πραγματεία Sanhedrin της Mishnah όλοι όσοι έχουν λιθοβοληθεί πρέπει να κρεμιούνται πάνω σε ξύλο, πράγμα που βρίσκεται σε συμφωνία με το Δευτερονόμιο: «Ἐάν δέ γένηται ἔν τινι ἁμαρτία κρῖμα θανάτου καί ἀποθάνη καί κρεμάσητε αὐτόν ἐπί ξύλου...» (21:22). Η μοναδική περίπτωση που μπορεί να υποδηλώνει εκτέλεση ζωντανού ανθρώπου είναι το Θρ 5:13 («ἐν ξύλῳ ἠσθένησεν»), μια και το Β΄ Έσδ 6:11 είναι αμφίβολης σημασίας. Χαρακτηριστική είναι και η περίπτωση του Ιησ 8:29, όπου ο μεταφραστής προσθέτει στο «ἐκρέμασεν ἐπί ξύλου» τη λέξη «διδύμου», η οποία απουσιάζει από το πρωτότυπο. Είναι μια ένδειξη ότι ο μεταφραστής είχε κατά νουν την ποινή της σταυρώσεως (ενώ ο συγγραφέας, της κρεμάλας), αλλά και πάλι απέφυγε τη χρήση του όρου «σταυρός».

Αν όμως η σταυρική ορολογία απουσιάζει από την ελληνική μετάφραση της Π.Δ. των Ο΄, δεν συμβαίνει το ίδιο και με τη χρήση του όρου «ξύλον» (εβρ. *’es*). Στην περίπτωση της πρόσθετης διαδικασίας εκτελεσθέντος ατόμου τα ρήματα που συνοδεύουν τον όρο «ξύλον» είναι «κρεμάζειν», «κρεμᾶν», «κρεμαννύναι» (Γεν 40:19· Δευτ 21:22. 23· Ιησ 8:29· 10:26· Εσθ 5:14· 6:4· 7:10· 8:7· 9:13.25). Εδώ θα πρέπει να σημειώσουμε ότι ο Ιώσηπος στις παλαιοδιαθηκικές διηγήσεις του χρησιμοποιεί τους όρους «σταυρός» και «ξύλον», «σταυροῦν» και «κρεμάζειν» εναλλακτικά και αδιάκριτα, ακόμη και σε περιπτώσεις όπου οι Ο΄ χρησιμοποιούν μόνο τον όρο «ξύλον». Με δυο λόγια, οι αγιογραφικές μαρτυρίες πριν από τα πρώτα χριστιανικά γραπτά κείμενα περιορίζονται από πλευράς ορολογίας αποκλειστικά σχεδόν στη χρήση του όρου «ξύλον» (von Sybel) Αξίζει να σημειωθεί, ότι κατά την υπερχιλιετή ιστορία του εβραϊκού λαού τρία πρόσωπα μόνο αναφέρονται ονομαστικά στην Π.Δ. (Ο΄) ότι έχουν κρεμαστεί σε ξύλο: ο αρχισιτοποιός του Φαραώ (Γεν 40:19), ο βασιλιάς της Γαί (Ιησ 8:29) και ο εχθρός των εβραίων Αμάν (Εσθ 7:9) (Anwander 491 εξ).

γ. Καινή Διαθήκη

Στην Κ.Δ. η αναφορά στο σταυρικό θάνατο του Κυρίου γίνεται με τη χρήση και των δυο όρων, «σταυρός» και «ξύλον». Ο όρος «σταυρός» στην Κ.Δ. παρουσιάζεται με τρεις ευδιάκριτες διαφοροποιήσεις: (i) Στις ευαγγελικές διηγήσεις υπονοείται το πραγματικό γεγονός της ρωμαϊκής ποινής της σταύρωσης. Εδώ και οι τέσσερις ευαγγελιστές χρησιμοποιούν τον όρο «σταυρός» και μόνο αυτόν, ποτέ τον όρο «ξύλον». Παράλληλα, ο ρηματικός τύπος είναι πάντοτε το «σταυροῦν»: ποτέ το «ἀνασταυροῦν», «κρεμάζειν», «προσηλοῦν», «προσπηγνύναι». (ii) Στα αρχαιότερα στρώματα της συνοπτικής παράδοσης, την παράδοση της Πηγής των Λογίων (βλ. λήμμα «λόγια») και τη μάρκεια παράδοση, συναντούμε και δεύτερη χρήση του όρου «σταυρός» με μεταφορική έννοια. Είναι οι αναφορές στο «βαστάζειν («αἶρειν» - «λαμβάνειν») τόν σταυρόν» του πιστού (Ματθ 10:38=Λουκ 14:27 από την Πηγή των Λογίων και Μαρκ 8:34=Ματθ 16:24=Λουκ 9:23 από τη μάρκεια παράδοση. Να σημειώσουμε πως η αρνητική διατύπωση της Πηγής των Λογίων πιστοποιεί τη χρονική προτεραιότητά της σε σχέση με τη μάρκεια παράδοση). (iii) Την τρίτη σημασία του όρου στην Κ.Δ. τη συναντούμε αποκλειστικά στα παύλεια κείμενα. Εδώ ο όρος χρησιμοποιείται με καθαρά θεολογική σημασία. Ο απόστολος δεν ενδιαφέρεται να αναπαραστήσει το ιστορικό γεγονός της σταυρώσεως, αλλά να αναδείξει τη σωτηριώδη σημασία του. Είναι ο πρώτος συγγραφέας της Κ.Δ. που εγκαινιάζει μια θεολογία του σταυρού (theologia crucis). Εκτός από τα ευαγγέλια, στην Κ.Δ. ο όρος «σταυρός» τόσο στη ρηματική, όσο και στην ουσιαστική του μορφή, απαντάει αποκλειστικά σχεδόν στα παύλεια κείμενα. Εκτός από την ευαγγελική και την παύλεια χρήση, όλες οι άλλες αναφορές στο σταυρό του Χριστού στην Κ.Δ. γίνονται με τη χρήση του όρου «ξύλον» και όχι «σταυρός». Η μοναδική χρήση του όρου «ξύλον» στις επιστολές του Παύλου με αναφορά στο σταυρό του Χριστού γίνεται κατά την τυπολογική παράθεση του Δευτ 21:23 «ἐπικατάρατος πᾶς ὁ κρεμάμενος ἐπί ξύλου» (Γαλ 3:13). Αυτή είναι και η μοναδική προσέγγιση του Παύλου προς την ορολογία των Ο΄. Ο απόστολος, παρότι γνώστης της παλαιοδιαθηκικής ορολογίας, σ' όλες τις προσωπικές του αναφορές στο σταυρικό θάνατο του Ιησού επιμένει στη χρήση της σταυρικής ορολογίας.

Αν δεχτούμε τη χρονική προτεραιότητα των παύλειων κειμένων σε σχέση με την υπόλοιπη καινοδιαθηκική γραμματεία, κι αν λάβουμε υπόψη την αποκλειστική προτίμηση της Π.Δ. προς τον όρο «ξύλον», μπορούμε να καταλήξουμε στο συμπέρασμα ότι ο κυριότερος εισηγητής και ένθερμος υποστηρικτής της σταυρικής ορολογίας για την θεολογική, αλλά και καθαρά ιστορική, αναφορά στο θάνατο του Ιησού είναι ο Παύλος. Οι μεταποστολικοί εκκλησιαστικοί συγγραφείς των πρώτων μ.Χ. αι., χωρίς να απορρίπτουν τις τραγικές προεκτάσεις του γεγονότος του σταυρού, σταδιακά απομακρύνονται από τη σταυρική ορολογία (Reijners 18εξ, 215εξ), χρησιμοποιώντας εκτός από τον όρο «ξύλον» και τους όρους «κέ-

ρας» (cornua), «ράβδος», «σημείον» κ.ά. Το σκάνδαλο του σταυρού δεν απασχολεί πια τους εκκλησιαστικούς συγγραφείς και αντικαθίσταται από θριαμβευτικές εκφράσεις, όπως «σταυροῦ τρόπαιον τό ἀήττητον» (Armstrong 27). Σ' αυτή την περίοδο η Εκκλησία, αν αναζητάει τη σημασία του πάθους, το κάνει για να εξισορροπήσει την υπερβολική έμφαση στη νίκη μετά την αποδοχή του Χριστιανισμού από την κρατική εξουσία (Dinkler 19).

δ. Η ιστορικότητα του σταυρικού θανάτου του Ιησού και οι προπαύλειες ερμηνείας του.

Η διήγηση του πάθους του Ιησού, ακόμη και στο αρχαιότερο ευαγγέλιο, το κατά Μάρκον, αποτελεί το κλειδί για την κατανόηση του συνολικού επίγειου έργου του Ιησού. Η μάρκεια διήγηση του πάθους (Μκ 14-15) είναι θεολογικά επεξεργασμένη, σε σημείο που ο ιστορικός να είναι για λίγα μόνο γεγονότα βέβαιος. Ένα από τα αδιαμφισβήτητα ιστορικά γεγονότα είναι ότι ο Ιησούς ο από Ναζαρετ σταυρώθηκε. Η πίστη της πρωτοχριστιανικής κοινότητας βασίζεται σ' αυτό το συγκεκριμένο ιστορικό γεγονός. Ακόμη και ο εισηγητής της απομύθευσης υποστηρίζει, και μάλιστα αξιωματικά, ότι «από ιστορική σκοπιά δεν μπορούμε να αμφιβάλλουμε για το σταυρικό θάνατο του Ιησού» (Bultmann 42). Η σπάνια μαρτυρία στο Γαλ 3:13, όπου με άμεση αναφορά στο Δευτερονόμιο (27:6· 21:23), γίνεται έμμεση νύξη στην αντίθεση του ιουδαϊσμού για παθητό –και μάλιστα «έσταυρωμένον»– μεσσία, όπως επίσης και η κατηγορηματική διαβεβαίωση του Παύλου ότι ο «εσταυρωμένος Χριστός» είναι «*Ιουδαίοις μὲν σκάνδαλον ἔθνεσιν δὲ μωρία*» (Α΄ Κορ 1:25), αποκλείει εντελώς το ενδεχόμενο η πίστη στον εσταυρωμένο Ιησού να αποτελεί δημιούργημα της Πρώτης Εκκλησίας.

Η σύγχρονη ιστορικοκριτική ανάλυση των καινοδιαθηκικών αναφορών στο ιστορικό «γεγονός» του σταυρικού θανάτου του Ιησού έχει δείξει, ότι η πρώτη χριστιανική κοινότητα επιχείρησε με πολλούς τρόπους να «ερμηνεύσει» αυτό το γεγονός. Η «προφητική», η «διαλεκτική», η «αποκαλυπτική» (ή «εσχατολογική») και η «διαθηκική» (ή «ευχαριστιακή») ερμηνεία, αποτελούσαν μαζί με τη «σωτηριολογική» ερμηνεία τις πέντε περισσότερο ευδιάκριτες αποκρυσταλλωμένες ερμηνευτικές προσπάθειες κατανόησης του μυστηρίου του σταυρικού θανάτου του Ιησού (Βασιλειάδης 1983).

Τα αρχαιότερα σωζόμενα γραπτά κείμενα της Κ.Δ. είναι αναμφισβήτητα οι αδιαφιλονίκητες επιστολές του Παύλου. Με βάση την επιγραφή των Δελφών για τη διακυβέρνηση από τον Γαλλίωνα της επαρχίας της Αχαΐας στις αρχές της δεκαετίας του 50 μ.Χ. (terminus a quo), και το μαρτυρικό θάνατο του αποστόλου κατά τη διάρκεια των διωγμών του Νέρωνα το 64εξ μ.Χ. (terminus ad quem) τα αδιαφιλονίκητα παύλεια κείμενα τοποθετούνται στο τέλος της πρώτης γενιάς από το σταυρικό θάνατο του Ιη-

σού και τουλάχιστο είκοσι χρόνια απ' αυτόν. Επίσης, με βάση τα δεδομένα της ιστορικο-φιλολογικής κριτικής και την εκκλησιαστική παράδοση (κατά τον Ειρηναίο, *Κατά Αίρέσεων* III 1, ο Μάρκος συνέταξε το ευαγγέλιό του μετά το θάνατο των κορυφαίων αποστόλων, «μετά δέ τήν τουτων ἔξοδον», μαρτυρία που υπήρξε καθοριστική για την παραδοσιακή χρονολόγηση των ευαγγελίων), τα ευαγγέλια, ακόμη και το αρχαιότερο απ' αυτά, το κατά Μάρκον, δεν μπορεί να γράφτηκαν πριν από το 67 μ.Χ. Οι δύο αυτές βασικές πρωτο-χριστιανικές κατηγορίες των βιβλικών κειμένων, οι παύλειες αυθεντικές επιστολές και τα συνοπτικά ευαγγέλια, δεν αποτελούν τις πρώτες προσπάθειες ερμηνείας του σταυρικού θανάτου του Ιησού. Πολύ πριν καταγράψει τις εμπειρίες της η Πρώτη Εκκλησία τις εξέφρασε με ύμνους και ομολογίες, ίχνη των οποίων μπορούμε να ανακαλύψουμε με τη μορφοϊστορική μέθοδο. Με την ίδια μέθοδο μπορούμε ακόμη να διακρίνουμε τις απαρχές της ερμηνευτικής δραστηριότητας της πρωτο-χριστιανικής Εκκλησίας στην προσπάθειά της να δώσει κάποια εξήγηση στο τραγικό –και ανεξήγητο για τις μεσσιανικές προσδοκίες της εποχής εκείνης– βίαιο τέλος του ιδρυτή της.

Στα διάφορα στρώματα παραδόσεων της καινοδιαθηκικής γραμματείας διακρίνονται αρκετά καθαρά οι συγκεκριμένες μορφές ερμηνείας και αξιολόγησης του σταυρικού θανάτου του Ιησού. Το γεγονός ότι οι ερμηνείες αυτές απαντούν σε περισσότερες από μια περιπτώσεις, τις περισσότερες μάλιστα φορές σε περισσότερα από ένα στρώματα της πρωτο-χριστιανικής παράδοσης, ή ακόμη και σε περισσότερα από ένα φιλολογικά είδη της αρχέγονης χριστιανικής γραμματείας, μας οδηγεί στο συμπέρασμα πως πρόκειται για αποκρυσταλλωμένες ερμηνευτικές προσπάθειες. Απ' την άλλη μεριά όμως, πρέπει να τονίσουμε πως τόσο το σχετικά μικρό χρονικό διάστημα (ανάμεσα στην πρώτη και δεύτερη μόλις δεκαετία από το ερμηνευόμενο ιστορικό γεγονός) όσο και τα εμφανή στοιχεία ανάμιξης των διαφόρων αυτών ερμηνειών, δίνουν το δικαίωμα στο νηφάλιο και αντικειμενικό μελετητή της καινοδιαθηκικής γραμματείας να κάνει λόγο μόνο για προσπάθειες ερμηνευτικής εμβάθυνσης στο μυστήριο του σταυρικού θανάτου του θεανθρώπου.

Πέντε είναι οι πιο ευδιάκριτες αποκρυσταλλωμένες ερμηνευτικές προσπάθειες, με τις οποίες η αρχέγονη χριστιανική κοινότητα επιχείρησε να δώσει κάποια εξήγηση στο σταυρικό θάνατο του Ιησού: (α) η «προφητική» ερμηνεία, σύμφωνα με την οποία δεν αποδίδεται εξιλαστήρια σημασία στον σταυρικό θάνατο του Ιησού, αλλά αυτός θεωρείται ως συνέχεια των διωγμών, των παθημάτων, και του βίαιου τέλους των προφητών. Ίχνη της βρίσκουμε στην αρχαιότερη επιστολή του Παύλου (Α' Θεσ 2:15), στις Πράξεις (7:52), στη μάρκεια παράδοση (Μαρκ. 12:1-12 παρ.) και στην Πηγή των Λογίων (Q). (β) Η «διαλεκτική», σύμφωνα με την οποία ο θάνατος του Ιησού αντιπαρατίθεται διαλεκτικά με την ανάσταση με έμφαση στη δεύτερη, χωρίς και στην περίπτωση αυτή να δίνεται σωτηριολογική

σημασία στο σταυρικό θάνατο του Ιησού. Η ερμηνεία αυτή απαντάται στα αρχαιότερα και περισσότερο παραδοσιακά στρώματα των Πράξεων (2,23εξ., 2:32εξ., 3:15, 4:10, 5:30, 10:39εξ.) και στην παύλεια γραμματεία (Α' Θεσ. 4:14, Ρωμ. 8:34, 14:19α, Β' Κορ. 13:4). (γ) Η «αποκαλυπτική» ή «εσχατολογική», όπου επίσης ο θάνατος του Ιησού αναφέρεται χωρίς καμία σωτηριολογική σημασία, αλλά θεωρείται ως εσχατολογικό γεγονός που βρίσκεται σε απόλυτη συμφωνία με το θεϊκό σχέδιο. Μαρτυρείται κυρίως στις προρρήσεις του Πάθους στα Συνοπτικά Ευαγγέλια (Μαρκ. 8:31 παρ., 9:31 παρ., 10:33 παρ.), ίχνη της όμως βρίσκουμε και στα παραδοσιακά τμήματα της παύλειας γραμματείας. (δ) Η «ευχαριστιακή» ή «διαθηκική», στην οποία υπογραμμίζεται κάτι διαφορετικό από την εξιλαστήρια σημασία του θανάτου του Ιησού. Το αίμα του Ιησού φαίνεται μάλλον ότι σφραγίζει τη νέα διαθήκη, την οποία ο Θεός συνάπτει με το λαό του. Διακρίνεται στα αρχαιότερα στρώματα της ευχαριστιακής παράδοσης, τόσο στον Παύλο όσο και στα Συνοπτικά Ευαγγέλια (Α' Κορ. 11:25 παρ., Μαρκ. 10:45α, Λουκ. 22:37β, 12:37β). Τέλος, (ε) η «σωτηριολογική», που κυριαρχεί στην παύλεια και μετα-παύλεια γραμματεία, μαρτυρείται σε μία τουλάχιστο προ-παύλεια ομολογία (Α' Κορ 15:3εξ), απουσιάζει όμως από τα αρχαιότερα στρώματα της καινοδιαθηκικής γραμματείας. Η «σωτηριολογική» ερμηνεία είναι η μόνη της οποίας το *raison d' être* του σταυρικού θανάτου του Ιησού ήταν η σωτηρία της ανθρωπότητας.

ε. Η παύλεια θεολογία του σταυρού.

Όλοι οι μελετητές της παύλειας σωτηριολογίας έχουν ομόφωνα σχεδόν δεχτεί ότι το μυστήριο της σωτηρίας στην παύλεια θεολογική σκέψη (όπως επίσης και στην πατερική) δεν έχει ερμηνευτεί με κάποιο αποκλειστικό τρόπο. Οι διάφοροι όροι που χρησιμοποιούνται και οι εικόνες που αναζητούνται για να εκφράσουν το γεγονός της σωτηρίας προέρχονται από ένα ευρύτερο φάσμα περιοχών, από τις οποίες οι κυριότερες είναι: (α) η περιοχή του θυσιαστικού συστήματος της Π.Δ.: (β) η περιοχή του δικαίου και των διαπροσωπικών σχέσεων, (γ) η περιοχή της χειραφέτησης των δούλων, και τέλος (δ) η περιοχή της ρωμαϊκής ποινής της σταύρωσης. Προκειμένου να προσδιορίσουμε τη σημασία που αποδίδει ο απόστολος Παύλος στη σταυρική ορολογία, αλλά και στη θεολογία που με βάση αυτή την ορολογία αναπτύσσει, την περίφημη *theologia crucis*, είναι απαραίτητο να αναφερθούμε πρώτα στις λοιπές σωτηριολογικές του ερμηνείες, οι οποίες βασίζονται στη χρήση των θυσιαστικών, δικανικών και απολυτρωτικών όρων.

(α) Κατά την *θυσιαστική ερμηνεία*, αν και απόστολος στο Α' Κορ 5:7 χρησιμοποιεί τη σωτηριολογική ορολογία «*ὑπὲρ ἡμῶν*», την ερμηνεύει όχι με βάση τις εξιλαστήριες θυσίες, αλλά τη θυσία του πασχάλιου αμνού («*καὶ γὰρ τό Πάσχα ἡμῶν ὑπὲρ ἡμῶν ἐτύθη Χριστός*»). Με τον τρόπο αυτό μεταφέρει το κέντρο βάρους από το παραδοσιακό σύστημα των εξιλαστή-

ριων θυσιών στην απολυτρωτική επενέργεια του Θεού στην ιστορία με την απελευθέρωση των Εβραίων από τα δεσμά της δουλείας του Φαραώ. Γενικά στον απόστολο Παύλο «οι θυσιαστικές κατηγορίες είναι πολύ μικρής σημασίας, με εξαίρεση τις μεταγενέστερες δευτερο-παύλειες επιστολές (βλ. Εφ 5:2 «ὁ Χριστός) παρέδωκεν ἑαυτὸν προσφορὰν καὶ θυσίαν τῷ θεῷ εἰς ὁσμὴν εὐωδίας» · επίσης Εφ. 1:7· 2:13).

(β) Η δικανική ερμηνεία, με τη χρήση των όρων «δικαίωσις», «δικαιοῦν», «καταλλαγή», «καταλλάσσειν» και τα παράγωγά τους, προέρχεται βέβαια από τις αναμφισβήτητα αυθεντικές επιστολές του αποστόλου Παύλου (Β' Κορ και Ρωμ), όπου η παραδοσιακή θεώρηση του θανάτου του Ιησού επανερμηνεύεται είτε με δικανική ορολογία («δικαιωθέντες νῦν ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ σωθησόμεθα δι' αὐτοῦ ἀπὸ τῆς ὀργῆς», Ρωμ 5:5), είτε με την ορολογία της καταλλαγῆς («ἐχθροὶ ὄντες κατηλλάγημεν τῷ θεῷ διὰ τοῦ θανάτου τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ», Ρωμ 5:10α, και «Θεοῦ τοῦ καταλλάξαντος ἡμᾶς ἑαυτῷ διὰ Χριστοῦ», Β' Κορ 5:18α), η έννοια όμως που διατρέχει και τις δυο περικοπές, είναι η έννοια της αγάπης, σε σημείο μάλιστα ολόκληρες οι περικοπές να θεωρούνται ως σχόλιο (Käsemann 18) στην αγάπη του Θεού (πρβλ. Ρωμ 5:5 και κυρίως 5:8: «συνίστησιν δέ τὴν ἑαυτοῦ ἀγάπην εἰς ἡμᾶς ὁ Θεός», και Β' Κορ 5:14: «ἡ γὰρ ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ συνέχει ἡμᾶς...»). Έτσι, μπορούμε να πούμε πως οι παραπάνω περικοπές αποτελούν ενδεικτικές περιπτώσεις επαναπροσδιορισμού της σωτηριολογικής θεώρησης του θανάτου του Ιησού προς την κατεύθυνση της θεολογίας της αγάπης (Romaniuk). Τέλος,

(γ) η απολυτρωτική ερμηνεία, προερχόμενη από την περιοχή της χειραφέτησης των δούλων, βασίζεται στη χρήση των όρων «λύτρον», «απολύτρωσις» και «(ἐξ)-αγοράζειν», με τους όρους «λυτροῦν» και «ἀντίλυτρον» να απαντούν στις ποιμαντικές επιστολές. Για την κατανόηση της απολυτρωτικής ερμηνείας του σταυρικού θανάτου του Ιησού είναι σημαντική η ύπαρξη στις αδιαφιλονίκητες επιστολές του αποστόλου Παύλου των ρημάτων «ἀγοράζειν» και «ἐξαγοράζειν». Γιατί και στην περίπτωση ακόμη που το εννοιολογικό υπόβαθρο του χωρίου «Χριστός ἡμᾶς ἐξηγόρασεν ἐκ τῆς κατάρας τοῦ Νόμου» (Γαλ 3:13) αναζητηθεί σε άλλες περιοχές, η διπλή χρήση του «ἠγοράσθητε» στην Α' Κορ είναι καθοριστική. Το «ἠγοράσθητε γὰρ τιμῆς» (Α' Κορ 6:20) και το «τιμῆς ἠγοράσθητε» (Α' Κορ 7:23) υποβοηθούν κατά ένα μεγάλο ποσοστό στον προσδιορισμό του πραγματικού υποβάθρου της απολυτρωτικής ορολογίας, τουλάχιστο στα αναμφισβήτητα παύλεια κείμενα. Στη δεύτερη μάλιστα περίπτωση το γενικότερο θέμα είναι η δυνατότητα χειραφέτησης (manumissio) χριστιανών δούλων (Α' Κορ 7:17-24).

(δ) Η σταυρική ερμηνεία της σωτηριολογίας. Αν με την απολυτρωτική ερμηνεία, ο απόστολος Παύλος συνειδητά προσανατολίζεται προς την κατεύθυνση της κοινωνιολογικής θεώρησης και του κοινωνικού επαναπροσδιορισμού της θυσιαστικής ορολογίας, είτε δεχτούμε για τον όρο «ἀπολύ-

τρωσις» το παλαιδιαθηκικό υπόβαθρο της Εξόδου, είτε πολύ περισσότερο εκείνο της χειραφέτησης των δούλων, εκεί που πραγματικά ξεδιπλώνεται η σωτηριολογική συμβολή του Παύλου στην πρωτο-χριστιανική θεολογία και την ερμηνεία του σταυρικού θανάτου του Ιησού, είναι κατά την θεολογική χρήση των όρων «σταυρός», «σταυροῦν» και τα παράγωγά τους, παρμένα αναμφισβήτητα από τη σφαίρα της ρωμαϊκής ποινής της σταύρωσης (Schneider 572εξ). Με εξαίρεση τις περιπτώσεις που χρησιμοποιεί τις παραδοσιακές ερμηνείες, οι περισσότερες αναφορές του Παύλου στον θάνατο του Ιησού τονίζουν με έμφαση το είδος του σταυρικού αυτού θανάτου.

Αν, επίσης, κατά την εξέταση της χρήσης της «δικανικής» ορολογίας στα παύλεια κείμενα παρατηρείται κάποια απομάκρυνση από την εξιλαστήρια θυσιαστική θεώρηση του θανάτου του Ιησού, με τη χρήση της «σταυρικής» ορολογίας προσδιορίζεται με τον πιο emphaticό τρόπο το κέντρο του χριστιανικού κηρύγματος. Και αυτή ακριβώς είναι η περίφημη *theologia crucis*. Το ευαγγέλιο του Παύλου χαρακτηρίζεται ως «λόγος τοῦ σταυροῦ» (Α΄ Κορ 1:18). Παράλληλα, το σωτηριώδες στοιχείο της πρωτο-χριστιανικής ομολογίας του σταυρικού θανάτου του Ιησού επαναπροσδιορίζεται με βάση τη ρωμαϊκή ποινή της σταύρωσης («ἡμεῖς δέ κηρύσσομεν Χριστόν ἐσταυρωμένον» Α΄ Κορ 1:23). Αν κρίνουμε μάλιστα από τη φρασεολογία του αποστόλου σε δυο από τις αναμφισβήτητες επιστολές του, την Α΄ προς Κορινθίους και την προς Γαλατάς, από τον κεντρικό άξονα του κηρύγματος φαίνεται ότι παραμερίζονται όλα τα άλλα στοιχεία («οὐ γάρ ἐκρινά τι εἶδέναι ἐν ὑμῖν εἰ μὴ Ἰησοῦν Χριστόν καί τοῦτον ἐσταυρωμένον» Α΄ Κορ 2:2). Ἐτσι η καύχηση του αποστόλου περιορίζεται αποκλειστικά και μόνο στη ομολογία του σταυρικού θανάτου του Ιησού («ἐμοί δέ μὴ γένοιτο καυχᾶσθαι εἰ μὴ ἐν τῷ σταυρῷ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστοῦ» Γαλ 6:14). Ακόμη και οι αντίπαλοι του Παύλου χαρακτηρίζονται με βάση τη σταυρική ορολογία (βλ. Φιλιπ. 3:18 «τούς ἐχθρούς τοῦ σταυροῦ»).

Εκεί, όμως, που φαίνεται ακόμη πιο καθαρά η επανερμηνεία της παραδοσιακής θεώρησης του θανάτου του Ιησού με βάση τη σταυρική ορολογία, είναι η περίπτωση του χριστολογικού ύμνου της προς Φιλιππησίους (2:5-11). Η φιλολογική ανάλυση του πιθανότατα προπαύλειου αυτού ύμνου έχει δείξει ότι στην αρχική της μορφή η κατάληξη της δεύτερης στροφής του δεν πρέπει να περιλάμβανε τις λέξεις «θανάτου δέ σταυροῦ» (2:8). Οι λέξεις αυτές πρέπει να αποτελούν σχόλιο του Παύλου στον χριστολογικό αυτό ύμνο, ο οποίος με τον τρόπο αυτό δίνει εντελώς νέα διάσταση στην ερμηνεία του σταυρικού θανάτου του Ιησού από την Πρώτη Εκκλησία.

Με τη χρήση, λοιπόν, της σταυρικής ορολογίας βρισκόμαστε στην καρδιά της παύλειας θεώρησης του σταυρικού θανάτου του Ιησού. Χωρίς να παραγνωρίζεται η σημασία τόσο της «δικανικής», όσο και της «απολυτρωτικής» ορολογίας, εκείνο που χαρακτηρίζει την παύλεια σκέψη περισ-

σότερο από κάθε άλλο είναι η αναφορά στον σταυρό, σε σημείο μάλιστα να υποστηρίζεται, ότι «χωρίς σταυρό δεν υπάρχει χριστολογία» (Kähler 13). Ο λόγος του σταυρού (δηλαδή του σταυρωμένου Χριστού) στον Παύλο δεν αποτελεί απλή διαφοροποίηση των παραδοσιακών ομολογιών για τον εξιλαστήριο θάνατο του Ιησού, αλλά με συγκεκριμένο τρόπο τη ριζική τους αναθεώρηση (Kertelge 125).

στ. Τα μετα-παύλεια περί του σταυρού δεδομένα της Κ.Δ.

(i) Η **Α΄ Πέτρου**, η οποία πρέπει να αποτελούσε, όπως ευρύτατα υποστηρίζεται, βαπτισματική ομιλία, τα σχετικά με τον σταυρικό θάνατο του Ιησού χωρία είναι απόλυτα συνυφασμένα με τη συσχέτιση των μελλοντικών (ή παρελθόντων) παθημάτων της παραλήπτριας χριστιανικής κοινότητας προς τα παθήματα του Ιησού. Η επιστολή αυτή είναι η μοναδική σ' ολόκληρη την Κ.Δ., όπου ο σταυρικός θάνατος του Ιησού ερμηνεύεται αποκλειστικά με βάση τα παθήματα του δούλου του Γιαχβέ (Ησ 52:12εξ). Οι αναφορές στον εξιλαστήριο και αντιπροσωπευτικό θάνατο του Ιησού είναι σαφείς (2:21-3:18 κ.ά.), παρότι βέβαια τονίζεται και η ηθική πλευρά του σωτηριολογικού προβλήματος, ο παραδειγματισμός δηλαδή των χριστιανών από τα παθήματα του Χριστού (4:12εξ· 3:13εξ). Η επιστολή αυτή διασώζει και μιαν άλλη καινοτομία: η παγκοσμιότητα και μοναδικότητα του σωτηριώδους χαρακτήρα του σταυρικού θανάτου του Ιησού ερμηνεύεται με τη μυθολογική εικόνα της καθόδου του στον Άδη (3:19).

(ii) Η προς **Εβραίους** επιστολή ερμηνεύει τον σταυρικό θάνατο του Ιησού αποκλειστικά με τη βοήθεια του λατρευτικού συστήματος των θυσιών της Π.Δ. Ο λόγος αυτός της παρακλήσεως (13:22) αποτελεί μια πάρα πολύ εντυπωσιακή προσπάθεια κατανόησης του μυστηρίου του σταυρού με βάση το τελετουργικό τυπικό της *jom hakkipurim* (εορτής του εξιλασμού), όπως αυτή περιγράφεται στο 16^ο κεφ. του Λευϊτικού. Ο συγγραφέας της επιστολής, χρησιμοποιώντας με εκπληκτική δεξιοτεχνία το κείμενο της Π.Δ. (Ο΄) τονίζει τον αντιπροσωπευτικό χαρακτήρα της σταυρικής θυσίας του Χριστού (πρβλ. 4:15· 5:1-4· 2:9-18) και την τέλεια (εφάπαξ βλ. 7:27· 10:10) εξιλαστήρια μορφή αυτής της θυσίας (πρβλ. 9:11-15· 7:22εξ. 10:19εξ. κ.ά.). Να σημειώσουμε, βέβαια, ότι η διαφορά ανάμεσα στην παύλεια γραμματεία, την Α΄ Πέτρου και την προς Εβραίους δεν είναι διαφορά γνώμης, αλλά ατμόσφαιρας Μπορούμε μάλιστα να διακρίνουμε κάποιο είδος εξέλιξης από τα παύλεια έργα προς την προς Εβραίους, η οποία από συστηματική άποψη αποτελεί το επιστέγασμα της σωτηριολογικής θεώρησης του σταυρικού θανάτου του Ιησού (Jeremias 31εξ).

(iii) Στην **ιωάννεια γραμματεία** διακρίνουμε κάπως διαφορετική εικόνα. Το Δ΄ Ευαγγέλιο και η Α΄ Καθολική Επιστολή του Ιωάννη παρουσιάζουν σημαντικές αναφορές στο θάνατο του Ιησού, ο οποίος ερμηνεύεται: α) ως αντιπροσωπευτικός (πρβλ. Ιω 10:50εξ· 11:15εξ· 6:51)· β) ως εξιλαστήριος (πρβλ. 1:29.36· 17:19· Α΄ Ιω 2:2· 4:10)· γ) ως «δόξα» (Ιω 13:21.32· 12:23.28

κ.ά. Πρβλ. και Ιω 21:19· 17:4εξ κ.ά.), ενώ η ύψωση στο σταυρό ταυτίζεται τυπολογικά στο Δ΄ Ευαγγέλιο με την ύψωση από τον Μωυσή του χάλκινου φιδιού στην έρημο (Ιω 3:14εξ). Το κύριο όμως χαρακτηριστικό, που διαφοροποιεί τα ιωάννεια έργα από τα παύλεια και δευτεροπαύλεια, είναι ότι το κεντρικό σημείο από πλευράς σωτηριολογικής συμβολής του προσώπου του Ιησού δεν είναι ο σταυρικός του θάνατος αλλά η ενανθρώπιση. Ακόμη και στα χωρία με σαφή εξιλαστήρια ορολογία (Α΄ Ιω 4:10) η αναφορά δεν γίνεται στη σταυρική θυσία αλλά σιωπηρά στο σύνολο της επίγειας δράσης του Ιησού (βλ. Α΄ Ιω 4:9). Αντιπροσωπευτικό χωρίο της ιωάννειας αυτής άποψης είναι το Ιω 3:16εξ: «οὕτως γάρ ἠγάπησεν ὁ Θεός τόν κόσμον, ὥστε τόν υἱόν τόν μονογενή ἔδωκεν... Οὐ γάρ ἀπέστειλεν ὁ Θεός τόν υἱόν εἰς τόν κόσμον ἵνα κρίνη τόν κόσμον, ἀλλ' ἵνα σωθῆ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ». Αξίζει, επίσης, να σημειωθεί, ότι το σωτηριολογικό σχήμα της ιωάννειας γραμματείας χαρακτηρίζεται ως «αποκαλυπτικό», σε σύγκριση και αντιπαράθεση προς το παύλειο (Schnackenburg 205εξ). Τέλος στην **Αποκάλυψη** ο Ιησούς παρουσιάζεται ως «ἄρνιον... ἔσφαγμένον» (5:6), ορολογία που προφανώς υποδηλώνει τον εξιλαστήριο χαρακτήρα του σταυρικού θανάτου του Ιησού. Η γενικότερη όμως θριαμβευτική εκκλησιολογική προοπτική του κειμένου πλησιάζει περισσότερο προς τη σωτηριολογία των υπόλοιπων ιωαννείων κειμένων.

(iv) **Λουκάς**. Αν στην ιωάννεια γραμματεία μεταφέρεται σιωπηρά το κέντρο βάρους από τη σταύρωση στην ενανθρώπιση, ο ευαγγελιστής Λουκάς με τον πρώτο και δεύτερο «λόγο» του παρουσιάζει, αναφορικά με το σωτηριολογικό ζήτημα, μια παραπέρα προώθηση της πρωτοχριστιανικής καινοδιαθηκικής σκέψης. Πέρα από τα κοινά προς την υπόλοιπη ευαγγελική γραμματεία στοιχεία, που παρουσιάζει η θεολογία του Λουκά, ο τρίτος ευαγγελιστής αναπτύσσει μια σωτηριολογία, η οποία βασίζεται όχι στον εξιλαστήριο χαρακτήρα του θανάτου του Ιησού, αλλά στην σωτηριώδη σημασία του προσώπου, του λόγου και του έργου του. Σύμφωνα με τη συνολική θεολογική σκέψη του Λουκά, ο Ιησούς αποτελεί το «μέσον του χρόνου» (Conzelmann). Έτσι, σταδιακά η απολύτρωση δια του σταυρού «ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ» (Ρωμ 3:24), «διά τοῦ αἵματος αὐτοῦ» (Εφ 1:7) γίνεται «ὁδός σωτηρίας» (Πράξ 16:17)· μετατρέπεται δηλαδή η δια του σταυρού του Ιησού «σωτηριολογία» σε «σωτηριολογία της Εκκλησίας», και ο Ιησούς, ο κατεξοχήν παράγων της σωτηρίας, ο οποίος για τον απόστολο Παύλο «ὑπὲρ ἀσεβῶν ἀπέθανεν» (Ρωμ 5:6), γίνεται «ἀρχηγός τῆς ζωῆς» (Πραξ 3:15), εκείνος τον οποίο ο Θεός «ἀρχηγόν καί σωτῆρα ὑψωσεν» (Πραξ 5:31) (Γαλίτης).

(v) Το «**αἶρειν τον σταυρόν**» («ὄστις οὐ βαστάζει τόν σταυρόν ἑαυτοῦ καί ἔρχεται ὀπίσω μου, οὐ δύναται εἶναι μου μαθητής», Λουκ 14,27=Ματθ 10,38 (Q) και Μαρκ 8,34=Ματθ 16,24=Λουκ 9,23) χρήζει ιδιαίτερης μελέτης. Αν υποτεθεί ότι μπορεί να ανήκει στην προ-παύλεια περί το 50 μ.Χ. συνταχθείσα Πηγή των Λογίων, από την οποία απουσιάζει παντελώς η

αναφορά στην σταυρική θεολογία, τότε θα πρέπει δοθεί κάποια πειστική απάντηση σε ό,τι αφορά το ερμηνευτικό του υπόβαθρο. Έχουν προταθεί διάφορες λύσεις για την αρχική σημασία του λογίου. Τόσο η αναφορά στο κουβάλημα των ξύλων από τον Αβραάμ κατά την προετοιμασία της θυσίας του Ισαάκ (Schniewind 85), όσο και η υιοθέτηση ζηλωτικής ορολογίας (Schlatter 350εξ), ή ακόμη και η συμβολική αναφορά στο ταν του Ιεζ 9:4εξ ως λατρευτικό σημάδι και σφραγίδα των εκλεκτών κατά τα έσχατα (Dinkler 1965 1εξ) κ.ά., αποτελούν μερικές από τις προταθείσες λύσεις. Πιθανότερη φαίνεται η εξήγηση ότι στη σημερινή τους μορφή τα λόγια έχουν κατανοηθεί από τους μεταγενέστερους συνοπτικούς ευαγγελιστές (Ματθαίο και Λουκά) με βάση την παύλεια θεολογία του σταυρού.

(vi) **Σταυρός και θυσία του Αβραάμ (aqedah)**. Ανάμεσα στις διάφορες θεωρίες αναφορικά με το θεολογικό υπόβαθρο του σταυρικού θανάτου του Ιησού υποστηρίχτηκε και η άποψη, ότι η πρωτοχριστιανική κοινότητα ερμήνευσε το θάνατο του Ιησού και με βάση το μοτίβο του δεσίματος (aqedah) της θυσίας του Αβραάμ (Levi και Schoeps). Το γεγονός, όμως, ότι οι όποιοι υπαινιγμοί απαντώνται στην Κ.Δ. (Ρωμ 8:32α, 9:7εξ, Γαλ 4:28, Ιακ 2:21 και Εβρ 11:17εξ) δεν έχουν να κάνουν άμεσα με τη σωτηρία, σε συνδυασμό με το ότι το μοτίβο του δεσίματος είναι πολύ περιορισμένο μέσα στην Κ.Δ., έχουν οδηγήσει την βιβλική έρευνα στο συμπέρασμα, ότι πολύ δύσκολα μπορεί να δικαιολογεί η ύπαρξη αποκρουσταλωμένης πρωτοχριστιανικής ερμηνείας του θανάτου του Ιησού με βάση το Γεν 20 (Dahl 16).

MISCELLANEA

Αβιωτίκιο

Βιβλιογραφία: Alexander Kazhdan, "Abiotikion," *ODB* τομ Α, 4-5. Μ. Τουρτόγλου, «Το αβιωτίκιο», *Xenion: Festschrift für P.J.Zepos*, τόμ. Α Αθήνα 1973), 633-646. Α. Καρπόζηλος, «Αβιωτίκιο», *Δωδώνη* 8 (1979), 73-80. P. Lemerle, *Un chrysobulle d'Andronic II Paléologue pour le monastère de Karakala*," *BCH* 60 (1936), 440-42.

Ο όρος *αβιωτίκιο* (από τη λέξη *αβίωτος*) απαντά σε διάφορα χρυσόβουλα της βυζαντινής περιόδου μαζί με παράλληλους όρους του εθιμικού δικαίου (*φονικόν, παρθενοφθορία* κλπ). Για πρώτη φορά τον βρίσκουμε σε χειρόγραφο του 1259 της μονής της Λαύρας (Lavra 2, no 71.80) ως φόρο εξ αδιαθέτου κληρονομιάς μετά τον θάνατο άτεκνου, ο οποίος διέμενε ως «πάροικος» σε μοναστήρι. Σε Νεαρά του 1306 του Ανδρονίκου Β' υπάρχει ρύθμιση, με την οποία η περιουσία άτεκνου αποθανόντος πάροικου δεν θα πρέπει να μοιράζεται σε δύο μόνο μέρη (μεταξύ κρατικού θησαυροφυλακίου, και αργότερα γαιοκτήμονα, και μονής), αλλά σε τρία, και το ένα τρίτο να κληρονομείται από την χήρα του αποθανόντος. Το 1440 συναντούμε αβιωτίκια να χρησιμοποιούνται για την οχύρωση της Μονεμβασίας. Το δικαίωμα του κράτους και της εκκλησίας να κληρονομή την περιουσία κάποιου που δεν άφησε διαθήκη αναγνωρίζεται στο βυζαντινό δίκαιο, όπου επί αυτοκράτορα Κωνσταντίνου Ζ' εθεωρείτο ότι τα δύο τρίτα της *υποστάσεως* θα πρέπει να αποδίδονται στους συγγενείς και στο κράτος και το ένα τρίτο στην εκκλησία για τη σωτηρία της ψυχής του αποθανόντος (J και P. Zepos, *Jus graecoromanum*, Αθήνα 1931, τομ Α, 237.3-6). Το βυζαντινό «αβιωτίκιο» έχει συνδεθεί στην ιστορία του δικαίου με την μεταγενέστερη «τριμοιρία».

Αντικλήσορες

Βιβλιογραφία: H.J.Scheltema, *L'enseignement de droit des antecessors*, Leiden 1970.

Τιμητικός βυζαντινός τίτλος που χρησιμοποιούνταν από τον Ιουστινιανό για τους καθηγητές της νομολογίας στις κρατικές σχολές Νομικών της Κωνσταντινούπολης και της Βηρυτού. Η *Constitutio Omnem* (του 533), που ρύθμιζε τη νομική εκπαίδευση, απευθύνεται σε οκτώ αντικλήσορες: τον Θεόφιλο, τον Δωρόθεο, τον Θεόδωρο, τον Ισίδωρο, τον Ανατόλιο τον Θαλαλαίο και κάποιους Κρατίνο και Σαλαμίνιο. Από τα διασωθέντα γραπτά – κυρίως τις περιλήψεις και σημειώσεις στο *Corpus Iuris Civilis* – μόνον μια παράφραση του *Institutes* του Θεοφίλου διασώθηκε ακέραιη. Τα

υπόλοιπα (στον «Ιουστινιανό κώδικα» [Codex Justinianus] και κυρίως στα «Βασιλικά»), διασώζονται σε αποσπάσματα Με την παρακμή της κρατικής νομικής επιμόρφωσης στο δεύτερο μισό του 6^{ου} μ.Χ. αιώνα ο τίτλος του αντικήνσορα περιέπεσε σε αχρηστία.

Αντινόου (πόλις και πάπυροι)

Βιβλιογραφία: C.H.Roberts-J.W.B.Barns-H.Zilliacus, *The Antinoopolis Papyri*, 3 vols. London 1950-6). *Antinoe 1965-1968*, Rome 1974. M. Manfredi, "Notizie sugli scavi recenti ad Antinoe," *Atti del XVII Congresso Internazionale di Papirologia*, vol. 1, Naples 1984, 85-96. S. Timm, *Das christlich-koptische Agypten in arabischer Zeit*, vol. 1 (Wiesbaden 1984) 111-2.

Η Αντινόου πόλις, ή Αντινοούπολη (η σημερινή Shaikh Abada), ήταν σημαντικό κέντρο του ελληνικού πολιτισμού της Άνω Αιγύπτου, που ιδρύθηκε από τον Αδριανό το 130 μ.Χ. Το 297 επί Διοκλητιανού μετατράπηκε σε σημαντικό διοικητικό κέντρο της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας, ενώ επί Ιουστινιανού έγινε η έδρα του δουκάτου της Θηβαΐδος. Στην Αντινοούπολη υπήρχε ακμάζουσα χριστιανική κοινότητα με έδρα επισκόπου ήδη από τον 4^ο μ.Χ. αιώνα.

Η Αντινοούπολη φημίζεται για τους **παπύρους** της (Antinoöpolis Papyri), μια συλλογή λογοτεχνικών και κοινών κειμένων στα ελληνικά, λατινικά, κοπτικά, αραβικά, εβραϊκά, ακόμα και γοτθικά, που ανακαλύφθηκαν κατά τη διάρκεια βρετανικών και ιταλικών ανασκαφών, και επιβεβαιώνουν την άνθηση και τον πολύμορφο πολιτισμό της πόλεως από τον 2^ο μ.Χ. αιώνα. μέχρι την αραβική κατάκτηση. Περιλαμβάνουν βιβλικά, θεολογικά, ιατρικά, νομικά, φιλολογικά φιλοσοφικά, ποιητικά έργα, καθώς και διάφορες αιτήσεις και επιστολές. Οι ελληνικοί πάπυροι συμπεριλαμβάνουν βοτανικές απεικονίσεις και ένα σχέδιο με ηνιόχους. Οι κοπτικοί πάπυροι έχουν φορολογικές υποθέσεις και παρέχουν στοιχεία για τα εκκλησιαστικά πράγματα της περιοχής και τον ρόλο του δούκα της Θηβαΐδος, που πιστοποιεί τη σημασία της Αντινοούπολης τον 6^ο μ.Χ. αιώνα. Αυτό διαφαίνεται και από την τεράστια γραφική εργασία που παρήγαγε το εκεί Ανώτατο Δικαστήριο. Πολλοί πάπυροι ανήκουν στο αρχείο του δικηγόρου και ποιητή Διόσκορου Αφροδίτου, που έζησε εκεί κατά την περίοδο 566-573 μ. Χ. Στους παπύρους της **Αντινοούπολης** γίνεται επίσης λόγος και για πολλές εκκλησίες, αλλά οι αρχαιολογικές ανασκαφές έφεραν στο φως μόνον δύο απ' αυτές. Πρόκειται για δύο μεγάλες βασιλικές στην ανατολική και τη νότια πλευρά της πόλης, η δεύτερη από τις οποίες, πεντάκλιτη και χτισμένη από λασπότουβλα, χρονολογείται με πολλές πιθανότητες από τον 4^ο αιώνα.

Αντιτριαδίτες

Την ονομασία αυτή δίνουν οι ιστορικοί και ορισμένοι Πατέρες της Εκκλησίας σε όσους εκ των ανά τους αιώνες αιρετικούς αρνούνταν το θεμελιακό τριαδικό δόγμα του χριστιανισμού. Οι απαρχές αυτής της αιρέσεως ανάγονται στον κινόλας αιώνα μ.Χ., τότε που άρχισε να διαμορφώνεται η πίστη της Εκκλησίας αφενός στην μοναδικότητα του Θεού (μονοθεϊσμός) και αφετέρου στην θεότητα του Χριστού. Υπό την επίδραση των ειδωλολατρικών εθνικών θρησκευτικών απόψεως, και κυρίως του αυστηρού ιουδαϊκού μονοθεϊσμού, οι διάφοροι αντιτριαδίτες υποβίβαζαν τον Υιό και το Άγιο Πνεύμα σε σχέση με τον Θεό Πατέρα, τον οποίον και μόνο δεχόταν ως απόλυτο Θεό. Με την πάροδο των χρόνων, και κυρίως κατά τον 7^ο μ.Χ. αιώνα, οι διάφοροι αντιτριαδίτες σχηματοποιήθηκαν σε δύο κύριες αιρετικές ομάδες: τους Δυναμικούς Μοναρχιανούς και τους Πατροπασχίτες ή Τροπικούς Μοναρχιανούς.

Αντιτριαδικές θεολογικές τάσεις παρατηρήθηκαν μετά την Μεταρρύθμιση και στους κόλπους του προτεσταντικού κινήματος σε αρκετές από τις περιφερειακές ομάδες του (σωκινιανούς κλπ.). Στις τάξεις του προτεσταντισμού όμως, και κυρίως του οικουμενικά προσανατολισμένου (Mainstream Protestantism), ακόμη και των ευαγγελικαλιστών (Evangelicals), μέσω του οικουμενικού διαλόγου υπό την επίδραση της σύγχρονης Ορθόδοξης θεολογίας οι τάσεις αυτές εξασθενούν μέχρι εξαφανίσεως. Οι μόνες προτεσταντικές παραφυάδες που εμμένουν στις αντιτριαδικές απόψεις είναι οι Μάρτυρες του Ιεχωβά, οι Μορμόνοι και οι διάφοροι οπαδοί των Christian Scientists του περασμένου και προπερασμένου αιώνα.